



HAL
open science

Naître et mourir selon un mode d'humanité. Une histoire de religion et de liberté

Dominique Avon

► **To cite this version:**

Dominique Avon. Naître et mourir selon un mode d'humanité. Une histoire de religion et de liberté. Être humain ?, Gallimard, pp.77-97, 2022, 978-2-07-299787-7. hal-04360248

HAL Id: hal-04360248

<https://hal.science/hal-04360248>

Submitted on 21 Dec 2023

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

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

Naître et mourir selon un mode d'humanité

Une histoire de religion et de liberté

Le terme *homme*, au sens d'*être humain* est contenu dans la liste¹ d'un peu plus de deux cents termes communs à toutes les langues, selon le linguiste et anthropologue Morris Swadesh (1909-1967). Révisée à plusieurs reprises, cette liste a suscité des critiques, mais elle peut servir de point d'entrée vers les traditions religieuses que sont le judaïsme, le christianisme et l'islam. Les vocables qui servent à dire l'« être humain » sont *ādam* et *ish*² en hébreu, *ánthropos* et *andros* en grec, *vir* ou *homo* en latin, *bārnūšū* en syriaque, *bašar* et *insān* en arabe. Or, bien qu'exprimant la conscience d'une commune humanité, juifs, chrétiens et musulmans ont opéré des distinctions fondamentales dans deux moments uniques de la vie humaine, celui de la naissance et de la mort. L'article vise à historiciser la construction de ces modes d'altérité.

1- L'examen du lieu de la tombe

Commençons par la fin. Les groupes humains procèdent à des rituels funéraires qui expriment une anthropologie et témoignent d'une attention plus ou moins prononcée aux corps des défunts³. Nombre de cimetières contiennent des espaces réservés à tel ou tel groupe particulier. Pourquoi ? Les processus ont été oubliés et certains motifs sont passés sous silence.

La tradition du « respect des morts » traverse le texte biblique, où l'état du cadavre non enseveli est source de scandale, mais le principe d'une discrimination spatiale n'y est pas mentionné. La question ne se pose pas dans les communautés au sein desquelles prévaut une homogénéité de culte, elle n'a de sens que là où il y a pluralité. Les archéologues ont montré que, dans l'Égypte de la période hellénistique, des tombes de défunts juifs se trouvent parmi les autres⁴. Dans l'empire romain, les trépassés sont enterrés sur le bord de voies de circulation, dans des champs de mort, dans des catacombes. La séparation des corps peut exister mais elle n'est pas une norme, y compris pour les juifs⁵. L'Église ne fixe aucune règle en la matière sous le règne de Théodose (r. 379-395), qui proclame le christianisme nicéen comme religion d'empire. Augustin d'Hippone (354-430) tient alors la position selon laquelle « les fidèles ne perdent rien à être privés de la sépulture, comme les infidèles ne gagnent rien à la recevoir⁶ ».

¹ Morris Swadesh, « Lexicostatistic dating of prehistoric ethnic contacts », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1952, n° 96, p. 452-463

² Genèse 1 : 26-27, 6 : 9 et 25 : 27.

³ Maurice Godelier (dir.), *La mort et ses au-delà*, Paris, CNRS Éditions, 2014, 410 p.

⁴ William Horbury et David Noy, *Jewish inscriptions of Graeco-Roman Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 378 p.

⁵ Samuel Rocca, « Foreigners at Home. The Historical geography and demography of the Jews in Ancient Rome », dans N. Andrade et alii (dir.), *Ancient Cities. Roman Imperial Cities in the East and in Central-Southern Italy*, Rome, « L'Erma » di Bretschneider, 2019, p. 437-467.

⁶ Saint Augustin, *De cura pro mortuis gerenda* [« Sur le soin qu'on doit avoir pour les morts »], dans *Œuvres de St Augustin*, traductions et notes de Gustave Combes, Paris, DDB, 1937, p. 417.

5-7 novembre 2021

Les traités du *Talmud* de Jérusalem sont précisément compilés au v^e siècle. La composition du *Talmud* de Babylone est postérieure. L'un et l'autre servent de référence au judaïsme rabbinique et, outre l'obligation d'enterrer les morts, plusieurs règles relatives à l'ensevelissement⁷ sont mentionnées sans que l'on puisse déterminer ni le premier moment ni leurs lieux d'application. La terre, délimitée lors d'une cérémonie de consécration, est tenue pour consacrée et impure tout à la fois⁸. Plusieurs catégories de personnes sont écartées de l'espace commun et placées dans une fosse : les suicidés qui ne sont pas déments, les apostats, les criminels et les transgresseurs notables de la loi. Les non juifs méritent une « sépulture honorable⁹ », cependant, les cadavres de deux ennemis ne doivent pas se trouver côte à côte.

La société mecquoise polythéiste du vii^e siècle a une culture funéraire composite, comme en témoigne le cimetière al-Ma'la à La Mecque¹⁰. Les plus anciennes tombes connues de la période post-muhammadienne datent du viii^e siècle, or celles-ci montrent que la pratique de l'orientation des corps en direction de La Mecque n'est pas encore systématique¹¹. Les faits et dits attribués au prophète de l'islam sont compilés au milieu du siècle suivant. Selon l'un de ces « dits », Muhammad aurait lui-même établi le premier cimetière musulman, à Yathrib, la future Médine¹². Et, selon un autre, recueilli par Ahmad b. 'Alî al-Nasâ'î (v. 829-915), Muhammad aurait, de fait, reconnu la séparation des tombes entre musulmans et *mushrikîn*¹³ [« associateurs »]. Ce terme ne permet pas de définir sans équivoque ceux qui sont concernés, mais les juristes ont trouvé dans ce récit une justification permettant d'établir une prescription de séparation entre les corps défunts. Pour les chrétiens, c'est sous l'impulsion des Carolingiens que des règles sont fixées entre le ix^e et le xi^e siècles¹⁴. L'Église adopte le principe du choix du lieu de l'inhumation¹⁵, elle distingue une « terre bénite » ou « sainte » et une « terre profane », même si l'écart persiste entre norme et pratique. Ainsi, ce n'est qu'à la fin du premier millénaire que les règles de discrimination funéraire sont généralisées pour les trois traditions.

Au sein de la Chrétienté latine, l'altérité religieuse est essentiellement représentée par les communautés juives et musulmanes. Entre la fin du xi^e et le xiv^e siècle, les premiers subissent des persécutions périodiques dans différents royaumes, principautés ou cités. Celles-ci se manifestent sous la forme de conversions forcées, ou d'expulsions. Dans son commentaire du *Talmud*, Rashi (1040-1105), le grand rabbin de Troyes, indique que les non juifs ne doivent pas être enterrés dans les mêmes tombeaux que ceux d'Israël, ce qui ne doit cependant pas empêcher de s'occuper des premiers. Deux

⁷ Gérard Nahon, « Pratique funéraires juives : perspective historique », dans Patrice Courtaud, Sacha Kacki et Thomas Romon (dir.), *Cimetières et identités*, Bordeaux, Ausonius Éditions et Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 2015, p. 13-23.

⁸ Articles « Cimetière » et « Enterrement », dans Geoffrey Wigoder, *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, adapté en français sous la direction de Sylvie Anne Goldberg, Paris, Cerf/Robert Laffont, 1996 (1989), p. 222-224 et p. 318-320.

⁹ Abraham Cohen, *Le Talmud*, traduction par Jacques Marty, Paris, Payot, 1977 (1932), p. 374.

¹⁰ Sepideh Parsapajouh et Matthieu Terrier, « Cimetières et tombes dans les mondes musulmans à la croisée des enjeux religieux, politiques, et mémoriels : une introduction », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 2019, n°146, p. 12.

¹¹ Leor Halevi, *Muhammad's Grave. Death Rites and the Making of Islamic Society*, Columbia University Press, 2011, p. 190-191.

¹² Arent Jan Wensinck, « Baqî' al-Gharqad », *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, Leiden, Brill, 1986, p. 957-958.

¹³ Ahmad b. 'Alî al-Nasâ'î, *Sunan*, recueil de hadîths, « Livre des Funérailles », n°2048.

¹⁴ Cécile Treffort, « Consécration de cimetière et contrôle épiscopal des lieux d'inhumation au x^e siècle », dans M. Kaplan (dir.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, Paris, 2001, p. 285-299.

¹⁵ Michel Lauwers, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005, p. 17.

5-7 novembre 2021

siècles et demi plus tard, Nissim de Gérone (m. 1376) associe l'interprétation de Rashi de Troyes à une autre loi talmudique selon laquelle il ne faut pas enterrer le « juste » avec celui qui ne l'est pas¹⁶.

Le *Rituel romain* du pape Paul V (r. 1552-1621) définit le cimetière catholique comme un lieu d'exclusion des « païens », « juifs », « infidèles », « hérétiques », « apostats de la Religion Chrétienne » et tous ceux qui ont été excommuniés¹⁷. Dans le Royaume de France, et ailleurs, la règle n'est pas toujours appliquée avec rigueur¹⁸. Les « réprouvés » les plus nombreux sont les catholiques de baptême qui, du fait de leurs dires ou de leurs actes, ne sont plus considérés comme faisant partie de la communion des fidèles : traîtres, suicidés non atteints de folie, vagabonds sans signe religieux, comédiens, usuriers, concubinaires manifestes, suspects de jansénisme, athées et (de fait mais non de droit) suppliciés. Aux enfants morts sans baptême, une partie non bénite est réservée à la marge du cimetière. Les protestants ont partagé des cimetières avec les catholiques jusqu'aux dégradations liées aux guerres de religion, puis ils en ont ouvert en application de l'Édit de Nantes (1596), mais ces lieux ont été partiellement détruits après l'Édit de Fontainebleau (1685). Parmi les non-chrétiens, les « esclaves musulmans » des arsenaux des galères de Marseille et de Toulon disposent d'un petit cimetière¹⁹ et les juifs, qui n'ont plus de champ de repos au XVII^e siècle, parviennent ensuite à en obtenir sans « difficulté majeure²⁰ ». Lorsqu'une communauté est formée dans un lieu, l'une de ses priorités est de trouver un emplacement pour les défunts, en conformité avec le commentaire de Rashi, qui accompagne toutes les éditions du *Talmud*, depuis la première réalisée à Venise vers 1520. Il existe néanmoins un avis divergent, celui du rabbin Yoel Sirkis de Lublin, (m. 1561), pour qui il est possible d'enterrer dans un même lieu un juif et un non-juif si leurs corps ont été retrouvés ensemble.

Au cours du XVIII^e siècle, les rois de France prennent des mesures pour substituer en partie l'autorité administrative à l'autorité ecclésiastique dans la gestion des sépultures²¹. Mais l'inflexion principale intervient lors de la Révolution, marquée par un foisonnement de débats et une confusion de pratiques²². Le décret du 12 frimaire an II (20 septembre 1792) transforme les cimetières paroissiaux en cimetières civils. Douze ans plus tard, établi à partir d'une matrice rédigée par Jean-Antoine Chaptal (1756-1832), ministre de l'Intérieur et médecin, le décret sur les sépultures du 23 prairial an XII (12 juin 1804) est appliqué aux régions européennes sous domination française. La solution retenue est que « chaque culte doit avoir un lieu d'inhumation particulier ; et dans les cas où il n'y aurait qu'un seul cimetière, on le partagera par des murs, haies ou fossés, en autant de parties qu'il y a de cultes différents, avec une entrée particulière pour chacune, et en proportionnant cet espace au nombre d'habitants de chaque culte » (article 15). Dans le cimetière du Père-Lachaise, un

¹⁶ Nous tenons à remercier Ron Naiweld pour cette information et son précieux concours.

¹⁷ *Rituel romain du pape Paul V*, « traduit en français avec des additions tirées du Pontifical Roman & d'autres Rituels approuvés », Toulouse, J.F. Caranou, 1712, p. 138-139.

¹⁸ Fabrice Vigier, « Des lieux de sépultures conformes aux prescriptions de l'Église ? Les cimetières du diocèse de Poitiers aux XVII^e et XVIII^e siècles », dans Cécile Treffort (dir.), *Le cimetière au village dans l'Europe médiévale et moderne*, Presses universitaires du Midi, 2015, p. 143-155.

¹⁹ Régis Bertrand, « Le cimetière ancien : les morts parmi les vivants », dans Régis Bertrand et Anne Carol (dir.), *Aux origines des cimetières contemporains. Les réformes funéraires de l'Europe occidentale XVIII^e-XIX^e siècles*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2016, p. 16.

²⁰ Jacqueline Thibaut-Payen, *Les Morts, l'Église et l'État*, Paris, Fernand Lanore, 1977, p. 203.

²¹ Daniel Ligou, « L'évolution des cimetières », *Archives des Sciences sociales des Religions*, 1975, n° 39, p. 70-73.

²² Régis Bertrand, « Révolution et Consulat. Origines et genèse du décret du 23 prairial an XII », dans Régis Bertrand et Anne Carol (dir.), *Aux origines des cimetières contemporains. Les réformes funéraires de l'Europe occidentale XVIII^e-XIX^e siècles*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2016, p. 104.

5-7 novembre 2021

enclos « israélite » avec un accès spécifique est établi en 1809²³. Dans d'autres lieux, en revanche, des communautés juives ou protestantes entretiennent des cimetières consistoriaux et, en 1867, des Russes orthodoxes établis à Nice inaugurent une nécropole privée.

En 1881, l'article 15 du décret du 23 prairial an XII est « expressément abrogé », sans provoquer de manifestations publiques notables sinon l'intervention ponctuelle de juristes²⁴, ou la protestation de Mgr Freppel (1827-1891) qui défend la représentation du cimetière comme une « église des morts ». La loi française du 5 avril 1884 dispose qu'il n'est pas permis « d'établir des distinctions ou des prescriptions particulières à raison des croyances ou du culte du défunt ou des circonstances qui ont accompagné sa mort²⁵ » et la loi sur les pompes funèbres du 28 décembre 1904 confirme la laïcisation du cimetière. Cependant, cette neutralisation voulue par la gauche républicaine reste incomplète parce qu'aucune circulaire d'application ne permet d'imposer la démolition des murs de séparation, l'enlèvement des signes religieux ou la suppression des propriétés consistoriales. En dépit de résistances, des mesures analogues sont prises par d'autres États européens, à savoir la transformation plus ou moins complète des cimetières en espaces publics et non confessionnels. C'est le cas en Belgique en 1879, au Portugal en 1911, ou en Espagne en 1931. En revanche, en Italie ou dans les pays germaniques, les distinctions religieuses restent davantage marquées.

Dans les cimetières militaires ouverts lors des deux conflits mondiaux, la non ségrégation est la pratique dominante, depuis le cimetière de Romagne-sur-Monfaucon jusqu'à celui d'Omaha Beach. Elle est parfois publiquement justifiée. Le 15 décembre 1918, le grand rabbin de Metz, Nathan Netter (1866-1959), déclare : « Après avoir été unis dans la peine au milieu de tant de souffrances communes, restons unis dans la religion de la Patrie²⁶. » Il y a, cependant, des exceptions pour des lieux réservés à des soldats musulmans décédés, une pratique également adoptée dans l'Espagne franquiste.

La tendance s'inverse au cours de la seconde moitié du siècle²⁷. *De facto* les autorités civiles européennes tolèrent le développement d'espaces religieux distincts, tout en tentant de réguler les pratiques d'ensevelissement. En France, au début du XXI^e siècle, environ 150 cimetières sont gérés par une association culturelle juive²⁸. La légalité de la démarche consistant à distinguer des lieux est reconnue dans le rapport du Conseil d'État en 2004, au nom de la possibilité qu'a le maire de choisir l'emplacement de chaque tombe dans un cimetière. Il n'a, cependant, pas le droit de matérialiser cette séparation par un fossé, un mur ou une haie et c'est la volonté du défunt qui doit être reconnue, non celle d'autorités religieuses²⁹. Une circulaire du ministre de l'Intérieur adressée aux préfets, le 19 février 2008, prolongeant celles du 28 novembre 1975 et du 14 février 1991, invite à accepter des

²³ Régis Bertrand, « Des cimetières confessionnels ? », dans Régis Bertrand et Guénola Groud (dir.), *Patrimoine funéraire français. Cimetières et tombeaux*, Paris, Éditions du patrimoine, Centre des monuments nationaux, Paris, 2016, p. 28-29.

²⁴ Édouard de Hornstein, *La liberté des tombeaux, ou les cimetières neutralisés en violation du Concordat*, Paris, Librairie de l'œuvre de Saint-Paul, 1882. Il s'agit d'une publication parmi une demi-douzaine sur le même sujet.

²⁵ Extrait de la loi du 5 avril 1884, citée par Régis Bertrand, « Le décret de prairial en question (1870-1905) », dans Régis Bertrand et Anne Carol (dir.), *Aux origines des cimetières contemporains...*, *op. cit.*, p. 195.

²⁶ Cité dans Philippe Landau, « Brève histoire des Juifs dans la Grande Guerre », Historial de la Grande Guerre, catalogue d'exposition du 24 septembre 2002, Péronne, p. 19.

²⁷ Louis-Léon Christians et Patrick De Pooter, « Le régime des cimetières en Belgique : neutralité inclusive et pluralisme confessionnel », dans Anne Fornerod (dir.), *Le pluralisme religieux dans les cimetières en Europe*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, « Société, droit et religion », 2019, p. 117-139.

²⁸ Patricia Hidioglou, « Les cimetières juifs », dans Régis Bertrand et Guénola Groud (dir.), *Patrimoine funéraire français...*, *op. cit.*, p. 28-29.

²⁹ Jean-Philippe Bras, « Lire les migrations au cimetière : rituels et carrés musulmans », dans Régis Bertrand et Guénola Groud (dir.), *Patrimoine funéraire français...*, *op. cit.*, p. 118-119.

5-7 novembre 2021

accommodements pour favoriser l'insertion sur le territoire de populations référant à l'islam et, en moins d'une décennie, le nombre de carrés dits « musulmans » croît fortement.

Pour les savants musulmans en poste de responsabilité, le principe de la séparation des corps défunts est présenté comme une norme non discutable³⁰. Dans une *fatwâ* promulguée en 2016, le shaykh égypto-qatari Yûsuf al-Qaradhâwî (n. 1926), président du Conseil européen de la Fatwa et de la Recherche, estime « que – de manière solidaire – toutes les communautés islamiques dans les pays non islamiques cherchent à obtenir un cimetière séparé pour les musulmans, et qu'ils s'efforcent de convaincre les responsables pour ce faire, en se donnant les moyens³¹. » Il n'en précise pas le motif. Celui-ci est diffusé par la Commission permanente des recherches savantes et de la *fatwâ* du royaume d'Arabie saoudite : selon ces juristes, le *hadîth* recueilli par Ahmad b. 'Alî al-Nasâ'î a permis de fixer un *ijmâ' 'amalî* [« consensus pratique »], implicite, pour séparer les tombes des musulmans de celles des *mushrikîn*³² [« mécréants »].

Des tensions existent au niveau local³³, mais les débats sont rares³⁴. Les justifications juridico-religieuses de la séparation, élaborées au cours du temps, renvoient à des notions de salut, de pureté, de souillure. La représentation de l'autre humain qu'elles sous-tendent sont rarement abordées. Sur ce sujet, prévaut le présupposé du respect d'une « tradition³⁵ » millénaire, sinon d'un droit implicite ou explicite de minorité.

2- L'examen du nom de naissance

Est-ce que l'on naît « humain » ou membre d'un corps déterminé ? La complexité de la réponse se laisse entrevoir par un point d'arrêt sur la circoncision. Pour les juifs, la circoncision a fait l'objet de désaccords internes, notamment sous les Maccabées ; deux millénaires plus tard, elle est pourtant considérée comme un élément essentiel de la conversion des hommes, obéissant à un rituel précis³⁶. Les musulmans, tout en lui accordant une importance, n'en ont jamais fait une condition impérative d'inscription dans l'islam. Mais ce signe extérieur du sexe masculin n'est nullement une spécificité des uns comme des autres. Il faut donc trouver un autre point d'entrée.

Dans les mois qui suivent le génocide perpétré contre les juifs, Jean-Paul Sartre (1905-1980) rédige un essai contre l'antisémitisme, avec l'intention de montrer que l'unité des « enfants d'Israël » ne dépend pas de l'histoire, d'un territoire ou d'une religion, mais du regard porté sur celui qui est considéré comme juif. Emmanuel Levinas (1905-1995) conteste la thèse contenue dans *Réflexions sur la question juive* laquelle, explique-t-il, est une manière de penser le judaïsme à l'aune du christianisme

³⁰ *Fatwâ* du shaykh Jâd al-Haqq 'Alî Jâd al-Haqq, 28 mai 1979.

³¹ *Fatwâ* du shaykh Yûsuf al-Qaradhâwî relative à l' « enterrement du musulman dans un cimetière nazaréen » (en arabe), <https://www.al-qaradawi.net/node/3853>, 15.10.2016,

³² Comité permanent des recherches savantes et de la *fatwâ* (Arabie saoudite) : « Décision relative à l'enterrement d'un musulman dans les cimetières des mécréants » (en arabe), <http://fatawapedia.com>, non datée. Une *fatwâ* analogue est diffusée sur le site islamways.

³³ *Laïcité. Le vade-mecum de l'AMF* (Association des Maires de France), hors-série, novembre 2015, p. 19.

³⁴ Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, « Les droits de l'homme à tombeau ouvert. Question des cimetières musulmans en Suisse », *Plaidoyer, revue juridique et politique*, 2002, n°6, p. 54-56.

³⁵ Patricia Hidirogrou, *Rites funéraires et pratiques de deuil chez les juifs en France, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 287-355.

³⁶ « Circoncision », dans Geoffrey Wigoder (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, adapté en français sous la direction de Sylvie Anne Goldberg et al., Paris, Cerf/Robert Laffont, 1996, p. 225.

5-7 novembre 2021

ou de le réduire à la manifestation d'un jeu de forces sociales. Levinas défend une irréductibilité métaphysique propre au judaïsme et, ultérieurement³⁷, il remet en question la distinction entre « foi » et « loi ». Comme d'autres, il se heurte cependant à l'absence de consensus sur les critères qui établissent l'identité d'un « peuple d'Israël » : la référence talmudique selon laquelle « ton fils né d'une femme israélite est appelé ton fils, mais ton fils né d'une femme païenne n'est pas appelé ton fils » entre, en effet, en discordance avec plusieurs récits bibliques. En 1958, le Premier ministre israélien, David Ben Gourion (1886-1973), invite une cinquantaine de personnalités juives du monde entier, rabbins, philosophes, hommes de sciences, médecins, juristes, à répondre à la question : « Qu'est-ce qu'être juif³⁸ ? » La consultation ne permet pas d'aboutir à un résultat commun. Mais, au même moment, les juges de la Cour suprême refusent de privilégier le critère de l'identité de naissance. Ils émettent un avis selon lequel s'il est possible d'être « Juif » sans aucune pratique religieuse, il n'est pas possible d'être « Juif » et d'une autre croyance³⁹.

La définition par la négation ne résout par l'ensemble des problèmes. Parmi les « sages » consultés en 1958, figure le rabbin André Neher (1914-1988), chef de file de « l'école de pensée juive de Paris », marié avec Renée Bernheim (1922-2005), avec laquelle il cosigne plusieurs ouvrages dont *L'histoire biblique du peuple d'Israël* (1962). Après la guerre de juin 1967, les deux époux s'établissent à Tel-Aviv. Dans *L'identité juive*, Neher explique que « l'homme juif » contemporain est celui qui se reconnaît à la fois dans « l'hébreu » qui a rejeté la « civilisation sumérienne », dans l'« israélite » des « douze tribus », et dans le « juif » qui a subsisté après la disparition de dix d'entre elles grâce à la fidélité à la « Loi » et à une « histoire », avant de conclure : « Notre peuple n'est peuple que par sa Terre, la Terre de Sion⁴⁰. ». La tentative de résolution de la question identitaire par une narration, des épreuves ou une « sensibilité » communes s'avère insuffisante. Ainsi, les Israéliens ne s'accordent pas sur la manière de gérer le cas de couples religieusement mixtes : les mouvements qui s'inscrivent dans une perspective « réformiste » ou « reconstructionniste » prônent l'adoption du principe conjoint de la descendance patrilinéaire, alors que l'Assemblée rabbinique du judaïsme conservateur réaffirme le caractère exclusif de la descendance matrilineaire. Des débats portent sur l'acceptation ou non de conversions vers le judaïsme, d'autres sur le criterium du respect de la « Loi » religieuse et, plus largement, sur la manière de concevoir le *kelal* [« compléter »] Israël. Au début du millénaire, la contraception imposée par l'État d'Israël à des Éthiopiennes juives ouvre une autre crise identitaire, qui se prolonge indirectement, vingt ans plus tard, par la controverse sur les recherches génétiques visant à déterminer des marqueurs spécifiques de la judéité dans l'ADN⁴¹.

Les enjeux se présentent différemment dans l'histoire de l'islam. Quatre termes sont souvent mobilisés : *mu'mîn*, *muslim*, *hanîf* et *fitra*. Les deux premiers, généralement traduits par « croyant » et « musulman », ne se recouvrent ni dans le texte coranique⁴², ni dans les sources les plus anciennes. *Hanîf*, qualificatif associé à Ibrâhîm dans le Coran, est interprété par les oulémas comme ce qui distingue le croyant monothéiste du polythéiste. Mais l'adjectif n'est employé ni pour Mûsâ, ni pour

³⁷ Emmanuel Levinas, préface à Moses MENDELSSOHN, *Jérusalem ou Pouvoir religieux et judaïsme*, traduction par Dominique Bourel, Paris, Gallimard, « Tel », 1982, p. 17-18.

³⁸ Eliezer Ben-Rafaël, *Qu'est-ce qu'être juif ? suivi par 50 Sages répondent à Ben Gourion*, Paris, Balland, « Voix et regards », 2001, 396 p.

³⁹ Mehdi Bakhouri et Frédéric Lunel, « De la judéité en contexte minoritaire à la citoyenneté israélienne : de Mendelssohn aux juges de l'affaire Rufeisen », dans Dominique Avon (dir.), *Sujet, fidèle, citoyen. Espace européen (X^e-XXI^e siècle)*, Berne, Peter Lang, 2014, p. 179-208.

⁴⁰ André Neher, *L'identité juive*, Paris, Payot, 2007 (1977), p. 20-21.

⁴¹ Marissa Newman, « Les tests ADN de judéité exigés par le rabbinat deviennent une pomme de discorde », *The Times of Israël*, 23.10.2019.

⁴² Coran 51 : 35-36.

5-7 novembre 2021

ʿĪsā, généralement identifiés au Moïse et au Jésus de la Bible, ni pour les autres « prophètes » de la Tradition islamique. Associé au vocable précédent, le terme polysémique de *fitra*⁴³, hapax dans le Coran⁴⁴, a été identifié à l'islam au sens de religion de prime création, en se fondant sur un *hadīth* : « tous les hommes naissent selon la *fitra*, ce sont ses père et mère qui le judaïsent, qui le nazaréisent [christianisent] ou qui le mazdéisent ». En conséquence, dans leurs traités, les juristes ont fixé un faisceau de règles, parfois contestées et appliquées de manière non systématique, qui continuent à être transmises dans les instituts de formation des cadres musulmans : 1- Les enfants adoptent la religion du père et une femme musulmane ne peut épouser qu'un musulman. 2- Le traitement réservé à un apostat qui veut entrer dans l'islam et un apostat qui veut quitter l'islam est différent⁴⁵. 3- L'enfant dont l'un des ascendants est ou devient musulman, l'est lui-même de droit, sauf dans le cas de la conversion à l'islam d'une mère esclave, qui se voit néanmoins attribuer l'éducation de sa progéniture. 4- L'enfant trouvé dans le *Dār al-islām* [« Domaine de l'islam »] est a priori considéré comme musulman, cependant des juristes demandent de tenir compte de l'environnement religieux du lieu dans lequel il a été trouvé et de la peine à lui appliquer s'il renie l'islam à l'âge adulte⁴⁶.

Ces prescriptions sont déclinées à l'échelle internationale selon différentes modalités. Lors de la dix-neuvième conférence de l'Organisation de la conférence islamique (OCI), tenue au Caire en août 1990, les ministres des Affaires étrangères adoptent la *Déclaration sur les droits de l'homme en Islam* fixant à la fois que « l'islam » est la « religion de la *fitra* » [« innéité »] et qu'il est interdit de l'abandonner⁴⁷ (art. 10). Quelques années plus tard, le Conseil européen de la Fatwâ reprend un avis juridique diffusé par l'OCI pour interdire le don d'organes génitaux au motif que la religion se transmet par le sexe du père. Ce cadre n'est cependant pas figé, comme en témoigne la proposition de Souleymane Bachir Diagne (n. 1955) qui suggère de distinguer « deux faces » du terme islam, l'une pour dire « la religion primordiale du consentement à Dieu », l'autre pour dire « la religion historique apparue dans le temps⁴⁸ », mais sans spécifier ce qui les différencie. Or la compréhension de ce qu'est l'islamité n'est pas figée, y compris sur un temps court. Ainsi, sous le régime colonial français, en Algérie comme en Tunisie, des musulmans confessant leur foi mais renonçant à leur « statut personnel » (i.e. les règles spécifiques en matière d'union ou d'héritage) afin d'obtenir la pleine citoyenneté française, ont été considérés comme des apostats par leurs coreligionnaires et, à ce titre, n'ont pu être ensevelis dans les cimetières réservés aux musulmans. Un siècle plus tard, cette condition de non-application du « statut personnel » n'est nullement remplie par la majorité des citoyens européens de confession musulmane, or seuls certains courants intégraux intransigeants estiment que ces musulmans doivent quitter ces territoires pour rester fidèles à leur religion.

De prime abord, le christianisme ne paraît pas concerné par cette problématique. L'identité chrétienne n'est pas définie comme un fait de naissance, mais comme le résultat d'une décision et d'un rite. Cette conception renvoie à l'épître de Paul aux Galates « vous tous, qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni

⁴³ Geneviève Gobillot, « La conception originelle (*fitra*), ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans », IFAO, *Cahiers des Annales Islamologiques*, 2000, n°18, p. 1-14.

⁴⁴ Coran 30 : 30.

⁴⁵ Dominique Avon, *La liberté de conscience. Histoire d'une notion et d'un droit*, Rennes, PUR, 2020, p. 1001-1010.

⁴⁶ Antoine Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Beyrouth, Imprimerie catholique, p. 169.

⁴⁷ « Déclaration sur les droits de l'homme en Islam », adoptée le 5 août 1990 lors de la 19^e Conférence islamique des ministres des Affaires étrangères. Le texte est accessible sur le site officiel de l'OCI.

⁴⁸ Philippe Capelle-Dumont et Souleymane Bachir Diagne, *Philosopher en islam et en christianisme*, entretiens recueillis par Damien Le Guay, Paris, Cerf, 2016, p. 31.

5-7 novembre 2021

homme ni femme ; car tous vous êtes un en Jésus-Christ⁴⁹. » Cependant, la séparation de la Synagogue et de l'Église n'est pas immédiate, elle intervient dans une période comprise entre 65 et 135⁵⁰ et, après cette date, il subsiste des groupes judéo-chrétiens jusqu'au III^e siècle. Ultérieurement des communautés chrétiennes connaissent des processus d'ethnisation au sens d'une transmission de l'identité religieuse par le fait de naissance, ainsi celles qui sont liées à l'Église arménienne, à l'Église maronite ou, plus récemment, à l'Église chaldéenne, minorité religieuse en Irak mais minorité « ethnique » sur le sol états-unien⁵¹. D'autres situations seraient à étudier par le détail, dont celle du catholicisme ibérique au XVI^e siècle, du protestantisme des « Chrétiens allemands », ou de certaines Églises orthodoxes autocéphales, comme en Serbie.

*

Tout en reconnaissant l'existence d'un *être humain*, juifs, chrétiens et musulmans ont, au cours de leurs histoires croisées, multiplié les lignes de distinction. Ces traits ne leur sont pas propres, il en existe d'analogues, par exemple, promus par les hindous. D'autres éléments auraient pu être étudiés, comme les barrières dressées en matière de commensalité, celles qui limitent le partage du boire et du manger. Les sciences humaines et sociales, à commencer par l'histoire, permettent à la fois de les identifier et de les relativiser en montrant les variations qu'elles connaissent dans l'espace ou les transformations qu'elles subissent au cours du temps.

L'un des changements majeurs des temps modernes, selon une configuration qui prend forme nouvelle au XVI^e siècle et qui se cristallise deux siècles plus tard, est d'affirmer que ce qui est commun aux *êtres humains* doit primer sur ce qui les distingue. Cela conduit à appréhender la religion comme un choix, incluant une possibilité de refus. De cette conception découle la reconnaissance de la liberté de chaque être humain d'adopter ou de refuser une religion ou une conviction. Mais, à la même époque, les promoteurs de cette anthropologie et de cette conception de la religion justifient d'autres différenciations héritées ou reformulées, dont celles qui sont établies sur le sexe, sur la pigmentation de la peau ou sur l'origine géographique. Ils s'en servent pour établir ou renforcer des rapports de domination et les voix divergentes restent minoritaires.

Ce double héritage, celui de la reconnaissance de droits humains et de la limitation de leur champ d'application, est une des raisons pour lesquelles les cadres philosophiques et juridiques fondateurs la modernité sont sujets à de fortes contestations au début du XXI^e siècle. Cela se traduit, entre autres, par le refus d'utiliser une même grille d'analyse pour aborder des objets religieux différents, par le renvoi dans l'ombre de la question d'une commune humanité, par la remise en question de la spécificité de la personne humaine et par la contestation du principe d'universalité.

Dominique Avon
Directeur d'études, EPHE, PSL
GSRL (UMR 8582)
Directeur de l'IISMM

⁴⁹ Épître aux Galates, 3 : 27-28.

⁵⁰ Simon-Claude Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, Cerf, 1998, p. 483.

⁵¹ Yasmeen Hanoosh, *The Chaldeans. Politics and identity in Iraq and the American diaspora*, New York, Bloomsbury, 2019, 328 p.