

RELIGIOUS MINORITIES, INTEGRATION AND THE STATE

ÉTAT, MINORITÉS RELIGIEUSES ET INTÉGRATION

Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies

6

Series Editor

John TOLAN

Editorial Board:

Camilla ADANG, Tel Aviv University

Nora BEREND, Cambridge University

Nicolas DE LANGE, Cambridge University

Maribel FIERRO, Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Christian MÜLLER, Institut de Recherches et d'Histoire des Textes,

Centre National de la Recherche Scientifique

Kenneth PENNINGTON, Catholic University of America

Cette publication est réalisée dans le cadre du projet de recherche RELMIN « Le statut légal des minorités religieuses dans l'espace Euro-méditerranéen (ve – xve siècles) » La recherche qui a abouti à cette publication a été financée par le Conseil européen de la recherche sous le septième programme cadre de l'Union Européenne (FP7/2007-2013) / ERC contrat no 249416.

This publication is part of the research project RELMIN ““The Legal Status of Religious Minorities in the Euro-Mediterranean World (5th – 15th centuries)” The research leading to this publication has received funding from the European Research Council under the European Union's Seventh Framework Programme (FP7/2007-2013) /ERC grant agreement no 249416.

Cette publication a reçu le soutien du projet de recherche Dynamiques Citoyennes en Europe (DCIE), financé par la région Pays de la Loire. Il a reçu le soutien également des universités du Mans et de Nantes, du CIERL (Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité, ULB) et le Zentrum für Mittelmeerstudien de l'Université de Bochum.



RELIGIOUS MINORITIES,
INTEGRATION AND THE STATE

ÉTAT, MINORITÉS RELIGIEUSES
ET INTÉGRATION

Edited by
Ivan Jablonka, Nikolas Jaspert,
Jean-Philippe Schreiber & John Tolan

BREPOLS

Relmin is supported by the European Research Council, under the EU 7th Framework Programme.

Relmin est financé par le Conseil Européen de la Recherche, sous le 7ème Programme Cadre de l'Union Européenne.

© 2016, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise without the prior permission of the publisher.

D/2016/0095/133

ISBN 978-2-503-56499-9



Printed in the EU on acid-free paper.

TABLE OF CONTENTS

<i>Ivan Jablonka</i> , Intégrer les minorités	7
L'ÉVOLUTION DU STATUT LÉGAL DES MINORITÉS JUIVES: THE EVOLUTION OF JEWISH LEGAL STATUS	17
<i>Sean Eisen Murphy</i> , A Minority both Jewish and Christian: The Condemnation of Religious 'Mixing' in European Law, c. 1100–c. 1300	19
<i>Pierre Savy</i> , Les « politiques juives » en Italie du Nord avant les ghettos	35
<i>Vincent Vilmain</i> , L'ethnisation du judaïsme français de la Belle Époque aux années 1920	49
<i>Nora Berend</i> , L'État et les juifs en Hongrie : deux modèles, du xi ^e au xxi ^e siècle	59
<i>J. M. Bak</i> , Assimilation Projects and Their (Relative) Failure: The Case of Some Middle-Class Budapest Jews	73
LES MINORITÉS MUSULMANES DANS L'ÉTAT: MUSLIM MINORITIES IN THE STATE	83
<i>Mikhail Dmitriev</i> , Muslims in Muscovy (Fifteenth through Seventeenth centuries): Integration or Exclusion ?	85
<i>Nicolas Kazarian</i> , L'évolution du paradigme minoritaire des musulmans de Chypre dans la construction de la République de Chypre (1960)	103
<i>Jérémy Guedj</i> , Encadrer les identités ? L'État, les « Français musulmans d'Algérie » et la politique d'assimilation en France métropolitaine (1945-1962)	119

<i>Rania Hanafi</i> , L'islam des étudiantes de Bordeaux et d'ailleurs : Une sororité à l'épreuve	139
LES MINORITÉS RELIGIEUSES DANS LES PROCESSUS DE CONSTRUCTION NATIONALE: RELIGIOUS MINORITIES AND STATE FORMATION	151
<i>Abmed Oulddali</i> , Être polythéiste en terre d'islam (VII ^e –IX ^e siècles)	153
<i>Ferenc Tóth</i> , Les minorités ethniques et religieuses de l'Empire ottoman vues par un écrivain voyageur : les <i>Mémoires</i> de François de Tott (1733-1793)	167
<i>Didier Boisson</i> , Les débats entre État, Église catholique et Églises réformées autour de l'édit de tolérance de 1787	179
Appendice : Conférence entre le frère Pancrace, capucin, le docteur Hoth-Man, ministre protestant, et M ^e Robino, avocat au parlement de Paris	189
<i>Jean-Pierre Chantin</i> , Lorsque l'État français ne reconnaît pas tous les cultes : Les dissidences chrétiennes dans le régime concordataire français (1802-1905)	207
<i>Nikolas Jaspert and John Tolan</i> , Conclusion	215



INTÉGRER LES MINORITÉS

Ivan Jablonka

Université Sorbonne Paris Cité

Judaïsme, christianisme, islam ont en Europe une histoire millénaire. Ces monothéismes se différencient par leur poids respectif, par les moments de leur inscription sur le continent et par leurs inégaux rapports avec le pouvoir : le christianisme a été adopté par un très grand nombre d'habitants et est devenu – avec d'importantes variations selon les lieux et les époques – une religion officielle, faisant face, dès lors, à des religions minoritaires. La structuration du continent en États et la division du christianisme lui-même, entre le Moyen Âge et le XVI^e siècle, ont placé les minorités dans une situation souvent instable et douloureuse.

Ainsi s'expliquent, pour partie, la lutte contre les « hérésies », les guerres de religion, l'expulsion des Juifs de plusieurs royaumes européens (et aussi l'expulsion de Musulmans de la Sicile et de la péninsule ibérique), l'implantation des protestants en Irlande, l'exil des huguenots, la « question juive » au XIX^e siècle et jusqu'à la Shoah. C'est ce passé que réveille, depuis la fin du XX^e siècle, le débat sur la place de l'islam et les manières de manifester sa foi dans l'espace public.

Cet ouvrage se propose d'étudier la manière dont les États (entendus comme un principe de souveraineté territoriale, une puissance publique, un gouvernement et une administration centrale) ont traité leurs minorités religieuses. La variété des attitudes étatiques – répression, encadrement, intégration, tolérance, laïcité, indifférence – demande à être mise au jour, comme les manières dont les minorités ont accueilli les exigences de la majorité. La relation n'est pas unilatérale : elle ne se résout pas dans la tentative, par l'État, d'absorber une minorité. La persécution, le rejet, l'utilisation, la volonté de domestication peuvent donner naissance à des phénomènes de résistance, des négociations (légales, judiciaires, symboliques, etc.) ou encore des accommodements.

À l'aide d'exemples précis et originaux, on tentera de voir comment les acteurs – États, institutions religieuses, élites, fidèles – interagissent, tentent de se convaincre, s'influencent pour transformer des pratiques, mettre au point des normes communes et inventer un terrain d'entente, sachant que la dimension confessionnelle des majorités et des minorités « religieuses » n'embrasse pas la totalité de l'identité de chaque citoyen.

Cette histoire ponctuée de méfiances et d'alliances, d'intérêts convergents ou divergents, de conflits et de réconciliations, est encore à l'œuvre, ce qui rend

d'autant plus délicate son appréhension. Ceux parmi les hommes politiques, les journalistes et les intellectuels qui évoquent les « racines chrétiennes de l'Europe » ou son « patrimoine judéo-chrétien » ne tiennent pas compte de la complexité des faits. Le phénomène de sécularisation – non linéaire et non monolithique –, comme le principe de séparation du politique et du religieux, ont introduit des paramètres inédits dans la gestion publique des cultes et des différentes formes d'expression culturelle. Il importe d'en saisir toutes les dimensions.

Il va de soi que la notion de « minorité religieuse » doit être relativisée et bien comprise. Dans nos sociétés contemporaines dites « multiculturelles », les registres ethniques, culturels et religieux sont de plus en plus mêlés. Par ailleurs, la sécularisation des minorités religieuses, portée par des formes d'expression plus larges que la seule religion, est une réalité. Il ne s'agit donc pas de figer dans des identités collectives essentiellement religieuses une supposée majorité et des supposées minorités. Cet ouvrage veut plutôt apporter un éclairage à la fois critique et constructif aux concepts fondamentaux de « minorité », d'« identité » et d'« intégration ».

Intégrations

Le terme d'« intégration » suscite une certaine méfiance à cause de son caractère flou, galvaudé, et de sa dimension ethnocentrique. Pourtant, nous l'employons. « Juif assimilé », « colonies assimilées à la métropole », « intégration des immigrés », de telles expressions peuplent le langage courant et même les sciences sociales. Or elles sont contradictoires : si un Juif est « assimilé », pourquoi précise-t-on encore qu'il est juif ? Si l'on éprouve le besoin de faire cette précision, n'est-ce pas qu'il n'est pas complètement « assimilé » ? Par ailleurs, la signification du terme est si intuitive qu'on omet toujours de la préciser. Qu'est-ce un immigré « bien intégré » ? Tout le monde a son idée sur la question.

Pourtant, l'intégration représente une question historique de première importance. **Abdelmalek Sayad** lui-même ne remet pas en cause le fait qu'il y a un « processus d'intégration » ; il est seulement naïf de croire qu'il peut être provoqué par des politiques volontaristes et qu'il est harmonieux, indemne de tout conflit¹. Y aurait-il un partage idéologique ? Si la droite plébiscite les « politiques d'assimilation » (coloniales, nationales, souverainistes), la gauche antiraciste se reconnaît dans les « processus d'intégration » spontanés (le creuset républicain fonctionne naturellement, les immigrés vont s'intégrer à terme, etc.). Il est donc urgent de clarifier le vocabulaire.



¹ **Abdelmalek Sayad**, « Qu'est-ce que l'intégration ? », *Hommes et Migrations*, n° 1182, décembre 1994, p. 8-14.

Dans les années 1990, après que l'« intégration » est devenue le nouveau credo républicain, des chercheurs se sont efforcés de dégager la spécificité du vocable. Pour **Jacqueline Costa-Leroux**, elle est une « dynamique d'échange et de solidarité » qui, faisant la part des droits et des devoirs, vise à construire collectivement la citoyenneté². Dans son premier rapport, intitulé *Pour un modèle français d'intégration*, le Haut Conseil à l'intégration (HCI) écrit qu'elle est un « processus spécifique » capable de « susciter la participation active à la société nationale d'éléments variés et différents ». Il s'agit de « rendre solidaires les différentes composantes ethniques et culturelles de notre société et de donner à chacun, quelle que soit son origine, la possibilité de vivre dans cette société dont il a accepté les règles et dont il devient un élément constituant »³.

Dans *La France de l'intégration*, **Dominique Schnapper** définit l'intégration comme les diverses formes de participation à la société « par l'activité professionnelle, l'apprentissage des normes de consommation matérielle, l'adoption des comportements familiaux et culturels ». Mais elle critique aussitôt la triple imprécision du terme : il désigne à la fois un processus et un état ; il caractérise à la fois un individu et la société dans son ensemble ; il est difficile de distinguer le sens quantitatif et la normativité. Récusant les autres termes (« assimilation », « transculturation », « adaptation », « insertion »), elle donne la préséance au concept neutre d'« acculturation », qui véhicule l'idée d'un processus et d'une élaboration culturelle commune⁴.

L'intégration-droit ou l'émancipation de l'individu

Dans son sens le plus trivial, l'intégration renvoie à une appartenance de groupe. Mais, pour éviter de réduire la notion à une simple sociabilité, on considérera que l'intégration de l'individu (défini de manière générique, mais différencié par son sexe, son âge ou son statut légal) dépend de la place qui lui est reconnue dans la cité. Il ne s'agit pas tant de posséder des biens, fraction de la richesse commune, que des droits. Trois types de droits – civils, politiques et sociaux – témoignent, au sens fort, d'une participation à la vie collective. Ces droits, attachés à la personne, traduisent une intégration, une existence sociale, parce qu'ils manifestent respectivement une civilité, une souveraineté et une solidarité. Leur avènement constitue un processus historique par lequel chaque être humain devient un sujet autonome.

2 Jacqueline Costa-Lascoux, « L'intégration à la française : une philosophie, des lois », in Philippe Dewitte (dir.), *Immigration et intégration. L'état des savoirs*, La Découverte, 1999, p. 328-340.

3 Haut Conseil à l'intégration, *Rapport au Premier Ministre. Pour un modèle français d'intégration. Premier rapport annuel*, Paris, La Documentation française, 1991, p. 18.

4 **Dominique Schnapper**, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1991, p. 95-99.

L'égalité civile implique la disparition des distinctions (source de discriminations) attachées au sexe, à la naissance, à la profession ou à la religion des personnes – serfs et mainmortables, moines et comédiens, protestants et Juifs, femmes et bâtards, etc. Dans le domaine de l'enfance, la Révolution a moins supprimé les inégalités civiles qu'elle n'en a déplacé les frontières. Ainsi, en juin 1793, la Convention décrète que « les enfants nés hors le mariage succéderont à leurs père et mère », mais seuls les bâtards reconnus formellement jouiront de cette intégration ; les enfants naturels non reconnus, ainsi que les adultérins et les incestueux, relèvent de la fille-mère ou de la charité publique.

Le droit de suffrage, par lequel le citoyen est admis à la définition de l'intérêt général, confère une parcelle de souveraineté, mais il sanctionne aussi une appartenance. En France, la « démocratie d'intégration », fondée sur un impératif d'inclusion sociale, est en place dès 1788-1789, bien avant la « démocratie gouvernante » comme régime : le règlement de convocation des États généraux (24 janvier 1789) édicte des conditions bien moins restrictives que la Constitution de 1791. De même, sous la Deuxième République, le suffrage universel est moins une technique du pouvoir populaire qu'un « sacrement de l'unité sociale », un cérémonial de l'inclusion. La fête de la fraternité, célébrée à Paris le 20 avril 1848 en présence d'un million de personnes, est le pendant de la fête de la Fédération, symbole d'une Révolution heureuse et encore consensuelle⁵.

Les progrès sociaux (assistance médicale gratuite, secours aux vieillards et aux infirmes, contrat de travail, indemnisation des accidents du travail, retraites ouvrières et paysannes) entre 1870 et 1914 et le développement des assurances sociales à partir de la fin des années 1920 fondent un droit, celui d'être protégé par la collectivité contre les risques. La création de la Sécurité sociale, au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, finit d'envelopper l'individu dans un réseau de protections. En suivant le fil de ces transformations, on peut donc affirmer que, du fait de la généralisation des droits politiques et sociaux entre la Révolution française et les Trente Glorieuses, l'individu est de plus en plus intégré. Ce mouvement centripète a surtout profité aux populations les plus marginales, par exemple les ouvriers, qualifiés de « barbares » par les conservateurs des années 1830.

À partir des années 1970, la crise économique a remis en cause ce modèle. Le chômage de masse a entraîné le déclin des politiques sociales universelles et le morcellement de l'État-providence, contraint d'assister des individus frappés par des accidents de la vie accumulés. Dans le dernier tiers du XX^e siècle, explique Robert Castel, les « politiques d'intégration » (menées dans un cadre national, avec pour objectif d'homogénéiser la société à partir du centre, elles consistent



⁵ Pierre Rosanvallon, *Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992, *passim*, notamment p. 376 et p. 600.

à promouvoir l'accès de tous aux services publics et à l'instruction, à développer les protections, etc.) cèdent le pas aux « politiques d'insertion » (conçues selon une logique de discrimination positive, elles ciblent des populations particulières et des zones singulières de l'espace social, qui souffrent précisément d'un déficit d'intégration).

Ces populations « à problèmes », réputées « non intégrées » et « assistées », ont en commun de ne pouvoir s'adapter à la société salariale ; elles bénéficient de l'aide sociale dans les interstices des politiques universelles⁶. Les « nouveaux pauvres » remplacent les prolétaires, la Sécurité sociale doit gérer des « exclus »⁷ : l'abbé Pierre éclipse Beveridge. L'individu, de moins en moins intégré dans des collectifs protecteurs, donc plus seul et plus fragile, devient semblable au journalier d'Ancien Régime qui vit au « jour la journée »⁸.

L'intégration-construction ou l'unification nationale

Le processus de *nation-building*, que j'entendrai au sens large, en incluant la formation des grands Empires et la construction de l'État moderne depuis la fin du Moyen Âge, représente une autre politique d'intégration. L'État-nation français fournit un parfait exemple d'intégration à la fois administrative, linguistique et juridique.

Par une politique d'héritages, de mariages et de conquêtes, la monarchie française réunit progressivement l'Île-de-France, les pays occitans, la Bretagne, l'Alsace, l'Artois, la Franche-Comté, la Corse et la Savoie. Le travail d'unification commence dès la naissance de la monarchie : le travail des légistes sous les premiers capétiens, la désignation en 1539 du français comme langue officielle, la centralisation politique et administrative, la diffusion depuis Versailles de la civilité de cour, la réforme catholique, constituent quelques-unes des étapes par lesquelles les Français se ressemblent et se lient de plus en plus. Dans le Roussillon (de langue et de culture catalanes), les autorités royales tentent d'« introduire la langue et les mœurs de France », selon l'expression de Louvois. En 1682, un arrêt du Conseil souverain exclut le catalan de l'enseignement élémentaire.

La question sera reprise sous une autre forme par les révolutionnaires : n'étant plus tenus par des corps intermédiaires, comment des individus peuvent-ils former une nation ? Comment résister aux forces centrifuges de l'égoïsme et des intérêts particuliers, à la liberté nouvelle que confèrent les droits ? Sieyès cherche

6 Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1999, p. 675-681.

7 René Lenoir, *Les Exclus*, Paris, Seuil, 1974. Le terme recouvre les handicapés physiques ou mentaux, les invalides âgés, les « inadaptés sociaux », soit six à huit millions de personnes.

8 Robert Castel, *La Montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Seuil, 2009.

un principe fédérateur pour résoudre le problème des grandes agrégations humaines : « Comment vous entendriez-vous sans une raison commune, sans sens commun, une croyance commune, un dieu commun, une base territoriale, intellectuelle, sensible, etc., commune ? Sans cela, je ne conçois pas l'assimilation humaine. »⁹ La division du territoire en départements, la réorganisation judiciaire, la réforme métrologique, l'adoption du calendrier républicain, l'organisation de fêtes nationales, l'éducation patriotique (propre à donner aux âmes la « forme nationale »¹⁰), l'éradication des patois¹¹ participent de cette logique d'« adunation », selon un autre mot de Sieyès¹². Dans son article premier, la Constitution de l'an III déclare la République « une et indivisible »¹³.

Ce travail de production de la nation se poursuit sous la Troisième République : la scolarité primaire et le service militaire deviennent obligatoires, la religion est bannie des lieux publics, le droit du sol est généralisé, le réseau ferroviaire se densifie et les patois reculent. Dans toutes ces réformes, l'État joue un rôle de premier plan, ce qui ne l'empêche pas d'être sensible aux spécificités locales¹⁴.

De nombreux États impériaux ou multinationaux ont tenté d'homogénéiser les territoires placés sous leur souveraineté. La conquête du bassin méditerranéen à partir du II^e siècle avant notre ère, la latinisation des régions barbares, la fondation de cités, l'édit de Caracalla de 212 font de Rome une « puissante machine à digérer le monde »¹⁵. De la même manière, on pourrait décrire l'intégration nationale des États-Unis (par le biais de l'anglais, de l'État fédéral, de la Cour suprême, du dollar, de la *frontier*), la construction de l'Union européenne (marché puis monnaie uniques, droit communautaire, citoyenneté, BCE, espace Schengen) ou, inversement, les fragilités de l'État italien (unification tardive, décentralisation politique, économique et culturelle, pauvreté du *Mezzogiorno*, développement des mafias), etc.

Ce genre de panoramas pourrait donner l'impression que des institutions ont systématiquement et efficacement travaillé à bâtir un ensemble cohérent. Mais il ne faut pas confondre les efforts intentionnels, ciblés et, de ce fait, plus ou moins

9 Emmanuel-Joseph Sieyès, « Discussion sur la Constitution, l'an III » [sic], in Christine Faure (dir.), *Des manuscrits de Sieyès*, vol. 2, 1770-1815, Paris, Champion, 2007, p. 546-549.

10 Jean-Jacques Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, in *Œuvres politiques*, Paris, Bordas, Classiques Garnier, 1989, p. 435-436.

11 Michel de Certeau, Dominique Julia, Jacques Revel, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois : l'enquête de Grégoire*, Paris, Gallimard, Folio histoire, 1975.

12 Emmanuel-Joseph Sieyès dans le *Journal d'instruction sociale* (1793) ; cité par Pierre Rosanvallon, *La Société des égaux*, Paris, Seuil, 2011, p. 70.

13 Cité par Michel Troper, *Terminer la Révolution. La Constitution de 1795*, Paris, Fayard, 2006, p. 711.

14 On confrontera Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford, Stanford University Press, 1976 ; et Jean-François Chanut, *L'École républicaine et les petites patries*, Paris, Aubier, 1996.

15 Claude Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, Gallimard, 1988, p. 7.

efficaces qui ont été déployés pour unifier un État, avec une évolution à très long terme, due à une myriade d'événements épars et trop facilement emboîtables dans une téléologie dont le résultat est connu d'avance (l'unité de la France éternelle, le « *e pluribus unum* » américain). Peut-on mettre sur le même plan l'Acte d'Union de 1707, par lequel l'Angleterre s'unit politiquement à l'Écosse pour former un « royaume de Grande-Bretagne », et les mutations de la révolution industrielle qui, entraînant une interdépendance économique croissante et un développement des infrastructures sur l'île¹⁶, sont indirectement facteurs d'unification ?

L'intégration-fusion ou l'homogénéisation de la société

On aborde ici le troisième volet, socio-anthropologique, des politiques d'intégration, concernant des populations dont il s'agit de réduire l'altérité culturelle, religieuse ou sociale. C'est le plus souvent à travers des lois et des institutions (école, caserne, colonies de vacances, Assistance publique, colonies pénitentiaires, Église, etc.) que s'effectue la fabrication d'une nouvelle identité adaptée à la communauté nationale. Cette œuvre de transformation humaine peut s'accomplir aussi bien dans le cadre d'un État-nation que d'un Empire. Dans le premier cas, on peut évoquer, avec Durkheim, le travail des institutions grâce auquel la société tient ensemble : l'intégration des hommes (fils de paysans ou immigrés) produit une société intégrée. Dans le deuxième cas, on peut parler, avec Roger Bastide, d'une « acculturation contrôlée et planifiée » (l'occidentalisation par exemple) destinée à changer un trait de mentalité : habitudes alimentaires, enseignement, formation des leaders, etc.¹⁷

Dans la mesure où cette socialisation-fusion entretient un rapport étroit avec la citoyenneté et l'État-nation, elle n'est pas séparable des autres politiques d'intégration dont je viens de parler. Mais, précisément, le rapport nourricier qu'elle entretient avec les divers « modèles » nationaux (« *melting pot* », « laïcité républicaine », « *Leitkultur* », etc.) fait que le moindre de ses dysfonctionnements est perçu comme une grave menace ; d'où tous ces débats, en France et ailleurs, sur la « crise de l'intégration », imputée à divers facteurs (chômage, immigration culturellement trop différente, difficultés du système scolaire, panne de l'ascenseur social, affaiblissement des « institutions nationales à vocation universelle »¹⁸, etc.).

Plusieurs études prouvent au contraire que le processus d'intégration fonctionne toujours, même s'il est ralenti par la ségrégation résidentielle et toutes

16 David Powell, *Nationhood and Identity. The British State Since 1800*, Londres, Tauris, 2002.

17 Roger Bastide, « Acculturation », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1995, p. 114-119.

18 Dominique Schnapper, « La France plurielle ? », *Commentaire*, n° 61, hiver 1987-1988, p. 225. Voir également Michel Wieviorka, « La crise du modèle français d'intégration », *Regards sur l'actualité*, n° 161, 1990.

sortes de discriminations. Quant au « modèle d'intégration français », son crédit est intact, tel une religion d'État : désignant ici non pas un processus sociologique, mais une identité, une permanence, il apparaît même comme un point fixe au milieu des incertitudes.

Plutôt que de tenir des propos catastrophistes, il vaut mieux s'intéresser aux modalités des politiques d'intégration-fusion. On pourrait croire qu'elles comportent toutes un double volet, socio-anthropologique (infléchir les mœurs, la langue, la pratique religieuse, etc.) et juridico-civique (accorder la nationalité) ; mais de nombreuses politiques d'intégration visent des individus *déjà français* sur le plan sociologique comme sur le plan juridique. Des enfants abandonnés ou en situation d'anomie, des immigrés déjà détenteurs de la nationalité française, des enfants « issus de l'immigration » constituent de fréquentes cibles.

Dans ce cas, les politiques d'intégration se présentent sous la forme de politiques sociales à destination de populations vulnérables. La colonie agricole pénitentiaire au milieu du XIX^e siècle, l'Assistance publique républicaine, l'école de plein air dans l'entre-deux-guerres, la DDASS à partir des années 1960, l'opération « Prévention été » à l'heure des émeutes en banlieue prennent en charge des enfants pour alléger leurs difficultés, mais aussi pour les assimiler. En raison de leur malheur, des défaillances parentales ou de la misère dans laquelle ils ont grandi, ces mineurs font l'objet d'une sur-intégration : c'est toute la différence entre les enfants de famille, dont l'intégration repose principalement sur l'école, et les « enfants de la loi », engagés dans un processus parallèle et renforcé au sein d'institutions *ad hoc* conçues par le législateur, lesquelles viennent se juxtaposer à l'école¹⁹.

D'autres groupes, définis par des caractéristiques bien précises (à dominante religieuse ou ethnoculturelle), font l'objet de politiques d'intégration-fusion. Mendelssohn et Dohm, héritiers de l'*Aufklärung*, proposent de réformer les Juifs en les ouvrant au monde. Leurs défauts sont le résultat des conditions oppressives où ils vivent ; il faut les tirer de leur isolement en les encourageant à travailler dans l'agriculture et l'artisanat, les mettre en contact avec les chrétiens, les obliger, en laïcisant leur enseignement, à parler la langue du pays²⁰.

Cette intégration n'implique pas qu'ils renoncent à leur religion (quoique **David Friedländer**, dans son *Épître de quelques chefs de famille juifs*, propose le baptême comme manifestation de bonne volonté). Ce projet, repris par

19 Je me permets de renvoyer à **Ivan Jablonka**, *L'Intégration des jeunes. Un modèle français, XVIII^e-XXI^e siècles*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2013.

20 Ruth Necheles, « L'émancipation des Juifs, 1787-1705. Aspects intellectuels et politiques », in Bernhard Blumenkranz, Albert Soboul (dir.), *Les Juifs et la Révolution française*, Paris, Franco-Judaïca 4, 1989, p. 71-86. Voir aussi Christian Wilhelm von Dohm, *De la Réforme politique des Juifs*, Paris, Stock, 1984 (1781).

Mirabeau entre autres, avec parfois la volonté de faire disparaître le judaïsme, se diffuse au début de la Révolution. Dans son discours de 1789 à la Constituante, Clermont-Tonnerre, aristocrate libéral et député de la noblesse de Paris, affirme que les préjugés contre les Juifs disparaîtront quand ils auront des terres et une patrie, parce qu'alors ils ne pratiqueront plus l'usure. Faisant allusion à leurs lois civiles (les rabbins avaient des fonctions notariales et civiles), il conclut :

« Il faut refuser tout aux Juifs comme nation, et accorder tout aux Juifs comme individus ; il faut méconnaître leurs juges ; il ne doivent avoir que les nôtres ; il faut refuser la protection légale au maintien des prétendues lois de leur corporation judaïque ; il faut qu'ils ne fassent dans l'État ni un corps politique, ni un ordre ; il faut qu'ils soient individuellement citoyens. [...] Il répugne qu'il y ait dans l'État une société de non-citoyens, et une nation dans la nation. »²¹

Il revient à la France d'octroyer aux Juifs, pour la première fois, l'égalité civile dans un esprit libéral et assimilateur. L'émancipation est votée par la Constituante le 27 septembre 1791 : les Juifs deviennent citoyens s'ils renoncent à leur statut communautaire, la « nation juive » disparaît pour devenir un groupe religieux parmi d'autres.

*

De manière générale, les politiques d'assimilation ont trois fonctions. L'intégration-droit autonomise l'individu, l'intégration-construction unifie un ensemble national, l'intégration-fusion homogénéise une population. Mais cette tripartition peut être trompeuse dans la mesure où ces logiques se recoupent sans cesse. Non seulement il est difficile, sauf pour les besoins de la cause, de dissocier la citoyenneté, la nation et les mœurs, mais l'intégration a été théorisée par des hommes qui, de Sieyès à Lamartine, de Renan à Durkheim, de Zangwill à Debré, n'y voyaient qu'un seul et même élan vers l'unité.

Si l'on veut distinguer entre différentes manières d'intégrer, peut-être est-il préférable de parler en termes de modalités d'intervention. Pour la Révolution, Mona Ozouf a indiqué le clivage entre la régénération-miracle, incarnée par un Concorcet, un Boissy d'Anglas, un Cloots, pour lesquels la grâce révolutionnaire métamorphose l'homme dans la magie d'un instant, et la régénération-labeur, celle de Le Peletier, de Léonard Bourdon, de Barère, de l'abbé Grégoire, qui est

21 Stanislas de Clermont-Tonnerre, « Discours contre la discrimination à l'égard des bourreaux, des comédiens, des protestants et des Juifs » (23 décembre 1789), in *Orateurs de la Révolution française*, vol. 1, *Les Constituants*, textes présentés par François Furet et Ran Halévi, Gallimard, NRF, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1989, p. 246-249.

une tâche pénible, jamais achevée, toujours susceptible d'être défaite par les traditions et les adversaires pernecieux, prêtres, vieilles femmes, paysans routiniers, contre-révolutionnaires²².

De la même manière, il y a une cinétique de l'intégration, dont le spectre s'étend de la « douceur » (qu'il faut employer avec les Indiens du Canada) à la « politique de l'exemple » (utile pour l'éducation des indigènes), du « frottement » (entre Européens et musulmans d'Algérie) à la domestication (pour les Juifs sous Napoléon), du déracinement (pour les enfants de l'Assistance publique et les pupilles réunionnais) à l'éradication (préconisée par un abbé Grégoire).

Le point aveugle de ces politiques si diverses et pourtant si semblables, c'est le désir de l'individu ; car le volontarisme de l'État suppose la passivité ou du moins l'assentiment des hommes à intégrer, à libérer, à transformer ou à digérer. Et même la rhétorique de la nation-contrat exige l'adhésion des individus : l'État veut qu'ils veuillent, ce qui est le contraire de la liberté. Il est bon de disséquer les corps de doctrine, les politiques, la prise en charge, l'étatisation ; mais l'attitude des individus constitue un aspect incontournable aussi bien des politiques que des processus d'intégration.



²² Mona Ozouf, *L'Homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1989 ; et « Régénération », in François Furet, Mona Ozouf (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française. Idées*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1992, p. 373-389.

L'ÉVOLUTION DU STATUT LÉGAL DES MINORITÉS
JUIVES

THE EVOLUTION OF JEWISH LEGAL STATUS



A MINORITY BOTH JEWISH AND CHRISTIAN: THE CONDEMNATION OF RELIGIOUS 'MIXING' IN EUROPEAN LAW, C. 1100–C. 1300

Sean Eisen Murphy

Associate Professor
Department of Liberal Studies
Western Washington University

Lateran IV (1215)

In the spring of 1213, a few months more than fifteen years after his election to the papacy, Pope Innocent III issued the encyclical, *Vineam Domini Sabaoth* (dated 10 April 1213) in which he called for a new council of the entire Church to take place in November 1215 'for the recovery of the Holy Land and the reform of the universal Church'.¹ Lateran IV opened on 11 November 1215 and closed on 30 November. The council, attended by over 400 bishops and more than 800 other prelates, issued 71 canons addressing a wide field of concerns, some local, many ubiquitous, some breaking new ground, others revisiting ground already broken.² The impact of Lateran IV on European law, including laws governing religious minorities, is difficult to exaggerate.³

The last of the 71 canons stands alone. A call to a new crusade, with a start date, by sea and by land, of 1 June 1217, canon 71 is a point of culmination for the council and embarkation for the Church into a vast, new, practical project 'for liberating the Holy Land from the hands of the impious'.⁴ The first canon, an

1 Innocent III, *Epistolae* 16.30 in PL 216:823D-825C. This passage at 824A: '[...] ut ad recuperationem videlicet terrae sanctae ac reformationem universalis Ecclesiae [...]'].

2 For a history of the council, see FOREVILLE R., *Latran I, II, III, et Latran IV*, Paris, Éditions de l'Orante, 1965, p. 225-324, with a French translation of the decrees of the council at p. 342-386. For a convenient edition and English translation of the canons of the council, with a brief introduction and bibliography, see *Decrees of the Ecumenical Councils*, vol. 1, ed. and trans. TANNER N., London and Georgetown, Sheed and Ward, 1990.

3 DUGGAN A., 'Conciliar Law 1123-1215: The Legislation of the Four Lateran Councils' in *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234*, ed. HARTMANN W. and PENNINGTON K., Washington, D.C., Catholic University of America Press, 2008, p. 318-366, at p. 353-366, provides a summary guide to Lateran IV's influence on legal developments through the end of the thirteenth century. Also see FOREVILLE R., *Latran I, II, III, et Latran IV*, 1965, p. 307-317.

4 *Decrees of the Ecumenical Councils*, 1990, p. 267.

elaborated and updated statement of the creed of the Catholic faith, also stands alone.⁵ The structure and sense of Lateran IV's collection of canons suggests that everything inbetween (canons 2 through 70) functions as a fulfillment of the faith articulated in canon 1, and a purification and renovation of the Church in preparation for the expedition decreed in canon 71. Of that robust body of canons between the first and the last, canon 70 draws attention by its placement at the end and by its unique (relative to the other canons of the council) and novel (relative to church law before 1215) concern with the 'mixing' (*commixtio*) of religious observances within Christianity. The origin of this canon and its impact on later European law is the subject of this chapter.

'70. *That converts to the faith from the Jews may not retain the old rite of the Jews.* Certain people who have come voluntarily to the waters of sacred baptism, as we have learned, do not wholly cast off the old person in order to put on the new more perfectly. For, in keeping remnants of their former rite, they upset the order of the Christian religion by such a mixing. Since it is written, cursed is he who enters the land by two paths, and a garment that is woven from linen and wool together should not be put on, we therefore decree that such people shall be wholly prevented by the prelates of churches from observing their old rite, so that those who freely offered themselves to the Christian religion may be kept to its observance by a salutary and necessary coercion. For it is a lesser evil not to know the way of the Lord than to go back on it after having known it.'⁶

As canon 70 makes clear, its subject is baptized converts to Christianity. It is also clear that the decree itself does not specify the original religion of the converts: the decree could apply, in theory or practice, to converts from Judaism, Islam, or any other non-Christian religion. In a majority of those manuscripts, however, in which a rubric is provided for this canon, the title specifies, as it does in the version edited by Tanner, 'converts from the Jews' and/or 'rites of the Jews'.⁷ Canon

5 For a close analysis of the first canon, see FOREVILLE R., *Latran I, II, III, et Latran IV*, 1965, p. 275-286.

6 I have made minor modifications to the English translation in *Decrees of the Ecumenical Councils*, 1990, p. 267. '70. *Ne conversi ad fidem de Iudaeis veterem ritum Iudaeorum retineant.* Quidam, sicut accepimus, qui ad sacri undam baptismatis voluntarii accesserunt, veterem hominem omnino non exuunt, ut novum perfectius induant, cum prioris ritus reliquias retinentes, christianae religionis decorem tali commixtione confundant. Cum autem scriptum sit: maledictus homo qui terram duabus viis ingreditur, et indui vestis non debeat lino lanaque contexta, statuimus, ut tales per praelatos ecclesiarum ab observantia veteris ritus omnimodo compescantur, ut quos christianae religioni liberae voluntatis arbitrium obtulit, salutiferae coactionis necessitas in eius observatione conserveat; cum minus malum existat, viam Domini non agnoscere, quam post agnitam retroire.'

7 See *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, ed. GARCÍA Y GARCÍA A., Monumenta Iuris Canonici, Series A, vol. 2, Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1981, p. 172, for the 24 different rubrics used in the 65 manuscripts listed on p. 125-135 (10 manuscripts omit the rubric): 13/24 rubrics (these 13 are used in 27/65 mss.) specify converts 'from the Jews' and/or 'rites of the Jews', one of which adds 'and from the Saracens'.

70, moreover, follows directly after, and is presumably meant to be associated with, three preceding canons that regulate and restrict the conduct of Jewish (in one case, ‘Saracen’ as well) subjects living under the jurisdiction of the Church or Christian rulers. Canon 67 forbids Jews from ‘extorting oppressive and excessive interest from Christians’, and stipulates penalties for doing so; the canon also requires that Jewish owners of previously Christian-held property continue to pay tithes on the property.⁸ Canon 68, concerned with the ‘damnable mixing’ (*tam damnatae commixtionis excessus*) in which ‘Christians are united with Jewish or Saracen women, and Jews or Saracens with Christian women’, decrees the wearing of distinctive dress ‘for such persons of either sex, in every Christian province and at all times’; they are also forbidden by the canon from appearing in public on ‘days of lamentation and passion Sunday’, and from blaspheming Christ.⁹ Canon 69 forbids Jews from holding public office.¹⁰ It is not possible to determine, one way or the other, whether the authors of canon 70 conceived of its decree as applying mainly to Jewish converts to Christianity; clearly, they thought it important to frame the canon with the widest possible applicability. But it is also evident that most of the copyists of the canons and, as will be seen, nearly all the commentators on the canons of the council, including those writing very soon after the council was finished, read canon 70 as addressed primarily to converts from Judaism.

That the subject of canon 70 is situated neither in nor near canon 3, Lateran’s long treatment of heresy, nor canon 9, which recognizes the legitimacy of ‘different rites within the same faith’, indicates that, for the authors of the Council, Christians who observed so-called Jewish rites were still thought of as Jews, ritually and by association, while also counting as Christians, both ritually (by their baptism) and legally (through their subjection to the appropriate prelate). By its formulation and its placement in the collection, canon 70, though vague about all localizing detail, perfectly captures the idea of a ‘cursed’ mixing: the decree targets Jewish Christians or Christian Jews. And in the Council’s notion of ‘mixing’, one can see the conceptualization, if not the creation, of a new religious minority: neither entirely Jewish nor entirely Christian, far enough, for now, from the former not to be labeled ‘Jews’, far enough from the latter not to be labeled ‘heretics’.

Before entering into the legal history of the canon, its precedents, if any, in European law, it is appropriate to ask whether there is reason to think canon 70 was motivated by recent, mass conversions from Judaism. Such a motive seems highly unlikely for the participants in Lateran IV. My review of the evidence,

8 *Decrees of the Ecumenical Councils*, 1990, p. 265-266.

9 *Decrees of the Ecumenical Councils*, 1990, p. 266. The same word for ‘mixing’ that in canon 70 will be used to describe the mixing of rites is here used to describe the mixing of bodies.

10 *Decrees of the Ecumenical Councils*, 1990, p. 266-267.

elsewhere, strongly suggests that there was no overwhelming practical motive for canon 70, no pressing population of recent converts to Christianity (as existed, for example, in **Spain** after 1391 and 1492) in **Europe** in the years leading up to 1215.¹¹ Instead, I suspect theoretical motives for the canon are at least as important as practical ones. I say this, in large part, on the basis of the theological literature of the period 1100–1230, literature in which theoretical (and historical) concerns about ‘Judaizing’ in Christianity are ubiquitous, even in the narrative absence of Jews or converts from Judaism.¹² (And the exchange, generally, of theological and legal issues is well documented in the twelfth century: an example will follow in Section 4, below.) In intellectual communities, like those developed in the schools of theology and law, where ancient texts were authoritative and provided the community with its foundation, practical issues generated centuries before had long lives and were readily reborn as theoretical issues.¹³

Decrees: Canon Law and Laws of States (before 1215)

Lateran IV’s debt to its twelfth-century predecessors – Lateran I (1123), Lateran II (1139), and Lateran III (1179) – is manifest in many ways: the condemnation of clerical concubinage, for example; the promise to crusaders (against, variously, infidels and heretics) of remission of sin and protection of property; and the denunciation of jousts.¹⁴ One could multiply the examples. Despite this evident indebtedness, however, there is no precedent for canon 70 of Lateran IV in the three Lateran Councils of the twelfth century. In all the several canons on heresy or Judaism from these three councils, there is not a single mention of the ‘mixing’ of rites by Jewish, or other converts to Christianity.

Canon 26 from Lateran III enacts certain restrictions on Jews and penalties on Christians who disobey them. Jews (and Saracens) are forbidden from having Christian servants; Christians living with Jews are excommunicated. Evidence from Christians must be accepted against Jews; those who prefer the testimony of Jews to that of Christians are excommunicated. Lastly, Jewish converts to

11 See MURPHY S., ‘Concern about Judaizing in Academic Treatises on the Law, c. 1130–c. 1230’, *Speculum* 82, 2007, 560–594, especially p. 561, n. 6, where I conclude that there is ‘very little evidence for anything other than occasional conversions in the mid and late twelfth century’.

12 See MURPHY S., ‘Concern about Judaizing’, 2007.

13 The record of early Christian disagreement about the continued observance of ‘Jewish’ rites is abundant in the New Testament: Acts 15; Romans, especially 2–4 and 7; 1 Corinthians 7:18–20; Galatians 5–6; Philippians 3; and Colossians 2.

14 *Decrees of the Ecumenical Councils*, 1990. On concubinage: Lat. I, canon 7; Lat. II, canons 6–7; Lat. III, canon 11; Lat. IV, canon 14. On crusaders: Lat. I, canon 10; Lat. II, canon 18; Lat. III, canon 27; Lat. IV, canon 71. On jousts: Lat. II, canon 14; Lat. III, canon 20; Lat. IV, canon 71. On Lateran I–III, see FOREVILLE R., *Latran I, II, III, et Latran IV*, 1965, p. 44–223; and DUGGAN A., ‘Conciliar Law 1123–1215’, 2008, p. 318–341.

Christianity must be allowed to keep their property 'since the condition of converts ought to be better than before their conversion'; 'princes and rulers' who do not fully restore the property of converts are excommunicated.¹⁵ This third and final item in canon 26 acknowledges Jewish conversion to Christianity but does not even hint at the potential problem of 'mixing' described in Lateran IV, canon 70.

With respect to the perceived threat of heresies, Canon 23 from Lateran II 'condemns as heretics' those who 'condemn the sacrament of the Lord's body and blood', baptism, priesthood, and marriage, but says nothing about heresies involving the observance, whether real or imagined, of 'Jewish' rites.¹⁶ Canon 27 of Lateran III goes somewhat further, condemning a number of heretical groups by name, but, again, there is no mention of heresies associated with Jewish observance.¹⁷

The decree, *Ad abolendam*, on the other hand, issued at the Council of Verona (1184) under the authority of both Pope Lucius III and Emperor Frederick Barbarossa in order 'to destroy the depravity of diverse heresies which have begun to spring forth in modern times in many parts of the world', names the 'Passagini' alongside several other groups condemned as heretical, including the Cathars and the Poor of Lyon.¹⁸

As an assemblage of ideas attached to a name, the Passagini are identified in the *Summa contra haereticos* (a late twelfth-century work), the bulk of which (chapters 5-20 of 27 chapters) is devoted to a description and refutation of Passagini teachings. The *Summa contra haereticos* allows us to make some sense of the scattered legal references to the Passagini, though it does not illuminate the history of the movement and does not help to localize it.¹⁹

The *Summa contra haereticos* introduces the 'sect of the Passagini' in the fifth chapter, following its four chapters on the Cathars: 'Indeed, they say that Christ is the first and pure created thing, that the Old Testament must be observed with respect to ceremonial matters and circumcision, as well as the precepts governing

15 *Decrees of the Ecumenical Councils*, 1990, p. 223-224.

16 *Decrees of the Ecumenical Councils*, 1990, p. 202.

17 *Decrees of the Ecumenical Councils*, 1990, p. 224-225.

18 PL 201:1297A-1300A. Reprinted from *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio XXII*, ed. MANSI J. D., Venice, 1778, 476. For a summary of this and other decrees condemning the Passagini, see *The Summa Contra Haereticos Ascribed to Praepositinus of Cremona*, ed. GARVIN J. and CORBETT J., Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1958, p. xiv-xv. (*Ad abolendam* on unauthorized preaching is quoted in canon 3 of Lateran IV: *Decrees of the Ecumenical Councils*, 1990, p. 234-235.)

19 *The Summa Contra Haereticos*, 1958. The teachings of the Passagini are also summarized in Bonacursus of Milan, *Vita haereticorum* (1176-1190), for the relevant chapters of which see PL 204: 784D-791A. On the Passagini see MANSELLI R., 'I Passagini', *Bullettino dell'istituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano*, 75, 1963, p. 189-210; and MOLINIER C., 'Les Passagiens', *Mémoires de l'Académie des sciences, inscriptions, et belles-lettres de Toulouse*, 8th ser, 10, 1888, p. 428-449.

foods, and nearly all other matters, with the exception of sacrifices.’²⁰ The author does not refer to this group as ‘Jews’ or ‘converts from Judaism’ or even ‘Judaizers’, though the latter designation is common in other twelfth-century treatises concerned with literal observance among Christians of certain elements of the Law of **Moses**. Instead, the Passagini are simply ‘heretics’, whose essential characteristic is their doctrine that ‘the Old Testament ought to be observed to the letter, just like the New.’²¹ That general assertion is addressed by the author in the sixth chapter, the observance of circumcision in the seventh, the Sabbath in the eighth, the Hebrew Passover in the ninth, and dietary restrictions in the tenth. The other chapters, including the first, which refutes the claim that Christ is a created thing, and the eleventh through twentieth, which refute Passagini criticisms of certain teachings and practices of the Church – infant baptism, for example, prayers for the dead, oath taking, and others – serve to align the reported teachings of the Passagini with central elements in other twelfth-century Christian movements defined as heretical.

Though the Passagini clearly represent, in the language of Lateran IV, a ‘mixing’ of rites – the observance of circumcision and baptism, for example – such language is not used in the *Summa contra haereticos*, and there is never the slightest indication across the work that the author imagines the Passagini to be or to have originated as converts to Christianity from Judaism (or any other religion). On the contrary, the *Summa contra haereticos* emphasizes, in several ways, the Christian origin of the movement: a thorough familiarity with the New Testament (and even, in places, the *Glossa Ordinaria*) is attributed to the Passagini throughout. Their beliefs and practices are said to be founded on Christ’s injunction in Matthew 5:17-18.

‘In general, they argue against us in this way. Christ said in the Gospel of Matthew (5:17): “Do not think that I have come to destroy the Law or the prophets, but to fulfill them.” Behold the lord of the Law did not destroy the Law but fulfilled it. Why shouldn’t we observe the Law? Likewise, in the same passage (Matt. 5:18): “For amen I say unto you, till heaven and earth pass, one jot, or one tittle shall not pass of the law, till all be fulfilled.” By “iota” is understood the least command; by “apex” is understood the least part of the least command. For that reason, it seems that the least command and the least part of the command ought to be observed, “till heaven and earth pass.” Therefore, all the commands of the law ought to be observed until the day of judgment.’²²

20 *The Summa Contra Haereticos*, 1958, p. 75. ‘Dicunt enim Christum esse primam et puram creaturam, vetus testamentum esse observandum in sollempnitatibus et circumcissione et in ciborum preceptione et in aliis fere omnibus, exceptis in sacrificiis.’

21 *The Summa Contra Haereticos*, 1958, p. 92.

22 *The Summa Contra Haereticos*, 1958, p. 92-93.



The canons of Lateran I, II, and III, then, as well as the decree *Ad abolendam*, provide no precedent for canon 70. A comparison of *Ad abolendam* and canon 70, however, does illustrate two distinct ways in which a Christian observance of 'Jewish rites' (to paraphrase the language of Lateran IV) was conceptualized and condemned at the end of the twelfth and beginning of the thirteenth century: first, by *Ad abolendam* as a ritual transgression, not of converts, but of Christians who, in a formal sense, had always been Christians; second, by Lateran IV, as a ritual transgression of converts to Christianity. The former are described as heretics, the latter as a group set apart from both Jews and heretics. Both, however, could be appropriately described, perhaps, as 'mixers' of rites.

Canon Law Collections and Commentators (c. 1100-1215)

In the search for possible legal precedents for canon 70, I have so far limited my account to decrees issued by authorities of church and state between 1100 and 1215. The systematizing collections of canons created in the century or more before Lateran IV, none more ambitious and influential than the *Decretum* of Gratian (c. 1140), constitute a vast, related pool of potential precedents.²³

Three canons in the *Decretum*, one from each of its three parts, are potentially relevant to canon 70. The first and most frequently cited is about the forced conversion of Jews.²⁴

'Jews are not to be forced into the faith, although, even if they accept it unwillingly, they must be forced to retain it. Whence in the Fourth Toledan Council, it was enacted: Just as Jews are not to be forced into the faith, so too, once converted, they are not permitted to leave it.

23 For a guide to canon law collections before Gratian, see KÉRY L., *Canonical Collections of the Early Middle Ages (c. 400-1140): A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1999; on the *Decretum*, see WINROTH A., *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

24 Gratian, *Decretum* 1.45.5 in the *Corpus Iuris Canonici*, 2nd ed., ed. FRIEDBERG A., Leipzig, 1881, repr. Graz, 1959, vol. 1, col. 161-162. *'Iudei non sunt cogendi ad fidem, quam tamen si inviti susceperint, cogendi sunt retinere. Unde in Tolletano Concilio IV statutum est: Sicut non sunt iudei ad fidem cogendi, ita nec conversis ab ea recedere permittitur.* De Iudeis autem precepit sancta sinodus, nemini deinceps vim ad credendum inferre. 'Cui enim vult Deus miseretur, et quem vult indurat'. Non enim tales inviti salvandi sunt, sed volentes, ut integra sit forma iusticiae. Sicut enim homo propria arbitrii voluntate serpenti obediens periiit, sic vocante se gratia Dei propriae mentis conversione quisque credendo salvatur. Ergo non vi, sed libera arbitrii facultate ut convertantur suadendi sunt, non potius inpellendi. Qui autem iam pridem ad Christianitatem coacti sunt, (sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti) quia iam constat eos sacramentis divinis associatos, et baptismi gratiam suscepisse, et crismate unctos esse, et corporis Domini exitisse participes, oportet, ut fidem, quam vi vel necessitate susceperint, tenere cogantur, non nomen Domini blasphemetur, et fides, quam susceperunt, vilis ac contemptibilis, habeatur?'

Concerning the Jews the Sacred Council orders that no one henceforth force them to believe. 'The Lord shows mercy as he chooses, but also makes men stubborn as he chooses'. For those who are unwilling are not saved, only those who are willing, so that justice remains perfect. For just as man, heeding the serpent, perished through the exercise of his own will, so too, called by the grace of God, one should be saved in faith by the conversion of his own spirit. Thus, in order that they be converted by the free exercise of will and not by force, they are to be persuaded but not impelled. However, as for those who have already been forced into Christianity, as was done at the time of the most pious Prince **Sisebut**, since it is manifest that they have linked themselves with the divine sacraments and have accepted the grace of baptism and have been anointed with the oil and have been participants in the body of the Lord, it is necessary that they be forced to uphold the faith which they accepted under duress or by necessity, lest the name of the lord be brought into disrepute and the faith which they accepted be held vile and contemptible.²⁵

Here, the *Decretum* cites, and slightly revises, canon 57 of Toledo IV (633).²⁶ The very same canon was included in at least two earlier canon law collections: **Burchard of Worms**' *Decretum* 4.82 (c. 1020)²⁷ and **Ivo of Chartres**' *Decretum* 1.276 (c. 1100).²⁸

What, if anything, does this canon from Gratian's *Decretum* have to do with canon 70 from Lateran IV? Several early commentators on Lateran IV cite *Decretum* 1.455 as a reminder that even those converts to Christianity who have been forcibly baptized – and so, quoting canon 70, have *not* 'freely offered themselves to the Christian religion' – can still be 'kept to its observance by a salutary and necessary coercion'. **Johannes Teutonicus** (c. 1170–1245), **Vincentius Hispanus** (d. 1248), and **Damasus** (early thirteenth century) all emphasize this point, thus obscuring Lateran IV's insistence in canon 70 on the fully 'voluntary' nature of the kinds of conversion being discussed.²⁹

25 This translation from CHAZAN R., *Church, State, and Jew in the Middle Ages*, West Orange, New Jersey, Behrman House, 1980, p. 20–21. For an overview of the canon and bibliography, see Notice n° 30485, RELMIN project, 'The legal status of religious minorities in the Euro-Mediterranean world (5th–15th centuries)' Telma Web edition, IRHT, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes – Orléans <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait30485/>.

26 On Toledo IV, see Notice n° 1463, RELMIN project, 'The legal status of religious minorities in the Euro-Mediterranean world (5th–15th centuries)' Telma Web edition, IRHT, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes – Orléans <http://www.cn-telma.fr/relmin/auteur1463/>.

27 **Burchard of Worms**, *Decretum*, PL 140:742B.

28 **Ivo of Chartres**, *Decretum*, PL 161:123D–124A.

29 GARCÍA Y GARCÍA A., *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis*, 1981, pp. 268, 379, 458. For a brief study of the early commentators, see GARCÍA Y GARCÍA A., 'The Fourth Lateran Council and the Canonists' in *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234*, ed. HARTMANN W. and PENNINGTON K., **Washington**, D.C., Catholic University of America Press, 2008, p. 367–378.

The commentators, in this case, represent a concerted attempt to close the door to the possibility of legitimate return to Judaism by Jewish converts to Christianity, reminding readers of Lateran IV, canon 70, that, in at least one long-standing, oft-repeated, and widely discussed decree of the Church (Toledo IV, canon 57), an involuntary baptism has all the force and consequences of a voluntary baptism.³⁰ Indeed, Innocent III's own bull, *Maiores ecclesiae* (1201), quoting Toledo IV, canon 57, asserts that even an involuntarily baptized convert to Christianity 'should be compelled to receive and keep Christianity', if the convert showed himself or herself to be 'conditionally willing', that is, did not show himself or herself 'always unwilling and thoroughly objecting' to the baptism.³¹ Here, Innocent III, following Huguccio's (d. 1210) comment on *Decretum* 1.45.5 in his *Summa decretorum*, accepts that the Church should rightly distinguish between two kinds of involuntariness and so two kinds of force.³²

In their effort to shift attention to the binding nature of even forced baptism, the commentators, here, overlook two important points. First, the obvious point noted above, canon 70 is painstakingly explicit about the voluntary nature of the kinds of conversion it addresses. This is clearly a matter of concern to the authors of the canon, as they stress, in the first line, that canon 70 is about those 'who have come voluntarily to the waters of sacred baptism' (*qui ad sacri undam baptismatis voluntarii accesserunt*) and further underscore the point with a linguistic and philosophical amplification of 'voluntary' conversion: 'those who offer themselves to the Christian religion by a decision of free will' (*quos christiana religioni liberae voluntatis arbitrium obtulit*). Second, canon 70, unlike *Decretum* 1.45.5, is not about apostasy, not about a full abandonment of Christianity and full return to Judaism (or some other rite), but about the 'mixing' of rites, that is the continued practice of former rites by those who have converted to Christianity and continue to live and worship as Christians: 'For in keeping remnants of their former rite, they upset the decorum of the Christian religion by such a mixing'. This particular emphasis is quite distinct, and entirely lacking in canon 1.45.5 of

30 In at least one case, antecedent Roman law takes the opposite view: *Codex Theodosianus* 16.8.23 (416).

31 For an edition and translation, with commentary, of *Maiores ecclesiae*, see Notice n° 30473, RELMIN project, 'The legal status of religious minorities in the Euro-Mediterranean world (5th-15th centuries)' Telma Web edition, IRHT, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes – Orléans <http://www.cn-telma.fr/remlin/extrait30473/>. The relevant sections of the Latin read as follows: '[...] et ipse tanquam conditionaliter volens, licet absolute non velit, cogendus est ad observantiam fidei Christiane [...]'; and, earlier in the Bull: 'Verum id est religioni Christiane contrarium, ut semper invitum et penitus contradicens ad recipiendam et servandam Christianitatem aliquis compellatur'.

32 Innocent III, *Maiores ecclesiae*. 'Propter quod inter invitum et invitum, coactum et coactum, alii non absurde distinguunt [...]'. On the indebtedness to Huguccio, see Notice n° 30473, RELMIN project.

Gratian's *Decretum*, as well as its multiple antecedents.³³ In these two ways, then, canon 70, far from depending on *Decretum* 1.45.5, or *Maiores ecclesiae*, represents a departure from both.

Gratian's *Decretum* includes two further canons about the dangers of relapse among converts from Judaism to Christianity – both originate, like *Decretum* 1.45.5, in the canons of Toledo IV.

The first of the two is about social contact between Jews and Jewish converts to Christianity.³⁴

*'Nothing is to be shared between Jews coming into the faith and infidels. In the same council: Fellowship with the wicked can often corrupt the good, especially those inclined toward vice. There is therefore to be no contact between Jews brought into the Christian faith and those who still remain in the old rite, lest they be subverted by contact with them. Therefore henceforth any of those who have been baptized and who do not shun the company of infidels are to be turned over to Christians and those infidels are to be condemned to public flogging'*³⁵

The *Decretum*, here, cites Canon 62 of Toledo IV. As with *Decretum* 1.45.5, the same canon is included in **Burchard of Worms**' *Decretum* 4.84 and **Ivo of Chartres**' *Decretum* 1.278.³⁶

In this canon, there is nothing explicit about Christians who mix old 'rites' with new, who continue to live, in some sense, as Jews. The canon, with its language of 'corruption' and 'subversion' could imply the possibility of a 'mixing' of rites, but seems more likely to imply, as with *Decretum* 1.45.5, a return to Judaism by converts from Judaism, that is, apostasy.

Lastly, from the third part of Gratian's *Decretum*, there is yet another canon (canon 59) from Toledo IV. In this case, the subject is clearly apostasy from Christianity of converts from Judaism. There is nothing in the description of

33 In addition to its canonistic antecedents, nearly contemporary with the *Decretum* is a letter of **Louis VII** (1144) requiring Jewish converts to Christianity who have returned to Judaism to leave the kingdom under pain of death or loss of limb. See **Stow K.**, *Jewish Dogs: An Image and its Interpreters: Continuity in the Catholic-Jewish Encounter*, Stanford, Stanford University Press, 2006, p. 90-91, especially n. 59.

34 Gratian, *Decretum* 2.28.1.12 in the *Corpus Iuris Canonici*, 2nd ed., ed. **Friedberg A.**, Leipzig, 1881, repr. Graz, 1959, vol. 1, col. 1087. *'Iudeis ad fidem venientibus cum infidelibus nulla sit communio. Item. Sepe malorum consortia etiam bonos corrumpunt; quanto magis eos, qui ad vicia proni sunt? Nulla igitur ultra communio sit Hebris ad fidem Christianam translatis cum his, qui adhuc in veteri ritu consistunt, ne forte eorum participatione subvertantur. Quicumque ergo amodo ex his, qui baptizati sunt, infidelium consortia non vitaverint, et hi Christianis donentur, et illi publicis cedibus deputentur.'*

35 This translation from **Chazan R.**, *Church, State, and Jew in the Middle Ages*, 1980, p. 24.

36 **Burchard of Worms**, *Decretum*, PL 140:742D. **Ivo of Chartres**, *Decretum*, PL 161:124C. It is also included in the *Collectio Tripartita* 2.37.21 (1090s): see <http://project.knowledgeforge.net/ivo/tripartita.html>.

the offenders that suggests they are trying to maintain a mix of Christianity and Judaism.³⁷

‘Concerning the many Jews frequently returning to Judaism. From the Fourth Toledan Council: Many Jews who were formerly moved to the Christian faith, now blaspheming Christ, are known not only to observe Jewish rites, but also to commit abominable circumcision. Concerning such persons the Sacred Council, with the advice of our most pious and religious lord, king **Sisenand**, decrees that such transgressors, corrected by pontifical authority, shall be brought back into the cult of Christian dignity and that clerical censure shall coerce those who are not converted by their own volition. Moreover, those whom they circumcised – if their children, they are to be separated from the company of their parents; if servants, they are to be awarded freedom because of the injury to their bodies’³⁸

Biblical Commentary on ‘Mixing’ before 1215

In the decrees of church and state, in the collections of canon law, before 1215, I have so far found nothing quite like Lateran IV’s canon 70, with its focus on converts to Christianity who maintain, within Christianity, the rites of their original religion. Another, perhaps more promising, way to approach the origins of canon 70 is in the history of twelfth-century biblical analysis and commentary – specifically in Christian treatments of the problem of ‘mixing’. As I have demonstrated elsewhere, leuitically inspired concerns with impurity (and critiques of such concerns) are common in twelfth- and thirteenth-century Christian culture.³⁹ Canon 70 directly alludes to at least four biblical verses (in order: Colossians 3:9; Ecclesiasticus 2:14; Deuteronomy 22:11; and 2 Peter 2:21). With the reference to Deuteronomy 22:11, which is partially quoted, partially paraphrased from the Vulgate, the authors of canon 70 provide their best illustration of the language and concept of a ‘mixing’.

37 Gratian, *Decretum* 3.4.94 in the *Corpus Iuris Canonici*, 2nd ed., ed. FRIEDBERG A., Leipzig, 1881, repr. Graz, 1959, vol. 1, col. 1392. *‘De Iudeis plerisque frequenter ad Iudaismum redentibus. Item ex Concilio Tolletano V. Plerique ex Iudeis, qui dudum ad Christianam fidem promoti sunt, nunc blasphemantes Christum non solum Iudaicos ritus perpetrasse noscuntur, sed etiam abhominandas circumcisiones exercere. De quibus consultu piissimi ac religiosissimi domini nostri Sisemandi regis hoc sanctum decrevit concilium, ut huiusmodi transgressores pontificali auctoritate correcti ad cultum Christianae dignitatis revocentur, ut quos propria voluntas non emendat animadversio sacerdotalis coherceat. Eos autem, quos circumciderunt, si filii eorum sunt, a parentum consortio separentur; si servi, pro iniuria corporis sui libertati tradantur’.*

38 This translation from CHAZAN R., *Church, State, and Jew in the Middle Ages*, 1980, p. 25–26.

39 See MURPHY S., ‘The Letter of the Law: Abelard, **Moses**, and the Problem with Being a Eunuch’, *Journal of Medieval History* 30:2, June 2004, p. 161–185; MURPHY S., ‘Concern about Judaizing’, 2007; and MURPHY S., ‘On the Enduring Impurity of Menstrual Blood and Semen: Leviticus 15 in William of Auvergne’s *De Legibus*’ in *Ritus Infidelium: Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*, ed. MARTÍNEZ-GÁZQUEZ J. and TOLAN J., Madrid, Casa de Velázquez, 2013.

In its original context, Deuteronomy 22:11 reads as follows:

⁴⁰Non arabis in bove simul et asino. ⁴¹Non indueris vestimento quod ex lana linoque contextum est.⁴⁰

⁴⁰You shall not plough with an ox and an ass together. ⁴¹You shall not wear a garment that is woven of woolen and linen together.⁴¹

Though there is nothing relevant in its gloss on Deuteronomy 22:11 ('wool is simplicity, linen is subtlety' etc.), the *Glossa ordinaria* (c. 1115) on Deuteronomy 22:10 finds, in the joining of ox and ass, exactly the concern voiced by canon 70, the joining of Judaism and Christianity. 'He who plows with the ox and the ass, is someone who accepts the Gospels with the observance of the Jews, which went before in shadow'.⁴² The glossator's concern, in this case, is clearly not about the full abandonment of one for the other, that is, the apostasy of Decretum 1.45.5 (and related texts), but, just like canon 70, about the mixing of the two.

An identical concern is expressed in the gloss on Leviticus 19:19, which, like Deuteronomy 22:10-11, condemns the mixing of kinds, including garments made from two kinds of cloth. Leviticus 19:19 reads as follows:

⁴³Leges meas custodite. Iumenta tua non facies coire cum alterius generis animantibus. Agrum non seres diverso semine. Veste quae ex duobus texta est non indueris.⁴³

⁴³Keep my laws. You shall not make your cattle to breed with beasts of any other kind. You shall not sow your field with different seeds. You shall not wear a garment that is woven of two sorts.⁴⁴

In this case, the *Glossa ordinaria* focuses on the interbreeding of animals as symbolic of the joining of Judaism and Christianity. 'When it forbade that cattle be mixed with beasts of another kind, it clearly forbade those who are subjected to Christ to accept the yoke of the Law'.⁴⁵

40 *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, 4th ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

41 A slightly modified version of *The Holy Bible: Douai-Rheims Version*, Baltimore, John Murphy Publishers, 1914.

42 *Bibliorum Sacrorum Glossa Ordinaria*, Venice, 1603. 'In bove et asino arat, qui recipit evangelia cum Iudaeorum observantia, quae praecessit in umbra.'

43 *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, 4th ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

44 A slightly modified version of *The Holy Bible: Douai-Rheims Version*, Baltimore, John Murphy Publishers, 1914.

45 *Bibliorum Sacrorum Glossa Ordinaria*, Venice, 1603. 'Cum prohiberet iumenta misceri cum iumentis alterius generis, eos scilicet qui sunt subiugo Christi suscipere iugum legis.'

Canon 70 in the Laws of Church and State (1215-c. 1300)

Though the impact of canon 70 is easier to trace than its origins – it was included in the authoritative canonical collections of the early thirteenth century – its meaning to later generations is equivocal.

The *Compilatio quarta* (c. 1216) includes Canon 70 at 5.4.3, where the text of the canon is identical to that of Lateran IV.⁴⁶ This collection by **Johannes Teutonicus** (see Section 3, above) groups canon 70, in Title 4, with two other canons from Lateran IV under the heading, ‘about Jews and Saracens’, thus making explicit the implied association of canon 70 with canons 67-69 (see Section 1, above) in the record of Lateran IV. The *Compilatio quarta*, like Lateran IV, distinguishes the ‘mixers’ of canon 70 from heretics, who are grouped in Title 5, ‘heretics and Manichees’.

Canon 70 was later included the *Decretales* or *Liber Extra* (1234). This collection was authorized by **Pope Gregory IX** and compiled by **Raymond of Peñafort** just 19 years after the completion of Lateran IV.⁴⁷ Here, the canon is contextualized very differently than in Lateran IV or the *Compilatio quarta*. The Jews (and Saracens) are treated in Book 5, Title 6 of the *Decretales*, a part of the collection that includes Lateran IV, canons 67-69. But canon 70 is included in Title 9 of the same book, which treats apostates (and, secondarily, clerics who have ministered rebaptism), where the apostates are (in four of Title 9’s six chapters) defined as clerics and professed religious who have abandoned their orders. In this context, the canon suggests that those ‘keeping remnants of their former rites’ are to be classified entirely with Christians, and the distinctly Christian problem of professed clerics and monks who lapse into their old way of life. This matter of ‘going back’ is not explicitly linked to Judaism, not even in the rubric. On the other hand, the linkage with ‘apostasy’ suggests an abandonment of one way of life for another, so, in the case of canon 70, Judaism for Christianity.

46 *Compilatio quarta*, Book 5, Title 4, Chapter 3 in the *Quinque compilationes antiquae*, ed. FRIEDBERG A., Leipzig, 1882, repr. Graz, 1956, p. 147. On the *Compilatio quarta*, see PENNINGTON K., ‘Decretal Collections 1190-1234’ in *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234: From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, ed. HARTMANN W. and PENNINGTON K., Washington, D.C., Catholic University of America Press, 2008, p. 293-317.

47 *Decretales* Book 5, Title 9, Canon 4 in the *Corpus Iuris Canonici*, 2nd ed., ed. FRIEDBERG A., Leipzig, 1881, repr. Graz, 1959, vol. 2, col. 791. ‘Baptizati alterius sectae vel fidei ritus dimittere compelluntur. Idem in concilio generali. Quidam, sicut accepimus, qui ad sacri undam baptismatis voluntarii accesserunt, veterem hominem omnino non exuunt, ut novo perfectius induantur, quum, prioris ritus reliquias retinentes, Christianae religionis decorem tali commixtione confundant. Quum autem maledictus sit homo, qui teram duabus viis ingreditur, et indui veste non debeat lino lanaque contexta: statuimus, ut per praelatos ecclesiarum talis observantia veteris ritus omnimode compescatur, ut, quos Christianae religioni liberae voluntatis arbitrium obtulit, salutiferae coactionis necessitas in eius observatione conservet; cum minus malum existat, viam Domini non agnoscere, quam post agnitam retroire.’

In the *Decretales*, the apostates in Title 9 are treated separately from heretics (Title 7) and schismatics (Title 8). The canons on heresy do, however, include a condemnation of the Passagini.⁴⁸ Later papal decrees against the Passagini include Innocent IV's affirmation of Frederick II's 1239 decree⁴⁹ in 1252 and 1254, and Nicholas IV's condemnation of 1291.⁵⁰

In the *Compilatio quarta*, then, the concern about 'mixing' is a concern associated with Jews, with the suggestion perhaps that 'mixers' are more Jews than Christians. In the *Decretales*, however, the 'mixing' is disassociated from Jews, and associated, instead, with various kinds of apostasy within Christianity, suggesting that the 'mixers' belong, conceptually, more with Christians than with Jews. In neither case do the compilers frame the subjects of canon 70 as practicing a full reversion to Judaism, and in neither case do they treat them as heretics observing 'Jewish' rites as part of their Christian birthright. At the same time, the *Decretales* includes *Ad abolendam*, thus leaving a conceptually distinct place, as heretics, for the non-converted Christians who maintain a literal observance of multiple elements of the 'Old Law'.

Where Lateran IV is silent about precisely which 'remnants of their former rite' are being observed, Pope Innocent IV's very brief (nine words) commentary on *Decretales* 5.9.4 (c. 1245) suggests 'rites, perhaps, having to do with the observance of festivals or the distinguishing of foods', thus linking by presumed practices, whether deliberately or not, Lateran IV's converted 'mixer' to the Passagini, the non-converted 'heretic' of *Ad abolendam*, at least as decrypted in the *Summa contra haereticos* and elsewhere in the late twelfth century.⁵¹

Bernard of Parma, however, who provides a much longer commentary on canon 70 (now read, of course, as *Decretales* 5.9.4) in his *Glossa Ordinaria* (1263) on the *Decretales*, explicitly identifies the converts in question as 'baptized Jews', and assert that 'they are forced', by the canon, 'to abandon their Jewish rites'.⁵² Though Bernard's paraphrase of Lateran IV, canon 70 drops the term, '*commixtio*,

48 *Ad abolendam* (1184) is cited at *Decretales* 5.7.9.

49 Frederick II, like his grandfather, Frederick Barbarossa, included Christians who maintain certain observances of the Law of Moses among condemned heretical groups. The 'circumcisos', are mentioned in a list of condemned heretics issued at Rome on 22 Nov. 1220; the 1220 list was re-stated on 22 Feb. 1232. The 'passageni' are included in a decree against heretics issued at Padua on 22 Feb. 1239. See *Monumenta Germaniae Historica, Leges II*, ed. PERTZ G., Hannover, 1837, p. 328. Cited at *Summa contra haereticos*, Notre Dame, 1958, p. xv.

50 *Summa contra haereticos*, Notre Dame, 1958, p. xv.

51 Innocent IV, *Apparatus in quinque libros Decretalium*, Frankfurt, 1570, p. 509v. Available at http://works.bepress.com/david_freidenreich/46. 'Ritus forte in observationibus festivitatum, vel in discernendis cibariis'.

52 Bernard of Parma, *Glossa Ordinaria* in *Corpus iuris canonici emendatum et notis illustratum*, 3 parts in 4 vols, Rome, 1582, Part II, Vol. 2, col 1690.70. Available at UCLA Digital Library Program. *Corpus Juris Canonici (1582)* <http://digital.library.ucla.edu/canonlaw>. 'Iudaei baptizati ritus iudaicos compelluntur dimittere'.

he repeats, with like emphasis, the canon's reference to Deuteronomy 22:11, and amplifies its insistence that the baptism had to have been voluntary, with this comment: 'Note that those who receive baptism freely are to be forced to observe the faith.'⁵³

By the late thirteenth century the juridical postulation and conceptualization of a special minority of Christians, whether born as such or converted from Judaism – the Christian targets of canon 70 and of *Ad abolendam* – who practice a 'mixing' of rites appears to have been rapidly waning. Instead, the law simply identifies Christians, whether originally Jews or not, who have converted (or converted back to) Judaism. These are conceptualized as full apostates, often grouped, in legal decrees, with Jews, and typically prosecuted as heretics. The earlier imagined possibility that Christians would live as Christians while observing the rites or certain rites of the Law of Moses, that they could experience multiple, perhaps competing, yet simultaneous attachments, has simply disappeared in the juridical sphere. This is fully evident in Clement IV's bull, *Turbato corde*, which authorizes inquisitors to proceed against Christians who have 'converted to the Jewish rite' and Jews who have aided them in so doing.⁵⁴ *Turbato corde* is emphatic in its description of these converts as complete apostates: 'With a troubled heart, we have heard and we relate that very many disgraceful Christians rejecting the truth of the Christian faith, have damnably converted themselves to the Jewish rite.'⁵⁵ This is very far from the 'mixing' of rites imagined and condemned by Lateran IV or attributed, earlier, to movements like the Passagini.

The *Siete Partidas* (c. 1265) of Alfonso X likewise includes in Title 24 ('Concerning the Jews') a law (Law 7) punishing Christians who convert to Judaism:

'What penalty a Christian Deserves who Becomes a Jew. Where a Christian is so unfortunate as to become a Jew, we order that he shall be put to death just as if he had become a heretic; and we decree that his property shall be disposed of in the same way that we stated should be done with that of heretics.'⁵⁶

53 Bernard of Parma, *Glossa Ordinaria*, Rome, 1582, Part II, Vol. 2, col 1691.10. 'Nota quod qui baptismum recipiunt sponte, compellendi sunt, ut fidem observent'.

54 SIMONSOHN S., *The Apostolic See and the Jews: Documents: 492-1404*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988, p. 236-237. In a brief discussion of *Turbato corde*, DAHAN G., *Les intellectuels Chrétiens et les Juifs au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1990 compiles, at p. 189-191, evidence, mainly from the thirteenth and early fourteenth century, indicating that born Christians sometimes converted to Judaism.

55 *The Apostolic See and the Jews*, Toronto, 1988, p. 236: 'Turbato corde audivimus et narramus, quod quamplurimi reprobi Christiani, veritatem Catholice fidei abnegantes, se ad ritum Iudaicum dampnabiliter transtulerunt [...]':

56 This English translation from *Las Siete Partidas*, Vol. 5: *Underworlds*, trans. SCOTT S. and ed. BURNS R., Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001, p. 1435.

Given the many direct influences of Lateran IV on the *Siete Partidas*, including, for example, in Title 24, Law 3 forbidding Jews from holding public office and Law 11 requiring Jews to wear an identifying mark, the absence of any direct or indirect reference to canon 70 is striking. Here, as in *Turbato corde*, there are no ‘mixers’ only full apostates prosecuted as heretics, though, in this case as in the *Decretales*, the particular law against them is not included in the section on heretics, which in the *Siete Partidas* is Title 26.

And, finally, the same tendency to obliterate in the legal imagination the particular kind of converts described in Lateran IV, canon 70 is evident in Part 5, Chapter 5 of the Dominican inquisitor **Bernard Gui**’s *Practica inquisitionis heretice pravitatis* (1323), which, like *Turbato corde*, condemns Jews for their alleged role in converting Christians: ‘Perfidious Jews secretly attempt, whenever and wherever possible, to pervert Christians and to attract them to Jewish perfidy’. There is, again, none of Lateran IV’s ‘mixing’ in this imagined world of ‘heretical depravity’, only ‘Christians who have converted or reverted to the cult of the Jews’.⁵⁷ Instead, the religious minority subject to penalty in canon 70, those converts to Christianity who mix the ‘rites’ of their old religion with that of their new, a minority within Christianity condemned for too closely resembling a minority outside Christianity, has, by the beginning of the fourteenth century, been largely transformed, in the legal imagination, into the very minority it was thought to resemble: ‘Judaizers’ are transformed into ‘Jews’ and, in a further twist, such ‘Jews’ become heretics.



⁵⁷ English translation in WAKEFIELD W. and EVANS A., *Heresies of the High Middle Ages*, New York, Columbia University Press, 1969, p. 439-444. Their translation is based on **Bernard Gui**, *Manuel de l’inquisiteur*, ed. with a French trans. by MOLLAT G., Les Classiques de l’histoire de France au moyen age, VIII, IX, Paris, Belles Lettres, 1926-1927.

LES « POLITIQUES JUIVES » EN ITALIE DU NORD AVANT LES GHETTOS

Pierre Savy

Université Paris-Est, ACP (EA 3350), UPEMLV, 77454
Marne-la-Vallée, France

La fragmentation politique de l'Italie « centro-septentrionale » (*Italia centro-settentrionale*) demeure très forte encore en 1500, malgré le *processus* de construction des États régionaux. Pourtant, cet espace a une certaine unité historique et politique, que lui confèrent l'héritage communal et la culture politique spécifique qui en découle. Or ce critère d'« histoire générale » (au sens où cette unité relative ne doit rien à l'« histoire juive ») se double d'un critère pertinent en termes d'histoire juive : en effet, c'est dans cette Italie communale et post-communale que, à la fin de la période considérée, vivent toutes les communautés juives de la Péninsule – tandis que, auparavant, la majorité d'entre elles vivait dans le Midi : émigrations, expulsions, conversions et persécutions ont marqué la fin de ces communautés méridionales, celles de l'État pontifical excepté.

Une étude comparative de l'histoire de ces communautés dans leurs rapports avec la société majoritaire et les pouvoirs publics n'est pas chose aisée, pour des raisons historiques (la dispersion est réelle : ces 15 à 20 000 Juifs sont répartis dans 500 à 600 « communautés », plus ou moins identifiées et structurées, et dont bien sûr certaines disparurent et/ou apparurent pendant notre période) et historiographiques (nous pensons au tour fort monographique de l'historiographie italienne, y compris quand il s'agit de l'histoire des Juifs)¹. Dans la présente étude, qui n'est que la présentation d'une recherche en cours, nous nous donnons pourtant pour objet la « politique juive » des villes d'Italie du Nord² avant l'arrivée des Juifs chassés d'Espagne (1492) et l'édification du premier ghetto (1516). Étude qui n'a d'intérêt que si ce concept de « politique juive » ne fait pas croire

1 Sur ces aspects, et la prégnance du modèle « History of the Jews in... », voir les remarques de LUZZATI M., « Northern and Central Italy : Assessment of Research and Further Prospects », C. CLUSE (dir.), *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries)* (colloque de Spire, 20-25 octobre 2002), Turnhout, Brepols, 2004, p. 191-199, p. 192-193 ; et la vision d'ensemble offerte par HAVERKAMP A., « Ebrei in Italia e in Germania nel Tardo Medioevo. Spunti per un confronto », U. ISRAEL, R. JÜTTE et R. C. MUELLER (dir.), « *Interstizi* ». *Culture ebraico-cristiane a Venezia e nei suoi domini dal Medioevo all'età moderna*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2010, p. 47-100.

2 On peut songer aux travaux de Kenneth Stow sur la *papal policy* envers les Juifs ; voir notamment STOW K., *Popes, Church, and Jews in the Middle Ages. Confrontation and Response*, Aldershot, Ashgate, 2007.

à une complète passivité des communautés juives : au contraire, il faut penser ces politiques de façon ambivalente. Voulu par des hommes et des groupes appartenant à la société majoritaire, elles sont aussi déterminées par les Juifs eux-mêmes³.

Que furent ces politiques, et qu'est-ce qui les détermina ? Peut-on les décrire de façon synthétique afin d'offrir une typologie des attitudes possibles qui soit aussi une « cartographie » permettant de réfléchir aux différences entre les espaces politiques, en posant en particulier la question de leur relation au type de pouvoir politique (le régime) ? Et dans quelle mesure ces politiques permettent-elles de parler d'une intégration de cette minorité religieuse par tel ou tel État italien ?

L'installation des Juifs : la condotta

Au XII^e siècle, en Italie, l'arc alpin et la plaine qui est à ses pieds n'accueillent guère de véritables communautés juives ; progressivement, selon une chronologie qu'ont reconstituée avec soin les historiens des Juifs d'Italie, cette région accueille des Juifs venant de diverses contrées. On ne va pas ici, après mille autres, exposer de nouveau quand arrivent les Juifs dans telle et telle ville, dans telle et telle bourgade. Signalons à grands traits que, entre fin XIII^e et courant XV^e siècle, le « courant ascendant » provenant de l'État pontifical et du Midi rencontre dans le Nord de l'Italie le « courant descendant des prêcheurs allemands⁴ » (et, dans une moindre mesure, des Juifs originaires de France, après 1394 surtout). Les immigrations venant du Midi sont dues aux opportunités économiques offertes par le Nord de l'Italie, ainsi qu'aux persécutions, plus vives à partir du XIII^e siècle ; celles qui viennent du Nord, donc de l'extérieur de l'espace italien, tiennent aux persécutions, plus violentes là aussi à la fin du Moyen Âge – « pogroms » allemands de la fin du XIII^e siècle, massacres perpétrés lors de l'épidémie de peste (1348-1350), traité d'Ulm par lequel l'empereur autorise les villes de Souabe à annuler leurs intérêts sur les prêts juifs de moins d'un an (1385)⁵. Ce n'est que plus tard qu'immigreront aussi dans diverses villes d'Italie (Venise et Livourne au premier chef) des Juifs originaires de la Péninsule ibérique (et du Midi de l'Italie, également concerné par le décret d'expulsion espagnol).

3 Au reste, les organisateurs du colloque dont résulte le présent volume apercevaient ce danger, qui invitaient les participants à « étudier la manière dont les États [...] ont traité leurs minorités religieuses » sans oublier « les manières dont les minorités ont accueilli les exigences de la majorité », tant il est vrai que « la relation n'est pas unilatérale ». L'idée d'une activité des Juifs est solidement défendue par LUZZATI M., « Florence against the Jews or the Jews against Florence ? », S. G. PUGLIESE (dir.), *The Most Ancient of Minorities. The Jews of Italy*, Westport et Londres, Greenwood Press, 2002, p. 59-66, p. 60.

4 MILANO A., *Storia degli ebrei in Italia*, Turin, Einaudi, 1963, p. 129.

5 TOAFF A., « Gli insediamenti askenaziti nell'Italia settentrionale », C. VIVANTI (dir.), *Gli ebrei in Italia*, 1, *Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, Turin, Einaudi, 1996 (*Storia d'Italia. Annali*, 11, 1), p. 153-171, particulièrement p. 158-159.

Beaucoup de ces arrivants se destinent à un métier relativement nouveau pour eux : le prêt sur gages. Cette activité n'est pas immémoriale : encore au milieu du XIII^e siècle, Thomas d'Aquin ne jugeait-il pas que les Juifs d'Italie, à la différence de ceux des autres pays, tiraient leur subsistance du travail ? Un demi-siècle plus tard, il n'aurait plus pu dire la même chose⁶. Pour s'installer, les Juifs s'entendent avec les autorités civiles – commune, seigneur – du lieu qui les accueille au moyen d'un contrat dénommé *condotta* établissant les conditions de leur séjour. Même si l'on trouve parfois mention des conditions faites aux Juifs dans des statuts, ou dans des lettres de privilèges, la « politique juive » se fait et se laisse connaître d'abord par ces *condotte*, qui exposent l'attitude des autorités envers les banquiers-prêteurs juifs. Ces derniers jouent un grand rôle dans l'installation postérieure de communautés véritables : le prêteur a pu être comparé à un « éclaircur » à la suite duquel, si les conditions sont bonnes, s'installent d'autres Juifs, pas nécessairement prêteurs. On voit ainsi que l'histoire de la *condotta* ne saurait être réduite à celle du prêt : elle est la base des droits des Juifs⁷. La première *condotta* est sans doute celle de **Matelica** (dans les Marches), en 1287 ; vers 1300, le phénomène gagne la Toscane⁸. Les Juifs bénéficiant d'une *condotta* reçoivent le droit de résider et la liberté de culte au sens large (synagogues, cimetières, exemption de justice les jours chômés), ainsi que la protection contre la violence physique et les baptêmes forcés ; sont aussi déterminés le taux du prêt, les conditions fiscales et la durée de la *condotta*, renouvelable (cinq à dix ans, le plus souvent).

Cela étant, les *condotte* sont diverses. La politique juive d'une ville est aussi fonction des exigences, craintes et attentes des prêteurs : de leurs représentations, en somme, qui, pour n'être pas monolithiques, n'en résultent pas moins aussi d'expériences collectives. Ainsi a-t-on pu montrer récemment que des éléments du privilège fondateur de **Worms** ont été utilisés entre la mi-XIV^e siècle et les années 1430 par des Juifs immigrés en Italie pour la formulation des *condotte* dont ils ont bénéficié⁹. Ces nouveaux immigrés se soucient d'abord de leur sécurité physique et de la protection de leurs biens. Ils prennent des garanties contre les conversions forcées, surtout celles qui pourraient être imposées à des mineurs. Ils s'assurent enfin la possibilité de respecter leurs normes religieuses, ce qui semble pouvoir être interprété comme le signe d'une observance plus grande chez eux que chez les Juifs italiens. Bref, ils paraissent, pour le dire simplement, plus religieux et plus craintifs que ces derniers. Conséquemment, la « *condotta* ashkénaze »

6 MILANO A., *Storia...*, cit., p. 109.

7 *Ibid.*, p. 118.

8 Voir SIMONSOHN S., « La condizione giuridica degli ebrei nell'Italia centrale e settentrionale (secoli XII–XVI) », C. VIVANTI (dir.), *Gli ebrei in Italia*, 1, cit., p. 95-120.

9 MÖSCHTER A., *Juden im venezianischen Treviso (1389-1509)*, Hanovre, Hahnische Buchhandlung, 2008, p. 284, cité par HAVERKAMP A., « Ebrei... », cit., p. 89.

se distingue de celle que reçoivent les Juifs italiens en Ombrie, dans les Marches ou la Romagne, et même plus au Nord, en Vénétie. Ainsi la « politique juive » dépend-elle aussi des Juifs qu'elle encadre : négociée, elle est faite aussi par celui qui la « reçoit ». On tient là une cause, extrinsèque, des variations des politiques juives.

Il est un pas supplémentaire que peuvent franchir les Juifs dans leur installation : passer du statut de citoyen provisoire à celui de citoyen à plein titre – sans pour autant embrasser la foi chrétienne – ; ne pas se contenter de la *civilitas per tempus*, qui ne vaut que le temps que vaut la *condotta*, et obtenir la *civilitas in perpetuum*¹⁰. La plus ancienne concession de citoyenneté à un Juif en Italie communale date de 1309, et concerne la ville d'Assise. Le caractère provisoire de la *condotta* est ainsi dépassé, et ce dès avant la pérennisation ambiguë que représente la constitution d'un ghetto.

Les politiques juives des républiques (oligarchies)

La *condotta* témoigne du temps de l'installation, mais on peut aussi ne pas la concéder – en tel cas, l'explication est bien à chercher du côté de l'attitude de la ville envers les Juifs – ; ou bien l'on peut faire évoluer les modalités de la présence juive, voire faire disparaître cette présence. Les politiques juives des régimes républicains et celles des seigneuries-principautés varient considérablement. Ces deux types de régimes politiques, assez clairement perçus comme opposés à l'époque, sont distingués, plus que selon les modalités d'exercice du pouvoir, selon le nombre de gouvernants (plusieurs gouvernants dans la « république », qui est donc une oligarchie ; un seul, appartenant à une dynastie, dans la seigneurie ou principat)¹¹. Mieux, on a des cas de villes qui, basculant d'un régime à l'autre, nous permettent de comparer dans le même lieu ce que sont les politiques juives en régime communal et en régime princier. Tel est le cas de **Florence**.

L'histoire des rapports de la principale ville de Toscane avec la communauté juive a été très débattue¹². On y observe une vive et durable opposition de la

10 Sur ce point décisif, voir TOAFF A., « *Judei cives ? Gli ebrei nei catasti di Perugia nel Trecento* », *Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia*, n° 4, 2000, p. 11-36, et HAVERKAMP A., « *Ebrei...* », *cit.*, p. 85 ; pour Assise, TOAFF A., *The Jews in medieval Assisi. 1305-1487, a social and economic history of a small Jewish community in Italy*, Florence, L. S. Olschki, 1979 ; et, pour Pérouse, ID., *Le marchand de Pérouse. Une communauté juive au Moyen Âge* [1989], Paris, Balland, 1993.

11 Nous nous permettons de renvoyer à SAVY P., « *Gli Stati italiani del XV secolo : una proposta sulle tipologie* », *Archivio storico italiano*, n° 606, 4, 2005, p. 735-759, où nous avons traité de façon approfondie des types de régimes politiques.

12 Contre la « *thesis of the hostility that the Florentine Republic had toward the entry of the Jews into Florence* », LUZZATI M., « *Florence...* », *cit.*, propose à rebours de l'essentiel de la bibliographie de voir dans l'acceptation tardive des Juifs à **Florence** l'effet d'une décision de ces derniers, à qui l'on fait enfin des conditions favorables, plutôt que celui d'une évolution de la *Signoria*.

commune au prêt d'argent ; quand, en 1396, on interdit de prêter de l'argent aux arts, les prieurs peuvent inviter à Florence des banquiers juifs, avec un taux d'intérêt maximal assez bas (15 %). La *Signoria* est plus accueillante pour le *dominio* qu'elle ne l'est pour la ville même, si bien qu'il y a quelques prêteurs hors de Florence. Un prêt juif ne se développe en ville qu'à partir de 1437, avec le passage de fait au principat, cette flexion institutionnelle majeure que nous évoquions à l'instant : à partir de cette date, s'ouvrent les quatre premiers *banchi* de la ville. La communauté demeure modeste : au XV^e siècle, on estime que vit à Florence une centaine de Juifs, très liés aux Medici et protégés par eux. Lorenzo (Laurent le Magnifique) aussi apprécie la présence juive : en 1477, il empêche ainsi l'expulsion des Juifs non banquiers de Florence, et, en 1488, il fait retomber la tension suscitée par Bernardin de Feltré. On peut donc dire que, d'une manière générale, les Juifs florentins sont très liés à la *casa dominante* : ils redoutent les gouvernements populaires, qui attaquent les nobles et ceux qui leur sont liés et qui, de plus, sont caractérisés par une grande intransigeance religieuse, franciscaine notamment¹³. À l'inverse, en 1494, avec l'instauration de la République de Savonarole, les Juifs paient leur proximité avec le pouvoir, puisque sont décidées l'expulsion des banquiers juifs et l'abrogation du prêt juif en faveur de celui que consent le mont-de-piété. Les Juifs versent une somme importante (16 000 florins) pour avoir la paix, et ils soufflent quand reviennent les Medici. Ils affrontent de nouveau des difficultés en 1527, quand les Medici sont chassés : est de nouveau proclamée l'expulsion des Juifs, ou d'une partie d'entre eux, les prêteurs (les choses ne sont pas très claires). C'est avec le retour d'un Medici en 1530 que la situation redevient calme, jusqu'à la création du ghetto (1571). Sans entrer plus avant dans les détails, on voit que le cas florentin est assez emblématique : le lien entre changements de régime et présence juive y paraît presque mécanique.

L'autre grand État régional républicain, au XV^e siècle, c'est bien sûr Venise. Il n'y a guère de vie juive structurée sur la lagune de Venise au bas Moyen Âge, mise à part une expérience d'une quarantaine d'années (entre fin XIII^e et premières décennies du XIV^e siècle) durant laquelle des médecins juifs sont présents à Venise. À partir du début des années 1380, quelques prêteurs juifs allemands sont admis à Venise, mais cette présence est provisoire elle aussi¹⁴. Le refus tenace de la République, éclipsé *a posteriori* par la renommée du ghetto et le « mythe de Venise » dans la pensée juive¹⁵, est motivé aussi par une culture d'opposition

13 MILANO A., *Storia...*, cit., p. 200. Sur le « partenariat conflictuel » entre les Medici et les *ottimati*, et plus généralement sur l'histoire florentine, voir J. M. NAJEMY, *A History of Florence 1200-1575*, Malden, Blackwell Pub., 2006, rééd. 2008.

14 Sur ces aspects, voir R. SEGRE, « Les juifs à Venise aux XIII^e et XIV^e siècles. Médecins, néophytes et banquiers », *Revue des études juives*, n° 170, 2011, p. 73-116.

15 Voir MELAMED A., « The Myth of Venice in Italian Renaissance Jewish Thought », *Italia Judaica*, 1 (colloque de Bari, 18-22 mai 1981), Rome, Ministero per I Beni Culturali e Ambientali, 1983, p. 401-413.

aux infidèles, musulmans bien sûr, mais aussi juifs. C'est seulement en 1366 que Venise légalise la situation des Juifs et s'accorde avec les prêteurs de Mestre pour l'ouverture de trois *banchi*, contre le versement d'un loyer important et avec un taux d'intérêt fort bas, que la République doit rapidement consentir à augmenter. Mais ce sont, il faut le préciser, des *banchi* de crédit modeste, et même des *banchi* « pour les pauvres » : le prêt est mal rémunéré. C'est le prix que doivent payer les Juifs pour avoir le droit de demeurer en ville. D'une manière générale, Venise n'est donc pas très favorable à la présence juive, qui y est sporadique de la fin du XIV^e au début du XVI^e siècle. On ne peut savoir ce qu'il en aurait été si le régime avait été bouleversé, car Venise n'est pas Florence, mais l'on peut, pour pallier le caractère proverbiallement sérénissime de la République, consacrer son attention à la Terre ferme.

On y observe, vers le milieu du XV^e siècle, une hostilité accrue des autorités envers les Juifs, pour des raisons complexes (rôle du pape vénitien Eugène IV, action des intellectuels, poids du mouvement de l'observance)¹⁶. Prenons l'exemple d'une ville conquise par Venise, Padoue. Des prêteurs juifs y sont actifs en 1369, et l'on peut même dire que les seigneurs de la ville, les Da Carrara, leur font les conditions parmi les plus favorables qui soient¹⁷. Or, quand en 1405 la ville passe sous la domination de Venise, la situation du prêt juif s'y dégrade. Venise veut pousser la communauté juive à réduire le taux du prêt. Les Juifs résistent, soutenus par les étudiants de Padoue, puissants dans la ville, et qui apprécient de pouvoir leur emprunter¹⁸. La république change alors de tactique : elle décide de faire payer plus d'impôts aux Juifs. L'administration de Padoue veut abaisser leurs droits au niveau de ceux en vigueur dans la *dominante*, et ils sont brièvement expulsés de la ville en 1455. Si l'histoire de la présence juive à Vérone est plus complexe, la situation de la grande communauté de Trévise paraît, elle, assez comparable : les institutions communales, réactivées en 1438-1442, remettent en cause la présence juive permise depuis 1388 par des *condotte* et interdisent le prêt en 1442 ; elles s'efforcent d'obtenir l'expulsion des Juifs de la ville, et n'y parviennent qu'en 1509, profitant de la grave crise où se trouve alors plongée Venise¹⁹. On pourrait multiplier les exemples. L'espace vénitien paraît attractif car il offre de grandes possibilités économiques, mais il demeure globalement hostile à la présence juive, qui y est tardive et limitée, du moins jusqu'à la fin de notre période.

16 Sur l'ensemble de cet espace, voir VARANINI G. M. et MUELLER R. C. (dir.), *Ebrei nella Terraferma veneta del Quattrocento* (colloque de Vérone, 14 novembre 2003), Florence, Firenze University Press, 2005 (http://www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/atti/ebrei.htm).

17 MILANO A., *Storia...*, cit., p. 139.

18 Une situation comparable en Toscane est évoquée par COHN S. K., « The Black Death and the Burning of Jews », *Past and present*, n° 196, 2007, p. 3-36, p. 24.

19 Voir MÖSCHTER A., « Gli ebrei a Treviso durante la dominazione veneziana (1388-1509) », G. M. VARANINI et R. C. MUELLER (dir.), *Ebrei...*, cit., p. 71-84 et MÖSCHTER A., *Juden...*, cit.

Les politiques juives des seigneuries (dynasties)

Le spectacle qu'offrent les régimes seigneuriaux est tout différent. Pendant longtemps, **Milan**, la capitale et bientôt *città dominante* de la Lombardie, n'accueillit pas de Juifs ; la célèbre *condotta* par laquelle **Gian Galeazzo Visconti** installe dans son *dominio* les premiers Juifs, originaires de **Nuremberg**, date de 1387 seulement, et c'est à Pavie que vont ces immigrants²⁰. Là comme en divers lieux du *dominio* (devenu duché en 1395), les seigneurs favorisent l'installation tandis que la commune s'y oppose. À Côme, en 1435, la commune refuse ainsi l'offre de prêteurs juifs mais, en 1436, **Filippo Maria Visconti** l'oblige à revenir sur sa décision ; à **Vigevano**, en 1435 encore, un banquier juif s'installe après avoir lutté contre la réticence de la commune²¹. À Parme, où réside une communauté ancienne et stable, un bain de sang a lieu en 1348 (comme à Mantoue), avec la rumeur que les Juifs répandent la peste²², puis les Sforza s'efforcent de protéger une communauté que la commune attaque, et qui ne décline vraiment qu'avec l'instauration du mont-de-piété, en 1488.

C'est un trait général de ce vaste espace politique : la présence juive a la faveur du pouvoir princier. En témoigne la question cruciale de l'« autogouvernement » des Juifs. Ces derniers sont très attachés à l'obtention d'une certaine autonomie juridictionnelle, pour des raisons profondes²³ : la tradition juive mêle le religieux et le juridique. Or les autorités vénitiennes et piémontaises s'opposent longuement au tribunal juif tandis que, dans les duchés (Visconti, Sforza, Gonzague), l'autonomie légale juive est reconnue officiellement, parfois dès la première moitié du xv^e siècle. Qui dit seigneur dit respect de l'autonomie.

Dans le duché de **Milan**, les Juifs sont soumis au podestat local et, plus tard, au juge responsable des Juifs. Ce qui est exceptionnel à **Milan** est qu'un Juif soit désigné comme juge général des Juifs de la région : le célèbre médecin maître **Elia Beer de Fermo**, à qui, en 1439, **Filippo Maria Visconti** confie l'autorité judiciaire sur les Juifs du duché pour les cas civils et criminels, avec la possibilité de condamner à mort. Il vaut la peine de citer le document lui concédant ce pouvoir : Elia reçoit l'autorité sur les Juifs du duché avec « toute la juridiction et le pouvoir dans les causes civiles et criminelles avec le mère et mixte empire et le pouvoir du glaive » (« omnimodam jurisdictionem et potestatem tam

20 Elle est publiée notamment dans *Documenti diplomatici tratti dagli Archivi milanesi*, éd. L. OSIO (dir.), 1, **Milan**, Giuseppe Bernardoni, 1864, p. 259-260.

21 MILANO A., *Storia...*, cit., p. 135.

22 Sur ces aspects, voir COHN S. K., « The Black Death... », cit.

23 Comme le rappelle COLORNI V., « Autonomie ebraiche in Italia nel Medioevo e nel Rinascimento », *La Rassegna mensile di Israel*, 32, 7, 1966, p. 306-317, repris dans ID., *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna*, **Milan**, A. Giuffrè, 1983, p. 491-505 [édition consultée]. Voir aussi SIMONSOHN S., « La condizione... », cit.

in civilibus quam in criminalibus cum mero ed misto imperio ac gladii potestate »), toutes formules couramment utilisées dans les concessions féodales – on y reviendra²⁴. La figure du rabbin **Yosef Kolon** (vers 1420–vers 1480), qui fut juge des Juifs à Pavie, va dans le même sens. Certains Juifs sont même *familiari* du duc, et bénéficient d'impressionnants privilèges ducaux²⁵. C'est bien du côté du pouvoir ducal, et même du duc, que l'on trouve la plus forte insistance sur les avantages que représente la présence juive. Le 14 août 1453, le duc de **Milan Francesco Sforza** critique trois de ses officiers à **Lodi** pour avoir refusé à un Juif le droit d'habiter et de tenir un *banco* pour remplacer celui d'un certain Emanuele, Juif devenu chrétien. Le projet de ce Juif ne plaît pas aux officiers locaux, qui disent qu'« il y en a déjà trop » ; le duc, lui, est « d'un avis différent, parce que plus il y a de Juifs, mieux c'est et plus avantageux ce sera aux citoyens [de **Lodi**] », en raison de la concurrence entre *banchi*, qui fera baisser le taux d'intérêt. On ne saurait être plus clair²⁶. Dans une lettre adressée à la bourgade de **Voghera** le 26 avril 1452 pour défendre un Juif mis en danger et offensé par des hommes du lieu, le même duc n'exprimait-il pas sa volonté de « laisser [les Juifs] vivre dans leurs usages et coutumes, tant par respect des conventions passées avec eux, qu'il faut dûment observer, que parce que [son] intention est que chaque Juif puisse vivre en sécurité dans [ses] terres²⁷ » ? On est frappé par la force de l'engagement du duc qui, au détour d'une lettre ponctuelle, « monte en généralité » pour tenir, comme c'est l'usage dans cette correspondance politique, des propos de grande portée.

La bienveillance ducale connaît toutefois quelques accroc : politique avant tout, le duc peut céder à la pression antijudaïque. Ainsi, en 1443, **Filippo Maria Visconti** annonce-t-il qu'il annule les chartes concédées aux prêteurs chrétiens et juifs, car elles sont contraires à la loi divine et canonique²⁸ ; mais cela ne dure guère. Plus nette en revanche est la dégradation de la situation des Juifs du duché à partir de la fin des années 1470. Des affaires de meurtre rituel fleurissent en Italie du Nord après celle de **Simon de Trente** (1475). En 1479 et 1480, Bona et Giangaleazzo Maria Sforza annullent les privilèges des Juifs. Les Juifs sont provisoirement placés en détention en 1480 (tous ? cela paraît douteux)²⁹. Le

24 *The Jews in the Duchy of Milan*, éd. S. SIMONSOHN, I (1387-1477), Jérusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1982, doc. 25.

25 *Ibid.*, doc. 30, 2414, 2350, 2354.

26 Archivio di Stato di Milano, Registri delle Missive, 16, f. 251^o.

27 *Ibid.*, 12, f. 110^v–111^r. Voir aussi l'édit de protection des Juifs accordé par **Ludovico il Moro** le 5 mars 1481 (Archivio di Stato di Milano, Registro Panigarola, 10, c. 95^v *sqq.*, cité par POLIAKOV L., *Les banquiers juifs et le Saint-Siège du XIII^e au XVII^e siècle*, Paris, SEVPEN, 1965, p. 92).

28 *The Jews in the Duchy...*, *cit.*, doc. 37.

29 Sur ces événements, voir *Cronica gestorum in partibus Lombardie et reliquis Italiae 1476-1482*, éd. G. BONAZZI, *Rerum Italicarum Scriptores*, 2^e édition, 22, 3, Città di Castello, Lapi, 1904-1910, p. 81 et 91.

maximum de la présence juive est atteint alors : le 3 décembre 1490, **Ludovico il Moro** chasse les Juifs, sans doute à la suite d'accusations de blasphème portées en 1488 par un converti³⁰. L'expulsion de 1490 n'est ni immédiate, ni complète, mais elle est marquante. Pris de remords, Ludovico décide en 1497 d'allouer aux aumônes une somme importante correspondant à ce qui a été pris par les amendes aux Juifs, mais il n'est pas sûr que ce versement soit effectué, et il n'équivaut pas à un retour des Juifs. Ces faits sont évoqués de façon laconique mais très claire par un classique de l'historiographie juive du XVI^e siècle, la *Vallée des pleurs* (*'Emeq habakha*), de **Joseph Hacoheh** :

Ce fut en l'an 237 [= 5237], soit l'année 477 et mille [1477, en fait 1476] ; on tua le duc de **Milan** Galeazzo [= **Galeazzo Maria Sforza**] dans l'église, et son fils aîné régna à sa place. Il prit pour femme la fille d'Alfonso roi de Naples, et Ludovico devint son oncle, celui que l'on appelle le Moro, qui fut pour lui tout le temps un tuteur et un accusateur. Aux Juifs aussi, ce très amer Moro³¹ fit beaucoup de mal ; il les emprisonna et leur extirpa de l'argent sans qu'ils eussent commis de méfaits. Il gouverna sur les trésors en or et prit pour femme la fille du marquis Ercole de Ferrare, qui lui enfanta Massimiliano et Francesco, et il l'aima beaucoup³².

Jusqu'à cette dégradation de la fin du XV^e siècle, le duché de **Milan** offre l'exemple complexe d'une politique à la fois variable selon les instances (prince contre communes) et fluctuante même au niveau ducal.

Dans ses grandes lignes, assez comparable à la situation lombarde paraît celle du duché voisin, celui de Savoie : les ducs sont favorables à la présence juive, et l'encadrent avec bienveillance au long du XV^e siècle, dans le cadre de *condotte*³³. Dans le **Montferrat**, l'autonomie juridique des Juifs est reconnue un peu plus tard, au XVI^e siècle, comme à Mantoue, où il y a un *conservatore degli ebrei*, magistrat chrétien intermédiaire entre le seigneur et les Juifs, qui obtiennent des autorités le droit de recourir au bannissement. Les familles princières mettent en place des systèmes d'autonomie comparables : on pense encore aux Malatesta, aux Da Carrara, aux Este.

30 Sur cette affaire, voir ANTONIAZZI VILLA A., *Un Processo contro gli ebrei nella Milano del 1488 : crescita e declino della comunità ebraica lombarda alla fine del Medioevo*, Bologne, L. Cappelli, 1986.

31 L'auteur joue ici sur l'assonance entre le surnom « Moro » et *mar*, « amer » en hébreu.

32 HACHOEN J., *'Emeq habakha*, Cracovie, Faust's Buchhandlung, 1895, p. 98 [en hébreu]. Nous traduisons.

33 Sur les Juifs dans cette région, voir NADA PATRONE A. M., *Ebrei nel Quattrocento tra discriminazione e tolleranza : il caso Piemonte*, Verceil et Cuneo, Società storica vercellese – Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo, 2005, en particulier les chapitres IV et VII sur l'attitude favorable des Savoie et celle, « ambiguë », des communes piémontaises.

Ces derniers offrent peut-être le meilleur exemple de bonne entente entre une famille seigneuriale et les Juifs³⁴. En 1275, ceux-ci reçoivent la protection de la commune en raison de leur utilité. Le prêt juif prospère dans les États des Este. En 1393, à Modène, Alberto autorise les Juifs à ouvrir des *banchi* et même des *banchi* mobiles. Le chroniqueur **Bernardino Zambotti** affirme que c'est parce qu'un riche Juif a longuement joué (on ignore à quoi : aux cartes, aux échecs ?) avec le duc Ercole I^{er} que ce dernier a tardé à nommer les officiers de ses États. Il ne distribue les offices que le 15 mars 1478, « et il ne les distribua pas aux dernières fêtes de Noël, comme il en avait l'habitude, parce qu'il avait passé chaque jour à jouer avec un Juif nommé **Abraham**, lequel a beaucoup d'argent, et le duc a été vainqueur³⁵ ». C'est dire la proximité du prince et de certains Juifs ; l'anecdote est frappante car on peut deviner un soupçon d'agacement et d'hostilité envers les Juifs chez les Ferrarais apprenant pour quelle raison futile le prince n'a pas gouverné convenablement.

Zambotti évoque aussi le soulèvement de la population contre de riches prêteurs juifs en raison d'une rumeur de meurtre d'enfant chrétien, en 1481³⁶. De nombreux habitants s'assemblent près de la maison des Juifs et menacent de piller et de commettre des violences. Sur ce, Sigismondo, le frère du duc, « monta à cheval et vint à la maison en question et y trouva de nombreuses personnes qui s'y étaient réunies, pour enlever les portes de chênes de ces Juifs par la force et entrer dans leur maison » ; il « apaise le tumulte ». Dans le même mois de mai 1481, le duc Ercole s'occupe personnellement de l'affaire. Un homme dans la foule dit alors au duc : « Seigneur, il faudrait tuer ces affreux Juifs », sur quoi « le seigneur dégaina son épée pour le frapper, et cet homme prit aussitôt la fuite discrètement ». Ce que craint ici le seigneur, si l'on suit Zambotti, c'est « que l'on fit scandale et que le *banco* des Juifs fût mis à sac, où sont les biens des citoyens, des gentilshommes, et aussi de la maison d'Este ». L'attitude des Este semble donc très favorable aux Juifs, en raison de l'affection que leur portent les seigneurs, du désir de ces derniers de faire régner l'ordre et de l'intérêt économique de la famille.

34 MILANO A., *Storia...*, cit., évoque le « tollerante riparo degli Estensi » (p. 143) et voit en Ferrare « un esempio genuino di intesa fra signore e ebrei » (p. 202).

35 ZAMBOTTI B., *Diario ferrarese dall'anno 1470 sino al 1504*, éd. G. PARDI, Bologne, N. Zanichelli, 1934, p. 45 : « e non li dette a le feste de Nadale passate, como soleva, per havere ogni dì attexo [a] zugare con uno Zodio Abbram, il quale ha molti dinari, e lo duca hè remaxo vincitore ».

36 *Ibid.*, p. 92. L'épisode est évoqué par GUNDERSHEIMER W. L., *Ferrara. The style of a Renaissance despotism*, Princeton, Princeton University Press, 1973, p. 206-207.

Le profil politique et économique des villes

Toutes choses égales par ailleurs (c'est-à-dire en ne tenant pas compte, par exemple, des variations côté juif, comme celles que révèle la « *condotta ashkénaze* »), et sans oublier le poids de facteurs personnels, voire individuels³⁷, ce que l'on pourrait appeler le profil politique et économique d'une ville semble le critère déterminant la politique juive.

La présence juive paraît moins problématique au seigneur, c'est entendu. Le seigneur a besoin d'argent. Pour aller vite, qui dit seigneur dit cour, et qui dit commune dit bourgeoisie. Ce paramètre du besoin d'argent pèse lourd³⁸ : il tourne le seigneur vers les Juifs, tandis qu'il détourne le régime communal du prêt juif. Une situation qu'il serait du reste intéressant de comparer à celle d'autres régions d'Occident à la même époque³⁹.

Mais l'explication par les finances ne dit pas tout de cette préférence : la question de l'autonomie juridictionnelle des communautés juives montre que le régime seigneurial sait aussi, mieux que la commune, articuler la diversité. Avec une culture et un langage politiques faisant la part belle à des réalités aussi importantes que le fief, les autonomies, les privilèges et les « séparations »⁴⁰, les seigneurs ont appris à faire avec une diversité dont les sociétés plus modernes ont perdu le sens. Une autre raison du sort relativement enviable des Juifs vivant dans des seigneuries est que le principal souci de celles-ci, c'est l'ordre. S'il est d'autres hommes influents qui se soucient uniquement des Juifs (comme les observants, dont Bernardin de Feltré), tel n'est pas le cas ni des officiers du seigneur, ni de la justice urbaine. On a vu plusieurs fois intervenir des hommes montés à cheval, pour calmer les ardeurs des foules chauffées à blanc par les prédicateurs⁴¹, au premier rang desquels Bernardin. À de multiples reprises, les seigneuries refusent ou limitent la prédication mendicante, en raison des désordres qu'elle entraîne (en 1484, **Francesco Gonzaga** prie Mantoue de ne plus accueillir les prédications de Bernardino en ville ; on connaît des décisions comparables en 1484 à Bologne, en 1487 à Urbino, etc.⁴²). Les seigneurs protègent les Juifs car ils sont un instrument de leur pouvoir, permettant la stabilité sociale (ils prêtent même aux pauvres), utiles à

37 Poids sur lequel insiste justement BONFIL R., *Les Juifs d'Italie à l'époque de la Renaissance. Stratégies de la différence à l'aube de la modernité* [1991], Paris, 1995, p. 45-47.

38 Cette réalité est analysée dans NADA PATRONE A. M., *Ebrei...*, cit., p. 71-72.

39 Sur l'absence des Juifs sur les côtes flamande et baltique, et le parallèle avec la situation italienne, voir HAVERKAMP A., « Ebrei... », cit., p. 67.

40 Voir *supra* sur l'usage de formules féodales dans la concession à Elia.

41 Sur leur rôle, voir COHEN J., *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1982, 2^e éd. 1984. Sur le tournant observé après Trente (1475), voir QUAGLIONI D., « Fra tolleranza e persecuzione. Gli ebrei nella letteratura giuridica del tardo Medioevo », C. VIVANTI (dir.), *Gli ebrei in Italia*, 1, cit., p. 645-675, p. 667-670.

42 Voir BONFIL R., *Les Juifs...*, cit., p. 46.

leur gloire (ils leur prêtent), mais fragiles (la foule les attaque)⁴³. Il est clair que les Juifs, de leur côté, se dirigent de préférence vers des villes sûres et dont le régime est stable, toutes caractéristiques plus aisément associées au régime seigneurial⁴⁴.

En outre, il faut aussi considérer, à côté du régime, le profil économique des villes. N'est-il pas frappant que les plus grands centres commerciaux soient demeurés longtemps, voire définitivement fermés aux Juifs⁴⁵ ? Pensons à Florence, à Venise, à Milan, sans parler de Gênes, fermée tout à fait aux Juifs, jalouse qu'elle est de son organisation économique. Dans les grandes villes, on trouve l'argent pour emprunter ; quand même leur régime serait seigneurial (Milan), ce facteur pèse lourd. À ville fortement tournée vers l'activité économique (Venise, Gênes), correspondrait une moindre tolérance envers les Juifs ; au contraire, Ferrare n'a pas de véritable base industrielle et ne joue pas un grand rôle dans la banque et la finance, et sa richesse repose sur l'économie agraire. Pourtant, pour des raisons politiques (la cour, le financement d'ambitieux projets telle l'« addition herculéenne »), Ferrare ou Mantoue ont de grands besoins d'argent⁴⁶. Les prêteurs juifs n'aiment rien tant que ces villes moyennes, gouvernées par des princes et entourées d'une large campagne peuplée de paysans qui sont autant d'emprunteurs. Le besoin dépend donc du régime politique et de la structure économique. On comprend mieux, alors, que ce soient les communes petites ou moyennes ou les gouvernements forts qui font aux Juifs le meilleur accueil, tandis que la « politique juive » des grandes villes commerciales est plus hostile⁴⁷.

Conclusions

De ce travail rapide, qui ne fait que refléter une recherche en cours, dégageons trois points conclusifs. Premièrement, sur l'intégration, le point le plus important dans notre réflexion collective sur « État, minorités religieuses et intégration » : les politiques menées par les États de l'Italie centro-septentrionale à l'égard des Juifs prennent des visages divers. Il arrive que les États italiens cherchent l'« intégration » au sens d'une disparition complète de ces communautés *via* la conversion, mais, pour nous en tenir à la période précédant les ghettos, ce cas est rare. Plus souvent, est visée une intégration économique et même sociale sans poursuivre (*ni a fortiori* atteindre) la réduction complète de l'altérité. Les « politiques juives » peuvent ainsi permettre le maintien d'une communauté juive continuant

43 Voir encore MILANO A., *Storia...*, cit., p. 142.

44 BONFIL R., *Les Juifs...*, cit., p. 45-46.

45 POLIAKOV L., *Les banchieri...*, cit., 1965, p. 68.

46 GUNDERSHEIMER W. L., *Ferrara...*, cit., p. 124.

47 POLIAKOV L., *Les banchieri...*, cit., p. 94, qui, aux communes petites ou moyennes et aux gouvernements forts, oppose les villes ploutocratiques.

à jouer dans la société majoritaire un rôle décisif (dans les métiers d'argent, bien sûr, mais aussi dans la médecine ou, plus ponctuellement, sur le plan culturel), ou accentuer la séparation des Juifs d'avec les chrétiens ; mais ces deux options ne sont pas incompatibles. Ce que l'on pourrait appeler la « marginalité intégratrice » des Juifs représente donc une forme spécifique d'intégration⁴⁸. Ajoutons que les États les plus hostiles demeurent fermés aux Juifs ou commencent à envisager leur expulsion – notre propos se situant avant l'invention, en 1516, de cette « expulsion intérieure » qu'opère le ghetto.

Deuxièmement, sur la nature du lien avec le pouvoir : on pourrait être tenté ici de parler d'« alliance verticale » avant l'heure, en ce que les Juifs sont associés au seigneur. Ailleurs en **Europe**, on les trouve souvent en position d'agents fiscaux de l'État ; ici, ils sont prêteurs et proches du prince, qui s'efforce tant qu'il le peut de les protéger. Ils sont donc parfois la cible de violences perpétrées par qui n'ose pas attaquer le pouvoir lui-même⁴⁹ ; c'est très net à **Florence** ou à Ferrare. Mais en aucun cas cela ne doit conduire à valider la thèse d'une alliance des Juifs avec les élites contre le peuple, supposé peu éclairé et donc porté aux violences anti-sémites : les cas nombreux de gens modestes défendant le prêt juif et *a contrario* de membres des élites (nobles, patriciens fanatisés) les attaquant sont assez nombreux pour qu'on refuse cette idée simplificatrice⁵⁰. Il demeure que, globalement, la politique est bien plus accueillante envers les Juifs du côté des régimes princiers.

Troisièmement, on peut distinguer quelques-uns des facteurs et des critères susceptibles de déterminer la « politique juive » d'un État donné : la provenance géographique et donc la culture politique des Juifs concernés (on a vu qu'ils pouvaient jouer un rôle, en influençant par exemple la *condotta*) ; ou le temps, puisque la période est marquée par un durcissement graduel de l'attitude envers les Juifs (si l'on consent à qualifier le temps de « facteur », ce qui est curieux) ; ou encore les diverses situations religieuses et, en somme, ce qu'est le « paysage » religieux de l'État concerné. Mais, surtout, déterminants paraissent le régime politique et la structure économique de l'État concerné. La « politique juive » apparaît comme la résultante de cette pluralité d'éléments et de leurs interactions hasardeuses, et non comme une intention initiale à partir duquel se déploierait un ensemble d'actions ordonnées.

48 Voir TOAFF A., « Ghetto », *Enciclopedia delle scienze sociali*, 4, **Rome**, Treccani, 1994, p. 285-291, p. 287 : c'est parce qu'ils sont marginalisés que les Juifs « si vedono concesso l'ambivalente ruolo di detentori del prestito usurario » ; ainsi l'usure « costringe *de facto* la società cristiana a recuperarli e a integrarli, almeno parzialmente ».

49 Sur ce concept, voir notamment KRIEGL M., « L'alliance royale, le mythe et le mythe du mythe », *Critique*, n° 632-633, 2000, p. 14-30.

50 Comme l'affirme avec force COHN S. K., « The Black Death... », *cit.*



L'ETHNICISATION DU JUDAÏSME FRANÇAIS DE LA BELLE ÉPOQUE AUX ANNÉES 1920

Vincent Vilmain

Université du Maine

Au début du xx^e siècle, la question d'un « nous » juif se repose en France avec la plus grande acuité. Longtemps l'historiographie sur ce sujet, très franco-centrée, a mis en en exergue l'affaire Dreyfus pour expliquer ce qui était compris comme une remise en cause du franco-judaïsme initial¹. Cependant, il se trouve, d'une part, que c'est moins le franco-judaïsme en tant que rapport des Juifs à l'État et la citoyenneté française que l'identité juive elle-même qui est rediscutée à la Belle Époque et dans les années folles et que, d'autre part, l'affaire Dreyfus a certainement eu moins d'influence sur les débats que le contexte international de crise que traverse le judaïsme à partir des années 1880 et les rencontres entre les différents mondes juifs que cette crise entraîne.

Les certitudes ébranlées des israélites français

À partir des années 1880, en effet, l'arrivée progressive d'une population juive immigrée d'Europe de l'Est en France bouleverse profondément les croyances des israélites français concernant leur identité. Ces derniers avaient vu pourtant leur intégration à la société française, dont ils sont si fiers, encore davantage confirmée au sein de la III^e République. En effet, la majorité du judaïsme français juge alors positive la réaffirmation des principes de républicanisme dont l'égalité totale

1 À partir de la Révolution française puis de la Loi Périer de 1831, émerge une nouvelle conception du judaïsme en France, faite d'une double fidélité à la tradition juive et au patriotisme français. Concrètement cela se traduit par l'acceptation du judaïsme uniquement comme fait religieux et par la « privatisation » de l'identité juive. Ce modèle participe de l'intégration des israélites français ou Français de confession mosaïque et de leur entrée en bourgeoisie via les métiers de capacité (médecine, droit, enseignement) ou le monde plus traditionnel de la finance. Voir P. CABANEL et C. BENAYOUN (éds.), *Un modèle d'intégration. Juifs et Israélites en France et en Europe, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Berg international éditeurs, 2004, L. M. LEFF, « Jewish Solidarity in Nineteenth-century France. The Evolution of a Concept », *Journal of Modern History* 74 (1), 2002, p. 33-61, M. GRAETZ, *The Jews in Nineteenth-Century France. From the French Revolution to the Alliance israélite universelle*, Stanford [Calif.], Stanford University Press, coll. « Stanford studies in Jewish history and culture », 1996, M. SAMUELS, *Inventing the Israelite. Jewish Fiction in Nineteenth-Century France*, Stanford [Calif.], Stanford University Press, 2010, C. NICAULT, « Comment "en être" ? Les Juifs et la Haute Société dans la seconde moitié du xx^e siècle », *Archives Juives* 42 (1), 2009, p. 8-33.

à travers la citoyenneté. Par conséquent, ils sont nombreux à s'investir dans la consolidation du nouveau régime. De surcroît, pour tenir un rôle politique il ne leur est pas nécessaire – comme en Allemagne ou en Grande Bretagne à la même époque – de se convertir². Cependant, la fin du siècle voit leurs certitudes mises à mal par l'apparition de ces Juifs « en haillon » qu'ils jugent même nuisibles ; laisser ces Juifs trop visibles aux yeux de tous, n'est-ce pas en effet remettre en question le dogme du franco-judaïsme selon lequel tout Juif peut se fondre dans la citoyenneté française ? Les autorités consistoriales s'efforcent alors de rediriger les flux qui se portent naturellement sur la capitale française, soit vers la province, soit vers l'étranger via notamment le port du Havre³. Cependant, progressivement, les choses changent. Cette hostilité notoire côtoie peu à peu une certaine fascination. Dans la littérature et la presse juive française, le Juif d'Europe de l'est devient une figure d'authenticité à laquelle on oppose le modèle dévoyé français⁴.

De surcroît plusieurs autres éléments de contexte facilitent la mise en place de tels questionnements identitaires. Premièrement la séparation de l'Église et de l'État en 1905 a des conséquences également sur le judaïsme français. Si les autorités religieuses juives, en particulier les fractions les plus traditionalistes, sont plutôt réticentes vis-à-vis de l'anticléricisme qui a cours aux débuts de la III^e République, bien que le judaïsme ne soit pas au centre des attaques, une partie du judaïsme français, adeptes de la libre pensée ou tenant d'un judaïsme libéral⁵, le soutient. Le Consistoire, mené alors par le grand rabbin Zadoc Kahn, se montre réservé voire opposé en théorie, mais les normes qu'impose le franco-judaïsme au discours politique juif dans la sphère publique le pousse à la plus grande prudence, d'autant qu'après l'affaire Dreyfus, la séparation voulue par le cabinet de « défense républicaine » de Waldeck-Rousseau, apparaît de plus en plus comme inéluctable⁶. D'un certain point de vue, les subsides de l'État – 156 000 F. contre 40 millions aux Églises – pèsent bien peu au regard de la perte d'influence sur la

2 P. BIRNBAUM, *Les Fous de la République. Histoire politique des juifs d'Etat de Gambetta à Vichy*, Paris, Fayard, 1992.

3 P. GIRARD, « Des manifestations de solidarité avec les Juifs russes en France (1860-1905) », *Revue des Etudes Juives* (133), 1974, p. 628-638.

4 C'est encore plus vrai en Allemagne à la même époque. Voir D. A. BRENNER, « Promoting East European Jewry. "Ost und West", Ethnic Identity, and the German-Jewish Audience », *Prooftexts* 15 (1), 1995, p. 63-88, M. BRENNER « Clio sur le champ de bataille. Histoire et identité juive en Allemagne pendant la Première Guerre mondiale », dans D. BECHTEL, É. PATLAGEAN, J.-C. SZUREK et P. ZAWADSKI (éds.), *Écriture de l'histoire et identité juive. L'Europe ashkénaze, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 181-192. Bien évidemment l'évolution n'est ni si linéaire ni si schématique ; le rejet des Juifs immigrés reste un élément présent jusqu'aux années 1930 comme en témoigne le roman de Gaston Edinger, *Les Pollaks*.

5 C. POUJOL, « Les débuts de l'Union libérale israélite », *Archives Juives* 40 (2), 2007, p. 65-81.

6 P. E. LANDAU « Zadoc Kahn face à la loi de séparation. Consolider le judaïsme dans l'espace républicain », dans J.-P. CHAUMONT et J.-C. KUPERMINEC (éds.), *Zadoc Kahn, un grand rabbin entre culture juive, affaire Dreyfus et laïcité*, Editions de l'Eclat, 2007, p. 219-236.

société française que subirait l'Église catholique, massivement antidreyfusarde et antisémite⁷. Pourtant la loi de séparation qui s'élabore progressivement s'avère ne pas être sans conséquence pour le judaïsme et le Consistoire en particulier. Ce dernier, inquiet des conséquences sur sa propre emprise au sein de la communauté juive, anticipe les événements⁸. Malgré cela, la perte de son autorité formelle ouvre une brèche dans son pouvoir déjà malmené par l'émergence de communautés d'immigrants⁹. Le Consistoire qui avait jusque alors la possibilité d'empêcher la création d'institutions religieuses juives indépendantes doit également composer avec l'essor d'un judaïsme libéral autonome. L'émergence de ce dernier rencontre une forte opposition de l'establishment. Les deux principaux organes de presse *L'Univers israélite* et *Les Archives israélites*, pourtant de tendance opposées, le condamnent. Le mouvement libéral est conduit à publier son propre organe, *Le Rayon*, en 1912 auquel répond dès 1913 une nouvelle publication garante du traditionalisme, *Foi et Réveil*, mais qui toutefois elle aussi émerge hors des circuits classiques. Sur le plan religieux donc comme sur le reste, le judaïsme français entre bien à la Belle Époque dans une période de fortes remises en question.

Le deuxième élément capital dans la contextualisation de ce questionnement identitaire se trouve dans le diptyque politique constitué par l'affaire Dreyfus et la Première Guerre mondiale. Les historiens s'interrogent toujours sur la relative neutralité de la communauté juive au summum de l'affaire. L'explication de **Michael Marrus** reste encore celle la plus souvent retenue¹⁰. Les juifs de **France** seraient « si français » qu'ils se refuseraient à prendre à sa juste mesure l'imprégnation de l'antisémitisme en **France**, puis adhèreraient, à partir de la fin des années 1900, au mythe selon lequel ce dernier serait en voie d'extinction. Si les israélites français se voilent la face au moment de l'affaire Dreyfus, en revanche, la célébration du patriotisme juif pendant la Première Guerre mondiale, y compris et même surtout, dans des milieux antidreyfusards, est reçue comme une confirmation décisive de leur intégration à la nation française¹¹. Alors que la communauté juive avait fait la sourde oreille au Barrès antisémite du tournant du siècle, elle est toute ouïe quand celui-ci, devenu « rossignol du massacre », admet à la lecture des lettres de soldats juifs ou confronté aux exemples d'édifiants de héros juifs français – à l'instar d'**Amédée Rothstein** – que les Juifs français, en payant

7 *Ibid.*

8 *Ibid.* ; N. MALINOVICH, *Heureux comme un juif en France : intégration, identité, culture (1900-1932)*, Paris, Champion, 2012.

9 N. L. GREEN, *Les Travailleurs immigrés juifs à la Belle Époque. Le "Pletzl" de Paris*, Paris, Fayard, coll. « Espace du politique », 1985.

10 M. R. MARRUS, *Les Juifs de France à l'époque de l'affaire Dreyfus. L'Assimilation à l'épreuve*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

11 P. HYMAN, *De Dreyfus à Vichy. L'évolution de la communauté juive en France (1906-1939)*, Paris, Fayard, coll. « L'espace du politique », 1985.

le prix du sang, ont apporté la preuve définitive de leur patriotisme. C'est donc également dans un contexte progressivement libéré de l'accusation de double allégeance que se produisent les réflexions autour de l'identité juive¹².

En effet, alors que les élites israélites s'étaient efforcées d'écrire une histoire juive compatible avec la modernité française et soucieuse de souligner les apports du judaïsme à l'universalisme dans sa conception française¹³, les intellectuels juifs de cette nouvelle génération, à l'image d'**André Spire** (1868-1966) dans ses *Poèmes juifs*¹⁴, dénoncent comme ridicules les tentatives des Juifs d'être comme tout le monde et souhaitent afficher la singularité du judaïsme à travers les frontières. Aussi étrange qu'elle ait pu paraître aux observateurs de l'époque à l'image de **Hans Kohn** s'étonnant de la « curieuse renaissance de l'idée de race parmi la jeunesse juive d'Occident »¹⁵, cette réaffirmation d'un particularisme juif est bien réelle dès la Belle Époque. Cependant la remise en question du pacte entre la **France** et ses Juifs, leur refusant tout comme Nation et leur accordant tout comme citoyens n'est qu'apparente. Comment dès lors se produit cette ethnicisation de l'identité juive en **France** et de quelle manière cette nouvelle vision de l'identité juive parvient-elle néanmoins à s'accommoder voire même à renforcer le rapport des Juifs à la citoyenneté et à la République française ?

L'émergence du sionisme en France

Cette transformation résulte en grande partie d'une rencontre, celle de l'israélitisme et du sionisme. Bien que ce dernier n'ait jamais vraiment réussi à s'imposer politiquement en **France**¹⁶, il imprègne peu à peu la communauté juive française de ses réflexions sur l'identité juive.

Pourtant, les premiers contacts furent excessivement médiocres sinon conflictuels. Les premiers militants sionistes en **France** à structurer après 1897 le mouvement sioniste français sont des étudiant-e-s originaires de Russie qui affluent

12 Dans les différentes négociations de paix entre 1919 et 1920, le sort des Juifs d'**Europe** de l'est et d'**Orient** est souvent évoqué. Ces derniers sont cependant surtout décrits comme appartenant à une minorité ethnique. Or, le franco-judaïsme affirme que les Juifs constituent avant tout une minorité religieuse. La presse juive s'intéresse alors à cette ambiguïté : comment les Juifs peuvent-ils être une minorité religieuse à tel endroit et une minorité ethnique dans tel autre ?, voir N. MALINOVICH, *Heureux comme un juif en France...*, op. cit.

13 L. M. LEFF, *Sacred Bonds of Solidarity. The Rise of Jewish Internationalism in Nineteenth-Century France*, Stanford [Calif.], Stanford University Press, coll. « Stanford Studies in Jewish History and Culture », 2006.

14 A. SPIRE, *Poèmes juifs*, éd. définitive, Paris, A. Michel, 1959 [1908].

15 H. KOHN, *L'Humanisme juif. 15 essais sur les Juifs, le monde et Dieu*, Paris, Rieder, 1931., cité par N. MALINOVICH, *Heureux comme un juif en France...*, op. cit.

16 C. NICAULT, *La France et le sionisme (1897-1948). Une rencontre manquée ?*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

depuis les années 1880. Dans les années 1890, ils deviennent les témoins non seulement de la dégradation constante du sort des Juifs en Russie et en Roumanie, mais aussi de l'affaire Dreyfus. Ces événements suscitent chez eux une sorte de révolte identitaire, dirigée à la fois contre le traditionalisme juif de leurs régions d'origine et contre la forme « dévoyée » de modernité qu'est à leurs yeux « l'israélitisme ». Lutter contre la figure de l'israélite « couard » s'érige même en élément central de leur combat. Ces étudiants fondent en 1899 un journal, *L'Écho Sioniste*, dans le but de rallier les Juifs français à leur cause¹⁷. Faute d'assise, de moyens et surtout faute de lucidité politique, leur lutte est dès l'origine vouée à l'échec. Lorsque *L'Écho Sioniste* disparaît en 1905 – miné tout autant par la crise territorialiste¹⁸ qui secoue le frêle édifice sioniste que par la désaffection et le départ progressif de ses membres – le bilan du sionisme en France est désastreux. Les élites israélites pourtant philo-palestiniennes à la fin du XIX^e siècle, sont devenues très rétives à l'égard d'une idéologie moralisatrice qui remet en cause les acquis de leur émancipation. Les israélites français considèrent le sionisme comme une idéologie étrangère. Ils s'arc-boutent sur leurs principes ; les multiples rééditions à la fin des années 1890 et au début des années 1900 de *L'Histoire des israélites* de Reinach qui fait des Juifs une stricte minorité religieuse en sont le symbole¹⁹. Ils n'hésitent pas non plus à mettre en avant les similitudes entre l'idéologie sioniste et les présupposés antisémites.

Pourtant une dizaine d'années seulement après ces débuts ratés, plusieurs signes annoncent les débuts d'un rapprochement. Un certain nombre d'intellectuels israélites reconnaissent leur sensibilité sioniste. C'est le cas de Spire, mais également d'Edmond Fleg (1874-1963), puis de Victor Basch (1863-1944) et de Henry Marx (1882-1954). Ils instaurent une tradition sioniste que l'on retrouve

17 V. VILMAIN « Lire un journal non lu. L'exemple de *L'Écho Sioniste* », dans H. GUILLON et S. LAITHIER (éds.), *L'Histoire et la Presse*, Paris, Le Manuscrit, coll. « Cahiers Alberto Benveniste », 2007, p. 21-34.

18 En 1903, lors du VI^e congrès de l'Organisation sioniste mondiale (World Zionist Organization – WZO), Herzl présente aux délégués une proposition anglaise de création d'un foyer national juif en Afrique de l'Est (dans l'actuel Kenya) dès lors appelée « projet ougandais ». Dans une assemblée très marquée par les massacres de Kischinev (1903), Herzl parvient à dégager une majorité pour accepter d'évaluer la faisabilité d'un tel projet. Face aux défenseurs de la terre palestinienne, Nordau parle alors d'un « asile de nuit provisoire ». Cependant, au cours de l'année 1904-1905, un nombre croissant de sionistes souhaitent considérer le futur territoire africain comme un foyer national, déclenchant la fureur d'une partie des sionistes désormais appelés « palestiniens ». Fragilisé encore davantage par la mort de Herzl, le sionisme se déchire et manque de disparaître. En 1905, lors du VII^e congrès, le projet ougandais est finalement rejeté. Israël Zangwill, défenseur de ce dernier, met alors sur pied une organisation concurrente (Jewish Territorial Organisation – ITO) dont l'objectif est de créer une zone autonome pour les Juifs ailleurs qu'en Palestine.

19 T. REINACH, *Histoire des Israélites depuis la ruine de leur indépendance nationale jusqu'à nos jours*, Paris, Hachette, 1901 [1884]. Pour une réaction sioniste à cette réédition, voir par exemple RESCHEF, « M. Reinach et la race juive », *L'Écho Sioniste* (12), 1903, p. 273-274.

dans toute l'Europe occidentale où l'*aliyah* est loin d'être une préoccupation première²⁰. Le sionisme permet surtout à des Juifs éloignés de la religion de construire une nouvelle forme d'appartenance au judaïsme. Quant aux premiers militants sionistes, ils adoptent une posture moins dogmatique, acceptant les adhésions de ces nouveaux sionistes qui ne rêvent pas de Palestine. Lorsque *L'Écho Sioniste* reparait en 1912, il porte symboliquement le sous-titre de « Journal de la vie juive et sioniste ». Tous reconnaissent désormais la possibilité d'être à la fois, selon les termes de Baruch Hagani, « un bon français et un bon sioniste »²¹.

Ce rapprochement progressif entre les deux parties, on le doit autant aux circonstances qu'à des éléments plus structurels. Les milieux sionistes, largement dominés par les étudiants en médecine à la fin des années 1890, sont toujours contrôlés par les mêmes individus, mais ceux-ci, désormais d'honorables praticiens bien installés, sont moins vindicatifs que dix ans plus tôt. Un milieu social identique cimente les deux groupes. La pratique de la langue française est également un élément structurel rapprochant les deux milieux. A contrario les milieux bundistes, très opposés aux sionistes, restent éloignés du monde israélite. Ce n'est pas tant le socialisme qui serait clivant et rebuterait les israélites – certains y sont même très sensibles – que le fait que le Bund recrute dans le prolétariat juif, entretient le yiddish comme langue, et envisage l'avenir en Russie²².

Une expérience particulière témoignant de ce progressif rapprochement mérite d'être souligné ; il s'agit de la création par les sionistes de l'Université populaire juive (désormais UPJ) en 1902²³. L'appellation d'Université populaire juive est loin d'être anodine. Non seulement elle souligne le caractère original de cette institution au sein d'un courant plus vaste, mais elle participe également d'un questionnement sémantique fondamental. Cependant, la neutralité de la charte de l'Université, pourtant rédigée par les sionistes, tranche avec la virulence des textes publiés alors dans *L'Écho Sioniste* au point qu'elle pourrait presque apparaître comme un projet conçu par l'Alliance israélite universelle²⁴.

20 M. BERKOWITZ, *Western Jewry and the Zionist Project (1914-1933)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997. Le terme *aliyah* (hébreu, litt. « montée ») revêt à l'origine un sens religieux. Il s'agit soit de la montée à la Torah, lorsque le fidèle est appelé à lire le texte sacré à la synagogue, soit du pèlerinage antique au Temple de Jérusalem. Sa signification est sécularisée par le sionisme et *aliyah* désigne désormais l'immigration juive en Palestine. Les sionistes lui opposent la *yeridah* (*idem*, litt. « descente »). Le peuplement juif de la Palestine, entre 1880 et 1948 est classiquement divisé en cinq vagues d'immigration (*aliyot*, pluriel d'*aliya*).

21 B. HAGANI, « Une conversion au sionisme », *L'Écho Sioniste* (1), 1912, p. 7-9.

22 Bund est l'abréviation de *Algemeyner Yidisher Arbeter Bund in Lite, Poyln un Rusland*, organisation politique socialiste et juive fondée à Vilna en Russie (actuelle Vilnius en Lituanie) en 1897. Le Bund demande l'autonomie culturelle et politique pour les Juifs de l'Empire russe. Il est résolument antisioniste.

23 V. VILMAIN, « Vers un nouveau franco-judaïsme. La naissance de l'Université populaire juive (1903) », *Archives Juives* 41 (1), 2008, p. 129-138.

24 La fondation de l'Alliance israélite universelle (désormais AIU), en 1860, est symbolique de ce processus de développement de la solidarité juive. Ses créateurs, de jeunes Juifs libéraux français, ambitionnent

La création de cette Université marque l'entrée du sionisme parisien dans l'ère du pragmatisme. L'heure est aux concessions vis-à-vis des milieux israélites philanthropiques. Comment dès lors expliquer l'« alliance » inattendue conclue entre sionistes et israélites et l'intérêt soudain pour les masses immigrées manifesté par les uns et les autres ? L'UPJ, tout en ayant une vocation éducative, poursuit un objectif clairement idéologique. Les sionistes et les israélites français qui s'y rencontrent cherchent à combattre le socialisme juif, fortement implanté parmi les nouveaux immigrants installés dans les 3^e et 4^e arrondissements parisiens, et dont l'influence est jugée « malfaisante »

Pour les israélites, il s'agit d'éviter que le Juif ne soit associé à la figure du socialiste révolutionnaire et internationaliste, pourfendeur tant de la patrie française que de la société bourgeoise de la Belle Époque. Pour les sionistes, l'UPJ représente un moyen de survivre en France. L'Organisation sioniste mondiale qui se structure peu à peu répartit entre les différentes fédérations les délégués au congrès, au prorata des shekels reçus par celles-ci²⁵. Dans ces conditions, les sionistes français voient leur nombre de représentants fondre, alors qu'ailleurs en Europe, le sionisme connaît un essor.

de participer à la régénération du judaïsme en se fondant sur le modèle français. L'AIU s'efforce d'agir politiquement, menant au congrès de Berlin en 1878 un intense lobbying en faveur de l'émancipation des Juifs de Bulgarie, État nouvellement créé. Cependant, c'est surtout culturellement, en particulier dans le domaine éducatif, que l'Alliance s'illustre. Elle ouvre sa première école en 1862, puis met en place un réseau dans tout le bassin méditerranéen qui s'étend tout au long de la deuxième moitié du XIX^e siècle, avant de régresser lentement à partir de la fin de la Première Guerre mondiale. Derrière le discours généreux de ses fondateurs, fait de célébration de la Révolution française et de ses préceptes, se cache une logique plus ethno-confessionnelle. L'affaire Mortara en 1858 a profondément marqué le judaïsme européen. À ceci s'ajoute le souvenir de l'affaire de Damas et les multiples atteintes à l'encontre des Juifs du Maroc dans les années 1850. En Europe, comme ailleurs, l'Alliance se veut le défenseur des intérêts des Juifs et œuvre pour la conservation de ceux-ci au sein du judaïsme. Le XIX^e siècle est marqué par un phénomène de re-conscientisation du judaïsme, pré-condition au développement d'un judaïsme national. À regarder les événements *a posteriori*, en particulier à travers la naissance de l'État d'Israël, une telle solidarité juive semble normale, mais au début du XIX^e siècle, cette volonté d'entraide était sinon inexistante, du moins exceptionnelle. Sous l'influence encore une fois de l'Occident des Lumières, le judaïsme d'Europe de l'ouest écrit son histoire, faite d'une narration continue d'Abraham jusque Rothschild, ce qui renforce le sentiment d'une unité historique et ethnique du judaïsme. À la suite toujours de l'Occident, le judaïsme européen se lance dans des expéditions géographiques et découvre en Chine, en Éthiopie, en Asie centrale des coreligionnaires dont l'existence tenait jusque là presque du mythe. Cette découverte ou redécouverte d'un Autre juif suscite des sentiments mitigés. La fascination cède parfois la place à une forme de gêne quand il faut se justifier auprès des non-juifs de l'existence de ces « tribus » juives arriérées. Voir Lisa Moses LEFF, *Sacred Bonds of Solidarity...*, *op. cit.*, 2006 ; Jérôme BOCQUET (éd.), *L'Enseignement français en Méditerranée. Les missionnaires et l'Alliance israélite universelle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010 ; André KASPI (éd.), *Histoire de l'Alliance israélite universelle de 1860 à nos jours*, Paris, A. Colin, 2010.

25 Le shekel est le nom donné aux contributions faites à l'Organisation sioniste. Terme d'origine biblique – il s'agit d'une unité de poids, traduite par « sicle » en français – le shekel est par ailleurs depuis 1980 le nom de la monnaie israélienne.

L'Université est néanmoins l'objet de luttes d'influence pendant sa première année d'existence et si les sionistes parisiens acceptent finalement de ne plus s'adonner ouvertement à la propagande pour conserver les subventions des donateurs israélites, ils politisent tout le domaine culturel. Les conférences portant sur l'histoire, la littérature ou les fêtes juives sont présentées sous un prisme nationaliste.

L'UPJ échoue donc globalement à contrer le renforcement du socialisme juif. Cependant, elle permet la rencontre de deux élites juives dont les cultures politiques étaient diamétralement opposées. L'Université populaire juive porte en elle les germes de l'élargissement et de la diversification des élites du judaïsme français. Elle constitue une des matrices de ce nouveau franco-judaïsme, cette fois imprégné culturellement, par certains thèmes sionistes, dont une judéité revendiquée. Elle contribue à sortir modestement le judaïsme de la sphère du privé et anticipe le développement d'une vie intellectuelle juive d'expression française, notamment après la Première Guerre mondiale.

La « renaissance juive » des années 1920

Les années 1920 sont effectivement le moment d'une exceptionnelle efflorescence juive en France. La presse juive en langue française voit paraître de nouveaux titres chaque année, dont certaines dénominations témoignent des changements culturels à l'œuvre : *Menorah*, *La Revue juive* fondée par Albert Cohen, *La Revue littéraire juive*, *Palestine*, *La Terre retrouvée*, *Connaître*, *Flambeaux*, etc. La musique juive est également de plus en plus valorisée. Les romans à thèmes juifs sont de plus en plus nombreux y compris sous la plume d'auteurs non juifs comme Pierre Benoît avec *Le Puits de Jacob*²⁶. Quant aux études juives, réservées depuis des décennies à un cercle d'initiés regroupés dans la Société des études juives, fondée en 1880 et responsable de la publication de la *Revue des études juives*, elles sont désormais vulgarisées pour devenir accessibles au plus grand nombre²⁷. De surcroît, de plus en plus d'activités juives sont recensées. Alors que celles-ci ne consistaient avant guerre que dans le culte et la bienfaisance selon le journaliste Meyerkey²⁸, elles sont désormais omniprésentes. Les Éclaireurs israélites fondés en 1923 par Robert Gamzon prennent ainsi de plus en plus d'importance dans les années folles.

26 N. MALINOVICH, *Heureux comme un juif en France...*, op. cit.

27 Michael Brenner observe un mouvement similaire d'ouverture de la *Wissenschaft des Judentums* en Allemagne à la même époque, M. BRENNER, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven [Conn.], Yale University Press, 1996.

28 Meyerkey, « Pour l'organisation spirituelle du judaïsme parisien », *Le Rayon*, 15 juin 1926, p. 13, cité par N. MALINOVICH, *Heureux comme un juif en France...*, op. cit.

La question de l'identité juive est examinée sous toutes ses coutures. Alors que les élites israélites insistent sur les caractères universalisants du judaïsme au XIX^e siècle, ce sont désormais les particularismes juifs qui sont mis en valeur aussi bien dans la littérature que dans l'art²⁹. L'heure est à une nouvelle définition ethnoculturelle du judaïsme même si ce nouveau franco-judaïsme n'insiste pas autant sur la mystique du sang et de la race qu'en Allemagne à la même époque, en particulier dans les écrits de **Martin Buber**³⁰.

Pourtant cette transformation de la conception du judaïsme français, d'une minorité religieuse à une minorité ethnoculturelle ne bouleverse pas profondément le rapport des désormais Juifs de **France** à la République, à l'État et à la citoyenneté – et l'inverse est sans doute vrai. Tout d'abord, cette explosion culturelle juive ne se fait pas en vase clos, comme c'est davantage le cas en Allemagne³¹. Nombre d'associations accueillent des non-Juifs. La ligue des amis français du sionisme regroupe des sympathisants juifs et non juifs comme **Albert Thomas** (1878-1932) ou **Charles Seignobos** (1854-1942). La participation active à la vie juive et sioniste n'est en rien incompatible avec un engagement dans la vie publique française. **Victor Basch** milite à la Ligue des droits de l'Homme, **Léon Blum** à la SFIO, **Henry Marx** et **Jean-Richard Bloch** au Parti communiste. D'une manière générale, la plupart des sionistes français dans les années 1920 sont proches de la gauche et de l'internationalisme. Ce dernier constitue d'ailleurs un des éléments permettant de concevoir les nouveaux rapports entre francité et judéité. En effet à s'associant à cette gauche pacifiste et internationaliste les Juifs de **France** participent à la défense des minorités nationales et de leur sort et peuvent légitimement se considérer comme tels, tout en reconnaissant toujours aussi fermement que leur sort en **France** constitue un modèle d'épanouissement³².

L'autre façon de concevoir cette judéité particulière dans le cadre de la nation française est relativement antithétique et concerne peut-être davantage des individus moins marqués par la gauche. Il s'agit d'assimiler le judaïsme à un régionalisme français. Ce courant de pensée, très en vogue depuis le début du XX^e siècle insiste sur les particularismes provinciaux souvent jugés sous un angle très déterministe, mais sans pour autant chercher à cliver la **France**. Son objectif reste une redéfinition de la nation comme un assemblage de forces vives. Dans cet écheveau, certains penseurs juifs pensent trouver une place³³.

29 C. FHIMA, « Au cœur de la Renaissance juive des années 1920 : littérature et judéité », *Archives Juives* 39 (1), 2006, p. 59-46. D. JARRASSÉ, « L'éveil d'une critique d'art juive et le recours au "principe ethnique" dans une définition de l'"art juif" », *Archives Juives* 39 (1), 2006, p. 63-76.

30 N. MALINOVICH, *Heureux comme un juif en France...*, op. cit.

31 M. BRENNER, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven [Conn.], Yale University Press, 1996.

32 N. MALINOVICH, *Heureux comme un juif en France...*, op. cit.

33 *Ibid.*

« À l'exception de quelques-uns, le judaïsme, avant 1914, n'intéressait personne » affirme le critique littéraire Benjamin Crémieux, digne représentant de cette nouvelle génération qui œuvre en France à réinterroger l'identité juive. Cette affirmation un peu excessive masque surtout tout ce qui, à la Belle Époque a permis la mise en place de l'exceptionnelle explosion des années 1920. À y regarder de plus près, le sionisme a joué un rôle majeur. En insistant trop sur des paramètres politiques, les historiens ont souvent trop eu tendance par le passé à montrer combien cette idéologie avait échoué en France. Effectivement si politiquement l'objectif du sionisme est de multiplier les adhésions et de développer l'*aliyah*, alors son implantation est un échec. Cependant, il n'en est pas de même sur un plan culturel où l'idéologie sioniste percole doucement jusqu'à produire une génération en rupture avec la précédente³⁴. C'est sur la construction de cette génération qu'il faut s'interroger. La proximité intellectuelle entre *Le Rayon*, organe du judaïsme libéral politiquement antisioniste et *L'Écho sioniste* qui échangent des articles au début des années 1910 est bien le signe que la dualité est plus culturelle que politique. Cependant, ce nouveau franco-judaïsme attaché à l'idée romantique d'un lien inné entre tous Juifs à travers les lieux et les âges et qui se manifeste par un intérêt de plus en plus marqué envers l'histoire et la culture juive ne bouleverse pas fondamentalement le rapport des Juifs français à la communauté nationale. Ces derniers, persuadés dans les années 1920 que l'antisémitisme est de l'ordre du passé, envisagent simplement le développement d'une vie juive manifeste enrichissant leur rapport à la citoyenneté française.



34 C. NICAULT, « L'acculturation des israélites français au sionisme après la Grande Guerre », *Archives Juives* 39 (1), 2006, p. 9-29.

L'ÉTAT ET LES JUIFS EN HONGRIE : DEUX MODÈLES, DU XI^e AU XXI^e SIÈCLE

Nora Berend

Université de Cambridge

Une histoire récente, qui a fait la « Une » de la presse hongroise et internationale, éclaire la question fondamentale au cœur de notre sujet. C'est l'histoire d'un jeune homme de 30 ans, dénommé **Csanád Szegedi**. Il fut membre fondateur de la Garde hongroise, une organisation paramilitaire et, à partir de 2006, vice-président de Jobbik, le nouveau parti d'extrême droite hongroise. La même année, il fonda la marque Turul (nommée d'après un oiseau mythique, ancêtre des Hongrois selon la lecture d'une chronique médiévale, et devenu un symbole nationaliste), dans le but de créer une ligne de produits hongroise indépendante, en utilisant uniquement des produits de base hongrois¹. Lors de ses interventions publiques, Szegedi exprima un antisémitisme virulent. Ainsi, il accusa les juifs d'avoir « déshonoré notre sainte couronne » (une référence à la supposée couronne d'Étienne I, en réalité une couronne médiévale associée postérieurement au premier roi chrétien²) ; il accusa également « la gauche-libérale médias » (un mot codé, qui signifie juif) « d'haïr les Hongrois » et de diffuser la haine contre la Hongrie. Il affirma qu'il n'existait qu'un seul racisme en Hongrie : la haine anti-hongroise. Lui et son parti voulaient « la défense » des Hongrois en Hongrie³. Comme on le verra plus bas, l'on trouve des parallèles directs entre ces affirmations et la rhétorique politique qui prévalait dans les années 1920-1930. Cette rhétorique et cette pensée confrontent « Hongrois » et « juif » comme deux catégories qui s'opposent et s'excluent.

Or, pendant l'été de 2012, une tournure inattendue s'est produite dans l'histoire de Szegedi. Il s'est avéré que Szegedi lui-même était juif, selon la définition utilisée par son propre parti. Sa grand-mère maternelle a survécu à la déportation à

1 E.g. *168 óra online*, 2 Août 2008, <http://www.168ora.hu/itthon/magyar-garda-kft-oriz-ved-kasszi-roz-22692.html>, une vidéo de publicité sur le magasin qui vendait ces produits : http://video.xfire.hu/?n=oswald_andras|a11803f5fa52c0ceba4f97fed87856bo.

2 TÓTH E. et SZELÉNYI K., *The Holy Crown of Hungary – Kings and Coronations*, Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1999.

3 Exemples, y compris les textes des citations : TV débat, 18 Novembre 2010, <http://www.youtube.com/watch?v=HqfDZcKOu9U> ; discours à une manifestation de Jobbik en 2008, <http://www.youtube.com/watch?v=vbVTzNtpOUs> et <http://www.youtube.com/watch?v=WjtrN2JK4sg>

Auschwitz, et son grand-père maternel est quant à lui revenu d'un camp de travail. La nouvelle a vraisemblablement été publiée du fait de luttes de pouvoir internes au sein de son parti ; Szegedi protesta qu'il avait ignoré ces faits auparavant. Au bout de quelques semaines, à la suite d'accusations selon lesquelles Szegedi savait et cachait cette histoire familiale, ou même offrait de l'argent pour persuader un de ses adversaires de se taire sur la question de ses origines, il fut forcé de démissionner de toutes ses fonctions au sein du parti Jobbik. Peu de jours après, à la fin de juillet, il quitta le parti, bien qu'il refusât de renoncer à son mandat au Parlement européen, qu'il avait obtenu auparavant comme candidat de son parti⁴. En tant que membre de ce Parlement, il a récemment demandé dans une intervention que l'**Europe** noue des liens plus proches avec Israël, qu'il a loué comme modèle de démocratie et, du point de vue culturel, partie intégrante de l'**Europe**⁵ selon ses affirmations. Des membres de son ancien parti l'ont qualifié de « représentant des intérêts sionistes⁶ ».

Szegedi était hongrois tant qu'il n'était pas juif. Juif, il ne peut pas être hongrois, selon l'idéologie de son propre parti, et selon une tradition qui puise ses racines profondes dans l'époque de la naissance du nationalisme aux XIX^e-XX^e siècles. Son cas est frappant, car la transformation d'un Hongrois nationaliste, défenseur des Hongrois (« La Hongrie est pour les Hongrois » est le slogan de son parti) en un juif, donc non-Hongrois dès lors automatiquement ennemi des Hongrois, fut particulièrement rapide – elle se fit en quelques semaines. Cela illustre bien un des deux modèles selon lesquels l'État hongrois a été conçu : la construction de la nation selon des prétendues lignes d'homogénéité, dans ce cas, des soi-disant critères raciaux ou ethniques.

En Hongrie, on parle aujourd'hui, comme on l'a fait dans la première moitié du XX^e siècle, de « la question juive » comme si la présence des juifs (y compris bien sûr ceux qui sont qualifiés de juifs par l'extrême-droite) était un vrai problème pour l'État et la société hongroise (selon quelques-uns, *le vrai problème*)⁷. En fait, on devrait parler de « la question antisémite ». Bien qu'il existât quelques rares intellectuels qui, depuis la deuxième guerre mondiale, ont ouvertement critiqué l'antisémitisme et parlé de la responsabilité de la société hongroise en la matière⁸, celle-ci n'a pas admis cette responsabilité, n'a pas traité

4 Sur les luttes internes dans Jobbik, e.g. *HVG* 17 Avril 2012 http://hvg.hu/itthon/20120416_szegedi_csanad_kontra_endresik_zsolt. Sur la démission, e.g. 27 Juillet 2012 http://index.hu/belfold/2012/07/27/szegedi_csanad_lemond_jobbikos_tisztsegeirol/.

5 Strasbourg, 23 Octobre 2012 <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?type=CRE&reference=20121023&language=HU&secondRef=ITEM-011&query=INTERV&detail=2-325-000>.

6 *Népszabadság*, 8 Novembre 2012 http://nol.hu/belfold/szegedi_csanad_politikusbunozove_es_a_cionista_erdekek_kepviseleje_valt.

7 GYURGYÁK J., *A zsidókérdés Magyarországon*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001, p. 110-68, 295-463 donne un aperçu détaillé sur l'antisémitisme de la première moitié du XX^e siècle.

8 **István Bibó** (1948) et **Géza Komoróczy**, notamment, ont démontré avec une rigoureuse intégrité intellectuelle la responsabilité sociale de l'antisémitisme hongrois: **BIBÓ I.**, « Zsidókérdés Magyarországon

les événements de la première moitié du xx^e siècle avec l'autocritique nécessaire, de sorte que l'antisémitisme y a fait son grand retour. En Hongrie, aujourd'hui, des attaques contre les juifs sont des incidents presque quotidiens. Les journaux parlent des assauts physiques contre des juifs, des profanations de cimetières juifs, d'insultes non seulement hurlées dans les stades lors de matches de football, mais jusqu'au sein-même du Parlement, sans que leurs auteurs ne soient réprimandés. Nier la Shoah, mettre le mot *survivants* entre guillemets sur les sites web de droite (comme par exemple Kuruc.info), parler de diffamation de la Hongrie quand des critiques visent l'antisémitisme hongrois sont des occurrences courantes⁹.

L'antisémitisme y est devenu tellement quotidien, que sa définition s'obscurcit. Beaucoup de gens prétendent que l'antisémitisme commence par la propagation de la violence physique. La Hongrie est actuellement capable de conduire un débat féroce pour déterminer si un historien comptant selon des règles raciales le nombre de juifs parmi les historiens hongrois et attribuant un rôle à ces supposés historiens « juifs » dans la destruction de l'historiographie nationale est, ou non, un antisémite¹⁰.

La conceptualisation de l'État comme « nation chrétienne hongroise » fournit la base des attitudes antisémites et le programme du nationalisme hongrois est intimement lié à l'antisémitisme même aujourd'hui. La nouvelle loi fondamentale qui a remplacé la Constitution le 1^{er} Janvier 2012, exprime comme une fierté nationale l'idée que St Étienne faisait de la patrie hongroise une partie intégrante de l'Europe chrétienne, et reconnaît le rôle de la chrétienté dans la conservation de la nation¹¹. Dans de pareilles définitions, les patriotes hongrois ne peuvent être que des chrétiens. Selon cette perspective, les juifs ne peuvent être ni patriotes ni même hongrois. En 1990 déjà, le premier ministre du premier gouvernement hongrois de droite d'après-guerre, **József Antall**, exprimait le même sentiment. Présent à l'inauguration du monument qui commémore le ghetto de Pest, il assura au public juif : « Nous nous souvenons de vos martyrs comme s'ils étaient les nôtres »¹². Lors d'une conférence

1944 után » repris dans HANÁK P., éd., *Zsidókérdés, asszimiláció, antiszemizmus*, Budapest, Gondolat, 1984, p. 135-294 (le volume comprend d'autres oeuvres d'avant-guerre, et aussi celui de György Száraz, sur l'antisémitisme et la question de responsabilité, qui critique non seulement la société, mais aussi les survivants) et KOMORÓCZY G., *Holocaust. A pernye beleég a bőrünkbe*, Budapest, Osiris Kiadó, 2000.

9 Parmi les nombreux exemples, voir <http://www.stop.hu/belfold/raoul-wallenberg-egyesulet-meddig-turjuk-a-faszimust-az-orszaggyulesben/1102502/>, HVG, 26 Novembre 2012 http://hvg.hu/itthon/2012.11.26_Megszamolna_a_Jobbik_a_veszelyes_zsidokat#rss, HVG, 27 Novembre 2012, http://hvg.hu/itthon/2012.11.27_Jobbik_zsidozas_hitgyulekezete, Népszabadság, 5 Juin 2012, http://nol.hu/belfold/inzultaltak_schweitzer_jozsefet, Népszabadság 29 Avril 2013, http://nol.hu/belfold/focimeccsen_tortek_be_az_orrat_a_raoul_wallenberg_egyesulet_elnokenek,

10 BOJTÁR É., « Antiszemita vagy-e? », *Élet és Irodalom*, LVI, n° 30, 27 Juillet 2012.

11 *Magyar Közlöny* 43, 2011, 10656. Le texte est aussi sous : <http://www.kozlonyok.hu/nkonline/MKPDF/hiteles/mk11043.pdf>

12 *Élet és Irodalom*, XXXIII, n° 30, 27 Juillet 1990.

consacrée à la mémoire de l'holocauste en 1994, c'est le ministre des Affaires étrangères qui représente le gouvernement. L'historien **Géza Komoróczy** a en 1994 bien analysé comment le gouvernement était alors responsable de l'antisémitisme : en laissant la porte ouverte au discours antisémite, en utilisant des euphémismes, en blâmant « les juifs » pour les maux du communisme¹³. Son analyse reste valable. Le gouvernement se distancie formellement de l'antisémitisme, mais en fait c'est la politique gouvernementale qui fomentent l'antisémitisme actuel¹⁴.

L'opposition Hongrois – juif n'est pas nouvelle ; on assiste à la résurgence des idées racistes nationalistes d'entre-deux-guerres¹⁵. Il faut rappeler que la Hongrie dépassa même l'Allemagne en adoptant une législation antisémite : en 1920 déjà, une loi relative au *numerus clausus* fut votée, afin d'empêcher les juifs d'accéder à l'enseignement supérieur dans une proportion « surpassant leur proportion dans la population »¹⁶. Dès les années 1919-1920, « la protection de la race » (hongroise) fut centrale dans la politique hongroise. Quelques discours parlementaires de **Gyula Gömbös** illustrent l'opposition antisémite Hongrois-juifs le long des prétendues lignes raciales. Gömbös était le président d'une organisation « pour la protection de la race hongroise »¹⁷, puis ministre de la Défense et finalement premier ministre (jusqu'à sa mort en 1936). « La question juive n'est pas une question religieuse, mais une question raciale et économique. [...] Partout, les juifs prédominent sur les Hongrois, peuple de la conquête »¹⁸. La race hongroise est faible, malade et pauvre, nous devons la protéger. [...] Les juifs se battent contre la

13 KOMORÓCZY G., « A pernye beleég a bőrünkbe. Egy felszólalás, amely nem hangozhatott el », KOMORÓCZY G., *Holocaust. A pernye beleég a bőrünkbe, op. cit.*, 60-71, (écrit en 1994, en réponse à la politique gouvernementale). Je ne traite pas des Roma dans cet article, mais dans leur cas, la persécution est encore plus sévère.

14 KOMORÓCZY G., *A zsidók története Magyarországon*, 2 vol. Bratislava, Kalligram, 2012, vol. 2, p. 1099-1106 sur la politique gouvernementale et l'antisémitisme dans les années 2010-2011.

15 Sur le développement de l'opposition de la Hongrie chrétienne et les juifs dans la pensée antisémite : HANEBRINK P. A., *In Defense of Christian Hungary: Religion, Nationalism, and Antisemitism, 1890-1944*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2006. Sur le rôle de l'antisémitisme dans le nationalisme hongrois entre les deux guerres mondiales, voir aussi RÁNKI V., *The politics of Inclusion and Exclusion. Jews and Nationalism in Hungary*, Sydney, Allen and Unwin, 1999. Pour la contextualisation de l'antisémitisme hongrois en Europe centrale : PREPUK A., *A zsidóság Közép- és Kelet-Európában a 19-20. században*, Debrecen, Csokonai Kiadó, 1997. Sur les deux identités en Hongrie, GERÓ A., « Identities of the Jew and the Hungarian », VASVÁRI L. O., TÖTÖSY DE ZEPETNEK S., éd., *Imre Kertész and Holocaust Literature*, West Lafayette, IN, Purdue University Press, 2005, p. 65-75.

16 Sur le *numerus clausus* : GYURGYÁK J., *A zsidókérdés Magyarországon, op. cit.*, p. 117-123 ; HANEBRINK P. A., *In Defense of Christian Hungary: Religion, Nationalism, and Antisemitism, 1890-1944, op. cit.*, p. 82-83 ; KOVÁCS M. M., *Törvényről sújtva: A numerus clausus Magyarországon, 1920-1945*, Budapest, Napvilág kiadó, 2012.

17 Magyar Országos Véderő Egyesület. Sur **Gyula Gömbös**, GERGELY J., *Gömbös Gyula: Egy politikai karrier*, Budapest, Vince Kiadó, 2001.

18 Ces textes sont publiés : VONYÓ J., éd., *Gömbös Gyula, Válogatott politikai beszédek és írások*, Budapest, Osiris Kiadó, 2004, ici p. 65. (Conquête, en hongrois *honfoglalás*, littéralement la prise de la patrie, est une référence à la conquête hongroise dans le bassin de Carpathes à la fin du IX^e siècle.)

Hongrie chrétienne [...] en Hongrie, nous assistons à l'évolution de la dominance juive ; si nous ne nous protégeons pas [...] la race hongroise, la descendance du peuple conquérant d'Árpád, serait dégradée en serviteurs »¹⁹. « Si les juifs ne peuvent pas trouver du travail chez nous, qu'ils quittent le pays »²⁰. On voit très bien dans cette phrase que les juifs – et il faut souligner qu'il parlait des juifs citoyens hongrois –, ne sont pas « chez eux ». « Le juif est un citoyen hongrois qui peut travailler avec nous pour bâtir la Hongrie nationale, mais des pouvoirs vont être divisés [...] pour assurer la suprématie du peuple hongrois »²¹.

Evoquant la « protection de la race hongroise contre les juifs », un membre juif du Parlement s'écria : « Nous appartenons aussi bien à la race Hongroise que vous », ce qui amena la réponse d'un autre représentant de droite : « Pas du tout »²². Gömbös réclama que si « les juifs veulent lutter avec notre race pour la nation », qu'ils produisent autant de morts pour la patrie que les chrétiens²³. Opposer juifs et Hongrois s'étendait à chaque sphère de la vie publique : Gömbös déplorait que les juifs « inondent » les écoles secondaires²⁴ et réclamait des places pour les enfants de parents hongrois²⁵. Il affirma aussi que « la vraie culture nationale ne peut pas être représentée par un étranger [c'est-à-dire un juif], seulement par celui qui est le fils de cette nation, et accepte la communauté du sang avec la nation »²⁶. De même dans l'agriculture : « Seuls les Hongrois devront cultiver la terre, car seuls les Hongrois peuvent aimer vraiment le sol. Les juifs ne sont pas capable d'aimer le sol »²⁷. Finalement, sur la question d'élire ou non un nouveau roi : « Les Hongrois ont couronné le roi, les Hongrois conquérants ont créé la couronne de St Étienne [...] les minorités n'ont aucun mot à dire là-dessus. [...] Je n'accorde aucune influence aux juifs »²⁸. Les juifs sont l'ennemi, par le fait qu'ils sont juifs : « La tolérance tue la vocation historique de la nation »²⁹, et « les juifs se présentent toujours comme race »³⁰. « Il est d'une importance première que le peuple hongrois soit son propre maître dans ce pays »³¹. Même les preuves que quelques-uns offraient contre la représentation du juif comme ennemi, sur le patriotisme ou les contributions de la population juive, ne trouvaient aucune

19 *Ibid.*, p. 68-69.

20 *Ibid.*, p. 87.

21 *Ibid.*, p. 126.

22 *Ibid.*, p. 129.

23 *Ibid.*, p. 146.

24 *Ibid.*, p. 154-155.

25 *Ibid.*, p. 158.

26 *Ibid.*, p. 159.

27 *Ibid.*, p. 199.

28 *Ibid.*, p. 282.

29 *Ibid.*, p. 358.

30 *Ibid.*, p. 359.

31 *Ibid.*, p. 181.

validation : « Les juifs font des alliances seulement comme tactique, en fait ils utilisent tous les moyens pour assurer leur position de pouvoir. [...] Nous, les Hongrois chrétiens, devons revenir à nous. [...] J'insiste sur la politique de la protection de la race [...] sans compromis, pour représenter les intérêts de la race hongroise »³².

On voit donc la ressemblance du discours de droite d'aujourd'hui et dans les années 1920-1930. Il se base sur l'idée de « la race hongroise » ou, si l'on veut, l'ethnie pure qu'il faut protéger. Le mot « race » étant aujourd'hui trop gênant, il est remplacé par « groupe ethnique » ou « peuple » ; mais la pensée est la même, car l'appartenance à ce soi-disant groupe n'est pas volontaire. Dans les périodes où ce modèle a prévalu dans la politique officielle, ceux qui n'étaient pas de « purs Hongrois » étaient exclus de la nation.

Faut-il affirmer ce qui est évident : que la pureté ethnique est un mythe ? Les Hongrois actuels sont un mélange de Slaves, de Turcs, de juifs, et d'autres. Il suffit de repérer l'origine de quelques héros nationaux hongrois. Ce sont des héros qu'on rencontre dans chaque livre d'école, des Hongrois célèbres, qui ont fait tant pour la nation, beaucoup d'entre eux même en lui sacrifiant leur vie. **János Hunyadi**, le héros de la défense de **Belgrade** (Nándorfehérvár, 1456) contre les Ottomans, était d'origine valaque ; **Miklós Zrínyi**/Nikola Zrinski, un autre héros national de la défense contre les Ottomans (1566, défense de **Sziget**) était Croate. **Ferenc Rákóczi II**, héros de la révolte contre les Habsbourg 1703-1711, avait comme mère une Croate³³ et comme femme la comtesse de Hessen-Wanfried. **Sándor Petőfi**, le poète héroïque de la révolution de 1848, est né d'un père qui venait d'une famille slovaque ou serbe, **István Petrovics**, et d'une mère Slovaque, **Mária Hruz**, qui avait comme langue maternelle le Slovaque. Ces hommes s'identifiaient comme Hongrois, ou ne voyaient aucun problème à porter une identité composite qui incluait la loyauté à une communauté politique définie par le royaume hongrois, sans vouloir s'attacher à une patrie raciale ; la plupart d'entre eux se voyaient comme des patriotes hongrois actifs dans des mouvements pour achever l'indépendance de la Hongrie. Ils furent par la suite acceptés, en tant que Hongrois et patriotes, par la mémoire collective de la société. La pureté de race n'était pas le critère de leur inclusion dans la nation, même si des théories alternatives ne manquent pas pour l'origine hongroise ou impériale de Hunyadi, étant donné que son fils est devenu un des plus célèbres rois hongrois.

Mais ce ne sont pas seulement les héros nationaux pour lesquels la pureté ethnique est un leurre. Ceux qui ont usé du concept de pureté – les hommes politiques de droite et les Croix fléchées (Nazis hongrois) eux-mêmes – témoignent



³² *Ibid.*, p. 292-293.

³³ Ilona Zrínyi.

du mélange qui est la réalité « hongroise » : **Gyula Gömbös** était né d'une mère allemande ; **Ferenc Szálasi**, chef de gouvernement (se proclamant « dirigeant de la nation »³⁴) entre le 16 Octobre 1944 et le 5 Mai 1945, exécuté pour crimes de guerre le 12 Mars 1946, avait des ancêtres Arméniens du côté paternel, une grand-mère allemande, et une mère avec des ancêtres slovaques et ruthènes. C'est évidemment une illusion de parler de la pureté raciale hongroise.

La définition des « purs Hongrois » est non seulement impossible d'un point de vue scientifique ; elle l'est même dans la pensée discriminatoire : la confusion règne dans les rares tentatives de définition. Gömbös, appelé à donner une définition de la race hongroise, admettait : « On ne peut pas comprendre la race comme de sang pur turanien dans les veines hongroises... Le mélange de sang existe, on ne peut pas trouver aujourd'hui un Hongrois d'une race unifiée turanienne, mais il existe une race de la Hongrie qui innervait ensemble avec les conquérants, dont les membres, surtout les familles qui se sont mélangées pendant des siècles avec la race hongroise, et vivaient comme élément unifié hongrois avec ceux appartenant à la race pure turanienne, on peut en effet les présenter comme une vraie race hongroise »³⁵. L'union universitaire Turul, une organisation de droite, a aussi donné une définition de la race hongroise dans son guide pour des camarades (1937) : cette race désigne « le groupe formé de l'élément fondateur de l'État qui a relativement retenu sa pureté de sang et les individus qui se sont installés sur le territoire de l'État de ces premiers [...] et se sont fusionnés ou sont capables de se fusionner avec eux à cause de leur caractère de sang et d'esprit et qui se sont déjà fusionnés dans leur conscience de race »³⁶. Dans le même guide, la société Turul a aussi donné « la définition politique de la race hongroise », une définition un peu différente, et qui en excluait explicitement les juifs : « Déterminé selon l'histoire naturelle l'élément turanien, fondateur de l'état », fusionné avec « d'autres races par le mélange de sang, ou avec ceux qui se disent Hongrois et sont capables de fusionner biologiquement avec l'élément dominant. Les juifs ne peuvent pas être vus comme de race hongroise même s'ils se disent Hongrois, car il leur manque la capacité de fusion »³⁷.

On voit bien que même selon la logique raciste, ces définitions manquent de cohérence, ne pouvant maintenir l'idée de sang pur, et excluent les juifs par mandat et non par une logique interne (les autres races peuvent se mélanger avec les Hongrois, seuls les juifs sont censés être non-assimilables). Rien de

34 *Nemzetvezető*

35 VONYÓ J., éd., *Gömbös Gyula, Válogatott politikai beszédek és trások, op. cit.*, p. 217 ; l'expression innervait ensemble essaie de traduire le mot hongrois, *összeidegződött*, qui n'existe pas et n'a aucun sens, hors de suggérer une coexistence de long terme où les deux parties se sont jointes même au niveau du système des nerfs.

36 Cité dans KEREPESZKI R., *A Turul Szövetség 1919-1945*, Gödöllő, Attraktor, 2012, p. 147.

37 *Ibid.*

surprenant, alors, que la démarche habituelle soit d'éviter une définition explicite, et de traiter la distinction Hongrois – juif comme évidente, avec un mépris suprême pour la logique. Ainsi, l'idée des purs Hongrois comprend l'idée de Hongrois chrétiens ; le discours chrétien est important pour des gouvernements et des mouvements de droite qui prétendent qu'être chrétien et être hongrois vont ensemble naturellement. En même temps, un nouveau paganisme fait aussi partie de l'identité hongroise de droite, un soi-disant retour aux racines hongroises d'avant la christianisation, lequel se voit par exemple dans la popularité des noms païens³⁸.

Mais même la chrétienté en tant que partie intégrante de l'identité des « purs Hongrois » est relative. Des chrétiens aussi peuvent être exclus, comme des Roma catholiques³⁹. C'est aussi le cas des convertis : un groupe appelé « les juifs », à exclure, incorpore non seulement les adhérents au judaïsme, mais aussi des athées et des assimilés à un point tel qu'ils ne connaissent même pas leur origine et ne parlent que le hongrois – mais dont les ancêtres ont immigré durant le Moyen Âge. Tous sont exclus sous le prétexte que les juifs constitueraient une race. Donc, en ce qui concerne les juifs, leur religion, y compris la religion de leurs ancêtres pour des non-pratiquants ou même convertis au christianisme, est construite comme « race ». En revanche, des individus de parents non-Hongrois peuvent être inclus parmi les « purs Hongrois », comme plusieurs héros de l'histoire hongroise et même plusieurs nationalistes hongrois champions de l'exclusion. L'exclusion fonctionne donc en réalité sur deux axes, tous les deux arbitraires : les prétendus critères sont un mélange fluide des critères soi-disant raciaux/ethniques et de critères religieux, lesquels ne sont pas distingués dans cette rhétorique. Les critères d'exclusion changent en fait selon la volonté des nationalistes de l'extrême droite qui manipulent l'exclusion.

La recherche de l'homogénéité n'est pas un phénomène moderne. Durant le Moyen Âge, cette recherche d'homogénéité était surtout religieuse⁴⁰. Les

38 www.hunmagyar.org est une des sites web dédiés à « la religion d'origine » des Hongrois ; des librairies Szkítia offrent des livres sur « la vraie histoire » hongroise, y compris ceux qui prouvent que la première langue parlée par des hommes était le hongrois, ou démontrent la continuité de l'histoire hongroise pendant des milliers d'années, leur parenté raciale avec des Huns et Scythes et ainsi de suite.

39 Sur les Roma e.g. KEMÉNY I., éd., *A magyarországi romák*, Budapest, Press Publica, 2000, *Változó Világ* 31 ; VAJDA I., éd., *Periférián – Roma szociológiai tanulmányok*, Budapest, Ariadne Kulturális Alapítvány 1997 ; VIDRA ZS., « A roma holokauszt narratívái. Történetírás, megemlékezés, politikai diskurzusok », *Regio. Kisebbség, Politika, Társadalom*, 16, n° 2, 2005, p. 111-129.

40 Le fait de savoir à quelle époque le racisme est né est une question largement débattue, tout comme sa définition. Selon *Yosef Hayim Yerushalmi*, ce fut à la fin du Moyen Âge, avec l'idée de la pureté du sang dans la péninsule ibérique : YERUSHALMI Y. H., « Assimilation and Racial Anti-Semitism: The Iberian and the German Models », The Leo Baeck Memorial Lecture 26, New York, Leo Baeck Institute, 1982. D'autres reportent l'émergence du racisme dans le passé médiéval, par exemple : BARTLETT R., « Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity », *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31, n° 1, Winter 2001, p. 39-56 ; HOFFMANN R. C., « Outsiders by Birth and Blood: Racist

juifs ont constitué une minorité tolérée, mais à part, et des règles chrétiennes devaient assurer l'infériorité de leur position. Bien que des clercs individuels pussent manifester un antijudaïsme aigu, l'Église catholique menait une politique de protection. Mais sous-jacentes à cette protection se trouvaient des accusations sans cesse répétées, sur la responsabilité des juifs pour le meurtre du Christ, sur leur manque de raison, sur leur obstination dans l'erreur, ainsi que l'assurance de leur conversion ultime. L'Église fomentait donc l'antijudaïsme, ce qui résultait souvent en une hostilité populaire, comme les massacres lors de la première croisade ou l'accusation de meurtre rituel, qui étaient condamnés par la papauté⁴¹.

Dans la Hongrie médiévale, la législation locale imposait des limitations beaucoup moins nombreuses que la législation canonique. Les lois, à la fin du XI^e et au début du XII^e siècle ont interdit le commerce et la conservation par les juifs d'esclaves chrétiens, le travail des juifs durant les jours fériés chrétiens, le mariage entre juifs et chrétiens, et l'achat par des chrétiens de la viande cachère. Elles réglementaient également des transactions de crédit entre juifs et chrétiens⁴². Mais l'interdiction canonique de manger et boire, ou se baigner avec les juifs, ou d'accepter des médicaments d'eux, ne trouvait pas d'échos dans la législation locale. En plus, au XIII^e siècle, le serment des juifs était dépourvu des aspects humiliants courants par exemple dans les pays germaniques⁴³. Au nom de l'homogénéité religieuse, néanmoins, il y avait des massacres, et une accusation de profanation d'hostie⁴⁴. Durant le Moyen Âge tardif, le roi Louis le Grand expulsa les juifs (bien que l'ordre fût vite renversé)⁴⁵. Les lois urbaines de Buda ordonnaient le

Ideologies and Realities around the Periphery of Medieval European Culture », *Studies in Medieval and Renaissance History* 6, 1983, p. 3-34, repr. MULDOON J. et FERNÁNDEZ-ARRESTO F., éd., *The Medieval Frontiers of Latin Christendom: Expansion, Contraction, Continuity*, Farnham, Ashgate, 2008, p. 149-180.

41 E.g. DAHAN G., *Les intellectuels chrétiens et les Juifs au moyen âge*, Paris, Cerf, 1990 ; CHAZAN R., *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1987 ; IOGNA-PRAT D., *Ordonner et exclure: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam 1000-1150*, Paris, Aubier, 1998, p. 272-323.

42 BAK J., BÓNIS GY., SWEENEY J. R., éd. tr., *The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary*, vol. 1 1000-1301, Bakersfield CA, Charles Schlacks, 1989, p. 31, c. 74-75, p. 57, c. 10, p. 59, c. 26, p. 66, c. 62-63, p. 68, c. 1-7. La limitation imposée aux juifs de s'installer uniquement dans des centres épiscopaux n'était pas observée, comme le suggère la présence démontrée des juifs dans des villes qui n'étaient pas des centres épiscopaux. Analyse BEREND N., *At the Gate of Christendom: Jews, Muslims and 'Pagans' in Medieval Hungary, c. 1000 - c. 1300*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 74-76.

43 SCHEIBER A., « A medieval form of Jewish oath », *Journal of Jewish Studies* 25, n° 1, 1974, p. 181-182 ; BEREND N., *At the Gate of Christendom: Jews, Muslims and 'Pagans' in Medieval Hungary, c. 1000 - c. 1300*, op. cit., p. 79-80.

44 SALFELD S., éd. tr., *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, Berlin, 1898, p. 334-337 ; BEREND N., *At the Gate of Christendom: Jews, Muslims and 'Pagans' in Medieval Hungary, c. 1000 - c. 1300*, op. cit., p. 199-200.

45 DÁN R., « Mikor ütze ki I. Lajos a zsidókat? » *Tanulmányok Budapest Múltjából. A Budapesti Történeti Múzeum Évkönyve* 24, 1991, p. 9-15.

port de signes distinctifs⁴⁶. Ces mêmes lois ont fait référence aux juifs comme à des « infidèles viles, obstinés, puants »⁴⁷. La définition religieuse de la société, en tant que chrétienne, empêchait les juifs d'être membres à part entière de la société : même s'ils étaient tolérés ou bénéficiaient d'une protection, leur position restait précaire et pouvait rapidement se modifier.

L'homogénéité chrétienne n'était pas moins un mythe que l'homogénéité « ethnique ». Même sans compter les juifs, il n'exista jamais une société chrétienne homogène. Des pratiques diverses, condamnées par les clercs érudits, apparaissaient dans la législation⁴⁸. Des immigrants nomades importèrent un nouveau « paganisme » durant le XIII^e siècle⁴⁹. L'hérésie antitrinitaire fut un problème soulevé au XI^e siècle⁵⁰. À la fin du XI^e siècle, la législation hongroise tenta d'éliminer la pratique du jeûne qui différait des us et coutumes locales ; selon le synode de Szabolcs, les Latins (nom pour des populations de langue romane immigrante, y compris ceux de la péninsule italienne, de la France et des Wallons) qui ne voulaient pas accepter les règles de jeûne des Hongrois et mangeaient de la viande le lundi et mardi après le commencement du Carême, devaient quitter le pays⁵¹. Selon une interprétation, les règles en Hongrie suivaient le système byzantin ancien de Carême⁵². Pendant la période entre le XI^e et le XIII^e siècles, il y eut une forte présence orthodoxe grecque, notamment plusieurs monastères orthodoxes et d'autres liens politiques et culturels avec le monde byzantin⁵³. Pendant le Moyen Âge tardif, le Calvinisme devint important dans le pays ; des tensions entre catholiques et protestants continuèrent pendant des siècles. L'uniformité chrétienne fut donc un mythe, même si elle resta une aspiration catholique pendant des siècles.

Sous des formes différentes, la poursuite d'une construction politique basée sur le mythe d'une société homogène n'était pas favorable aux juifs. Mais ce n'était pas le seul modèle dans la conception, d'abord du royaume, et ensuite de la nation.

46 MOLLAY K., éd., *Das Ofner Stadtrecht. Eine deutschsprachige Rechtssammlung des 15. Jahrhunderts aus Ungarn*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1959, chap 193 ; WEISZ B., « Zsidók a budai jogkönyvben », PITTI F., éd., « Magyaroknak eleiről » *Ünnepi tanulmányok a hatvan esztendő Makk Ferenc tiszteletére*, Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, 2000, p. 681-695.

47 MOLLAY K., éd., *Das Ofner Stadtrecht. Eine deutschsprachige Rechtssammlung des 15. Jahrhunderts aus Ungarn*, op. cit., chap 191.

48 BEREND N., LASZLOVSZKY J., SZAKÁCS B. ZS., « The kingdom of Hungary », BEREND N. éd., *Christianization and the rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 333-334.

49 BEREND N., *At the Gate of Christendom: Jews, Muslims and 'Pagans' in Medieval Hungary, c. 1000 – c. 1300*, op. cit., p. 219-223.

50 BEREND N., LASZLOVSZKY J., SZAKÁCS B. ZS., « The kingdom of Hungary », op. cit., p. 340.

51 BAK J., BÓNIS GY., SWEENEY J. R., éd. et., *The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary*, vol. 1 *1000-1301*, op. cit., p. 59, c. 31.

52 MORAVCSIK GY., *Bizánc és a magyarság*, Budapest, Lucidus Kiadó, 2003, p. 63-64.

53 MORAVCSIK GY., *Bizánc és a magyarság*, op. cit., p. 50-65, 99-108 ; KAPITÁNYFY I., *Hungaro-Byzantina: Bizánc és a görögség középkori magyarországi forrásokban*, Budapest Typotex, 2003.

L'autre modèle était d'accorder et garantir des droits aux juifs pendant le Moyen Âge, ainsi qu'à l'époque moderne, et finalement, de leur accorder la citoyenneté et l'égalité complète. Ce modèle pour construire et maintenir l'État traitait les juifs comme partie intégrante de l'État. La version contemporaine de ce modèle, avec la possibilité de l'assimilation, donne à chaque personne la possibilité de choisir, ou non, une identité juive, mais incorpore chacun comme citoyen, indépendamment de ce choix.

Au Moyen Âge, c'est la législation du roi Béla IV, à savoir les privilèges promulgués pour les juifs en 1251, qui sauvegarda les communautés juives. Cette législation punissait les chrétiens qui s'attaquaient aux juifs, en les blessant, en les tuant, ou en violant les femmes juives. Ceux qui enlevaient des enfants juifs étaient punis en tant que voleurs. Les synagogues et ceux qui transportaient des morts étaient protégés. Les juifs ne devaient pas prêter serment sur la Torah sans autorisation royale, et ne pouvaient être forcés de restituer les gages des prêtres consentis pendant leurs fêtes religieuses⁵⁴. Parfois, une égalité (limitée) devenait explicite : ces privilèges ordonnaient que les juifs résidant dans les villes paient le même tarif de douane que les citoyens de ces villes⁵⁵. Dans le contexte médiéval, le roi allait aussi loin que possible pour incorporer les juifs dans le royaume par la garantie des droits.

L'égalité des juifs est devenu un programme politique durant l'ère moderne. Pendant la révolution de 1848-1849, contre les Habsbourg et pour l'indépendance, le mouvement visant à garantir l'égalité aux juifs est devenu important. L'identité explicitement hongroise et juive apparaît par exemple dans des feuillets distribués dans les communautés juives et qui s'adressaient aux « Hongrois de la religion de Moïse »⁵⁶. Parmi ceux qui se battaient pour l'émancipation, le poète **Mihály Vörösmarty** exhorta la société majoritaire à agir en ce sens, par responsabilité : « Les juifs se tiennent à l'écart, parce qu'ils sont exclus ; et ils sont exclus, parce qu'ils se tiennent à l'écart. Qui est obligé de mettre fin à cette situation ? Ceux qui sont plus puissants. Qui sont ceux qui sont plus puissants ? Certainement pas les juifs »⁵⁷. Pendant la révolution, la demande visant à garantir l'égalité civique aux juifs gagna en puissance, jusqu'au moment où à la fin de la révolution cette égalité fut garantie. Toutefois, en raison de la défaite de la révolution, cette égalité

54 BÜCHLER A., « Das Judenprivilegium Bélas IV vom Jahre 1251 », SCHEIBER A., éd., *Jubilee Volume in Honour of Prof. Bernhard Heller on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Budapest, [sans maison d'édition], 1941, p. 139-146 ; BEREND N., *At the Gate of Christendom: Jews, Muslims and 'Pagans' in Medieval Hungary, c. 1000 - c. 1300*, op. cit., p. 76-81.

55 BÜCHLER A., « Das Judenprivilegium Bélas IV vom Jahre 1251 », op. cit., p. 143.

56 « Moses vallású magyarokhoz » 22 Mars 1848 par Jónás Kunewalder, dans BERNSTEIN B., *A negyvennyolcas szabadságharc és a zsidók*, Budapest, Múlt és Jövő Kiadó, 1998, p. 30 ; KOMORÓCZY G., *A zsidók története Magyarországon*, op. cit., vol. 1, p. 1061-1066.

57 VÖRÖSMARTY M., *Publicisztikai írások. Akadémiai és Kisfaludy-Társasági iratok*, éd., SOLT A., et FEHÉR G., (Összes művei, 16), Budapest, Akadémiai Kiadó, 1977, p. 80-88.

ne put être réalisée tout de suite. Finalement, l'émancipation devint une norme en 1867 : désormais, les juifs de la Hongrie disposaient de tous les droits civils et politiques dont jouissaient les habitants chrétiens du pays⁵⁸.

L'émancipation ne mit pourtant pas fin aux préjugés ; l'antisémitisme ne fit que croître. Les partisans de l'égalité des juifs continuaient de combattre l'idéologie de la discrimination, s'opposant aux préjugés. Un cas remarquable est celui de **Károly Eötvös**, homme politique et avocat de juifs accusés de meurtre rituel dans le procès de **Tiszaeszlár** en 1883. Non seulement a-t-il entrepris de défendre les accusés, contre l'avis de beaucoup de ses amis et de son parti politique – lesquels craignaient une réputation négative à la suite d'un rôle tellement impopulaire, en assurant l'acquittement des accusés, mais il écrivit une œuvre monumentale sur l'accusation et le procès en 1902 (le livre fut publié en 1904)⁵⁹. Il ne s'y satisfaisait pas de prouver l'innocence des accusés ; il s'y attaquait à l'accusation même de meurtre rituel et à l'antisémitisme hongrois. Comme le fera plus tard **Jean-Paul Sartre**⁶⁰, il se concentra sur l'analyse des causes de l'antisémitisme en les cherchant non chez les juifs mais chez les antisémites. Son livre est un tour de force de psychologie sociale, en démontrant les causes du préjugé et son fonctionnement dans la société.

Károly Eötvös n'était pas le seul en ce début du nouveau siècle à combattre les préjugés et à demander pour les juifs une égalité non seulement devant la loi, mais également dans la vie sociale. **Endre Ady**, poète et journaliste, s'acharnait lui aussi, avec un discours tranchant, contre l'antisémitisme. Quand un journal hongrois publia les informations du *Deutsche Tageszeitung* sur un prétendu meurtre rituel, Ady proposa un choix à l'éditeur : « Celui qui ment délibérément est un perfide [...] celui qui croit des mensonges connus est stupide. Nous lui laissons aimablement le choix »⁶¹. Quand un communiqué policier associa la disparition d'une jeune fille avec la présence temporaire d'un étranger « d'aspect juif », il écrivit : « C'est une chose merveilleuse, que ces hommes stupides d'aspect juif tuent toujours quand l'antisémitisme commence de se renforcer, mais c'est encore plus merveilleux qu'un journal policier officiel reserve le conte du meurtre rituel ! »⁶² Il désigna aussi les intérêts politiques derrière le phénomène antisémitisme : « La promotion de l'antisémitisme est dans l'intérêt de ceux qui ont peur

58 MISKOLCZY A., « A zsidók polgáritásáról a nemzetgyűlés által törvény alkottatott (Az 1849–i magyar zsidóemancipációs törvény és ismeretlen iratai.) », *Múlt és Jövő*, 1998/1, p. 8–45 ; MISKOLCZY A., *A zsidóemancipáció Magyarországon 1849-ben*, Budapest, Múlt és Jövő, 1999 ; KOMORÓCZY G., *A zsidók története Magyarországon, op. cit.*, vol. 1, p. 1101–1188.

59 EÖTVÖS K., *A nagy per, mely ezer éve folyik s még nincs vége*, Budapest, Révai, 1904. Analyse moderne de l'accusation : KÖVÉR GY., *A tiszaeszlári dráma*, Budapest, Osiris Kiadó, 2011.

60 SARTRE J.-P., *Reflexions sur la Question Juive*, Paris, Paul Morihien, 1946.

61 *Szabadság* 14 juillet 1900, dans *Ady Endre összes prózai műve : Újságcikkek, tanulmányok*, Budapest, Arcanum Adatbázis, 1999, vol. 1, n° 252 <http://mek.oszk.hu/00500/00583>

62 *Szabadság* 20 septembre 1900, dans *Ady Endre összes prózai műve, op. cit.*, vol. 1, n° 281.

que le peuple un jour aille découvrir quelles sont les causes des problèmes »⁶³, et souligna les tactiques des journaux cléricaux dans l'identification des libéraux avec les juifs⁶⁴. Il riposta aux critiques des « mœurs juives » : « Par la moralité turanienne, nous, la nation hongroise sommes au niveau le plus élevé – de l'immoralité »⁶⁵. Les juifs comme boucs émissaires des maux de la société hongroise reviennent dans ses articles ; il expliqua l'antisémitisme populaire par le fait que quand il y a des problèmes, on attaque les juifs : « Il faut faire payer quelqu'un pour le fait que l'homme ne puisse pas être absolument heureux »⁶⁶.

Après l'émancipation, même si l'État a garanti l'égalité aux juifs, l'antisémitisme a donc en vérité survécu dans plusieurs segments de la société. Ceux qui voulaient une égalité réelle continuaient de critiquer les préjugés. Mais même l'État ne persista pas longtemps dans la politique de l'inclusion. Quand les intérêts politiques le dictaient, l'antisémitisme était facilement ressuscité comme politique d'État. Après la Première Guerre mondiale, avec la fin de la monarchie austro-hongroise et les problèmes économiques et sociaux, cela devint une « solution » facile⁶⁷.

Après la Seconde Guerre mondiale et l'horreur de la Shoah, l'antisémitisme délibéré n'eut plus droit de cité. L'assimilation des juifs se renforça : avec la sécularisation, beaucoup de juifs perdirent, après leur langue séparée, leur religion séparée aussi, et devinrent indifférenciables du reste de la population. Les mariages mixtes rendirent la catégorie « juif » dénuée de sens, sinon pour une identité individuelle. En même temps, la religion ne fut plus indiquée dans les recensements et donc, d'un point de vue officiel, même les différences religieuses ne comptèrent plus⁶⁸.

Chaque étape dans l'acquisition des droits fut accompagnée par des protestations sous la forme de l'antijudaïsme ou de l'antisémitisme. Durant le Moyen Âge, ce furent les accusations selon lesquelles les juifs s'en prenaient aux hosties, et, venant de l'extérieur, la demande du légat pontifical de différencier les juifs par des signes distinctifs⁶⁹. Durant le XIX^e siècle, peu après l'émancipation, en 1882, ce fut l'accusation de meurtre rituel de **Tiszaeszlár**. Aujourd'hui, la résurgence de l'antisémitisme se fait à nouveau sentir.

63 *Nagyváradai Napló* 28 septembre 1901, dans *Ady Endre összes prózai műve op. cit.*, vol. 2, n° 85.

64 *Nagyváradai Napló* 12 juin 1902, dans *Ady Endre összes prózai műve op. cit.*, vol. 3, n° 66.

65 *Nagyváradai Napló* 13 décembre 1902, dans *Ady Endre összes prózai műve op. cit.*, vol. 3, n° 136.

66 *Budapesti Napló* 1905, novembre 4. *Ady Endre összes prózai műve op. cit.*, vol. 7, n° 23.

67 Sur la période de l'émancipation et l'entre deux guerres : KOMORÓCZY G., *A zsidók története Magyarországon, op. cit.*, vol. 2, p. 9-503.

68 Néanmoins, la vie des communautés juives n'était pas sans problèmes ; sur la vie des juifs (mais non sur l'assimilation) après la deuxième guerre mondiale, KOMORÓCZY G., *A zsidók története Magyarországon, op. cit.*, vol. 2, p. 867-1108.

69 BEREND N., *At the Gate of Christendom: Jews, Muslims and 'Pagans' in Medieval Hungary, c. 1000 – c. 1300, op. cit.*, p. 161-162.

La position attribuée aux juifs est tout à fait opposée dans les deux modèles d'État hongrois. L'État qui se fonde sur l'appartenance politique et incorpore chaque sujet du roi, ou, dans le cas moderne, chaque citoyen, incorpore aussi les juifs. L'État sur base d'une société voulue homogène exclut les juifs d'une participation en tant que membres à part entière de la société ; il les marginalise, leur position est rendue précaire, voire même ils sont proclamés ennemis. Ce n'est pas seulement le nationalisme moderne qui joue sur l'exclusion pour construire l'État. La possibilité d'exclusion, pour créer une unité sous forme religieuse, était déjà présente pendant le Moyen Âge. L'inverse est aussi vrai : la possibilité d'inclusion existait aussi bien au Moyen Âge qu'à l'âge moderne. Bien évidemment, il y eut beaucoup de changements depuis le Moyen Âge jusqu'à nos jours, mais il faut souligner que le choix entre exclusion et inclusion des juifs dans l'État, sous formes différentes, traverse des périodes différentes.

La place d'une minorité juive, et même la définition des juifs comme minorité est intimement liée à la conception idéologique de l'État. Il s'agit de deux types de création ou de maintien de l'État, que l'État soit un royaume ou un État national : le premier, une construction à la base du mythe de l'homogénéité religieuse ou du mythe de la nation ethnique homogène ; le second, le concept d'État à la base de l'appartenance politique, où les habitants ont des droits comme sujets du roi ou comme membres d'une société civique. C'est la volonté politique qui détermine si la construction nationale ou royale exclut ou inclut les juifs. Toute pensée qui a comme base le désir d'homogénéité (une homogénéité qui n'est jamais réelle), produit de l'antijudaïsme ou de l'antisémitisme. L'incorporation est seulement possible quand la base est l'appartenance politique (loyauté au pouvoir royal ou droits civils). Ceux qui veulent construire la nation sur une quelconque pureté mettent en branle les dynamiques de la désintégration nationale ; les exclus doivent bâtir leur propre identité séparée ; l'expulsion ou l'extermination pour homogénéiser la population deviennent des solutions logiques. Dans la logique exclusionniste, on l'a vu plus haut, même un Hongrois nationaliste et antisémite devient juif, ennemi des Hongrois à cause de ses grands-parents, survivants de la Shoah.

« L'État », évidemment, n'agit point, ce sont des groupes et des individus qui sont les agents de la construction et du maintien étatique. Ces groupes et individus ont leurs propres intérêts politiques et des groupes de droite utilisent l'antisémitisme et le mythe d'homogénéité nationale pour obtenir ou maintenir le pouvoir. Souvent, on répète que les historiens ont le devoir de discréditer les mythes nationaux. Il est important de se souvenir d'un fait gênant : les historiens ont joué et continuent de jouer un rôle principal dans la *construction* de ces mythes d'homogénéité nationale. Ce ne fut pas seulement le cas durant le XIX^e siècle, alors que la discipline historique naissante voyait dans l'écriture de l'histoire nationale sa tâche principale. Le premier ministre **József Antall** avait un diplôme en histoire, et **Csanád Szegedi** avait aussi obtenu un diplôme en histoire...

ASSIMILATION PROJECTS AND THEIR (RELATIVE) FAILURE: THE CASE OF SOME MIDDLE- CLASS **BUDAPEST** JEWS*

J. M. Bak

The 'Jewish Class' with Professor Borzsák, Spring 1940

Jews were emancipated in **Hungary** first in the last days of the 1848/9 Revolution, but in fact only after the Austro-Hungarian Compromise of 1876. They were permitted to settle in major towns, especially in **Buda** and **Pest** (which became **Budapest** in 1873) already in the earlier nineteenth century. Assimilation and acculturation took strides in the boom years of the 1880s and 1890s, when Hungarian replaced German (or Yiddish or Hebrew) even in the synagogue (of the so-called Neolog communities, something like Reform Judaism in America). The Hungarian state was interested in non-Magyar minorities declaring themselves 'Magyar', in order to increase their ethnic percentage within the kingdom, below 50% in the 1890s. Indeed, successfully, their percentage rose well above the half by the early 1900s. Thus assimilation was officially encouraged.

The steps in the assimilation into the **Budapest** middle-class included: (1) Abandoning traditional professions: petty or wholesale trade, tavern keeping and suchlike, and moving from the countryside (or other parts of the monarchy) to the capital; (2) Changing religious habits from strict observance (dress, kashrut, etc.) to marginal adherence – if at all – to the religion; (3) Changing 'Jewish sounding' names (usually German, given them by the bureaucrats of Joseph II in the late eighteenth century) to 'Hungarian' ones; (4) Exogamy; (5) [occasionally] Converting to a Christian religion.

Let me look at these five strategies of assimilation one by one. First, (1) Abandoning traditional professions. While 7 or 8 of the grandparents of my sample were still in commerce, 9 fathers were professionals or white-collar workers, 7 with university degrees; none of my classmates (and I am always referring to the twelve selected ones, but my data are true for mostly of rest of the class of 39 boys as well) spent his life in commerce: 3 were university professors, 3 scientists,

* This sketch is based on personal knowledge and interviews with a dozen or so former classmates of mine who had attended the **Budapest** Berzsényi Dániel Grammar School in a segregated Jewish ('Israelite') class, 1939-1947. A fuller text of all this with references was published in *East European Jewish Affairs*, Vol. 42, No. 3, December 2012, p. 1–81.



Fig. 1



Map 1

2 medical doctors, 2 engineers and 2 (senior) managers. In contrast to our parents, most of our wives and partners were also professionals. Due to the location of the school (but true in a wider sense) the families moved, by the 1930s at the latest, into the modern area of New Leopoldstadt, then (as now again) typical for the professional middle class Jews (see Map).

Second, (2) Changing religious habits from strict observance to marginal adherence. One Orthodox grandfather in kaftan is remembered by my friends (may have been an immigrant from **Galicja** in the wake of the pogroms of the 1880s, a major source of Jewish population in historic **Hungary**); a few of the others went to temple regularly; the parents usually did not, save occasionally for the sake of their elders. None of my classmates was/is an observing Jew, although one of us, immigrant to the **USA** and officer of the US Navy was acting for a few years as 'lay rabbi' on an American airplane carrier. (We still had some 5-6 years of religious instruction, mandatory in pre-1945 **Hungary**, that came in handy for him.). In at least half of the families Christmas trees were usual. Kashrut was kept sometimes when grandmothers ran the household, but even then not strictly. I know that at least 2 of the 12 were not circumcised (that came in handy during the Nazi occupation, when in street raids 'down with pants!' was a usual command).

Third, (3) Changing 'Jewish sounding' names 'Hungarian' ones. As Table 1 shows, only two of the twelve kept the old 'Jewish' name.

Table 1 Magyarization of names

Magyarized	Old, changed when
Bak	bne kadosh -> abbreviated as b'k=Bak*
Baróth	Bleyer 1918
Bosnyák	Blum 1920
Faludi (now Danieli)	Frei 1905
Fodor	Fried ?**
Hegedüs	Geiger 1920s
Horn	
Korda	Klein 1915?
<i>Román</i>	Rechnitz 1950 (!!)
Sebö	Sonnenschein ?**
Vidor	? ?**
Wollitzer	

* The name was given to the survivors of a 1791 pogrom in Senice (now Slovakia)

** Interviewee did not know

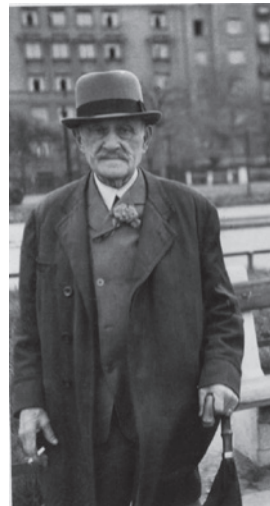


Fig. 2a-c Grandparents: Baks and friends, Abbazia/Opatija c. 1913 • Mme Herschkowitz 1918 • Sándor Hegedüs (Geiger) 1940

Fourth, (4) Exogamy. Marrying non-Jews began only in our generation but first marginally: four of us had non-Jewish partners (out of 18 marriages), while among our children the 'mixed marriages' reached half of all. Now, here it should be pointed out that these – especially in the second generation – were not 'assimilation projects': being Jewish or not was not a criterion in our nubile years and even

much less in those of our children. Partner selection was based much more on politics, fashion, interests, and so on and not on 'race' or religion.

Finally (5), conversion to Christianity. Due to the fact that our class was organized along religion ('izr.' in civic documents), converted Jews attended the parallel class. There were at least 5 or 6 of them. One of my classmates converted in 1942, another in 1944 hoping to avoid persecution (in vain). Neither of them became an observant Christian.

Interwar Years – our Childhood: the Illusion of Success

All this added up to the impression of the generation of our parents and transmitted to us that – while knowing that we were Jews – we were Hungarians, just fine and dandy. We lived a life of peace and quiet; as one of my classmates said: 'Some of us went to the Lukács pool, others to the Palatinus, some went skating in Honvéd utca, others to Pozsony út; that's all. Many of us were Boy Scouts (true, mostly in troops consisting of Jews or being explicitly Jewish; the two Boy Scout Headquarters are marked on the map) happily marching under the Hungarian tricolor and singing patriotic songs. We did not experience open Anti-Semitism (or forgot minor acts, now looking back from an age when freedom of speech cannot stop hate-speech), even if discriminated by having to attend a special class: that didn't bother us too much as we had the same excellent professors as others (though a few of them were known to be card-carrying Nazis) and some of our teachers even offered sympathies. True, the assimilation project was weakened during the early war years; stamped as Jews with fathers in labor companies (my father was at the Russian front where Jewish conscripts were systematically murdered) many of us took Jewishness a bit more seriously. In spite of non-religious upbringing, several classmates had bar-mitzvah feasts and learned some liturgical Hebrew (see above, the 'lay rabbi').

True, laws limiting the access of 'minorities' to the universities (*numerus clausus*) were introduced in Hungary (probably first in Europe!) in the early 1920s, but not kept strictly. (My father earned his degree in Leipzig, but that was accredited in Hungary in 1929.) More significant restrictions started in 1938 with laws restricting – first only 'Israelites', later race-based 'Jews' in the sense of Nurnberg laws – in civil service, the professions, commerce, landowning, etc. (On these matters, see Nora Berend's paper in this volume.) Yet these laws could be circumvented: none of my classmates remembers major loss of income or living conditions in their families prior to the Nazi occupation in March 1944. The first radical hints at the failure of assimilation came in the early 1940s, when the fathers, most of them reserve officers, were called up into labor companies, building railways and suchlike. (My uncle, a psychiatrist, was among the few who dared



Fig. 3a-d Papa Wollitzer 1935 • Mr Sebő and kids 1936 • Dr Bak and son c. 1935 • Papa Hegedüs in labor camp 1941



to face the danger: As surgeon of one of these companies he said: 'In a country where I am forced to live in house without a bathroom, they will kill me'. He left

with last boat to America.) ‘Few if any of well-off middle class assimilants were prepared to see what may be coming. As late as the Summer of 1944, when I, having been told by Zionist Boy Scout friends about some facts of the Holocaust, tried to warn my father’s friends called up to labor service, that this time it will be open murder and rather hide or do anything, the risk being nil, they replied: ‘But János, I will have a white armband as a Christian “Jew”’. They were killed regardless of armband color... ‘It can’t happen here’ was their firm belief in spite of all.

But It Did Happen

There is hardly need to detail the events of what is called the Holocaust that reached Hungary in 1944 at the latest. (There were anti-Jewish atrocities already previously.) We had to move into ‘Jewish houses’ marked by a yellow star, which we were also supposed to wear on our coats; there was strict curfew for Jews and finally, after the Hungarian Nazi (Arrowcross) take-over on October 15, a formal ghetto was set up, preparing for deportation to the death-camps into which all our relatives living outside of Budapest had already been subject. Five of the fathers of my classmates were killed on death marches or concentration camps, two came home so ill that they died in a few years; the mother of one of us was shot to death on the banks of the Danube. We, youngsters, frequently managed to escape in one way or another; sometimes with false papers, sometimes hid by non-Jewish friends or in one of the houses protected by neutral powers (Swedish, Swiss, Spanish, papal). The survival rate of our social class was far better than that of other (even Budapest) Jews: money, contacts to Gentiles, other ‘connection capital’ gave us a priority. Of course, the fact that the deportation from the Budapest ghetto was delayed and finally, because of the approaching Red Army &c., abandoned, made the Jews of the capital the largest surviving group of the persecuted ‘Untermenschen’ in all of Europe. But the illusion of successful assimilation was certainly a victim.

Treacherous Silence – and Thereafter

The defeat of the Third Reich and its allies was seen not only by Jews as true liberation. The survivors were now truly convinced that it – or anything similar – cannot happen ever again. The ‘Jewish question’ vanished from the agenda, although one of the most profound analyses was presented just after the war, by István Bibó, a courageous man, who pointed out not only the aberrations and the culs de sac of Hungarian social development but also the place of Anti-Semitism in that. The major figures responsible for the persecution and mass murder were tried and many executed. (True, the ‘little Nazis’ were soon declared as misguided and welcome in

the Communist and non-Communist parties.) Soon, after the Communist take-over in 1948/9, anything resembling anti-Jewish utterances was eliminated from public discourse. And, apparently, from the minds of many younger people as well. One of my classmates, who had served three years in the Hungarian People's Army, reported that during that time (although he was probably the only 'Jew' in the battalion) he never heard any anti-Jewish uttering, 'not even in quarrels', as he put it. Five or six of us became Socialists or Communists for whom any such discrimination would have been unthinkable. (Some of the kids of my generation did not know until much later that they come from a 'Jewish' family.) It is remarkable that in the revolution of 1956, in the days of lawlessness, relatively few Anti-Semitic slogans and even less atrocities were committed in a country where the Stalinist leadership, returning from Soviet exile and guilty of widespread terror and the destruction of the country's economy, consisted of 'Jews'. One could have expected widespread pogrom. Soviet Anti-Semitism did not reach **Hungary** in a significant way; although there were plans for a 'Zionist trial', similar to that of the Jewish doctors' in **Moscow**, Stalin's death rescued the already incarcerated defendants.

My classmates, who remained in **Hungary** (five of us emigrated between 1948 and 1957), had all successful careers, though a one or two were discriminated against (e.g. at university admission) because of 'bourgeois origin'. Not because of being Jewish. A few of us held minor posts in the Communist Party members with more or less conviction. Those who had left faced the task of assimilating to another society with various attitudes to Jews. Only one of them went to **Israel**, but finally left. One of my classmates with a Jewish name of good pedigree (of the Shapiro &c. variant) believes that he managed to be regarded an Anglo-Canadian gentleman and not a former **Budapest** Jew. Illusions have no limits.

It took the fall of the Iron Curtain and the collapse of the Soviet Empire and its Communist satellite regimes in **Central Europe** to prove that the decades of silence were merely virtual. Even though many of the ex-Communist Jews have long left the Party – many left the country in 1956, many others became active in the underground opposition – anti-Communist and Anti-Semitic slogans could now be nicely mixed. Soon, however, they parted ways and the good old issue of Jewish world conspiracy (with open reference to the Protocols of the Elders of Zion) appeared in the now free speech, press and, more recently, internet. (In **Le Mans** I played a video that identified 'Jews' in public life, including ex-President Sarkozy.) At football games one could hear the cleverly 'unidentifiable' slogan: 'The train is leaving, leaving, leaving [for **Auschwitz**]...'

True, open violence is now aimed at the much more visible minority of Roma (Molotov cocktails, murders), but I saw an internet page arguing that attacks on Gypsies were engineered by the Jews in order to besmirch the reputation of the country. A new element (though still fitting the Protocols) is that Jewish, i.e.,



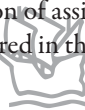
Fig. 4a-d Bak as young Communist 1946 • Ensign Baroth as rabbi 1951 • Dr Rechmitz/Román in Riga c. 1975 • CEO Bosnyák 1988

Israeli, capital is buying up **Hungary** (there were some significant investments from there). The debates about legally proceeding against hate-speech ran, as everywhere, into the unsolvable problem of freedom of speech *vs* prosecuting racists. On the other hand, there is a certain resurrection of Jewish – essentially cultural – identity. Two of my grandchildren and now two of my great-grandchildren attend a secular Jewish school, mainly, because it is one of the most modern, liberal and progressive educational institutions. But still. Partly influenced by



Fig. 5a-b Author and offspring (silhouette of some grandchildren behind) Budapest 2011 • The Faludi-Danieli clan Los Angeles 2008

the, so far mainly verbal, attacks, partly by the contemporary trend to search for 'roots', young (and not so young) people tend to identify themselves as Jews. Not Zionists, though. But there is an annual, well-advertized and -attended Jewish Festival with major names of performers and of a high quality. Sometimes neo-Nazis demonstrate. With the election victory of a right-wing party and its tacit allies of open populist and Anti-Semitic position (the so called 'Jobbik', playing on the homophone 'better' and 'right') these racist tones are becoming louder and, in response, fear and alienation of assimilated Jews (as the majority of non-assimilated Orthodox were murdered in the Holocaust!) is increasing. Failure of the project? It can't happen here?



LES MINORITÉS MUSULMANES DANS L'ÉTAT
MUSLIM MINORITIES IN THE STATE



MUSLIMS IN MUSCOVY (FIFTEENTH THROUGH SEVENTEENTH CENTURIES): INTEGRATION OR EXCLUSION*?

Mikhail Dmitriev

Moscow Lomonossov State University /
Central European University, Budapest

This article treats the issue of the attitude to Islam and to Muslims on the part of Russian Muscovite state and Russia's orthodox culture, in the fifteenth to seventeenth centuries. Our studies in this area have been undertaken within a larger research project dealing with functions on the Byzantine-orthodox confessional traditions in history of the 'European East', in comparison to the role, played by the traditions of 'Latin' Christianity in history of the West of Europe.¹ In particular, this project is focused on the question of eventual links between confessional specificities of the Byzantine Christian traditions and modes of accommodating cultural and religious differences between Russian orthodox society (in the Muscovite period) and various groups of the non-orthodox Muscovy's population (pagans, Muslims, protestants, Catholics, Jews, Buddhists, Hindu). One of the peculiarities of our project lies in the intention to see what new and relevant results could bring the specifically comparative approach to the problem of accommodating cultural differences and religious pluralism in the West and in the East of Christianity. The preliminary outcomes of the accomplished studies allow to claim, in terms of a hypothesis which is growing stronger and stronger, that the Orthodox medieval and early modern cultures in this respect were substantially different from western 'Latin' cultures.² Leaving

* The results of the project Eastern and Western Europe in the Middle Ages and Early Modern Period: historical and cultural commonalities, regional peculiarities and the dynamics of interaction, carried out within the framework of The Basic Research Program of the National Research University Higher School of Economics (Moscow) in 2013, are presented in this work.

1 Basic information is available, in western languages, in two publications: Être catholique, être orthodoxe, être protestant. Confessions et identités culturelles en Europe médiévale et modern / Etudes réunies et publiées par Marek Derwich et Mikhail V. Dmitriev. Wrocław, 2003; Dmitriev M. 'L'Europe "latine" et l'Europe "orthodoxe": dimensions d'alterité' // Revue historique. T. CCCXI (2009), № 3, p. 645-670.

2 Studies on the attitude to Jews and Judaism in the Orthodox cultures of the European East as compared to the 'Latin' ones are reflected in two recent books: *Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rite grec et latin. Approche comparative*. Études publiées par D. Tollet, M. Dmitriev, E. Teiro. Paris: Honoré Champion, 2003) and: *Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы*. Под

aside the debate on the very notion of tolerance and intolerance, one can take the simplest and most operational definition. By intolerance we understand such practices and mental predispositions which see the actions aiming at conversion of non-believers into the unique ‘true faith’ as a religious duty and an ethical imperative. Correspondingly, under tolerance one can understand such an attitude which implies – not merely pragmatically, but *in principle* as well – that various confessional groups could co-exist in the given society, under the rule of the given government.

Muslims, East Christian Cultures and Muscovy: Problem and Historiography

In the international studies on Christian tolerance and intolerance a rather contradictory situation has emerged. On the one hand, a large number of books and articles, devoted to various aspects of religious tolerance in Christian cultures of Europe, have been published. On the other hand, causes, modalities of development and social functions the Christian intolerance have been studied to a much lesser extent. Besides, abundance of studies published, creates a misleading impression about state of the art. Particularly, very rare are attempts to look at the problem of Christian tolerance and intolerance from a comparative angle. Historians of the orthodox societies don’t take in account specific features of Eastern Christianity with regard to ‘Latin’ Christendom, and *vice versa*. Seldom are interdisciplinary studies in this area. No one attempt to explore the impact of confessionally specific Christian traditions upon ‘long durée’ structures of Western and non-Western societies has been undertaken yet.

Differences between ‘Latin’ West and the Byzantine Empire, as far as attitudes to the non-Christians, have been identified by many historians,³ and there are some students in this field who have characterized Muscovite policies towards non-Orthodox population as ‘tolerant’.⁴ However, no one has addressed the

ред. М.В. Дмитриева. М.: Индик, 2011. Besides, many articles have been published (in particular: *Dmitriev M.* ‘Christian Attitudes to Jews and Judaism in Muscovite Russia: the Problem Revisited’ // Central European University History Department Yearbook. 2001-2002. **Budapest**: Central European University Press, 2002, p. 21-41; *Dmitriev M.V.* ‘La perception et l’image du judaïsme en *Russia Orientalis* à la fin du xv^{ème}–xvi^{ème} siècles (remarques préliminaires)’ // Les Eglises et le Talmud. Ce que les Chrétiens savaient du judaïsme (xvi^e – xix^e siècles. Sous la dir. de D. Tollet. **Paris**: Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 2006, p. 15-34; *Dmitriev M.V.* ‘Die Sicht des Judentums im Russland des 16. Jahrhunderts’ // Christen und Juden im Reformationszeitalter. Herausgegeben von R. Decot und M. Arnold. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2006 (=Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Beiheft 72), p. 217-235; *Dmitriev M.* ‘What was not understood by Martin Gruneweg in the Orthodox Culture of Eastern Europe?’ // Martin Gruneweg (1562–nach 1615). Ein europäischer Lebensweg. Herausgegeben von A. Bues. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009, p. 213-239.

³ See, for example: *Ducellier A.* Chrétiens d’Orient et Islam au Moyen Âge. vii^e–xv^e siècle. **Paris**, 1996.

⁴ *Ланда П.Г.* Ислам в истории России. Москва, 1995; *Nolte H.-H.* Religiöse Toleranz in Russland 1600-1725, Göttingen, 1969; *Nolte H.-H.* ‘Verständnis und Bedeutung der religiösen Toleranz in Russland,

'Weberian' question about eventual influences of confessional peculiarities of two Christian traditions on tolerant and intolerant practices in the Byzantine Empire and in **Russia**. And precisely this hypothesis has emerged in recent comparative studies on the attitudes to non-Christians in 'Latin' and 'orthodox' parts of **Europe**, as mentioned above. This hypothesis might be presented in the following manner: confessional peculiarities of Byzantine Christianity had a substantial impact on how in ideologies and mentalities of the orthodox societies were conceived and understood *norms* of the attitudes to the non-Christians and how, under the influence of these norms, practices of tolerance and intolerance were developing. Another aspect of the same hypothesis: the Byzantine-orthodox cultural heritage contributed to genesis, in the East-Christian states of Eastern and South-**Eastern Europe**, of a peculiar model of religious pluralism, which enabled *more or less* peaceful co-existence of Christian and non-Christian traditions within these polities.

In our article, this hypothesis will be clarified on the basis of a limited evidence – namely on the basis of data about attitudes to Muslims in **Muscovy** of the sixteenth to seventeenth centuries. None the less, the experience of studies in this field allows to claim that we have to do with a relevant part of a larger phenomenon of the tolerant attitude to 'religiously others' (this is literal meaning of the **Russia** word '*inovercy*') in **Muscovy**. Correspondingly, the contextualization of this evidence (attitudes to Muslims in the context of attitudes to pagans; attitudes to both of them in the context of attitudes to Catholics, Protestants, Jews, 'heretics', etc.) leads to conclude that the Muscovite perception of Islam is a partial expression of the local East-Christian model of accommodating cultural differences and religious pluralism. In the frame of our hypothesis we qualify this model as *East-Christian* in the sense that within this model attitudes to the *inovercy* seem to correlate with the confessional peculiarities of the Byzantine-Orthodox traditions (and, may be, was determined, to a certain extent, by these confessional traditions).

Eastern Slavs and **Eastern Europe** in general had entered in the interaction with the world of Islam in last centuries on the first millennium, before Christianity had been adopted as state religion by Kievan princes in the end of the tenth century. As it is very well known, in the moment of 'baptism of Rus', one of alternatives, if we believe the Russian Primary Chronicle, was Islam. In that epoch and later on Rus' had to do with Muslims in **Bulgary** (on **Volga**), and among *polovcy* and *pechenegs*. The battle of **Kalka** (1223) was the first case of an

1600-1725' // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge, XVII (1969), p. 494-530; *Bushkovitch P.* 'Orthodoxy and Islam in **Russia**, 988-1725' // Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen. 14.-17. Jahrhundert / Hrsg. von L. Steindorff. Wiesbaden, 2010 (=Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte, 76), p. 117-144.

open military confrontation with a state, many subjects of which were Muslims by that time. The Mongol conquest of **Russia** in 1237-1241 and two hundred years of subordination to the Muslim state became a crucial factor in East-European history. By the middle of the fifteenth century a large group of Muslims was listed among Muscovite princes' servitors, and they were holding the same privileged position as Russian Orthodox noblemen. In **Kasimov** 'principality', a semi-autonomous enclave in some 200 kilometers from **Moscow**, Muslims held a dominant position over two centuries (mid-fifteenth to mid-seventeenth centuries),⁵ and in the sixteenth–seventeenth centuries the Muslim diaspora was a weighty factor in **Russia's** social life.⁶ Some Muslims had been baptized. On the other hand in some regions (in **Volga** basin, especially) the conversion of pagans to Islam was underway (even more, it seems that some newly baptized pagans were passing from Orthodoxy to Islam). Not merely baptized, but the un-baptized Muslim princes and military service men used to receive landed estates, some portions of local state revenues and even land bound Orthodox serfs in Central **Russia**. In the sixteenth and seventeenth centuries the 'Tatar settlement' (a Muslim neighborhood) arose in the outskirts of **Moscow**, and many local settlers were professing Islam. On its frontiers, **Russia** was constantly interacting with Islamic states and Muslims.

Conquest of **Kazan**' and **Astrakhan**' khanates in 1552-1556 was the most critical moment in relationships between Muslims and **Russia** during the Muscovite period of its history. Often these military events and war violence are perceived as the most relevant expression of **Russia's** state, Church, society attitude to Islam and Muslims.⁷ And we know, indeed, that these wars were conveyed by aggressive rhetoric, killing and atrocities, that many Muslims were resettled in interior **Russia**, that some mosques were either destroyed or displaced. However even in the very events of 1550s, we come across many realities that go against the widespread representations and show that the principles of **Russia's** policy towards Muslims in **Volga** region cannot be qualified as principles of religious intolerance. And the most important and relevant fact is that the military conquest of **Volga**

5 Вельяминов-Зернов В.В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. 1.-4. Спб., 1863-1887; Беляков А.В. 'Город Касимов XV – XVII вв. как сакральный центр Чингисидов в России' // Верхнее Подонье. Природа. Археология. История. Тула, 2004, р. 153-161; Бахтин А.Г. Образование Казанского и Касимовского ханств. Йошкар-Ола, 2008; Рахимзянов Б.Р. Касимовское ханство (1445-1552 гг.). Очерки истории. Казань, 2009; Беляков А.В. Чингисиды в России XV–XVII веков. Просопографическое исследование. Рязань, 2011, р. 265-278 et passim.

6 Recent multidimensional discussion on the Muslim diaspora in **Muscovy**: Беляков А.В. Чингисиды в России XV–XVII веков. Просопографическое исследование. Рязань: 'Рязань. Мир', 2011.

7 For example: Файзрахманов Г.Л. 'Некоторые аспекты насильственной христианизации татар во второй половине 16 – 17 вв.' // Исламо-христианское пограничье. Итоги и перспективы изучения. Казань, 1994, р. 108-115.

basin did not prevent the very deep integration of Muslims (of the *non-baptized* Muslims!) into Muscovite society.

Here a point on the state of historiography of the Muscovite-Muslims relations is necessary.⁸

The subject in question has been addressed in many studies and in numerous overviews of *Russia's* and Eurasia's history. Besides synthetic surveys and very specialized studies, there is a large number of works on economic history, history of peasants and agriculture, on Russian foreign policy and diplomacy, on history of arts and literature, on individual monasteries, on ethnography and linguistics, that allow us to see how *Russia's* society, state, clergy and culture were interacting with Muslims and the world of Islam. In this respect, studies on the Muslim population of *Muscovy* are of particular importance. Strangely enough, very seldom are publications that would analyze how Muslims and Islam were perceived of by the Russian texts.

In Russian pre-revolutionary scholarship a considerable effort was made to understand to what degree Muslims were integrated within Muscovite society, and what policies towards them as well as towards neighboring Islamic states were practiced (as seen in recent work by V. V. Veliaminov-Zernov,⁹ N. A. Firsov,¹⁰ G. I. Peretiakovich,¹¹ and I. Ya. Gurland¹²). Questions about interpretation of Islam and portraying Muslims were not raised, but the very practice of interacting with them and representations which were manifest in the related sources allow us to see what sorts of ideas about Islam and Muslims stood behind these practices.

In the post-1917 and post-1945 historiography, the issue of integration and of perception of Muslims is inevitably present and treated in all studies on agrarian history, history of Muslim enclaves and communities within *Russia*, *Russia's* relations with its eastern rivals (K. V. Basilevich,¹³ A. L. Khoroshkevich,¹⁴

8 See the bibliography attached.

9 Вельяминов-Зернов В.В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. 1-4. Спб., 1863-1887.

10 Фирсов Н.А. Иногородческое население прежнего Казанского царства в новой России до 1762. Казань, 1869; Фирсов Н. Положение инородцев северо-восточной России в Московском государстве. Казань, 1886.

11 Перетяткович Г.И. Поволжье в 15 и 16 веках. Очерки из истории края и его колонизации. М., 1877.

12 Гулянд И.Я. Романовские мурзы и их служилые татары. Тверь, 1904.

13 Базилевич К. Внешняя политика Русского централизованного государства. Вторая половина XV века. М.: Издательство МГУ, 1952.

14 Хорошкевич А.Л. Русь и Крым. От союза к противостоянию. Конец 15–начало 16 вв. М., 2001; Хорошкевич А.Л. Россия в системе международных отношений середины 16 века. М., 2003.

M. V. Moiseev,¹⁵ V. V. Trepavlov,¹⁶ I. V. Zaycev,¹⁷ B. Nolde,¹⁸ A. Kappeler,¹⁹ A. G. Bakhtin,²⁰ Ya. Pelenski,²¹ D. Ostrovsky²² and many other historians).

History of Russian Muslim diaspora (as well as history of those who are called ‘Tatars’ in Russian sources²³), and state policy towards Russia’s ‘own’ Muslims has been studied less intensely, but from a number of various perspectives. Muslims’ land owning and their status with Russian society in many regions of Russia (Volga region included) has been explored particularly well, since this subject matter cannot be separated, in the Russian case, from the theme of Russian nobility’s and monasteries’ land property in regions with confessionally mixed population.

Unexpectedly, missionary activities of the Russian Orthodox Church among Muslims in the Muscovite period has been overlooked by historians, being very superficially treated in the introductory parts of two books²⁴ and few articles²⁵ dealing, mostly, with the post-seventeenth-century history of missions.

15 *Moiseev M.B.* ‘Выезд ‘татар’ и восточная политика России в XVI веке’ // *Иноземцы в России в XV – XVII веках. Сборник материалов конференций 2002–2004 гг./* Под ред. А. К. Левыкина. М.: ‘Древлехранилище’, 2006; *Moiseev M.B.* Взаимоотношения России и Ногайской Орды (1489 – 1563 годы). Автореферат диссертации кандидата исторических наук. М., 2007; *Moiseev M.B.* ‘Обоснование прав на Казанское ханство в русском средневековом нарративе’ // *Мининские чтения: Труды участников международной научной конференции. Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского (24 – 25 октября 2008 г.)*. Нижний Новгород, 2010.

16 *Trepavlov V. V.* ‘Белый царь. Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV – XVIII вв. М., 2007; *Trepavlov V.V.* История Ногайской Орды. М., 2001; *Trepavlov V.V.* ‘Западная Сибирь после Ермака: российское ‘царство’ и ‘татарский ‘юрт’ // *Отечественная история*, 2012, № 2 (март-апрель), с. 172–184.

17 *Zaycev I.V.* Между Москвой и Стамбулом. Джучидские государства, Москва и Османская империя (начало 15 – первая половина 16 вв.). Очерки. М., 2004; *Zaycev I.V.* Астраханское ханство. М.: Восточная литература, 2004; *Zaycev I.V.* ‘Без гнева и пристрастия. Татары и русские в зеркале взаимного восприятия’ // *Родина*. 2005. № 8, с. 100–107.

18 *Nolde B.* La formation de l’Empire Russe. T. 1–2. Paris, 1952.

19 *Kappeler A.* Russlands erste Nationalitäten. Das Zarenreich und die Völker der Mittleren Wolga vom 16. bis 19. Jahrhundert. Köln-Wien, 1982.

20 *Bakhtin A.G.* XV–XVI века в истории Марийского края. Йошкар-Ола, 1998.

21 *Pelenski J.* Russia and Kazan. Conquest and Imperial Ideology (1438–1560s). The Hague-Paris: Mouton, 1974.

22 *Ostrovski D.* Muscovy and the Mongols. Cross-cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304–1589. Cambridge, 1998.

23 It should be kept constantly in mind, that in Russian sources the word ‘Tatars’ in most cases bears a confessional (and not ‘ethnic’) meaning, designating Muslims.

24 *Можаровский А.* Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 года. Москва, 1880 (=ЧОИДР, 1879, кн. 1); *Glazik J.* Die Islammission der Russisch-Orthodoxen Kirche. Eine missionsgeschichtliche Untersuchung nach russischen Quellen und Darstellungen mit vier Übersichtskarten. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1959.

25 *Lemercier-Quelquejay Ch.* ‘Les Missions orthodoxes en pays musulmans de moyenne et basse Volga, 1552–1865’ // *Cahiers du monde russe et soviétique*, 8, 1967, p. 369–403; *Khodarkovsky M.* ‘The Conversion of Non-Christians in Early Modern Russia’ // *Of Religion and Empire: Missions, Conversion and Tolerance in Tsarist Russia* / Edited by Robert P. Geraci and Michael Khodarkovsky. Ithaca and London: Cornell University Press, 2001, p. 115–143; *Таймасов А.* ‘Межконфессиональные отношения на

Images of Muslims and Islam in Russian sources have been analyzed in very few cases. For the period before the end of the fifteenth century this lacuna is partly filled by V. N. Rudakov's book.²⁶ Astonishingly, the period after 1480 (when the 'Tatar yoke' was abolished) has been studied, from this angle, even less than medieval epoch. Nevertheless, despite this lack of special studies, very current stereotype claims that Muscovite texts (and Muscovite culture, as a result) were colored by acute anti-Islamic sentiments. Ya. Pelensky presented the ideological declarations which accompanied the **Kazan**' war in the middle of the sixteenth century,²⁷ but his book does not go beyond this narrow subject. A much larger selection of sources of sources, which mirrored attitudes to Muslims in the sixteenth-seventeenth centuries, was studied by H.-H. Nolte,²⁸ in the context of tolerant and intolerant attitudes to the non-Orthodox believers in general.

Specifically religious (and theological, in particular) discourses of Islam in Muscovite sources have not been approached systematically yet, but P. Bushkovitch devoted recently an important overview article to this topic,²⁹ and D.Yu. Arapov recalled how the theme of Islam appeared in **Symeon Polotsky**'s texts.³⁰

Muslim Diaspora of Muscovy: State Policy and Modalities of Integration

What was Muscovite state and Church policy towards Muslims in the years of **Kazan** war and just after **Kazan**'s fall to Russians?

We know perfectly well that in war against the **Kazan** khanate, **Moscow** relied on Muslims from **Kasimov** autonomy, from **Volga** region and from Nogay Horde. After city was captured, a series of religious processions within city walls was held, an Orthodox church founded, a cross erected, and in all these actions the tsar's confessor **Andrey** played an important part.³¹ The army's return to **Moscow** was followed by new special ceremonies: Muslim prisoners were brought to capital, and the metropolitan **Makariy** gave a special welcome speech.

начальном этапе христианизации народов Казанского края (вторая половина XVI – XVII вв.) // Die Geschichte Russlands im 16. und 17. Jahrhundert aus der Perspektive seiner Regionen / Hrsg. von A. Kappeler. Wiesbaden, 2004 (= Forschungen zur osteuropäischen Geschichte, 63), p. 322-341.

26 *Рудakov В.Н.* Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII–XV вв. Москва: Квадрига, 2009.

27 *Pelenski J.* **Russia** and **Kazan**. Conquest and Imperial Ideology (1438-1560s). The Hague-Paris, 1974.

28 *Nolte H.-H.* 'Verständnis und Bedeutung der religiösen Toleranz in Russland, 1600-1725' // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge, XVII (1969), p. 494-530.

29 *Bushkovitch P.* 'Orthodoxy and Islam in **Russia**, 988-1725' // Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen. 14. – 17. Jahrhundert / Hrsg. von L. Steindorff. Wiesbaden, 2010 (Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte, 76), p. 117-144.

30 *Арапов Д.Ю.* 'Переводы Симеона Полоцкого 'О Законе Махметовом' // 'Славяноведение'. 2006. № 2.

31 *А.А. Хорошкевич.* Россия в системе международных отношений середины 16 века. М., 2003. С. 110-111.

A number of rebellions in **Volga** region followed the Muscovite conquest. In the very city of **Kazan** an upheaval took place in 1556, thereafter the non-baptized Tatars were forbidden to remain *intra muros*, and thus the Tatar settlement arose in the vicinity. At the same time the government ordered the construction of a wooden fortress in town's heart.

To control territory and protect new borders, Russian authorities decided to create, in 1555-1557, a network of castles in the region (**Cheboksary, Kokshajsk, Laishev, Tetushi**).³² In the 1560s a new range of revolts happened, and by 1572 they were suppressed. But in 1582-1584 the unrest continued, and after its suppression some new fortified towns were built up (**Kozmodemiansk, Civil'sk, Carevokokshajsk, Urzhum, Carevosanchursk**). In the same years, after a monastery had been founded in **Kazan'** (in 1552), several new monasteries were created (two in **Svijazhsk** and one in **Cheboksary**, in 1566, two more in **Kazan**). At the beginning of the seventeenth century a number of other monasteries arose. Correspondingly, these monasteries received lands with peasants, appropriate incomes and some prerogatives with respect to the local population.

The **Moscow** government practiced the policy of resettling local inhabitants in **Russia's** interior regions, giving lands around **Kazan** to Russian landowners and colonists. However, at the same time land tenures were assured to Muslims who came along with the Russian army to siege **Kazan**; to those **Kazan** Muslim noblemen who remained loyal to **Russia** during war actions, as well as to Muslim proprietors of **Volga** region, who entered Russian service after 1552.³³

A *tsar's ukaz* of 1554 dealing directly with local Muslims must have existed. It was mentioned in Tatar sources and read: 'In 1552, in the second day of October, Russians took **Kazan'**, and the *White biy*³⁴ became supreme ruler.³⁵ And it was in 1553-1554, when in all lands messengers were sent, and they brought tsar's ukaz, saying: nobody has to flee, everyone might keep his faith and his customs...'³⁶

In 1563, in a missive to the Nogay ruler Ismail (ruler of Nogays in 1555-1564), Ivan IV wrote, responding to Ismail's charge against 7 Muslim nobles in **Astrakhan** who had secretly collaborated with the Crimean khanate:³⁷ 'We cannot remove

32 *Можаровский А.* Изложение хода миссионерского дела... С. 6-7.

33 *Ермолаев И.П.* 'Писцовая книга Ивана Болтина как источник' // Писцовая книга Казанского уезда 1602-1603 гг. Публикация текста / Составитель Р.Н. Степанов. Казань, 1979. С. 5 - 31.

34 Russian tsars were named this way in Tatar sources (a larger account about how the Russian tsars were perceived in Tatar Muslim culture: Трепавалов В. В. 'Белый царь'. Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV-XVIII вв. М.: Восточная литература, 2007).

35 Literally, in our source: *padishakh*.

36 Ислам в законодательстве России. 1554-1929. Сборник законодательных актов / Сост. Юсупова А.Б. и др. Уфа, 1998, с. 8.

37 'Грамота от царя Ивана Васильевича к Исмаилу князю с служилым татаринном с Бинсубою Бахтеяровым с товарищи' // Продолжение древней российской вифиофлики. Ч. 10. СПб., 1795, p. 317-319 This source was quoted by S. M. Soloviev, as early as in the Middle of the XIX century

them because [when] we took **Astrakhan** and appointed our governors there, and we gave our word to the **Astrakhan** nobles that they would be protected. And we are the Christian sovereign, and they are Muslims. If we remove them and keep them away from **Astrakhan**, the **Astrakhan** people might run away, and in the foreign lands some would say that we did not keep our word, that the two faiths could not live in peace, and that the Christian sovereign was destroying the Muslims. And it is written in our Christian books that it is not allowed to convert to our faith by force; people should have whichever faith they wish. And then God will decide in the future whose faith is right and whose is not; a man cannot judge this. And in our lands there are many people of the Muslim faith who are in our service, and they live in accordance with their faith³⁸. Later on, Ivan the Terrible declared in an epistle to the Crimean khan: 'we used to reward generously those Muslims who serve us devotedly, and we **don't** take them away from their faith.'³⁹ And, in fact, when some of **Volga** region Tatars, in the moment of the Crimean khan's invasion in **Russia** in 1570 switched to his service, their land were given either to other Muslims or to newly baptized Tatars; however those who had remained faithful to the Russian state kept their lands and serfs after 1570.

It should be remembered that in **Muscovy** the place given to **Kasimov** Muslim rulers and their Muslim service men was not negligible. It is enough to take in account that **Symeon Bekbulatovich**, who got promoted by Ivan IV to the position of the 'Russian tsar' for 11 months, had been baptized only two years before this extravagant move happened. **Murtaza-Ali ibn Abdula** had been baptized in the end of 1560s, and in 1571-1572 he was appointed as head of boyars council (*Boyars дума*).⁴⁰

Khan Ediger Makhmet was brought from **Kazan** to **Moscow** in 1552, was baptized in January 1553, and occupied an important position within Russian noble hierarchy, being called '*tsar* Symeon', received a court in **Moscow** and his income was assured by taxes collected in the city of **Zvenigorod**, near **Moscow**, and its vicinity.⁴¹

It is rather relevant that in the years of political and social crisis of the early seventeenth century ('Time of Troubles', *Smuta*) almost all Muslims of **Muscovy** remained faithful to the Russian state. In particular, they contributed to the

(Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Книга III. Тома 5-6. Москва: Мысль, 1989. С. 474) and recently by A. Kappeler (Kappeler A. 'Czarist Policy toward the Muslims of the Russian Empire', p. 144), M. Khodarkovsky (Khodarkovsky M. **Russia's** Steppe Frontier. The Making of a Colonial Empire, 1500-1800. Indiana Univ. Press, 2002, p. 105) and V. Kivelson (V. Kivelson, 'Muscovite "Citizenship": Rights without Freedom' / The Journal of Modern History 74 (September 2002), p. 473).

38 The word 'law' stood in *ukaz*, and the term 'law/закон' meant 'faith/вера', in the XVIth century Russian.

39 Nolte H.-H. Religiöse Toleranz in Russland, p. 59.

40 Беляков А.В. Чингисиды в России, p. 84.

41 Kappeler A. Russlands erste Nationalitäten, p. 99.

military actions against second False Demetrius's army, and a number of Muslim noblemen signed the official charter of election of Mikhail Romanov as Russia's new Orthodox tsar in 1613.

In 1620s a special *ukaz* prohibited to Muslims to have Orthodox Christians among their home servants, but they kept their right to have the Orthodox serfs in their landed estates,⁴² and thus till the very end of the seventeenth century, Muslim noble servicemen retained the Orthodox peasants as serfs in their properties.

The status of Kasimov's rulers was declining after the early seventeenth century crisis, but they were regarded as leaders of Muslim noblemen as integral part of the Russian noble service estate. In 1651 Kasimov rulers were deprived of their traditional right to maintain links to other Muslim leaders in Muscovy and abroad.⁴³ In 1653-1655 the pressure increased and, in the final account, the last Kasimov 'tsar' Seid-Burgan was baptized as Basile (Vasilij Arslanovich). However, other Tatars of Kasimov remained Muslim, Seid-Burgan's mother included.⁴⁴

In the same timespan the new Law Code of 1649 unified legal norms concerning lands and social position of Muslims in Russia; in particular, it was postulated that any attempt to convert Christians to Islam would be punished by the death penalty.

Nevertheless, no substantial changes in Muslims' social and legal condition occurred in the second half of the seventeenth century. Not only they kept their status of noblemen, possessing lands and serfs in exchange for their military service, but, as we can see from 1677 exemption charts, they had a privilege to the tax-free trade and entrepreneurial activities in Volga region – 'alongside the patriarch, metropolitans, biggest monasteries and Russian nobles'.⁴⁵ Non-Orthodox translators (and Muslims among them) were working in Moscow chancery of embassies. Their contemporary, G. Kotoshikhin, writing about this chancery, noted, that in its administrative competence were 'Tatars, baptized and un-baptized, who were taken as captives in previous times from Kazan, Astrakhan, Siberia and Kasimov principalities; and they were given landed tenures and hereditary estates (*pomest'ja i votchiny*) in the Moscow area'.⁴⁶

Only in the 1670s, in the atmosphere of military confrontation with Crimea and the Ottoman Empire, relations between government and Muslims became

42 Kappeler A. Russlands erste Nationalitäten. p.165-166; Ногманов А. Самодержавие и татары. Очерки законодательной политики второй половины 16 – 18 вв. Казань, 2005, p. 31.

43 Там же, p. 58.

44 Вельяминов-Зернов В.В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. 3, p. 183 и сл. Ср.: Беляков А.В. Чингисиды в России, p. 87-88.

45 Ногманов А. Самодержавие и татары, с.59.

46 Котошихин Г.К. 'О России в царствование Алексея Михайловича' // Московия и Европа. Г.К. Котошихин, П. Гордон, Я. Стрейс, царь Алексей Михайлович. М., 2000, p. 79.

more tense. In 1673 and 1676 Orthodox serfs were taken away from one group of Muslims ('karinskie Tatars'), and this decision was justified by a double argument: 'karinskie Tatars' did not serve in the army and therefore had no right to possess serfs. In **Temnikov** region, in 1675, a list of those Muslims who had serfs but defected from the military service was compiled. Deserters were arrested, sent to the town of **Voronezh**, but then many of them returned back to **Temnikov**. A certain **Putkay murza** abandoned military service, and was deprived of his father's landed estate. However Putkay's brother was baptized, continued to serve in the army, and retrieved family possessions. **Asman murza Urazov** from Enikeev lineage ceased to serve; he was arrested and sent to **Don** region. But a little bit later, in 1681, his recently baptized relative got the family estate (along with serfs) back, as a reward for baptism.⁴⁷ On the eve of **Chigirin** military campaign against Turks and Tatars (and these wars were portrayed by Muscovite official propaganda as 'holy wars' against 'enemies of the Cross'), all **Russia's** Muslim noblemen received an order to come under the banner of tsar's army, and it was indicated that land properties of those who did not appear would be confiscated. Nevertheless, a certain fringe of **Russia's** Muslim warriors did not join the Russian army. Among Tatars, who arrived on the frontline at **Chigirin**, some refused to enter in combat against their fellow Muslims. In this context, Russian government decided to destitute from the ranks of nobility those who disobeyed tsar's orders. In response, many of Tatars declared their readiness to be baptized. They received back their estates, were additionally rewarded, were elevated to the dignity of princes and were exempted from military duties for 3 years.⁴⁸

In 1681 the pressure on Muslims grew stronger. Non-baptized former landowners had to resettle in the **Uglich** region, and their estates were passed to newly baptized Tatars, who, however, were expected to provide means to nourish those resettled around **Uglich**. An analogous situation arose in **Nizhniy Novgorod**. H.-H. Nolte duly underlined that in both cases Tatars were treated in accordance with law, which was implemented in the sense that only those who did not fulfill their legal obligations were dismissed from their noble status; those who converted kept their lands and were rewarded.⁴⁹

After the **Bakhchisaray** peace had been signed in 1681, Russian policy towards Muslims became more restrictive. This time, estates were confiscated from many Tatars on the pretext that they tried to convert their Orthodox subjects to Islam. On the other hand, in the case of a Tatar's conversion, he would retain his land and would be exempted from taxation for 6 years. Muslim landowner persisting in their faith had to be removed to **Novgorod** land. Later on, it turned out, that

47 *Nolte H.-H. Religiöse Toleranz in Russland*, p. 71.

48 *Nolte H.-H. Religiöse Toleranz in Russland*, p. 70.

49 *Ibid.*, p. 60-61 et passim.

some of them were accepted back in **Volga** region under the condition to give up proselytizing.⁵⁰

On the whole, evidence accumulated leads to claim that Muslims were well integrated in Muscovite society.

Cadastral sources provide a clear insight into degree and mechanisms of integration. Territory of the former **Kazan'** khanate is particularly interesting case in this respect. Cadasters of the second half of the sixteenth–seventeenth centuries give evidence concerning social position, legal status, role and history of Muslim nobility in this region. Some of cadasters (*piscovye knigi*) have been published already, other are available in the archives. Their data show clearly that hundreds of Muslim noblemen possessed lands (with peasants on them) in the **Kazan** area until the beginning of the eighteenth century. Among their peasants, we find Orthodox Christians, Muslims and pagans. For instance, *piscovaya kniga* of 1602–1603⁵¹ reflects the land distribution around city of **Kazan**, and it unveils that in the same locality Christian and Muslim landowners were living side by side,⁵² and, similarly, on their lands Muslim and Christian peasant coexisted on the same neighborhoods. Not exceptional were cases in which lands belonging to Christian landowners would pass over to Muslims, and Muslim nobles would keep taverns in their estates. Moreover, Muslim peasants lived on monasteries' lands.

The composition of population of the city of **Kazan** tells us a lot about confessional blending caused by the Russian conquest of the former khanate capital. The very detailed account of the 1565–1568 cadaster shows that there were 224 Muslim households, in the city and in its outskirts, with more than a thousand people living within.⁵³ In winter period the Muslim population of these households was considerably larger, since the nomadic part of Muslim communities used to spend the period of winter cold in **Kazan** and neighboring settlement before going back to steppes in spring. According to our source, it happened that about 10 and even more than 10 families were living in a single household in winter time.⁵⁴

In 1646 the non-Orthodox population of **Kazan'** city (the neighboring *extra muros* villages excluded) comprised 576 people, and most of them were Muslims (*tatary*, *tatarovia* of our sources).⁵⁵

50 Ibid., p. 70.

51 Писцовая книга Казанского уезда 1602–1603 гг. Публикация текста / Сост. Р.Н. Степанов. Казань, 1979.

52 On the whole there were 230 service Muslims (Tatars) mentioned in this cadaster (*Ермолаев И.П.* 'Писцовая книга Ивана Болтина как источник' // Писцовая книга Казанского уезда 1602–1603 гг. / Сост. Р.Н. Степанов. Казань, 1979, p. 21).

53 Писцовые книги города Казани 1565–1568 гг. и 1646 г. Ленинград, 1932 (=Труды историко-археологического института. Материалы по истории народов СССР. Вып. 2. Материалы по истории Татарской АССР), p. 120.

54 Там же, p. 48.

55 Там же, p. 196 (сводная таблица).

It should be noticed that, according to the same sources, the presence of the Orthodox institutions and Orthodox clergy within **Kazan** city and around was considerable. It seems that no special systematic efforts to convert or to expel the Muslim population were undertaken. This peculiar aspect of the entire paradoxical situation awaits explanation.⁵⁶

Outside the **Volga** region the **Kasimov** autonomy and **Kasimov** city represents a particularly interesting and picturesque case. A *piscovaya kniga* compiled in 1627 allows to get insight into the capital of 'Kasimov tsarstvo', as it is termed in Russian texts. The town was surrounded by a wooden wall with some towers; Russian administrative and military institutions and the wooden church of the Ascension were located within. The Muslim ruler Seid-Burgan's court, as center of the Muslim settlement (*Tatarskaya sloboda*) was situated in the same town space. The local stone mosque was placed just in front of Seid-Burgan's residence. Besides the Cathedral of the Ascension, there were other Orthodox churches in city and around, since the Russian population was rather numerous.⁵⁷

Cadastral descriptions, along with other available documentation, shows that the *integration* of Muslims in Muscovite society was not accompanied by their *assimilation*; more than that: it is hard to deny that this phenomenon of *integration without assimilation* was a rather *organic* reality of Muscovite **Russia**. Besides, it is more or less evident that state's, Church's and, very likely, society's attitude to Muslims was characterized by toleration (even though this toleration was conceived of and practiced very much differently than in European modern and our present day cultures). All these peculiarities of the Russian variant of Christian-Muslim relations are astonishing indeed, and the entire paradox of Muscovite model of *accommodating cultural differences* deserves special attentive investigation in the European and trans-European context.

Selected Bibliography

- Айплатов Г.Н., Иванов А.Г. *Монастырская колонизация Марийского Поволжья*. Йошкар-Ола, 2000.
- Алишев С.Х. *Казань и Москва: межгосударственные отношения в XV–XVI вв.* Казань, 1995.
- Батунский М.А. *Россия и ислам*. Т. 1-3. М.: Прогресс-Традиция, 2003.

56 Дмитриев М.В. 'Московская Русь и мусульмане в XVII веке: почему не велась миссионерская политика?' // Православный собеседник. Выпуск 1(23). Казань: Издательство Казанской духовной академии, 2012, р. 114-125.

57 Вельяминов-Зернов В.В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. 3. СПб., 1866, р. 178.

- Бахрушин С.В. *Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII веках*. Л., 1935 (=Известия Научно-исследовательской ассоциации Института народов Севера ЦИК СССР. Вып. 3).
- Бахтин А.Г. *Марийский край в XIII–XVI веках: очерки по истории*. Йошкар-Ола, 2012.
- Бахтин А.Г. *Образование Казанского и Касимовского ханств*. Йошкар-Ола, 2008.
- Бахтин А.Г. *XV–XVI века в истории Марийского края*. Йошкар-Ола, 1998.
- Беляков А.В. 'Город Касимов XV–XVII вв. как сакральный центр Чингисидов в России' // *Верхнее Подонье. Природа. Археология. История*. Тула, 2004, с. 153–161.
- Беляков А.В. 'К вопросу о вероисповедании служащих посольского приказа второй половины XVII века' // *Исследования по источниковедению истории России (до 1917 года)*. Сб. статей. М.: ИРИ РАН, 2003, с. 64–70.
- Беляков А.В. 'Касимовский царь Араслан Алеевич и православное население его удела' // *Тюркологический сборник 2002. Россия и тюркский мир*. М.: Восточная литература, с. 189–199.
- Беляков А.В. *Чингисиды в России XV–XVII веков. Просопографическое исследование*. Рязань: 'Рязань. Мир', 2011.
- Вельяминов-Зернов В.В. *Исследование о касимовских царях и царевичах*. Ч. 1. СПб.: Типография АН, 1863; Ч. 2. СПб.: Типография АН, 1864; Ч. 3. СПб.: Типография АН, 1866; Ч. 4. Вып.1 СПб.: Типография АН, 1887.
- Габдуллин И.Р. *От служилых татар к татарскому дворянству*. Научный редактор С.В. Думин. М., 2006.
- Галлямов Р.Ф. *После падения Казани. Этносоциальная история Предкамья (вторая половина XVI – XVII вв.)*. Казань, 2001.
- Гулянд И.Я. *Романовские мурзы и их служилые татары*. Тверь, 1904.
- Димитриев В.Д. "Царские" наказы казанским воеводам XVII в.' // *История и культура Чувашской ССР*. Вып. 3. Чебоксары, 1974.
- Дмитриев М.В. 'Московская Русь и мусульмане в XVII веке: почему не велась миссионерская политика?' // *Православный собеседник*. Выпуск 1(23). Казань: Издательство Казанской духовной академии, 2012, с. 114–125.
- Дмитриев М.В. 'Московская Русь, ислам и мусульмане: особая модель религиозного плюрализма?' // *Религиозность: личность перед выборами бытия. Материалы международных конференций*. Под ред. Е.И. Аринина и др. Владимир, 2012 (=Свеча, вып. 21), с. 27–37.
- Дмитриев М.В. 'О русских татарах и отношении к исламу в России XVI–XVII вв.' // *Историки-слависты МГУ. Кн. 7. Х.Х. Хайретдинов. Исследования и материалы, посвященные 65-летию со дня рождения Х.Х. Хайретдинова*. М.: Изд-во МГУ, 2008, с. 66–78.
- Ермолаев И.П. *Казанский край во второй половине 16–17 вв. (хронологический перечень документов)*. Казань, 1980.

- Ермолаев И.П. *Среднее Поволжье во второй половине XVI–XVII вв. (управление Казанским краем)*. Казань, 1982.
- Ермолаев И.П. 'Писцовая книга Ивана Болтина как источник' // *Писцовая книга Казанского уезда 1602-1603 гг.* Публикация текста. Составитель Р.Н. Степанов. Казань: Издательство Казанского университета, 1979, с. 5–31.
- Заварюхин Н.В. *Очерки по истории Мордовского края периода феодализма*. Саранск, 1993.
- Зайцев И.В. *Астраханское ханство*. М.: Восточная литература, 2004.
- Зайцев И.В. *Между Москвой и Стамбулом. Джучидские государства, Москва и Османская империя (начало XV–первая половина XVI вв.)*. Очерки. М., 2004.
- Иванов А. 'Развитие региона марийского Поволжья в составе Российского государства во второй половине XVI - XVII вв.' // *Die Geschichte Russlands im 16. und 17. Jahrhundert aus der Perspektive seiner Regionen*. Hrsg. von A. Kappeler. Wiesbaden, 2004 (=Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte, 63), с. 342–362.
- Иванов Ю.Н. *Феодальное землевладение в Казанской епархии (вторая половина XVI – XVII вв.)*. Автореферат диссертации кандидата исторических наук. Казань, 1982.
- Износков И.А. *Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края*. М., 1893.
- Исхаков Д.М. *От средневековых татар к татарам нового времени. Этнологический взгляд на историю волго-уральских татар XV–XVII вв.* Казань, 1998.
- Исхаков Д.М. *Тюрко-татарские государства XV–XVI вв.* Казань, 2004.
- Исхаков Д.М., Измайлов И.А. *Введение в историю Казанского ханства*. Очерки. Казань, 2005.
- Каппелер А. *Россия – многонациональная империя. Возникновение, история, распад*. Пер. с немецкого С. Червонной. М.: Прогресс, 1996.
- Каштанов С.М. 'Деятельность православных монастырей в Среднем Поволжье в эпоху Ивана Грозного (1551-1556 гг.)' // *Die Geschichte Russlands im 16. und 17. Jahrhundert aus der Perspektive seiner Regionen*. Hrsg. von A. Kappeler. Wiesbaden, 2004 (=Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte, 63), S. 293–309.
- Ланда Р.Г. *Ислам в истории России*. Москва: Восточная литература, 1995.
- Липаков Е.В. *Дворянство Казанского края, XVI– первая половина XVII вв. Формирование, состав, служба*. Автореферат диссертации кандидата исторических наук. Казань, 1989.
- Можаровский А. *Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 года*. Москва, 1880 (=Чтения в императорском обществе истории и древностей Российских, 1879, кн. 1).

- Мустафина Д.А. *Феодальное землевладение и социальные категории населения в Казанском уезде во второй половине XVII века*. Автореферат диссертации кандидата исторических наук. Казань, 1986.
- Мустафина Д.А., Ермолаев И.П. 'Писцовая книга Семена Волынского как исторический источник' // *Писцовая книга Казанского уезда 1647-1656 годов*. Сост. И.П. Ермолаев и Д.А. Мустафина. Москва: ИРИ РАН; КГУ, 2001, с. 3-21.
- Ногманов А.И. *Татары Среднего Поволжья и Приуралья в Российском законодательств XVI-XVIII вв.* Казань, 2002.
- Ногманов А. *Самодержавие и татары. Очерки законодательной политики второй половины XVI-XVIII вв.* Казань: Татарское книжное издательство, 2005.
- Перетяткович Г.И. *Поволжье в XV и XVI веках. Очерки из истории края и его колонизации*. М., 1877.
- Покровский И. *К истории казанских монастырей до 1764 года*. Казань, 1902.
- Присоединение Среднего Поволжья к Российскому государству*. 'Круглый стол' в Институте российской истории РАН 14 ноября 2002 г. Под ред. А.Н. Сахарова и В.В. Трепавлова. М., 2003.
- Рахимзянов Б.Р. *Касимовское ханство (1445-1552 гг.). Очерки истории*. Казань, 2009.
- Рудаков В.Н. *Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII-XV вв.* Москва: Квадрига, 2009.
- Сенюткин С.Б. *История татар Нижегородского Поволжья с последней трети XVI до начала XX вв. (Историческая судьба мишарей Нижегородского края)*. Нижний Новгород: Изд-во ННГУ, 2001.
- Таймасов Л. 'Межконфессиональные отношения на начальном этапе христианизации народов Казанского края (вторая половина XVI-XVII вв.)' // *Die Geschichte Russlands im 16. und 17. Jahrhundert aus der Perspektive seiner Regionen*. Hrsg. von A. Kappeler. Wiesbaden, 2004 (=Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte, 63), S. 322-341.
- Трепавлов В. В. *'Белый царь'. Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV - XVIII вв.* М.: Восточная литература, 2007.
- Трепавлов В.В. *История Ногайской Орды*. М., 2001.
- Трепавлов В.В. 'Западная Сибирь после Ермака: российское "царство" и "татарский юрт"' // *Отечественная история*, 2012. № 2. Март-апрель, с. 172-184.
- Трепавлов В.В. 'Тюрские народы Поволжья и Приуралья: от Золотой Орды к Московскому царству (проблемы адаптации)' // *Die Geschichte Russlands im 16. und 17. Jahrhundert aus der Perspektive seiner Regionen*. Hrsg. von A. Kappeler. Wiesbaden, 2004 (=Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte, 63), S. 279-292.

- Файзрахманов Г.Л. 'Некоторые аспекты насильственной христианизации татар во второй половине 16–17 вв.' // *Исламо-христианское пограничье. Итоги и перспективы изучения*. Казань, 1994, с. 108–115.
- Фирсов Н.А. *Инородческое население прежнего Казанского царства в новой России до 1762*. Казань, 1869.
- Хорошкевич А.Л. *Россия в системе международных отношений середины 16 века*. М.: Древлехранилище, 2003.
- Хорошкевич А.Л. *Русь и Крым. От союза к противостоянию. Конец 15–начало 16 вв.* Москва: Эдиториал УРСС, 2001.
- Хрусталев А.Г. *Опыт распространения христианства между иноверцами Казанского края*. Одесса, 1874.
- Худяков М. *Очерки по истории Казанского ханства*. Москва: Инсан, 1991.
- Чекин Л.С. 'Безбожные сыны Измаиловы. Половцы и другие народы степи в древнерусской книжной культуре' // *Из истории русской культуры*. Т. 1. (Древняя Русь). М.: Языки русской культуры, 2000, с. 691–716.
- Чернышев Е.И. 'Татарская деревня второй половины 16 века' // *Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы*. 1961 г. Рига, 1963, с. 174–183.
- Шишкин Н.И. *История города Касимова с древнейших времен*. Рязань, 1999.
- Bushkovitch P. 'Orthodoxy and Islam in Russia, 988-1725' // *Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen*. 14.–17. Jahrhundert. Hrsg. von L. Steindorff. Wiesbaden, 2010 (=Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte, 76), S. 117–144.
- Dmitriev M. 'Vivre la différence dans l'Empire orthodoxe des premiers tsars: musulmans, païens et tolérance à la moscovite, 1550-1700' // *Vivre dans la différence, hier et aujourd'hui*. Actes du colloque, Nîmes, 24-25 novembre 2006. Publiés par G. Audisio et Fr. Pugnère. Avignon: A. Bathélemy, 2007, p. 121–134.
- Fisher A. W. 'Subordinate religious and national groups in Multinational Empires: Muscovite Russia and the Ottoman Empire in the 16th and 17th centuries (a comparative approach)' // *State and Society in Europe from the 15th to the 18th century*. Ed. by J. Pelenski. Warsaw, 1981, p. 121–140.
- Glazik J. *Die Islammission der Russisch-Orthodoxen Kirche. Eine missionsgeschichtliche Untersuchung nach russischen Quellen und Darstellungen mit vier Übersichtskarten*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1959.
- Kämpfer F. 'Die Eroberung von Kazan 1552 als Gegenstand der zeitgenössischen russischen Historiographie' // *Forschungen zur Osteuropäische Geschichte*. Bd. 14. Berlin, 1969.
- Kappeler A. 'Czarist Policy toward the Muslims of the Russian Empire' // *Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia*. Ed. by Andreas Kappeler, Gerhard Simon, Georg Brunner and Edward Allworth. Durham and London: Duke University Press, 1994, p. 141–156.

- Kappeler A. *Russlands erste Nationalitäten. Das Zarenreich und die Völker der Mittleren Wolga vom 16. bis 19. Jahrhundert*. Köln-Wien: Böhlau Verlag, 1982.
- Kappeler A. *The Russian Empire: A Multiethnic History*. Trans. by A. Clayton Longman, 2001.
- Khodarkovsky M. *Russia's Steppe Frontier. The Making of a Colonial Empire, 1500-1800*. Indiana Univ. Press, 2002.
- Khodarkovsky M. 'The Conversion of Non-Christians in Early Modern Russia' // *Of Religion and Empire: Missions, Conversion and Tolerance in Tsarist Russia*. Edited by Robert P. Geraci and Michael Khodarkovsky. Ithaca and London: Cornell University Press, 2001, p. 115-143.
- Lemerrier-Quellejey Ch. 'Les Missions orthodoxes en pays musulmans de moyenne et basse Volga, 1552-1865' // *Cahiers du monde russe et soviétique*, 8, 1967, p. 369-403.
- Nolde B. *La formation de l'Empire Russe*. T. 1-2. Paris: Institut des études slaves, 1952.
- Nolte H.-H. *Religiöse Toleranz in Russland 1600-1725*. Göttingen, 1969.
- Nolte H.-H. 'Verständnis und Bedeutung der religiösen Toleranz in Russland, 1600-1725' // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge*, XVII (1969), S. 494-530.
- Pelenski J. *Russia and Kazan. Conquest and Imperial Ideology (1438-1560s)*. The Hague-Paris: Mouton, 1974.
- Romaniello M. P. "In friendship and love": Russian travels to Muslim Lands in the Early Modern Era' // *Historical Yearbook* 6 (2009), p. 111-122.
- Romaniello M. P. 'Mission delayed: The Russian Orthodox Church after the Conquest of Kazan' // *Church History* 76 (2007), p. 511-540.
- Romaniello M. P. *The Elusive Empire. Kazan and the Creation of Russia, 1552-1671*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2012.
- Romaniello M. P. 'The Profit Motive: Regional Economic Development in Muscovy after the Conquest of Kazan' // *Journal of European Economic History*, 33 (2004), p. 663-685.
- Scharf C. 'Konfessionelle Vielfalt und Orthodoxe Autokratie im frühneuzeitlichen Russland' // *Deutschland und Europa in der Neuzeit. Festschrift für Karl Otmar Freiherr von Aretin zum 65. Geburtstag*. Stuttgart, 1988, S. 179-192.
- Sunderland W. *Taming the Wild Field. Colonization and Empire on the Russian Steppe*. Cornell University Press, 2004.
- Yemelianova G. M. *Russia and Islam. A Historical Survey*. New York: Palgrave, 2002.



L'ÉVOLUTION DU PARADIGME MINORITAIRE DES MUSULMANS DE CHYPRE DANS LA CONSTRUCTION DE LA RÉPUBLIQUE DE CHYPRE (1960)

Nicolas Kazarian

Institut de Relations Internationales et Stratégiques &
Groupe Sociétés Religions Laïcité (CNRS)

Cet article s'intéresse au processus d'intégration régionale de la minorité musulmane de Chypre et de ses métamorphoses. En effet, la constitution de la République de Chypre, en 1960, a répondu à des dynamiques géopolitiques focalisées sur l'existence d'une minorité musulmane insulaire. Dans le prolongement des violences consécutives au phénomène de décolonisation, cette minorité a progressivement acquis un rôle déterminant dans la constitution d'une réalité politique indépendante, fondée sur le bicommunautarisme. Parallèlement à ce développement, les mutations identitaires de cette communauté méritent d'être étudiées de façon dynamique, au carrefour de l'identitaire et du spatial. De « minorité musulmane », elle est progressivement devenue une « communauté chypriote turque », à égalité de droit avec la communauté chypriote grecque, démographiquement majoritaire. Cet article a donc pour objet d'analyser les transformations identitaires des musulmans de Chypre sous l'effet d'une redéfinition de l'équation géopolitique régionale, dans l'abandon du statut minoritaire au profit de sa redéfinition communautaire inaliénable et pleinement constitutive de la République de Chypre.

Qui veut aborder les problématiques minoritaires est immédiatement confronté à la question des catégories définissant l'altérité et permettant, dans un mouvement d'exclusion, de faire valoir non seulement le rapport de force démographique, mais aussi les tensions symboliques structurant le pluralisme. En effet, au sens le plus basique qui soit, l'existence d'une ou des communauté(s) minoritaire(s) ne peut être comprise qu'à travers le constat empirique d'une relation numérique et quantitative¹. Or à ce rapport proprement mathématique s'articule une tension d'ordre qualitatif qui façonne les contours imaginaires des groupes minoritaires,

¹ GEORGE P., *Géopolitique des minorités*, Paris, Puf, 1984 (*Que sais-je ?* 219) ; PANAYI P., « Introduction – Ethnic Minority Creation in Modern Europe: Cyprus in Context », dans *The Minorities of Cyprus: development patterns and the identity of internal-exclusion*, VARNAVA A., COUREAS N. & ELIA M. (ed.), Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2009, p. 1-23

tout comme leur déploiement identitaire tant du point de vue de ses marqueurs culturels et religieux, que du point de vue de son rapport à l'espace et au territoire². Aussi, les paradigmes minoritaires, constitutifs du pluralisme communautaire d'un espace clairement circonscrit, à plus forte raison lorsqu'il s'agit d'une île, comme Chypre, appellent un traitement dynamique du fait minoritaire.

Dans le cadre de cet article, nous tenterons de considérer de quelle manière les évolutions internes de la réalité minoritaire, en étudiant la communauté musulmane de Chypre, s'articulent avec la création de l'État chypriote, déclaré indépendant en 1960. La Constitution de la République de Chypre, de la même année, a répondu à des dynamiques géopolitiques s'étant focalisées sur l'existence d'une minorité musulmane insulaire. Dans le prolongement des violences consécutives au phénomène de décolonisation, cette minorité a progressivement acquis un rôle central dans l'émergence d'une réalité politique indépendante, fondée sur le bi-communautarisme. Parallèlement à ce développement, les mutations identitaires de la communauté musulmane de l'île méritent d'être étudiées. De « minorité », elle est progressivement devenue une « communauté chypriote turque », à égalité de droit avec la communauté chypriote grecque, créant les conditions d'une asymétrie démographique. Dès lors, notre propos aura pour propos d'étudier l'évolution et les mutations du paradigme minoritaire musulman de l'île, tout en considérant les conséquences de ces mutations sur les définitions identitaires organisant le pluralisme insulaire.

La communauté musulmane de Chypre face aux revendications chypriotes grecques

Pour comprendre les mutations de la communauté musulmane de Chypre, ses changements identitaires et territoriaux, il convient de l'étudier parallèlement à la montée du nationalisme grec, de la fin de la période ottomane et à l'ère coloniale britannique. En effet, Chypre a été intégrée en 1571 à l'Empire ottoman, alors que celui-ci accroissait sa zone d'influence sur toute la Méditerranée orientale. La nouvelle autorité sur l'île a été accueillie de manière enthousiaste par les autochtones, après des décennies d'une administration brutale et despotique de la part des Vénitiens (1489-1571). Les Ottomans ont alors apporté leur propre système communautaire et administratif fondé sur la distinction ethnoreligieuse, dite du *millet*³.



2 GERVAIS-LAMBONY P., « De l'usage de la notion d'identité en géographie », *Annales de géographie*, n° 638-639, 2004, p. 469-488 ; MEKDJIAN S., « Identité et territoire. Les Arméniens de Los Angeles », *Hommes et Migrations*, n° 1265, 2007, p. 102-117

3 Cf. URSINUS M.O.H., « Millet », *Encyclopédie de l'Islam t. 7*, Leiden, Brill, 1993, p. 61-64

Or à la différence d'autres régions de l'Empire, la population insulaire était faible démographiquement⁴. Cette dernière a sensiblement augmenté avec l'arrivée massive de musulmans. En effet, pour l'administration ottomane, un contrôle efficace de l'île passait par l'envoi d'officiers ainsi que par l'augmentation de la population musulmane, un capital humain nécessaire au bon fonctionnement des institutions insulaires, publiques comme privées⁵. Outre les villes, cette immigration venue du continent s'est notamment installée dans les zones rurales, participant activement aux activités agricoles avec les membres de la communauté orthodoxe. Pour **Niyazi Kizilyurek**, professeur d'histoire politique à l'Université de Chypre, bien que la période n'a pas été totalement vierge de toute tension : « Both Greek and Turkish Cypriots agreed that for the largest part of the Ottoman rule (1571–1878), the population of the island lived and worked together under similar conditions. This was the period of traditional coexistence in which Cypriot folk culture developed. In spite of ethnic and religious differences, the vast majority of the population shared the same fate, the same exploitation and extreme poverty⁶ ».

Tableau La population musulmane (chypriote turque) de Chypre entre 1881 et 1960

	Orthodoxes	Musulmans	Autres	Population totale	% Musulmans
1881	137 631	45 458	3 084	186 173	24,42
1891	158 585	47 926	2 775	209 286	22,90
1901	182 739	51 309	2 974	237 022	21,65
1911	214 480	56 428	3 200	274 108	20,59
1921	244 887	61 338	4 490	310 715	19,74
1931	276 572	64 238	7 149	347 959	18,46
1946	361 199	80 548	8 367	450 114	17,90
1960	441 656	104 942	26 968	573 566	18,30

Sources : *Cyprus Blue Book*, Statistical Service of the Republic of Cyprus

4 Le premier recensement effectué par l'administration britannique en 1881 fait état d'une population totale sur l'île de 186 173 habitants. Dans un autre recensement datant de 1960 la population totale sera passée à 573 566 personnes.

5 AKÇALI E., *Chypre : un enjeu géopolitique actuel*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 49-53

6 KIZILYUREK N., « From Traditionalism to Nationalism and Beyond », *The Cyprus Review*, n° 5/2, 1993, p. 59

Durant les premières décennies de l'administration britannique (1878), la communauté musulmane, ainsi qu'elle était qualifiée, ne possédait pas de velléité à l'égard du nationalisme turc naissant. Notons que les travaux sur l'identité chypriote turque sont encore assez peu nombreux. Des chercheurs chypriotes turcs, au nombre desquels Nyhazi Kizilyurek, **Altay Nevzat**, assistant professeur en sciences politiques et relations internationales à Eastern Mediterranean University (Chypre nord) ou encore **Mete Hatay**, directeur de recherche au PRIO Cyprus Centre, ont concentré depuis moins d'une décennie leurs recherches sur son évolution identitaire, tout en s'inspirant largement des travaux de **Michael Attalides**, actuel recteur de l'Université de Chypre. Pour ce dernier : « The long quiescence of the Turkish Cypriots seems to have been a product of various factors ⁷ ». Kizilyurek les caractérise de manière plus précise en considérant la formation de l'identité chypriote turque à l'intérieur de l'émergence de la Turquie moderne et en réaction à la montée du nationalisme grec⁸.

Ainsi, l'émergence d'une identité turque parmi les musulmans de Chypre doit être replacée dans le développement général du nationalisme turc dont il faut comprendre les spécificités. Se confondant avec l'État, les musulmans de l'Empire ont dû faire face à une situation nouvelle, bien que transitoire, lors du transfert d'autorité sous administration britannique du territoire insulaire en 1878. L'émergence des idées nationalistes dans l'Empire ottoman, puis en Turquie, ont eu des échos tout à fait spécifiques dans la communauté chypriote turque de l'île. À la fin du 19^e siècle, s'opposant au recrutement des sujets chrétiens de l'Empire parmi les militaires, le courant en faveur d'une loyauté musulmane, d'un « nationalisme ottoman », a rapidement été supplanté par l'émergence du mouvement des jeunes turcs. À partir de 1900, les membres du mouvement se sont engagés à promouvoir un « turquisme » conceptualisé avant de prendre le pouvoir en 1908. Du turquisme au panturquisme, l'idéologie expansionniste incorporant tous les Turcs à l'extérieur de l'Empire ottoman établissait un nationalisme enraciné en Anatolie, comme le centre névralgique de toute définition identitaire.

De cette manière, le nationalisme turc s'est déployé à Chypre au sein de la communauté musulmane dans un mouvement de centre-périphérie, continent-île, qui s'est développé au rythme des impulsions venant de Turquie. L'insularité, dans ce contexte, respectait donc bien la logique centrifuge du rayonnement idéologique, préparant ainsi le terrain au mouvement centripète d'identification continentale de la population musulmane insulaire. Ce n'est que dans les années 1920 que le nationalisme turc s'est constitué véritablement comme une machine identitaire. Son implantation à Chypre a pris d'autant plus de temps, qu'à cette époque, l'île

7 ATTALIDES M. A., *Cyprus: Nationalism and International Politics*, Mannheim, Bibliopolis, 2003, p. 36

8 KIZILYUREK N., « The politics of identity in the Turkish Cypriot community: a response to the politics of denial? », *Travaux de la Maison de l'Orient Méditerranéen*, n° 37, 2003, p. 198

était intégrée à l'Empire colonial britannique. La jeune République de Turquie n'a reconnu cet état de fait que lors du Traité de Lausanne, en 1923.

Mais, la pénétration des idéaux nationalistes turcs a accusé un certain retard au sein de la communauté musulmane chypriote. Outre la distance géographique, c'est l'absence d'une classe moyenne dans la communauté musulmane de Chypre, ainsi que d'un socle culturel commun organisé autour des autorités religieuses de l'île qui, selon **Eleni Apeyitou**, tendent à expliquer une certaine hésitation. De même, la communauté musulmane ne possédait pas d'organisme aussi influent religieusement et politiquement que l'église orthodoxe de Chypre, bien que les musulmans de l'île aient toujours été présents au plus haut sommet de l'administration, durant la période ottomane et les premières années de l'ère britannique⁹. Les musulmans de Chypre ont accepté d'être placés sous administration britannique dans la mesure où, contrairement aux orthodoxes pour qui il s'agissait d'une porte ouverte sur l'autodétermination, l'île restait officiellement territoire de l'Empire ottoman, les institutions islamiques étant sauvegardées, comme Beckingham l'étudie dans le détail¹⁰.

L'administration anglaise s'est d'ailleurs montrée d'autant plus favorable à la communauté chypriote turque, la protégeant des velléités nationalistes grecques, qu'elle restait peu réceptive, du moins dans un premier temps, aux idéaux du kéralisme. Les 61 338 membres de la communauté musulmane en 1921 étaient partagés entre citadins, fonctionnaires, bureaucrates ou encore militaires. Les musulmans de Chypre représentaient 75 % de la communauté rurale insulaire jusque dans les années 1960. Ils étaient assez peu revendicatifs et l'éducation ne touchait que les plus privilégiés d'entre ses membres. **Michael Attalides** explique que la composition du pouvoir tenait encore compte de son partage comme à l'époque ottomane, sans considération pour les rapports démographiques des communautés, ainsi que le suppose l'application du système du *millet*. Dans l'Empire ottoman, les musulmans ne possédaient pas d'organe de représentation communautaire à la manière des minorités. « The system which the British found in **Cyprus** in 1878 was as follows: Each administrative district of **Cyprus** was governed by a body composed of five Muslim and two Christian members. Judicial tribunals had five members. A *Kadi* presided over two Christian and two Muslim members [...] Even in 1872, after the *Tanzimat*, there were only 26 Greeks in public employment in **Cyprus** and those were in low positions¹¹. »

À l'issue de la Grande Guerre, le Traité de Lausanne (1923) a eu des conséquences importantes sur les perspectives de définition de la communauté

9 APEYITOU E., « Turkish-Cypriot Nationalism: Its History and Development (1571-1960) », *The Cyprus Review*, n° 15/1, 2003, p. 73

10 BECKINGHAM C. F., « Islam and Turkish Nationalism in **Cyprus** », *Die Welt des Islams* 5 (1957), p. 68

11 ATTALIDES M. A., *op. cit.*, p. 38

musulmane de Chypre. En effet, ne reconnaissant pas seulement la souveraineté territoriale de la Turquie moderne, le Traité de Lausanne a entériné officiellement l'abandon de Chypre par la Turquie (art. 20), alors que l'île avait été annexée par la Couronne britannique au début de la Première Guerre mondiale. L'article 21, dudit Traité, appelait les musulmans de Chypre qui le désiraient à quitter l'île afin de se rendre sur le continent à l'invitation de la Turquie. Ainsi, ils pourraient conserver leur nationalité turque :

« Turkish nationals ordinarily resident in Cyprus on 5 November, 1914, will acquire British nationality subject to the conditions laid down in the local law, and will thereupon lose their Turkish nationality. They will, however, have the right to opt for Turkish nationality within two years from the coming into force of the present Treaty, provided that they leave Cyprus within twelve months after having so opted.

« Turkish nationals ordinarily resident in Cyprus on the coming into force of the present Treaty who, at that date, have acquired or are in process of acquiring British nationality in consequence of a request made in accordance with the local law, will also thereupon lose their Turkish nationality.

« It is understood that the Government of Cyprus will be entitled to refuse British nationality to inhabitants of the island who, being Turkish nationals, had formerly acquired another nationality without the consent of the Turkish Government. »

Un consulat de Turquie est ouvert en juin 1925, à Nicosie, afin d'organiser les départs. 5 000 musulmans avaient quitté Chypre pour l'Anatolie en 1927. Devant occuper les habitations laissées à l'abandon par les Arméniens et les Grecs d'Asie Mineure, il semblerait que seuls 9 000 Chypriotes turcs aient quitté l'île durablement. Mais beaucoup d'entre eux y seraient revenus dès 1928. Selon l'historien **Costas Kyrris**, nombre d'émigrants musulmans sont revenus à Chypre après une courte période, étant déconcertés par la situation en Turquie, mais aussi par le décalage pouvant exister entre la Turquie en tant que patrie et le mode de vie des musulmans de Chypre¹². Pour **Michael Attalides**, le gouvernement turc ne pouvait considérer positivement non plus une émigration trop importante des musulmans. Cela aurait équivalu à un affaiblissement stratégique de la présence insulaire d'**Ankara**, même si son engagement politique n'était que marginal¹³. Cette analyse est d'ailleurs corroborée par une étude, plus fouillée, d'**Altay Nevzat** qui cite une lettre à l'attention du sous-secrétariat d'État aux colonies : « While it is the desire of the Turkish Government to induce Moslems of other countries to settle in Turkey ... it may also be assumed that the Turkish Government will not view with disfavour the creation of bodies of Turkish nationals in foreign



12 KYRRIS C. P., *History of Cyprus, Nicosia*, Lampousa Publications, 1996, p. 329 et s.

13 ATTALIDES M. A., *op. cit.*, p. 44

countries. The existence of such bodies would afford the Turkish Government opportunities for intervention in these foreign countries¹⁴. »

Il convient désormais de nous interroger sur l'identification progressive de la minorité musulmane à la Turquie et à l'identité turque. L'œuvre considérable du père de la Turquie moderne, **Mustafa Kemal Atatürk** (1881–1938), n'a eu qu'un écho relatif à Chypre, en particulier dans les premières décennies de 1900, en raison de certains points de blocages dans une communauté musulmane ultra conservatrice que nous étudierons. Néanmoins, par le biais de l'élite intellectuelle de la communauté ainsi que par ses enseignants, les idéaux kémalistes ont progressivement fait leur chemin au gré des échanges entre l'île et, au nord, le continent.

Les mutations identitaires de la minorité chypriote turque

Dans les années 1930, la diffusion et l'adhésion aux idéaux kémalistes sont entrées dans une nouvelle ère et s'opposaient à l'élite traditionaliste ottomane. Alors que les Chypriotes grecs faisaient pression sur les autorités britanniques pour voir aboutir l'*Enosis*, c'est-à-dire l'union de l'île avec la Grèce, les musulmans de l'île ont approuvé les mesures répressives dictées par **Londres** et qui tendaient à s'y opposer. Un nouvel enjeu a émergé entre deux tendances à l'intérieur de la communauté, celle pouvant être définie comme « ottomaniste », représentée par **Munir Bey** et l'autre nationaliste représentée par **Nejati Bey**. Sans rentrer dans les détails d'une telle opposition, cette séquence charnière dans la transformation identitaire est intéressante en l'espèce, car elle constitue un élément de structuration essentielle du nouveau visage de la communauté. En effet, **Munir Bey**, représentant la persistance d'une mentalité ottomane, possédait un grand crédit à l'intérieur de sa communauté. Il était l'interlocuteur privilégié de la communauté auprès des autorités britanniques. À la fin des années 1920, il était en effet le directeur de l'*Evkaf* (fondation pieuse musulmane dont les revenus étaient affectés à des œuvres d'intérêt général) ainsi que délégué auprès du Conseil législatif de l'île¹⁵. Ce double engagement faisait de lui un rouage nécessaire, voire indispensable pour l'administration britannique, en tant que représentant élu de sa communauté. Par ailleurs, soutenu par le consul de Turquie à Nicosie, **Assaf Bey**, le représentant du kémalisme **Nejati Bey**, a été élu représentant de la communauté lors de l'élection de 1931. Le personnage s'était fait connaître par son opposition

14 Foreign Office to Colonial Office, 4th October 1927. CO 67/221/11, 24, cité par : NEVZAT A., *Nationalism amongst the Turks of Cyprus: the first wave*, Faculty of Humanities, Department of History, University of Oulu, Academic Dissertation, August 2005, p. 277

15 Cette position était d'autant plus importante que l'*Evkaf* (de l'arabe *waqf*, au pluriel *awqaf*) était l'unique institution économique, voire politique, de la communauté musulmane de Chypre. Plus généralement sur le thème des *Evkaf* : BILICI F., « Sociabilité et expression politique Islamistes en Turquie : les nouveaux *Vakıflar* », *Revue française de science politique*, n° 43/3, 1993, p. 412-434

aux Britanniques, par son modernisme et son esprit d'ouverture en faveur d'une coopération avec les Chypriotes grecs. **Nejati Bey** représentait aussi une nouvelle génération de musulmans chypriotes qui était aussi bien attirée par le devenir de la Turquie que dubitative par rapport à la situation de sa propre communauté qu'il désirait voir évoluer. Son élection a donc marqué un changement d'orientation radical tant sur le plan politique qu'identitaire. Le nationalisme turc était arrivé à Chypre près d'un siècle après le nationalisme grec. Tirant un trait sur la période ottomane, il désirait un renforcement de la position de sa communauté dans la société chypriote tout entière. L'alliance stratégique entre les deux communautés d'opposition au pouvoir britannique s'exprimait dans le domaine de la coopération sur les plans politiques, économiques et dans le domaine de l'éducation jusqu'au début de la Seconde Guerre mondiale¹⁶.

Cependant, comme le remarque avec pertinence **Eleni Apeyitou**, la dissémination des idées nationalistes dans la communauté chypriote turque était accompagnée d'une logique séparatiste, prétexte lui ayant été donné par les revendications mêmes de la majorité chypriote grecque qui revendiquait l'union de l'île avec la Grèce¹⁷. Devant la forte montée du mouvement de l'*Enosis* après les débuts de la Seconde Guerre mondiale, l'administration coloniale a encouragé la création de la première organisation communautaire chypriote turque, en 1943, l'Association de la minorité chypriote turque (KATAK). Son objectif était clairement double. D'une part, elle devait garantir le maintien du *statu quo* avec les autorités britanniques par son opposition à l'*Enosis*. D'autre part, elle devait assurer le renforcement et la structuration de la communauté chypriote turque, tout en accentuant son tropisme en direction de la Turquie. La création de la KATAK constitue un événement déterminant dans la trajectoire de la communauté. Elle symbolise la transition, voire la fin de la période ottomane pour la communauté musulmane et la naissance de la communauté chypriote turque, qui dorénavant n'est qualifiée que sous cette appellation. Le passage d'une réalité religieuse à une définition ethno-nationale mainfeste aussi la perméabilité de la communauté par rapport au phénomène de sécularisation¹⁸.

Le territoire insulaire s'est alors *turquifié* au même rythme que la population musulmane. L'espace a acquis une valeur identitaire nouvelle, qui n'était pas uniquement religieuse, issue de l'Islam, comme lors de la période ottomane.

16 CHOISI J., « The Turkish Cypriot Elite – Its Social Function and Legitimation », *The Cyprus Review*, n° 5/2, 1993, p. 7-21

17 APEYITOU E., *op. cit.*, p. 81

18 AKÇALI E., *op. cit.*, p. 219-220. Cette particularité devient plus flagrante après 1974 dans la distinction faite entre Chypriotes turcs et les migrants Turcs ayant une pratique religieuse plus intense. Cf. HATAY M. & NEVZAT A., « Politics, Society, and the Decline of Islam in Cyprus: From the Ottoman Era to the Twenty-First Century », *Middle Eastern Studies*, n° 45/6, 2009, p. 911-933 ; KAZARIAN N., « La Question chypriote aux prises avec les enjeux migratoires de la Turquie », *Anatoli*, n° 3, 2012, p. 101-118

Mais l'iconographie, au sens de **Jean Gottmann** pour parler de l'ensemble des symboles identitaires, était avant tout turque¹⁹. La toponymie a évolué elle aussi. Pour les auteurs de l'ouvrage *Taksim*, Étienne et **Claire Copeaux** : « Une série d'initiatives toponymiques, jugées chaque fois provocatrices par le camp adverse, est peut-être à l'origine de la turquification générale de la fin des années 1950²⁰. » À titre d'illustration, c'est cette même année que les membres de la communauté ont obtenu de l'administration britannique de changer le nom à Nicosie de la place du « Palais » en place « Atatürk ».

En 1945, c'est au tour d'un syndicat chypriote turc d'être créé parallèlement à l'existence de son homologue chypriote grec (PEO). La grève de 1948, qui réunissaient des travailleurs des deux communautés, a manifesté les liens étroits qui les unissaient encore. La même année, le premier rassemblement chypriote turc a eu lieu. Au cours de cette rencontre, **Rauf Denktaş** a fait sa première intervention publique. Il y est notamment rappelé l'opposition de la communauté à l'*Enosis*, ainsi qu'au maintien de l'administration coloniale. C'est aussi au cours de cette rencontre qu'a été exprimée pour la première fois l'éventualité d'un retour vers la Turquie dans l'hypothèse d'un désengagement britannique de l'île. La trajectoire des Chypriotes turcs n'était donc plus uniquement identitaire, elle était désormais territoriale.

La même année, à l'initiative du gouverneur de l'île, **Lord Winster**, l'administration coloniale a établi un « Comité des affaires turques » (*Committee on Turkish Affairs*) ayant pour but de promouvoir une meilleure qualité de vie pour les membres de la communauté. Composé uniquement de membres éminents de la communauté chypriote turque, ce comité devait faire des recommandations sur tous les aspects de la vie de la communauté. Le premier rapport produit, dès 1949, mettait le doigt, entre autres sujets, sur la nécessité de placer l'administration de l'*Evkaf* sous le contrôle d'un comité élu de Chypriotes turcs, mais aussi d'aligner l'éducation chypriote turque sur ce qui se faisait alors en Turquie. Le tropisme envers la Turquie de l'élite de cette communauté est apparue alors clairement. La création de ce comité ainsi que les rassemblements qui en ont découlé ont eu des conséquences importantes sur le développement d'une conscience nationale turque parmi les membres de la communauté chypriote turque. C'est à cette époque que ont été adoptés à Chypre les principaux éléments iconographiques venus de Turquie : matériel pédagogique arrivant du continent, célébration de la

19 GOTTSMANN J., *La politique des États et leur géographie*, Paris, CTHS, 2007, p. 221 : « Pour fixer les hommes à l'espace qu'ils occupent, pour leur donner le sentiment des liens qui unissent la nation et le territoire, il est indispensable de faire entrer la géographie régionale dans l'iconographie. C'est ainsi que l'*iconographie* devient en géographie un môle de résistance au mouvement, un *facteur de stabilisation politique*. »

20 COPEAUX E. & C., *Taksim! Chypre divisée*, Lyon, Aedelsa édition, 2005, p. 75

fête nationale turque, ou encore réformes kémalistes touchant à la famille. Ainsi, en décembre 1948, un officier britannique remarquait : « I am very concerned at the apparent growth of minority consciousness among the Turks in Cyprus during the last year, and I fear that the Cyprus Government may have unwittingly encouraged this by, for example, the Committee for Turkish Affairs which Lord Winster has set up. » Et un peu plus loin la note se poursuit ainsi : « The superficial attractions of a loyal minority community supporting the Government of a foreign protective power, ought to be well known by now for us to fall into this kind of trap. Recent history is lettered with examples from Northern Ireland to Moslems in India ... the only way out is for the minority to make its peace with the majority without seeking protection elsewhere²¹ ». Cependant, tel n'a pas été le cas. Le niveau de dépendance, voire d'identification avec la Turquie, allait croissant.

Le contexte géopolitique de l'époque a aussi exacerbé les craintes des Chypriotes turcs au point de donner toujours plus de force à leur identification avec le nationalisme turc. En effet, la situation à la fin des années 1940 et au début des années 1950, avec le transfert de souveraineté des îles du Dodécannèse et de Rhodes à la Grèce (Traité de paix avec l'Italie, 1947), faisait craindre un encerclement total de la Turquie si jamais Chypre réalisait l'union avec la Grèce. De plus, au cours de ce transfert d'autorité, les affirmations de discrimination à l'égard des Turcs de ces îles étaient nombreuses. Ces dernières peurs, combinées aux événements similaires survenus en Crète dans les années 1900, ont accru les appréhensions des Turcs de Chypre devant la possibilité de tels traitements²².

L'émergence de la communauté chypriote turque et l'influence de la Turquie

Les années 1950 allaient être déterminantes dans l'évolution politique de l'île, ainsi que pour l'émergence du paradigme minoritaire constitué autour de la destinée de la communauté chypriote turque. En effet, à partir de 1955, la reconnaissance par l'Angleterre de la place de la Turquie dans la question chypriote et la radicalisation du mouvement nationaliste grec en faveur de l'*Enosis*, ont changé le poids et l'importance de la communauté chypriote turque. Invitée pour la première fois à la Conférence tripartite de Londres (1955), la Turquie a eu un effet mobilisateur par rapport à la politique chypriote turque. Sur fond de tractations géostratégiques entre les différents pays impliqués dans le problème de Chypre, la Grèce, l'Angleterre et désormais la Turquie, ont contribué à polariser davantage les deux

21 CO 67/342/1 127219, S.S.B., 13 December 1948, cité par : APEYITOU E., *op. cit.*, p. 96

22 PREVELAKIS G., *Géopolitique de la Grèce*, Paris, Éditions Complexe, 1997, p. 69 ; BERTRAND G., *Le conflit helléno-turc. La confrontation de deux nationalismes à l'aube du XXI^e siècle*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2003, p. 74-75

communautés insulaires. Les actions de l'Organisation nationale des combattants chypriotes (EOKA) en faveur de l'union de l'île avec la Grèce évitaient pour l'instant d'impliquer la minorité chypriote turque dans les violences anticoloniales. Or après que l'Angleterre ait constitué une force de police auxiliaire composée uniquement de Chypriotes turcs, ces derniers ont été placés en première ligne des conflits, transformant les luttes anticoloniales en affrontements intercommunautaires. La progressive interposition de la minorité chypriote turque entre Britanniques et Chypriotes grecs a accentué le rôle majeur joué par la Turquie. À partir de 1956, le docteur **Fazıl Küçük** a pris la tête de la communauté chypriote turque devenue active sur la scène politique insulaire. Le discours et les revendications se sont progressivement construits. Ayant revendiqué dans un premier temps le rattachement pur et simple de l'île à la Turquie, ses revendications ont évolué avant de se cristalliser autour de l'idée de partition : *Taksim*. Le terme a été lancé pour la première fois par le Küçük en janvier 1957, et a trouvé un écho positif dans la presse chypriote turque les semaines et les mois suivants²³. De plus, il n'acceptait l'idée de *self-government*, proposé par les Britanniques, que dans la mesure où sa communauté posséderait un statut d'égalité avec les Chypriotes grecs. Quant à la Turquie, son aide s'organisait au niveau local, politiquement et militairement. En 1958, la création d'un groupe de Résistance armée chypriote turc (TMT), d'abord connu sous l'appellation VOLKAN (1956), a constitué un nouvel épisode dans l'escalade des affrontements intercommunautaires. L'organisation se voulait nationaliste, anticommuniste et était financée dans sa quasi-totalité par des fonds turcs. Elle s'opposait directement à l'EOKA, à l'*Enosis* et par conséquent aux Chypriotes grecs sous l'étendard de la partition, *Taksim*. Le slogan diplomatique porté par les Turcs et les Britanniques rendait évident l'incompatibilité intercommunautaire : « Turkish and Greek Cypriot cannot live with each other ²⁴ », anticipant sur la division territoriale qui allait débiter en 1963.

S'opposant donc aux Chypriotes grecs, la TMTa profondément façonné l'identité de la minorité chypriote turque en développant des idées nationalistes de type séparatiste, mais en luttant aussi contre les membres de leur propre communauté qui se revendiquaient du Communisme. La séparation géographique fut alors précédée par le retrait des Chypriotes turcs des principaux syndicats. Jusqu'en 1960, le conflit avec les Chypriotes grecs a cristallisé la minorité en la transformant en un « bloc monolithique²⁵ » entièrement tourné en direction de la Turquie, ce que l'invitation à la conférence tripartite de 1955, de la part du ministre britannique des Affaires étrangères, **Harold McMillan**, l'accentuait. Cette

23 COPEAUX E. & C., *op. cit.*, p. 32

24 ATTALIDES M. A., *op. cit.*, p. 48

25 APEYITOU E., *op. cit.*, p. 87

attitude de l'Angleterre a eu pour conséquence l'évolution identitaire postérieure de la minorité chypriote turque. En effet, l'internationalisation de la question chypriote dans le contexte de lutte anticoloniale a déterminé la dynamique des représentations et l'assimilation de la communauté musulmane à une minorité turque de l'île, créant ainsi une opposition aux revendications nationalistes grecques. Le sort de l'île se jouait alors, non plus au niveau d'une simple volonté d'autodétermination comme il était courant à l'époque dans l'Empire colonial britannique, mais bien comme une équation géostratégique à laquelle les habitants de l'île ne participaient que subsidiairement. Entre 1955 et 1960, et avec la proclamation de l'indépendance de la République de Chypre, la minorité chypriote turque représentée par la Turquie au cours des négociations a effectué une nouvelle mutation. De minorité, elle est devenue une communauté avec des droits tout à fait particuliers. Ce transfert de l'arithmétique au symbolique a été rendu possible par l'entrée sur la scène des négociations de la Turquie.

Lors du dernier cycle des négociations qui aboutirent aux accords de **Zurich** et **Londres** en 1959, la communauté chypriote turque restait sceptique quant à une autodétermination dans laquelle les Chypriotes grecs conserveraient une majorité. Le point essentiel des tractations concernait le statut, de la minorité chypriote turque, à laquelle était reconnue officiellement la qualité de *communauté*, grâce aux pressions exercées par **Ankara**. Ce compromis a été accepté sans difficulté par la communauté chypriote turque, au grand dam des Chypriotes grecs. Le docteur Küçük a alors été élu à l'unanimité vice-président de la nouvelle République de Chypre. Les Chypriotes turcs se savaient protégés par la Turquie grâce au Traité de Garantie dont elle était signataire.

Chypriotes turcs : une communauté de la République de Chypre (1960)

Un nouveau régime politique a été mis en place à partir de 1960. Bien que **Makarios III**, archevêque et nouveau président de la République de Chypre, a tenté d'assurer aux Chypriotes grecs que l'indépendance était une étape préalable à l'*Enosis*, tout laissait déjà à penser, ainsi que le suggère **Jean-François Drevet**, que les germes de la partition territoriale étaient bien contenus dans la Constitution même de 1960²⁶.

Il convient désormais de nous arrêter quelque peu sur cette dernière, car elle constitue une étape décisive, non seulement dans la séparation entre les communautés, mais aussi dans le développement interne de la communauté chypriote turque. En effet, la reconnaissance du statut de *communauté*, ainsi que revendiquée par **Fazıl Küçük**, désormais accordé grâce au soutien de la Turquie,



26 APEYITOU J.-F., *Chypre en Europe, Paris*, L'Harmattan, 2000, p. 111 et s.

s'exprimait de manière très pragmatique à tous les niveaux du fonctionnement de l'État. La Constitution de la nouvelle République foisonne d'indicateurs sur la nature, voire l'identité, des Chypriotes turcs, relativement aux règles de répartition du pouvoir entre les deux communautés, mais aussi à propos des procédures de gestion séparée. Car le système démocratique dit « consociationnel », qui se fonde sur la distribution ethnique de la population, se détache volontairement de la réalité géographique dans la mesure où la communauté chypriote turque n'est majoritaire sur aucune portion du territoire²⁷. Néanmoins, il est nécessaire de se souvenir que la communauté chypriote turque représentait 18,3 % de la population totale de l'île en 1960, alors que la Constitution prévoyait de leur reconnaître 30 % des emplois publics, voire 40 % des postes dans l'armée²⁸. Pour **Jean-François Drevet** : « Cette surpondération des Turcs dans la fonction publique s'explique par la nécessité de compenser leur situation défavorisée, en leur ménageant des opportunités de promotion qu'ils ne trouveraient pas dans le secteur privé dominé par les Grecs²⁹. » De plus, la population chypriote turque était encore rurale à 59,5 % à cette même période.

Ces mesures, que d'aucuns pourraient qualifier « d'antidiscriminatoires », n'étaient pas sans créer un sentiment de jalousie chez les Chypriotes grecs, accentué par les dispositions d'*equal partnership* qui obligeaient les deux communautés à décider ensemble. Jusque dans quelle mesure l'attitude du dirigeant de la communauté chypriote turque, **Rauf Denktaş**, n'était-elle pas une forme de sabotage de l'indépendance au profit de la partition, par son utilisation trop systématique de son droit de veto ? La question reste posée, même si les réflexions de **Will Kymlicka** éclairent la problématique envisagée et constituent une piste d'investigation qu'il conviendrait d'approfondir. Kymlicka de dire en effet : « Un droit de veto peut promouvoir la justice s'il contribue à protéger une minorité des effets d'une politique injuste qui bénéficie à la majorité, mais il fait obstacle à la justice s'il procure à un groupe privilégié le moyen de maintenir ses privilèges injustes³⁰ ».

Au niveau du pouvoir exécutif, la présidence était partagée entre un président (chypriote grec) et un vice-président (chypriote turc), élus par leur communauté respective, chacun d'entre eux disposant d'un droit de veto. En ce qui concerne le pouvoir législatif, la Chambre des représentants était répartie suivant un *ratio* de 15 Chypriotes turcs pour 35 Chypriotes grecs, soit un rapport de 30-70. Le

27 JARSTAD A., *Changing the Game: Consociational Theory and Ethnic Quotas in Cyprus and New Zealand*, Sweden, Uppsala Universitet, 2001, p. 48

28 art.123, § 1 ; art.130, § 2

29 DREVET J.-F., *op. cit.*, p. 112

30 KYMLICKA W., *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, La Découverte, 2001, p. 162

travail législatif devait alors se faire sur la base d'une majorité séparée ; c'est-à-dire que 8 députés chypriotes turcs avaient le pouvoir de bloquer des décisions de toutes sortes. Plus symptomatique encore, était la constitution de deux Chambres communautaires séparées régissant les affaires internes de chacune des deux communautés reconnues afin de préserver, selon **Criton Tornaritis**, le droit de la communauté chypriote turque, et lui assurer son statut communautaire et non plus minoritaire³¹. Le fonctionnement des municipalités était lui aussi très complexe, confirmant la pratique de 1958, alors que les Chypriotes turcs possédaient leur propre administration municipale autonome à l'intérieur des villes. Dès lors, la dissymétrie entre le poids démographique et la représentation politique ont favorisé l'avènement d'une île partagée entre deux communautés, handicapant *de facto* la bonne marche de l'État et favorisant les affrontements intercommunautaires. La question des droits de la communauté chypriote turque est portée par la suite sur le champ de la territorialité et elle a été reprise à de nombreuses fois dans les négociations intercommunautaires après 1963.

Conclusion

Comme nous l'avons démontré, l'évolution voire les mutations de la minorité musulmane de Chypre dépend de l'interaction de différents phénomènes : insulaires, identitaires et géopolitiques. Le principe définissant initialement la communauté musulmane sur le plan minoritaire se voit progressivement transcender au profit de sa communautarisation, alors que les transformations identitaires qui étaient les siennes reconfiguraient l'ancrage géopolitique de Chypre. En effet, l'émergence d'un État chypriote organisé autour de deux communautés ethniques distinctes a non seulement influé sur l'équation géopolitique régionale, marquée par la fin de la période coloniale britannique, mais elle a aussi renforcé les tropismes politiques faisant de l'île un territoire simultanément à la périphérie de la Grèce et de la Turquie. La trajectoire nationaliste, d'abord grecque, puis turque, se retrouve, de manière symptomatique, jusque dans les représentations des communautés par les Britanniques au gré des différents recensements. En 1881, les musulmans sont qualifiés de « *Mahommedans* », en 1946 de « *Muslim Turkish* », puis en 1960 de « *Turkish Cypriot* ».

Dès lors, il apparaît tout à fait clairement que les dynamiques communautaires divergentes anticipent la séparation territoriale qui a débuté en 1963, avec la création des enclaves chypriotes turques, ces derniers étant sortis du fonctionnement étatique de la République de Chypre suite aux propositions d'amendements constitutionnels de la part du président-archevêque **Makarios III**, mais surtout

31 TORNARITIS C. G., *Cyprus and its Constitutional and Other Legal Problems*, Nicosia, 1980, p. 62

elles portent en germes les événements de 1974, l'invasion et l'occupation par la Turquie de 37 % du territoire septentrional de l'île. Ainsi, il est impossible de dissocier l'équation géopolitique régionale du traitement minoritaire. À proprement parler, le traitement du religieux, comme nous avons pu le voir, est indissociable des fermentations ethniques, voire nationalistes, ou plus généralement identitaires, comme participant au phénomène de résistance et de fragmentation d'un État chypriote uni autour d'un fonctionnement proprement bicommunautaire. La fragilité de la République de 1960 dépend hypothétiquement de la volonté des acteurs de ce qui deviendra la « question chypriote » d'avoir souhaité dépasser artificiellement le cadre formellement minoritaire, lorsque ce dernier se voit réduit à des rapports de force démographique et iconographique divergeant.

En outre, les mutations que nous venons de décrire ont eu pour effet de structurer et d'organiser dans leur prolongement la place des autres communautés minoritaires. Le paradigme communautaire des Chypriotes turcs a donc façonné corrélativement le paysage pluraliste de l'île. Mais nous touchons là un chantier encore plus large³².

32 Cf. KAZARIAN Nicolas, *Chypre. Géopolitique et minorités*, Paris, L'Harmattan, 2012.



ENCADRER LES IDENTITÉS ? L'ÉTAT, LES « FRANÇAIS MUSULMANS D'ALGÉRIE » ET LA POLITIQUE D'ASSIMILATION EN FRANCE MÉTROPOLITAINE (1945-1962)

Jérémy Guedj

« Les Arabes peuvent du moins se réclamer de leur appartenance non à une nation, mais à une sorte d'empire musulman, spirituel ou temporel. Spirituellement, cet empire existe, son ciment et sa doctrine étant l'Islam¹. »

En décembre 1955, un peu plus d'un an après la « Toussaint rouge », qui avait plongé la France et l'Algérie dans une guerre qui ne disait pas encore son nom, pudiquement euphémisée sous le vocable d'« événements », l'écrivain kabyle Mouloud Feraoun, désireux de s'abstraire pour un temps de l'hostilité et de la souffrance s'abattant sur son pays natal, gagna la métropole pour un bref séjour. Sur place, nul dépaysement possible ; tout n'était qu'Algérie. Le journal de cet écrivain a gravé la trace de ce sentiment :

« J'ai pris l'avion pour Paris uniquement pour voir des gens préoccupés d'autre chose. Hélas ! Là-bas aussi, il n'y avait que ces mêmes soucis que j'avais voulu fuir, la même perplexité, la même angoisse. Nous étions bel et bien à l'ordre du jour. Mes amis se sont mis à me parler de l'Algérie. Mon éditeur m'a demandé de lui parler de l'Algérie. Quand j'ai pris chambre à l'hôtel, l'hôtelier a voulu que nous nous entretenions sur l'Algérie. Et quand il m'a fallu voir des compatriotes, ces compatriotes étaient inévitablement des Algériens. Je m'étais accordé une quinzaine pour m'évader de mes horizons, mes amis, mes habitudes, mes inquiétudes. Comme une obsession m'a suivi l'image de mon pays en révolte². »

À plus d'un égard, pareille évocation traduit parfaitement les sinuosités d'une époque peu avare en complexité et en ambiguïtés. Car la métropole, pour l'écrivain, ne pouvait être tout à fait la mère-patrie : « Quand je dis que je suis Français, je me donne une étiquette que tous les Français me refusent³ », soutenait-t-il. Cela se manifestait d'ailleurs dans les faits qui, plus que les mots, donnaient le

1 Albert CAMUS, « Algérie 1958 », dans *Actuelles III. Chroniques algériennes* [1958], reproduit dans *Id., Œuvres complètes*, t. IV : 1957-1959, Paris, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 2008, p. 389.

2 Mouloud FERAOUN, *Journal, 1955-1962*, Paris, Le Seuil, 1962, rééd. 2011, p. 34-35. Entrée du 12 décembre 1955.

3 *Ibid.*, p. 99. Entrée du 1^{er} février 1956.

pouls de la vérité : en effet, « il fut un temps, pas très lointain, où l'Algérien musulman, pour aller en France, avait besoin d'un passeport⁴. »

Les propos de **Mouloud Feraou** donnent finement à voir combien cette « obsession » algérienne, qui s'emparait assez largement de la France⁵, avait trait au sentiment, à la perception de soi, à l'identité. Questions auxquelles les Algériens qui gagnèrent la France de 1945 à 1962, entre deux fins de guerre donc – l'une mondiale, l'autre intérieure – se trouvaient brutalement confrontés. L'État pouvait-il, *a fortiori* dans le contexte migratoire, avoir prise sur ces sujets délicats, qui s'affranchissent souvent de l'objectivité et trouvent leur siège dans ce qui relève du sentiment plutôt que de la raison ? « Changer l'homme », en l'éduquant, voire en le rééduquant, constitue cependant un souci ancien pour l'État, désireux par là même de sauvegarder la nation⁶. À ceci près qu'après 1945, période qui coïncide d'ailleurs avec un renforcement significatif de l'État, le désir d'intégrer ne constituait pas le simple prolongement d'une politique de gestion des populations allogènes, mais se confondait avec elle.

Phénomène traditionnel que celui-ci, visant à insérer au mieux les nouveaux venus dans le pays d'accueil. Mais, concernant les Algériens de métropole, ce processus s'articulait selon des modalités pour le moins particulières, travaillées par des paradoxes en série. Migrants, ils n'appartenaient pourtant pas à une nation étrangère, tout en relevant d'une législation particulière qui ne correspondait que de très loin à celle concernant le reste des Français. Car ils étaient des « Français musulmans d'Algérie », non pas simplement des Algériens, car cela serait revenu à reconnaître que leur territoire constituait plus qu'un « département », mais bien des *musulmans*, identifiés, en flagrante contradiction avec le principe de laïcité, y compris en métropole, à travers le prisme de leur appartenance religieuse. C'était là graver leur altérité dans le marbre juridique et introduire en métropole les catégories coloniales.

S'agissait-il dès lors à proprement parler d'une minorité ? La question reste entière. Et sa réponse ne peut s'écrire en caractères numériques car elle est ailleurs. Toute minorité est construction : sans rayer d'un trait de plume l'élan interne au groupe migratoire, le mouvement venait, en l'espèce, de l'État, qui traita les Algériens en minorité, et ce justement à travers la question de l'intégration. Assimilation, conviendrait-il d'ailleurs de dire, puisqu'il s'agissait du maître-mot d'une époque désireuse de réduire toute trace d'altérité chez l'individu

4 *Ibid.*, p. 290. Entrée du 18 février 1957.

5 Les Français ne se révélaient sans doute pas aussi « obsédés » par la question algérienne qu'on l'a longtemps soutenu, même si le sujet n'apparaissait jamais très loin des préoccupations qu'ils nourrissaient. Voir **Charles-Robert AGERON**, « L'opinion française à travers les sondages », dans Jean-Pierre RIOUX (dir.), *La Guerre d'Algérie et les Français*, Paris, Fayard, 1990, p. 25-44.

6 Pierre ROSANVALLON, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 118.

comportant le moindre germe de différence par rapport à l'étalon majoritaire, et de faire « passer de l'altérité la plus radicale à l'identité la plus totale⁷. » Réponse à une « injonction » de l'État, pour reprendre l'expression d'Abdellali Hajjat⁸. Elle n'obéissait pas pour autant aux mêmes critères que ceux relatifs aux mouvements migratoires issus de pays étrangers, auquel cas l'assimilation devait constituer un préalable à la naturalisation ; les Algériens devaient simplement changer. Dans les deux cas, l'objectif se révélait différent : alors que les étrangers se devaient de s'assimiler pour être naturalisés et devenir français, les Algériens, selon un processus complètement inverse, étaient des Français non identiques qui devaient devenir des Français identiques⁹ et « s'assimiler pour s'assimiler », sans perspective d'évolution ultérieure. On retrouve là toute la problématique coloniale.

Les paramètres à l'œuvre ne se laissent saisir que si, outre les termes mêmes de la politique menée par l'État, l'on s'interroge sur la capacité de celui-ci à se réformer, à évoluer et même à se désarticuler pour l'appliquer, dans un perpétuel va-et-vient entre la métropole et l'Algérie. Cela revient, en d'autres termes, à scruter les soubassements institutionnels de la politique menée en se focalisant ici principalement sur le prisme religieux, face auquel l'État semblait d'ailleurs peu à son aise. C'est d'ailleurs là un véritable point obscur de l'historiographie, prompt à préférer les aspects sociaux et politiques, certes essentiels mais non exclusifs¹⁰, et en réalité indissociables de la dimension religieuse. Tout se passait ainsi comme si l'on avait affaire à ce que l'on pourrait appeler une minorité relative, qui l'était dans certains cas mais pas dans d'autres, d'une manière aussi mouvante que pouvait l'être le poids de l'identité et de l'appartenance religieuse. Cette dernière dimension, ainsi que le laissait entendre Albert Camus, réinterrogeait le fait national. C'était encore plus vrai dans le contexte migratoire.

7 Abdelmalek SAYAD, « Qu'est-ce que l'intégration ? », *Hommes & Migrations*, n° 1182, décembre 1994, p. 8.

8 Abdellali HAJJAT, *Les Frontières de l'« identité nationale ». L'injonction à l'assimilation en France métropolitaine et coloniale*, Paris, La Découverte, 2012. Le terme d'assimilation ne s'entendait cependant pas de la même façon selon qu'il concernait la métropole ou les colonies.

9 Avec une ironie révélatrice de la situation, Abdelmalek Sayad écrivait : « Comment être français, en France même, sans être tout à fait français tout en étant français ? » (Abdelmalek SAYAD, « L'immigration en France, une pauvreté exotique », dans Aïssa KADRI, Gérard PRÉVOST (dir.), *Mémoires algériennes*, Paris, Syllepse, 2004, p. 130, cité par Jim HOUSE, « Entre stigmatisation et circonlocutions, l'immigration postcoloniale en France », dans Nancy L. GREEN, Marie POINSOT (dir.), *Histoire de l'immigration et question coloniale en France*, Paris, La Documentation française, 2008, p. 25).

10 Cf. sur ce point Sossie ANDEZIAN, « Pour une approche de l'islam au sein de l'immigration algérienne en France », dans Jacqueline COSTA-LASCOUX, Émile TEMIME (dir.), *Les Algériens en France. Genèse et devenir d'une migration*, Paris, Publisud, 1985, p. 336-344.

*Une migration singulière entre questions nationales et religieuses*Intensités migratoires et dimension religieuse

En ses rythmes et modalités, l'immigration algérienne de l'après-guerre est assez bien connue et son poids réel clairement établi, malgré d'inévitables mais somme toute faibles querelles de chiffres. Il importe moins d'y revenir ici que de s'attacher à deux paramètres précis : la place, malaisée à apprécier, de la dimension religieuse dans le processus migratoire, et, surtout, la perception qu'en avait l'État. La période étudiée constitue une phase charnière, un moment de transition entre deux cycles migratoires, lequel correspond à un processus d'évolution et d'adaptation de l'État, quelquefois en retard par rapport à une conjoncture en perpétuel emballement, nous le verrons.

Plus qu'ailleurs, les recensements et estimations sont à manier avec la plus insigne précaution¹¹ ; ils donnent plus un ordre de grandeur qu'ils ne traduisent la réalité : en 1946, le recensement faisait état de 25 185 individus originaires d'Algérie présents et métropole, avant un bond significatif perceptible en 1954, où l'on en dénombra 208 500, chiffre sans doute sous-estimé ; en 1962, 335 000 musulmans algériens vivaient en métropole selon le recensement qui, là encore, semble en-deçà de la réalité¹².

Il ne s'agissait pas d'une immigration traditionnelle et, à vrai dire, même pas d'une immigration tout court. Algérie et France appartenaient à un même espace, certes désarticulé, mais à un même espace, français, tout de même. En lui voisinaient zone de départ et d'accueil, connectées par une même politique et relevant du même État. Abdelmalek Sayad emploie l'intéressante expression d'« immigration endogène »¹³, où le même acteur étatique assume les « coûts » et « bénéfices » du processus migratoire. Sayad poursuit : « l'immigration en situation coloniale fait que le pays d'immigration (le pays colonisateur, la métropole en premier lieu) qui, d'une certaine manière et pour partie, est aussi (fictivement) le pays d'émigration – les deux espaces, celui de l'immigration et celui

11 Principalement, on le verra, en raison des fluctuations de leur statut juridique. Ainsi, au recensement de 1946, la dichotomie jusqu'alors usitée entre « Européens » et « Indigènes » disparut au profit d'une distinction, qui intéresse grandement le présent propos, entre « musulmans » et « non-musulmans », parmi les « originaires des pays d'outre-mer de l'Union française ». Lors du recensement de 1954, l'on retint l'appellation de « musulmans originaires d'Algérie ». En 1962, l'on parlait désormais de « musulmans algériens ».

12 Nous reprenons ici les récentes estimations de Lionel KESZTENBAUM et Patrick SIMON, « Des Français musulmans aux Algériens : migration en métropole, 1946-1962 », dans Benjamin STORA, Linda AMIRI (dir.), *Algériens en France. 1954-1962 : la guerre, l'exil, la vie*, Paris, CNHI-Autrement, 2012, p. 19-20.

13 Abdelmalek SAYAD, « L'immigration algérienne en France, une immigration "exemplaire" », dans Jacqueline COSTA-LASCoux, Émile TEMIME (dir.), *Les Algériens en France...*, op. cit., p. 19.

de l'émigration, étant identifiés l'un à l'autre – cumule les “bénéfices” que se partagent d'ordinaire les deux parties (confondues, ici, dans la métropole et sa colonie et, au sein de celle-ci, les colonisateurs plus que les colonisés) ce qui, du même coup, annule ou pour le moins réduit le “coût” (le “coût” dont il faut payer l'immigration et non l'émigration ; “coût” que doivent supporter la métropole et sa représentation dans la colonie, et non le “coût” que paient les colonisés et leur société)¹⁴. » On perçoit parfaitement tout ce que la présente analyse peut retirer de ce stimulant paradigme. Même si le partage d'un même espace, aux parcelles « intégrées », ne signifiait pas, loin s'en fallait, identité de tous ceux qui s'y rattachaient, car les flux en provenance d'Algérie devaient franchir des frontières intérieures, certes non proprement géographiques – cet espace ne devait-il pas s'étendre « de Dunkerque à Tamanrasset » ? – mais bien réelles. Aussi l'émigration vers la France ne constituait-elle pas un simple déplacement de population, mais plutôt un passage d'un véritable monde à un autre, reflétant les inégalités entre la métropole et ses colonies. Tout cela ne pouvait que poser en termes spécifiques la problématique de l'intégration.

La France était donc l'« (a)mère patrie », pour reprendre une expression qui était beaucoup plus qu'un simple jeu de mots. Elle conservait en tout cas toute sa puissance d'attraction, pour des raisons matérielles tout comme pour des facteurs ayant davantage trait à l'affect et à l'imaginaire. À l'époque, les témoignages n'étaient pas rares, qui traduisaient l'attrait exercé par la France sur les Algériens. Si l'on admet que la littérature constitue en un sens le reflet et vecteur de certaines représentations collectives, alors le roman de Jacques Lanzmann, *Les Passages du Sidi-Brahim*, s'avère riche d'enseignements : « On disait que là-bas on ne méprisait pas l'Arabe, que les femmes y vivaient sans voiles [...] »¹⁵. Les évocations enchanteresses ne doivent pas faire écran à une réalité beaucoup moins flamboyante et renseignent plus sur les discours d'époque que sur la réalité. L'on peut relever dans le dernier extrait une allusion à la religion – tout autant qu'à la culture – à travers la mention du voile. Remarquons toutefois que, même en gardant à l'esprit le simulacre d'identité que constituait l'appartenance à un espace commun beaucoup moins ouvert qu'il n'en avait l'air, à aucun moment la religion ne semblait faire obstacle au départ. Elle ne constituait pas plus une dimension cruciale aux yeux de l'État.

Il faut cependant dire que ce dernier semblait parfois se méprendre sur les caractères et contours réels de la migration algérienne. Ainsi, sacrifiant à la dichotomie assez discutable opposant de manière étanche immigration de travail et de peuplement, une note reprenant un rapport du Haut Comite de la Population et

¹⁴ *Ibid.*, p. 38.

¹⁵ Jacques LANZMANN, *Les Passages du Sidi-Brahim*, Paris, Julliard, 1959, p. 73-74.

de la Famille (HCPF)¹⁶, insistait sur le caractère temporaire du flux algérien, qui n'avait ainsi rien de définitif et n'était donc pas une « émigration » :

« Il convient de souligner tout d'abord l'inexactitude de ce terme qui tend à accréditer l'idée que la population musulmane algérienne qui va travailler en France, dans l'Union française et à l'étranger, a quitté sans esprit de retour son pays natal.

L'analyse sociologique de cette population, l'étude de son comportement, démontre au contraire que ses déplacements sont temporaires et que le retour périodique ou définitif en Algérie est la règle, à quelques exceptions près.

Il convient, dès lors, de qualifier [d'] "immigration" et non pas [d'] "émigration" ces mouvements de population avec toutes les conséquences qui en résultent, notamment sur le plan des relations familiales, économiques et politiques avec l'Algérie¹⁷. »

Le caractère mouvant et non figé du terme d' « immigration » paraissait ainsi moins définitif. Un tel jugement, témoin d'une connaissance lacunaire de la réalité, entretenait également l'illusion – tant du côté de l'État que des migrants eux-mêmes – d'une migration temporaire, donc non destinée à faire « souche », pour reprendre la terminologie de l'époque, et, de ce fait, moins concernée par la problématique de l'intégration en métropole. Quoi qu'il en fût, le mouvement provenant d'Algérie était bel et bien marqué par une spécificité ; l'appartenance à la même entité politique ne gommait pour autant en rien l'altérité que pouvait susciter sa présence. Sur le plan des représentations, les Algériens semblaient en effet rejetés au rang des autres immigrés. Outre la logique informative qui pouvait présider à un tel souci de la part de l'État, il semble que les constructions mentales de ses agents jouaient à plein. Cela apparaît très clairement dans une importante enquête, au chapitre succombant aux délices de la catégorisation, toujours réductrice et excluante. Les « Nord-Africains », faisaient l'objet d'un traitement à part, plus proche de celui réservé aux immigrés qu'aux Français : « Les "Nord-Africains" figurent dans cette liste et le terme d'étrangers, appliqué aux Algériens, est impropre, puisqu'ils jouissent depuis 1947 de la citoyenneté française. Mais leurs origines ethniques *et religieuses* étant différentes de celles des Français, il avait paru préférable de ne pas présenter leur cas isolément¹⁸. »

C'était ainsi une situation inconfortable et quasiment insaisissable que celle des Algériens, dont le flou se retrouvait jusque dans la palette variée de leurs dénominations. Juridiquement, ils étaient des « Français musulmans d'Algérie ».

16 Le HCPF, institué par le décret du 12 avril 1945, constituait la résurrection d'une structure ayant connu une existence éphémère à la veille de la guerre. Sa mission « consultative » d'orientation ne doit pas masquer l'influence réelle qu'il exerçait au sein de l'État comme du monde scientifique.

17 Archives Nationales d'Outre-Mer (ci-après ANOM), 81 F 53, rapport datant de 1955.

18 Alain GIRARD, Jean STOETZEL, *Français et immigrés*, t. 1 : *L'attitude française ; l'adaptation des Italiens et des Polonais*, Paris, INED-PUF, 1953, p. 37, nous soulignons.

L'expression, fondée, si l'on prête une légitime attention aux mots, sur une appartenance religieuse, mérite examen. Elle n'était, elle non plus, pas dépourvue d'ambiguïtés imitant l'incertitude de l'époque.

Qu'est-ce qu'un « Français musulman d'Algérie » ?

L'erreur serait sans doute grande de sous-estimer l'ampleur du tournant constitué par la guerre. **Patrick Weil**, dans une étude portant précisément sur le statut juridique des musulmans d'Algérie, écrit ainsi : « La Seconde Guerre mondiale et la Libération permettront des avancées impossibles à imaginer quelques années plus tôt¹⁹. » Un parallélisme, voire une unité des structures administratives entre métropole et colonie s'observait et permettait aux pouvoirs publics de contrôler les mouvements migratoires²⁰. Le temps des migrations « coloniales », de la « noria » séculaire, reprenait tout en changeant de visage en même temps que de statut. La nouvelle ère, censée mener vers l'égalité – ou, du moins, davantage d'égalité – fut inaugurée par l'ordonnance du 7 mars 1944, dont le premier article stipulait : « Les Français musulmans d'Algérie jouissent de tous les droits et sont soumis à tous les devoirs des Français non musulmans²¹. » **Charles-Robert Ageron** le considère d'ailleurs comme « un des textes les plus révolutionnaires de la législation régissant l'Algérie²². » C'était l'acte de naissance des « Français musulmans d'Algérie ». En théorie, ces derniers pouvaient cumuler leur statut personnel coutumier ou coranique et la jouissance de la citoyenneté française. Cette avancée, voulue par de Gaulle, répondait au *Manifeste du peuple algérien* du 10 février 1943, réclamant un nouveau statut pour l'Algérie, ainsi qu'aux critiques de la politique coloniale française émises depuis **Washington**, alors que l'édifice colonial connaissait de sérieuses fissures. C'était sans compter l'ordonnance du 17 août 1945, plus restrictive, qui prévoyait toujours l'existence de deux collèges électoraux.

En métropole, des débats naquirent au plus haut sommet de l'État entre les différents acteurs qui donnaient à la politique migratoire leur coloration, mais deux

19 **Patrick WEIL**, « Le statut des musulmans en Algérie coloniale. Une nationalité française dénaturée », dans *La Justice en Algérie, 1830-1962*, Paris, La Documentation française, 2005, p. 109.

20 Cf. l'important article d'**Alexis SPIRE**, « D'une colonie à l'autre. La continuation des structures coloniales dans le traitement de la migration algérienne en France après 1945 », dans **Patrick WEIL**, Stéphane DUFOIX (dir.), *L'esclavage, la colonisation, et après...*, Paris, PUF, 2005, p. 387-409.

21 Ordonnance du 7 mars 1944, relative au statut des Français musulmans d'Algérie (*Journal Officiel, Lois et décrets*, n° 24, 18 mars 1944, p. 217). Dans un premier temps, seule une minorité devait jouir de la citoyenneté, les autres musulmans ne pouvant en bénéficier qu'après délibération de la Constituante, mais cette perspective était bel et bien inscrite dans la loi.

22 **Charles-Robert AGERON**, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, t. II : *De l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération (1954)*, Paris, PUF, 1979, p. 566.

camps, séparés par une ligne de partage scientifique et idéologique, se firent jour²³. Certains, autour du ministère de la Population, considéraient les Algériens avant tout comme des migrants marqués du sceau d'une forte altérité et souhaitaient donc leur appliquer des critères de sélection, d'accompagnement et d'insertion propres aux étrangers. Leur faisaient face ceux qui considéraient les Algériens comme les Français qu'ils étaient, n'omettant pas de rappeler qu'une telle politique risquerait de nuire aux efforts menés en Algérie et d'attiser des germes de rébellion dans les colonies, position inspirée par le ministre de l'Intérieur socialiste **Adrien Tixier**, aux vues libérales en matière migratoire. Ces derniers remportèrent la victoire, scellée par la loi du 20 septembre 1947, portant statut organique de l'Algérie et accélérant l'accès plein et entier à la citoyenneté ; elle prévoyait en outre la libre-circulation entre Algérie et métropole. L'article 3 était clair : « Tous les citoyens qui n'ont pas expressément renoncé à leur statut personnel continuent à être régis par leurs droits et leurs coutumes [...] Quand ils résident en **France** métropolitaine, ils y jouissent de tous les droits attachés à la qualité de citoyen français et sont soumis aux mêmes obligations²⁴. »

En réalité, la victoire des uns ne signifiait pas tout à fait la défaite des autres, mais plutôt le maintien d'une tension, voire d'un antagonisme, plus ou moins masqué et qui s'exprimait diversement selon les moments et les situations. En fonction des différents points de vue à l'œuvre, la place de la religion différait. On ne peut pourtant pas faire ici l'économie d'une réflexion, souvent occultée, sur les termes choisis pour désigner les Algériens : il s'agissait de « musulmans ». La ligne de séparation était fondée sur un paramètre religieux ou, plutôt, confessionnel, choix de la part de l'État qui ne relevait pas pour autant d'une approche proprement dite du fait religieux mais traduisait le fait que la religion paraissait traversée d'une altérité notable, du moins suffisante pour constituer un marqueur identitaire à valeur juridique. Ce n'était d'ailleurs pas un hasard que, autre point peu souvent mentionné, les avancées juridiques et politiques que connurent les Algériens, se fussent accompagnées d'une accession de l'Algérie à la laïcité, puisque la loi de 1905, malgré force requêtes et promesses, ne s'y appliquait pas jusqu'alors, preuve supplémentaire, s'il en était besoin, de l'inégalité entre métropole et colonie²⁵. Vérité au-delà de la Méditerranée... La loi du 20 septembre 1947, citée plus haut, prévoyait, en son article 56 : « L'indépendance du culte musulman à

23 Sur les débats de la Libération, cf. **Patrick WEIL**, *La France et ses étrangers. L'aventure d'une politique de l'immigration de 1938 à nos jours* [1991], Paris, Gallimard, 2004, p. 68-75.

24 Loi n° 47-1853 portant statut organique de l'Algérie, adoptée par l'Assemblée Nationale le 20 septembre 1947 (*Journal Officiel, Lois et Décrets*, 21 septembre 1947, p. 9 470).

25 Cf. sur ce point essentiel, Raberh **ACHI**, « Laïcité d'empire. Les débats sur l'application du régime de séparation à l'islam impérial », dans **Patrick WEIL** (dir.), *Politiques de la laïcité au XX^e siècle*, Paris, PUF, 2007, p. 237-263 ; voir plus largement également Sadek **SELLAM**, *La France et ses musulmans. Un siècle de politique musulmane, 1895-2005*, Paris, Fayard, 2006, p. 209 sq.

l'égard de l'État est assurée au même titre que celle des autres cultes, dans le cadre de la loi du 9 décembre 1905 et du décret du 27 septembre 1907. » La mise en œuvre, là encore, devait se plier à un processus lent. Cette concomitance ne s'en accompagnait pas moins d'un certain paradoxe.

On mesure donc la complexité du faisceau de paramètres à l'œuvre dans la perception et le traitement des Français musulmans d'Algérie. Un écueil au moins, celui d'une analyse globalisante risquant de concilier l'inconciliable, peut être évité en sériant les questions et en distinguant les discours des faits. Ces derniers peuvent se saisir à partir de l'attitude de l'État face à ce mouvement migratoire sous l'angle religieux. Naturellement, il ne s'agit pas de découper artificiellement le réel en isolant l'aspect lié à la religion, secondaire qui plus est, des autres dimensions constitutives de la migration algérienne. Cette fenêtre d'observation se révèle pourtant riche d'enseignements quant aux rouages de l'État, parfois en proie à quelque incongruité.

(Ré)articulation de l'État et approche religieuse

La secondarisation de la dimension religieuse

Parmi l'avalanche de textes juridiques et administratifs qui ponctuaient la politique de l'État, citons une circulaire diffusée en juillet 1950 par le Président du Conseil et ministre de l'Intérieur radical **Henri Queuille** : « Les Français nés en Algérie, musulmans ou non, sont des citoyens français au même titre que les Français nés dans la métropole²⁶. » Trois lectures peuvent s'y prêter : il n'existe aucune discrimination ; une orientation claire marque la politique de l'État ; mais il est également nécessaire, en creux, de rappeler la situation, ce qui peut traduire une certaine tendance à l'oubli parmi les représentants de l'État. Les lenteurs de l'appareil d'État, la permanence des mentalités de même qu'une certaine complexité des règles et pratiques relatives aux Algériens, entre 1944 et 1962, contribuent à expliquer cette mise au point sur un principe de base. Lequel doit nous rappeler une vérité d'évidence, souvent masquée par une extrême essentialisation de l'État : celui-ci n'était pas d'un bloc, tant verticalement qu'horizontalement, tant administrativement que géographiquement. Évoquera-t-on *des États* ? Ce serait là franchir un pas imprudent. Il existait cependant un État polymorphe et,

26 Archives Nationales (ci-après AN), F¹³ 5035, circulaire n° 250, juillet 1950. Elle ne manque pas de rappeler un décret publié trente ans plus tôt (18 novembre 1920), qui précisait en des termes voisins : « Les travailleurs algériens ne doivent plus être considérés comme des étrangers », cité par René GALLISSOT, « Aux origines de l'immigration algérienne (Première guerre mondiale et après-guerre) : le mixte fondateur franco-algérien », dans Jacqueline COSTA-LASCOUX, Émile TEMIME (dir.), *Les Algériens en France...*, *op. cit.*, p. 207.

en un sens, quelquefois désarticulé entre « État répressif, État social, mais aussi État de surveillance, de contrôle, enfin État budgétaire, qui décide quels types d'aides à proposer et à qui les attribuer. L'État lui-même est également un acteur multiforme : il y a ses lois, mais surtout son administration et sa police²⁷. »

La mutation entre le paternalisme colonial et une logique proche de la défiance apparaissait de façon limpide à travers le prisme religieux : l'époque assez bienveillante de l'accompagnement et du développement maîtrisé du culte musulman en métropole cédait de plus en plus la place, sans que la rupture soit brutale, à une perception de l'islam – moins en sa lettre même qu'en ses rites de sociabilité et sa dimension « culturelle » – comme ferment de subversion²⁸. On verra plus loin ce que cette perception, s'adossant à une politique religieuse à l'endroit de l'islam oscillant entre désir de contrôle et d'intégration, contenait d'approximations et d'erreurs. Toujours était-il que la prise en compte de la dimension religieuse arrivait très loin derrière les questions politiques et sociales, mais était indissociable de ces deux autres aspects, donc diffractée entre les divers secteurs correspondant à autant de prérogatives d'État. L'articulation de l'État s'avère d'ailleurs très révélatrice du traitement réservé aux Français musulmans d'Algérie en métropole. S'ils étaient des nationaux, alors il n'y avait pas lieu de les faire dépendre d'un seul organisme ou département. Pourtant, les réajustements du pôle d'action principal au sein de l'État étaient permanents : ainsi, le ministère de l'Intérieur, pour des raisons évidentes, prenait de plus en plus le pas sur le ministère du Travail et de la Sécurité Sociale. Lorsqu'en juillet 1957, la loi sur les pouvoirs spéciaux, promulguée l'année précédente, fut étendue à la métropole, la réarticulation de l'état d'esprit et des priorités apparut au grand jour²⁹. Entre autres innombrables exemples, la fusion en avril 1958 du Bureau des œuvres sociales et du Bureau des affaires sociales musulmanes, qui donna naissance au Service des affaires musulmanes et de l'action sociale (SAMAS), dotée de Conseillers techniques pour les affaires musulmanes (CTAM), et liée au ministère de l'Intérieur, officialisait la conjonction entre traitement du social et maintien de l'ordre public³⁰. En dépit d'une sémantique qui peut paraître trompeuse, les questions religieuses semblaient là encore reléguées à un rang secondaire. L'information et l'encadrement primaient sur l'action sociale. Cela se vérifiait encore concernant une autre structure, elle aussi révélatrice des rapports

27 Nancy L. GREEN, « Colonisation et immigration, quels liens ? », dans Nancy L. GREEN, Marie POINSOT (dir.), *Histoire de l'immigration et question coloniale...*, op. cit., p. 12.

28 Cf. Michel RENARD, « Gratitude, contrôle, accompagnement : le traitement du religieux islamique en métropole (1914-1950) », *Bulletin de l'IHTP*, n° 83, 1^{er} semestre 2004, p. 54-69.

29 Une partie des attributions relatives à l'Algérie avaient d'ailleurs été transférées au Président du Conseil par un décret de février 1956. Sur tout cela, Vincent VIET, *La France immigrée. Construction d'une politique (1914-1997)*, Paris, Fayard, 1998, p. 184-185.

30 *Ibid.*, p. 186-187.

entre organisation de l'État, ère de mutations et immigration algérienne : le Service de coordination des informations nord-africaines (SCINA), fondé en 1955. Il centralisait diverses structures, dans le but de poursuivre la « pénétration du milieu musulman », car « dans la quasi totalité des régions, le contact entre la masse musulmane et l'administration est très imparfait. Or, ce contact doit être établi effectivement³¹. » L'un des atouts, dans la situation nouvelle que connaissait la France, devait être de renforcer l'efficacité des services dispersés de l'État qui, jusqu'alors, n'avaient pas toujours avancé à l'unisson :

« Bien que chacun de ces services se doive de recueillir sur les questions nord-africaines le plus possible d'informations et de les porter par les moyens déjà précisés à la connaissance du SCINA, il apparaît utile afin d'éviter de préjudiciables chevauchements de compétence qui, dans le passé, se sont avérés trop fréquents, de rappeler la compétence propre de chacun dans la recherche du renseignement en matière d'activité nord-africaine³². »

Par ses structures et ses objectifs, l'organisation de l'État se focalisait principalement sur les aspects politiques et sociaux. Non que la religion fût ignorée, mais sans doute son rôle dans la guerre d'Algérie sur le terrain métropolitain n'était-il pas saisi à sa juste valeur.

Les Français musulmans d'Algérie et l'islam dans le regard de l'État

« Ce que la France nous refuse, c'est d'être Algériens, non d'être musulmans », clamait en 1954, lors d'une réunion d'étudiants algériens, M'hammed Yazid, figure du mouvement de libération algérien et futur homme politique³³. Pour le dire simplement, la guerre d'Algérie n'a pas été une guerre de religion. Est-ce à dire que la dimension religieuse n'intervenait pas ? Le glissement est tentant, et beaucoup d'observateurs de l'époque, officiels ou non, s'y sont laissés prendre. Certes, le sujet était délicat, car déceler la part du religieux dans un conflit ne revenait pas à saisir le degré véritable d'observance ou de religiosité à l'œuvre parmi les Algériens. À quoi s'ajoute que la position des Algériens, oulémas mis à part, se révéla plus qu'ondoyante sur le sujet. D'où une documentation lacunaire

31 ANOM, 84 F 1, Procès-verbal de la réunion des directeurs de cabinet des Inspecteurs généraux de l'administration en mission extraordinaire (IGAME) au siège du SCINA, 14 mars 1955, p. 7.

32 ANOM, 84 F 1, Note du ministre de l'Intérieur, Maurice Bourguès-Maunoury, au Préfet de police et au Directeur général de la Sécurité nationale, Paris, 5 août 1955.

33 Dans Mohammed HARBI, *Une vie debout. Mémoires politiques*, t. I : 1945-1962, Paris, La Découverte, 2001, p. 107, cité par Michel RENARD, « Observance religieuse et sentiment politique chez les Nord-Africains en métropole, 1952-1958 », dans Jean-Charles JAUFFRET (dir.), *Des hommes et des femmes en guerre d'Algérie*, Paris, Autrement, 2003, p. 264.

également, *a fortiori* quand on ne recherche pas la politique musulmane de la France en général, mais précisément le lien éventuel entre perception de cette religiosité et perspectives d'intégration.

D'une manière générale, la pratique religieuse des musulmans était largement sous-estimée, à la différence de la composante « identitaire » prêtée à l'islam auprès de ceux qui s'en réclamaient, laquelle apparaissait tenace :

« Malgré ses contacts plus nombreux avec des Européens et son adoption des valeurs européennes, l'émigré n'est pas nécessairement coupé de ses origines. Rien n'indique, par exemple, que ces hommes qui ont épousé des Françaises et élèvent leurs enfants à la française, rejettent la religion musulmane. On avait volontairement ignoré le problème religieux dans les interviews, mais le peu de prise du christianisme sur les immigrants, comme sur les musulmans, en général, est un fait bien connu. Il ne paraît pas exister de vie ou de pratique religieuses très actives dans la masse des immigrants algériens en France, mais l'importance de la religion consiste dans un code et un système de valeurs qu'elle fournit pour la conduite quotidienne, bien plus que dans la cohésion qu'elle peut donner à un groupe par l'observance rigoureuse de rites³⁴. »

Observance qui, aux yeux des observateurs, paraissait tout sauf rigoureuse, si l'on en croit un rapport de la Préfecture de police de Paris, qui se fiait pour ses conclusions à la seule fréquentation des mosquées³⁵. Approximation du jugement qui provenait, semble-t-il, du transfert malhabile des catégories déterminant le degré d'observance au sein du christianisme, ce qui faussait le regard ; aucun travail, sans *a priori*, d'observation de la sociologie religieuse musulmane dans le contexte de la migration n'était véritablement accompli parmi les agents de l'État qui, sur ce point, ne reprenaient pas à leur compte les acquis des grandes enquêtes menées alors.

Les analyses divergeaient ou voisinaient selon les moments, quant à la place du fait religieux dans la vie et l'intégration des Algériens ayant gagné la métropole. Tout-à-fait intéressante de ce point de vue, une note résumait la manière dont un dignitaire musulman avait pris la parole dans un bar marseillais, en incitant les travailleurs algériens à évoluer sur le modèle de leurs homologues français, jusqu'à une certaine limite toutefois, précisait le rapport datant de 1952 :

34 Alain GIRARD, Jean STOETZEL, *Français et immigrés*, t. II, *Nouveaux documents sur l'adaptation*, Paris, INED-PUF, 1954, p. 90. Sur le lien entre religion et intégration des immigrés, ici sans doute minimisé, cf. Ralph SCHOR, « Le facteur religieux et l'intégration des étrangers en France (1919-1939) », *Vingtème Siècle*, n° 7, juillet-septembre 1985, p. 103-116.

35 Archives de la Préfecture de police de Paris, G⁹ / BR 50, rapport de 1961 sur les Algériens musulmans dans la Seine. Sur la surveillance des Algériens par la Préfecture de police de Paris, voir Emmanuel BLANCHARD, *La police parisienne et les Algériens (1944-1962)*, Paris, Nouveau Monde, 2011, qui jette un regard très neuf sur ces questions.

« Il a continué en constatant que ses coreligionnaires étaient astreints à des travaux rebutants et mal rétribués. Il leur a reproché de ne pas assez observer leurs camarades français dans les usines et les ateliers pour les imiter dans le travail, la tenue vestimentaire, l'hygiène et l'habitant, sans pour cela se départir des respects dûs aux principes du Coran³⁶. »

Toujours en 1952, et toujours à **Marseille**, lors d'un rassemblement à l'occasion la fête de l'Aïd el Sghir, un orateur algérien, installé à **Martigues**, « a entamé le problème algérien dépassant le cadre de cette fête, ce qui a déplu à l'ensemble de l'assistance³⁷. »

Avec la guerre, tout consistait à savoir en quoi l'islam intervenait dans les revendications et actions des nationalistes. Le plus souvent passé sous silence ou, à tout le moins, très secondaire voire anecdotique, cet élément pouvait réapparaître par moments. À **Toulouse**, un rapport notait que, lors du retour au Maroc du **Sultan Mohamed V**, en 1955, c'étaient les musulmans, et pas seulement les Algériens solidaires des revendications d'une autre nation d'Afrique du Nord, qui étaient touchés : « Bien que cette question n'intéresse pas directement leur pays, les nationalistes algériens considèrent en effet que le retour sur le trône de l'ancien sultan du Maroc est une victoire de l'Islam, qui ne peut qu'inciter leurs coreligionnaires à la poursuite de la lutte pour une plus grande indépendance des Musulmans d'Algérie³⁸. » Simple abus de langage que cela, corollaire d'une analyse quelque peu outrée ? La sémantique apparaissait bien sûr quelquefois bousculée, mais les mots avaient leur importance et n'étaient pas toujours utilisés à mauvais escient. Même si l'emploi du terme de « musulmans » n'induisait pas nécessairement la prise de conscience d'une pratique religieuse, il ne relevait pas de la confusion des genres et renvoyait à une appartenance bien fondée sur une dimension confessionnelle que traduisait le vocable de « coreligionnaires », rencontré plus haut à deux reprises. En d'autres moments, lorsque l'appartenance religieuse semblait un facteur moins explicatif de certaines situations, l'on parlait plus volontiers de milieux « arabes », comme lorsqu'il s'agissait du comportement des Algériens face aux questions internationales, celle du Proche-**Orient** par exemple³⁹. Les références à l'islam dans les revendications nationalistes des Algériens eurent tendance à se multiplier tandis que la guerre, plongeant chaque

36 Archives départementales des Bouches-du-Rhône (ci-après ADBDR), 148 W 193, Note des Renseignements généraux sur le « comportement de certains sujets nord-africains » à **Marseille**, 26 février 1952.

37 ADBDR, 148 W 93, Note des Renseignements généraux, **Marseille**, 19 juillet 1952.

38 Archives départementales de la Haute-Garonne, 2 221 W 93, Note des Renseignements généraux, **Toulouse**, 4 novembre 1955.

39 Cf. ADBDR, 148 W 185, Note des Renseignements généraux sur les « milieux arabes de **Marseille** », 9 juin 1948.

camp dans un radicalisme toujours plus poussé, progressait ; elles furent au cœur de la future « identité » algérienne, louée – et en un sens forgée – par le nouvel État algérien⁴⁰.

Un évident hiatus séparait la compréhension, somme toute faible, par l'État, de ce qu'était l'islam pour un Algérien de métropole, et le poids de la référence religieuse dans la politique d'assimilation mise en place à la même époque. Ce domaine d'intervention de l'État en dessine avec finesse le profil, tant une variété d'intermédiaires étaient à l'œuvre et tant la subjectivité battait à plein au sein de raisonnements d'allure scientifique qui ne tardaient pas à se heurter à une indépassable aporie.

Assimiler... des Français : impasses d'une politique

Aux fondements d'une pensée d'État

Pour être complètement refondée, la politique d'immigration devait, au préalable, être repensée. C'est pourquoi, plus qu'auparavant, l'État s'entoura d'une constellation d'experts, issus de disciplines variées et gravitant dans des cénacles souvent proches du pouvoir. Deux structures principales les rassemblaient : le HCPF, rencontré plus haut, confié au géographe **Georges Mauco**, déjà très actif dans l'entre-deux-guerres et surtout sous **Vichy**, et l'Institut national d'études démographiques (INED), né en octobre 1945 et dirigé jusqu'en 1962 par l'économiste et démographe **Alfred Sauvy**. De ces organes, participant à titre consultatif à la politique de l'État, naquirent de nombreux rapports et études sur l'immigration, dont la qualité et l'intérêt proviennent notamment, outre l'apport documentaire, du fait qu'en ces années, l'avènement du « politiquement correct », pour reprendre une expression courante, n'avait pas encore eu lieu, même si les idées ou discours ayant traversé l'entre-deux-guerres et **Vichy** avec une remarquable aisance étaient dépouillés de leurs aspects les plus nauséabonds⁴¹.

40 Sur ce passage, qui traduisait une délimitation claire de l'identité, voir Jean-Charles SCAGNETTI, « Identité ou personnalité algérienne ? L'édification d'une algérianité (1962-1988) », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 66, juin 2003, p. 367-384 ; plus précisément dans le contexte migratoire : Rabah AISSAOUI, *Immigration and National Identity. North African political Movements in Colonial and Postcolonial France*, Londres, Tauris, 2008. Pour replacer le rôle de l'islam dans le combat indépendantiste, voir Benjamin STORA, *Les immigrés algériens en France. Une histoire politique (1912-1962)* [1992], Paris, Hachette, 2009.

41 Voir principalement Paul-André ROSENTAL, *L'intelligence démographique. Sciences et politiques des populations en France (1930-1960)*, Paris, Odile Jacob, 2003. Contrairement à ce que l'on pourrait penser de prime abord, la césure idéologique en matière de politiques migratoires n'intervint pas en 1945 mais à la fin des années 1950. Cf. Paul-André ROSENTAL, « Frontières et rhétorique de l'acceptable dans les politiques migratoires : l'autocorrection politique des "experts" en France au milieu du xx^e siècle », *Informations sociales*, vol. 113, n° 1, 2004, p. 38-49.

Une question occupait en tout cas tous les esprits : celle de l'assimilation. Terme abondamment employé mais rarement, voire jamais, défini. Même si certains, comme **Alain Girard** et **Jean Stoetzel**, évoquaient, sans remettre en cause le bien fondé de son utilisation pour autant, le « concept obscur d'assimilation⁴² », d'autres proposaient plus la description d'un processus qu'une véritable définition, après une nécessaire réserve : « Comme il est bien difficile d'introduire en cette matière, des méthodes d'observation scientifique », écrivait en 1954 **Alfred Sauvy**⁴³. **Georges Mauco** ne reculait pas devant l'obstacle et proposait une définition que l'on propose ici de lire en ayant à l'esprit la situation précise des Algériens qui, alors qu'ils étaient français, se trouvaient concernés par l'assimilation au même titre que les étrangers, selon les experts :

« Il est difficile de définir l'assimilation tant que des études objectives n'auront pu mesurer les facteurs multiples qui y interviennent. [...] Je me suis arrêté à la formule suivante : *C'est la libre participation sur un pied d'égalité, à la vie collective*. Le mot libre élimine l'idée de contrainte et d'assimilation forcée. L'égalité est le facteur essentiel qui permet la participation à la vie sociale. Cette participation n'exige pas dans une société libérale, l'abandon total du passé, du folklore ou du particularisme. Mais cette participation dépend non seulement de l'intéressé mais du milieu, du statut social qui est donné à l'étranger⁴⁴. »

Cette définition molle de l'assimilation, qui correspondrait plus, en l'espèce, à l'idée que l'on se fait de l'intégration, ne manque pas d'étonner venant d'un expert aussi intransigeant que **Georges Mauco**. Sans doute n'est-elle d'ailleurs représentative ni de l'œuvre de son auteur, ni des présupposés de l'époque. On perçoit en tout cas toute la différence de conception qui opposait l'assimilation des étrangers formulée en métropole, et l'assimilation coloniale, appliquée à l'Algérie et à ses musulmans⁴⁵. À même mot, réalités fort diverses.

Si le processus relevait de l'individu et de son for intérieur, il n'était cependant pas tout à fait « libre », comme l'écrivait **Georges Mauco**, sous la IV^e République, âge d'or de la politique d'assimilation, qui correspondait en haut lieu à une forte conscience de ce que devaient être la France et les Français. L'article 69 de l'ordonnance du 19 octobre 1945 ne fixait-il pas : « Nul ne peut être naturalisé s'il ne justifie pas de son assimilation à la communauté française » ? Le paradoxe était

42 **Alain GIRARD**, **Jean STOETZEL**, *Français et immigrés*, t. I, *op. cit.*, p. 4.

43 **Alfred SAUVY**, *Théorie générale de la population*, t. II : *Biologie sociale*, Paris, PUF, 1954, p. 332.

44 AN, 577 APP 5 (Fonds **Georges Mauco**), intervention lors d'une séance de travail sur l'assimilation, Paris, 29 août 1949. Souligné dans le document.

45 Voir **Claude COLLOT**, *Les institutions de l'Algérie durant la période coloniale (1830-1962)*, Paris, Éditions du CNRS, 1987, p. 16-17.

de taille, puisque les Algériens n'avaient pas à prétendre à la naturalisation, mais se trouvaient concernés par la politique d'assimilation.

L'assimilation entendue par l'État ne constituait pas un processus uniment applicable ; elle faisait meilleur ménage avec certaines nationalités qu'avec d'autres. Les Algériens, comme les Marocains et les Tunisiens d'ailleurs, pâtissaient sur ce point d'une réputation négative : « Les travailleurs nord-africains s'assimilent mal », déclarait une étude rédigée par le Bureau de la Documentation⁴⁶. **Georges Mauco** concluait et préconisait pour sa part : « L'immigration nord-africaine pose de difficiles problèmes d'adaptation. Elle ne devrait pas être stimulée⁴⁷. » La raison ? Une différence ethnique trop prononcée, à l'heure où l'on ne cachait pas un tropisme nordique en matière d'immigration, tout comme une différence religieuse. Lors de la Commission interministérielle de l'immigration du 3 avril 1946, fut ainsi évoquée une « incompatibilité entre l'Islam et la civilisation européenne⁴⁸. » Ces appréhensions ne disparurent naturellement pas après les avancées juridiques de 1947 ; dix ans plus tard en effet, une séance de la Commission interministérielle permanente de l'immigration (CIP) manifestait sa préférence – la formulation constitue le creux de celle de 1946 – pour une « immigration d'origine latino-chrétienne⁴⁹. »

Les deux premiers termes de l'expression « Français musulmans d'Algérie » ne se mariaient pas si aisément dans les esprits.

Islam et assimilation

Le musulman pouvait-il s'assimiler ? Cette question simple donna lieu à de complexes débats, dont l'existence même peut frapper. En 1947, dans une étude de l'INED ayant fait date, **Louis Chevalier** soutenait, pour résumer à grands traits, que le musulman était toujours musulman ; son identité et son appartenance ne pouvaient être renvoyées à la sphère privée :

« Beaucoup plus qu'une foi, beaucoup plus qu'une pratique religieuse, beaucoup plus qu'un orgueil communautaire, l'Islam est une manière d'être, de sentir, de comprendre, un tempérament en somme, une psychologie qui crée par derrière toutes les apparences secondaires d'européanisation un profond refus de toute assimilation⁵⁰. »

46 « Les avantages démographiques et économiques de l'immigration », *Notes et Études documentaires*, n° 940, 1^{er} juillet 1948, p. 9.

47 AN, 577 APP 3, Note à l'attention de M. le Président du Conseil, 1946.

48 AN, AJ80 75, Compte-rendu de la commission interministérielle de l'immigration, 3 avril 1946, cité par Alexis SPIRE, *Étrangers à la carte. L'administration de l'immigration en France (1945-1975)*, Paris, Grasset, 2005, p. 116.

49 Centre des Archives contemporaines, 810201, art. 2, Compte-rendu de la séance du 8 mars 1956, cité par Vincent VIET, *La France immigrée...*, op. cit., p. 161.

50 **Louis CHEVALIER**, *Le problème démographique nord-africain*, Paris, INED-PUF, 1947, p. 209. Ce type de discours ne différait guère de celui de l'avant-guerre. En 1924, le Dr **René Martial**, aux travaux de

D'où la crainte qui hantait les spécialistes comme l'État, celle de noyaux inassimilables et compacts faisant « souche » en métropole, réfractaires à tout contact avec le « milieu ambiant »⁵¹. Bien plus, la pratique de l'islam – et même la seule appartenance à celui-ci – semblait instaurer, *ipso facto*, la défiance ; une enquête menée par le Gouvernement général de l'Algérie et dirigée par **Jean-Jacques Rager** faisait chorus, parlant du devenir religieux de l'Algérien en **France** : « Il est resté musulman mais se trouve en dehors de l'«*umma*», en Terre infidèle, dans le «*dar el harb*» où tout contrarie sa pratique religieuse⁵². » Un rapport rédigé à **Marseille** en 1952 parlait de « la période de Ramadan au cours de laquelle le musulman a tendance à se replier sur lui-même⁵³. » Cet état quasiment éternel était renforcé par la conjoncture : le regain des pratiques traduisait une manifestation d'appartenance, une revendication, également favorisée par la vie communautaire en des lieux circonscrits, y compris les bidonvilles, où pouvait s'exercer une forme d'encadrement. Auteur d'une étude pionnière au ton très moderne pour l'époque, **Andrée Michel** observait :

« Pour certains employeurs, *la pratique de la religion* musulmane, en particulier du jeûne, serait encore un obstacle à l'adaptation des ouvriers algériens : l'observance du Ramadan, prolongeant une période de sous-alimentation, affaiblirait ces travailleurs et provoquerait une recrudescence d'accidents, souvent graves, en fin de Carême. Cette incidence aurait été constatée par les employeurs de la SOLLAC (usine sidérurgique de Sérémange en **Moselle**) en été 1955 : le Ramadan ayant été suivi dans une proportion trois fois plus élevée qu'au cours des années précédentes. Mais la recrudescence de cette pratique depuis deux ans dans l'ensemble de la **France** montre qu'il n'y a pas eu simple restauration de consignes religieuses, abandonnées au cours des années précédentes. Tous les observateurs se sont accordés, [...], pour y voir une manifestation de signification politique empruntant une forme religieuse, par laquelle le groupe algérien affirmait face aux discriminations administratives sa volonté de ne pas se laisser désagréger⁵⁴. »

Ces exemples prouvent combien la question de l'assimilation était houleuse. Elle ne pouvait se traduire en politique car l'État ne pouvait véritablement encadrer les

sinistre mémoire, écrivait : « Tout geste d'un Musulman, toute pensée d'un Musulman a, si lointaine soit-elle, une origine religieuse » (Dr **René MARTIAL**, *L'immigration continentale et transcontinentale*, Paris, Baillière et Fils, 1933, p. 29, cité par Ralph SCHOR, « L'opinion française et les immigrés nord-africains : l'image d'un sous-prolétariat (1919-1939) », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 80, juin 2010, p. 237).

51 Voir par exemple AN, F¹³ 3346, Projet de loi relatif au régime juridique des associations étrangères, 13 janvier 1946, qui donne un exemple parmi d'autres de cette perception.

52 **Jean-Jacques RAGER**, *Les Musulmans algériens en France et dans les pays islamiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1950, p. 291.

53 ADBDR, 148 W 193, Rapport de l'Office administratif du Gouvernement général de l'Algérie, service de **Marseille**, au ministre de l'Intérieur, 26 juin 1952.

54 **Andrée MICHEL**, *Les travailleurs algériens en France*, Paris, Éditions du CNRS, 1956, p. 197.

identités, qui lui échappaient pour des raisons objectives (une mauvaise compréhension des phénomènes lus à travers une grille dépassée, un dispositif trop orienté vers les questions liées à l'ordre public...) et subjectives car une politique pouvait orienter mais pas contraindre un processus qui nécessitait du temps et la réunion de paramètres favorables que la situation migratoire pouvait parfois retarder. La guerre, temps de l'affrontement et de la répression, faisait passer à un second plan la logique d'accompagnement que constituait l'« injonction » à l'assimilation. Certains imputaient d'ailleurs aux musulmans, en raison précisément de l'islam, l'échec de l'assimilation, alors qu'il s'agissait en réalité de l'échec d'une politique. Mais surtout, il semble que ces diverses rigidités intellectuelles provenaient d'une erreur quant au bouleversement constitué par le processus migratoire qui ne se résumait pas à un simple déplacement mais transfigurait, au contraire, le migrant, même temporaire. Dans le cas des Algériens, la logique communautaire disparaissait, une fois la métropole gagnée, au profit d'une individualisation du groupe ou, pour le dire autrement, un passage de l'un au multiple caractérisait le mouvement migratoire. Ce bouleversement était d'ailleurs – peut-être – l'un des premiers facteurs d'intégration. À condition de n'essentialiser ni le groupe, ni les individus qui le composaient.

Pouvait-on et fallait-il assimiler, ou même, moins strictement, intégrer les Algériens ? La question, naturellement, ne se pose pas en termes moraux, mais bien à la lumière de l'essence même de cette minorité qui, finalement, n'en est pas une dans l'absolu. Cela invite en tout cas à reconsidérer le couple, trop souvent regardé comme un processus logique et naturel, minorité-intégration, comme si l'existence ou la présence d'une minorité induisait nécessairement un impératif d'intégration. Ce qui est certain en revanche, c'est que les Algériens, en métropole, étaient toujours réduits à un groupe pensant et réagissant comme un seul homme. On retrouve ici tout le problème consistant à susciter l'intégration, pensée indépendamment de l'ancrage social, de l'extérieur. Il ne saurait naturellement s'agir de distribuer les bons et les mauvais points depuis une place confortable et dépassionnée par le recul, mais de saisir au contraire l'esprit *d'une époque*, cycle de pensée et de comportement qui imprimait sa marque sur l'État. L'enjeu, on le voit, peut-être d'ordre civique, non pas en tirant une politique ou une attitude idéales prenant le passé comme *exemplum* ou comme repoussoir, mais en comprenant plus finement les forces à l'œuvre après 1962, ce qui invite à replacer l'étude de l'État sur une échelle de temporalités. Nancy Green invite cependant à la prudence épistémologique : « C'est l'immigration algérienne, marquée par la guerre d'Algérie, qui est devenue la représentation métonymique de l'immigration postcoloniale en France, voire de l'immigration tout court. [...] Y a-t-il



une trop grande polarisation sur l'immigration algérienne⁵⁵ ? » Sans doute, en raison de son importance et, pour reprendre le terme d'**Abdelmalek Sayad**, de son caractère « exemplaire »⁵⁶. Il convient de prendre conscience de l'obstacle pour le dépasser. On peut aussi le retourner en avantage et montrer, si l'on s'attache aux questions mémorielles, que, concernant les Algériens, le lien entre immigration et intégration tel qu'il se pose aujourd'hui n'est pas seulement lié à un passé colonial, car son histoire est ancienne – et les propos de **Mouloud Feraoun** cités en introduction conservent toute leur valeur bien au-delà de leur époque. À quoi s'ajoute, on l'a vu, que la religion n'a pas, loin s'en faut, occupé une place primordiale dans ce rapport. Il n'est jamais facile de proposer une analyse de ces sujets. La physionomie de l'État s'en dévoile pourtant et réapparaît l'interprétation de **Max Weber** suivant laquelle l'État n'est pas un monstre froid mais une entité incarnée par des hommes et dépositaire d'une identité. Une identité de l'État ? Plutôt une identité de la République.

⁵⁵ Nancy L. GREEN, « Colonisation et immigration... », *art. cit.* p. 12.

⁵⁶ **Abdelmalek SAYAD**, « L'immigration algérienne en France, une immigration "exemplaire" », *art. cit.*



L'ISLAM DES ÉTUDIANTES DE BORDEAUX ET D'AILLEURS : UNE SORORITÉ À L'ÉPREUVE

Rania Hanafi

Maître de conférences en Sciences de l'éducation à
l'Université Nice Sophia Antipolis (ESPE) URMIS

Nous proposons d'interroger dans cet article la manière dont les étudiantes interviewées descendantes de parents originaires du **Maghreb** mobilisent le référent religieux dans la sororité à leur arrivée en études supérieures. Diplômées, ou en voie de professionnalisation, elles accèdent pour la plupart en pionnières de leur fratrie à l'Université, en classes préparatoires et grandes écoles, ou encore en écoles médicales et paramédicales. Pour évidente que soit l'idée d'une scolarité plus tardive, l'allongement scolaire participe des dynamiques de recomposition de leurs affiliations religieuses¹ par la connexion à de nouveaux réseaux de sociabilités.

Le repérage des subjectivités religieuses dans la sororité invite à penser leurs expressions dans l'espace public autrement qu'à travers le seul filtre du projet politique de laïcisation selon la distinction « public-privé » communément invoquée en référence à la séparation de l'Église et de l'État². On perçoit d'emblée la difficulté du point de vue d'une conception « à la française » d'un universalisme républicain, selon la formule consacrée³, à reconnaître les cultures et les identités

1 Soulignons la mouance de leur mobilisation religieuse qu'elles expriment en termes de « quête », de « cheminement » à rebours d'une filiation originelle supposée sous les traits d'un islam « traditionnel » qu'elles assignent à leurs parents.

2 L'analyse que proposent Jocelyn Maclure et **Charles Taylor** montre que cette distinction n'est pas tenable tant ces deux entités sont « enchevêtrées ». Elle « fait perdre de vue qu'il y a une différence importante entre, d'une part, permettre à un étudiant d'aborder un signe religieux à l'école publique et, d'autre part, favoriser une religion particulière par l'entremise du pouvoir public ». En effet, le premier sens du terme « public » hérité de l'antiquité romaine concerne la société dans son ensemble ou l'intérêt public ; tandis que le second vient du XVIII^e siècle au sens d'une ouverture au public. Selon que le sens premier passe au second l'obligation de neutralité se déplace de l'État et des institutions vers les individus (2010, 51-52).

3 Il ne s'agit pas ici de remettre en cause l'héritage d'une vision émancipatrice de la modernité par opposition aux carcans de la tradition de l'Ancien Régime, mais bien plutôt de le questionner dans un contexte de pluralisme culturel et religieux. L'individu moderne se singularise en affirmant ses choix contrairement au propriétaire enchaîné une fois pour toute dans des appartenances communautaires héritées et donc subies.

plurielles revendiquées⁴ [Baubérot et Milot (2010) ; Maclure et Taylor (2010)]. La société doit-elle s'ouvrir à la diversité ou bien réaffirmer un moule identitaire auquel doivent se plier les migrants et leurs descendants⁵ ? Antinomiques par nature, la mobilisation religieuse des étudiantes interviewées ravive le questionnement que pose Joël Roman en ces termes « sommes-nous condamnés à devoir choisir, entre d'un côté une posture universaliste transcendantale et de l'autre une posture relativiste communautaire ? » (1997, 12). Il est à ce titre intéressant de voir que c'est autour de l'école que se sont noués les conflits de valeurs au cours de l'histoire tout d'abord, et même surtout, contre l'Eglise. Les différentes affaires du voile à l'école ravivent cette conflictualité historiquement située. Avec la loi du 15 mars 2004 en application du principe de laïcité sur le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics⁶, l'Etat réaffirme le principe juridique qui fixe la place des signes religieux dans l'espace public. De fait, le projet républicain de conquête des esprits par la raison, le progrès et la citoyenneté place historiquement l'école au cœur de la construction de notre Etat moderne⁷. Il cultive les grands récits sous les traits d'une symbolique officielle forte. C'est le produit « d'une volonté politique exceptionnelle et d'un projet de "civilisation" » selon les termes empruntés à **François Dubet** (2008).

Notre approche s'appuie sur des entretiens semi-directifs auprès des étudiantes descendantes de parents originaires du **Maghreb** arrivés pour la plupart du Maroc et de l'Algérie, à partir d'un terrain de thèse situé principalement à **Bordeaux, Grenoble et Marseille** (2011). Ils ont été réalisés dans différents lieux allant de la bibliothèque à la cafétéria de l'Université, en passant par les cafés du centre-ville ou aux domiciles des interviewées. Pour la méthode, la multitude des discours, des comportements et des observations a constitué les différents « textes » de l'enquête, selon les termes empruntés à **Guy Michelat** et **Michel Simon** (1977), à partir desquels nous restituons le sens que les filles interviewées donnent à leurs trajectoires, par une approche compréhensive.

4 Voir les travaux de **Jean Baubérot** (2004a) sur les rapports conflictuels et contradictoires de l'Etat au défi de l'islam et de la liberté de conscience.

5 La distinction que suggère Nilufer Göle entre une conception universaliste de la modernité et une conception particulariste de celle-ci prend ici tout son sens (2005, 65).

6 Une enquête Religion, Climat scolaire, Discriminations à l'Ecole (RECLIDE) est en cours de traitement sur le choix des établissements privés catholiques sous contrat avec l'Etat au regard de cette loi du 15 mars 2004. Elle se déroule selon une approche qualitative par entretien auprès des parents de confession musulmane, de personnels de direction, de cadres religieux de l'Eglise catholique (R. Hanafi) et par questionnaire sur la diversité religieuse et la perception du climat scolaire et des discriminations (R. Hanafi, C. Blaya) auprès de 649 élèves âgés entre 13 et 15 ans de 4^{ème} et 3^{ème} dans cinq établissements des académies d'Aix-Marseille, Lyon et Roubaix au cours de l'année 2015.

7 On comprend l'impossible projet de loi Savary, retiré en 1984, de regrouper le privé et le public dans un grand service public unifié et laïc de l'Education nationale (SPULEN).

Une vision du monde

La question de l'origine se renouvelle sans cesse en France avec la diversité des flux migratoires depuis « plus de deux mille ans » (Noiriel, 1992, 43), mais c'est très récemment, au XIX^e siècle, qu'est réhabilité le critère des origines pour définir la nation. Ainsi en est-il de la référence classique au « plébiscite de tous les jours » de Renan qui embrasse le « culte des Ancêtres » à l'héritage d'un « riche legs de souvenirs » communément partagé et selon une « volonté de faire valoir cet héritage reçu indivis » (Renan, 2009, 74)⁸. De l'idée d'un « perpétuel devenir » de la nation selon une logique de progrès à celle d'un « état, une réalité que l'on constate » (1992, 23), Gérard Noiriel rappelle la rupture épistémologique avec l'émergence d'une conscience critique d'appartenir à un groupe minoritaire chez les descendants de migrants, qui ne se reconnaissent pas nécessairement, ou du moins pas seulement, dans un « passé commun⁹ ».

Comment les étudiantes interviewées, éduquées dans la société française, revendiquent-elles tout à la fois une sororité et une culture classique de la tradition scolaire de formation du citoyen éclairé ? La vision du monde qu'elles développent met en tension un héritage commun qu'elles partagent en tant que citoyennes avec des identités plurielles affirmées à l'occasion du processus de réappropriation de la Tradition religieuse dans la sororité. S'il n'y a pas de reconnaissance à proprement dite de minorité religieuse en France, on perçoit néanmoins dans la sororité « une affaire de définition et d'autodéfinition » des filles interviewées qui s'apparente à la formation d'un groupe minoritaire vis-à-vis des autres groupes. « L'appartenance à une minorité religieuse » est une « affaire de définition dans les interactions sociales », selon Jean-Pierre Bastian. Ceci peut expliquer la fluidité des signes de la reconnaissance entre elles¹⁰ dans « un processus dynamique toujours sujet à relecture¹¹ » (2007, 63).

Ainsi en est-il de la réalité sociale mouvante du foulard chez les étudiantes interviewées. Il n'est pas vécue de la même manière et ne va pas de soi, quand bien même, à la différence des établissements scolaires du secondaire comprenant des classes préparatoires et des écoles de formations paramédicales, l'accès aux cours n'est pas interdit aux étudiantes voilées. Certaines l'interprètent, par exemple,

8 Dans la perspective d'une déconstruction des concepts il ressort une pluralité de lectures de ce « legs ». C'est au défi de l'héritage postcolonial en contexte de « multiculturalité » des sociétés contemporaines que nous en indiquons l'orientation théorique (Fistetti, 2007).

9 En particulier lorsqu'il s'agit de se reconnaître dans une trame mémorielle réduite à une historiographie mythologique du culte des Ancêtres communs.

10 On perçoit néanmoins chez une minorité d'étudiantes une logique absolutiste où le foulard quoiqu'il arrive est envisagé comme un attribut essentiel de leur conversion religieuse.

11 Ce processus se rencontre plus largement dans les théories de l'ethnicité. Mais il ne faudrait pas pour autant réduire ici le statut d'une religion en contexte minoritaire à une identité ethnique.

comme un obstacle à leur poursuite d'études et à leurs ambitions professionnelles. Djaïda (22 ans, étudiante de Bordeaux en deuxième année de Master d'Histoire) ne soutient pas le regard de ses enseignants à l'université. Si elle porte le foulard le vendredi à la mosquée, c'est une casquette gavroche dans l'enceinte de l'université. Safia (22 ans, infirmière en stage dans un hôpital bordelais) s'interroge sur le jour où elle le portera, tandis que la charlotte professionnelle obligatoire permet provisoirement de compenser cette absence sur son lieu de stage. Nafiza (25 ans, étudiante de Laval en voie de professionnalisation comme Juriste dans un cabinet d'avocat) porte le voile jusqu'à l'entrée de son travail, l'ôte pour travailler, puis le remet à sa sortie, comme de nombreuses collégiennes et lycéennes aujourd'hui.

Les interviewées ne se reconnaissent pas toutes dans l'appropriation du foulard ou du moins interrogent son sens par un usage pragmatique. Nadira (26 ans, étudiante en deuxième année de master de Sociologie à Bordeaux) propose une lecture interprétative de ce signe à partir de différentes sources glanées sur internet. Elle bricole ainsi une argumentation qui répond à ses attentes, voire même qui lui assure une justification à sa décision de ne pas porter le foulard.

Pour moi, l'islam c'est les cinq piliers. Mais je vis personnellement mon islam, et je le construis moi-même, à mon rythme. Personne ne m'impose rien du tout ! Tu veux que je te lise le verset sur le voile ? Je l'avais noté sur un bout de papier. Suite à tout ce qui s'est passé sur le problème de voile à l'école. On avait beaucoup parlé de voile. J'ai donc voulu savoir ce qui était écrit dans le *Coran* sur le voile. Je l'ai trouvé sur internet. J'ai seulement un petit livre du *Coran* bilingue que j'ai ramené du Maroc et que j'ai feuilleté sans le lire vraiment. Ma sœur qui prie depuis peu l'a lu entièrement. Je te lis la sourate 33 du verset 59 « Oh prophète, dis à tes filles, tes épouses et aux femmes des croyants de ramener sur elles un long voile. Elles en seront plus vite reconnues et éviterons d'être offensées ». J'ai noté dans le prolongement de cette phrase « acte de spiritualité ». J'ai essayé de l'analyser, et pour moi ce n'est pas une imposition, mais un acte de spiritualité ! Je pense que si je ne porte pas le voile je n'irai pas cramer en enfer parce que je ne l'ai pas porté. Dieu conseille à ses femmes de porter le voile, mais il n'est pas imposé. Je voulais voir comment c'était écrit dans le *Coran*. Ça laisse la liberté de le porter ou pas. Ça m'a rassuré de lire cette sourate ! Le voile ne peut pas être imposé¹² (Nadira, 26 ans, Master de Sociologie, Bordeaux)

12. Les discours des étudiantes ne sont pas exempts d'équivoques. On pense en particulier à la manière dont elles revisitent la Tradition selon diverses sources d'influences parfois inspirées de forums de discussion en ligne ou encore des chaînes satellitaires pour les prêches. On perçoit les limites et les dérives possibles de cette démarche de formation autodidacte qui favorisent une multiplicité des interprétations contradictoires. Mais, toute la force de cette mobilisation religieuse « subjectivante » (Gauchet, 1998) est justement la manière dont les étudiantes construisent, en guise de réponses à leur quête de sens, une argumentation à l'appui de la Tradition, en s'appropriant une pluralité de sources de références qu'elles développent dans les différents lieux de sociabilités religieuses.

Le voile n'apparaît pas comme un signe manifeste de reconnaissance entre elles. Il est un signe parmi d'autres. Les interviewées se reconnaissent d'abord comme des subjectivités religieuses à partir d'une pluralité de « signes différentiels » à l'aide desquels « une communauté se pose par rapport à celle qui l'entoure » (Berque et Charnay, 1966, 214). Autrement dit, le voile ne fait pas la « sœur » et encore moins « un attribut de la bonne musulmane » selon Amina (27 ans, Master2 en Droit). La reconnaissance des « sœurs » ne s'exprime pas nécessairement dans le signifié du signe en tant que tel mais dans le signifiant de « ce » quelque chose d'autre qu'elles partagent dans l'effervescence qui les anime. Elle leur permet d'accommoder, plutôt que de figer, les signes de leur islam de façon pragmatique, selon les différents contextes dans lesquels elles circulent et à partir desquels elles expriment et interprètent leurs manières de vivre leur foi au quotidien.

La sororité participe d'un processus collectif qui conjugue militance, culture universitaire et lectures discutées du Coran. La reconnaissance des filles dans la sororité neutralise pour ainsi dire une lecture littérale du foulard chez celles qui ne le portent pas en même temps qu'elle redessine des lignes de frontière du groupe entre elles et les autres de manière significative dans l'espace public. Ce processus est révélateur du « glissement » qu'observe Jean-Pierre Bastian en Europe, dans un contexte de sécularisation, « d'une religion institutionnalisée à une religion de communauté volontaire dans laquelle l'individu s'insère au terme d'une démarche personnelle » (2007, 65). Il façonne leur rapport au monde investi d'une guidance du bien agir au sens d'un ethos religieux. Ceci se traduit chez les étudiantes par une participation à des réseaux de solidarité et d'échanges entre pairs au sein d'associations caritatives, citoyennes¹³, politiques, à des groupes de discussions théologiques (halaqât), à la mosquée. Elles construisent une identité religieuse à partir d'expériences diverses qui font sens pour elles dans leurs trajectoires de rattachement à l'islam.

Une logique de transgression

La fréquentation des lieux de sociabilités religieuses participe d'une fluidité des signes de reconnaissance entre les « sœurs » qui ne se réduit pas à une origine ethnique commune supposée. Elle n'est pas plus un renversement du stigmat. Elle façonne, au contraire, une définition de soi¹⁴ dans un processus

13 Comme l'association des Etudiants Musulmans de France au sein des universités de Bordeaux et de Grenoble ou encore dans d'autres associations de promotion de la citoyenneté chez les jeunes dans des espaces de relégation sociale, d'action solidaire et d'entraide.

14 Nos observations de terrain montrent que l'on ne peut pas comprendre la mobilisation religieuse des interviewées dans un contexte de forte stigmatisation du seul point de vue d'une religion investie par la négative ou seulement en réaction à l'imposition d'une norme majoritaire.

d'arrachement et de rattachement religieux (Derrida, 2000). Ce moment rend intelligible un phénomène que nous situons dans le contexte plus général des tendances mises en évidence par les travaux de **Claude Dargent**. Cet auteur souligne par exemple l'importance d'une jeunesse « réislamisée » qui, en 2002-2004, représente respectivement 41% et 31% de pratiquants « déclarés » chez les 18-24 ans et les 25-34 ans (2010, 240). Il faut bien voir que cette « sortie de l'ombre » des musulmans (2010) n'échappe pas à une logique de marché marquée par la multiplication des lieux de culte dans un contexte de privatisation du religieux. Les entrepreneurs religieux musulmans répondent à cette tendance par une offre associative attractive au sein des mosquées. A **Bordeaux**, la fréquentation de la mosquée Al Huda que dirige l'imam Tariq Oubrou est emblématique du lieu de culte où les étudiantes bordelaises se rendent et vivent un moment inédit d'appropriation d'une culture religieuse savante des Textes et de la Tradition islamique. La personnalité charismatique de cet imam, la présence des femmes dans la même salle que les hommes et le prêche bilingue en Arabe et en Français du vendredi favorisent les liens que nous repérons entre les interviewées et l'islam institutionnel. A **Grenoble** comme à **Marseille**, les interviewées ne désignent pas de lieu centralisé comme peut l'être la mosquée de **Bordeaux**, mais elles se rendent, parfois en véritable consommatrices selon les besoins et les circonstances, à une mosquée de proximité. La mosquée devient l'occasion pour celles qui le peuvent, même si toutes ne s'y rendent pas en raison de leurs emplois du temps scolaires, ou n'en éprouvent pas le besoin avec une égale intensité et régularité, de se sentir émotionnellement appartenir à une communauté et de partager une même expérience religieuse.

La manière dont les filles interviewées se connectent à de nouveaux réseaux de sociabilités, comme les groupes de discussion théologique ou encore la mosquée et les associations qui en dépendent, témoigne d'une recomposition des affiliations religieuses en milieu étudiant.

En arrivant à la Fac de **Grenoble**, dit Nejma, j'ai connu l'association Etudiants Musulmans de **France** (affiliée à l'UOIF) affichée dans ma résidence. Ils organisaient des repas pour le ramadan. J'y suis allée. On a parlé religion entre filles. Puis régulièrement, les rencontres avaient lieu chez les unes et les autres sur des thèmes très variés que l'on fixait sur un calendrier, comme l'histoire du Prophète, la lecture du *Coran*, les devoirs des femmes, les comportements, les compagnons et l'apprentissage du *Coran*. On assistait à des conférences que le centre islamique de **Grenoble** organisait (Nejma, 24 ans, Master2 professionnel en Ingénierie informatique).

Lilla de **Grenoble** découvre par les étudiantes pratiquantes de sa promotion l'existence d'une *halqa* (cercle de discussion) dirigée par une « sœur » plus âgée, située dans l'une des mosquées de **Grenoble** où elle se rend pour la première fois.

Des filles de ma classe de la fac m'ont parlé d'une halqa (cercle de discussion). Je savais pas ce que c'était. J'avais jamais mis les pieds dans une mosquée. J'étais très impressionnée d'entrer dans une mosquée. J'ai très bien été accueillie. J'ai eu de la chance. Enfin je sais pas si on peut dire ça, mais la sœur qui animait cette halqa était très posée, calme et accessible. Elle m'a donné envie de revenir (Lilla, 26 ans, M1 Commerce international).

Ce mouvement quasi initiatique caractérise le passage symbolique des étudiantes vers le nouveau groupe d'appartenance en rupture, ou à la marge, de l'islam de leurs parents qu'elles qualifient de traditionnel. Habituellement fréquentée par des hommes, la mosquée est vécue sur le mode de la transgression. Les étudiantes découvrent par elles-mêmes, ou par l'entremise des groupes de pairs, de nouveaux espaces du sacré, en dehors de l'autorité familiale. L'expérience de la mosquée témoigne d'un mouvement d'entrée dans un nouvel « ordre social » que décrit bien Georges Balandier au sujet du rite (1988, 29). Il tisse la trame de nouveaux liens dans les interactions sociales et familiales au cours des trajectoires des interviewées. Cette expérience est finalement significative de la manière dont les interviewées empruntent un chemin de l'émancipation par la transgression. L'exemple du foulard l'illustre bien ainsi que le relate Safia au sujet du positionnement de son père plutôt en désaccord avec elle.

S : Mon père ne veut pas que je le porte !

R – Vous en avez discuté ?

S : Oui. C'est comme le père de ma meilleure amie. Il pense qu'il y a tellement de soucis autour du voile que l'on se met des bâtons dans les roues en le portant. Mon père me disait : « Tu études pendant des années et ensuite tu dois rester chez toi pour porter le foulard ? Ah, ça non ! La religion tu la portes dans ton cœur ! ». Je suis contente que mon père y ait réfléchi !

R – Et votre mère ?

S : Pour elle, peu importe. Si je le porte c'est bien, sinon c'est pas grave ! Mais pour mon père c'est différent. Il veut que je passe inaperçue en France ! Il veut que j'ai le moins de problèmes possible. Pour lui, porter le voile c'est se mettre en avant, alors que pas du tout ! (Safia, 25 ans, infirmière en stage dans un hôpital bordelais)

Ce qui pourrait apparaître comme une mise en garde d'un père soucieux de voir sa fille se mettre en échec professionnel à cause du foulard, s'interprète à la lecture de la trajectoire de cette étudiante comme la crainte d'un père de voir sa fille s'émanciper de l'autorité parentale au moment des études supérieures. On repère ce phénomène plus particulièrement avec le projet de décohabitation provisoire des interviewées au moment de leur mobilité étudiante. En s'affirmant dans le registre religieux, nous observons un déplacement du centre de gravité de l'autorité

qui produit contre toute attente une nouvelle partition des rapports de pouvoir dans les interactions familiales¹⁵.

Une identité de l'entre-deux

C'est au contact des autres étudiantes que les filles interviewées se reconnaissent comme des sœurs en islam. Elles mobilisent un logiciel de références commun qu'elles partagent à l'épreuve de leurs expériences familiales, de leurs doutes et de leurs questionnements identitaires. Dans son enquête sur les femmes, Alain Touraine repère bien la « *double ambivalence* » de la position des jeunes femmes musulmanes qu'il a interviewées. Le sociologue la définit par « [un] attachement à la religion, et [un] rejet de l'enfermement communautaire, et, parallèlement, [une] acceptation souvent enthousiaste de l'école (porte du succès) non sans conscience des discriminations subies en particulier à l'école » (2006, 160). Si les entretiens des étudiantes se rapprochent de la position des femmes que dépeint le sociologue, les étudiantes de nos entretiens se fraient néanmoins un chemin original en naviguant d'un monde de références à un autre, en particulier de l'univers familial à celui de l'école, en passant par des réseaux de sociabilités, sans nécessairement vivre un écartèlement identitaire. Aussi, nous nous portons en faux contre l'idée d'une religiosité par manque d'intégration, où les filles se hasarderait en réaction sur les chemins sinueux de la religion, faute de mieux. Loin de postuler une marginalisation de type communautaire, c'est justement en exprimant leur rattachement à l'islam dans la sororité, qu'elles revendiquent leur appartenance à une société dans laquelle elles ont pour ambition de prendre part à la course aux biens et aux statuts.

Pour moi, c'est clair dans ma tête, j'ai pas à chercher mes origines, je suis française !
(Lwiza, 26 ans, Master1 Droit)

Lwiza ne se conforme pas pour autant au modèle de la « francisée » qui est perçu négativement par les étudiantes. Ce modèle renvoie à l'injonction d'intégration des descendants de migrants qu'elles interprètent comme une version déguisée de l'assimilation. Son questionnement identitaire se traduit par la revendication d'une appartenance de l'entre-deux. En tant que « *franco-musulmane* », elle revendique une identité hybride. Cette affirmation identitaire surmonte l'écueil du rapport dissymétrique entre une pensée sociale majoritaire négative de l'islam, comme en témoignent les controverses autour de sa visibilité dans l'espace



15 Il faudrait prendre le temps de distinguer plusieurs régimes familiaux des traitements différenciés au projet de décohabitation des étudiantes que nous indiquons brièvement sous les traits saillants de trois formes : l'encouragement, la négociation et le rejet.

public (Göle, 2015), et l'expression au travers des groupes de sœurs. C'est dans cette perspective qu'elle affiche un « islam à la française » (Bowen, 2011) par opposition à l'islam supposé originel de ses parents – ceci est particulièrement vrai pour l'ensemble des interviewées. Le rattachement religieux de cette étudiante procède d'un mouvement d'appropriation, de négociation voire de rejet d'une imposition à l'origine.

C'est plutôt un mélange des genres, dit-elle. J'aime pas être cataloguée dans une nationalité. Je suis attachée à la France, sauf que j'aime pas devoir me justifier de ce que je suis, c'est fatigant. On devrait pas avoir à se justifier de telle ou telle autre appartenance... (Lwiza, 26 ans, Master1 Droit).

En affirmant sa citoyenneté française, au même titre que l'ensemble des étudiantes, Lwiza neutralise une ethnicisation de son identité. Celle-ci peut être conflictuelle, mais jamais réduite ni à l'imposition d'une origine, ni au discours républicain d'un récit identitaire national. L'identité n'est pas fixée une fois pour toute, mais elle est réinventée dans le processus dialectique d'arrachement et de rattachement.

La mobilisation religieuse des étudiantes participe d'une prise de conscience critique des représentations d'un modèle culturel hégémonique¹⁶. Lamia (27 ans, Licence 3 Droit et réussite au concours d'infirmière) se voit refuser l'accès à son école d'Infirmière avec son foulard. Elle se défend en voulant consulter le règlement intérieur qu'elle réclame auprès de la secrétaire. Si le foulard de Lamia dérange à l'école, il met surtout sa citoyenneté à l'épreuve. Or, c'est bien dans la lutte pour la reconnaissance de son foulard que Lamia revendique son statut de citoyenne. Elle mobilise le registre du droit pour défendre une « liberté de conscience » qu'elle estime au-dessus des particularismes individuels. Cette étudiante conteste son exclusion qu'elle interprète comme une assignation à résidence qui l'enferme dans l'espace privé des « femmes au foyer ». Situation que subissent nombre de femmes immigrées et leurs descendantes sur le marché de l'emploi (Chraïb, 2004). Elle vit ce moment avec une violence d'autant plus forte que son histoire familiale est traversée par des conflits et des luttes de conquête d'une autonomie durement arrachée par sa mère au cours de sa propre trajectoire dans la migration. L'histoire personnelle de Lamia amplifie son sentiment d'injustice qu'elle exprime au sujet de la loi du 15 mars 2004. De citoyenne, elle devient avec son voile l'éternelle « fille d'immigrés » qui doit se soumettre à l'injonction d'intégration. Or, la question de l'intégration perd de sa consistance à ses yeux. « Etant citoyenne française, je n'ai pas à m'intégrer. Après tout on est

16 Cette approche vaut également pour les effets larvés d'une politique assimilationniste chez leurs parents. Le rejet de toute autre langue que le français à la maison l'illustre, et de façon plus générale leur angoissante volonté de passer « inaperçus ».

citoyen ou on ne l'est pas ! » dit-elle. C'est précisément en tant que citoyenne qu'elle refuse cette injonction. Elle déplace ainsi la question des signes religieux dans la sphère publique et plus spécifiquement dans l'arène politique où elle rejette la place qui lui est imposée pour s'affirmer dans un espace démocratique de rationalité discursive.

Les interviewées de notre recherche ne se reconnaissent pas dans un ailleurs. Elles réaffirment, au contraire, devant une observatrice extérieure, et parfois avec insistance, leur appartenance à la société française, comme si elles devaient toujours se justifier d'être-là. « *On a toujours quelque chose à prouver* » dit Lamia. La question du foulard masque le libre jeu des appartenances plurielles mobilisées à une période du cycle de vie d'entrée dans l'âge adulte. Le sens des débats depuis les célèbres « affaires » du voile à l'école (Nordmann, 2004), et son interdiction votée en 2004¹⁷, s'inscrit dans une tradition¹⁸ de lutte, entre une autorité politique et un pouvoir religieux, marquée historiquement par la « procédure de séparation » (Portier, 2010). Les étudiantes sont ainsi tenues pour responsables de leurs sorts dès lors qu'elles refusent d'ôter leur foulard¹⁹. Comment pourrait-il en être autrement du point de vue de la tradition historique française ?

La mobilisation religieuse que nous repérons chez les étudiantes de **Bordeaux** et d'ailleurs n'en révèle pas moins une « diversité morale et religieuse » (Maclure et Taylor, 2010) qui prend corps dans le contexte d'une société pluraliste. Elle témoigne d'une réalité sociale mouvante et hétérogène qui ne se laisse pas enfermée dans le piège des controverses d'un islam jugé « ostentatoire » sur la scène publique que l'enquête de Nilufer Göle traite à l'échelle européenne, autour du foulard, des minarets ou encore de la prière de rue (2015). Mais, au-delà des controverses, la sororité des interviewées actualise, *in fine*, un questionnement sur la visibilité du pluralisme religieux à l'épreuve d'une conception de l'espace public prise dans les plis de l'histoire d'une tradition de la procédure de séparation et soutenu par un universalisme républicain.

17 Voir à ce sujet l'analyse que propose **Jean Baubérot** des grandes étapes de la consultation nationale par la commission Stasi (2004a).

18 L'avènement de la République en 1870 reste fortement marqué par la rupture du « corps politique et du corps social » (Iribarne, 2010) et la naissance de ce que **Jean Baubérot** appelle « les seuils de laïcisation ». Le conflit des « deux France » entre l'Église et les partisans d'une vision républicaine universelle de la transcendance citoyenne sous la Révolution illustre un équilibre instable entre les différentes forces en présence au cours de l'histoire. Avec la procédure de séparation, la liberté des « cultes reconnus » en 1802 accordée aux minoritaires est abrogée en 1905 au profit d'une « liberté de conscience » reconnue à chacun et du libre exercice des cultes (Baubérot, 2004b).

19 Plus récemment on perçoit un prolongement des débats avec les affaires des longues jupes qui deviennent au regard de certains personnels des établissements scolaires des signes de la visibilité d'un nouveau signe religieux du « voilement » du corps.

Bibliographie

- BALANDIER (Georges), *Le désordre. Eloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988, 254 p.
- BASTIAN (Jean-Pierre), « Pour une redéfinition du concept de minorité religieuse dans l'Europe contemporaine », in J.-P. Bastian et F. Messner (éd.), *Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques*, Paris, PUF, 2007, p. 63-73.
- BAUBEROT (Jean) et MILOT (Micheline), *Laïcité sans frontière*, Paris, Seuil, 2011.
- BAUBEROT (Jean), *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, 2004, Seuil, 2004a (collection La couleur des idées).
- BAUBEROT (Jean), « Brève histoire de la laïcité en France », in *La laïcité à l'épreuve. Religions et liberté dans le monde*, J. Baubérot (éd.), Paris, Editions Universalis, 2004b (collection Le tour du sujet), p. 143-157.
- BERQUE (Jacques) et CHARNAY (Jean-Paul), *Normes et valeurs dans l'islam contemporain*, Paris, Payot, 1966 (collection Payothèque).
- BOWEN (John Richard), *L'islam à la française*, Paris, Editions Steinkis, 2011 [2010].
- CHRAÏB (Sabah), « Femmes, migration et marché du travail en France », *Les cahiers du CEDREF* [En ligne], n° 16 (2008), p. 209-229, disponible sur : <<http://cedref.revues.org/559>> (consulté le 21 novembre 2015).
- DARGENT (Claude), « La population musulmane de France : de l'ombre à la lumière ? », Paris, *Revue française de sociologie*, avril-juin, n° 52 (2010), p. 219-246.
- DERRIDA (Jacques), *Foi et savoirs*, Seuil, 2000 (collection Point Essais).
- DUBET (François), *Faits d'école*, Paris, Editions de l'EHESS, 2008.
- FISTETTI (Francesco), *Théories du multiculturalisme : Un parcours entre philosophie et sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2009 (collection Textes à l'appui/Bibliothèque du Mauss).
- GÖLE (Nilüfer), *Interpénétration. L'islam et l'Europe*, Paris, Galaade Editions, 2005.
- , *Musulmans au quotidien*, Paris, La Découverte, 2015 (collection Cahiers libres), 2015.
- GAUCHET (Marcel), *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998 (collection Folio Essais).
- HANAFI (Rania), *Arrachement et rattachement : un processus « d'expérimentation » des étudiantes de Bordeaux et d'ailleurs...descendantes de migrants originaires du Maghreb*. Thèse soutenue à l'Université Bordeaux Segalen sous la direction du professeur E. Debarbieux, 2011.
- IRIBARNE (Philippe d'), *Les immigrés de la République. Impasse du multiculturalisme*, Paris, Seuil, 2010 (collection La couleur des idées).
- MACLURE (Jocelyn) et TAYLOR (Charles), *Laïcité et liberté de conscience*, Paris, Editions La Découverte, 2010.
- MICHELAT (Guy) et SIMON (Michel), *Classe, religion et comportement politique*, Presses de Sciences Po, Editions sociales, 1977.

- NOIRIEL (Gérard), *Population, immigration et identité nationale en France (XIX^e-XX^e siècles)*, Hachette, 1992 (collection Carré-Histoire).
- NORDMANN (Charlotte (éd.)), *Le foulard islamique en questions*, Paris, Editions Amsterdam, 2004 (collection Démocritique).
- PORTIER (Philippe), « L'Etat et la religion en France. Vers une laïcité de reconnaissance ? », in *Regard sur l'actualité*, n° 364, Paris, La documentation Française (2010), p. 35-52.
- RENAN (Ernst), *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Suivi de *Le judaïsme comme race et comme religion*, Paris, Champs Classiques, 2011 [2009].
- ROMAN (Joël), « Le pluralisme de Michaël Walzer », introduction à l'ouvrage de Michaël Walzer, *Pluralisme et démocratie*, Paris, Le Seuil/Esprit, 1997.
- TOURAINÉ (Alain), *Le monde des femmes*, Paris, Fayard, 2006.



LES MINORITÉS RELIGIEUSES DANS LES PROCESSUS
DE CONSTRUCTION NATIONALE

RELIGIOUS MINORITIES AND STATE
FORMATION



ÊTRE POLYTHÉISTE EN TERRE D'ISLAM (VII^e–IX^e SIÈCLES)

Ahmed Oulddali

MSH-Nantes/Relmin

La christianisation de l'empire byzantin à partir du IV^e siècle affaiblit considérablement les cultes païens qui disparurent progressivement des territoires désormais dans le giron de l'Église. Cependant, depuis l'antiquité, le paganisme possédait d'autres centres florissants en Orient parmi lesquels se trouvait le Ḥiḡāz. Cette vaste région désertique de l'Arabie centrale est demeurée majoritairement polythéiste, même si elle comptait parmi sa population nombre de chrétiens et de juifs. Organisé autour de la Mecque qui en abritait le principal sanctuaire, le polythéisme arabe se caractérisait par le culte des astres, des pierres et des arbres sacrés. Il accordait aussi une place très importante aux djinns, au mauvais œil ainsi qu'aux esprits des morts en raison de leur influence supposée sur la vie de l'individu et de sa famille¹. Ses institutions et ses pratiques étaient particulièrement adaptées au mode de vie tribal des bédouins. Ainsi, parmi les nombreuses divinités qui constituaient son panthéon, certaines étaient vénérées par une tribu ou un clan spécifique, d'autres faisaient l'objet d'un culte partagé par tous². Beaucoup d'entre elles avaient leurs statues dressées à La Mecque, notamment autour du sanctuaire de la *Ka'ba*. Véritable pivot du paganisme arabe et haut lieu de pèlerinage, celui-ci recevait les offrandes des visiteurs venant de toute la Péninsule. Les Mecquois, dont la subsistance dépendait essentiellement du commerce, tiraient profit de leur proximité avec le sanctuaire ainsi que des foires se tenant dans la cité³.

La domination païenne s'est maintenue jusqu'à l'apparition de l'islam pendant la première moitié du VII^e siècle. La nouvelle religion, résolument

1 Sur les particularités de l'ancienne religion de l'Arabie, voir T. Fahd, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Paris, Geuthner, 1968, p. 2-31 ; Ch. J. Robin, « South Arabia, Religion in Pre-Islamic », *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leyde, Brill, 2001-2006, V, p. 90 ; R. G. Hoyland, *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the coming of Islam*, Londres, Routledge, 2001, p. 139-166.

2 Pour les divinités vénérées en Arabie antéislamique voir Ibn al-Kalbī (Hishām b. M.), *Kitāb al-aṣnām*, éd. A. Zaki Bāshā, Le Caire, Dār al-Kutub al-miṣriyya, 1924, p. 5-64 ; J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, Berlin, G. Reimer, 1897, p. 13-64 ; T. Fahd, *op. cit.*, p. 37-200.

3 Ibn Hishām (ʿAbd al-Malik), *al-Sīra al-nabawiyya*, éd. Muṣṭafā al-saqqā, Le Caire, Maktabat Muṣṭafā Bābī al-Ḥalabī, 1955, I, p. 123-130 ; M. J. Kister, « Some Reports concerning Mecca from Jāhiliyya to Islam », *JESHO*, 15 (1972), p. 76-93.

monothéiste, s'imposa en Arabie au terme d'une longue lutte qui s'acheva en l'an 8/630 avec la prise de La Mecque et la destruction des idoles. Cet événement marqua la fin de la présence polythéiste dans le **Hiğāz**. Les Arabes se convertirent à l'islam et leurs anciens cultes furent interdits. La *Ka'ba* qui selon la tradition musulmane fut construite par **Abraham**, le père des croyants, et son fils Ismā'īl, devint le premier lieu saint de l'islam, celui en direction duquel prient tous les fidèles. Désormais, le pèlerinage s'y effectue selon des règles fixées par le Coran et la tradition du Prophète, même si certains de ses rites existaient déjà à l'époque antéislamique.

Il n'est pas nécessaire de rappeler ici les différentes phases de la lutte qui a précédé le triomphe de la religion musulmane en Arabie ni de s'attarder sur les batailles ayant opposé Muḥammad aux Mecquois hostiles à sa prédication. Notre objectif à travers cet essai consiste en effet à examiner l'attitude de l'islam envers les polythéistes de la Péninsule arabique et des autres régions qu'il conquiert pendant les premiers siècles de son histoire. Pour ce faire, il convient d'étudier en premier lieu le traitement réservé aux polythéistes dans le Coran qui, faut-il le rappeler, est le Livre fondateur et la principale source du droit musulman. Dans un second temps, nous nous intéresserons au statut de cette catégorie de non-musulmans tel qu'il fut considéré par les différentes écoles de jurisprudence (*fiqh*).

Le Coran et les polythéistes

Si le Coran critique de manière directe ou indirecte toutes les croyances présentes en **Orient** au moment de sa révélation, il ne leur réserve pas le même traitement. En effet, certaines d'entre elles y sont jugées moins sévèrement que d'autres, compte tenu de leur origine et de la proximité qu'elles présentent avec la foi naissante. Dans le panorama des religions mentionnées dans le texte coranique, le polythéisme occupe une place particulière, non seulement en raison de son incompatibilité évidente avec le monothéisme islamique, mais aussi à cause de l'attitude franchement hostile que manifestèrent ses adeptes à l'encontre de la prophétie de Muḥammad. De nombreux versets dénoncent les cultes païens tels qu'ils étaient pratiqués en Arabie, insistant notamment sur le fait que leurs adeptes associent d'autres divinités au Dieu créateur. Cette association (*shirk*) est considérée comme une injustice énorme (Coran 31,13). G. Monnot écrit à ce propos : « Le *shirk* est un crime de lèse-majesté. Affirmer que Dieu a un associé (*sharīk*) dans la divinité, c'est poser face à Lui un égal, c'est-à-dire un rival. C'est un acte politique qui attente aux droits de l'absolutisme divin. »⁴. Les hommes



4 G. Monnot, « Les dieux dans le Coran », in *Scholarly Approaches to Religion, Interreligious Perceptions, and Islam*, ed. J. Waardenburg, Paris, Berlin, P. Lang [Studia Religiosa Helvetica, 1], 1995, p. 258. Sur

qui commettent une telle transgression n'auront droit à aucun pardon. Le Coran le dit clairement : « Certes, Allah ne pardonne pas qu'on Lui donne des associés. À part cela, Il pardonne à qui Il veut. Quiconque donne des associés à Allah s'égaré, très loin dans l'égarément »⁵. Seuls ceux qui se rendent à l'évidence et embrassent l'islam verront leurs fautes effacées (Coran 9, 5).

Il est à noter que le terme d'associateurs (*mushrikūn*), pris dans un sens plus large, peut s'appliquer non seulement à tous les païens mais aussi aux juifs et aux chrétiens à qui le Coran reproche d'avoir compromis leur foi monothéiste en donnant des fils à Dieu. Cette conception étendue du *shirk* se rencontre chez certains auteurs musulmans. C'est ainsi que, dans son commentaire coranique, **Fakhr al-Dīn al-Rāzī** (m. 606/1210) déclare : « Il n'y a pas de différence entre celui qui adore une idole et celui qui adore Jésus ou d'autres êtres. Le mot *shirk* (association) veut simplement dire que l'homme prend, en plus de Dieu, un autre être qu'il adore. Si cette situation est réalisée, c'est l'association »⁶. Nous avons là un exemple significatif du glissement sémantique des mots *shirk* et *mushrikūn* qui, dans un contexte polémique, finissent par définir des croyances diverses et variées, allant des religions bibliques, hindoues et animistes à certaines doctrines confessées, au sein même de l'Islam, par les courants considérés comme hétérodoxes⁷.

Pendant, dans l'usage coranique le plus fréquent, le terme d'associateurs désigne les polythéistes. Les juifs et les chrétiens, quant à eux, sont respectivement appelés *yahūd* et *naṣārā*. Ils sont aussi nommés gens du Livre (*ahl al-kitāb*), en référence aux Écritures bibliques, la Torah et l'Évangile, dont ils se réclament et que le Coran reconnaît comme des révélations antérieures à lui. De cette dénomination dérive le qualificatif de *kitābī*, appliqué par les auteurs musulmans aux membres des confessions juive et chrétienne. Nous allons voir que la distinction entre *mushrikūn* et *ahl al-kitāb* ne se limite pas aux termes employés ; elle se traduit aussi dans les faits.

Le Coran polémique longuement contre les *mushrikūn*. Il réfute leurs croyances et tourne en dérision leurs idoles qu'ils sculptent eux-mêmes et qui n'ont le pouvoir de faire ni le bien ni le mal (Coran 37, 95 ; 25,55). Il les accuse également de s'obstiner à adorer des divinités multiples alors qu'au fond

l'association (*shirk*) dans le Coran, voir D. Gimaret, « Shirk », *EF*, IX, p. 503 ; G. R. Hawting, « Idolatry and Idolaters », *Encyclopaedia of the Qur'ān*, *op. cit.*, II, p. 475-480.

⁵ Coran 4, 116. Ici, comme pour les autres versets coraniques cités dans cette étude, nous utilisons la traduction de Kazimirski.

⁶ Al-Rāzī (M. b. 'Umar Fakhr al-Dīn), *al-Tafsīr al-kabīr*, Le Caire, al-Maṭba'atbaCbahiyya, 1938, XVI, p. 33 ; Voir également J. Jomier, « Unité de Dieu, chrétiens et Coran selon Faḥr al-Dīn al-Rāzī », *Islamochristiana*, 6 (1980), p. 153.

⁷ Sur ce sujet, G. R. Hawting, « Širk and "Idolatry" » in Monotheist polemic », *Israel Oriental Studies*, XVII (1997), p. 107-126.

d'eux-mêmes, ils savent que c'est Dieu seul qui les a créés⁸. Plus tard, la tradition extra-coranique s'est efforcée d'expliquer ces accusations en les rattachant à des pratiques qui auraient existé chez les Arabes, comme la fabrication de figurines représentant des divinités et les divers rituels exercés à La Mecque et au sein des tribus⁹.

En critiquant ouvertement les cultes idolâtriques, Muḥammad s'attire la haine des notables de sa propre tribu, les qurayshites. Ces derniers s'en prennent aux musulmans, les contraignant à s'exiler, d'abord en Abyssinie chrétienne, puis à Médine. C'est alors que le Prophète reçoit l'ordre de lutter contre les polythéistes par tous les moyens, y compris par la guerre. Certains versets appellent explicitement à les combattre jusqu'à ce qu'ils se convertissent à l'islam, comme en 9, 5 : « Après que les mois sacrés expirent, tuez les associateurs où que vous les trouviez. Capturez-les, assiégez-les et guettez-les dans toute embuscade. Si ensuite ils se repentent, accomplissent la Salat et acquittent la Zakat, alors laissez-leur la voie libre, car Allah est Pardonneur et Miséricordieux ». Mais dans la même sourate, le Coran recommande aux musulmans de respecter les pactes conclus avec les polythéistes et d'accorder leur protection à quiconque la sollicite. Il s'agit des versets 9, 4 : « À l'exception des associateurs avec lesquels vous avez conclu un pacte, puis ils ne vous ont manqué en rien, et n'ont soutenu personne [à lutter] contre vous : respectez pleinement le pacte conclu avec eux jusqu'au terme convenu... » et 9, 6 : « Si un polythéiste cherche asile auprès de toi, accueille-le pour lui permettre d'entendre la Parole de Dieu ». La possibilité de traiter avec les polythéistes n'est donc pas complètement écartée, comme en témoignent ces deux derniers textes.

Dans le verset 9, 5 cité précédemment, la conversion des associateurs à l'islam est donnée comme condition préalable à l'arrêt du combat sacré (*ḡihād*) contre eux. Ceux qui refusent de se faire musulmans n'auront d'autres alternatives que la mort. Un tel traitement ne vaut pas pour tous les non-musulmans. En effet, les juifs et les chrétiens sont régis par des règles différentes. C'est ce qui ressort du verset 29 de la sourate 9 : « Combattez ceux qui ne croient ni en Allah ni au Jour dernier, qui n'interdisent pas ce qu'Allah et Son messenger ont interdit et qui ne professent pas la religion de la vérité, parmi ceux qui ont reçu le Livre, jusqu'à ce qu'ils versent la capitation par leurs propres mains, après s'être humiliés ».

8 Selon le Coran, les Polythéistes n'attribuent pas à leurs divinités le pouvoir de créer ; ils les considèrent seulement comme des associés à Dieu et des intercesseurs auprès de Lui (Coran, 29, 61-65). C'est pourquoi, dans la tradition musulmane, l'ancienne religion d'Arabie est souvent présentée comme une altération du monothéisme d'Abraham. Cf. G. R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*, Cambridge, University Press, 1999, p. 23-25.

9 G. R. Hawting, *The Idea of Idolatry*, op. cit., p. 106-108.

Ici, la conversion à l'islam n'est pas exigée des infidèles. Ceux-ci peuvent donc conserver leur religion dès lors qu'ils reconnaissent la souveraineté musulmane et s'engagent à verser la capitation (*ǧizya*). Les gens du Livre qui acceptent ces conditions obtiennent le droit de vivre en paix dans la cité musulmane. Ils bénéficient d'une protection (*dhimma*) comprenant la sauvegarde de leurs personnes et de leurs biens ainsi que la liberté religieuse. Ce statut accordé aux juifs et aux chrétiens sur la base du Coran (5, 29) n'a pas d'équivalent pour les polythéistes dont les cultes ne sont pas reconnus.

La distinction qu'établit l'Islam entre les associateurs, d'une part et les *kitābī-s* d'autre part, se constate aussi dans d'autres domaines. Ainsi, par exemple, un homme musulman peut légalement épouser une juive ou une chrétienne, en revanche, il lui est défendu de prendre femme parmi les associateurs. La nourriture de ces derniers est également interdite aux musulmans, contrairement à celle des gens du Livre¹⁰. Ces règles sont fondées sur des textes coraniques explicites, tels que les versets 2, 221 et 5, 5, ainsi que sur la *sunna*.

Il y a donc une différence évidente dans le traitement des deux catégories de non-musulmans. Pour mieux comprendre l'attitude de l'Islam à l'égard de chacune d'elles, il faut remonter à la période fondatrice, celle du Prophète et des premiers califes.

Mushrik et kitābī

Dès l'époque de Muḥammad, on voit se dessiner les traits de ce qu'allait être le statut des populations non-musulmanes vivant dans les territoires conquis par les musulmans. Si l'on en croit l'historiographie musulmane¹¹, le Prophète avait lui-même négocié et conclu des traités de paix avec les représentants de plusieurs localités chrétiennes situées dans la Péninsule arabique. Ce fut le cas avec les habitants de Naǧrān, de Bahreïn, d'Ayla et de Dumat al-ǧandal. Les accords en question stipulaient que les chrétiens devaient acquitter une taxe fixe, versée en

10 Il s'agit en particulier des viandes. La consommation en est licite si l'animal est abattu par un juif ou un chrétien et illicite s'il est abattu par un polythéiste. Aussi, parmi les interdits alimentaires mentionnés dans Coran 5, 3, figurent les viandes d'animaux sacrés à une divinité autre qu'Allah. Pour les exégètes musulmans, les divinités dont il s'agit dans ce verset sont celles que vénèrent les idolâtres et à qui ils font des offrandes ; voir par exemple, al-Qurṭubī (M. b. Aḥmad), *al-Ġāmi' li-ahkām al-qur'ān*, éd. 'A. al-Turkī, Beyrouth, Mu'assasat al-risāla, 2006, VII, p. 285-286 ; M. H. Benkheira, « Chairs illicites en Islam. Essai d'interprétation anthropologique de la notion de *mayta* », *Stud. Isl.*, 84 (1996), p. 7-8.

11 Les sources historiographiques musulmanes les plus anciennes datent du début du IX^e siècle. Les informations qu'elles fournissent sur l'époque du Prophète sont à prendre avec précaution, étant donné la longue période les séparant des événements relatés. V. à ce sujet, Th. Bianquis, P. Guichard et M. Tillier, *Les débuts du monde musulman, VI^e-X^e siècle. De Muḥammad aux dynasties autonomes*, Paris, PUF, 2012, p. 12 ; A.-M. Eddé, F. Micheau et Ch. Picard, *Communautés chrétiennes en pays d'Islam. Du début du VII^e siècle au milieu du XI^e siècle*, Paris, SEDES, 1997, p. 55.

espèce ou en nature¹². En échange de quoi, les musulmans s'engageaient à garantir leur sécurité et celle de leurs biens. Des conventions similaires eurent lieu avec les juifs de **Khaybar**, de **Fadak** et de **Wādī al-Qurā** en vertu desquelles les habitants de ces oasis pouvaient continuer à cultiver leurs terres, moyennant le versement de la moitié des récoltes¹³.

Après la mort du Prophète, les califes orthodoxes maintiennent ces traités et en concluent d'autres avec les populations des pays conquis. Le dispositif prévu initialement pour les juifs et les chrétiens sera étendu aux adeptes des religions sabéenne et zoroastrienne. Bien qu'ils ne soient pas à proprement parler des monothéistes, les zoroastriens se virent assimilés aux gens du Livre. On leur octroya les mêmes droits que ces derniers, mais il n'était pas permis aux musulmans d'épouser leurs femmes ou de consommer leur nourriture¹⁴. Les pays conquis obéissaient à un régime différent selon qu'ils fussent pris par traité (*ṣullḥ*) ou de vive force (*'anwa*). Les habitants des territoires relevant de la première catégorie se voyaient accorder davantage de libertés, notamment en ce qui concerne la pratique de la religion¹⁵. L'autonomie administrative et judiciaire dont ils bénéficiaient permettait à chaque communauté d'organiser la vie quotidienne de ses membres selon ses propres lois et coutumes¹⁶. À partir du VIII^e siècle, les juristes musulmans élaborèrent le statut des sujets « protégés » (*dhimmīs*) en s'appuyant sur le Coran et sur la tradition du Prophète et en s'inspirant des mesures prises sous les premiers califes.

Si l'on revient maintenant aux polythéistes, on constate que leur situation n'avait rien de commun avec celle des *Ahl al-kitāb*. En effet, la prise de la Mecque et les guerres d'apostasie (*ḥurūb al-riḍḍa*) menées par le premier calife, **Abū Bakr** (r. 632-634), précipitèrent la disparition des cultes païens de la Péninsule arabique. Les adeptes de ces cultes avaient cessé d'exister en tant que groupe social distinct, contrairement aux juifs et aux chrétiens qui constituaient encore des communautés bien établies. Dès lors, la question du statut des polythéistes ne se posait même pas. C'est du moins l'opinion exprimée par **Ibn Qayyim al-Ġawziyya**

12 Sur ces traités, al-Balādhurī (A. b. Ġābir), *Futūḥ al-buldān*, éd. 'Abdallah al-Ṭabbā' abbāllah al-Mu'asasat al-ma'ārif, 1987, p. 83-106 ; A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1986, p. 18-24.

13 Al-Balādhurī, *Futūḥ*, op. cit., p. 23-41 ; Abū Yūsuf (Ya'qūb b. Ibrāhīm), *Kitāb al-kharāġ*, Beyrouth, Dār al-ma'rifa, 1989, p. 50-51 ; W. Kallfelz, *Nichtmuslimische Untertanen im Islam: Grundlage, Ideologie und Praxis der Politik frühislamischer Herrscher gegenüber ihren nichtmuslimischen Untertanen mit besonderem Blick auf die Dynastie der Abbasiden (749-1248)*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1995, p. 19-22.

14 Voir Abū Yūsuf, *Kitāb al-kharāġ*, op. cit., p. 129 ; **Al-Shāfi'i** (M. b. Idrīs), *al-Umm*, Maktabat al-kulliyāt al-azhariyya, 1961, IV, p. 241 ; A. Fattal, *Le statut légal*, op. cit., p. 13 ; 133 ; W. Kallfelz, *Nichtmuslimische Untertanen im Islam*, op. cit., p. 91.

15 Abū Yūsuf, *Kitāb al-kharāġ*, op. cit., p. 138-140.

16 Voir A. Fattal, *Le statut légal*, op. cit., p. 13 ; J.-C. Garcin (éd.), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (XE-XVE siècle)*. III. *Problèmes et perspectives de recherche*, Paris, PUF, 2000, p. 136.

(m. 751/1350) dans son *K. Ahkām ahl al-dhimma*. Cet auteur hanbalite souligne, en effet, que le verset instaurant la *ġizya* fut révélé à la suite de l'expédition de **Tabūk** qui eut lieu en l'an 09/630, soit après la conquête de La Mecque. Or à cette date, le paganisme arabe avait été vaincu et ses adeptes s'étaient convertis à l'islam. C'est la raison pour laquelle, ajoute-t-il, ni le Prophète ni ses successeurs immédiats n'ont eu à se préoccuper du sort des polythéistes¹⁷. Les autorités musulmanes de l'époque avaient fort à faire pour administrer les vastes territoires conquis en Syrie, en Égypte et en Perse, dont la population était majoritairement chrétienne ou zoroastrienne.

Avec la poursuite des conquêtes et leur progression rapide, notamment à l'époque umayyade, l'islam ne tarda pas à atteindre des nouveaux territoires habités par des peuples païens, ou considérés comme tels. Ce fut le cas dans certaines parties de l'Asie et de l'Afrique où se pratiquaient divers cultes, de type bouddhiste, hindou ou animiste, que les musulmans assimilaient généralement au polythéisme et à l'idolâtrie. L'État califal procéda avec ces nouvelles populations de différentes manières, selon leur nombre et les circonstances de la prise de leurs villes. Il semble néanmoins que, dans beaucoup d'endroits, on adopta envers les habitants des régions concernées la même politique que celle concernant les gens de Livre, en leur appliquant les conditions de la *dhimma*¹⁸.

Pour le pouvoir central, cette solution était la mieux adaptée à la situation et la plus aisée à mettre en œuvre. Elle permettait d'insérer les provinces nouvellement conquises dans le cadre administratif et fiscal déjà existant. Mais chez les juristes, l'élargissement du champ d'application des lois de protection pour y inclure les populations païennes ne faisait pas l'unanimité. La raison en est, nous allons le voir, l'absence dans la *sunna* de cas pouvant servir de précédents.

Les polythéistes en droit musulman

Comme nous l'avons souligné plus haut, les juristes musulmans se sont inspirés de la pratique du Prophète et des premiers califes pour fixer le statut des non-musulmans vivant en terre d'islam. Or cette pratique concernait essentiellement les adeptes des religions bibliques et iraniennes. Le statut de *dhimmī* qui n'avait jusqu'alors été accordé qu'à des groupes de confession juive, chrétienne

17 Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Ahkām ahl al-dhimma*, éd. Yūsuf b. A. al-Bakrī, Dammam, Ramādī li-lnashr, 1997, I, p. 90, 95 ; voir aussi, Ibn Rušhd (M. b. A. al-Ġadd), *al-Muqaddimāt al-mumabbidāt*, éd. M. Haġġi, Beyrouth, Dār al-gharb al-islāmī, 1988, I, p. 376.

18 Voir, par exemple, al-Balādhurī, *Futūh al-buldān*, *op. cit.*, p. 616-617 ; 625 ; al-Ṭabarī (M. b. Ġarīr), *Tārīkh al-rusul wa l-mulūk*, éd. M. Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1971, VI, p. 475-476 ; I. H. Qureshi, « Ḍarība », *EF*, II, p. 158 ; B. Lewis, « L'islam et les non-musulmans », In *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 35e année, n. 3-4 (1980), p. 788.

ou zoroastrienne, pouvait-il inclure des païens ? À cette question, les juristes apportèrent différentes réponses sur lesquelles nous allons nous pencher à présent.

C'est en passant en revue les catégories de non-musulmans susceptibles de verser la capitation (*ġizya*) que les juristes abordent le cas particulier des polythéistes. Étant la première obligation stipulée par le pacte de protection, la *ġizya* devient la marque distinctive des sujets protégés. Seuls les personnes et les groupes autorisés à la verser peuvent être admis au bénéfice de la *dhimma*. Ainsi, **Mālik b. Anas** (m. 179/795), fondateur de l'école de jurisprudence mālikite, considère que la *ġizya* peut être perçue de tous les mécréants sans exception. Cela inclut, commente **Ibn 'Abd al-Barr** (m. 463/1071) : « Les *fazāzina*¹⁹, les adorateurs du feu et des idoles (*awthān*), et ceux qui ne possèdent pas de religion, parmi les turcs et les indiens, ou qui ne croient pas en Dieu »²⁰. On adoptera à leur encontre la même attitude que celle que l'on adopte à l'égard des gens du Livre : on leur proposera d'embrasser l'islam ou de payer la capitation. Ceux parmi eux qui opteront pour la capitation seront soumis aux mêmes règles que les zoroastriens. On les considèrera comme des *dhimmīs*, mais il sera interdit aux musulmans d'épouser leurs femmes et de consommer leur nourriture. Une opinion similaire à celle de Mālik est attribuée aux deux juristes syriens **al-Awzā'ī** (m. 157/773) et **Sa'id b. 'Abd al-'Azīz** (m. vers 167/783)²¹.

Les fondateurs des autres écoles juridiques tiennent une position moins permissive, excluant l'ensemble des païens ou une partie d'entre eux de la protection accordée aux *dhimmīs*. C'est le cas d'**al-Shāfi'ī** (m. 204/820) pour qui seuls les gens du Livre et les zoroastriens sont autorisés à conserver leurs religions en échange du versement de la capitation. Le fondateur de l'école juridique shāfi'ī (**hāfi'ī** 4/820) pour qui seuls le 29 cité plus haut ainsi que sur une tradition du Prophète dans laquelle celui-ci, répondant à une question relatives aux zoroastriens, aurait dit : « Traitez-les comme vous traitez les gens du Livre » (*Sunnū bi-him sunnat abl al-kitāb*)²². Les païens, affirme-t-il, n'entrent pas dans cette catégorie, sinon ils auraient fait l'objet d'une mention expresse dans les textes instaurant la *ġizya*. Autrement dit, sur cette question, **al-Shāfi'ī** s'en tient strictement aux règles édictées dans le Coran et la *Sunna*. Or, selon lui, aucun

19 Il s'agit vraisemblablement des habitants de **Fezzan** (Phazania), une région située dans l'actuelle Libye. L'auteur de la *Mudawwana* dit qu'ils font partie des *ḥabasha* ; Saḥnūn (b. Sa'id), *al-Mudawwana al-kubrā*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1994, I, p. 594.

20 **Ibn 'Abd al-Barr** (Y. b. 'Abdallah), *al-Tamhīd li-mā fi al-muwatta' min al-mā'āni wa l-asānīd*, Rabat, 1967, II, p. 118. Selon une autre version attribuée à Ibn al-Qāsim (m. 191/806), Mālik aurait affirmé que la *ġizya* pouvait être perçue de tous les infidèles à l'exception des polythéistes arabes. Cette position s'accorde avec celle des ḥanafites ; voir, al-Gaṣṣās (A. B. 'Ali), *Aḥkām al-qur'ān*, éd. M. S. Qamḥāwī, Beyrouth, Dār ihya' al-turāth al-'arabī, 1992, IV, 283.

21 Saḥnūn, *Mudawwana*, *op. cit.*, I, p. 594 ; **Ibn 'Abd al-Barr**, *al-Tamhīd*, *op. cit.*, II, 118.

22 **Mālik b. Anas**, *al-Muwatta'*, Beyrouth, Dār ihya' al-turāth al-'arabī, 1985, p. 278, « Zakāt », 32.

verset ni *ḥadīth* ne permet à l'imam de conclure des pactes de protection avec les polythéistes. C'est aussi la position d'Ahmad Ibn Hanbal (m. 241/855)²³ et du zāhirite Ibn Hazm (m. 456/1064)²⁴.

Une troisième opinion est défendue par Abū Hanīfa (m. 150/767) et ses disciples. Elle consiste à compter les païens parmi les non-musulmans susceptibles de devenir des « protégés », tout en excluant les polythéistes arabes (*mushrikī al-'arab*). Là-aussi, c'est la pratique du Prophète et de ses successeurs qui sert de référence, mais avec une interprétation typiquement ḥanafite. Pour les juristes de cette école, la *dhimma* fut accordée à des populations n'appartenant pas aux gens du Livre, tels que les sabéens et les zoroastriens, adorateurs des astres et du feu²⁵. Il n'y a donc pas de raison de la refuser aux autres groupes d'infidèles, y compris les païens. Seuls doivent en être exclus les arabes²⁶.

Ces derniers constituent, en effet, une catégorie à part aux yeux des ḥanafites. Nous allons voir que, malgré la disparition du paganisme de l'Arabie, les juristes ont continué à discuter du sort à réserver à ses adeptes.

Le cas particulier des polythéistes arabes

La distinction ethnique entre païens arabes et non-arabes (*'aḡam*) s'explique de différentes manières. La plupart des juristes mettent en avant la place particulière qu'occupent les arabes en Islam. Ceux-ci sont en effet le peuple de Muḥammad et en tant que tels ils devaient être les plus à même de croire en sa prophétie et de le soutenir dans sa mission. Au lieu de cela, certains d'entre eux l'ont combattu de toute leur force. La mécréance dont ils ont fait preuve, affirment les juristes, est plus grave que celle des polythéistes appartenant aux autres peuples²⁷. En effet, en agissant ainsi, ils ont rompu tous les liens de parenté (*qarāba*) qui les reliaient au Prophète. Ils ne méritent donc aucune indulgence de la part des musulmans. Leur cas, dit al-Sarakhsī (m. 483/1090), est similaire à celui des apostats (*al-murtaddūn*), car les uns ont défait le lien du sang et les autres le lien de la foi²⁸. Il convient donc de les traiter de la même manière en les combattant sans relâche jusqu'à ce qu'ils acceptent l'islam²⁹.

23 Pour la position ḥanbalite voir, Ibn Qudāma ('Abdallāh al-Maqdisī), *Umdat al-fiqh*, éd. A. M. 'Azzūz, Beyrouth, al-Maktaba al-'ašriyya, 2003, p. 145.

24 Ibn Hazm ('Alī b. A.), *al-Muḥallā*, Le Caire, Idārat al-ṭibā'a al-muniriyya, 1930, VII, p. 345, 348.

25 Pour beaucoup de juristes, les sabéens et les zoroastriens font parties des idolâtres, voir al-Ġaṣṣās, *Aḥkām al-qur'ān*, op. cit., IV, 283 ; Ibn al-Qayyim, *Aḥkām ahl al-dhimma*, op. cit., p. 89.

26 Al-Sarakhsī (M. b. Aḥmad), *al-Mabsūṭ*, Beyrouth, Dār al-ma'rifa, [1912], X, p. 117-118.

27 Ibn al-Humām (M. B. 'Abd al-Wāḥid), *Fatḥ al-qadīr*, Beyrouth, *Dār al-kutub al-'ilmiyya*, 2003, VI, p. 46-47.

28 Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, X, p. 117.

29 Ibn al-Humām, *Fatḥ al-qadīr*, op. cit., VI, p. 46.

Dans le même esprit, certains auteurs évoquent des raisons linguistiques. Le Coran, dit **Ibn al-Humām** (m. 861/1456), fut révélé en langue arabe. Les arabes étaient donc les mieux placés pour le comprendre et en déceler les caractères miraculeux. Le fait qu'ils aient refusé de croire en Dieu malgré cette preuve éclatante qui leur était destinée montre qu'ils sont les pires des mécréants. De ce point de vue, leur situation est comparable à celle des apostats qui retournent à l'impiété après avoir connu la lumière de la vraie foi³⁰.

Selon d'autres juristes, la raison pour laquelle les arabes païens sont exclus du cadre de la *dhimma* est que l'on ne peut les laisser pratiquer l'idolâtrie en terre d'islam. En effet, à la différence des confessions dont se réclament les gens du Livre, la leur est fondée sur l'adoration des idoles. Leur permettre de la conserver revient à accepter la présence de pratiques idolâtriques en pays d'islam, ce qui est inconcevable du point de vue musulman³¹. Une telle explication vaut particulièrement pour le territoire du **Hiġāz** qui est le berceau de la religion musulmane et le siège de ses lieux saints. Pour appuyer cette idée, al-Sarakhsī cite la tradition selon laquelle le Prophète aurait dit : « Deux religions ne doivent pas coexister dans la Péninsule arabe »³².

Outre les raisons que nous venons d'évoquer, les ḥanafites justifient leur position en faisant appel à l'analogie. L'argument utilisé par eux est le suivant : de même que les polythéistes arabes ne peuvent être réduits en esclavage, de même ils ne deviennent pas *dhimmīs*. La première assertion est majoritairement admise par les juristes qui se réfèrent en cela aux versets coraniques exhortant les croyants à lutter contre les associateurs, comme en 48, 16 : « Dis à ceux des Bédouins qui restèrent en arrière : “Vous serez bientôt appelés contre des gens d'une force redoutable. Vous les combattrez à moins qu'ils n'embrassent l'Islam...” »³³. Ils s'appuient aussi sur la tradition du Prophète. Celui-ci aurait dit lors de la bataille d'*Awṭās* que les Arabes ne sauraient être asservis³³ (lā yustaraqqūn). Selon al-Sarakhsī, il y a là une preuve indiscutable que la réduction en esclavage (*istirqāq*) ne s'applique pas aux Arabes parmi les païens. Or, puisque cette règle est établie, celle concernant la *dhimma* doit l'être aussi. En effet, si la loi n'a pas autorisé les

30 **Ibn al-Humām**, *Fath al-qadīr*, *op. cit.*, VI, p. 46.

31 Al-Sarakhsī, *Mabsūt*, *op. cit.*, X, p. 118 ; Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Aḥkām ahl al-dhimma*, *op. cit.*, p. 95.

32 Al-Sarakhsī, *Mabsūt*, *op. cit.*, X, p. 117. Pour ce *ḥadīth*, **Mālik b. Anas**, *al-Muwattaʿa*, *op. cit.*, II, p. 891, « al-ġāmiʿ »³², 18. Les juristes ne sont pas d'accord sur la limitation géographique du territoire concerné par cette tradition. Certains y incluent toute la Péninsule arabe, alors que d'autres le limitent aux seules régions de celle-ci détenues par les Arabes ; ils en excluent ainsi les parties qui étaient sous contrôle byzantin ou perse. Pour d'autres encore, il ne s'agit que du **Hiġāz**, à savoir La Mecque, Médine et leurs environs. Voir à ce propos, Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Aḥkām ahl al-dhimma*, *op. cit.*, p. 370-384 ; A. Fattal, *Le statut légal*, *op. cit.*, p. 35, 85.

33 Voir al-Bayhaqī (A. b. al-Ḥusayn), *al-Sunan al-kulma*, éd. M. ʿAtā, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2003³³, XI, p. 125. Al-Shawkānī qualifie cette tradition de faible, voir al-Shawkānī (M. b. ʿAlī), *Nayl al-awṭār*, éd. Ṭ. b. ʿAwaḍ, Ryad, Dār Ibn al-Qayyim, 2005, IX, p. 503.

musulmans à profiter des fruits du travail que les polythéistes auraient fourni en devenant esclaves, elle ne peut permettre de profiter des impôts que ces mêmes polythéistes auraient versés en devenant des tributaires³⁴.

Le non-asservissement des païens arabes ne concerne que les hommes majeurs ; les femmes et les enfants pouvant être réduits en esclavage, comme en témoigne la pratique du Prophète et des califes bien-guidés (*al-rāshidūn*)³⁵. Cette exception va à l'encontre de la position ḥanafite, car elle prouve qu'il était permis d'asservir des Arabes. C'est d'ailleurs l'un des arguments qu'emploient les shāfi'ites pour affirmer que les polythéistes arabes sont sujets à l'esclavage au même titre que les autres peuples mécréants. Les shāfi'ites font valoir également que l'asservissement est moins grave que la mise à mort. Or, celle-ci est permise à l'encontre de tous les infidèles combattant l'islam, y compris les Arabes. Par conséquent, l'asservissement doit l'être à plus forte raison³⁶. À ce raisonnement, al-Sarakhsī oppose l'idée évoquée plus haut selon laquelle, en Arabie, l'esclavage, comme la *dhimma*, ne s'applique qu'à ceux dont la religion peut être autorisée (*yuqarrūn 'alā dīnihim*). Les polythéistes n'en font pas partie, à cause de l'idolâtrie par eux pratiquée³⁷.

La thèse consistant à exclure les polythéistes arabes du statut de "protégés" trouve aussi des adeptes au sein de l'école mālikite. Mais à la différence des ḥanafites qui l'étendent à tous les païens d'Arabie, les juristes mālikites semblent en restreindre la portée en la limitant aux seuls qurayshites. C'est l'opinion soutenue par **Ibn Rushd** (m. 520/1126) dans son *K. al-Muqaddimāt al-Mumabhidāt*. Le grand-père d'Averroès distingue, en effet, entre les membres de la tribu de *Quraysh* et le reste des Arabes. Selon lui, les qurayshites ne peuvent être traités comme des tributaires en raison des liens privilégiés les unissant au Prophète (*li-makānatihim min al-nabī*). C'est l'avis unanime des juristes. Quant aux Arabes non-qurayshites, il y a divergence à leur sujet. Mālik les compte parmi les peuples autorisés à verser la *ḡizya* alors qu'**al-Shāfi'ī** et **Abū Ḥanīfa** les en excluent. À cette dernière opinion, dit **Ibn Rushd**, adhèrent aussi certains mālikites dont **Ibn Wahb** (m. 197/812) et

34 Al-Sarakhsī, *al-Mabsūt*, op. cit., X, p. 118 ; A. M. Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law. Dhimmī and Others in the Empire of Law*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 102-103.

35 Selon certaines traditions, les femmes et les enfants capturés pendant les batailles contre les tribus arabes d'Awṭās et de Hawāzin, furent réduits en esclavage. **Abū Bakr** aurait fait de même après la guerre contre les Banū Ḥanīfa ; voir al-Bayhaqī, *al-Sunan al-kubrā*, op. cit., XI, p. 125 ; **Ibn al-Humām**, *Fatḥ al-qadīr*, op. cit., VI, p. 47.

36 Al-Sarakhsī, *Mabsūt*, op. cit., X, p. 118 ; **Ibn al-Humām**, *Fatḥ al-qadīr*, op. cit., VI, p. 46.

37 Al-Sarakhsī, *Mabsūt*, op. cit., X, p. 118. Cette opinion est admise par des juristes appartenant aux autres écoles. C'est ainsi que le hanbalite **Ibn Muflīḥ** (m. 763/1361) déclare que les idolâtres ne peuvent être autorisés à verser la *ḡizya* parce qu'il n'est pas permis de les laisser pratiquer leur cultes en terre d'Islam ; voir **Ibn Muflīḥ** (M. al-Maqdisī), *Kitāb al-furū'*, éd. 'Abdallāh al-Turkī, Beyrouth, Mu'assasat al-risāla, 2003, X, p. 319 ; voir aussi Ibn Qayyim al-Ḡawziyya, *Aḥkām abl al-dhimma*, op. cit., p. 95 ; **Ibn Rushd** (M. b. A. al-Gadd), *al-Muqaddimāt al-Mumabhidāt*, op. cit., I, p. 376.

Ibn Ḥabīb (m. 238/852)³⁸. Ce dernier considère que les Arabes furent exceptés de la *dhimma* par respect pour eux (*ikrāman lahum*). Pour d'autres, il s'agit plutôt d'une sanction sévère qu'ils ont méritée du fait de leurs croyances très éloignées de la foi révélée³⁹.

Conclusion

Les traités conclus entre Muḥammad et les non-musulmans d'Arabie ont servi de modèle lors des grandes conquêtes. Les califes y trouvèrent les principes de base leur permettant d'administrer les nombreuses populations juives, chrétiennes et zoroastriennes vivant désormais sous la loi musulmane. Mais ce modèle était en quelque sorte incomplet, puisqu'il y manquait les païens. Leur défaite a précipité leur disparition en tant que groupe identifiable de la scène arabe. Le Prophète et ses successeurs n'ont pas eu à négocier avec eux comme ils ont dû le faire avec les autres groupes, essentiellement juifs et chrétiens habitant la Péninsule. De ce fait, la *sunna* ne fournit aucun précédent permettant d'envisager un statut pour les polythéistes équivalent à celui des gens du Livre.

C'est pourquoi certains juristes dont **al-Shāfi'i** et **Ibn Ḥazm** excluent toute possibilité de leur accorder la *dhimma*. Une telle position qui se veut conforme à la lettre du Coran est loin de faire l'unanimité parmi les écoles juridiques. Les ḥanafites et la plupart des mālikites soutiennent en effet que tous les infidèles peuvent bénéficier du statut de *dhimmīs*, y compris les idolâtres. Seuls les polythéistes arabes et les apostats sont exceptés pour les raisons que nous avons expliquées dans notre étude. Plus réaliste, cette attitude est celle qui a prévalu pendant les premiers siècles de l'Islam, comme en témoignent nombre de récits relatant l'arrivée des musulmans dans certaines régions d'Asie et d'Afrique où l'on confessait le bouddhisme et l'animisme.

Bibliographie

Sources

- Abū Yūsuf (Ya'qūb b. Ibrāhīm), *Kitāb al-kharāḡ*, Beyrouth, Dār al-ma'rifā, 1989.
 Al-Balādhurī (A. b. Ḡābir), *Futūḥ al-buldān*, éd. 'Abdallāh al-Ṭabbā', Beyrouth, Mu'assasat al-ma'arif, 1987.
 Al-Bayhaqī (A. b. al-Ḥusayn), *al-Sunan al-kubrā*, éd. M. 'Aṭā, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2003.



³⁸ Ibn Rushd, *op. cit.*, I, p. 376 ; Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law*, *op. cit.*, p. 103.

³⁹ Ibn Rushd, *op. cit.*, I, p. 376.

- Al-Ġaṣṣāṣ (A. B. 'Alī), *Aḥkām al-qur'ān*, éd. M. Ṣ. Qamḥāwī, Beyrouth, Dār ihya' al-turāth al-'arabī, 1992.
- Al-Qurṭubī (M. b. Aḥmad), *al-Ġāmi' li-aḥkām al-qur'ān*, éd. 'A. al-Turkī, Beyrouth, Mu'assasat al-risāla, 2006.
- Al-Rāzī (M. b. 'Umar Fakhr al-Dīn), *al-Taḥsīn al-kabīr*, Le Caire, al-Maṭba'a al-bahīyya, 1938.
- Al-Sarakhsī (M. b. Aḥmad), *al-Mabsūṭ*, Beyrouth, Dār al-ma'rifa, [1912].
- Al-Shāfi'ī (M. b. Idrīs), *al-Umm*, Maktabat al-kullīyyāt al-azhariyya, 1961.
- Al-Shawkānī (M. b. 'Alī), *Nayl al-awṭār*, éd. Ṭ. b. 'Awaḍ, Ryad, Dār Ibn al-Qayyim, 2005.
- Al-Ṭabarī (M. b. Ġarīr), *Tārīkh al-rusul wa l-mulūk*, éd. M. Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1971.
- Ibn 'Abd al-Barr (Y. b. 'Abdallāh), *al-Tamḥīd li-mā fi al-muwāṭṭa' min al-ma'ānī wa l-asānīd*, Rabat, 1967.
- Ibn al-Humām (M. B. 'Abd al-Wāḥid), *Fath al-qadīr*, Beyrouth, *Dār al-kutub al-'ilmīyya*, 2003.
- Ibn Ḥazm ('Alī b. A.), *al-Muḥallā*, Le Caire, Idārat al-ṭibā'a al-muniriyya, 1930.
- Ibn Hishām ('Abd al-Malik), *al-Sīra al-nabawiyya*, éd. Muṣṭafā al-Saqqā, Le Caire, Maktabat Muṣṭafā Bābī al-Ḥalabī, 1955.
- Ibn al-Kalbī (Hishām b. M.), *Kitāb al-aṣnām*, éd. A. Zakī Bāshā, Le Caire, Dār al-Kutub al-miṣriyya, 1924.
- Ibn Muflīḥ (M. al-Maqdisī), *Kitāb al-furū'*, éd. 'Abdallāh al-Turkī, Beyrouth, Mu'assasat al-risāla, 2003.
- Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Aḥkām abl al-dhimma*, éd. Yūsuf b. A. al-Bakrī, Dammam, Ramādī li-lnashr, 1997.
- Ibn Qudāma ('Abdallāh al-Maqdisī), *Umdat al-ḥikm*, éd. A. M. 'Azzūz, Beyrouth, al-Maktaba al-'asriyya, 2003.
- Ibn Ruṣhd (M. b. A. al-Ġadd), *al-Muqaddimāt al-mumabhidāt*, éd. M. Ḥaġġī, Beyrouth, Dār al-gharb al-islāmī, 1988.
- Mālik Ibn Anas, *al-Muwāṭṭa'*, Beyrouth, Dār ihya' al-turāth al-'arabī, 1985.
- Ṣaḥnūn (b. Sa'id), *al-Mudawwana al-kubrā*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmīyya, 1994.

Études

- Benkheira M. H., « Chairs illicites en Islam. Essai d'interprétation anthropologique de la notion de *mayta* », *Stud. Isl.*, 84 (1996), p. 5-33.
- Bianquis Th., Guichard P. et Tillier M., *Les débuts du monde musulman, VII^e-X^e siècle. De Muḥammad aux dynasties autonomes*, Paris, PUF, 2012.
- Eddé A.-M., Micheau F. et Picard Ch., *Communautés chrétiennes en pays d'Islam. Du début du VII^e siècle au milieu du XI^e siècle*, Paris, SEDES, 1997.
- Emon Anver M., *Religious Pluralism and Islamic Law. Dhimmī and Others in the Empire of Law*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

- Encyclopaedia of the Qur'ān*, Leyde, Brill, 2001-2006.
- Encyclopédie de l' Islam*, 2^e ed., Leyde, Brill, 1960-2009.
- Fahd T., *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Paris, Geuthner, 1968.
- Fattal A., *Le statut légal des non-musulmans en pays d' Islam*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1986.
- Garcin J.-CL. (éd.), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (X^e-XV^e siècle). III. Problèmes et perspectives de recherche*, Paris, PUF, 2000.
- Hawting G. R., « Širk and "Idolatry" » in Monotheist polemic », *Israel Oriental Studies*, XVII (1997), p. 107-126.
- Hawting G. R., *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*, Cambridge, University Press, 1999.
- Hoyland R. G., *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the coming of Islam*, Londres, Routledge, 2001.
- Jomier J., « Unité de Dieu, chrétiens et Coran selon Faḥr al-Dīn al-Rāzī », *Islamochristiana*, 6 (1980), p. 153.
- Kallfelz W., *Nichtmuslimische Untertanen im Islam: Grundlage, Ideologie und Praxis der Politik frühislamischer Herrscher gegenüber ihren nichtmuslimischen Untertanen mit besonderem Blick auf die Dynastie der Abbasiden (749-1248)*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1995.
- Kister M. J., « Some Reports concerning Mecca from Jāhiliyya to Islam », *JESHO*, 15 (1972), p. 76-93.
- Lewis B., « L'islam et les non-musulmans », In *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 35^e année, n. 3-4 (1980), p. 784-800.
- Monnot G., « Les dieux dans le Coran », in *Scholarly Approaches to Religion, Interreligious Perceptions, and Islam*, ed. J. Waardenburg, Paris, Berlin, P. Lang [Studia Religiosa Helvetica, 1], 1995.
- Wellhausen J., *Reste Arabischen Heidentums*, Berlin, G. Reimer, 1897.



LES MINORITÉS ETHNIQUES ET RELIGIEUSES DE L'EMPIRE OTTOMAN VUES PAR UN ÉCRIVAIN VOYAGEUR : LES MÉMOIRES DE FRANÇOIS DE TOTT (1733-1793)

Ferenc Tóth

Université de Hongrie Occidentale

Les *Mémoires du baron de Tott sur les Turcs et les Tartares* (Amsterdam, 1784)¹ sont le produit des différentes missions d'un diplomate et militaire français d'origine hongroise. Fils d'un émigré hongrois issu de la guerre d'indépendance menée par le prince François II Rákóczi (1703-1711), il naquit en France, dans un village de la vallée de la Marne en 1733². Dès sa tendre enfance, il fut élevé pour remplacer son père qui était un des agents diplomatiques les plus remarquables de la France en Orient. Il fut donc envoyé avec son père à Constantinople pour y apprendre la langue turque, connaître les coutumes du pays et en faire un rapport écrit au roi. Il quitta la Turquie en 1763 et rentra en France afin de solliciter une mission diplomatique en Orient. Il fut envoyé en Crimée en 1767 en tant que consul de France auprès du khan des Tatars. Il assista à la campagne d'hiver des Tatars contre les Russes et il séjourna chez eux jusqu'à la mort du khan, survenue en 1769. Il se rendit alors à Constantinople où il travailla à la fortification des détroits des Dardanelles et du Bosphore et à la modernisation de l'armée ottomane. Il se fit alors une grande réputation en Europe et fut considéré comme un des modernisateurs européens les plus célèbres de l'Empire ottoman. Retourné en France en 1775, il participa à l'élaboration d'un plan de partage de l'Empire ottoman dont la province de l'Égypte était destinée à la France. Sa dernière mission fut l'inspection des consulats et représentations commerciales français du territoire ottoman avec une mission secrète de reconnaissance militaire de l'Égypte en 1777-1778. Ses Mémoires comportent les comptes-rendus de ses quatre missions en Orient. L'ouvrage eut beaucoup de succès, car il fut de la plume d'un expert des peuples orientaux et parce qu'il participa activement au débat philosophique et historique sur les civilisations orientales, en particulier sur la nature du despotisme oriental.

1 Dans notre étude nous avons utilisé le texte de notre édition critique : *Mémoires du baron de Tott sur les Turcs et les Tartares* Maestricht, 1785. Ed. par TÓTH F., Paris, Honoré Champion, 2004.

2 Voir sur la biographie du baron de Tott : TÓTH F., *Un diplomate militaire français en Europe orientale à la fin de l'ancien régime. La carrière de François baron de Tott (1733-1793)*, Istanbul, Isis Press, 2011.

Les *Mémoires du baron de Tott* étaient donc un ouvrage à la fois littéraire, scientifique et idéologique. Dans notre étude, nous souhaiterions analyser la fonction de la parole comme moyen d'exprimer une identité européenne face aux interlocuteurs orientaux dans cet ouvrage.

Les *Mémoires du baron de Tott sur les Turcs et les Tartares* peuvent être rapprochées de l'abondante littérature de voyage qui commençait à se développer à cette époque. Dans les catalogues des bibliothèques de l'époque cet ouvrage fut classé le plus souvent dans cette catégorie. Les déplacements considérables effectués par l'auteur lui valurent le titre d'expert en la matière, voire d'être considéré comme un des premiers orientalistes français. Le caractère personnel de l'ouvrage permit l'introduction d'un certain nombre de théories scientifiques inventées par le baron qui furent par la suite soit développées, soit réfutées par les savants de l'époque. De toute façon, la plupart des contemporains de François de Tott, surtout ceux qui avaient vécu sur le territoire de l'Empire ottoman, confirmèrent la relation du baron de Tott³. L'avis du comte de Saint-Priest, ancien ambassadeur de France à Constantinople, reflète bien l'opinion publique de l'époque sur la véracité de cet ouvrage : « Ses *Mémoires*, dont je viens de parler, sont exacts à quelques jactances près ; ils font assez bien connaître le gouvernement turc de notre temps. »⁴ Dans son ouvrage de référence sur les relations de voyages du début du XIX^e siècle, Gilles Boucher de la Richarderie caractérise ainsi les qualités des *Mémoires* du baron : « L'auteur du Tableau de l'Empire ottoman, Eton, qui, comme on l'a vu précédemment, avait résidé longtemps en Turquie, et dont le témoignage dès lors est d'un très grand poids, prononce que l'ouvrage du baron de Tott est incontestablement le meilleur et le plus exact qui ait paru sur l'état général de la Turquie, sur les mœurs de ses habitants, sur le degré de leurs lumières et de leurs connaissances. »⁵

La partie la plus originale des *Mémoires* est sans doute le *Discours préliminaire* qui introduit les souvenirs du diplomate de la fin de l'ancien régime. Il est à la fois un essai philosophique et historique sur les différentes civilisations et un pamphlet politique sur le despotisme oriental qui critique vivement la théorie de Montesquieu sur l'influence des climats sur les sociétés. Contrairement à l'auteur de *De l'esprit des lois*, le baron de Tott souligne la supériorité des forces morales sur les forces physiques (le climat) : « Le moral domine toujours le physique,

3 Voir par exemple les ouvrages suivants : FORSTER G., *Voyage du Bengale à Pétersbourg*, Paris, 1802., VOLNEY, C.-F., *Voyage en Syrie et en Égypte (2 vol.)*, Paris, 1787.

4 SAINT-PRIEST C. de, *Mémoires tome I*, Paris, 1929, p. 125.

5 BOUCHER DE LA RICHARDERIE G., *Bibliothèque universelle des voyages ou notice complète et raisonnée de tous les voyages anciens et modernes dans les différentes parties du monde, publiés tant en langue française qu'en langues étrangères, classés par ordre de pays dans leur série chronologique ; avec des extraits plus ou moins rapides des voyages les plus estimés de chaque pays, et des jugements motivés sur les relations anciennes qui ont le plus de célébrité tome II*, Paris, 1808, p. 175-176.

lorsque la tyrannie ou l'abus de la liberté ne lui rendent pas tous ses droits⁶. » Son idée principale concernant les civilisations différentes peut être résumée en la supériorité des forces morales d'une civilisation sur celles de la géographie et du climat. Dans le *Discours préliminaire* de ses *Mémoires* il résume ainsi sa doctrine : « Rapprochez un Tartare Manchoux d'un Tartare de Bessarabie, vous chercherez en vain cet intervalle de 1500 lieues qui les sépare : le climat diffère peu ; le gouvernement est le même. Considérez ensuite le Grec et le Turc dont les maisons se touchent, vous retrouverez les 1500 lieues que vous cherchiez ; ils sont cependant sous le même ciel et le même régime : faites remplacer le Manchoux au nord de la Chine par l'Arabe, qui, sous le tropique, va se rafraîchir aux cataractes du Nil, il offrira plus d'analogie morale avec le Tartare qu'il n'en avait avec les Egyptiens ses compatriotes ; mais il contrastera brusquement avec le soldat Russe en passant le fleuve Amour ; et dans cet examen, on apercevra plus distinctement l'influence du Gouvernement sur le caractère des individus, que l'influence du climat. On verra les forces morales dominer constamment le physique, et donner l'explication des différentes nuances qui paraissent les moins explicables⁷. »

Néanmoins, il existe une seule exception, où les forces physiques résistent aux forces sociales : ce sont les montagnes. Le baron de Tott en évoquant son voyage au Moyen-Orient prétend que seuls les habitants des montagnes, comme les Kurdes ou les Druses, peuvent résister au despotisme de l'Empire ottoman⁸. Le despotisme oriental est d'ailleurs un leitmotiv dans les *Mémoires* du baron de Tott. Ce concept revient souvent dans les différentes parties de l'ouvrage et constitue un fil conducteur politique qui les relie⁹. Cette théorie de la pensée politique, qui est pourtant assez ancienne, connut des métamorphoses considérables au cours du XVIII^e siècle¹⁰. La fameuse controverse sur le despotisme oriental, comme l'a bien démontré Henry Laurens, subit une transformation radicale après la publication des *Mémoires* du baron de Tott¹¹.

Même si la religion constitue un élément central des forces morales agissant sur les populations, le baron de Tott, en penseur éclairé, résiste bien à la tentation de regrouper les sociétés en catégories purement religieuses. Parmi les chrétiens, il

6 *Mémoires du baron de Tott, op. cit.*, I p. 50.

7 *Ibid.*, p. 48.

8 « En parcourant la côte de Syrie, on voit le despotisme s'étendre sur toute la plage, et s'arrêter vers les montagnes au premier rocher, à la première gorge facile à défendre; tandis que les Kurdes, les Druses, et les Mutualis, maîtres du Liban et de l'Anti-Liban, y conservent constamment leur indépendance, leurs mœurs et le souvenir du fameux *Facardin*. » *Ibid.*, p. 50-51.

9 Selon Numa Broc, l'intérêt de cet ouvrage est purement politique. Cf. BROC N., *La géographie des philosophes, Géographes et voyageurs français au 18^e siècle (Thèse publiée)*, Lille, 1972. p. 500.

10 Voir à ce sujet : GROS-RICHARD A., *Structure du sérail, La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Paris, 1979.

11 LAURENS H., *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Égypte. L'orientalisme islamisant en France (1698-1798)*, Istanbul, Isis Press, 1987. p. 63-73.

distingue plusieurs minorités ethniques et religieuses qui se définissaient par leurs histoires, coutumes et traditions. Les Grecs illustrent l'exemple de l'influence du despotisme sur un peuple jadis libre et puissant : « C'est en considérant sous ce point de vue les descendants de Patrocle et d'Achille, qu'on aperçoit que sous les impressions du même climat, le despotisme qui a dompté les derniers Grecs précédemment conquis par Alexandre, en imprimant sur eux le caractère de l'esclavage, n'a pu effacer les traces de la pusillanimité religieuse, par laquelle l'Empire Grec a péri. C'est aussi en remontant à l'époque de la gloire des anciens Grecs, qu'en (*sic!*) trouverait dans le ressort de ces premiers Gouvernements les correctifs d'un climat qui invite plus à jouir de la vie, qu'à la mépriser. La faiblesse du Bas-Empire devait sans doute énerver des âmes que la gloire, la liberté, la vertu avaient autrefois exaltées ; et c'est sous le joug des tyrans actuels que le physique devait reprendre son empire. Ce physique ne peut être dominé que par des forces morales. Le despotisme les anéantit. C'est aussi de tous les Gouvernements celui qui influe le moins sur la foule que l'on sacrifie ; son grand ressort n'appuie que sur les principaux instruments du malheur des peuples¹². »

Pour le baron de Tott, le christianisme ne suffit pas en tant que force morale face au despotisme ottoman dont le gouvernement fut même facilité par la division des chrétiens comme les événements de 1755 le prouvèrent. Ce fut l'année du véritable schisme entre les églises orthodoxe et catholique de l'**Orient**¹³. Ce fut alors que le patriarche Kyrillos V (patriarche Kirlo dans les mémoires), après avoir refusé le sacrement du baptême de l'église catholique dans son Oros de 1755, exila le métropolitain d'Amasie, Kallinikos (Kalinico dans les mémoires). Ce dernier, persécuté par les partisans de Kyrillos V, se réfugia dans la maison de la famille Tott, près de l'ambassade de **France** à Péra-lès-**Constantinople**, jusqu'à sa nomination à la charge de patriarche, laquelle fut achetée par le beau-frère du baron de Tott¹⁴. Cela montre l'influence toujours considérable de la **France**, renforcée dans son statut de « protecteur des chrétiens d'**Orient** » dans les capitulations de 1740, sur la communauté catholique de l'Empire ottoman.

Les Macédoniens fournissent l'exemple d'une minorité exceptionnelle qui, grâce en partie à leurs montagnes, résistent le mieux au despotisme ottoman : « Les Macédoniens anciennement conquis n'ont pu réellement l'être que dans leurs plaines, et leurs montagnes ont dû leur offrir le même asile contre la tyrannie des Romains, qu'elles leur offrent encore aujourd'hui contre celle des Ottomans¹⁵. » Ces montagnards, « les Auvergnats de la Turquie » selon le mot

12 *Mémoires du baron de Tott, op. cit.*, p. 48-49.

13 FRAZEE C. A., *Catholics and Sultans, The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, Cambridge University Press, 1983, p. 160-162.

14 *Mémoires du baron de Tott, op. cit.*, p. 88-89.

15 *Ibid.*, p. 51.



du baron, se distinguent dans le travail de la pierre et dans les constructions en terrain difficile. Ils rendirent ainsi un grand service au baron qui les employait lors de la construction de ses forts sur le détroit du Bosphore. Une bagarre opposait alors les ouvriers macédoniens aux soldats turcs finissant par un combat meurtrier où un grand nombre de Turcs périrent. Le baron dut rendre compte de cet événement au grand vizir furieux qui exalta même les qualités militaires des Macédoniens : « Le Vizir, après m'avoir écouté, me dit froidement : Cela est bien ; qu'il n'en soit plus question. Comme j'ignorais qu'il fût déjà informé de cette scène, je ne trouvai pas cette réponse suffisante à ma demande, et je crus devoir insister. Alors le Ministre forcé de s'expliquer, me dit avec vivacité : Mais que prétendez-vous donc ? Neuf Mahométans couchés sur la place ne vous paraissent-ils pas un nombre suffisant de victimes pour venger la mort d'un infidèle. Je m'adoucis alors, et lui représentai qu'il fallait cependant pourvoir par les ordres les plus sévères à la tranquillité des travaux. Bon, ajouta-t-il, en riant, avec vos 1500 Macédoniens, vous feriez la conquête du pays¹⁶. »

Un autre cas de figure fut fourni par les sujets moldaves rencontrés durant son voyage vers la Crimée en 1767. L'histoire des Moldaves qui cachaient les vivres devant les voyageurs visait certainement le despotisme turc qui transforma les mœurs des descendants des anciens Romains. La rencontre avec un responsable du village des Moldaves est racontée sous forme de dialogue philosophique entre le baron, son guide turc (Ali aga) et le Moldave. Selon **Larry Wolff**, il faut y voir une mise en scène symbolique des représentants de trois Europes : l'**Europe** de l'ouest, l'**Europe** de l'est et l'**Orient**¹⁷. Malgré son sens philosophique caché, cette histoire suscita plus tard une critique sévère de la part de Brissot, le futur révolutionnaire, qui reprocha au baron d'avoir accusé les Moldaves de « friponnerie et de lâcheté¹⁸ ». En revanche, Tott défend la théorie selon laquelle les habitants de cette province descendent des anciens Romains et parlent toujours un dialecte latin¹⁹. Il attribue naturellement la décadence des deux plus belles provinces de l'empire (Valachie et Moldavie) au despotisme oriental²⁰.

Parmi les minorités chrétiennes vivant sur le territoire de l'Empire ottoman, les Arméniens constituaient des diasporas très étendues et le baron de Tott

16 *Ibid.*, p. 300.

17 WOLFF L., *Inventing Eastern Europe: the Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press, 1994, p. 69-74.

18 Cité par GAULMIER J., *L'idéologue Volney (1757-1820). Contribution à l'histoire de l'orientalisme en France*, Beyrouth, 1951, p. 124.

19 Sur ce sujet, voir : IORGA N., *Histoire des Roumains et de la romanité orientale (5 vol.)*, Bucarest, 1937.

20 « Si l'on considère actuellement que la Moldavie et la Valachie sont plus surchargées d'impôts, et plus cruellement vexées, qu'elles ne l'étaient dans leur état le plus florissant, on pourra se faire une idée juste du sort déplorable de ces contrées. Il semble que le Despote, uniquement occupé de la destruction, croie devoir exiger davantage à mesure que les hommes diminuent en nombre et les terres en fertilité. » *Mémoires du baron de Tott, op. cit.*, p. 159.

les cita souvent sur les pages de ses *Mémoires*. La communauté arménienne de Constantinople se renforça à partir du milieu du xv^e siècle, quasiment après la chute de la ville en 1453, elle constitua un *millet* dont le chef était le patriarche. Ce dernier représentait en fait les intérêts de sa nation auprès de la Sublime Porte. Evidemment, le roi de France, en tant que « protecteur des chrétiens d'Orient » essaya d'influencer cette communauté parallèlement avec la Sacrée Congrégation *De Propaganda Fide*. Dans cette perspective, on envoya des missionnaires jésuites et capucins français parmi les Arméniens vivant sur le territoire de l'Empire ottoman. Cette tendance se renforça avec la création de l'« École des jeunes de langues », en 1700, au sein du Collège Louis-le-Grand à Paris où on formait douze jeunes Arméniens destinés pour aller travailler en Orient. Néanmoins, après l'échec de la création d'un patriarcat catholique autonome en 1714, la diplomatie française se montra plus prudente envers cette minorité religieuse²¹. De cette manière, le baron de Tott devait rester très circonspect envers les Arméniens qu'il rencontrait presque partout durant ses voyages. Il nous les décrit dans ses *Mémoires* comme un peuple très actif ayant l'esprit d'entreprise bien développé. Les Arméniens étaient ainsi présents dans les commerces, finances, bâtiments et dans la médecine. Durant son voyage en Crimée, il les compara aux Juifs : « Les salines d'Orcapi réunies au Domaine du Souverain, sont affermées à des Arméniens ou à des juifs, et ces deux nations, également commerçantes et toujours en rivalité, favorisent le fisc par leurs mutuelles enchères. Ils sont aussi maladroits dans l'administration de leurs concessions, et leur avidité est toujours la dupe de leur ignorance²². »

En ce qui concerne leur rôle joué dans l'économie ottomane, les Juifs étaient à bien des égards comparables aux Arméniens. Le baron de Tott les rencontrait tout au long de ses voyages et ils étaient toujours disponibles pour lui rendre service. Dans le discours préliminaire de ses *Mémoires*, il caractérisait ainsi cette minorité remarquable : « Peut-on en méconnaître l'effet sur le peuple le plus célèbre, réduit à n'être plus que la dernière des Nations, quoiqu'elle soit encore la plus nombreuse et la plus répandue ? Les juifs, qui couvrent la terre de leur industrie, sans y avoir conservé aucun droit légitime de possession, cédant partout aux impressions du Gouvernement où ils se trouvent, conservent encore au milieu même de ces divers Gouvernements, une nuance de leur ancienne théocratie dans l'exercice d'une espèce de municipalité qu'on leur permet, et qui peut seule entretenir cet orgueil stupide qui les rend insensibles à l'outrage. Les

21 Voir à ce sujet : KÉVORKIAN, R. H., « Le Patriarcat arménien de Constantinople et l'Occident catholique au xvii^e siècle », *Revue du Monde Arménien moderne et contemporain* (1994) Tome 1. p. 19-29. Cf. NAGY K., « Firenzétől Lembergig. Az örmény apostoli egyház és az unió kérdése a 15-17. században » *Világtörténet* (2008) ősz-tél. p. 3-19.

22 *Mémoires du baron de Tott, op. cit.*, p. 177.

juifs portent cette insensibilité jusques dans les pays froids et montueux, où les hommes fortement constitués, sont toujours courageux et souvent vindicatifs. Le moral domine toujours le physique, lorsque la tyrannie ou l'abus de la liberté ne lui rendent pas tous ses droits²³. »

En examinant le fonctionnement de la communauté juive, le baron de Tott accordait une grande importance à leur autonomie judiciaire qu'il comparait volontiers à celles des Grecs et des Arméniens. Pendant son voyage au pays des Tatars, il nous raconta même une histoire qui illustrait bien à quelle point la justice des juifs prévalait même en terre de l'Islam : « L'esclave d'un juif avait assassiné son maître dans sa vigne ; la plainte fut portée par les plus proches parents. On saisit le coupable : et tandis qu'on instruit le procès de ce malheureux, des zélés mahométans le déterminent à se faire Turc, dans l'espoir d'obtenir sa grâce. On oppose à la sentence de mort prononcée par le Kam, la conversion du coupable. Il est bon d'observer que la loi Tartare fait périr le criminel par la main de l'offensé ou par ses ayant-cause. On objecta donc, mais on objecta en vain, qu'un Turc ne pouvait être abandonné à des juifs. Je leur livrerais mon frère, répond le Kam, s'il était coupable ; je laisse à la Providence à récompenser sa conversion, si elle est pure, et je ne me dois qu'au soin de faire justice. L'intrigue des dévots musulmans était cependant parvenue à retarder ce jugement jusqu'au vendredi après-midi, afin de rendre également favorable au Néophyte la loi qui oblige les offensés à exécuter la sentence dans les vingt-quatre heures, et celles qui assujettit les juifs à se renfermer pour le Sabbat, au coucher de soleil. Cependant on conduit l'assassin chargé de chaînes, sur la butte destinée à ces sortes d'exécutions ; mais un nouvel obstacle s'y oppose. Les juifs ne peuvent répandre le sang. Un Crieur public parcourt la ville pour offrir une somme considérable à celui qui voudra leur prêter sa main, et c'est chez le peuple le plus misérable que cette enquête est inutile. Ce nouvel incident fut porté au tribunal du Kam. Les dévots comptaient en tirer grand parti ; mais ils furent trompés dans leur attente. Macksoud-Guéray permit aux juifs d'exécuter le coupable suivant les lois de l'ancien testament, et la lapidation termina cette scène²⁴. »

Le baron évoqua dans ses *Mémoires* l'excellence des minorités grecques, arméniennes et juives dans la médecine orientale, en particulier, dans la guérison des malades pestiférés : « Exempts de l'excès du même préjugé, les Grecs, les Arméniens, les Juifs ont étudié une sorte de remède dont ils paraissent user avec une espèce de succès ; ce n'est toutefois qu'après que les premiers efforts de la maladie sont apaisés ; mais on remarque que chacune de ces nations s'est fait un régime différent qui ne peut convenir qu'à elle seule ; il faudrait sans doute

²³ *Ibid.*, p. 50.

²⁴ *Ibid.*, p. 185-186.

attribuer cette singularité aux différentes manières dont elles se nourrissent. Il est encore plus sûr de douter de ce fait, que plusieurs Médecins assurent : je ne les garantis pas²⁵. » Nos recherches dans les archives de l'Académie de Médecine de Paris nous ont permis de découvrir le rapport du baron sur les méthodes employées par les juifs dans la protection et de la guérison de la peste. Appuyé sur les expériences d'un médecin juif ayant fait ses études à Padoue, il élaborait une dissertation manuscrite où il développa les méthodes des juifs en la matière²⁶.

En général, les minorités évoquées par le baron de Tott constituaient dans sa pensée politique les ressorts, l'énergie vivante du dynamisme de l'Empire ottoman. En revanche, les Turcs étaient responsables de sa décadence et y sont décrits sous les couleurs les plus sombres : « Il n'est point de Nation sur laquelle on ait plus écrit que sur les Turcs, et peu de préjugés plus accrédités, que ceux qu'on a adoptés sur leurs mœurs. La volupté des Orientaux, l'ivresse du bonheur dont ils jouissent au milieu de plusieurs femmes ; la beauté de celles qui peuplent de prétendus sérails ; les intrigues galantes, le courage des Turcs, la noblesse de leurs actions, leur générosité, que d'erreurs accumulées : leur justice même a été citée pour modèle. Mais comment se pourrait-il (dit M. de Montesquieu) que le peuple le plus ignorant eût vu clair dans la chose du monde qu'il importe le plus aux hommes de savoir²⁷ ? »

Les Tatars de Crimée constituaient un peuple fondamentalement différent des Turcs. Le khanat de Crimée était alors un petit état-tampon entre deux puissances et ainsi un terrain très convoité par celles-ci. Les khans de Crimée, à la fois protégés et vassaux du sultan, descendaient de la fameuse dynastie ginguisside. Leur armée considérable contribua effectivement aux campagnes ottomanes et sauva à plusieurs reprises l'Empire ottoman durant le XVII^e siècle. Le baron de Tott effectua une mission importante auprès des khans de Crimée de 1767 jusqu'en 1770 et nous en laissa des témoignages particulièrement riches. En observant les Tatars, l'auteur admirait ces peuples nomades. Ces « bons sauvages » présentaient indubitablement beaucoup de parallélismes et analogies avec les Européens pour le voyageur occidental. Les idées de Montesquieu et de Rousseau trouvèrent également un écho dans les représentations de ces Orientaux qui, selon le baron, conservaient mieux que les Occidentaux l'héritage de leurs aïeux. Outre cela, il a établi une théorie selon laquelle les Européens avaient des racines qui remontaient aux Tatars. Selon cette théorie, la Tartarie (ou Mongolie) située sur les plateaux des montagnes du Caucase et du Tibet, avaient été les premières terres découvertes, et par conséquent habitées par les hommes. Il en résulte, selon notre



²⁵ *Ibid.*, p. 72-73.

²⁶ Bibliothèque de l'Académie nationale de médecine, Manuscrits réf. SRM 115B-204 Deux mémoires sur la peste dans les Échelles du Levant.

²⁷ *Mémoires du baron de Tott, op. cit.*, p. 51.

auteur, que les émigrations des Goths arrivaient en Europe de ce territoire²⁸. Une autre anecdote colore bien cette hypothèse, où le baron demandait à un vieux Tatar des renseignements sur ses meubles qui avaient des formes remarquablement européennes et modernes. La réponse du vieillard est bien caractéristique : « Rien ne marque cependant mieux cette origine que vous désirez connaître ; ces meubles de famille ne peuvent être européens : nous sommes la tige aînée ; ce sont vos meubles qui sont Tartares²⁹. » L'idée de l'origine orientale est d'autant plus intéressante que cela correspond non seulement aux théories très répandues de l'époque sur les ancêtres des peuples européens, mais également au mythe de la genèse des Hongrois, c'est à dire les ancêtres du baron. Les premiers chroniqueurs hongrois mettent en relief la parenté des Hongrois avec les Scythes et les Huns qui résidaient naguère sur le territoire du khanat de Crimée. Cette image fut tellement répandue en Europe qu'on la retrouve très fréquemment dans les ouvrages français consacrés à la Hongrie³⁰. Par ailleurs, d'autres ouvrages de l'époque admettaient même une proche parenté entre les Scythes, les Turcs et les Tartars³¹.

En parcourant les provinces arabo-musulmanes de l'Empire ottoman, le baron de Tott fut toujours attentif aux caractères distinctifs des peuples. Il réunit ses impressions sur ces peuples dans le quatrième livre de ses *Mémoires*. Ces fragments de texte reproduits et insérés dans un cadre anecdotique concernent surtout l'état général de l'Égypte³². Ils offrent une description géographique, économique, anthropologique et ethnographique du pays et de ses habitants. Ce tableau des mœurs reflète une image peu flatteuse des Égyptiens en les représentant naturellement doux, gais, mais faibles et superstitieux. Ils sont ainsi nettement différenciés des Turcs et des Tartars : « Cependant les Égyptiens ont dans l'exercice de leurs

28 *Ibid.*, p. 193.

29 *Ibid.*, p. 233.

30 « C'est le sentiment unanime des Historiens nationaux, et des étrangers, que les Hongrois tirent origine des Scythes, Nation célèbre dans l'Antiquité. Hérodote nous apprend, qu'après avoir vaincu les Mèdes, elle s'empara de toute l'Asie et poussa ses conquêtes jusqu'en Égypte, qu'elle auroit subjuguée, si elle ne se fût laissée fléchir par les soumissions et par les présents du Roi de ce pays. Joseph l'Historien et St Jérôme remontent dans l'antiquité la plus reculée, pour trouver l'origine des Peuples qu'on appelle aujourd'hui Hongrois. Ils les font descendre de Noé, par Japhet, et par Magog. Le nom de Magjar, qui en Langue Turque et en Langue Hongroise signifie Hongrois, semble favoriser cette origine. Ils ont aussi été connus sous le nom de Huns, qui étoient une branche des Scythes, selon Pline. Ils reconnoissent Hunnor pour Chef de leur Tribu, ou de leur Nation. C'est de ce nom qu'est venu celui de Hungari, sous lequel ils sont aujourd'hui connus. » *Histoire des Révolutions de Hongrie tome I*, La Haye, 1739. p. 3-4.

31 « Japhet ou Japet occupa l'Asie-mineure. pendant que ses fils Gog & Magog remontoient vers le nord, d'où sont venus les Tartares que les Grecs appellent Scythes... » *Anecdotes orientales Tome I*, Paris, 1773. p. 3.

32 Dans le quatrième tome des mémoires une partie correspond *grosso modo* au chapitre *L'Etat actuel de l'Égypte* d'un rapport du manuscrit du baron fait au cours de sa mission secrète en Égypte. Cf. TÓTH E., « Un Hongrois en Égypte avant Napoléon », *Revue historique des armées* n° 270, année 2013, p. 15-22.

préjugés, moins de férocité que les Turcs, qui ont moins de superstitions. C'est que ceux-ci sont orgueilleux, et que les Egyptiens ne sont que foibles. »³³

En réalité, le baron fut chargé de préparer un plan militaire de la conquête de l'Égypte durant sa mission au Moyen-Orient en 1777-1778. Bien entendu le projet d'occupation de l'Égypte proposé par le baron au gouvernement français ne figure guère dans le quatrième livre de ses *Mémoires*. En revanche, le texte n'est pas complètement purgé des allusions et des insinuations concernant l'occupation de la plus riche province de l'Empire ottoman : « Après avoir jeté un coup d'œil sur ces monuments, qui, par leur masse et leur antiquité, semblent plutôt appartenir à l'Univers qu'à l'Égypte en particulier, examinons l'état actuel de ce Royaume. Si l'on voulait l'envisager sous les rapports qui constituent la puissance d'un Etat, la politique pourrait peut-être ne voir qu'avec une sorte de mépris cette grande métropole du monde, le berceau de toutes les sciences et de tous les arts, n'être plus aujourd'hui qu'une Province de l'Empire le moins puissant³⁴... »

Son récit de voyage au Moyen-Orient est riche en remarques philosophiques et politiques sur l'influence du rôle du relief sur la structure politique des sociétés, et par ce biais, sur la genèse des minorités ethniques et religieuses. Les montagnes furent perçues par le baron de Tott comme les remparts de la liberté contre le despotisme ottoman. Les Kurdes et des Druses lui présentaient des exemples frappants de cette théorie : « En parcourant la côte de Syrie, on voit le despotisme s'étendre sur toute la plage, et s'arrêter vers les montagnes au premier rocher, à la première gorge facile à défendre ; tandis que les Curdes, les Druses, et les Mutualis, maîtres du Liban et de l'Anti-Liban, y conservent constamment leur indépendance, leurs mœurs et le souvenir du fameux **Facardin**³⁵. » Par ailleurs, il évoqua déjà cette idée en Crimée aussi : « Les lieux les plus escarpés ont toujours été l'asile de la liberté, ou le repaire de la tyrannie. Les rochers sont en effet le site le plus capable de dissiper les craintes qui assiègent les oppresseurs et les opprimés³⁶. »

Le baron de Tott découvrit également chez les Druses une variété des minorités très curieuses dans les montagnes. Conformément à sa théorie sur l'influence des montagnes sur les mœurs de leurs habitants, il constata qu'il y avait une certaine fragmentation des minorités religieuses dans ces endroits escarpés. Il y trouva des sectes idolâtres à côté de communautés chrétiennes et musulmanes. Ces minorités très particulières adoraient souvent des phénomènes de la nature, ce qui leur permit une diversité extraordinaire : « Des Druses de différentes sectes habitent la partie des montagnes que j'ai traversée : les Turcs les nomment Nuséris

³³ *Mémoires du baron de Tott, op. cit.*, p. 343.

³⁴ *Ibid.*, p. 338.

³⁵ *Ibid.*, p. 51.

³⁶ *Ibid.*, p. 191.



ou Anséris ; mais ces peuples rejettent l'une et l'autre de ces dénominations, pour conserver celle des Druses, sans prétendre à la gloire des mystères impénétrables. On voit en effet le plus grand nombre adorer particulièrement le Soleil. A son lever, ils font trois genuflexions, et semblent vouloir prendre avec la main les premiers rayons de cet astre, pour se purifier en s'en frottant le corps. On croit que leur vénération ne dure que jusqu'au soir : on assure qu'ils se dédommagent pendant la nuit de cette continence du jour. Une autre secte adore, dit-on, la Lune, et réserve le jour à ses plaisirs. On trouve aussi dans ces montagnes des Gynécolâtres³⁷, dont le culte moins mystérieux que celui que les Chinois rendent au Lingam, paraît avoir le même principe³⁸. »

Au terme de notre survol sur cet ouvrage consacré aux voyages du baron de Tott dans les terres lointains, nous pouvons constater une nette préoccupation de l'auteur afin de mettre en relief les caractéristiques des minorités ethniques et religieuses de l'Empire ottoman. En fait, il existe plusieurs lectures du texte des *Mémoires* du baron de Tott. La lecture politique semble être la plus appropriée pour la compréhension du message de l'auteur. Le fil conducteur politique de l'ouvrage, la critique du despotisme oriental, nous confirme l'existence d'une première interprétation de l'idée de « l'homme malade du Bosphore », d'autre part il servit d'idéologie au parti interventionniste du gouvernement français. Il existe une lecture inspirée de l'anthropologie culturelle. Des portraits de types ethnologiques s'infiltrèrent également dans l'opinion publique française. Le Turc est le plus souvent représenté comme un personnage maladroit, fanatique, lâche, incapable de se défendre dans des situations difficiles. En revanche, le Tatar nous apparaît comme le « bon sauvage », l'homme naturel qui garde une ancienne tradition commune des ancêtres des Européens. Il critique aussi bien la civilisation orientale, comme celle de l'Empire ottoman, que l'occidentale, comme celle de la France. Sa lutte héroïque contre la Russie représente en quelque sorte l'opposition des forces de la nature à celles de la civilisation. Le baron de Tott nous décrit également d'une façon originale la nation juive³⁹. L'existence de communautés identiques de cette nation sous des climats ou des gouvernements différents prouve indubitablement le caractère erroné de la théorie de Montesquieu sur l'influence du climat sur les régimes politiques. La vision du baron de Tott nous

37 Gynécolâtres: ce mot signifie adorateur des femmes; mais comme pris dans le sens de la bonne compagnie, il ne peut convenir aux Druses, l'Auteur a fait ce composé Grec par respect pour les Dames. Note du baron de Tott.

38 *Ibid.*, p. 357.

39 METIN K. J., Transformation of *Zimmi* into *Askeri*, In : BRAUDE B. et LEWIS B. (sous la dir.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire, The Functioning of a Plural Society vol. I, The Central Lands*, New York – London, 1982. p. 64. Cf. BURDER S., *Oriental Customs : or an Illustration of the Sacred Scriptures, by an Explanatory Application of the Customs and Manners of the Eastern Nations, and especially the Jews vol. I*, London, 1807. p. 54, 64, 94, 134, 138 et 266.

propose donc un aspect nuancé des sociétés orientales⁴⁰. Au lieu d'un *homo orientalis* uniforme, il insiste sur le caractère national distinct des différents peuples orientaux. Il évoqua plusieurs éléments de leurs altérités. Hormis leurs religions distinctives, il insista souvent sur les particularités de leurs systèmes juridiques plus ou moins autonomes, dont il croyait même que « les juifs, les Arméniens et les Grecs ont conservé à leurs Chefs une espèce de juridiction civile⁴¹ ». Il décrit aussi les us et coutumes de ces minorités de leurs vêtements jusqu'à leurs méthodes médicales. Il formula des idées sur la fonction de ces minorités dans l'ensemble de la société complexe de l'Empire ottoman, d'où l'importance des juifs⁴² et les Arméniens dans les finances et dans d'autres secteurs négligés par les Turcs. De même, il démontrait l'existence de véritables cultures militaires liées aux différents peuples, comme les Turcs, les Tatars ou les Macédoniens se faisant ainsi un précurseur de la méthode culturaliste de la pensée stratégique moderne. En conclusion, nous pouvons constater que le baron de Tott réussit à décrire, sans le nommer, le concept de la minorité ethnique et religieuse dans l'Empire ottoman à l'époque du XVIII^e siècle⁴³.

40 Voir à ce sujet : MARDIN S., *Religion, Society and Modernity in Turkey*, Syracuse, 2006., Cf. QUATAERT D., « Clothing Laws, State and Society in the Ottoman Empire. 1720-1829 », *International Journal of Middle East Studies* vol. 29. N° 3 (Aug. 1997) p. 403-425.

41 *Mémoires du baron de Tott, op. cit.*, 129.

42 « Les juifs qui s'emparent toujours de l'industrie qu'on néglige ou qu'on méprise, sont à Constantinople, en possession de tous les ouvrages où l'on emploie le poil de cochon; ils me servirent utilement pour la fabrication des foulors. » *Ibid.*, p. 272.

43 Voir à ce sujet : FODOR P., « Minorities in the Ottoman Empire », M. JEREMÍAS E., *At the Gate of Modernism : Qajar Iran in the Nineteenth Century*, Piliscsaba (Avicenna), 2012. p. 21-30.

LES DÉBATS ENTRE ÉTAT, ÉGLISE CATHOLIQUE ET ÉGLISES RÉFORMÉES AUTOUR DE L'ÉDIT DE TOLÉRANCE DE 1787

Didier Boisson

Université d'Angers – CERHIO UMR 6258

Un siècle après l'édit de Fontainebleau de 1685 qui révoque l'édit de Nantes, et à la suite de nombreux débats, **Louis XVI** accorde en novembre 1787 aux non-catholiques du royaume, protestants et juifs, un édit que l'on appelle couramment l'édit de tolérance ou l'édit de Breteuil, du nom du secrétaire d'État qui a participé à sa rédaction. Ce texte ne donne en aucune façon une quelconque liberté de culte aux non-catholiques, mais uniquement un état civil. En effet, désormais, ils peuvent faire enregistrer les naissances, mariages et décès de leurs communautés, réhabiliter les unions illégales contractées avant l'édit et faire légitimer les enfants nés de ces unions auprès d'un juge ou d'un curé, ce dernier n'ayant aucun rôle religieux mais devenant seulement un officier d'état civil¹.

Depuis la fin du **XVII^e** siècle, les protestants français, car ce sont principalement eux qui sont concernés par cette loi, refusent la plupart du temps de faire célébrer leur union par un curé, se contentant de la signature d'un contrat notarié et de la bénédiction éventuelle d'un pasteur du Désert, comme ils renoncent également à faire baptiser les enfants nés de ces unions et à demander une sépulture au curé dans le cimetière catholique ; ces comportements, variables selon les provinces, se trouvent confortés par le synode national du Désert de 1744 qui exhorte les réformés à n'accepter aucune compromission avec la confession adverse². Ainsi, tout au long du siècle des Lumières, une partie de la population française vit sans état civil. Ce ne sont pas les mesures répressives prises contre les réformés, que ce soit les nombreuses lois, les enfermements, les enlèvements d'enfants, les procès contre les cadavres ou les campagnes de rebaptisations des

1 Sur la question de l'édit de tolérance, ENCREVÉ A. et LAURIOL (dir.), *Actes des Journées d'études sur l'Édit de 1787*, *Bulletin de la Bibliothèque de l'Histoire du Protestantisme Français (BSHPF)*, t. 134, n° 2, 1988. BOISSON D. et DAUSSY H., *Les protestants dans la France moderne*, Paris, Belin, 2006. BOST H., « Vers la tolérance ou vers l'édit (1750-1787) », *Ces Messieurs de la R.P.R. Histoires et écritures de bugenots, XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 365-376.

2 ANQUEZ L., *De l'état civil des réformés de France*, Paris, 1868 ; LÉONARD E.-G., « Le problème du mariage civil et les protestants français au XVIII^e siècle », *Revue de théologie et d'action évangéliques*, 1942, p. 241-299.

enfants réformés, sur le modèle des dragonnades des années 1680, qui changent la situation³.

À partir du milieu du XVIII^e siècle un débat tripartite s'instaure entre l'État, les Églises réformées et l'Église catholique, chacun avec ses propositions, avant même l'affaire Calas⁴ qui éclate en 1761, et les négociations aboutissent à un accord en 1787 entre l'État et les Églises réformées, contre l'avis de l'Église catholique. L'objectif de cette communication est d'une part d'essayer de comprendre l'évolution de la position de l'État à l'égard des protestants, alors que les persécutions sont nombreuses jusqu'au début des années 1760, mais aussi d'étudier les arguments des trois partenaires pour obtenir une solution en s'intéressant à des écrits publiés durant cette période⁵, principalement des pamphlets et des mémoires. Je m'appuierai pour comprendre les trois points de vue sur un texte publié anonymement en 1788 et intitulé *Conférence entre le frère Pancrace, Capucin, le docteur Hoth-Man, ministre protestant, & M. Robino, avocat au Parlement de Paris*⁶.

L'argumentation des protestants est bien connue. Pour eux, la question de l'état civil est liée à celles de la tolérance et de la liberté de conscience. Cependant, après la génération qui a connu la Révocation de l'édit de Nantes, c'est-à-dire celle de Pierre Bayle ou d'Henri Basnage de Beauval, il faut véritablement attendre le milieu du siècle des Lumières pour que ces thèmes soient abordés. En 1748, le protestant cévenol La Beaumelle⁷ transpose ces idées de tolérance et de liberté de conscience sous la forme d'un conte exotique, *L'Asiatique tolérant*. Un Emorain

3 Sur cette question, voir des études régionales : KRUMENACKER Y., *Les protestants du Poitou au XVIII^e siècle*, Paris, H. Champion, 1998 ; BOISSON D., *Les protestants de l'ancien colloque du Berry de la Révocation de l'édit de Nantes à la Révolution (1679-1789), ou l'inégale résistance de minorités religieuses*, Paris, H. Champion, 2000. Sur des formes de persécutions : JOBLIN A., *Dieu, le juge et l'enfant. L'enlèvement des enfants protestants en France (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Arras, Artois Presses Université, 2010 ; BOISSON D., « La justice royale et les procès contre les cadavres aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Justice et protestantisme*, D. Boisson et Y. Krumenacker (dir.), Lyon, Chrétiens et Sociétés, 2011, p. 113-127 ; GAUSSENT J.-C., « La campagne de rebaptisations de 1752 dans les diocèses de Nîmes et de Montpellier », *BSHPF*, 1999, p. 729-749.

4 BIEN D. D., *L'Affaire Calas. Hérésie, persécution, tolérance au XVIII^e siècle*, Toulouse, 1987 ; GARRISSON J., *L'Affaire Calas. Miroir des passions françaises*, Paris, Fayard, 2004.

5 POUJOL J., « Aux sources de l'Édit de 1787 : une étude bibliographique », *BSHPF*, t. 133, 1987, p. 343-384 ; t. 142, 1996, p. 293-309. BERGAL C., *Protestantisme et Tolérance au XVIII^e siècle : de la Révocation à la Révolution. 1685-1789*, La Cause, 1988.

6 *Conférence entre le frère Pancrace, Capucin, le Docteur Hoth-Man, ministre protestant, & M. Robino, avocat au Parlement de Paris, sur la question est-il avantageux à la France de donner l'état civil aux protestants considéré par rapport à la religion, à la tranquillité de l'État et à l'intérêt politique*, Fribourg, 1788.

7 Laurent Angliviel de La Beaumelle est né en 1726 dans les Cévennes d'une mère catholique et d'un père protestant, il est baptisé catholique mais se convertit au calvinisme et fait des études de théologie à Genève. De retour en France en 1753, il prend la défense de Calas. Il meurt en 1777. LA BEAUMELLE L., *Deux traités sur la tolérance. L'Asiatique tolérant (1748). Requête des protestants français au roi (1763)*, H. Bost (éd.), Paris, H. Champion, 2012. Voir LAURTOL C., *La Beaumelle. Un protestant cévenol entre Montesquieu et Voltaire*, Genève, Droz, 1978. Sa correspondance est en cours de publication par Hubert Bost à la Voltaire foundation d'Oxford.

(catholique romain) est témoin des souffrances endurées par les *Kanwiliens* (calvinistes) : il en appelle à la pitié et au sens de l'État de *Zéokinizul, roi des Kofrans* (Louis XV, roi des Français). La Beaumelle cherche à montrer que l'intolérance est contraire aux idéaux du christianisme parce que « la figure du Christ est le fondement de la tolérance, puisque lui aussi a souffert de l'intolérance ». En 1751, Antoine Court écrit *Le Patriote français et impartial ou réponse à la lettre de M. l'évêque d'Agen*⁸. Toutefois, même s'ils ont été lus, ces ouvrages ont eu peu d'influence jusqu'aux affaires des années 1760.

Dans le texte de la *Conférence*, le représentant des réformés, le docteur Hothman, insiste tout d'abord sur la liberté de conscience en soulignant que « nul homme n'a ni droit ni raison valable d'empêcher l'exercice libre de la conscience, & tout commerce entre Dieu et l'homme doit être entièrement volontaire » et que « la Société ecclésiastique ne doit point forcer les consciences »⁹. Ensuite, il se prononce en faveur d'une non-intervention de l'État dans les questions relevant du contenu des croyances et surtout que l'État ne favorise pas une confession par rapport à une autre. Enfin, l'État se trouvera renforcé en reconnaissant l'existence de ceux qui grâce à la loi pourront se considérer comme de véritables citoyens et en accueillant des familles descendant des réfugiés. Dans ces différentes considérations, l'influence de Pierre Bayle est évidente. Ce dernier, réfugié aux Provinces-Unies à partir de 1681 après la fermeture de l'académie protestante de Sedan où il était professeur de philosophie, aborde ces thèmes de la tolérance et de la liberté de conscience en particulier dans son *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ « Contrains-les d'entrer »* (1686-1687) et son *Dictionnaire historique et critique* (1696). Marqué par la Révocation de l'édit de Nantes et la mort de son frère Jacob dans les prisons royales (novembre 1685), il veut dénoncer l'intolérance : « C'est donc une chose manifestement opposée au bon sens et à la lumière naturelle, aux principes généraux de la raison, en un mot à la règle primitive et originale du discernement du vrai et du faux, du bon et du mauvais, que d'employer la violence à inspirer une religion à ceux qui ne la professent pas » (*Commentaire philosophique*). Il distingue conscience éclairée (les calvinistes) et conscience erronée, mais il estime qu'il faut laisser la liberté de conscience et la liberté de culte à ceux qui ont cette conscience erronée, c'est-à-dire aux autres confessions chrétiennes, au judaïsme, à l'Islam, mais aussi aux athées. C'est à l'État d'instaurer cette tolérance civile¹⁰.

8 COURT A., *Le Patriote français et impartial, ou réponse à la lettre de M. l'évêque d'Agen à M. le contrôleur général contre la tolérance des huguenots*, Otto H. Selles (éd.), Paris, H. Champion, 2002.

9 Il demande même que l'on puisse changer de religion « sans que personne ait droit de se formaliser » (p. 6).

10 La bibliographie sur Pierre Bayle est immense. Deux principaux ouvrages sont à retenir : Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, Paris, Albin Michel, 1996 ; Hubert Bost, *Pierre Bayle*, Paris, Fayard, 2006. De nombreux textes de Pierre Bayle ont été publiés : *Ce que c'est que la France toute catholique*, E. Labrousse

Être des citoyens à part entière, c'est le combat des protestants qui prennent la plume à ce sujet à partir des années 1760, à la différence naturellement de **Voltaire** qui n'entend pas être l'avocat de la cause protestante, mais qui a publié en 1763 son *Traité sur la tolérance* uniquement pour faire réhabiliter Calas, un innocent injustement accusé et condamné¹¹. Les auteurs protestants, La Beaumelle, le pasteur **Paul Rabaut**, le pasteur **Court de Gébelin**, qui publie en 1763 des *Toulousaines ou Lettres historiques et apologétiques en faveur de la Religion réformée et de divers protestants condamnés ces derniers temps*, font eux l'apologie de la tolérance religieuse et de la liberté de conscience. Si Calas a été condamné, si le pasteur Rochette et le feudiste Sirven l'ont été également, c'est parce qu'ils étaient protestants. Ils veulent avant tout rétablir la vérité sur l'attitude de l'État et de l'Église catholique à leur égard, souhaitant réfuter le rapport qui est généralement fait par les catholiques entre calvinisme et fanatisme ou entre calvinisme et sédition, en souvenir de la guerre des camisards. Ils souhaitent que l'identité protestante assimilée souvent à une conscience martyre soit remplacée par celle de citoyens.

Être considéré comme des citoyens, cela signifie une soumission au roi et aux institutions, loyalisme constamment réaffirmé lors des synodes du Désert, qu'ils soient nationaux ou provinciaux. En 1757, dans sa *Lettre adressée aux protestants du Languedoc à l'occasion de l'attentat commis sur la personne sacrée du roi*, le pasteur Paul Rabaut écrit :

« En vous acquittant envers Dieu, qui est le Roi des Rois, des devoirs que vous impose l'Évangile, vous rendez à notre Auguste Monarque la vénération & l'obéissance qui lui sont dues : sa personne sacrée vous est chère & respectable ; sa conservation, son bonheur, la prospérité de son règne sont l'objet de vos plus ardentés prières. »¹²

Cependant, la difficulté est de résoudre la contradiction entre loyalisme et réorganisation clandestine des Églises réformées, que Paul Rabaut dans le même texte exprime quand il évoque des « considérations supérieures » qui « mettent » les réformés « dans la fameuse nécessité de désobéir à ses ordres »¹³. **Antoine Court**, principal responsable de mouvement de reconstruction des Églises réformées écrit en 1753 dans *Le Patriote français et impartial* :

(éd.), Paris, Vrin, 1973 ; *De la tolérance. Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ « Contrains-les d'entrer »*, Paris, Presses Pocket, 1992. Sa correspondance est en cours de publication par la **Voltaire** foundation d'Oxford.

11 BOST H., « Vers la tolérance ou vers l'édit (1750-1787) », *Ces Messieurs de la R.P.R. Histoires et écritures de huguenots, XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 365-376.

12 RABAUT P., *Lettre adressée aux protestants du Languedoc à l'occasion de l'attentat commis sur la personne sacrée du roi*, 1757, p. 5.

13 *Ibid.*

« Mais cette Révocation apporte-t-elle quelque atteinte à leur fidélité ? Aucune. Ils voient leurs temples abattus, leurs ministres chassés ; ils se voient eux-mêmes livrés à toute la fureur de cette armée de dragons [...] qu'une grande reine appelle "d'étranges apôtres" et qu'elle croit bien plus propres "à tuer, violer, et voler qu'à persuader". »¹⁴

Et dès 1753, dans ce même ouvrage, **Antoine Court** demande « une nouvelle loi qui [...] procure le repos, la tranquillité de deux millions de sujets qui ne désirent rien tant que de vivre en paix, et de servir Dieu et leur roi »¹⁵. Cette loi a failli voir le jour dès 1774, sous l'impulsion de Turgot et de **Malesherbes**, alors que l'affaire Calas permet à l'opinion publique française d'avoir une autre image du protestant français : il n'est plus un séditieux mais une victime. Si un édit peut être publié en 1787, c'est avant tout parce que le principal négociateur protestant, **Jean-Paul Rabaut Saint-Étienne**, pasteur de **Nîmes** et fils du pasteur **Paul Rabaut**, accepte dès le départ des discussions de faire une concession capitale. Comme le montre **Hubert Bost**, « considérant que la reconnaissance officielle d'un culte qui existe de fait n'est pas absolument nécessaire, il accepte que l'édit ne fasse pas mention du culte public »¹⁶.

Dans le texte de la *Conférence*, l'avocat présente des arguments qui sont toujours contestés par le religieux. **Louis XIV** aurait été trompé par Louvois, l'édit de Fontainebleau est considéré comme une « faute »¹⁷. Et l'édit de tolérance profiterait même à l'Église catholique :

« Depuis la révocation de l'édit de Nantes, la religion catholique a-t-elle été plus respectée en **France** ? L'esprit philosophique qui s'est introduit dans toutes les classes des citoyens, n'a-t-il pas causé mille fois plus de ravages que le protestantisme ? L'orgueil des sciences n'a-t-il pas remplacé la modestie religieuse ? [...] La **France** en rappelant les protestans, dans un moment où l'incrédulité semble triompher, va peut-être lui porter le coup le plus victorieux ; la religion chrétienne va reprendre tous ses droits ; les catholiques vont mettre bas les préjugés du respect humain pour se montrer zélés observateurs de leurs devoirs religieux. »¹⁸

Ainsi, pour le magistrat, liberté de conscience et tolérance doivent permettre une émulation entre les différentes confessions. Cette idée est présente dans les écrits

14 COURT A., *La Patriote français et impartial, ou réponse à la lettre de M. l'évêque d'Agen à M. le contrôleur général contre la tolérance des huguenots*, Otto H. Selles (éd.), Paris, H. Champion, 2002, p. 128. La reine est Christine de Suède.

15 *Ibid.*

16 BOST H., « Vers la tolérance ou vers l'édit (1750-1787) », *Ces Messieurs de la R.P.R. Histoires et écritures de huguenots, XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 375. Voir RABAUT SAINT-ETIENNE J.-P., *Le vieux Cévenol*, Céline Borello (éd.), Paris, H. Champion, 2013.

17 *Conférence*, p. 22.

18 *Conférence*, p. 4.

de l'avocat rouennais **Henri Basnage de Beauval** qui publie dès 1684 à **Rotterdam** sa *Tolérance des religions*. Il souligne ainsi : « Quand l'Église n'a point d'ennemi à repousser, et qu'elle vogue sur une mer tranquille, personne ne pense à se préparer au combat, ni à marquer les écueils où l'on se pourrait briser pendant l'orage. L'Église tombe nécessairement dès qu'elle s'imagine qu'elle ne peut plus tomber ». Il ajoute cependant : « Mais quand le vaisseau de l'Église est battu des vents et de l'orage et que l'ennemi presse [...] le zèle redouble dans le péril comme la nature redouble l'ardeur du feu pendant la violence de l'hiver ».

Dès le milieu du siècle, la question de l'état civil est soulevée par des hommes proches du pouvoir, en raison principalement des persécutions qui accompagnent la politique de rebaptisations. En 1752, le procureur général au parlement de **Paris**, Joly de Fleury, publie un mémoire dans lequel il défend la prépondérance du pouvoir civil sur le pouvoir religieux en matière d'état civil. Il est suivi en cela par Turgot dans ses *Lettres à un grand vicaire sur la tolérance* (1753), par Loménie de Brienne dans *Le Conciliateur ou Lettres d'un ecclésiastique à un magistrat sur les affaires présentes* (1754), ou par un conseiller au parlement d'**Aix-en-Provence**, Ripert de Monclar, dans son *Mémoire théologique et politique au sujet des mariages clandestins des protestants de France* (1755). En 1766, à la demande de **Louis XV**, le conseiller d'État **Gilbert de Voisins** rédige un mémoire dans lequel il propose d'autoriser le culte privé et de légaliser les mariages protestants soit en s'adressant à un magistrat, soit au curé qui agirait non comme prêtre mais au nom du roi comme officier d'état civil ; aucune suite n'est donnée à cette réforme.

C'est sous le règne de **Louis XVI** que les événements s'accroissent. Ce sont Condorcet (1778), ou Rulhière (*Eclaircissements historiques sur les causes de la Révocation de l'Édit de Nantes et sur l'état des protestants en France depuis le commencement du règne de Louis XIV jusqu'à nos jours*, 1786) qui cherchent à faire bouger l'opinion et surtout la cour. Ainsi, Condorcet écrit-il :

« La naissance et la mort d'un homme sont des faits purement physiques, qui peuvent être constatés avec des formes prescrites par la Loi Civile [...]. Le Prince pourrait statuer, que la liaison qu'un protestant contracte avec une femme par déclaration, leur donnera à tous deux les mêmes droits, les assujettira aux mêmes devoirs que s'ils avaient contracté un mariage [...]. Cette espèce de contrat aurait tous les effets civils du mariage, sans être un Sacrement ; de même que les mariages de tous les Peuples, ou Infidèles ou Idolâtres, qui ne sont pas non plus des Sacraments. »¹⁹

Plusieurs facteurs permettent la préparation d'un édit en faveur des protestants. Tout d'abord, dès 1781, l'empereur Joseph II, le beau-frère de **Louis XVI**, promulgue un édit de tolérance pour les non-catholiques. Ensuite, les protestants

19 CONDORCET, *Réflexions d'un citoyen catholique sur les lois de France relatives aux protestants*, 1778.

sont soutenus par La Fayette : de retour des États-Unis, il entre en relation avec Rabaut Saint-Étienne. Enfin, au printemps 1787, de nouveaux hommes arrivent au pouvoir. **Malesherbes** est nommé ministre d'État sans département ; il a rédigé un premier *Mémoire sur le mariage des Protestants* en 1785, puis un second en 1787, sans compter plusieurs mémoires inédits. Quant à l'archevêque de **Toulouse**, Loménie de Brienne, il prend la tête du gouvernement : membre d'un haut clergé qui réclame constamment que l'hérésie soit « extirpée », archevêque d'une ville où a été exécuté Calas, il obtient un édit en faveur des non-catholiques, là où Turgot avait échoué et où Necker, en tant que protestant, ne pouvait rien faire. Toutefois, c'est incontestablement le rôle de **Malesherbes** qu'il faut mettre en évidence.

De ces mémoires, plusieurs arguments conduisent **Malesherbes** à souhaiter une loi, ce qui sera l'édit de tolérance²⁰. Il constate tout d'abord l'échec de la politique de **Louis XIV** et l'échec des moyens, séduction ou violence, employés contre les réformés pour les convertir, cet échec n'est pas dû au roi mais aux mauvais conseils donnés par ses ministres. D'après **Pierre Grosclaude**, cet argument, lui-même **Malesherbes** n'en est pas convaincu, mais permet de toucher un **Louis XVI** « hésitant et timoré »²¹. D'autre part, il condamne la déclaration du 14 mai 1724, dernière grand texte de loi général contre les réformés qui interdit en particulier les mariages faits hors de l'Église catholique, alors que le texte même de la Révocation de l'édit de Nantes n'évoquait pas cette question des mariages. Ainsi, cette loi de 1724 n'a jamais été respectée et **Malesherbes** critique le « système d'une tolérance tacite » : laisser tomber en désuétude les lois existantes n'est pas une solution. Il faut donc une nouvelle loi pour intégrer les protestants dans la communauté nationale, d'autant plus qu'ils ont montré leur fidélité à l'égard du souverain. Ceci le conduit à proposer que l'État autorise les pasteurs en leur accordant un statut particulier, mais aussi les temples et les assemblées qui s'y déroulent. Comme le souligne **Pierre Grosclaude**, si la loi ne permet pas de résoudre l'ensemble des questions, **Malesherbes** tient à démontrer « que les autres problèmes existent et qu'il faudra bien un jour les résoudre » dans un sens favorable aux protestants²².

L'Église catholique reste tout au long de la période profondément opposée à cet édit de 1787. Dans le texte de la *Conférence*, le frère Pancrace insiste sur le rôle de l'Église catholique depuis Clovis qui « s'est toujours montrée l'appui du trône et la protectrice des loix du royaume » et qui est donc « en droit d'implorer la protection du souverain contre tout ce qui peut porter atteinte au vrai culte qu'il professe lui-même » (p. 5). À l'opposé de l'avocat, la paix de l'Église

20 GROSCLAUDE P., *Malesherbes, témoin et interprète de son temps*, Paris, Fischbacher, 1961.

21 *Ibid.*, p. 584-585.

22 GROSCLAUDE P., p. 589.

ne peut avoir lieu qu'en luttant contre les hérésies et en s'opposant donc au « tolérantisme »²³. Le frère Pancrace insiste sur le fait que le protestantisme est plus dangereux pour l'Église catholique que « l'esprit philosophique », car ce dernier n'engendre que « des libertins isolés, dont les opinions toujours différentes ne porter coup ni à l'Église ni à l'État », alors que le protestantisme « forme un corps, dont l'esprit de liberté et d'entêtement enfante le trouble et la discorde » (p. 7). Le capucin estime également qu'accorder un état civil aux protestants, c'est automatiquement par la suite reconnaître la liberté de culte, empêcher davantage encore leur retour dans l'Église catholique (p. 8) et « exposer le salut des âmes catholiques au plus grand danger », de nombreux catholiques se convertissant au protestantisme pour « calmer leurs remords dans une secte dont la liberté est si favorable aux passions » (p. 21-22). L'unité de l'Église demandée est nécessaire pour l'unité de l'État : autoriser le protestantisme a comme conséquences la division de l'État, les révoltes et les guerres civiles (p. 15). Les principales charges de l'État passeraient aux mains des protestants, d'autant que serait autorisé le retour des descendants des réfugiés et « déjà je vois une foule de protestants expatriés sortir de la Hollande, de l'Angleterre, de l'Allemagne, pour venir se joindre à deux millions d'autres qui sont encore dans le royaume » (p. 18).

Ces différents arguments n'étonnent pas. En effet, à partir des années 1750, l'auteur catholique l'abbé Novi de Caveirac s'efforce de réfuter les ouvrages en faveur des protestants dans plusieurs écrits. En 1755, il publie un *Mémoire politico-critique où l'on examine s'il est de l'intérêt de l'État d'établir pour les calvinistes du royaume une nouvelle forme de se marier*, puis en 1758 une *Apologie de Louis XIV et de son conseil pour servir de réponse à la lettre d'un patriote sur la tolérance civile des protestants de France avec une dissertation sur la journée de la St-Barthélemy*, et enfin en 1762 *L'accord de la religion et de l'humanité sur l'intolérance*. Mais c'est sous le règne de Louis XVI que les textes se multiplient. Ce sont tout d'abord les mémoires des assemblées générales du clergé²⁴. En 1775, le mémoire adressé à Louis XVI évoque le « tolérantisme capable d'ébranler le trône et de replonger la France dans les plus grands malheurs », la nécessité d'exclure « les sectaires sans distinction de toutes les branches de l'administration publique », l'affaiblissement de l'Église catholique par les mariages et les baptêmes célébrés au Désert. Le message est très clair :

« Achevez l'ouvrage que Louis le Grand avoit entrepris, que Louis le Bien-aimé a continué ; il auroit eu la gloire de le finir, si les ordres qu'il ne cessoit de donner voient

23 L'expression « tolérantisme » dénote une vision négative de la tolérance, à l'image de la définition du *Dictionnaire de l'Académie* (1694) : « avoir de l'indulgence pour des choses qui d'elles-mêmes ne sont pas bien ».

24 « Le clergé catholique et les protestants français, 1775, 1780, 1788 », *BSPHF*, 1887, p. 531-539.

été mieux exécutés. L'hérésie seroit entièrement éteinte dans ce royaume, ou si elle respiroit encore, ce ne seroit que dans le silence²⁵ ».

En 1780, des arguments identiques sont repris sur un ton plus dramatique encore, louant les heureux règnes de **Louis XIV** et de **Louis XV**, craignant une « hérésie devenue chaque jour plus entreprenante et plus fière à l'ombre d'une longue impunité, dénonçant de « nouveaux excès » qui « semblent présager une tempête si violente que notre confiance en seroit ébranlée si nous ne tenions le gouvernail sous les auspices de celui dont la parole commande à la fureur des vents et des flots ». Une telle position aussi intransigeante explique aisément que l'Église catholique ne soit pas consultée pendant les négociations entre Rabaut Saint-Étienne et le gouvernement, mise à l'écart dont l'assemblée générale du clergé se fait l'écho en 1788 alors qu'elle est réunie après même l'enregistrement de l'édit par le parlement de **Paris**. Le ton employé dans les *Remontrances* qui sont envoyées au roi est sans surprise :

« Aussi l'édit du mois de novembre dernier a-t-il été le signal de mouvemens extraordinaires dans les diocèses qui renferment un nombre considérable de nos frères errans. Jamais ils ne s'étoient assemblés avec tant de concours et moins de mystère. Ces prétentions ne seront pas particulières aux protestans. Elles pourront être élevées par les hommes de toute secte, tant nationale qu'étrangère [...]. Sire, les maux dont l'église est menacée n'épargneront pas l'état ; à quels dangers ne seroit-il pas exposé, si les sectes, multipliées en **France** sous les auspices de l'édit, y formoient de puissances factions, élevées presque toutes dans les maximes du régime populaire, et éternellement nourries et alimentées au dehors par le mécontentement, l'intrigue, l'ambition et l'indépendance ? Si la religion catholique, incapable de transiger jamais avec l'erreur, voyoit toutes les autres religions conjurer sa ruine ; et si les catholiques eux-mêmes, égarés par un faux zèle, oublioient que nos frères errans ne doivent être combattus qu'avec les seules armes de l'évangile ? Ainsi, les dissensions intestines renaîtroient de leurs cendres, et embrasseroient le royaume. Mais une alarme, plus généralement répandue, est que la tolérance de toutes les sectes étrangères et nationales n'amène insensiblement l'extinction de la foi parmi nous, et que, par la plus déplorable des calamités, le peuple François ne tombe dans l'abîme de l'indifférence de religion ; indifférence qui dessècherait les sources les plus pures du patriotisme ; priveroit les fondemens du trône d'une base inébranlable ; et ne laisseroit ni énergie, ni sanction à ces grandes vérités morales sur lesquelles reposent le bonheur des citoyens, l'union des familles et la stabilité des empires²⁶. »

25 *Ibid.*, p. 532.

26 Remontrances du Clergé de **France**, au Roi, sur l'Édit du mois de novembre 1787, concernant les non-Catholiques (1788).

Cependant cette assemblée ne peut que se féliciter que la liberté de culte ne soit pas reconnue aux non-catholiques par cet édit, sachant tout de même que ce serait le prochain débat, d'autant que Rabaut Saint-Étienne préférait obtenir la reconnaissance d'un état civil qu'une officielle liberté de culte, étant donné que dans de nombreux lieux elle existait dans les faits.

Les pamphlets catholiques qui sont publiés en 1787-1788 demeurent sur des positions identiques. Dans la *Lettre à un magistrat du parlement de Paris sur l'état civil des protestants*²⁷, l'auteur insiste sur l'influence du « philosophisme » et l'attitude du roi qui « a enfin cédé après une longue résistance, parce qu'on est venu à bout de ne lui faire voir dans tout ceci qu'un moyen d'étendre sa bienfaisance à tous ses sujets, sans intéresser la Religion ». Ce catholique soutient la politique de Louis XIV contre une communauté qui « s'est fait un état au milieu de l'État même » et il évoque une

« heureuse révolution, opérée par la révocation de l'édit de Nantes, qui est l'objet éternel des déclamations du philosophisme ; déclamations bien injustes, puisqu'en purgeant l'Etat d'un levain qui depuis longtemps y fermentoit d'une manière si funeste, le Souverain y a enfin rétabli le calme et la tranquillité impossibles à maintenir dans une monarchie partagée entre deux Religions rivales²⁸ ».

Pour conclure, il faut souligner combien l'édit de tolérance s'est négocié entre le gouvernement et les protestants, en mettant sur la touche l'Église catholique. Lors des débats qui précèdent le vote de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (26 août 1789), Jean-Paul Rabaut-Saint-Étienne, négociateur de l'édit de 1787 et député de Nîmes, demande « pour tous les non-catholiques la liberté de leur religion, la liberté de leur culte, la liberté de le célébrer dans des maisons consacrées à cet objet ». Il est en partie entendu et l'article 10 précise que « nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses ». Cette liberté est confirmée par la constitution du 3 septembre 1791 qui « garantit [au citoyen] la liberté d'exercer le culte religieux auquel il est attaché » (Titre premier).

La particularité de l'état civil protestant disparaît avec la loi du 30 septembre 1792 qui impose désormais aux maires la tenue des registres. Il faut voir dans cette mesure autant la volonté d'unifier des pratiques que le souhait du pouvoir de ne pas accepter la tenue de registres clandestins, non plus par les protestants, mais par les catholiques qui refusent la réorganisation de l'Église catholique dans le cadre de la Constitution Civile du Clergé.

27 *Lettre à un magistrat du Parlement de Paris au sujet de l'édit sur l'état civil des protestants*, A Avignon, chez Mérande, Imprimeur-Libraire, 1787 ; voir également *Seconde lettre à un magistrat du Parlement de Paris sur l'édit concernant l'état civil des protestants*, A Avignon, chez Mérande, Imprimeur-Libraire, 1787.

28 *Lettre à un magistrat du Parlement de Paris au sujet de l'édit sur l'état civil des protestants*, Avignon, 1787, p. 7.

Cependant, les premières années de la Révolution sont marquées par de fortes tensions entre catholiques et réformés, en raison du rétablissement officiel du culte, des aspirations de la bourgeoisie réformée à détenir enfin un pouvoir politique, et de nouveaux droits accordés aux protestants. En décembre 1789, l'Assemblée nationale accepte que les non-catholiques soient admis à tous les emplois civils et militaires. Mais, au printemps 1790, éclatent des « bagarres » dans plusieurs villes. Le 10 mai, à **Montauban**, lors d'une procession religieuse, le peuple catholique se révolte contre la municipalité et la garde nationale composées principalement de protestants. L'émeute fait cinq morts. A **Nîmes**, en juin, de semblables affrontements font près de 300 morts, rappelant aux catholiques la « Michelade » de 1567²⁹.

CONFÉRENCE ENTRE LE FRÈRE PANCRACE, CAPUCIN, LE DOCTEUR HOTH-MAN, MINISTRE PROTESTANT, ET M^e ROBINO, AVOCAT AU PARLEMENT DE **PARIS**³⁰

Première réflexion : par rapport à la religion

M^e Robino

Je ne suis point profond théologien, mais je tiens à la religion de mes pères. Ne me demandez pas pourquoi ! Je vous répondrais, il en faut une. L'étude des loix que je défends par profession, cimente ma foi, par le rapport qu'elles ont avec la religion considérée comme base fondamentale de tout gouvernement. Le monarchique, à cet égard, me paroît celui de tous qui est le [4] moins susceptible de tolérantisme ; l'autorité ne réside que dans le prince, et par conséquent son opinion doit être dominante comme sa volonté. L'indifférence en matière de croyance religieuse ne peut trouver sa place que dans une République ; un citoyen qui a des banques ouvertes dans toutes les parties du globe, un savant qui ne connoît que les loix, et le mérite pour les défendre, un armateur qui couvre de ses voiles l'Océan et la Méditerranée ne songent guères à troubler le repos de la patrie et à perdre leur fortune, pour soutenir et défendre des questions théologiques.

Depuis la révocation de l'édit de Nantes, la religion catholique a-t-elle été plus respectée en **France** ? L'esprit philosophique qui s'est introduit dans toutes les classes des citoyens, n'a-t-il pas causé mille fois plus de ravage que le

29 Voir sur cette question Valérie Sottocasa, *Mémoires affrontées. Protestants et catholiques face à la Révolution dans les montagnes du Languedoc*, Rennes, PUR, 2004.

30 Fribourg, 1788.

protestantisme ? L'orgueil des sciences n'a-t-il pas remplacé la modestie religieuse ? Et en célébrant notre siècle comme un siècle de lumières, ne devons-nous pas avouer qu'il n'y en eut jamais de plus léger et de plus versatile quant aux opinions, ni de plus corrompu quant aux mœurs ? La France en rappelant les protestants, dans un moment où l'incrédulité semble triompher, va peut-être lui porter le coup le plus victorieux. La religion chrétienne va reprendre tous ses droits ; les catholiques vont mettre bas les préjugés du respect humain, pour se montrer zélés observateurs de leurs devoirs religieux ; les protestants, de leur côté, n'oublieront rien pour exercer la pureté de leur morale, et cette émulation réciproque fera disparaître ce goût d'impiété qui commençoit déjà à miner sourdement et ébranler les colonnes de l'État. Ce rappel ne peut donc qu'intéresser les catholiques avantageusement ; il procurera à leur Église militante un renfort d'athlètes d'autant plus fervens, qu'ils n'auront plus d'intérêt à le paroître.

Le frère Pancrace

Convenez M^e Robino, que votre façon de penser sent un peu l'esprit de corps. Vous préconisez ce rappel du côté de l'État, sans vous donner la peine de réfléchir combien l'Église catholique doit en gémir du côté de [5] son autorité. Depuis le grand Clovis, c'est-à-dire depuis l'époque de l'entrée de la religion chrétienne en France, cette autorité ecclésiastique s'est toujours soutenue, elle s'est toujours montrée l'appui de trône et la protectrice des loix du royaume. Il est certain pourtant que cette Église, en vertu de sa mission, n'a reçu aucun pouvoir dans l'ordre civil ; mais il n'en est pas moins certain qu'elle a droit d'implorer la protection du souverain contre tout ce qui peut porter atteinte au vrai culte qu'il professe lui-même. Tous les jurisconsultes sont d'accord sur ce point : « Le clergé et la magistrature, dit un célèbre magistrat de nos jours, doivent se réunir par un heureux accord pour écarter des atteintes que des maximes impies voudroient porter au Trône et à l'Autel ; les magistrats en faisant respecter nos saintes écritures, nos dogmes sacrés, nos saints mystères ; les ministres de l'Église en instruisant les fidèles, en faisant respecter l'autorité des loix, en entretenant les peuples dans la soumission qu'ils doivent à leur souverain ». D'après l'idée que vous avez-vous-même de la corruption de notre siècle, comment pouvez-vous croire que le rappel d'un grand nombre d'hérétiques procurera la paix dans l'Église ? Ah ! M^e Robino, à coup sûr, vous n'êtes point catholique. Depuis quand les abus corrigés par d'autres abus encore plus grands ont-ils procuré l'ordre et l'harmonie dans la société ? Ouvrez l'Histoire et voyez quelle a été la conduite de l'Église depuis qu'elle compte des princes au nombre de ses enfans. Le concile de Nicée condamne Arius et ses deux sectateurs ; aussitôt l'empereur Constantin les exile et fait brûler les écrits d'Arius. Le concile de Constantinople réclame les Églises

dont les hérétiques s'étoient emparés ; aussitôt l'empereur Théodose lance un édit conforme à ce décret, et toutes ces Églises rentrent au pouvoir des évêques unis de communion avec ceux du concile. Le concile d'Ephèse dépose [6] Nestorius et proscriit sa doctrine ; aussitôt Théodose le jeune condamne l'hérésiarque à l'exil, confisque ses biens, et déclare ses partisans indignes de l'épiscopat.

Lisez, dans Eusèbe, Sozomène, Socrate et dans le code romain, les différens édits que les empereurs ont portés contre les schismatiques et hérétiques, vous verrez qu'ils mettoient tous l'hérésie au rang des crimes d'État, parce qu'ils regardoient l'injure faite à la religion comme un tort fait au bien général de la société.

Le docteur Hoth-Man

L'intolérance, Monsieur, n'a point de motif raisonnable qui puisse l'excuser. Lorsqu'une religion ne renferme rien qui favorise le crime, ou qui porte un dérèglement des mœurs, à quoi bon, je vous prie, voudroit-on empêcher ceux qui y sont attachés, de suivre la route qu'ils jugent la plus sûre ? Qu'est-ce qui peut la proscrire cette religion, si elle est bonne ? Et de quel droit encore l'entreprendroit-on si elle est fautive ? Nul homme n'a ni droit ni raison valable d'empêcher l'exercice libre de la conscience, et tout commerce entre Dieu et l'homme doit être entièrement volontaire. Je conviens avec vous, Messieurs, qu'il faut se soumettre à la discipline ecclésiastique de la société dont on est membre ; mais la société ecclésiastique ne doit point forcer les consciences. Et l'on peut même changer de religion, sans que personne ait droit de s'en formaliser. S'il y a quelqu'un qui prétend qu'il n'existe point de droit commun entre lui et tous les autres hommes, de quelques religions qu'ils soient lorsqu'ils ne sont pas de la sienne, qu'il sache que sous l'ombre de la piété et du zèle, il renverse manifestement toutes les vertus d'où dépend la conversation du genre humain, et qu'il se montre aussi impie envers Dieu que coupable envers [7] le prochain, puisque sans droit ni raison, il détruit par là la parenté établie entre les hommes par la loi naturelle et par la providence divine. Je ne combattrai point frère Pancrace, toutes les citations de vos conciles œcuméniques, attendu que j'ai l'honneur d'en faire très peu de cas, elles ne tendent effectivement qu'à prouver ce qui paroît fort naturel dans l'ordre des sociétés humaines. Savoir, que d'une compagnie imbuë des mêmes opinions, il doit en résulter les mêmes décisions.

Le frère Pancrace

Vous voyez bien, M^e Robino, que le docteur, tout en prêchant le tolérantisme, est l'ennemi juré de notre Église ; quand vous me dites que depuis la révocation de l'édit de Nantes, l'esprit philosophique a fait plus de tort à la religion dominante

que le protestantisme, avouez que vous ne réfléchissez pas. En effet, à quoi se bornent tous les systèmes absurdes de l'incrédulité ? À faire des libertins isolés, dont les opinions toujours différentes ne peuvent porter coup ni à l'Église ni à l'État ; il n'en est pas de même du protestantisme qui forme un corps, dont l'esprit de liberté et d'entêtement enfante le trouble et la discorde. En l'admettant en France, c'est donc élever autel contre autel, et placer l'idole de Dagon devant l'arche ? En vain s'efforce-t-on de persuader que la haine des protestants pour la religion catholique ne vient que des persécutions qu'ils ont souffertes, et qu'ils attribuent (quoiqu'injustement) au clergé ; il suffit d'ouvrir l'Histoire, et l'on verra bientôt toutes les manœuvres qu'ils ont mises en usage pour accréditer leur secte, avant même qu'il fût question de la révocation de l'édit de Nantes ; l'on verra comme ils ont cherché à pervertir les catholiques, en s'opposant au zèle des pasteurs, en ridiculisant le clergé et le souverain même. Oui, M. le docteur, il est naturel d'accorder à la conscience des hommes la liberté que vous préconisez. Mais c'est quand ces hommes sont de bonne foi, et que leur conscience n'est point volontairement erronée. Alors il est de la charité de les [8] rapprocher de nous, pour détruire ce mur de séparation par la force de la douceur, de l'instruction et de l'exemple ; mais si ces hommes, entêtés de leurs erreurs ont à leurs têtes des ministres tels que vous, M. le docteur, qui, par leur érudition, ont le talent d'éteindre la lumière que nous voudrions leur communiquer, n'est-il pas vrai que tout communication alors devient aussi dangereuse qu'inutile à leur conversion.

M^e Robino

Permettez, frère Pancrace : je connois comme vous tous les reproches que l'on peut faire à la conduite passée des anciens protestants, mais aujourd'hui aucuns de ces fanatiques n'existent, et leurs docteurs eux-mêmes conviennent que la différence de leur Église à la nôtre, est toute à notre avantage. D'ailleurs, quelle indifférence pour la religion ne remarque-t-on pas parmi eux ? Les uns sont sociniens, les autres sont partisans de la religion naturelle, plusieurs donnent dans un pyrrhonisme qui les tient dans une telle apathie en fait de croyance, que le moindre intérêt les rameneroit à la vérité... Qu'on leur accorde donc l'exercice public de leur religion, et vous verrez cesser leur antipathie pour le clergé, et avec elle cette division qui fait la honte du christianisme.

Le frère Pancrace

Je vous entends, M^e Robino ; en rappelant les protestants à l'état civil, vous regardez comme une suite nécessaire de leur accorder la liberté de leur culte ; la conséquence paroît naturelle. Pesons-en les effets. Le but de ce rappel, selon

vous, seroit de rapprocher nos frères errans de l'unité de l'Église ; mais ne manquez-vous pas ce but en leur accordant des temples, des prêches, des ministres ? Croyez-vous que ces hommes indifférens seront plus faciles à ramener lorsque ce culte public les réunira, lorsque leurs ministres les pénétrant de leur obstination et de leurs sophismes leur inspireront la force de persévérer qui leur manque, les [9] éloigneront de nos Églises, combattront notre doctrine, intrigueront dans les familles, formenteront l'esprit de parti, et mettront enfin tout en œuvre pour étendre et propager des erreurs qui font leur existence ? En vain objectez-vous, M^e Robino, que les nouveaux protestans rentreroient en France avec des sentimens plus pacifiques. J'en prends à témoin le docteur Hoth-Man. Qu'il dise lui-même si je m'égare dans de faux principes, quand je vois S. Paul recommander à son disciple d'éviter l'hérétique qui auroit résisté à une première et seconde correction, ordonner aux Corinthiens de se séparer de l'incestueux qui les avoit scandalisés. Quand je vois l'Église catholique se séparer de la communion des Marcionites, des Ariens, des Nestoriens, etc., puis-je croire que les hérétiques protestans méritent plus d'égards, eux qui se font un devoir de blasphémer sans cesse contre nos plus saints mystères, de ridiculiser nos dogmes et nos cérémonies, et de nous accuser d'idolâtrie.

Le docteur Hoth-Man

Votre intolérance, frère Pancrace, que vous appuyez sur votre religion, n'est nullement celle du christianisme. Votre législateur et le nôtre, J.-C. enfin nous a prêché la même morale et les mêmes moyens de salut. Vous prétendez les posséder seul ces moyens ; et nous, nous croyons en faire usage aussi bien que vous. Vous, vous vous efforcez de nous imputer des abus que nous condamnons nous-mêmes. Je pourrois en reprocher de plus cruels encore à nos frères les catholiques, mais qui connoitra l'entêtement de l'esprit humain, saura apprécier à leur juste valeur les préjugés qui font agir deux sociétés combattues par la diversité d'opinions, quand quelques ressorts secrets d'ambition et d'intérêts les mettent en opposition. Vous me citez ici Paul, je [10] le révère autant que vous. Mais auroit-il été apôtre si les premiers disciples de la religion chrétienne avoient été intolérans ? N'auroit-il pas péri sous les coups des vengeurs d'Étienne ? Non, frère Pancrace, non, votre religion est plus modérée. Et si Paul défendoit à son disciple la fréquentation avec les hérétiques, c'est qu'il n'étoit point apôtre d'une religion dominante, mais membre d'une Église naissante, je le prouve. Supposons qu'un prince, pour rendre service à une religion sainte et raisonnable, veuille arrêter le cours de la superstition et abolir tout culte impie, ne donnera-t-il pas à l'instant le même droit à un prince d'une religion opposée. Alors vous approuverez donc les tourmens que les Turcomans firent éprouver aux chrétiens de la Terre sainte. Vous approuverez

donc les Nérons, les Dioclétiens, et tous ces tyrans qui rejetèrent et persécutèrent si cruellement le christianisme dès sa naissance. En vain, frère Pancrace, faites-vous retomber sur notre croyance des traits dont elle déteste comme vous l'objet ? Notre morale est-elle différente de la vôtre ? Non, ne vous trompez pas, notre religion ne respire qu'honnêteté, que modération, qu'humilité, que douceur, qu'humanité, que courage, que fidélité ; et apprenez que la vraie religion n'a pas plus de droit que les fausses d'employer la force ou l'autorité du gouvernement civil pour extirper les autres sectes, ou pour s'opposer à leur établissement.

M^e Robino

Votre assertion, docteur, sent l'enthousiasme. C'est sur l'atteinte qu'il porte au bien public, qu'un délit doit se mesurer. Or toute révolte contre l'autorité civile ou ecclésiastique doit être regardée comme un crime. Si elle attaque l'État, elle favorise l'anarchie ; si elle attaque la religion dominante, elle détruit la foi et les mœurs. Ce principe est clair et raisonnable, il ne s'agit donc de savoir si la guerre que vous déclarez vous-même à l'intolérantisme n'embrasse pas ces deux inconvénients. Ne dirait-on pas, à vous entendre, qu'on peut être hérétique de bonne foi ? Pour moi, je n'en crois rien, car [11] si vous êtes de bonne foi, donc vous êtes dans une ignorance invincible, donc vous n'êtes point formellement hérétique, puisque l'hérésie n'est autre que l'obstination dans l'erreur. L'Église catholique, du sein de laquelle vous vous êtes soustrait aura toujours sur la vôtre des droits imprescriptibles. La vérité ne peut varier, et le prince même n'a pas le pouvoir de donner une sanction à l'erreur. Tout catholique vous dira avec Tertullien au nom de son Église : « Protestans, de quel droit vous introduisez-vous dans ma maison ? La possession est à moi. Je possède depuis le commencement, je possède le premier, et je possède seul en vertu de mon origine, seul comme héritier des apôtres, seul comme dépositaire de l'Évangile qu'ils nous ont transmis. Vous n'êtes point leurs héritiers, mais leurs ennemis, puisque vous l'êtes de leur foi ».

Le docteur Hoth-Man

En désirant la tolérance religieuse, M^e Robino, je ne prétends point troubler le bon ordre, ni trouver mauvais que les catholiques soutiennent leurs droits. La raison autant que l'équité me démontrent l'obligation où l'on est de maintenir la vraie religion, et de travailler à la propagation de la foi. J'avouerai même que si les institutions religieuses sont justes, bien fondées, et propres à inspirer la piété, il faut les défendre sérieusement, et de toutes ses forces ; mais les défendre, non pas avec des dragons, des bourreaux, des exils, des prisons, mais avec une raison saine et tranquille, un bon sens épuré et une sagesse supérieure, une connoissance claire

et distincte. Voilà les uniques moyens (dit Lactance) de produire la conviction. Quant à votre question, peut-on être hérétique de bonne foi, sans une ignorance invincible ? Je vous répondrai que nous ne nous regardons pas comme hérétiques, que nous ne désirons [11] rien tant que de nous rapprocher de l'unité de l'Église, que nous regardons notre religion comme très chrétienne, que sans les persécutions que le clergé catholique nous a suscitées, notre société seroit peut-être moins nombreuse, par l'approximation de leur foi avec la nôtre. Le frère Pancrace a tort quand il paroît redouter la liberté de notre culte, il a sous les yeux l'exemple de la conduite que nous tiendrons. Les protestans de Strasbourg ont leur temple, leur prêche, leur ministre ; ceux de Landau se servent de la même église, du même autel, de la même chaire que les catholiques. En est-il jamais résulté le moindre trouble ? non ! Frère Pancrace ! Votre religion inexorable sur les erreurs n'autorise point la proscription des errans, elle ne veut point qu'on fasse tomber le feu du ciel sur les Samaritains.

Le frère Pancrace

Oui ! M. le docteur, la religion catholique respire la douceur et la charité, et voilà en quoi elle diffère de toute secte sans mission telle que la vôtre. L'Église n'a jamais troublé les empires où elle s'est établie, elle ne trouble point encore aujourd'hui les royaumes gouvernés par des princes hérétiques, et dans lesquels elle s'est introduite, parce qu'elle a appris de son divin époux à souffrir avec patience, à aimer ses ennemis, et à leur faire du bien ; mais elle ne tient cet esprit que de la grâce de Jésus-Christ. Maintenant, M. le docteur, montrez-moi un seul pays où le protestantisme se soit établi sans causer des secousses violentes, ou jusqu'à ce qu'il y ait dominé, ou qu'il y ait été étouffé ? Examinons la conduite de Luther : il enseigne d'abord que c'est un crime de résister au prince et au magistrat, mais à peine arbore-t-il l'étendard de la révolte contre l'Église, à peine se sent-il soutenu de ses partisans, qu'il change de langage, et déclare « que le pape est un loup enragé, contre lequel il faut assembler les peuples, sans épargner les princes qui prennent sa défense, fût-ce [13] l'empereur lui-même ». Suivons Calvin dans ses démarches, et nous le verrons varier dans ses principes, selon les circonstances : se voit-il poursuivi comme hérétique ? il prêche la modération, la tolérance et déclare qu'on ne doit combattre l'erreur que par le glaive de la parole divine. Genève le reconnoît-il pour son maître ? il fait brûler Servet, contraint les catholiques d'abjurer leur foi, et compose un traité pour prouver que l'on doit employer l'épée contre les hérétiques ? Voilà vos fondateurs, M. le docteur, voilà vos modèles, M^e Robino qui vous tranquillisez sur les suites d'un rappel si funeste à la vraie religion, à l'ombre de cette indifférence que vous dites avoir succédé au fanatisme, redoutez plutôt ce calme trompeur, et considérez en ce moment le protestantisme comme

un malade qui, après avoir épuisé ses forces dans les accès frénétiques d'une fièvre brûlante, tombe dans un accablement qui lui ôte presque toute sensibilité. Voilà cet instant de tolérance que vous préconisez ; mais craignez un nouvel accès qui sera peut-être d'autant plus terrible qu'il ne laissera aucun espoir de guérison. Le tort que ce rappel va faire à la religion dominante est donc évident. Examinons maintenant celui qu'il fera à la tranquillité de l'État.

Second rapport : du rappel des protestans à la tranquillité de l'État

Le docteur Hoth-Man

Je sais, frère Pancrace, que vous avancerez comme principe, qu'il importe à la tranquillité de l'État de régler la forme, la manière et les cérémonies du culte divin. Mais lorsqu'une religion ne fait de mal à personne, qu'elle n'engage qu'à la pratique de la vertu et des bonnes mœurs, pourquoi le gouvernement [14] civil ne la tolérerait-il pas ? Prétendra-t-on qu'il faille punir, non les crimes de la secte, quelqu'innocente qu'elle soit ? Non, frère Pancrace ! Vous ne tiendriez point un pareil langage, si vous n'aviez intérêt de jeter les esprits foibles dans des craintes chimériques, pour satisfaire votre ambition ou votre avarice. Les Égyptiens, dit le fameux Diodore de Sicile, voulant affermir leur empire, inventèrent diverses sortes de religions, persuadés que cette différence de sentimens et de culte seroit comme une barrière qui empêcheroit les peuples de conspirer ensemble contre le gouvernement. L'empereur Julien usa de la même politique ; voulant ainsi ouvrir les temples et redresser les autels du paganisme, il assembla dans son palais les évêques divisés entre eux sur la religion avec leurs partisans, et les exhorta à mettre fin à leurs dissensions civiles, les assurant que chacun pouvoit, sans rien craindre, suivre la religion qui lui paroissoit la meilleure. Ce qu'il fit (ajoute l'historien) afin que la liberté de conscience augmentant les divisions, il n'eût point à craindre désormais que le peuple se réunît contre lui. Que conclure de ces exemples, sinon que le prince et l'État n'auront rien à appréhender des sectes et des opinions nouvelles, tant qu'ils ne se mêleront pas dans des disputes innocentes, et qu'ils ne favoriseront pas une secte au préjudice de l'autre.

M^e Robino

Les exemples que vous citez-là, docteur, sont trop étrangers à la constitution de notre gouvernement pour que nous puissions nous rendre aux conséquences que vous en tirez. Cette politique de diviser ainsi les peuples entre eux pouvoit avoir son mérite dans un gouvernement républicain ou despotique. Mais [15] dans une monarchie dont les loix seules sont la base et le soutien de l'État, il importe qu'il

existe une religion dominante, dont les maximes soient l'appui et la sanction de ces mêmes loix, la liberté de conscience ne peut donc porter atteinte à la tranquillité de l'État qui n'admet que deux puissances, la civile et l'ecclésiastique, lesquelles concourent également à l'harmonie de la société.

Frère Pancrace

Si la France n'avoit pas encore devant les yeux le tableau effrayant des troubles excités par le protestantisme, si ce royaume aujourd'hui si florissant pouvoit s'abuser sur les ligues, les intelligences, les associations, que forma cette secte au-dedans et au-dehors du royaume, et qui ébranla le trône si souvent depuis le règne de François I. jusqu'à celui de Louis XV. Je ne serois point étonné de voir mettre en problème si le rappel des protestans est avantageux pour la tranquillité de l'Etat ? C'est une maxime reconnue dans l'ordre moral, comme dans l'ordre physique, que la même cause placée dans les mêmes circonstances, doit produire les mêmes effets. Les protestans paroissent en Allemagne, et aussitôt cet empire se divise, le chef est attaqué, les autels renversés. Ils passent en Suède, et Sigismond est détrôné. Ils entrent dans le Danemark, et enlèvent la couronne à Christierne II, pour la donner à Frédéric. La Suisse tombe sous leur pouvoir, et le pays des Grisons est arrosé de sang pendant plus d'un siècle. Genève se révolte contre son prince, lui ferme ses portes, chasse les catholiques, et s'érige en République. L'Angleterre, oui l'Angleterre même n'échappe point à leurs coups ; à l'ombre d'une liberté chimérique qui sert toujours de prétexte à la religion, ils soulèvent le peuple, bannissent la catholicité, font périr le souverain sur un échafaud, et élèvent le plus affreux despotisme sur les ruines de l'ancien gouvernement. Enfin, M. le docteur, citez-moi pour exemple, non pas [16] les anciens Égyptiens, ni votre empereur Julien, qui ne peuvent entrer en comparaison, mais un seul pays où votre prétendue réforme se soit introduite, sans y produire des troubles proportionnés à ses forces. Et ce qui nous touche davantage en ce moment, citez-moi une seule monarchie que le protestantisme ait laissé subsister lorsqu'il est parvenu à y dominer.

Le docteur Hoth-Man

Tous ces temps d'horreurs sont passés, frère Pancrace, et la situation actuelle de la France ne permet plus de penser qu'ils puissent revenir. Si j'allois chercher comme vous tout le mal que vos missionnaires ont fait ; si je faisais parler ici les Incas ; quelles cruautés de la part des catholiques ne nous révéleroit-ils pas ? Les vrais protestans ont détesté, et détestent toujours ces excès monstrueux auxquels se sont livrés des ambitieux, des brigands, qui ne se sont déclarés leurs sectateurs que pour couvrir leurs projets infâmes du voile spécieux de leur religion. Que

l'on nous rende l'existence civile que nous avons avant la révocation de l'édit de Nantes, que l'on nous traite en citoyens, et non en proscrits, alors vous connoîtrez que les protestans ne sont pas plus intolérans que les catholiques. Mais tant que vous nous rejetterez de votre sein, tant que vous ne permettrez pas à nos ministres d'instruire leurs ouailles, imbus de mauvais principes pour les ramener à l'esprit de la religion qu'ils professent, vous ne devez pas raisonnablement vous attendre à les voir bons patriotes et sujets soumis.

M^e Robino

Notre siècle est pour nous un siècle d'humanité, parce que le prince qui nous gouverne nous donne en tout l'exemple de cette aimable vertu. Ne proposant le rappel des protestans, j'avoue que le roi consulte plus son cœur que son autorité et la tranquillité de son royaume. [17] Mais il regrette ses sujets expatriés, il voudroit étendre sa protection paternelle sur deux millions de protestans de son royaume, isolés au milieu de leurs concitoyens ; il voudroit sauver leurs alliances des inconvéniens de la clandestinité, en leur communiquant l'avantage de la légitimité, leur procurer un état calme et tranquille qui, mettant leur conscience à leur aise, et leur esprit en liberté, les rapprochât de leur devoir. Ce plan me paroîtroit facile à exécuter, pourvu que l'on fermât nos églises aux protestans, et qu'on permit de se marier devant les tribunaux séculiers, d'y cimenter leur union par la force d'un contrat civil, par des témoignages enregistrés.

Frère Pancrace

Est-ce bien vous, M^e Robino, qui osez avancer de pareilles absurdités ? De bonne foi, y pensez-vous ? Que le docteur Hoth-Man justifie son rappel par mille sophismes aussi téméraires que captieux, je n'en suis pas surpris, l'intérêt nous fait chérir nos erreurs, mais un défenseur des loix, mais un catholique, avoir des vues aussi fausses... à coup sûr c'est se manquer à soi-même, ou avoir l'esprit malade. Il faut être aveugle pour ne pas voir que votre projet de rappel est contraire au bien de l'État, à celui de la religion, à l'intérêt même des protestans. Avant la révocation de l'édit de Nantes, ils avoient la liberté de se marier, et c'est précisément alors qu'ils se sont montrés plus turbulens. Aujourd'hui que leurs mariages sont prohibés, tout est tranquille. Seroit-il, je vous le demande, seroit-il du bien de l'État de nous exposer à voir revivre nos anciens troubles ? Il n'y a pas deux vérités, tout ce qui paroît funeste aux yeux de la foi, ne sauroit paroître avantageux aux yeux du chrétien. Or, une loi qui pour procurer aux protestans certains avantages temporels leur faciliteroit le moyen de désobéir impunément au précepte de l'Église, de former des unions illégitimes, de séduire les catholiques, de

persévérer eux-mêmes dans l'erreur, une telle loi, dis-je, ne seroit-elle [18] pas aux yeux de la foi, funeste au salut des protestans ? La bonté du cœur de notre roi pour le faire gémir sur le malheureux exil des protestans lors de la révocation si nécessaire du fatal édit de Nantes. Mais l'humanité de ce prince généreux ne le fera manquer à sa justice, en rappelant au sein paisible de ses fidèles sujets les descendans de leurs plus cruels ennemis. Quelques soient les modifications de ce rappel, l'idée seule en fait frémir, et ne peut se soutenir que dans l'esprit et le désir des ennemis de l'État et de la couronne. Supposons pour un moment l'effet et l'exécution de ce grand projet ; déjà je vois une foule de protestans expatriés sortir de la Hollande, de l'Angleterre, de l'Allemagne pour venir se joindre à deux millions d'autres qui, dites-vous, sont encore dans le royaume ; déjà je vois les premières charges de l'État remplies, les postes éminens occupés par ces nouveaux réhabilités ; déjà je vois leur culte public insulter au nôtre avec impunité, le nombre de leurs prosélytes augmenter par la fécondité de leurs mariages, des loix nouvelles donner une sanction à leurs entreprises ; déjà je les entends imposer silence au clergé, ridiculiser ses décisions ; déjà je les vois s'approcher du trône, s'introduire au ministère, et de-là frapper plus sûrement des coups qui les vengeront de leur ancienne impuissance, tandis que le François étonné regrettera d'avoir pu souscrire à de tels maux, après en avoir été avertis par les exemples affreux de trois siècles entiers. Vous direz, peut-être, docteur Hoth-Man ! que je me perds inutilement dans des terreurs puérides, que mon imagination fanatique me suggère, que l'antipathie que j'ai pour le protestantisme enfante seule toutes ces visions... Eh bien ! c'est d'après le témoignage d'un célèbre protestant même que j'ai esquissé ce tableau. Écoutez, c'est Grotius lui-même qui parle : « J'ai vu, dit cet historien, j'ai vu dans ces derniers temps s'élever des hommes qui ont [19] voulu nous faire abandonner une Église, où nos pères ont pris naissance, et qui s'en sont séparés eux-mêmes ; des hommes qui ont entrepris d'enseigner et d'administrer les sacremens de leur propre autorité en disant qu'il falloit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, comme s'ils avoient reçu du ciel la mission des apôtres. Ils ont eu même l'audace de traiter les rois d'idolâtres et d'esclaves des papes. Ils ont invité les peuples à venir en armes à leurs prêches, ils les ont soulevés contre les magistrats, ils les ont excités à briser les images, à renverser les autels, détruire les églises, à susciter des guerres civiles, à prendre ouvertement les armes contre leurs souverains. J'ai pu couler partout le sang des chrétiens ; et considérant les mœurs de ces nouveaux évangélistes, j'ai reconnu que bien loin d'en être meilleurs, ils étoient encore pires, surtout dans les succès, et qu'à force de combats, ils n'en étoient devenus que plus féroces ». Ainsi s'exprimoit, mon cher docteur, un célèbre politique de votre secte qui voyoit les choses de plus près que vous et moi. Dites après cela que c'est l'ambition et l'avarice qui me font désirer que le protestantisme si funeste à l'Église et à l'État demeure à

jamais captivé par l'autorité des loix, qu'il soit forcé de respecter l'ordre public et le ministère apostolique.

M^eRobino

Je conviens avec vous, frère Pancrace, de tous les malheurs que causa autrefois à la France le parti des protestans. Mais aujourd'hui qu'il n'existe plus ni Guises, ni Mayenne, ni Coligny, ni Dandelot pour les soulever, que peut-on craindre de cette secte ? L'existence civile, les titres de citoyens, d'époux, achèveront de les maintenir dans une paix, une subordination parfaite. Que gagneroient-ils alors à exciter des troubles ? D'ailleurs, comptez-vous pour rien les punitions civiles, toujours prêtes à punir les coupables, et faites pour maintenir tout le monde dans les bornes du devoir et du respect. La France, dans un état de [20] force supérieure, n'a plus à redouter tous ces anciens abus, et quand on supposeroit aux protestans l'esprit de révolte et d'indépendance que vous leur donner, où trouveroient-ils des arsenaux, des flottes, des canons, des soldats, des capitaines, des villes de refuge ? Non, frère Pancrace, j'augure plus favorablement de ce rappel ; j'augure qu'il procurera à la France un ample dédommagement des pertes qui lui fit essuyer la révocation de l'édit de Nantes, que le commerce et la finance y gagneront beaucoup, que l'industrie même y trouvera un nouveau véhicule, et que les émigrations enfin, qui se feront chez les nations nos voisines, tourneront toutes à notre profit.

Le docteur Hoth-Man

Je ne me défends pas, Messieurs, des reproches que la France a le droit d'adresser à ceux des protestans qui n'écoutent que l'ambition ou le fanatisme, se sont portés à des excès condamnables. Je l'ai déjà dit, et je ne saurois trop le répéter, les abus d'une loi n'en détruisent pas la sagesse. Autre temps, autres mœurs : la diversité d'opinions des sujets ne doit point allarmer un monarque qui, comme Louis XVI, sait que son premier devoir est de se conduire en prince. Il n'oubliera pas sans doute le serment qu'il a fait le jour de son sacre de protéger, de défendre et conserver la religion catholique dominante dans ses États. Mais en remplissant ce vœu religieux, il ne se dispensera pas de prendre un vif intérêt à une portion de ses sujets dont il a le cœur, la fidélité et dont le seul crime est de penser différemment des autres. Il imitera en cela le bon, le juste, le prudent empereur chrétien Valentinien I : « Il se distingua si fort par sa modération, dit un fameux historien³¹, qu'il témoigna d'une entière impartialité dans la manière dont il en usoit



31 Ammien Marcellin.

envers ses sujets, de quelque religion qu'ils fussent. Il n'inquiéta personne pour ce sujet, il ne prescrivit point tel ou tel culte qui [21] dût être permis dans son empire ; il ne fit point d'édits fulminants pour contraindre ses sujets à adorer la même divinité que lui ». Et en effet, pourquoi n'aurions-nous pas droit aux procédés d'humanité de la part des catholiques, eux qui se piquent de professer une religion charitable par excellence ? Vous prétendez que nous sommes dans l'erreur. Est-ce par le mépris que vous nous ramènerez à la vérité ? Ne devriez-vous pas plutôt compatir à notre malheur ? Depuis quand seroit-ce un crime à un aveugle de ne point voir, à un boiteux de ne pas marcher droit, à un manchot de n'avoir pas l'usage de tous ses membres ? Vous me direz sans doute que ces défauts sont de la nature et non des personnes. Eh bien, je vous soutiens que l'erreur, fût-ce même en matière de religion, est aussi naturelle ; on y tombe par foiblesse et non par malice ; donc c'est un malheur et non un crime.

Frère Pancrace

Un tel argument fait pitié, M. le docteur. Et sans approfondir ici vos définitions, je me contenterai d'en gémir, en vous faisant cette simple question. S'il existoit un peuple de pestiférés dans l'Europe, seriez-vous tenté de désirer qu'il engageât le prince à les attirer aux portes de la capitale pour leur administrer des secours qu'ils s'obstineroient à refuser ? L'entreprise seroit pourtant généreuse. Qui pourroit donc vous empêcher de l'effectuer ? Je vous entends ; c'est, dites-vous, qu'elle exposerait la vie de tous les citoyens... Apprenez donc que c'est un plus grand mal de rappeler le protestantisme en France, puisque c'est exposer le salut des âmes catholiques au plus grand danger. Nous n'avons pas à craindre que les chrétiens se fassent Turcs ni Juifs, il y a trop d'opposition entr'eux et nous. Mais les protestants sont si près de notre croyance que pour peu qu'on leur accorde [22] une existence civile, leur séduction est sûre, et l'Eglise romaine aura la douleur de voir désertir de son sein un grand nombre de ses enfans, qui iront calmer leurs remords dans une secte dont la liberté est si favorable aux passions. Quant à la tranquillité de l'État, quoiqu'en dise M^e Robino, il y a lieu de tout appréhender pour elle. Les loix sont inanimées d'elles-mêmes, et malgré la vigilance du gouvernement, il sera physiquement impossible d'arrêter les progrès d'une secte ambitieuse qui ne sera retenue par aucun frein. Ne me parlez pas des punitions civiles. Que peut redouter, je vous le demande, un fanatique affranchi de tout remords, et dont la conscience est ravalée à l'état de nature ? Vous voyez donc que l'État perdrait sa tranquillité par l'exécution de ce projet, qui me paroît également contraire à l'intérêt politique.

*Troisième rapport : du rappel des protestans à l'intérêt politique*Maître Robino

Toutes les nations ont blâmé **Louis XIV** sur les moyens qu'il mit en usage pour extirper le protestantisme. Séduit par M. de Louvois, ce monarque fut raisonnable dans son projet mais trop outré dans l'exécution, dont le succès fut d'obliger Louis le Grand de signer un traité de paix avec un garçon boulanger ; et de voir l'or, les manufactures, la population de la **France** passer chez nos ennemis. Aussi depuis cet édit révocatoire, le ministère s'est-il toujours occupé des moyens de réparer cette faute par un rappel qui pût dédommager la **France** des pertes qu'elle en avoit éprouvée. La circonstance n'a jamais paru plus favorable pour exécuter un projet si digne de cette humanité qui caractérise notre siècle. L'État est obéré ; en rappelant les protestants, c'est le seul moyen de rétablir les finances, de profiter des [23] troubles de la Hollande, et de tromper la politique de l'Angleterre.

Le docteur Hoth-Man

Ah ! maître Robino ! vous avez grandement raison de regarder la révocation de l'édit de Nantes comme l'injustice la plus criante et la plus barbare envers nous, et comme une faute irréparable envers l'intérêt de l'État. Comment le frère Pancrace peut-il nous regarder comme les ennemis de la patrie, nous qui avons tout offert pour y rentrer, lorsqu'en 1758 nous avons proposé au ministère qu'il nous fût permis d'avoir deux villes dans chaque province où l'exercice public de la religion réformée auroit lieu ; nous engageant pour reconnoître ce bienfait digne d'un roi, père de ses sujets, de payer au 1^{er} janvier 1759 trente cinq millions de livres, et de fournir et entretenir deux mille hommes armés pendant tout le cours de cette guerre. Le clergé intrigua à la cour, et le conseil du roi rejetta nos propositions.

Frère Pancrace

C'est à tort, docteur Hoth-Man, que vous accusez le clergé du refus que **Louis XV** vous fit alors d'accepter vos propositions, qui n'avoient point transpirées. Le maréchal de Belle-Isle pour lors ministre, à qui vos députés s'adressèrent, en est le seul auteur ; c'est cet excellent politique qui fit sentir au roi qu'en admettant les calvinistes, c'étoit introduire des ennemis dans l'État. Que ces gens-là, n'oublant jamais à quel prix ils y étoient entrés, seroient souples et dociles tant que les armes de **France** paroîtroient victorieuses ; mais qu'on auroit peine à contenir leur insolence si la fortune nous étoit contraire. **Louis XV** gouta ses raisons et Sa Majesté ajouta : « Je veux que cette affaire proposée et rejetée demain au conseil

des dépêches apprenne à Monseigneur le dauphin et aux ministres quels seront toujours mes sentimens sur la religion que [24] je professe ». **Louis XIV** a fait ce qu'il devoit en révoquant l'édit de Nantes, il a délivré le royaume d'un million de sujets rebelles, et l'éloignement de cette foule de séditeux a plus servi qu'on ne croit l'intérêt politique, c'est au sein de l'abondance et de la paix que naissent la population et les arts. Vous prétendez maître Robino que le rappel du protestantisme a toujours été le vœu du ministère ; cela peut être, et je le crois. Mais qu'en conclure ? sinon que l'on est le premier et le plus grand agent du monde. Je sais que ce projet a occupé la plume d'un ministre magistrat ; que M. Turgot, et après lui M. Necker en ont ménagé l'exécution. Je ne me permettrai pas d'apprécier les motifs de ces Messieurs, mais ils ne peuvent m'empêcher de frémir, quand je pense qu'il ne faut aujourd'hui qu'un seul trait de plume pour plonger la **France** dans ses premiers malheurs. Vous avez beau exagérer l'avantage des circonstances, peut-il être balancé avec les maux qu'elles entraîneroient ? Nous avons aux portes du royaume une nation rivale qui s'est toujours fait une cruelle politique de fomenter les troubles des protestans, qui leur a fourni troupes, vaisseaux, argent pour profiter de nos divisions. Pensez-vous que cette même nation qui épie le moment de se venger de la perte qu'elle a faite de l'Amérique, et qu'elle regarde comme notre ouvrage, pensez-vous, dis-je, que dans ces circonstances mêmes, elle ne sera pas la première à fournir aux protestans tout l'or que vous en attendez, afin de s'assurer par-là d'un peuple d'alliés d'autant plus fidèles qu'ils tiendroient d'elles leur existence ; et d'autant plus redoutables qu'ils existeroient au milieu de nous. Dites, après cela, que ce rappel est le vœu du ministre. Ah ! dites plutôt que c'est le vœu des ennemis de l'État, et non le vœu d'un vrai patriote. Rappelez-vous le stratagème qu'employèrent les Grecs pour s'emparer de la ville de Troyes ; ce cheval de bois qui renfermoit dans ses flancs le trépas des Troyens, fut introduit [25] dans la ville par une confiance religieuse. Cassandre eut beau s'opposer à l'aveuglement de ses concitoyens, en les avertissant du danger. On méprisa ses conseils, le colosse fut conduit au milieu de Troyes, en triomphe, et les malheureux Troyens n'ouvrirent les yeux à la vérité que pour voir leur ville en feu, au pillage, tomber au pouvoir de leurs cruels ennemis. Je vous laisse à réfléchir maître Robino sur cette emblème.

Le docteur Hoth-Man

Vous êtes meilleur théologien, frère Pancrace, que bon politique. Et depuis que nous conférons ensemble vous ne départez point de ces deux idées : 1°. Que la religion catholique est la seule véritable ; 2°. Qu'un roi chrétien ne doit tolérer qu'elle dans ses États. Mais, dites-moi, est-ce à vous de juger des intérêts politiques de l'État ? Ignorez-vous que telle action qui paroît étrange, est couronnée

quand on en connoît le motif. Le roi, en nous donnant l'existence civile, a consulté sa gloire et le bien de son royaume, il ne vous est pas permis d'en douter. Comment osez-vous supposer qu'il y ait à redouter l'Angleterre, puisque c'est de l'Allemagne et de la Hollande que l'on verra arriver en France des familles entières, comme dans un asyle dont la protection des loix assurera la tranquillité ? Comment osez-vous avancer que ces émigrans qui viendront déposer aux pieds du trône leurs biens, leur fortune, pourront oublier un jour cette bonté paternelle avec laquelle le monarque leur aura accordé son appui ? D'ailleurs, pensez-vous que le ministère n'a pas pesé mûrement toutes vos considérations ? Si vous n'étiez point, frère Pancrace, un de ces frelons de la société dont le cynisme fait le caractère, et une besace la fortune, je vous dirois : supposez-vous accablé de dettes, poursuivi par des créanciers, tourmenté par votre propre délicatesse ; que dans cet état déplorable, un Juif, un Turc, vienne vous ouvrir sa bourse et vous tirer d'embarras ; vous amuseriez-vous, avant d'accepter, à attaquer le Talmud et l'Alcoran, et à [26] faire des dissertations à perdre haleine ? Non, sans doute, vous commenceriez par prendre la bourse, et ne verriez dans ces deux personnes que des êtres généreux qui auroient droit à votre estime et à votre reconnaissance.

Maître Robino

Je ne vois aucun inconvénient à ce rappel du côté de l'intérêt de l'État ; car tous ces abus que vous redoutez, frère Pancrace, supposent un très grand laps de temps ; et il ne faut pas douter que le gouvernement prendra toutes les précautions nécessaires pour les prévenir sagement. L'expérience, d'ailleurs, instruit plus que les raisonnements. Un danger que l'on connoit est facile à éviter. Ne croyez pas que l'Angleterre en ce moment se réjouisse de ce projet de la France ; elle va craindre pour elle-même ; elle sait combien la forme de son gouvernement prête à la révolution, et craint qu'au premier moment, cette tolérance religieuse une fois admise en France, ses manufactures, son industrie ne s'en ressentent. Quant à la sûreté de l'État, comment n'y pas croire ? Voici toutes les provinces du royaume régies par des assemblées nationales, les [...] assises sur chaque gouvernement vont être répandues par sa propre administration ; par conséquent toutes ces parties du royaume, liées étroitement entre elles, ne peuvent que donner aux ressorts de la France une force respectable, que rien ne pourra détruire.

Frère Pancrace

Toujours des sophismes, toujours des systèmes captieux ! Je ne me flatte pas, messieurs, d'être le premier capucin du monde, mais je vois clairement que d'après vos principes, le clergé n'a plus qu'une chose à faire, qui est de travailler de tout son



pouvoir au maintien de la foi, et de se préparer à détourner du trône et de l'Église les maux affreux dont ils vont être [27] assaillis, d'implorer en silence le ciel, et de regarder ce rappel comme une juste punition de Dieu. Je finis cette controverse par ces deux mots de réflexions, et c'est à mon siècle que je les adresse.

La base de tout gouvernement porte sur la concorde des citoyens et sur la subordination. Il ne suffit pas, pour la gloire d'un monarque et pour le bonheur des sujets, de commander à un peuple nombreux, mais à une nation religieuse, soumise, et tranquille sous la protection des loix. Les petits États s'agrandissent par la concorde, les plus grands empires ne peuvent supporter la moindre division ; par-là même que leur grandeur rendant leur réunion impossible contribue à précipiter leur ruine. Tant que la loi profondément gravée dans le cœur des catholiques leur a inspiré une force proportionnée au danger qui le menaçoit, on les a vu détourner l'orage qui renversoit autour d'eux les trônes et les autels. Mais aujourd'hui que l'impiété, bravant les lois, marche tête levée, répand ses ténèbres sur la face de la terre, sappe tous les principes du gouvernement, étouffe dans une grande partie de la nation le respect pour la religion, la fidélité pour le prince. Aujourd'hui, enfin, que cette même impiété, par un système universel d'indifférence, a éteint presque partout le zèle et la charité, qui pourra arrêter les ravages d'une secte qui par sa nouveauté seule plaira à tant de mauvais chrétiens ?



LORSQUE L'ÉTAT FRANÇAIS NE RECONNAÎT PAS TOUS LES CULTES : LES DISSIDENCES CHRÉTIENNES DANS LE RÉGIME CONCORDATAIRE FRANÇAIS (1802-1905)

Jean-Pierre Chantin

Docteur en Histoire religieuse contemporaine
Membre associé de l'équipe RESEA (Université Lyon 3)

En matière de gestion des cultes, le XIX^e siècle est qualifié de « concordataire ». Il y a bien eu un accord de type « concordat » qui a été signé entre les représentants du Premier consul Napoléon Bonaparte et ceux du pape Pie VII en juillet 1801¹. Mais l'ensemble désigne plutôt ce qui émane de la loi du 18 germinal an X (18 juillet 1802) qui, certes, reprend le texte concordataire, mais y ajoute, sans l'accord de Rome, soixante-dix-sept Articles organiques qui concernent l'Église catholique en France et quarante-quatre autres pour « les deux cultes protestants », en fait Église réformée (500 000 adeptes) et 220 000 membres de la Confession d'Augsbourg, luthériens. Cette loi assure la prééminence de l'État sur ces trois Églises, ainsi mises sur un pied d'égalité au moins théorique, qu'il contrôle, dont il rémunère les ministres du culte, et réorganise même leur structure nationale. Trois décrets pour le « culte israélite » (44 600 membres dans l'Hexagone²) viennent s'ajouter en 1808, sur les mêmes bases, au dispositif.

L'État français introduit bien ainsi la reconnaissance d'une certaine pluralité des pratiques religieuses, mais il le fait dans un souci de régulation d'un religieux réduit à son utilité sociale, comme l'a déclaré lui-même Bonaparte. Mais *quid* dans ce schéma des « autres cultes », déjà présents au début du XIX^e siècle ou à venir, dissidents eux-mêmes des structures désormais reconnues, c'est-à-dire en désaccord avec leurs anciens coreligionnaires et aussi potentiellement l'État ? Cette question se pose avec acuité pour cette période postrévolutionnaire qui est celle des progrès à la fois de la laïcisation, entamée en 1789 et qui aboutit à

1 Il porte le nom de « Convention entre l'État français et sa sainteté Pie VII », et est signé le 27 messidor an IX (16 juillet 1801). Sur le régime concordataire : Jean-Pierre CHANTIN, *Le régime concordataire français. La collaboration des Églises et de l'État (1802-1905)*, Paris, Beauchesne, coll. Bibliothèque Beauchesne, 2010. De nombreux exemples cités ici en sont tirés.

2 64 000 dans l'Empire français.

la disparition du régime concordataire en 1905, et de la sécularisation, qui offre un contexte plus favorable au choix religieux individuel et donc à la pluralité des expressions. Ainsi se pose la question de la gestion de cette pluralité des pratiques religieuses de marge que nous nous proposons d'étudier d'abord sous l'angle de l'évolution du cadre réglementaire à leur égard, puis en distinguant ce qu'ont été les réactions ou adaptations de ces dissidents eux-mêmes, catholiques ou protestants.

Un cadre réglementaire qui évolue de 1802 à 1905

Si les dissidents sont absents des textes concordataires, ils ne sont pas pour autant oubliés par l'État français, par-delà les sept régimes politiques qui se succèdent en cent ans. Leur traitement oscille en fait entre deux tendances.

L'intolérance

Dès le Premier Empire, les cultes dissidents ne relèvent pas du ministère des Cultes, créé en 1804, mais de ceux de l'Intérieur et de la Police. Le texte qui les concerne est le Code pénal de 1810, et plus précisément les articles 291, 292 et 294 sur « les associations ou réunions illicites », qu'elles soient littéraires, politiques, religieuses « ou autres ». Toute association ou réunion de plus de vingt personnes leur est interdite sans une autorisation qui peut être donnée « sous les conditions qu'il plaira à l'autorité publique d'imposer à la société ». Les dissidents sont en fait poursuivis selon la bonne volonté des autorités locales qui choisissent ou non de les dénoncer. L'évêque Pidoll au Mans déclare en 1807 ne pas vouloir voir poursuivre les prêtres catholiques dissidents, anticoncordataires, afin de ne pas leur donner d'importance et leur opposer un simple « mépris »³. Certaines de ces minorités ne sont pas non plus prises en considération en raison de la faiblesse de leurs effectifs, ou de leur implantation très localisée, comme les anabaptistes-mennonites des « quelques enclaves rurales » de l'Est, de surcroît selon un maire « des gens tranquilles, sobres et travailleurs »⁴.

C'est pourtant leur existence en tant que culte qui est niée, comme pour les juifs avant l'obtention de leur statut en 1808 à propos de qui le futur ministre des Cultes, Portalis, déclarait lors de la préparation du concordat qu'ils étaient « bien moins une religion qu'un peuple ». Il faut attendre que cette absence de statut soit source de difficultés en Alsace pour qu'une discussion s'engage à leur



³ Hélène JURQUET, *Le clergé de la Petite Eglise, 1801-1815. Etude d'un personnel*, maîtrise d'Histoire, Paris XII, 1975, p. 96-98.

⁴ Cité par Sébastien FATH, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France (1800-2005)*, Paris, Labor et Fides, coll. Histoire et société, p. 104.

sujet. La situation des dissidents chrétiens ne change pas avec la restauration des Bourbons, après 1814. La Charte proclame pourtant pour la première fois dans un texte constitutionnel français la liberté des cultes (article 5), tempéré il est vrai par « l'alliance du trône et de l'autel » (article 6) et le maintien des textes concordataires. Les poursuites pour non-respect du Code pénal se perpétuent ; ainsi l'abbé anticoncordataire Thoinier doit-il fermer en 1817 à Vendôme les quatre oratoires qu'il dirige⁵. Ces dispositions sont même complétées en 1834, sous la Monarchie de juillet, avec une loi sur les associations plus restrictive encore. Lors d'un procès de 1837, contre un prêtre dissident catholique installé à Senneville (Yvelines), le Procureur du roi justifie sa demande de condamnation en cassation pour « tromperie dont les fidèles sont les victimes », abusés par des « ministres indignes », par la sentence définitive qu'il ne s'agit pas là d'une religion « digne de ce nom »⁶.

Ce sont en fait les périodes pendant lesquelles dominent les gouvernements conservateurs et/ou associés à l'Église catholique qui sont marquées par l'intolérance vis-à-vis des cultes non-reconnus. Pendant le Second Empire, après une phase de relative clémence après 1848, les entraves apparaissent à nouveau après un décret de 1852 sur les clubs qui rappelle les dispositions précédentes, avec la fermeture autoritaire de lieux de culte baptistes et évangéliques. Mais tout change lorsque les liens se distendent avec Rome après 1859.

La tolérance

Les régimes politiques plus libéraux auraient donc une position inverse. En 1848, l'article 7 de la nouvelle constitution républicaine proclame à nouveau que « chacun professe librement sa religion » et l'« égale protection de l'État pour l'exercice du culte ». Le cadre législatif reste pourtant inchangé. C'est en fait la pratique qui évolue. Les poursuites contre les pasteurs et évangélistes protestants sont par exemple abandonnées, ce qui provoque d'ailleurs un regain d'activisme de leur part afin d'ancrer davantage leur présence dans le pays⁷. Dans la Loire, le prophète Dignonnet, tout juste condamné à de la prison pour « association illégale pour s'occuper d'objets religieux » et escroquerie, car son statut a été jugé « contraire au bon sens et faux », est libéré dès mars 1848 sur intervention d'un

5 René de CHAUVIGNY, *La résistance au Concordat de 1801. Profils d'évêques, profils de prêtres*, Paris, Plon, 1921, p. 191-206.

6 *Procès de l'abbé Laverdet, prêtre de l'Église évangélique française*, Paris, Église évangélique française, 1837.

7 S. FATH, *op. cit.*, p. 118.

nouveau Procureur général au motif que sa détention est abusive, « que cinq cent sectaires le reconnaissent pour Dieu », et qu'il est « réellement de bonne foi »⁸.

En 1859 à nouveau, lorsque l'Empire s'éloigne de l'Église catholique et qu'il va entamer une longue marche vers la libéralisation du régime, un décret autorise l'ouverture de nouveaux temples, chapelles ou oratoires par les cultes non-concordataires. L'autorisation du ministère de l'Intérieur, et non des Cultes, est quand même nécessaire. Mais il est précisé que ces groupes sont eux aussi soumis à certains des Articles organiques concordataires, comme l'interdiction de constituer une association nationale ou la défense d'entretenir des relations avec une puissance étrangère. En fait, il s'agit là d'apporter une réponse à l'expansion dans le protestantisme des Églises évangéliques non-concordataires. En 1862 encore, le spirite **Alan Kardec** remarque lui aussi lors de ses tournées en **France** qu'il y a davantage de « tolérance administrative »⁹.

La situation s'améliore définitivement avec les progrès de la laïcisation de l'État après 1875, sans qu'aucune mesure ne concerne précisément les cultes dissidents ou non-concordataires. Ainsi la loi de 1881 sur les réunions publiques établit qu'une simple déclaration suffit, une liberté renforcée avec la loi de 1901 sur les associations. Comme l'a montré **Sébastien Fath**, ce sont surtout les poursuites qui cessent : le « volume des archives » consacré aux dissidents protestants diminue de 90%¹⁰. Mais **Jean Baubérot** rappelle que la méfiance subsiste encore longtemps envers ce que beaucoup ont encore du mal à considérer comme des mouvements religieux : jusqu'à l'affaire Dreyfus, les protestants se plaignent auprès des tribunaux car on les accuse de « gangréner l'esprit humain » ; ces plaintes n'aboutissent pas, ou à de faibles condamnations avec « circonstances atténuantes » car les magistrats comprennent la crainte que peuvent susciter les évangélistes¹¹.

La réaction des dissidents

Les protestants non-concordataires

Les groupes protestants se pensent déjà, quelle que soit leur situation concordataire, comme une minorité numérique dans l'hexagone, à l'intégration récente. En fait, le nouveau régime des cultes vient renforcer pour certains ce sentiment selon trois situations.

8 Benoît LAURENT, *Les Béguins, des Foréziens en quête de Dieu*, Saint-Etienne, Le Hénaff, 1980, p. 131-132.

9 Guillaume CUCHET, *Les voix d'outre-tombe. Tables tournantes, spiritisme et société au XIX^e siècle*, Paris, Seuil, coll. L'univers historique, 2012, p. 179.

10 *Op. cit.*, p. 120.

11 « Du protestantisme perçu comme « sectes » : l'exemple de la **France** (1880-1914) », Alain DIERKENS et Anne MORELLI (dir.), « Sectes » et « hérésies », de *L'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, coll. Problèmes d'histoire des religions, 2002, p. 1163-1171.

Comme le fait remarquer **Sébastien Fath**, en ne reconnaissant que deux cultes protestants, la loi de 1802 crée une nouvelle catégorie de « non reconnus ». Ces « minoritaires malgré eux » sont de fait des *dissenters* au sens anglo-saxon du XVI^e siècle, c'est-à-dire qu'ils n'entrent pas dans le système de relation entre l'Église et l'État. C'est le cas de très petits groupes d'anabaptistes, de méthodistes, de mennonites, de quakers puis de baptistes¹². Des raisons ecclésiologiques sont parfois avancées par ceux qui considèrent leur Église comme une assemblée de fidèles militants, et donc locale. Ils n'acceptent pas la position des Églises de masse vis-à-vis de l'État. Cette tendance est marquée à partir de 1815 par l'expansion du courant évangélique, en lien avec les centres suisses et anglais, et qui se reconnaît dans les positions du théologien suisse **Alexandre Vinet**. Les nouveaux groupes qui s'implantent alors s'inscrivent dans cette tendance, par exemple les darbystes après 1837, non sans heurts avec leurs coreligionnaires concordataires, comme dans le Gard en 1830. D'authentiques séparatistes enfin protestent du peu de vitalité des Églises concordataires, ce qui produit des conflits comme à **Lyon** où **Adolphe Monod**, révoqué de son poste de pasteur en 1832, dirige ensuite une petite communauté indépendante. Mais il ne s'agit au départ que de régénérer les Églises de l'intérieur ; ainsi de la chapelle Taitbout à **Paris**, ouverte en 1830, qui ne devient qu'au bout de l'expérience en 1839 une Église « indépendante ». Une Union des Églises évangéliques de **France**, dites « libres », s'oppose aux « nationaux » lorsqu'elle se constitue en 1849 en réunissant quatorze structures¹³.

Ces groupes sont donc autant minoritaires à l'égard de l'État que des Églises concordataires. Ce sont ces expériences, qui s'étendent à partir du milieu du siècle avec d'actives campagnes d'évangélisation, qui imposent le modèle d'une possibilité d'Églises sans l'État quand les Républicains sont au pouvoir à partir de 1879 et commencent à discuter de la Séparation. Ils sont par ailleurs très actifs lors du « moment » 1905¹⁴.

Les catholiques dissidents

Pour cette partie du christianisme, le fait minoritaire est inhabituel. Être dissident catholique c'est, après 1802, s'opposer à la fois à **Rome** et à l'État. Mais deux motifs différents, voire antagonistes, peuvent être distingués.

12 *Op. cit.*, p. 89-90.

13 André ENCREVÉ, *L'expérience et la foi. Pensée et vie religieuse des huguenots au XIX^e siècle*, Genève, Labor et Fides, coll. Histoire et société, 2001.

14 Jacqueline LALOUETTE, *La séparation des Églises et de l'État. Genèse et développement d'une idée (1789-1905)*, Paris, Seuil, coll. L'univers historique, 2005.

Une partie des catholiques s'oppose dès 1801 à l'accord concordataire lui-même, et non à la loi¹⁵. Il s'agit de trente-huit évêques titulaires de leur siège avant 1789 mais en exil, de quelques quatre cent prêtres dans l'hexagone et autant de réfugiés à Londres, et d'une quarantaine de groupes de fidèles dont il est difficile d'évaluer l'importance, peut-être 100 000. Ils récusent d'abord l'autorité de l'État issu d'une révolution qu'ils considèrent comme ayant été anticatholique, qui rompt avec la « religion de nos pères » en introduisant d'inadmissibles nouveautés, dont la pluralité des cultes. Pour eux, Rome est tout autant coupable car le pape s'est arrogé un pouvoir qu'il n'a pas en exigeant la démission de l'ancien épiscopat légitime, gage donné à Bonaparte en vue de l'accord. On aurait pu croire que le rétablissement des Bourbons en 1814-1815 apaiserait la situation. On constate en fait un regain d'activité et d'adhésion dans une période au cours de laquelle Louis XVIII peine à faire redessiner l'accord concordataire, jusqu'à l'échec de la tentative en 1817-1822. Le statut de ces catholiques opposants conservateurs est dès lors ambigu, d'autant plus qu'ils sont parfois majoritaires dans les paroisses de quelques petites régions, d'où les difficultés rencontrées par les autorités pour les contrer. Le choix est alors fait de ne poursuivre que les prêtres, en exonérant les fidèles de toute faute : le préfet des Deux-Sèvres les qualifie de « peuple des campagnes », de pauvres agriculteurs isolés aux esprits peu évolués, qui ont été manipulés par leurs pasteurs¹⁶. Les actions se font au cas par cas, localement, dans l'attente de remplacer les prêtres qui sont restés à la tête de leur paroisse lorsqu'il disparaîtra, ce qui se produit dans les années 1830.

Le deuxième cas est inverse puisqu'il s'agit d'une dissidence qui tente en 1831 de jouer la carte concordataire pour s'opposer à l'Église romaine jugée trop éloignée des aspirations modernes des fidèles. L'abbé Chatel crée son Église catholique française à Paris et lance un appel aux paroisses qui désireraient obtenir l'un de ses prêtres comme desservant, ce qu'une cinquantaine de commune fait dans trente départements. Le groupe n'apparaît pourtant pas aux yeux de ses fidèles comme une dissidence car Chatel prend bien garde de conserver la référence catholique. Il n'est pas lui non plus en minorité dans les villages qui acceptent ses services. Il s'agit enfin d'une tentative qui interroge les Parisiens d'après la Révolution de juillet qui se pressent pour venir assister, curieux, à des cérémonies qui apparaissent comme une alternative intéressante à l'intransigeance romaine

15 Pour davantage de détails : Jean-Pierre CHANTIN « Anticoncordataires ou Petite Eglise ? Les oppositions religieuses à la loi du 18 germinal an X », *Chrétiens et Sociétés XVI^e-XX^e siècles*, bulletin du Centre André Latreille (université Lumière-Lyon 2) et de l'Institut d'Histoire du Christianisme (université Jean Moulin-Lyon 3), n° 10, 2003, p. 95-107.

16 Cité par Jean-Emmanuel DROCHON, *La Petite Eglise, essai historique sur le schisme anticoncordataire*, Paris, Maison de la Bonne Presse, 1894, p. 122.

telle qu'elle s'est exprimée depuis une dizaine d'années¹⁷. L'échec intervient aussitôt avec le refus de l'État de cautionner la tentative et l'impossibilité de maintenir une structure sans subsides publiques ou aide extérieure.

Cette dernière tentative de dissidence catholique paroissiale dans l'histoire contemporaine française¹⁸ montre l'impossibilité du ménage à trois en régime concordataire pour des minoritaires d'une Église catholique majoritaire avec qui tous les pouvoirs doivent compter. C'est ce qui explique sans doute qu'une autre voie discrète est choisie à la fin du siècle, dans ce que Sainte-Beuve nommait en 1867-1868 « le Grand diocèse des esprits émancipés », qui entendent s'affranchir « d'une autorité absolue et d'une soumission aveugle », cas d'une minorité silencieuse mais réelle qu'on peut appliquer aux catholiques insatisfaits.

Conclusion

Le XIX^e siècle français est la période qui suit l'affirmation de la liberté d'opinion, « même religieuse » d'après l'article dix de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Des cultes non catholiques obtiennent une reconnaissance officielle à partir de 1802 et la liberté de culte est réaffirmée par les textes constitutionnels de 1814 et 1848. La question de la place des minorités de ces Églises dans le régime « concordataire » se pose pourtant, comme celle de la possible expression de leurs désaccords. Ce prisme du « fait religieux minoritaire » est riche d'enseignement sur la pratique et la conception française de la liberté religieuse.

Il n'y a d'abord pas de place pour ces minorités chrétiennes car elles n'existent pas comme culte aux yeux des autorités politiques : ce ne sont que des « associations » plus ou moins tolérées. Elles n'entrent pas dans la conception utilitariste, régulatrice, qui est assignée aux « grandes Églises », et sont donc contrôlées avec plus ou moins de réussite jusqu'en 1905. Elles doivent aussi s'affirmer sans ou contre une double autorité : celle de l'État, hostile on l'a vu, et celle de leur propre Église majoritaire et liée au premier, d'où les difficultés d'expression d'une voix divergente sans soutien extérieur et le passage de la communion (paroisses, Églises de professants) à l'opinion individuelle qui en résulte parfois. Ces minorités (et tout opposant religieux à l'État) ne peut donc que se positionner contre le système, et non à côté, ce qui est une base de l'originale « laïcité » française comme réponse à ces contestations.

17 Jean-Pierre CHANTIN, « La liturgie au service de la dissidence ? L'Église catholique française de l'abbé Chatel (1831-1832) », *Chrétiens et Sociétés XVI^e-XX^e siècles*, bulletin de l'équipe RESEA, n° 18, 2011, p. 91-104.

18 On peut y ajouter le cas éphémère des cultuelles « schismatiques » de 1905 : Jean-Pierre CHANTIN, « Les cultuelles : des catholiques contre Rome ? », Jean-Pierre CHANTIN et Daniel MOULINET (dir.), *La Séparation de 1905. Les hommes et les lieux*, Paris, Editions de l'Atelier, coll. Patrimoine, 2005, p. 109-123.

L'État balance pendant la période entre une relative tolérance, du moins quand l'ordre public n'est pas troublé, et une intolérance stricte. On a remarqué que ces positionnements sont intervenus en fonction des relations avec l'Église catholique ultra majoritaire : l'expression est libérée quand il s'agit de s'en éloigner (1815-1822, 1830-1832, 1848-1852, après 1859) ; elle se ferme dans la situation inverse, ce qui est une constante de tout le siècle concordataire. Mais le seul fait minoritaire, le « petit nombre », ne suffit pas à expliquer leur non-reconnaissance comme culte. Ils n'ont tout simplement pas de place socialement, sont « étrangers » à ce que doit être la société française, et donc jugés comme potentiellement dangereux. L'accusation se retrouve sur l'origine étrangère des prédicateurs du Réveil protestant, et dans un antiprottestantisme plus général à la fin du XIX^e siècle. On craint bien plus leur activisme (les troubles à l'ordre public), ou qu'ils trompent les « pauvres gens », bref qu'ils ne soient pas des religions « dignes de ce nom » comme il est dit à Senneville en 1837. On retrouve là bien des traits communs de ce qui est dénoncé aujourd'hui comme « secte », lorsque la liberté de penser l'a emporté sur la liberté de conscience, soit une protection contre toute soumission abusive de l'individu qui prend le pas sur une adhésion libre à toutes formes de croyances¹⁹. On reconnaît là quelques traits toujours actuels de la difficulté française face à l'expression du religieux, de penser sa pleine et entière liberté dans le cadre législatif commun, sans mesures spécifiques, en résumé de séparer la politique du vivre ensemble du religieux des pratiques.



19 Nathalie LUCA, *Individus et pouvoirs face aux sectes*, Paris, Armand Colin, coll. Sociétales, 2008.

CONCLUSION

Nikolas Jaspert & John Tolan

Judaism, Christianity and Islam have been present in **Europe** for over a thousand years. The three monotheisms differ of course in their respective demographic importance, and in their relationship with political power: Christianity was adopted by a majority of the inhabitants of **Europe** by the early middle ages and became (with significant variations in different times and places) a dominant religion, over and against other, minority religions. Although Muslim polities existed in **southern Europe** for several centuries, most prominently on the **Iberian Peninsula**, on the **Balkans** and in **Sicily**, overall the history of European religious minorities is predominantly that of Muslims, Jews and adherents of differing Christian persuasions within societies in which Christianity was the rulers' or the ruling class' creed. The emergence of European states and the divisions within Christianity (from the Middle Ages to the sixteenth century) often placed religious minorities in a precarious position. We see this in the creation and suppression of medieval heresies, in the conquests and the re-conquests of Christian and Muslim polities, the expulsion of Jews from many European states (and the expulsion of Muslims from **Sicily** and Iberia), the implantation of Protestants in **Ireland**, the exile of the Huguenots and in general the migrations of Protestants and Catholic during the age of early modern religious wars, as well as in the 'Jewish question' in the nineteenth and twentieth centuries. Since the late twentieth century, contemporary debates on the place of Islam in **Europe** and on the expression of religious identity in the public sphere have provoked a revived interest in the long history of religious cohabitation and interaction in **Europe**.

The thirteen articles in this volume grew out of a conference held at the Université du Maine in **Le Mans** in November, 2012. We sought to study the ways in which states have treated their religious minorities. We studied a variety of state policies and their underlying attitudes – repression, organization, integration, tolerance, secularization, indifference – in addition to the ways in which minorities have reacted to state policies and majority attitudes. This neither is nor was a one-way relationship in which the state tries to absorb, confine or eliminate the minority. On the contrary, state policies can give rise to phenomena of resistance, negotiation (legal, political, cultural, etc.) or compromise. Through examining specific and original examples, we have seen how the various actors – states, religious institutions, elites, faithful – interacted, tried to convince each other, and influenced each other, in order to transform modes of interaction, put into place new norms and find common grounds, in societies where religious affiliation is one factor of identity among many. But no matter if it has been of considerable

or of lesser relevance, religion has consistently served as a societal marker since the Middle Ages.

As often, the authors here have had to grapple with the terminology and test to what extent it is appropriate. If we know (or think we know) what 'state' and 'religious minority' mean in twenty-first century Europe or North America, to what extent can we transpose those terms to other societies? Tellingly, it is impossible to translate 'state' into Medieval Latin: the closest one could come perhaps is *regnum*, usually translated (depending on context) as 'kingdom', 'reign', or 'sovereignty'. Medieval societies in the Latin West and in the Muslim world are marked by complex networks of competing jurisdictions and authorities, not by anything we would recognize as a centralized 'state' authority. To what extent does premodern rule therefore fulfil the prerequisites for statehood outlined in the introduction – 'un principe de souveraineté territoriale, une puissance publique, un gouvernement et une administration centrale'? In certain academic traditions, such as in German medieval studies, the term state is even dismissed and largely barred from academic discourse when dealing with the early and high Middle Ages, because it is considered anachronistic and because the grade of administrative control and bureaucracy that characterized most medieval kingdoms is not deemed high enough to justify labelling such territories as states. Such objections could be put off as mere quibbling, and indeed most areas of historical research in Europe and North America nowadays take no objection to using the expression quite freely. But critical reflection of our meta-language of historical discourse and its relation to the object-language of our sources is by no means uncalled for. It is important to take changing degrees or qualities of statehood into account when dealing with the legal, political and social conditions of religious minorities. In polities marked by the concept of a personal relation between ruler and ruled – such as most medieval kingdoms – adherents of minority faiths stood in a very direct legal relation to the monarch. This in turn had quite concrete implications as to the responsibility a ruler might or might not perceive vis-à-vis 'his' subjects as well as to the communication between religious groups and the state. Medieval history in particular provides many examples for the direct and personal legal link between the King (or generally a potentate) and Jewish or Muslim communities or individuals. Tellingly, this close relation could even lead to a phenomenon that occurred repeatedly throughout the Middle Ages: The persecution of religious minorities as a means to criticise or challenge royal authority, as Pierre Savy shows in this volume.

'Minority' also poses problems. In the first centuries of Islam, the Muslim rulers of the *dar al-Islam* were less numerous than the non-Muslim populations over which they ruled. Yet we tend to speak of 'Muslim' Egypt or Syria and to see the Christians of these regions as 'minorities', even though they far outnumbered the

Muslims. The same holds true for certain areas in the medieval Iberian kingdoms. Clearly when we speak of ‘minorities’ we are not merely talking about demographics, but also about power relationships within societies. Or as **Jérémy Guedj** succinctly puts it in his paper: ‘Toute minorité est construction’. Alternative terms have been pondered which underline these men’s and women’s social status: One might prefer to speak about ‘marginalised groups’, thus highlighting the fact that the latter were often denied legal rights and the social acceptance by the politically dominant religious community. But then again: Does such a wording not place too much emphasis on the discrimination of religious minorities and obscure the fact that under certain circumstances, adherents of minority religions could indeed acquire power, wealth and social acceptance?

The same holds true to related denominations such as ‘non-integrated’. Although they have the advantage of being neutral as to the question to which extent the majority or the minority refuses integrating (or being integrated), they do imply a priori that integration is a desirable, but not yet achieved status. Conducting research on the discriminated can easily lead to uncritically victimising them without differentiating adequately in terms of time and space. A ‘lachrymose’ reading of history has been diagnosed for certain schools of Jewish studies, and the same might hold true for historical research on the history of Muslim communities in **Europe**. On the other hand, politically correct terms such as the German ‘Sondergemeinde’ (‘special communities’) tend to neutralize our research object by failing to point out what differentiated it from dominating groups. Considering these terminological pitfalls, the decision taken for this volume – to stick to the established term ‘minority’ while critically reflecting on it – has arguably proven of value.

Similar questions arise concerning the third term in this book’s title, ‘integration’ and concerning related terms (assimilation, cohabitation...), as **Ivan Jablonka** shows in the introduction to this volume. Here too, current meta-language is highly charged by political and sociological interpretations and agendas. Assimilation is considered by some a provocative term because it is understood to propagate the abandonment of one’s cultural identity, whilst current interest in processes of hybridisation and syncretism are criticised from two positions: either because of their more or less explicit assumption that such processes of transfer and interweaving were the norm, or because of their allegedly essentialist perspective based on the idea of neatly separated cultures. Here too, integration appears to be the analytically most precise and academically most accepted term.

In one volume with thirteen contributors, we make no attempt to cover all of **Europe** from the Middle Ages to today, an enterprise which would call for many more volumes and many more contributors. The societies examined in these essays range from the sixth-century **Arabian Peninsula** to twenty-first-century

France, via Medieval Italy, Early Modern Muscovy, and Medieval and Modern Hungary. This volume's experimental setup therefore enables a direct comparison between three epochs (the Middle Ages, the Early Modern period and Modern times) whilst offering differentiations within each period. It also permits comparing different European forms and modes of integration with the French practice that Ivan Jablonka has summarised in his historical overview that introduces this volume. The papers mainly deal with Jewish and Muslim minorities, but at least in passing, attention has also been given to other religious minorities such as polytheists in the *dar al-Islām*, Hungary and Russia or to Armenian and Greek Christians in the Ottoman Empire.

The first five essays deal with the changing legal status of Jews from the twelfth to the twenty-first centuries. Sean Murphy's essay shows how medieval church law on 'Judaizers' polices the grey areas between Christianity and Judaism. These 'Judaizers' seem to be Christians who observed Jewish practices (or were believed to do so or accused of doing so, however such 'Jewish' practices are defined). The Fourth Lateran Council (1215) was concerned about the 'mixing' (*commixtio*) of Jewish and Christian traditions and practices, a clear reflection of contemporaries' zeal for homogeneity and what they understood as 'religious purity'. Increasingly, in the course of the thirteenth century, Christians who indulged in such practices were treated as Jews, and hence as apostates. The treatment of 'Judaizers' must therefore be seen as part of a wider tendency within political and ecclesiastic thought to regulate the practice of religious life. These concerns of canon lawyers may seem far from the social realities of Jewish communities in European cities. Nora Berend indeed demonstrates that Hungarian royal law was on the whole much less restrictive than canon law, and Pierre Savy's examination of the complex and changing Jewish policies of Northern Italian communes in the fourteenth and fifteenth centuries shows to what extent Jews were subject to changes – at times abrupt and profound – in the political and military climate. They were not merely passive victims of these changes, as they often negotiated with Italian princes to obtain privileges and guarantees that allowed them to live and prosper; yet their alliances with princes was a two-edged sword, as they became frequent and easy targets in popular revolts against princely power.

Through the 'emancipation' in the late eighteenth and nineteenth centuries, European Jews theoretically modified their status, changing from a religious minority in Christian Europe to one community among others within secularized nation-states. Yet of course it was not so simple: debates raged (within and outside the Jewish communities) about whether Jews were an ethnicity, a 'race' or the adherents of a religion. This led nineteenth and twentieth-century nationalists to question whether one could be both Jewish and French (as we see in Vincent's Vilmain's essay), Jewish and Hungarian, etc. These questions divided the Jewish

communities themselves, as Vilmain's analysis of the bitter debates about Zionism among French Jews demonstrates. The denial by some European nationalists that the Jews can be part of the nation (be it the German, Polish, French or Hungarian nation) is of course fundamental to Nazi ideology and to the extreme right parties in various parts of Europe in the twenty-first century, including Hungary, as Berend shows.

What is the place of Muslims in the Christian societies of Medieval and Early Modern Europe? Muslims were present both in Southern Europe (Sicily, on smaller islands such as Pantelleria and Malta as well as on the Iberian Peninsula) and in parts of Central and Eastern Europe (in particular Muscovy and Hungary).¹ We have seen that there was often a wide discrepancy between the way theologians and canon lawyers perceived the place of Jews in Christian society and how royal and municipal authorities conceived their legal status. This is even more the case for Muslims. In the medieval Iberian kingdoms, the Muslim inhabitants of newly conquered territories who survived the conquest and were not forced into exile remained under Christian dominion in a similar legal state to that the subjected Christians had formerly lived under during Islamic rule. As *dhimmis* (people of the book, Jews and Christians, who pay special taxes and receive protection from the Muslim ruler) Christians had enjoyed certain rights despite social, economic and political discrimination. In certain areas and at certain times within Latin Europe, a similar treatment of Muslims can be discerned, whilst canonists and theologians increasingly dubbed Muslims as heretics and accorded them the de facto status of Jews (restricted but protected) in law.

Whereas Muslims in Southern Europe were converted or expelled between the thirteenth and sixteenth centuries, such is not the case in Muscovy, as we see in Mikhail Dmitriev's essay, which covers the fifteenth and sixteenth centuries. The status of Muslims, and their level of acceptance in Russian society varied depending on time, social and economic status, location and policies of individual rulers, but throughout, significant numbers of Muslims were integrated into Muscovite society without being assimilated to orthodox Christianity.

The three other essays on European Muslims deal with the twentieth and twenty-first centuries. Nicolas Kazarian shows how the dynamics of colonialism brought changes to the status and identities of Cyprus' Turks, who went from being part of the ruling Ottoman elite to being a religious and ethnic minority in a predominantly Greek and Orthodox British-ruled Cyprus, becoming one of the two 'communities' of the newly independent Cypriot republic before division and de facto partition in 1974. Throughout, Turkish Cypriots were actors in a

1 For an overview of this subject, see J. Tolan, 'The Social Inferiority of Religious Minorities' in J. Tolan, G. Veinstein and H. Laurens, *Europe and Islam: Fifteen centuries of History* (Princeton: Princeton University Press, 2013), 49-69.

complex web including Greek Cypriots, the Greek Republic, the British Empire, and Ottoman (and subsequently Kemalist) Turkey. In the changing political situation, they were continually confronted with new and unexpected dilemmas concerning their citizenship, residence, etc., forcing them to make choices regarding their identity.

In France from the nineteenth century to today, the identity and place of Muslims has been the source of debate and polemics both within the Muslim communities and in the larger society. Algeria, conquered in 1830, was subsequently annexed as a 'département' of France. Yet it was only gradually that Algeria's Muslims obtained citizenship and the right to settle in mainland France. Their situation was defined by a series of paradoxes, as Jérémy Guedj shows: 'immigrants' from one part of France to another, labelled as 'Muslims' by a republic which (from 1905 onwards) defined itself as secular, French citizens enjoined to assimilate. Rania Hanafi indicates that such paradoxes persist among the descendants of Algerian and other Muslim immigrants to France: her study of the religious practice of women students in French universities reveals how they create new identities for themselves as French Muslims.

The third and final group of essays examines the role given to minorities by the states from the perspective of state strategies of power and of creation of identity. Ahmed Oulldali shows how the above-mentioned Quranic distinction between protected, albeit socially and fiscally inferior *dhimmis*, and pagans (who in theory are to be given the choice between conversion to Islam and death) gave way to pragmatism during the expansion of the Muslim empire. Increasingly, jurists accorded the status of a protected minority (*dhimmi*) to others beyond the people of the book: Buddhists, Hindus, etc. The defining characteristic came to be the payment of the traditional *dhimmi* tax, the *jizya*, though many jurists drew distinctions between the people of the book (whose women a Muslim could marry) and others (to whom marriage was prohibited).

The depiction of ethnic and religious minorities in the Ottoman Empire by the influential French diplomat of Hungarian descent, François de Tott (1733-1793) also deals with the role that Jews, Armenians and Greek Christians played for the economic and administrative upkeep of the Empire, as Ferenc Toth points out. Their medical and fiscal expertise was much sought after. But more interestingly, François de Tott – a forerunner of cultural anthropology – not only showed a keen interest in the forms of self-administration and relatives juridical autonomy these minority groups enjoyed, but also attempted establishing a causal relationship between the mountainous habitat of some communities (Macedonians, Druses, Kurds) and their resistance to the 'Oriental despotism' he believed to encounter in the Ottoman Empire.

The final two articles deal with **France** between the eighteenth and twentieth centuries. Louis' XIV revocation of the Edict of Nantes in 1685 meant that Protestantism was no longer legal in **France**. Yet in fact, Protestants continued to live there, openly or clandestinely, depending on changes in the national and local climate of tolerance. One of the key obstacles for Protestants, as **Didier Boisson** shows, was that local parishes were the depositories for the *état civil*, the official registries of baptism, marriage and death. Protestants were, as it were, *sans papiers* (undocumented). Boisson traces the history of the negotiations between the crown and Protestants to allow the latter to have access to the *état civil*, negotiations which were brought to an end by the Revolution: in 1792, a law of the new republic placed the civil registers in the hands of the mayors. In 1802, the concordat negotiated between Napoleon and **Pope Pius VII** recognized the Catholic Church as the Church of the majority of the French while accepting the legitimacy of the Lutheran and Reform (Calvinist) churches; the new French Jewish Sanhedrin was recognized in 1808. Other religious groups were not recognized and, as **Jean-Pierre Chantin** shows, they were variously ignored, treated as political opponents, or unofficially tolerated. The 1905 law instituting **France's** regime of *laïcité* brought an end (at least in theory) to such distinctions, making all cults equal before the state.

The papers in this volume convincingly call to mind how necessary it is to analytically differentiate between legal norms and societal practice when conducting historical research on religious minorities. They also show that it is equally important to focus the relationship between both spheres and possible contradictions between them. For example, **Mikhail Dmitriev's** piece explains to what extent normative prescriptions were in practice ignored in early modern **Muscovy**, possibly a late reflection of the more lenient stance towards religious communities as practised in medieval Byzantium. **Didier Boisson** and **Jean-Pierre Chantin** provide examples for the factual existence of groups that legally were not even supposed to exist. **Ferenc Toth** relates **François de Tott's** depiction of the secluded, semi-autonomous life of mountain communities in the Ottoman Empire, whilst **János Bak** offers a gripping case study on the different degrees of assimilation and self-assertion Jewish Hungarians exercised before and after the catastrophe of Nazi persecution. **Pierre Savy** in turn calls to mind in which ways very concrete and varying political contexts could affect Northern Italian Jewish communities quite independently from lay and ecclesiastical prescriptions. **Rania Hanafi's** interviews of young female descendants of Maghrebi migrants brings to light the flexible and wide range of ways in which 're-islamisation' is being informally expressed amongst young Muslim academics in present-day **France**. **Vincent Vilmain** traces both the 'ethnisation de la l'identité juive en **France**' in the wake of the First World War and the growth of French Jewish Zionism

that undermined integration into the French state. And finally, **Nicolas Kazarian** shows how the self-fashioning of Cypriot Muslims changed in the course of the twentieth century due to geopolitical changes, moving from a predominantly religious identity to an ethnic and national one. These findings, that bring to light the discrepancies between official rulings and social practice, are significant, because they help counter a tendency inherent to studies on the state's dealings with minority groups: That of adopting the very perspective of the ruler and reducing the studied community – here religious minorities – to the status of mere objects of political decision-making.

Other papers lay more emphasis on norms and their historical development or more generally on official and semi-official positions towards minorities, without necessarily ignoring societal realities. **Sean Murphy**'s study on canon law and its attempts at hindering conversion and dividing different religious groups in order to prevent mixing (or 'contamination', as contemporaries will have seen it) is a case in point. **Jérémy Guedj**'s paper on Muslim Algerian French citizens in turn follows the meandering attempts on the part of official institutions to deal with a social reality that frequently eluded their control. Ahmed Ouldaddi focuses the way early Islamic scholars pragmatically extended thoughts on both polytheists and the 'people of the book' to other religions such as Buddhism. Similarly, **Nora Berend** contrasts the ethnic and religious diversity and the pragmatic treatment of Jewish and other minorities in the medieval kingdom of **Hungary** with the rampant anti-Semitism discernible in twentieth century and present day Hungarian official and officious media.

This collection of essays thus reminds us to take both the normative and the social field into account, that is to study both legal frameworks and the factual way such frameworks were filled. The former, i.e. normative rulings, were generally quite clearly structured due to the necessities of legal procedure, whilst the latter were much less so due to the multiplicity of challenges and changing circumstances. The constant interweaving of the juridical-political and the socio-anthropological fields that several papers in this collection highlight needs to be kept in mind. This call might appear a truism for anyone dealing with the social history of religious minorities, but it is well worth repeating when concluding a volume dedicated to the state.

This collection's wide geographical spectrum, reaching from **Muscovy** in the East to Iberia in the West, from **Central Europe** in the North to **Italy** and **Cyprus** in the South has also proven fortunate, because such an extended perspective helps discern the multiple 'histories of integration' that mark the past one and a half millennia of European history. The example chosen for the introduction to this volume – the case of **France** – is of course only one among many, as this volume shows. It must be left to future research to provide an in-depth, comprehensive

and comparative analysis of European ‘histories of integration’. Such an endeavour would pay due attention to the multiple reasons for non-integration both on the part of majority societies and of minority groupings. For as several papers in this collection show, maintaining one’s religious and cultural identities was (and is) of paramount importance for the survival of cultural and societal groups as such – not only of diasporic and migratory communities in general, but more concretely also of religious minorities. The well founded and reasonable current yearning for harmonious cohabitation should not make as blind to the historical dynamics and advantages of non-integration.

Similarly, the considerable chronological spectrum comprised by this volume’s contributions facilitates putting another concept mentioned in the introduction into proper historical perspective: The relationship between nation-building and the status of religious minorities. This is indeed a significant correlation and one that needs to be taken into account when trying to understand the living conditions of European Muslims and Jews in the sixteenth to twentieth centuries. However, as several papers in this collection show, other notions than that of nationhood were also effective when integrating people of differing creeds into a varied populace of subjects. Abhorrence of ‘mixing’ and the conception of homogeneity as a form of purity were also influential, at least amongst ecclesiastic elites in medieval Europe. More pragmatic and far less abstract notions and motivations – such as economic and particularly fiscal advantages – have rightfully and repeatedly been identified as important vectors. Finally and in recent times, ‘securitization’ has joined these and other motives for effectively integrating religious minorities. A diachronic approach to our wide field of research might thus keep us from overemphasising the historic agency of the nation state.

That being said, the importance of religion itself also needs to be put to the test. A book on religious minorities necessarily conveys considerable importance to the political, legal and societal dimension of people’s and individuals’ creeds. But competing identities – professional, spatial, ethnic and social identities that were not religiously defined – were and are undoubtedly an important part of our self-fashioning as human beings and societal agents, as several of this volume’s papers have recalled in passing. The complex interrelation and dynamics of these ascribed and/or self-attributed identities is a field for further enquiry. For despite its undeniable historical significance and renewed prominence, religion did not utterly permeate European societies. Not even in the Middle Ages were politics and religion identical, no matter what popular opinion might claim. The programmatic separation of Church and State is indeed a hallmark of modern, Western society. But even in the Middle Ages and despite the close bonds between them, both fields were conceptualised independently. In times marked by the ‘return of the religions’, this is a fact all too easily forgotten.



INDEX

- Abraham 44, 55, 154, 156
Abū Bakr 158, 163
Abū Ḥanīfa 161, 163
Ady, Endre 70, 71
Ageron, Charles-Robert 120, 125
Aḥmad Ibn Ḥanbal 161
Aix-en-Provence 184
Al-Awzā'ī 160
Alfonso X, king of Castile and León 33
Algeria 220
Algérie. *See* Algeria
Alsace 11, 208
Andrey, Russian confessor 91
Ankara 108, 114
Antall, József 61, 72
Apeyitou, Eleni 107, 110
Arabia / Arabian Peninsula 153, 217
Árpád, Hungarian grand prince 63
Artois 11, 180
Asman murza Urazov 95
Assisi 38
Astrakhan 88, 92-94
Atatürk, Mustafa Kemal 109
Attalides, Michael 106-108
Auschwitz 60, 80
Averroès. *See* Ibn Rushd
Ayla 157
- Bahreïn 157
Bakhchisaray 95
Bakhtin, A. G. 90
Bak, János 221
Balkans 215
Basch, Victor 53, 57
Basilevich, K. V. 89
Basnage de Beauval, Henri 180, 184
Bastian, Jean-Pierre 141
Bastide, Roger 13
Baubérot, Jean 140, 148, 210
Bayle, Pierre 180, 181
Beauval, Henri Basnage de 180, 184
Bekbulatovich, Symeon 93
Belgrade 64
Benoît, Pierre 56
Berend, Nora 59, 77, 218, 222
Berlin 55, 67, 153, 154
Bernard Gui 34
Bernardino Zambotti 44
Bernard of Parma 32, 33
Bey, Assaf 109
Bey, Munir 109
Bey, Nejati 109, 110
Bibó, István 60, 79
Bloch, Jean-Richard 57
Blum, Léon 57
Boisson, Didier 179, 221
Bordeaux 139, 140, 142-144, 148
Bost, Hubert 180, 181, 183
Bourdon, Léonard 15
Brenner, Michael 56
Bretagne 11, 13, 50
Buber, Martin 57
Buda 67, 73
Budapest 59-62, 66-70, 73, 79, 80, 82, 85,
86
Bulgary 87
Burchard of Worms 26, 28
- Camus, Albert 119, 121
Canada 16
Caracalla, Roman emperor 12
Carevokokshajsk 92
Carevosanchursk 92
Castel, Robert 10, 11
Cévennes 180
Chantin, Jean-Pierre 207, 212, 213, 221
Cheboksary 92
Chevalier, Louis 134
Chigirin 95
Civil'sk 92
Clement IV, pope 33
Cohen, Albert 56

- Como 44
 Constantinople 167, 168, 170, 172, 178, 190
 Copeaux, Claire 111
 Costa-Leroux, Jacqueline 9
 Court, Antoine 181-183
 Crémieux, Benjamin 58
 Crimea 94
 Cyprus 103, 105-110, 112, 115, 116, 219, 222
 Danube 79
 Dardanelles 167
 Dargent, Claude 144
 Denктаş, Rauf 111, 115
 Dmitriev, Mikhaïl 219, 221
 Don 86, 93, 95
 Drevet, Jean-François 114, 115
 Dubet, François 140
 Dumat al-ğandal 157
 Dunkerque 123
- Ediger Makhmet, khan 93
 Egypt 216
 Elia Beer de Fermo 41
 Eötvös, Károly 70
 Europe 7, 8, 22, 35, 47, 49, 50, 52, 54, 55, 60-62, 68, 77, 79, 80, 85-87, 103, 114, 143, 167, 171, 175, 201, 215-219, 222, 223
 Central Europe 68, 80, 222
 Eastern Europe 86, 87, 171, 219
 Southern Europe 215, 219
 Western Europe 85
- Facardin, prince of the Druze 169, 176
 Fadak 158
 Fakhr al-Dīn al-Rāzī 155
 Fath, Sébastien 208, 210, 211
 Feraoun, Mouloud 119, 120, 137
 Ferenc Rákóczi II 64
 Ferrara 44, 46
 Fezzan 160
 Filippo Maria Visconti 41, 42
 Firsov, N. A. 89
 Fleg, Edmond 53
 Fletcher, Reginald (Lord Winster) 111, 112
 Florence 36, 38-40, 46, 47
 France 9-13, 15, 34-36, 49-53, 55-58, 68, 119-130, 132-137, 141, 143-145, 147, 148, 167-172, 177, 179-181, 183, 184, 186, 187, 189, 190, 192, 193, 197, 200-204, 207, 208, 210, 211, 218, 220-222
- Francesco Gonzaga 45
 Francesco Sforza 42
 Franche-Comté 11
 François II Rákóczi 167
 Frederick Barbarossa, Holy Roman Emperor 23, 32
 Frederick II, Holy Roman Emperor 32
 Friedländer, David 14
- Galeazzo Maria Sforza 43
 Galicia 75
 Gamzon, Robert 56
 Gébelin, Court de 182
 Germany 56, 57
 Gian Galeazzo Visconti 41
 Girard, Alain 124, 130, 133
 Gömbös, Gyula 62, 65
 Gottmann, Jean 111
 Green, Nancy 136
 Gregory IX, pope 31
 Grenoble 140, 143, 144
 Grosclaude, Pierre 185
 Guedj, Jérémy 119, 217, 220, 222
 Gurland, I. Ya. 89
- Hagani, Baruch 54
 Hajjat, Abdellali 121
 Hanafi, Rania 139, 220, 221
 Hatay, Mete 106
 Ḥiğāz 153, 154, 162
 Holy Land. *See* Palestine
 Hruz, Mária 64
 Hungary 59, 62, 67-69, 71, 73, 75, 77, 79-81, 218, 219, 222
 Hunyadi, János 64
- Iberian Peninsula 215, 219
 Ibn al-Humām 161-163
 Ibn Ḥabīb 164
 Ibn Ḥazm 161, 164
 Ibn Muflīh 163
 Ibn Qayyim al-Ġawziyya 158, 159
 Ibn Rushd 163, 164

- Ibn Wahb 163
 Ibn 'Abd al-Barr 160
 Île-de-France 11
 India 112
 Innocent III, pope 19
 Innocent IV, pope 32
 Ireland 112, 215
 Northern Ireland 112
 Israel 35, 41, 42, 80, 155
 Italy 35, 36, 38, 218, 222
 Ivo of Chartres 26, 28

 Jablonka, Ivan 7, 14, 217, 218
 Johannes Teutonicus 26, 31
 Joseph Hacoheh 43

 Kahn, Zadoc 50
 Kalka 87
 Kardec, Alan 210
 Kasimov 88, 91, 93, 94, 97
 Kazan 88, 90-94, 96, 97
 Kazarian, Nicolas 103, 219, 222
 Kenya 53
 Khaybar 158
 Khoroshkevich, A. L. 89
 Kischinev 53
 Kizilyurek, Niyazi 105
 Kohn, Hans 52
 Kokshajsk 92
 Komoróczy, Géza 60, 62
 Kozmodemiansk 92
 Küçük, Fazıl 113, 114
 Kymlicka, Will 115
 Kyrris, Costas 108

 Laishev 92
 La Mecque. *See* Mecca
 Lanzmann, Jacques 123
 Laurens, Henry 169
 Leipzig 25, 28, 29, 31, 77
 Le Mans 80, 215
 Lodi 42
 London 19, 67, 90, 170, 177
 Londres 13, 36, 45, 109, 112, 114, 132, 153, 212
 Louis VII, king of France 28
 Louis XIV, king of France 183-188, 202, 203

 Louis XVIII, king of France 212
 Louis XVI, king of France 179, 184-186,
 200
 Louis XV, king of France 181, 184, 187, 197,
 202
 Lucius III, pope 23
 Ludovico il Moro 42, 43
 Lyon 23, 111, 180, 207, 211, 212

 Maghreb 139, 140
 Makarios III, archbishop and president of
 the Republic of Cyprus 114, 116
 Makariy, metropolitan 91
 Malesherbes, Chrétien-Guillaume de
 Lamoignon de 183, 185
 Mâlik b. Anas 160, 162
 Malta 219
 Mans 80, 208, 215
 Marne 35, 167
 Marrus, Michael 51
 Marseille 131, 135, 140, 144
 Martial, René 134, 135
 Martigues 131
 Marx, Henry 53, 57
 Matelica 37
 Mauco, Georges 132-134
 McMillan, Harold 113
 Mecca 153
 Mestre 40
 Meyerkey, French journalist 56
 Mezzogiorno 12
 Michel, Andrée 135
 Michelat, Guy 140
 Middle East 178
 Milan 23, 41-43, 46
 Mohamed V, sultan 131
 Moiseev, M. V. 90
 Monod, Adolphe 211
 Montauban 189
 Montesquieu 168, 174, 177, 180
 Montferrat 43
 Moscow 80, 85, 88, 91-94
 Moselle (department) 135
 Moses 24, 29, 32, 33, 55, 69
 Murphy, Sean 218, 222
 Murtaza-Ali ibn Abdula 93

- Muscovy 85-91, 93, 94, 218, 219, 221, 222
 Nağrân 157
 Nevzat, Altay 106, 108
 Nicosia 108, 116
 Nîmes 180, 183, 188, 189
 Nizhniy Novgorod 95
 Noiriël, Gérard 141
 North America (See also USA) 216
 Novgorod 95
 Nuremberg 41
- Orient 52, 86, 106, 131, 153, 154, 167, 169-172, 176
- Oulddali, Ahmed 153, 220, 222
 Ozouf, Mona 15, 16
- Padua 32
 Palestine 53, 54, 56
 Pantelleria 219
 Paris 7, 9-16, 19, 33-35, 38, 42, 45, 49-53, 55, 67, 70, 85, 86, 90, 91, 103, 105, 111, 112, 114, 115, 117, 119-126, 128-130, 132-135, 153, 154, 157, 158, 167-169, 172, 174, 175, 179-185, 187-189, 207-214
 Parma 32, 33
 Pelensky, Ya. 90, 91
 Peretiatkovich, Georgii Ivanovich 89
 Pest 61, 73
 Petöfi, Sándor 64
 Petrovics, István 64
 Pius VII, pope 221
 Polotsky, Symeon 91
 Putkay murza 95
- Queuille, Henri 127
- Rabaut, Paul 182, 183
 Rabaut Saint-Étienne, Jean-Paul 183
 Rager, Jean-Jacques 135
 Raymond of Peñafort 31
 Rhodes 112
 Richarderie, Gilles Boucher de la 168
 Rome 12, 32, 33, 35, 39, 47, 207, 209, 211-213
 Rothstein, Amédée 51
 Rotterdam 184
- Rousseau, Jean-Jacques 12
 Roussillon 11
 Russia 85-95, 97, 218
 Sartre, Jean-Paul 70
 Sauvy, Alfred 132, 133
 Savy, Pierre 35, 216, 218, 221
 Sayad, Abdelmalek 8, 121, 122, 137
 Sa'ïd b. 'Abd al-'Azîz 160
 Schnapper, Dominique 9, 13
 Sedan 181
 Seignobos, Charles 57
 Senneville (Yvelines) 209
 al-Shâfi'î, Abû 'Abdullâh Muhammad ibn Idrîs 158, 160, 164
 Siberia 94
 Sicily 215, 219
 Sieyès, Emmanuel-Joseph 12
 Simon de Trente 42
 Simon, Michel 140
 Sisebut, Visigothic king 26
 Sisenand, Visigothic king 29
 Spain 22
 Spire, André 52
 Stoetzel, Jean 124, 130, 133
 Stow, Kenneth 35
 Svijazhsk 92
 Syria 216
 Szálasi, Ferenc 65
 Száraz, György 61
 Szegedi, Csanád 59, 72
 Sziget, Hungary 64
- Tabük 159
 Tamanrasset 123
 Tanzimat 107
 Taylor, Charles 139
 Temnikov 95
 Têtushi 92
 Thomas, Albert 57
 Tibet 174
 Tiszaeszlár (Hungary) 70, 71
 Tixier, Adrien 126
 Tornaritis, Criton 116
 Toth, Ferenc 220, 221
 Tott, François de 167, 168, 220, 221
 Toulouse 23, 131, 180, 185

- Trepavlov, V. V. 90
 Treviso 37, 40
 Turkey 108, 178, 220
- Uglich 95
 Ulm 36
 Urzhum 92
 USA 75, 196
- Veliaminov-Zernov, Vladimir Vladimovich
 89
 Vendôme 209
 Venice 23, 30, 39
 Verona 23
 Versailles 11
 Vichy 50, 51, 132
 Vigevano 41
 Vilmain, Vincent 221
 Vilnius 54
 Vincentius Hispanus 26
 Vinet, Alexandre 211
 Voghera 42
- Voisins, Gilbert de 184
 Volga 87, 88, 90-94, 96, 97
 Voltaire 180, 182
 Voronezh 95
 Vörösmarty, Mihály 69
- Wādī al-Qurā 158
 Washington 19, 25, 26, 31, 125
 Weber, Max 137
 Weil, Patrick 125, 126
 Wolff, Larry 171
 Worms 26, 28, 37
 Würzbur 74, 76, 78
- Yazid, M'hammed 129
 Yerushalmi, Yosef Hayim 66
 Yosef Kolon, rabbi 42
- Zaycev, I. V. 90
 Zrínyi, Miklós 64
 Zurich 114
 Zvenigorod 93

