

par un assèchement de la religion, une « désertification » (p. 154) du lieu des religions, une religion dans les limites de la seule raison. Cette religion est le messianisme, *la-e* l'ouverture du futur, « la venue de l'autre comme l'événement de la justice, mais sans l'horizon de l'attente et de la préfiguration prophétique ». Telle est la religion de Derrida, d'après J.D.C. : « La religion comme messianisme universel débarrassé de tout messianisme, comme foi sans dogme avançant dans le risque de la nuit absolue, est le fondement de la loi (...) l'origine de l'institution et de la constitution... » (p. 155). Elle est par là religion éthique. Le pivot central de cette religion « postmoderne » est le témoignage, la réponse à l'appel de l'autre, la promesse de vérité faite à l'autre ; d'où les deux sources de la religion derridienne : la foi (fidélité, croyance, crédibilité, fiduciaire, etc.) et le saint (l'indemne, le sauf, la sainteté de l'autre). Ces deux sources confluent dans l'expérience du témoignage, de la promesse de vérité qui réclame une croyance et une confiance au-delà de toute preuve, et qui ouvre la problématique du don sans réserve, caractéristique des dernières œuvres de Derrida.

L'itinéraire s'enfonce alors, à partir de cette formulation de la « nouvelle » religion, dans l'intimité du parcours spirituel de Derrida : circoncision (ouverture à l'autre), circonfession où l'on semble approcher la voix propre et autobiographique de Derrida. C'est là que se logent les dernières catégories : prières, larmes, cécité.

Le mérite de l'analyse de J.D.C. est aussi son inconvenient : rassembler le matériau des textes les plus contemporains de Derrida pour servir l'hypothèse unique de la déconstruction comme religion sans religion l'oblige finalement à identifier toujours le même motif sous chacun des concepts, au risque également de dire toujours la même chose. Ce motif certes se déploie dans chacune de ses répétitions, mais il apparaît aussi par moment comme une espèce de clef universelle qui facilite toutes les transitions et finalement uniformise ce que la répétition devrait distinguer. Il n'est pas loin non plus de céder au mimétisme du style qui emplit le texte de tics de langage qui font la marque du langage derridien. Mais derrière des coquetteries de forme un peu inutiles, il permet au moins de distinguer les linéaments de cette religion postmoderne, rassemblant les catégories qui font de la pensée (et de l'expérience) de Derrida l'une des pistes de la philosophie contemporaine pour penser le religieux et pour le (re)construire.

Vincent Delecroix.

124.10

CLAYDON (Tony),
MCBRIDE (Ian), ed.

Protestantism and National Identity. Britain and Ireland c1650–c.1850. Cambridge, Cambridge University Press, 1998, XI- 317 p. (index, illustr.).

Fort de 12 contributions (incluant l'introduction, plus réflexive que les simples résumés-présentations qu'affectionnent les Anglo-saxons), l'ouvrage concerne presque exclusivement la période moderne. Dans l'esprit de ses promoteurs, deux perspectives historiographiques méritaient d'être conjuguées au service d'une lecture « révisionniste » (au sens anticonformiste bien sûr) des relations entre État et Religion. D'un côté, l'affirmation identitaire de l'Écosse, l'Irlande et plus récemment du Pays-de-Galles a réveillé la dimension régionale, sinon « nationale » de l'Angleterre *stricto sensu*. De l'autre, une réévaluation peut-être excessive (mais indiscutable dans l'historiographie) des facteurs religieux comme sources sociales ou politiques de développement, a favorisé des processus d'identification croissante entre certains États et certaines formes ou contenus religieux. À partir de ces deux hypothèses – récemment réunies, déjà, par Conrad Russell (*The Causes of the English Civil War*, Oxford, 1990) ou Linda Colley notamment (*Britons: Forging the Nation 1707-1837*, New Haven, 1992) – l'ambition des articles est d'aborder trois domaines.

En premier lieu, l'identité religieuse se construisant le plus souvent comme rejet ou différenciation à l'égard de l'Autre, l'universalité du message ne peut se déployer que dans le cadre missionnaire et dans une logique évidente d'expansion/intégration. C'est ce à quoi s'attellent successivement Colin Haydon, Steven Pincus, I.McB. dans leurs articles consacrés à la place de l'anticatholicisme dans la culture anglaise. Plus encore, ils s'attachent à montrer que catholicisme continental et catholicisme irlandais n'ont pas engendré les mêmes réactions de la part des élites religieuses et politiques anglaises et ont pu produire des effets changeants. Selon ces auteurs, en effet, l'anticatholicisme quasi pathologique du XVI^e siècle s'est déplacé au XVII^e vers la « mission colonisatrice » d'absorption de l'Irlande avant de produire, au XVIII^e siècle, une véritable acculturation à un catholicisme désormais inscrit dans une relation d'étrangeté et d'extraterritorialité. En d'autres termes, de vécu sous forme de réflexe eschatologique, l'anticatholicisme s'est mué en habitude culturelle.

Second domaine exploré : les usages conscients ou moins maîtrisés des rapports entre

discours religieux, systèmes d'Église et principe d'« élection ». Dans l'absolu, *l'anglicité* procède bien d'une lecture providentialiste et déterministe du temps qui inscrit les accidents de l'Histoire anglaise dans un système de sujétion à un divin procédant par mises à l'épreuve successives. En pratique, Jeremy Black (posant l'importante question de savoir si l'Angleterre s'est construite comme État confessionnel ou nation élue), ou Brian Young (cultivant la provocation pour affirmer qu'au XVIII^e le protestantisme anglais s'est tellement appauvri qu'il doit sa survie à l'apport continental – physique, épistolaire, spirituel) remettent en doute cette lecture « révisionniste » qui, naïvement, accorde une place démesurée au religieux. Or, s'il est incontestable que le fait national ne se borne pas aux émergences du XVIII^e siècle (pour la période moderne), la notion de « vraie Église » finit par prendre un sens trouble. L'anglicanisme tend en effet à s'inscrire comme système de pouvoir qui permet de tenir à l'écart catholiques comme *dissenters*, catholiques continentaux comme protestants étrangers.

Enfin, quelques auteurs comme Scott Mandelbrote et John Wolffé se sont interrogés sur les ferments d'une identité religieuse qui, malgré tout et en dépit de ses faiblesses, a perduré. Pour le premier, et c'est classique, on le doit à l'imprégnation biblique – mais il a le grand mérite de ne pas se cantonner aux habituelles évocations de sociétés anglaises au profit de réflexions intéressantes sur la totalité de l'espace couvert pour les XVII^e-XVIII^e siècles (bibliographie infra-paginale impressionnante). Pour le second (qui clôt le volume), la comparaison entre protestantismes anglais et américain n'est pas de pure convention. Prenant en quelque sorte aux mots Linda Colley pour laquelle « 1829 » (correspondant à l'acte d'émancipation des catholiques anglais) sonne comme une rupture et un changement de nature, John Wolffé estime qu'il faut lire la question sur deux plans. D'une part, la culture de révolte et de résistance s'est transférée de Grande-Bretagne aux colonies américaines presque exclusivement par le registre religieux, en suivant notamment la très forte tradition anti-érastienne du presbytérianisme d'origine écossaise. La comparaison est donc légitime. D'autre part, la révolution de 1775-1780 n'a pas seulement rechargé l'identité protestante anglaise, elle a, par ses effets au long cours, nécessité l'autre révolution, celle de 1829-1832 qui marque, certes, l'*énonciation* de la tolérance, mais a très vigoureusement ravivé l'anticatholicisme dans les rangs d'ultra-protestants presque condamnés au statut d'émigrés de l'intérieur.

Au bout du compte, l'ouvrage assume avec un certain courage l'aporie qui le fonde. En effet, tous les AA. ont certes rencontré des cohortes de facteurs ou de signes fondant indissolublement l'identité anglaise dans sa référence protestante et, dans le même temps, tout prouve que les discours forgés autour de ce credo étaient en contravention avec le réel. On pourrait évidemment se tenir pour satisfait avec le pragmatisme ou la tolérance anglais, mais ce serait un peu court. On regrettera donc qu'à la suite de ces textes faisant fort utilement le point sur leur propre champ – noter à cet égard les éclairantes pages de Tim Harris, « The British dimension, religion and the shaping of political identities during the reign of Charles II » et Toby Barnard, « Protestantism, ethnicity and Irish identities, 1660-1760 », – manquant finalement quelques réflexions substantielles consacrées à la notion même de norme. De fait, la question paraît moins de savoir à quel pluralisme l'Angleterre a pu s'habituer que de comprendre les voies par lesquelles, la « Nation anglaise » s'est développée dans un rapport pluriculturel et pluricommunautaire. En d'autres termes, il s'agissait peut-être de voir comment une Nation qui n'intègre pas correctement des ressortissants étrangers – surtout pour motifs ethnico-religieux – contribue à l'accentuation des réactions communautaires. Cela pouvait être dit en deux lignes.

Patrick Harismendy.

124.11

COMTE (Madeleine).

Sauvetages et Baptêmes. Les religieuses de Notre-Dame de Sion face à la persécution des Juifs en France (1940-1944). Paris, L'Harmattan, 2001, 224 p. (préface d'Étienne Fouilloux) (bibliogr., tabl., cartes, glossaire, annexes, index, graphiques) (coll. « Mémoire du XX^e siècle »).

L'attitude de l'Église catholique face à la tentative d'extermination des juifs, en France et ailleurs, a déjà fait l'objet d'études plus ou moins documentées, plus ou moins polémiques aussi. L'un des *topos* trop souvent répété étant que les catholiques, et les religieux en particulier, avaient profité de la détresse des juifs menacés, en particulier des plus faibles, les enfants, pour les amener à la conversion. On s'imaginait que le sauvetage, réel, avait en quelque sorte été un chantage. C'est pour vérifier cette assertion – et en l'occurrence l'infirmier – que l'auteure, normalienne, agrégée d'histoire et de géographie, a entrepris cette « enquête ». Elle n'a pas choisi la facilité : la Congrégation à laquelle elle s'est adressée –