

PRESSES
UNIVERSITAIRES
DE FRANCE

Jacques Ehrenfreund

Mémoire juive et nationalité allemande

*Les juifs berlinois à la Belle
Epoque*

025445435

33

Mémoire juive et nationalité allemande

Les juifs berlinois à la Belle Époque

ET NATIONALITÉ ALLEMANDE

Les juifs berlinois
à la Belle Époque

PAR MOISE BERGSON

UN VOLUME DE LA COLLECTION

LES ÉTUDES JUIVES

DE LA SOCIÉTÉ DE RECHERCHES

JUIVES DE FRANCE

1911

PARIS

LIBRAIRIE HACHETTE

23, RUE CASSEGRAND

PARIS

1911

PARIS

LIBRAIRIE HACHETTE

23, RUE CASSEGRAND

PARIS

1911

PARIS

LIBRAIRIE HACHETTE

23, RUE CASSEGRAND

PARIS

1911

~~8~~
~~711~~

2001-89115

PERSPECTIVES GERMANIQUES

*Collection dirigée
par Jacques Le Rider*

40702 00012021 -30

MÉMOIRE JUIVE
ET NATIONALITÉ ALLEMANDE

*Les juifs berlinois
à la Belle Époque*

PAR JACQUES EHRENFREUND

PRÉFACE D'ÉTIENNE FRANÇOIS

*Publié avec le concours
du Centre Marc-Bloch de Berlin*



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

DL- 15.05.2000 20704

Pour Yaël,
Pour Nathan et Léah.
A la mémoire de Gerhart et Sophie Cohn-Vosson,
de Jacob et Haya-Gitel Ehrenfreund.

ISBN 2 13 050756 5

Dépôt légal — 1^{re} édition : 2000, avril

© Presses Universitaires de France, 2000
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Remerciements

Je tiens à remercier sincèrement Richard I. Cohen et Étienne François, directeurs de la thèse de doctorat qui a servi de base à ce livre. Merci à Eva Ehrenfreund pour les traductions de l'allemand. Merci enfin à Jacques Le Rider de m'accueillir dans sa collection.

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier Monsieur le Directeur de l'Institut National de la Santé et de la Recherche Médicale pour son accueil et son soutien.

Je tiens également à remercier Monsieur le Docteur de l'Institut National de la Santé et de la Recherche Médicale pour son accueil et son soutien.

| | |
|--|----|
| Préface de Étienne François | XI |
| INTRODUCTION : HISTOIRE, SÉCULARISATION ET IDENTITÉ SOCIALE DES JUIFS BERLINOIS | 1 |
| Contribution à une histoire des identités ambiguës, 1 | |
| <i>Historisation et sécularisation de la mémoire collective juive</i> , 4 — | |
| <i>La formation des groupes et des identités sociales dans l'Allemagne wilhelminienne. Itinéraire méthodologique d'une recherche</i> , 7 — | |
| <i>Les juifs berlinois : un groupe à l'identité sociale composite. Les étapes d'une démonstration</i> , 11. | |
| 1 – NATION, MINORITÉ ET POLITIQUE MÉMORIELLE | 15 |
| Régime de temporalité : La culture mémorielle juive traditionnelle, 18 | |
| <i>Définition de la mémoire collective</i> , 18 — <i>Ritualisation de l'histoire</i> , 19 — <i>Exil et messianisme : le régime traditionnel de temporalité</i> , 21 — <i>Modernité et historisation : l'entrée dans la temporalité occidentale</i> , 24 — <i>Les premières étapes de l'historisation</i> , 25 — <i>Rupture entre histoire et mémoire</i> , 26. | |
| La nationalisation de l'espace social allemand. 1871-1914, 29 | |
| <i>L'invention de la nation. La thèse constructiviste</i> , 30 — <i>Nationalisation de l'espace social</i> , 32 — <i>Nationalisation du passé</i> , 35 — <i>Bildung et identité nationale en Allemagne</i> , 38 — <i>Nation, intégration, minorité, antisémitisme</i> , 39. | |
| La population juive berlinoise. Profil d'un groupe social, 42 | |
| <i>Urbanisation. Démographie de la population juive berlinoise</i> , 43 — <i>Une minorité bourgeoise</i> , 45 — <i>Embourgeoisement et culture</i> , 47 — <i>Profil religieux et culturel</i> , 52 — <i>Une minorité visible</i> , 54. | |

- La politique juive de la mémoire, 57
Modernité et judaïsme, 58 — *Y a-t-il une politique juive moderne ?*, 60 — *Les instruments de la politique mémorielle*, 63.
- 2 – L'IMAGINAIRE MINORITAIRE. LE PASSÉ DANS LA SPHÈRE PUBLIQUE JUDÉO-BERLINOISE 73
- La sphère publique juive berlinoise. Profil, 76
- La structure de l'histoire juive dans les représentations collectives, 78
- Quand commence le temps présent dans la culture minoritaire ?
 L'émancipation : une rupture inaugurale, 79
Une rupture inaugurale, 81 — *L'émancipation est une rédemption*, 83.
- Une structure temporelle duelle : histoire sacrée et histoire profane, 86
Le « sens de l'histoire », 87 — *Messianisme et mission culturelle*, 90 — *La Bible « historisée »*, 92.
- La « *Leidensgeschichte* » : les représentations et le culte de la souffrance, 95
 « *Leidensgeschichte* » : un ferment social, 97
 Le ghetto : haut lieu de la mémoire juive, 101
 L'expulsion d'Espagne : un traumatisme judéo-allemand, 103
- Les « *jüdische Beiträge zu* » : l'autre versant du rapport au passé, 106
 La Bible et le judaïsme : patrimoines universels, 107
 Mendelssohn et le « Panthéon imaginaire » judéo-allemand, 110
- Les représentations du passé allemand dans la sphère publique juive, 114
L'Aufklärung, 114 — *Le patriotisme*, 116 — *L'incontournable convergence entre histoire juive et histoire allemande*, 118.
- 3 – LES PROFESSIONNELS DE LA MÉMOIRE : COMMENT ET POUR QUI ÉCRIT-ON L'HISTOIRE JUIVE ? 121
- Histoire juive : naissance et professionnalisation d'une discipline judéo-allemande, 124
 Qu'est-ce que l'« historicisme » allemand ? 126
Fondements théoriques et pratiques, 126 — *Dimensions politiques de l'historicisme*, 128.

Professionnalisation de la recherche historique juive à Berlin. 1871-1914, 131

L'écriture historique juive avant 1871, 131 — *La fondation du Reich et l'apparition des nouveaux cadres*, 133 — *Die historische Commission für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 134 — *Le Gesamtarchiv der deutschen Juden*, 139 — *La Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums*, 145 — *Les revues scientifiques*, 148 — *Qui sont les professionnels juifs de la mémoire ?*, 150.

Discours scientifique sur le passé et condition minoritaire, 153

La Wissenschaft des Judentums, 155

Wissenschaft et philologie, 155 — *Wissenschaft et intégration*, 158.

Histoire interne et histoire externe : tension dialectique fondatrice, 159

Les grandes orientations de la recherche historique, 163 — *L'impossible nationalisation : histoire juive ou histoire des juifs ?*, 169 — *Discours historique et théologie*, 171.

Histoire scientifique et identité sociale, 173

Universalisme et intégration, 175

Science et identité sociale, 181

L'histoire contre l'antisémitisme, 185

Histoire universelle et identité sociale complexe, 187

4 – LE PASSÉ RÉIFIÉ : USAGES ET PRATIQUES SOCIALES MINORITAIRES

191

A la recherche des lieux de la mémoire juive berlinoise, 194

La mémoire nationale allemande et ses lieux, 196

« Historisation » et « territorialisation » : culture et patrimoine minoritaires, 198

La muséalisation de la culture juive : Ein jüdisches Museum, 199 — *La Gesellschaft zur Erforschung jüdischer Kunstdenkmäler. Qu'est-ce que le patrimoine juif ?*, 203 — *Une mémoire sans lieux : quel monument pour Mendelssohn ?*, 207 — *La maison de Dessau*, 212.

Les mises en scène publiques du passé : commémorations et rituels, 214

Les fêtes patriotiques, 215 — *Le culte à M. Mendelssohn*, 219.

Milieus de mémoire : une sociabilité tournée vers le passé, 221

Une nouvelle sociabilité culturelle, 223 — *Der akademische Verein für jüdische Geschichte und Literatur zu Berlin*, 224 — *Berliner Verein für jüdische Geschichte und Literatur*, 226 — *Berliner Bnei*

Brith-Logen, 231 — *L'histoire dans les autres structures de sociabilité juive à Berlin*, 232.

Transmettre une « culture d'appartenance » : l'institution d'une pédagogie de la mémoire, 234

L'enseignement de l'histoire dans les écoles juives berlinoises, 235 — *Les structures de l'enseignement supérieur*, 239 — *La naissance d'une « littérature mémorielle »*, 242.

| | |
|---|-----|
| CONCLUSION – HISTOIRE UNIVERSELLE ET IDENTITÉ SOCIALE | 245 |
| Bibliographie | 255 |
| Index | 281 |

Préface

Reconnaissons-le d'emblée : l'étude de Jacques Ehrenfreund risque fort de surprendre. Elle surprendra tous ceux qui tiennent pour une réalité d'évidence l'universalité et la supériorité du modèle français d'intégration républicaine. Mais elle surprendra aussi ceux qui ont l'habitude de porter un regard critique sur la « symbiose » entre culture juive et culture allemande, qui soulignent ses limites et les malentendus sur lesquels elle repose, et qui voient en elle une illusion tragique et la première étape d'un renoncement fatal, bref tous ceux qui — on ne le comprend que trop — sont tentés de réduire l'histoire des juifs allemands au XIX^e et au début du XX^e siècle à la « préhistoire d'un génocide » (pour reprendre le titre d'un ouvrage récemment paru).

Or que nous montre Jacques Ehrenfreund dans une enquête qui, au lieu de porter sur l'histoire le regard biaisé de celui qui croit savoir comment elle s'achève, retrouve au contraire la dynamique et l'ouverture d'un avenir en construction ?

Il nous montre comment la communauté juive de Berlin — véritable « épice-centre de la vie juive en Allemagne », où les représentations et les pratiques des communautés juives de langue allemande de l'Europe centrale et orientale dans la seconde moitié du XIX^e siècle trouvent leur expression la plus achevée — a opéré en l'espace de deux générations seulement une véritable révolution culturelle, transformant en profondeur sa mémoire historique et modifiant radicalement sa conception du temps et son rapport au passé et à l'avenir.

Il fait revivre une communauté portée par une véritable passion de l'histoire et qui met au service de sa découverte et de sa promotion une vitalité et une imagination, une inventivité et une fécondité inouïes. Il retrace l'extraordinaire surgissement d'associations et de revues, d'études érudites et de livres de vulgarisation, d'initiatives mémorielles et de commémorations de grande ampleur qui en est la conséquence. Il nous fait découvrir une communauté qui, loin d'être une minorité sur la défensive, peinant à défendre ses positions et contrainte d'évoluer contre son gré, se révèle au contraire comme une communauté à la vitalité, à la créativité et à l'inventivité peu communes, une communauté à la fois très diversifiée et foncièrement solidaire qui est portée de l'avant par le dynamisme de l'Allemagne unifiée, par celui de sa capitale en pleine croissance et plus encore

par son dynamisme propre : entre 1871 et 1914, le total d'habitants de la capitale du Reich est multiplié par quatre, mais celui de la communauté juive est, lui, multiplié par huit.

Fondamentalement ouverte, cette communauté emprunte massivement à la société environnante. Elle opère pour l'essentiel sa métamorphose par interaction et par osmose, en reprenant les moyens mêmes dont s'est servie la société environnante pour opérer sa mutation. De même que l'Allemagne se construit et se structure dans et par sa relecture du passé et fait de la promotion et de l'instrumentalisation de l'histoire un élément essentiel de la nationalisation de son espace social et culturel, de même la minorité juive redéfinit-elle son identité et sa place au sein de l'Allemagne nouvelle en reprenant à son compte et en « détournant » à son profit le modèle dominant, se dotant pour ce faire d'institutions historiques et mémorielles spécifiques (« Commission historique » « Archives centrales », associations multiples).

Mais cette reprise de moyens expérimentés et cette interaction permanente, à base de « métissages » et de « transferts », avec la société majoritaire, sont tout le contraire d'un abandon. Mises en œuvre en fonction d'objectifs qui sont aux antipodes de ceux de la société environnante, elles sont au service d'une fidélité actualisée à la tradition juive. Porté par une dynamique constante d'« emprunts et de différenciation », ce « travail de rénovation culturelle de grande ampleur », qui historise la mémoire collective de la minorité et s'effectue à travers le cadre national allemand, donne, en effet, naissance à une identité judéo-allemande nouvelle et originale, « identité complexe » qui, « fondée sur un rapport particulier à sa propre tradition en même temps qu'à l'Allemagne, permette à la fois », selon l'excellente formule de Jacques Ehrenfreund, « l'intégration à l'Allemagne et la préservation de la tradition juive ».

La naissance et l'affirmation de cette culture originale reposent sur une double fidélité à l'Allemagne et à l'universel. Elles s'opèrent par la médiation d'une valeur, la Bildung, et d'une figure, celle de Moses Mendelssohn. Équivalent symbolique et affectif dans l'ordre culturel pour les juifs allemands de ce qu'est la République dans l'ordre politique pour les juifs français, la Bildung, comme « lieu de mémoire » au sens fort du terme, est la valeur qui fait la jonction entre l'appartenance revendiquée à la culture allemande et la quête passionnée de l'universel. L'identification à l'Allemagne, à sa culture, à sa société et à ses institutions découle de la conviction partagée par tous, quels que soient par ailleurs leurs choix politiques et idéologiques, que l'Allemagne est la nouvelle terre promise où « la loi morale kantienne s'identifie (au moins tendanciuellement) au contenu éthique de la loi de Moïse » (Gérard Bensussan). Mais en proclamant haut et fort, à l'instar de Moritz Lazarus, que « le judaïsme est tout aussi allemand que le christianisme » et qu'il est « impossible de comprendre l'histoire universelle, et plus

précisément celle des nations civilisées, sans l'histoire juive », les Judéo-allemands berlinois de la fin du XIX^e siècle sont également porteurs d'une vision alternative de l'identité allemande. Récusant – à la différence de la société majoritaire – toute forme de repli identitaire ethnocentrique, ils opèrent au sein des valeurs allemandes une sélection qui ne retient que ce qui est compatible avec l'universalisme de la *Bildung* et de la tradition juive relue à travers elle. Suivant en cela l'exemple des juifs d'Alexandrie ou de ceux de l'Espagne médiévale, ils ont pour ambition de « pénétrer le patrimoine universel sans s'y perdre, de poursuivre la quête de l'universel au sein du judaïsme et d'inscrire l'ensemble du judaïsme dans la rationalité universelle – avec en contrepartie une distance très nette au regard de ce qui ne semble pas pouvoir s'y insérer » (Sylvie Anne Goldberg).

Ce processus va de pair avec la construction de la figure de Moses Mendelssohn comme « dernier Moïse » (Dominique Bourel) et comme pièce centrale du « Panthéon imaginaire » judéo-allemand. Moses Mendelssohn, dont le rabbin Schwarz (de Karlsruhe) disait, lors des festivités pour le cent-cinquantième anniversaire de sa naissance, qu'il « avait sorti les juifs de l'obscurantisme médiéval pour les conduire vers la Terre promise de la liberté de penser et de la liberté de conscience », croise en lui les traits d'un « Luther juif » (par sa traduction en allemand du Pentateuque) et d'un « Platon allemand » (par sa contribution à la philosophie de l'*Aufklärung*). Incarnation de « ce que les juifs allemands cherchent plus que tout – être reconnus en tant qu'Allemands tout en restant proches de leur tradition » (Jacques Ehrenfreund), il est la figure tutélaire et emblématique qui « fait la jonction entre identité juive et identité allemande – pour le bénéfice réciproque de l'une comme de l'autre ». On n'en comprend que mieux, dès lors, la transfiguration mémorielle de la rencontre et de l'amitié entre Mendelssohn et Lessing, en « aurore d'une ère nouvelle et première brèche portée au mur infranchissable qui séparait jusqu'alors en Allemagne juifs et chrétiens » (Emil Lehmann), l'égale participation de nombreux intellectuels judéo-allemands à la Goethe-Gesellschaft, comme à l'« association pour l'histoire et la littérature juives », ou encore l'inlassable évocation par les orateurs et les éditorialistes des « affinités électives » relevées par Heine entre culture juive et culture allemande. Le moment choisi pour l'inauguration à Berlin en 1890 du buste de Moses Mendelssohn exprime de manière exemplaire cette volonté de multiplier à l'envi ces marques de connivence et de rencontre : le jour retenu pour cette solennité – le 18 juin – permet en effet d'associer à la figure de Mendelssohn la date anniversaire de trois moments centraux de l'histoire de la Prusse et de l'Allemagne : la bataille de Fehrbellin (1685), celle de Waterloo (1815) et la fête commémorant le retour à la paix après la guerre de 1870 (18 juin 1871).

L'histoire de l'émergence et de l'épanouissement, propres aux pays de langue allemande, d'une sphère publique juive originale et moderne trouvant

dans sa mue les raisons d'une nouvelle vitalité, fut en son temps une réussite exceptionnelle. Tout cela, nous ne le savons que trop, a été détruit et assassiné avec les pogroms, l'émigration et les déportations, et a péri dans l'horreur de la Shoah. Si forte pourtant qu'en soit la tentation, on se tromperait à réduire cette histoire à la simple « préhistoire d'un génocide ». Sous une autre forme, l'héritage judéo-allemand continue, en effet, de vivre dans l'Allemagne et le Berlin d'aujourd'hui.

La vision alternative de l'identité et de la nationalité allemandes développée au XIX^e siècle par la minorité à la rencontre du particulier et de l'universel – et pour qui la promotion de la culture allemande, dans ce qu'elle a d'original et de spécifique, loin de déboucher sur l'exclusivisme, n'a, au contraire, de sens que si elle s'ancre dans l'universel et se prolonge en lui – est à bien des égards à la base de la nouvelle identité allemande difficilement réédifiée après 1945, depuis les premiers articles de la « Loi fondamentale » jusqu'à la nouvelle loi sur la nationalité qui va entrer en application.

A Berlin même, où s'invente et se construit une nouvelle capitale allemande et européenne qui assume et récuse à la fois ses héritages historiques, qui renoue avec ses racines juives et qui compte de nouveau la communauté juive la plus nombreuse, la plus active et la plus cosmopolite de l'Allemagne réunifiée, un des projets lancés par la passion mémorielle du XIX^e siècle de la communauté judéo-allemande va enfin pouvoir se réaliser. Dès 1877, nous rappelle Jacques Ehrenfreund, on avait pris à Berlin les premières initiatives en vue de la création d'un « musée juif ». Ouvert au public, juste à côté de la grande synagogue de l'Ora-nienburgerstrasse, le 24 janvier 1933 (soit une semaine seulement avant l'arrivée d'Hitler à la chancellerie), ce musée avait été fermé au lendemain du pogrom du 9 novembre 1938. La chute du mur – un autre 9 novembre –, la réunification allemande et les retrouvailles de l'Europe avec elle-même ont redonné à ce projet toute son actualité. Confiée à l'architecte Daniel Libeskind, la construction du nouveau « musée juif » de Berlin vient d'être achevée. Encore vide, ce musée qui est incontestablement l'œuvre architecturale la plus géniale du Berlin d'aujourd'hui, va ouvrir prochainement ses portes au public. Par opposition au musée d'une civilisation disparue que Himmler voulait construire à Prague, ce musée, insiste son actuel directeur, Michael Blumenthal, sera un « musée vivant ». Pour le comprendre et le visiter comme tel, je ne puis m'imaginer meilleure introduction ni meilleure recommandation que la lecture du beau livre de Jacques Ehrenfreund.

Étienne FRANÇOIS*

* Professeur à l'Université Paris-I (Panthéon-Sorbonne) et à l'Université technique de Berlin, ancien directeur du Centre Marc-Bloch (Berlin).

Introduction

Histoire, sécularisation et identité sociale des juifs berlinois

« La réalité ne se forme que dans la mémoire. »

Marcel Proust.

« Quelle que soit son activité, [...] chaque juif accepte d'instinct la force de la question que les membres de notre communauté minoritaire se posèrent devant chaque événement au fil de longs siècles lourds de menaces : "Est-ce bon pour les juifs ?" En des temps de discrimination ou de persécutions, elle offrait un guide de conduite (pas nécessairement le meilleur), publique ou privée, une stratégie d'ensemble pour la diaspora. Pour autant, elle ne peut ni ne doit guider un historien juif, même lorsqu'il écrit l'histoire de son peuple. A quelque microcosme qu'il appartienne, l'historien a un devoir d'universalisme, non par fidélité à quelque idéal auquel nombre d'entre nous est attaché, mais parce que c'est une condition nécessaire pour comprendre l'histoire de l'humanité, voire d'une section de celle-ci. Car il n'est de collectivité humaine qui ne fasse et n'ait fait partie d'un monde plus vaste et plus complexe. Une histoire destinée aux seuls juifs ne saurait être une bonne histoire, quand bien même elle peut reconforter ceux qui la pratiquent. »

Eric Hobsbawm¹.

CONTRIBUTION À UNE HISTOIRE DES IDENTITÉS AMBIGUËS

Les juifs berlinois sont, sous le II^e Reich, un groupe dont les contours et l'identité sociale sont difficiles à définir. Libérés depuis un demi-siècle de la définition juridique limitative qui avait beaucoup contribué à la cohésion de la communauté, le système culturel sur lequel s'était construite leur solidarité est à son tour profondément ébranlé par la modernité. Ils sont, par bien des aspects, l'expression paroxystique – et par là même exemplaire – du judaïsme dans l'espace

1. Eric Hobsbawm, « L'historien entre la quête d'universalité et la quête d'identité », in *Diogenès*, 168, 1994, p. 52-66.

germanophone. Sigmund Freud décrit de la manière suivante ce qui, d'après lui, constitue l'épicentre de la réalité juive au début du XX^e siècle :

« Ce qui m'attachait au judaïsme ce n'était [...] ni la foi, ni la fierté nationale [...]. Je me suis efforcé de réprimer, lorsque je le percevais en moi, tout sentiment national enthousiaste, le considérant néfaste et injuste, effrayé par l'exemple des peuples parmi lesquels nous les juifs nous vivons. Mais il reste suffisamment d'autres choses qui rendent irrésistible l'attraction qu'exercent sur moi le judaïsme et les juifs ; de nombreux sentiments obscurs et d'autant plus puissants qu'ils ne se laissent pas mettre en mots. Il y a également cette conscience nette de l'identité intime, la familiarité de la même construction mentale. »¹

Évoquer les juifs et le judaïsme dans la période postérieure à leur émancipation consiste à parler d'un objet flou qui échappe aux définitions rigoureuses des catégories qu'utilise généralement l'historien. Emmanuel Levinas évoque lui aussi cette difficulté d'énonciation de l'identité juive post-émancipatoire :

« S'interroger sur l'identité juive, c'est déjà l'avoir perdue. Mais c'est encore s'y tenir sans quoi on éviterait l'interrogatoire. Entre ce déjà et cet encore se dessine la limite tendue comme une corde raide sur laquelle s'aventure et se risque le judaïsme des juifs occidentaux. »²

Freud et Levinas délimitent des bornes constitutives fondamentales qui orienteront notre réflexion : ni phénomène national, ni simplement religion, le judaïsme moderne est avant tout une « construction mentale commune »³. Le père de la psychanalyse, sceptique quant à la

1. Sigmund Freud, « Ansprache an die Mitglieder des Vereins B'nai Brith », in *Gesammelte Werke XVII*, London, 1940-1952, p. 51.

2. Emmanuel Levinas, in *Par-delà*, 5, 1987, p. 159. Cité par Jacques Le Rider, *Modernité viennoise et crise de l'identité*, Paris, PUF, 1992, p. 223.

3. Freud avait déjà évoqué cette double caractéristique du judaïsme dans un texte datant de 1930 : « Keiner der Leser dieses Buches wird sich leicht in die Gefühlslage des Autors versetzen können, der die heilige Sprache nicht versteht, der väterlichen Religion – wie jeder anderen – völlig entfremdet ist, an nationalistischen Idealen nicht teilnehmen kann und doch die Zugehörigkeit zu seinem Volk nie verleugnet hat, seine Eigenart als jüdisch empfindet und sie nicht anders wünscht. Fragte man ihn : Was ist an dir noch jüdisch, wenn du alle diese Gemeinsamkeiten mit deinen Volksgenossen aufgegeben hast?, so würde er antworten : Noch sehr viel, wahrscheinlich die Hauptsache. Aber dieses Wesentliche könnte er gegenwärtig nicht in klare Worte fassen » (Sigmund Freud, « Vorrede zur hebräischen Ausgabe von *Totem und Tabu* », in S. Freud, *Kulturhistorische Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, p. 293. Sur le rapport complexe de Freud au judaïsme, voir Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud's Moses. Judaism Terminable and Interminable*, New Haven, Yale University Press, 1991.

possibilité de verbaliser ce qui constitue l'essence de la réalité juive (« des sentiments obscurs d'autant plus puissant qu'ils ne se laissent pas mettre en mots »), encourage cependant les générations futures à ne pas renoncer à se confronter à cette question. « Elle (cette construction mentale) sera sans doute plus tard accessible à l'analyse scientifique. »¹ Les juifs allemands sont une communauté partiellement « invisible » dont les limites sont constituées avant tout par une « sensibilité collective »². C'est en reprenant l'intuition freudienne d'une communauté identitaire et mentale et avec le désir de relever le défi de traiter d'un objet qui ne se laisse pas facilement mettre en mots, que nous nous sommes engagés dans cette recherche.

Le discours historique joue, au XIX^e siècle, un rôle fondamental dans la construction des identités sociales et des sensibilités collectives. Dans l'Allemagne wilhelminienne, c'est autour d'une relecture du passé que s'est structurée la nation. L'identité nationale s'élabore par la mise en exergue d'une histoire commune, souvent transformée en mythe, dans laquelle il est possible de trouver tout à la fois sens et réconfort³.

La culture mémorielle juive traditionnelle se caractérisait par un rapport particulier au temps qui se fondait sur la ritualisation des événements passés, en en annulant l'historicité⁴. Elle cultivait ainsi un « ana-

1. Sigmund Freud, « Vorrede... », *op. cit.*, p. 293.

2. Le caractère presque « marranique » de la vie juive en Allemagne a été perçu par de nombreux historiens. Fritz Stern écrit, dans *Le poids de la réussite : réflexions sur les juifs allemands* : « C'est un sujet d'étude des plus délicats, car les juifs allemands aspiraient à l'intégration officielle dans la société ; par conséquent beaucoup de ce qui se définirait comme l'essence de la vie de la communauté juive allemande est resté inexprimé, ignoré. Pourtant, il faut bien essayer de retrouver quelque chose des modes de pensée et de la sensibilité de cette communauté, car cela peut éclairer l'histoire sociale de la conscience moderne », in F. Stern, *Rêves et illusions. Le drame de l'histoire allemande*, Paris, Albin Michel, 1989, p. 134-162.

3. Sur la construction des nations, voir Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, New York, 1991 ; Eric J. Hobsbawm, Terence Ranger (dir.), *The Invention of Traditions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 ; Ernst Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1993 ; Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1870. Program, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 ; Anthony Smith, *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford, Blackwell, 1986 ; Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, 7 vol., Paris, Gallimard, 1984-1992. En parlant de « communauté imaginée » (Anderson) et de « tradition inventée » (Hobsbawm) l'historiographie récente a mis en évidence le caractère construit des nations modernes et la centralité du discours historique dans ces constructions.

4. Sur cet aspect de la mémoire juive traditionnelle, voir Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, La découverte, 1984 ; Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, University of California Press, 1992 ; Lucette Valensi, « From Sacred History to Historical Memory and Back : The Jewish Past », in *History and Anthropology*, 2, 2, 1986, p. 283-305 ; Robert Bonfil, « How Golden was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography ? », in *History and Theory*, 27, 1988, p. 78-102.

chronisme conscient », dont le messianisme était l'épicentre. Le particularisme juif reposait pour une large part sur cette temporalité particulière qu'il ne partageait pas avec le monde chrétien. La remise en cause de ce modèle dans l'Allemagne du XIX^e siècle est alternativement cause et conséquence de la sécularisation de la culture juive¹. La volonté des juifs allemands de s'intégrer à la communauté nationale a transformé en profondeur mais n'a pas été destructrice de leur mémoire collective, elle a amené la minorité à s'investir dans un travail de rénovation culturelle de grande ampleur que l'on peut résumer sous le terme d'« historisation ».

Ce livre se propose de partir à la recherche des différents aspects de la métamorphose de la mémoire collective, qui constitue l'un des fondements de la sensibilité juive allemande. Il s'agira donc de décrire une réalité identitaire complexe et nuancée en utilisant les outils rationnels de la recherche historique.

Historisation et sécularisation de la mémoire collective juive

La sécularisation du judaïsme par le biais du discours historique est un phénomène d'une étonnante complexité, du fait de la fonction centrale remplie par l'approche théologique de l'histoire dans la tradition juive. Une anecdote de Shmuel J. Agnon, inspirée de la tradition rabbinique, nous permettra d'illustrer cette particularité :

« Quand le Baal Chem avait une tâche difficile devant lui, il allait à une certaine place dans le bois, allumait un feu et méditait en prière et ce qu'il avait décidé d'accomplir fut fait. Quand, une génération plus tard, le Maggid de Meseritz se trouva en face de la même tâche, il alla à la même place dans le bois et dit : "Nous ne pouvons plus allumer le feu, mais nous pouvons encore dire les prières", et ce qu'il désirait faire devint réalité. De nouveau une génération plus tard, Rabbi Moshé Leib de Sassov eut à accomplir cette même tâche. Et lui aussi alla dans le bois et dit : "Nous ne pouvons plus allumer un feu et nous ne connaissons plus les méditations secrètes qui appartiennent à la prière, mais nous savons la place dans le bois

1. Sur les premières étapes de l'historisation de la culture juive en Allemagne, voir Ismar Schorsch, *From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism*, Hanover, Brandeis University Press, 1995, qui est la compilation des nombreux articles de cet historien sur cette question. Leo Wieseltier, « Etwas über die jüdische Historik. Leopold Zunz and the Inception of Modern Jewish Historiography », in *History and Theory*, 20, 1981, p. 135-149 ; Nahum Glatzer, « The Beginnings of Modern Jewish Studies », in Alexander Altmann (dir.), *Studies in 19th Century Jewish Intellectual History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964, p. 27-45.

où cela s'est passé, ce doit être suffisant" ; et cela fut suffisant. Mais, quand une autre génération fut passée et que Rabbi Israël de Rishin, invité à accomplir cette même tâche, s'assit sur son fauteuil doré dans son château, il dit : "Nous ne pouvons plus allumer le feu, nous ne pouvons plus dire les prières, nous ne savons plus la place, *mais nous pouvons raconter l'histoire, comment cela s'est fait.*" Et, ajoute le conteur, l'histoire qu'il raconta eut le même effet que les actions des trois autres. »¹

Le récit est un impératif central de la culture juive traditionnelle, il est investi de la même capacité rédemptrice et surnaturelle que la prière². La dimension religieuse de l'anamnèse institue le récit mythique en objet central du judaïsme, en pierre angulaire de l'existence juive ; il y a, dans cette construction, coïncidence parfaite entre mémoire et histoire, entre pensées historique et théologique.

« Pensons aux juifs, confinés dans la fidélité quotidienne au rituel de la tradition. Leur constitution en "peuple de la mémoire" excluait un souci d'histoire, jusqu'à ce que son ouverture au monde moderne lui impose le besoin d'historiens. »³ La modernité a institué la temporalité comme élément fondateur de la compréhension du monde, elle a dès lors profondément déstabilisé la civilisation et l'identité juives traditionnelles. La religion et le récit mythique constituaient le ferment d'un groupe aux contours précis, à l'identité sociale sûre, centrée autour de l'idée de transcendance divine et d'un rituel ordonné. Le XIX^e siècle remet profondément en question cet agencement, en bouleversant tout à la fois des éléments centraux de la théologie juive et en remettant en question la centralité du rituel. Le récit historique lui-même change de statut, de mythique il devient scientifique, il n'a plus la fonction rédemptrice de la prière, il est investi maintenant de la mission critique de la science.

Quelles ont été les conséquences de cette métamorphose sur l'identité collective du groupe dont elle émanait ? Ce processus a-t-il été aussi « assimilateur » que l'ont affirmé les historiens qui ont traité

1. Cette anecdote de S. J. Agnon est citée par Gerschom Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1978, p. 368.

2. C'est précisément sur cette perception du récit comme rédempteur qu'est issue la représentation de l'histoire de Walter Benjamin, « Über den Begriff der Geschichte », in *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*, Stuttgart, 1992, p. 141-154. Sur cet aspect de la pensée de Benjamin, voir Michael Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, PUF, 1988, p. 121-161.

3. Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1984, p. XIX ; Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor*, op. cit., présente l'idée d'une coïncidence absolue entre l'histoire et la mémoire dans la culture juive traditionnelle.

de ces questions durant les dernières décennies¹ ? Cette conscience historique nouvelle était-elle à même de fédérer un groupe et une identité sociale autre que nationale ? Le nouveau discours historique pouvait-il laïciser totalement la tradition juive et se constituer en alternative à la pensée religieuse ? Restait-il dans l'univers sécularisé des éléments de la civilisation juive traditionnelle résistant à la sécularisation ?

Les juifs allemands sont à l'origine de la première tentative de sécularisation du judaïsme par l'histoire². C'est dans une interaction totale avec la culture allemande que s'est produite la relecture moderne de la tradition et la réforme du rapport au passé. Les conséquences de cette expérience débordent largement des cadres de ce seul groupe, elles sont fondamentales pour l'histoire des juifs et de leur culture à l'époque moderne, aussi en d'autres lieux³.

1. Le terme problématique d'« assimilation » a été souvent utilisé pour décrire l'expérience délicate et créatrice des juifs allemands. Les orthodoxes voyaient dans la distanciation vis-à-vis du rituel, les sionistes, dans la négation de la dimension nationale du fait juif, deux causes dont les effets ne pouvaient être que l'assimilation ou la disparition du groupe juif. Gerschom Scholem, reprend à son compte cette hypothèse dans un article sur le judaïsme allemand, « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland. 1900-1939 », in G. Scholem, *Judaica*, 4, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, p. 229-261. David Sorkin a tenté une critique intéressante du concept d'assimilation, « Emancipation and Assimilation. Two Concepts and their Application to German-Jewish History », in *LBIY*, 35 (1990), p. 17-33. Voir également, Jonathan Frankel, « Assimilation and the Jews in 19th Century Europe : Toward a New Historiography ? », in *Assimilation and Community. The Jews in 19th Century Europe*, J. Frankel, S. J. Zipperstein (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 1-37 ; Todd Endelman, « The Legitimization of the Diaspora Experience in Recent Jewish Historiography », in *Modern Judaism*, 11, 1991, p. 195-210. Le problème principal lié à l'emploi de ce terme est qu'il suppose une définition arrêtée et figée du judaïsme. Notre étude se situe précisément dans le sillage de ces tentatives récentes de montrer les apories du concept d'assimilation.

2. Ismar Schorsch, « The Emergence of Historical Consciousness in Modern Judaism », in *LBIY*, 28, 1983, p. 88-115. Schorsch évoque la conscience historique hors de son contexte social. La mémoire collective est nécessairement une question sociale et ne peut-être étudiée dans sa seule dimension intellectuelle. La définition de la mémoire collective que nous utiliserons dans ce travail se fonde sur celle de Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, 1950 ; Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1935 ; voir aussi, Gérard Namer, *Mémoire et société*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987 ; et Paul Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

3. Sur la centralité de la culture judéo-allemande pour l'histoire des juifs de France, voir Michel Espagne, *Les juifs allemands de Paris à l'époque de Heine : la translation ashkénaze*, Paris, PUF, 1996 ; Perrine Simon-Nahum, *La cité investie. La « science du judaïsme » français et la République*, Paris, Cerf, 1991. C'est également la conscience historique produite par les juifs allemands qui a servi de base au sionisme : sur cette question, voir David Myers, *Re-Inventing the Jewish Past. European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, New York, Oxford University Press, 1995.

*La formation des groupes et des identités sociales
dans l'Allemagne wilhelminienne.
Itinéraire méthodologique d'une recherche*

Les juifs berlinois sont un groupe social aux contours difficiles à cerner. L'historien doit-il pour autant renoncer à aborder un tel objet pour se cantonner aux groupes nationaux ou aux classes sociales dominantes, catégories « solides » de la recherche historique ? L'analyse d'une communauté aux frontières changeantes, en constante reconstruction n'est-elle pas précisément à même de nous informer sur la constitution des groupes intermédiaires et des identités collectives, à l'ère de la nationalisation de la société ?

Le questionnement sur la construction des catégories utilisées par l'historien est au cœur de la réflexion méthodologique de grande ampleur entreprise en différents points du globe ces dernières années. La « crise de l'histoire », annoncée et débattue, se cristallise autour de la difficulté à définir l'« objet historique » et autour de la volonté de repenser les catégories ayant cours dans l'historiographie¹. Jusqu'à la fin des années soixante-dix, l'histoire sociale imposait son paradigme pour décrire la société, essentiellement à travers les hiérarchies économiques. Le Linguistic Turn américain, puis l'histoire socio-culturelle ont suggéré des approches plus empiriques qui renouvellent en profondeur la compréhension de la réalité sociale².

A l'approche structuraliste de la société, le Linguistic Turn a substitué l'affirmation des « stratégies discursives » comme catalyseur des identités³. L'histoire socio-culturelle se propose quant à elle de mêler l'étude des *représentations* à celle des *pratiques sociales*, de considérer

1. Un numéro des *Annales* a été consacré à cette « crise de l'histoire », « Histoire et sciences sociales. Un tournant critique », in *Annales ESC*, novembre-décembre 1989. Gérard Noiriel résume l'ensemble des débats qui ont agité la communauté historique, ces dernières années, dans son livre *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Belin, 1996. Deux ouvrages collectifs ont également tenté de faire le point sur ces questions, Bernard Lepetit (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995 ; Jean Boutier, Dominique Julia (dir.), *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire*, Paris, Autrement, 1995.

2. Sur cette question, voir Gérard Noiriel, *op. cit.*, chap. 4, *La crise des « paradigmes »*, p. 123-171 ; Simona Cerutti, « La construction des catégories sociales », in Jean Boutier, Dominique Julia (dir.), *op. cit.*, p. 224-234.

3. Le Linguistic Turn américain nie pour ainsi dire l'existence d'une réalité sociale extérieure au langage. En instituant le « discours » comme élément déterminant dans la construction des groupes sociaux, cette approche coupe l'étude des textes de celle des contextes. Sur cette question, voir Geoffrey Eley, « De l'histoire sociale au "tournant linguistique" dans l'historiographie anglo-américaine des années 1980 », in *Genèses*, 7, 1992, p. 163-193.

simultanément *textes* et *contextes*. En abordant les groupes sociaux dans leur dimension culturelle, sans pour cela négliger les pratiques fondatrices du social¹, elle permet de parler de « culture minoritaire » juive en Allemagne, objet difficilement perceptible pour l'historien auparavant².

« L'histoire sociale a trop longtemps accepté une définition réductrice du social, confondue avec la seule hiérarchie des fortunes et des conditions, oubliant que d'autres différences fondées sur les appartenances sexuelles, territoriales ou religieuses, étaient elles aussi pleinement sociales, susceptibles de rendre compte, autant ou mieux que l'opposition dominant/dominé, de la pluralité des pratiques culturelles. »³

Les paradigmes en usage parmi les historiens de la culture judéo-allemande sont le reflet du malaise qu'engendre encore le traitement des groupes intermédiaires à l'ère de la nationalisation de la société.

Trois « écoles » historiques principalement se sont penchées sur les juifs allemands. Si elles ne se reconnaissent pas toujours directement comme telles, on peut cependant les qualifier de « sioniste », « judéo-américaine » et « allemande »⁴.

Dans la perspective sioniste, l'histoire des juifs en Allemagne est avant tout celle d'un groupe national ou en passe de le devenir. Ce qu'il importe ici de mettre en valeur est l'apport juif allemand à la reconstruction de la nation, de même que tous les aspects d'une future

1. L'approche socioculturelle telle que la présente Roger Chartier souhaite combiner l'analyse des représentations (réalité discursive) et l'analyse des pratiques (réalité sociale). C'est à travers cette approche que nous avons abordé les juifs berlinois (Roger Chartier, « Histoire des mentalités, et histoire intellectuelle. Trajectoires et questions », in *Revue de synthèse*, Paris, 1983, 104, p. 277-307.

2. La remise en question des catégories historiques traditionnelles par l'histoire socioculturelle permet de mettre à jour les contours de groupes et d'identités sociales à peine visibles. Cette approche empirique de la société permet de présenter le point de vue de formations sociales précédemment ignorées par l'écriture historique.

3. Roger Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Le Seuil, 1987, p. 10.

4. Cette taxinomie est relative car il y a bien sur des interférences entre ces différentes écoles. Il peut paraître caricatural de vouloir schématiser un domaine de recherche de manière aussi synthétique ; on notera néanmoins que cette première répartition permet de mettre notre travail en perspective. Un bilan de l'historiographie a été présenté par Trude Maurer, *Die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Deutschland (1780-1933). Neuere Forschungen und offene Fragen*, Tübingen, Mohr, 1992. Voir également Shulamit Volkov, *Die Juden in Deutschland, 1780-1918*, München, C. H. Beck, 1994 ; Arno Herzig, « Juden und Judentum in der Sozialgeschichtlichen Forschung », in W. Schied, V. Sellin (dir.), *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklung und Perspektiven im Internationalen Zusammenhang*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1987, p. 230-265 et le même « Zur Problematik deutsch-jüdischer Geschichtsschreibung », in *Menorah*, 1990, p. 209-234.

re-nationalisation du judaïsme¹. Dans cette optique, la minorité juive allemande est constituée par deux groupes qui s'excluent, le premier ayant participé pleinement à cette « reconstruction », le second s'étant « assimilé », perdant de ce fait tout caractère pertinent pour l'historien. L'Allemagne n'est jamais ici que le contexte dans lequel s'est déroulée l'histoire de la nation juive, elle n'est pas intéressante en soi².

L'école « judéo-américaine » aborde la question de la vie juive en Allemagne en utilisant principalement deux catégories, celle de *religion*³ et plus récemment celle de « *subculture* ». Il s'agit dans cette dernière perspective de souligner l'autonomie juive dans la société allemande⁴.

1. Les travaux de cette première « école » se sont concentrés essentiellement autour des contributions judéo-allemandes au nationalisme juif : Jehouda Reinharz, *Fatherland or Promised Land. The Dilemma of the German Jews, 1893-1914*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1975. Elle s'est plus attachée à la mise en évidence de l'impossibilité d'une vie juive en Allemagne, du fait de l'antisémitisme, qu'à la compréhension des dimensions culturelles de l'existence minoritaire : Uriel Tal, *Christians and Jews in Germany, Religion, Politics and Ideology in the IF Reich, 1870-1914*, London, Cornell University Press, 1975 ; Moshe Zimmermann, « Jewish Nationalism and Zionism in German-Jewish Students Organisations », in *LBIY*, 27, 1982, p. 129-153 ; Moshe Zimmermann, « Das Gesellschaftsbild der deutschen Zionisten vor dem 1. Weltkrieg », in *Trumah*, 1, 1987, p. 139-158 ; Joachim Doron, « Social Concepts Prevalent in German Zionism : 1883-1914 », in *Studies in Zionism*, 5, 1982, p. 1-31 ; Nista Ben-Ari, *Roman im Heavar. Haroman hahistori Hayehoudi germani min ha-19 ve yetsira shel sifrou leoumit*, Tel-Aviv, Dvir, 1997 [le roman historique juif allemand du XIX^e siècle à l'apparition d'une littérature nationale]. Ces travaux – la liste n'est pas exhaustive – ont en commun d'appliquer la catégorie nationale à la description des juifs allemands.

2. L'école sioniste repose sur un anachronisme puisqu'elle voit dans le nationalisme l'aboutissement unique et nécessaire de l'histoire juive moderne.

3. L'utilisation de ce paradigme dans la description des juifs allemands suppose également l'existence de deux groupes distincts, le premier constitué par les « juifs pratiquants » au cœur de la recherche ; les autres ne peuvent être pris en compte dans cette approche. Le terme d'assimilation est utilisé ici pour évoquer une baisse de la pratique religieuse. Une séparation hermétique est établie entre les développements culturels et la question de la formation des identités collectives. Parmi les travaux sur les débats théologiques juifs allemands, on peut évoquer Michael A. Meyer, « Recent Historiography on the Jewish Religion », in *LBIY*, 35, 1990, p. 3-15 ; Michael A. Meyer, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, New York, Oxford University Press, 1988 ; Ismar Schorsch, « Zacharias Fraenkel and the European Origins of Conservative Judaism », in Ismar Schorsch, *From Text to Context. The turn to History in Modern Judaism*, Hanover, Brandeis University Press, 1995, p. 255-265 ; Robert Liberles, *Religious Conflict in Social Context. The Resurgence of Orthodox Judaism in Frankfurt am Main*, Westport, Greenwood Press, 1985. La difficulté principale liée à l'usage du paradigme religieux tient dans son incapacité à rendre compte de la métamorphose du groupe et de son identité sociale du fait de la sécularisation.

4. Le livre de David Sorkin, *The Transformation of German Jewry, 1780-1840*, New York, Oxford University Press, 1987, est le meilleur exemple de cette écriture judéo-américaine sur les juifs allemands. Il faut également évoquer les travaux de Jonathan Frankel et de Steven Zipperstein (dir.), *Assimilation and Community. The Jews in 19th Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 ; Jack Wertheimer (dir.), *The Uses of Tradition. Jewish Continuity in the Modern Era*, New York, Theological Seminary of America, 1992 ; Shulamit Volkov, « Die Erfindung einer Tradition », in *Historische Zeitschrift*, décembre 1991, Band 253, p. 603-628.

L'accent est donc mis surtout sur les traits de caractère internes du groupe social, au risque de les isoler de leur environnement allemand. Est alors laissé de côté ce qui précisément constitue le centre de la vie juive en Allemagne, à savoir la relation intense, tout au long du XIX^e siècle, entre les cultures juives et allemandes, constituée de métisages et de transferts culturels.

« La perspective allemande » tente d'ordonner l'expérience juive dans le passé allemand, quitte parfois à ne pas en saisir la dimension particulière et les spécificités. Les deux problématiques récurrentes abordées par les historiens allemands sont l'exclusion et l'émancipation ; les développements culturels et identitaires, les parallèles entre l'histoire des juifs allemands et celle des communautés voisines sont le plus souvent laissés de côté¹.

En analysant les discours et les pratiques du passé judéo-berlinois nous proposons une catégorie alternative pour le traitement de la minorité juive en Allemagne. L'enjeu serait ici d'apporter une contribution à l'analyse du « modèle culturel » sur lequel repose l'existence d'un groupe social dans son ensemble². Nous souhaitons mettre en évidence le fait qu'au moment de la nationalisation de l'espace social allemand, alors que l'instrumentalisation de l'histoire est au service de la construction de la nation, la minorité a pu « détourner » le discours historique pour procéder à la mise en place d'une *identité complexe*, fondée

1. La Shoah constitue un élément déterminant qui s'impose à toute réflexion sur les juifs en Allemagne. Voir, sur cette question, Anson Rabinbach, « The Jewish Question in the German Question », in *New German Critique*, 4, 1988, p. 159-192 et Dan Diner, « Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz », in Dan Diner (dir.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte ? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, p. 185-197. « L'école allemande » aborde l'histoire des juifs sur la base de monographies régionales, voir les travaux de Peter Freimark, Ina Lorenz, Günter Marwedel, *Judentore, Kuggel, Steuerkonten. Untersuchungen zur Geschichte der deutschen Juden vornehmlich im Hamburger Raum*, Hamburg, 1983 ; Helga Krohn, *Die Juden in Hamburg*, Hamburg, 1974. Pour l'utilisation des concepts d'exclusion et d'émancipation, voir, par exemple, Reinhard Rürup, *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur Judenfrage in der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Fischer, 1987 ; et Peter Freimark, Alice Jankowski, Ina Lorenz (dir.), *Juden in Deutschland. Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung*, 25. Jahre Institut für die Geschichte der deutschen Juden in Hamburg, Hamburg, 1991.

2. Aux « parcellisations » de la réalité juive en Allemagne à travers le terme d'assimilation, il faut ajouter celle proposée par Hannah Arendt, du fait du succès qu'elle a remporté : pour la philosophe il existerait deux catégories de juifs à l'époque moderne, les « parias » et les « parvenus » (Hannah Arendt, *La tradition cachée. Le juif comme paria*, Paris, Gallimard, 1987). Cette taxinomie a été reprise par de nombreux historiens parmi lesquels Enzo Traverso, *Les juifs et l'Allemagne. De la symbiose judéo-allemande à la mémoire d'Auschwitz*, Paris, Le Seuil, 1993 ; Michael Löwy, *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, PUF, 1988. Cette approche ne permet pas non plus de cerner le « modèle culturel » sur lequel repose l'existence du groupe minoritaire dans son ensemble.

sur un rapport particulier à sa propre tradition en même temps qu'à l'Allemagne, partagé par la grande majorité des juifs allemands¹.

La société wilhelminienne est caractérisée par sa forte hétérogénéité et par les puissantes contradictions autour desquelles se construisent les groupes sociaux². La nationalisation de la société a contraint la minorité à repenser son rapport à la tradition ; elle ne l'a pas annulée, mais l'a restructurée autour d'une dialectique *d'affirmation et de dénégation* véritablement constitutive de la « culture minoritaire ». Le germano-judaïsme est une construction qui ne se laisse pas réduire à l'un des termes de l'équation. Le saisir dans sa complexité exige d'aborder les deux sphères culturelles sur lesquelles il repose, rechercher les convergences qui existent entre elles, ainsi que leurs importantes contradictions.

*Les juifs berlinois : un groupe à l'identité sociale composite.
Les étapes d'une démonstration*

La *mémoire collective* est composée par l'ensemble des éléments qui permettent la gestion du passé dans le présent. Elle a la double fonction d'adapter le passé d'un groupe à ses besoins présents et d'assurer sa pérennité ainsi que sa cohésion sociale. L'historien de la mémoire collective doit localiser les vecteurs de création et de diffusion des images du passé, la façon dont elles ont façonné l'existence du groupe ; c'est ce à quoi nous nous sommes attachés pour les juifs berlinois pendant le II^e Reich. Nous avons donc travaillé à la fois sur le discours historique lui-même, tel qu'il se donne à voir dans une production livresque et journalistique très abondante, sur les moyens de le transformer en « produit culturel » partagé par les membres de la minorité et sur le type d'identité collective qu'il a donné au groupe.

Le souci de préservation de la mémoire est allé croissant durant le II^e Reich : on en perçoit les prémisses dans l'angoisse qui s'affirme au

1. Roger Chartier suggère cette approche des identités complexes dans la société moderne : « Discipline et invention : deux catégories irréductibles et antagonistes. Tout dispositif qui vise à créer de la contrainte et du contrôle secrète des tactiques qui l'approprient ou la subvertissent ; et à l'inverse, il n'existe pas de production culturelle libre et inédite qui n'emploie des matériaux imposés par la tradition, l'autorité ou le marché et qui ne soit soumise aux surveillances ou aux censures de qui a pouvoir sur les choses et les mots » (Roger Chartier, *Lectures et lecteurs*, *op. cit.*, 16).

2. Sur la société wilhelminienne, Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866-1918*, 2 vol. : 1. Arbeitswelt und Bürgergeist ; 2. Machtstaat vor der Demokratie, München, C. H. Beck, 1993.

début des années quatre-vingt de voir la culture juive disparaître sans laisser de traces. Ce sont ensuite les historiens et les élites de la communauté qui se mobilisent pour mettre en place les organes permettant une « gestion du passé » (Historische Commission für die Geschichte der Juden, puis le Gesamt Archiv der deutschen Juden).

La culture nationale allemande s'enracine dans des lieux physiques où elle espère donner corps à la nation : des projets parallèles d'érection de « lieux de mémoire » juifs, de muséalisation de la culture juive se multiplient et peuvent être interprétés comme autant de tentatives de contrecarrer l'oubli.

La sociabilité et le système éducatif sont les autres biais dont dispose la minorité pour gérer sa mémoire sociale et pour « mettre en scène » son passé.

De nombreuses sources ont été nécessaires à l'élaboration de cette démonstration, dans la mesure où il a fallu inclure tout ce qui permettait au groupe de se représenter son passé, de se l'approprier et de l'instrumentaliser. La presse est, au XIX^e siècle, le principal support de la communication et de la diffusion des représentations collectives ; elle a constitué un informateur fondamental sur lequel nous avons construit notre démonstration. Nous avons aussi utilisé ce qu'il reste des archives des différentes associations en charge de la gestion du passé¹. La production historique judéo-allemande, qu'il s'agisse d'ouvrages scientifiques ou de vulgarisation, nous a permis de cerner l'imaginaire du groupe et les différents aspects de l'historisation de sa culture.

Dans la première partie, nous tenterons de montrer que, dans les nouvelles conditions issues de leur émancipation et de la nationalisation de la société allemande, les juifs ont mis en place des institutions dont la fonction était d'administrer et de gérer leur mémoire sociale. La remise en cause de la communauté traditionnelle n'a pas annulé la possibilité d'une « politique juive de la mémoire », puisque de nouveaux instruments sont inventés pour assurer cette présence du passé.

1. L'histoire du Gesamt Archiv der deutschen Juden – censé centraliser les archives de toutes les institutions juives-allemandes – est le reflet de la destinée du judaïsme allemand dans la période postérieure à l'accession du nazisme au pouvoir. Eugen Täubler (directeur des archives) reste à Berlin jusqu'en 1939 ; avant de quitter la ville, il prend soin de cacher l'immense documentation dans les caves de bâtiments situés en plein centre. Une partie importante est détruite pendant les bombardements alliés. En 1945, à la suite de l'occupation soviétique, une partie du matériel est envoyé à Moscou, qui ne révélera sa présence qu'après le changement de régime. L'autre partie des archives centrales des juifs allemands restée en RDA est transportée à Coswig-Anhalt, où elle est fermée à la consultation des chercheurs jusqu'au début des années quatre-vingt-dix.

Les principales étapes de cette politique sont l'établissement d'une commission historique, la création d'archives centrales et d'organes de sociabilité qui participent à la diffusion du judaïsme historisé. Face à la crise de la mémoire traditionnelle, le groupe tente de contrecarrer l'oubli par les moyens utilisés à la même époque dans la culture nationale allemande.

Dans la deuxième partie, nous nous interrogerons sur la nature de l'imaginaire social et sur les représentations collectives du passé dans la sphère publique. Quelles images de son passé peut construire un groupe qui affirme dans le présent sa volonté profonde d'intégration ? Comment résout-il la contradiction entre l'affirmation nécessaire d'un particularisme qu'implique la pensée historique et le désir de faire partie de la communauté nationale allemande ? La relecture par l'histoire parvient-elle à séculariser complètement l'imaginaire de la minorité ? Nous verrons que tout au long de la période la séparation entre pensée historique et théologique reste très relative.

L'historiographie juive est née au début du XIX^e siècle, pourtant ce n'est qu'après la fondation de l'empire que la minorité met en place les outils nécessaires à la professionnalisation du discours historique. Nous décrirons, dans la troisième partie, les principales institutions qui ont pulvérisé le discours sur le passé au rang de discours identitaire.

Dans l'Allemagne wilhelminienne, le discours historique est mobilisé à la construction de la nation : quel usage pouvait en faire le groupe minoritaire ? Le discours historique juif-allemand s'est constitué autour d'une dialectique *intérieurité-extériorité*, caractéristique de la situation du groupe. Il est en cela le reflet des conditions d'existence sociale de la minorité, de sa volonté de relire le judaïsme à travers l'histoire, sans pour autant procéder à la nationalisation de son passé.

La mémoire collective est avant tout une réalité sociale : après l'analyse des discours, nous envisagerons, dans une quatrième partie, les *pratiques du passé*. Les tentatives d'historisation et de *territorialisation* de la culture judéo-allemande seront étudiées, de même que les principaux vecteurs de diffusion de la culture mémorielle historisée que sont le système éducatif et la sociabilité. Les rituels ont une fonction centrale dans la transmission d'une identité, l'État les emploie afin de *mettre en scène* son idéologie. La minorité les utilise à son tour pour s'affirmer.

C'est à travers une interaction permanente avec la nation allemande que s'est constituée la mémoire collective modernisée des juifs berlinois. La dynamique d'emprunts et de différenciation qui s'est pratiquée

explique qu'il ne se soit produit ni pure « assimilation » à l'Allemagne, ni constitution d'un groupe fermé à l'identité sociale monolithique. La « condition minoritaire » des juifs berlinois tient précisément dans le fait que la relecture de leur tradition, qui passait par l'intériorisation de moments centraux de la culture allemande, est à l'origine d'un groupe à l'identité sociale ambiguë et volontairement complexe.

Nation, minorité, et politique mémorielle

« Il n'y a qu'une histoire – celle des juifs – qui puisse comme histoire politique être interprétée d'un point de vue strictement religieux. [...] Les chrétiens ne sont pas un peuple historique. Leur solidarité de par le monde n'est qu'une solidarité de la foi. La conception chrétienne de l'histoire du salut n'est plus liée à une nation particulière, elle est universalisée parce qu'individualisée. En conséquence, le destin historique des peuples chrétiens ne peut faire l'objet d'une interprétation spécifiquement chrétienne de l'histoire politique, alors que le destin des juifs peut être objet d'une interprétation spécifiquement juive. »

Karl Löwith.

La mémoire collective est une structure culturelle essentielle à l'analyse des groupes et des identités sociales. Les juifs se sont démarqués dans l'histoire par un rapport particulier au temps. La culture juive traditionnelle de la mémoire était caractérisée par une relation fondamentalement a-historique au passé ; ritualisant l'histoire, ce qui est recherché dans une conception juive du temps, ce n'est pas son historicité, mais son éternelle contemporanéité¹. Qu'est-il advenu de cette culture mémorielle traditionnelle dans l'Allemagne du XIX^e siècle ?

C'est à Berlin, autour de l'attribution aux juifs de l'égalité civile, que cette représentation du temps a été le plus fondamentalement remise en cause. Élément central du changement culturel lié à la modernité, la perspective traditionnelle a progressivement été remplacée par une représentation plus « occidentale » et plus historique². L'histoire juive

1. Sur la mémoire collective traditionnelle, voir Yosef Hayim Yerushalmi, Zakhor, *Histoire juive et mémoire juive*, Paris, La Découverte, 1984 ; Robert Bonfil, « How Golden was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography ? », in *History and Theory*, 27, 1988, p. 78-102 ; Lucette Valensi, « From Sacred History to Historical Memory and Back : The Jewish Past », in *History and Anthropology*, 2, 2, 1986, p. 283-305 ; Arnaldo Momigliano, *Les fondations du savoir historique*, Paris, Gallimard, 1992 ; Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, University of California Press, 1992.

2. Le concept de modernité nous accompagnera beaucoup dans ce travail. Le terme est controversé – voir le débat sur la postmodernité – nous proposons Hans Mayer, *Die Aussenseiter*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, comme définition de référence. Voir aussi, Jacques Le Rider, *Modernité viennoise et crise de l'identité*, Paris, PUF, 1992.

JACQUES LE RIDER, FRIDRUN RINNER
Les littératures de langue allemande en Europe centrale,
des Lumières à nos jours

GEORGES LIÉBERT
Nietzsche et la musique

STEPHAN MARTENS
La politique à l'Est de la République fédérale d'Allemagne depuis 1949

HANS MAYER
Allemands et juifs. La révocation

FRED E. SCHRADER
L'Allemagne avant l'État-nation
Le corps germanique 1648-1806

LAURENT VAN EYNDE
Goethe lecteur de Kant

MICHEL VANOOSTHUYSE
Le roman historique : Mann, Brecht, Döblin

FLORENCE VATAN
Robert Musil et la question anthropologique

REVUE GERMANIQUE INTERNATIONALE

Dirigée par Michel Espagne et Jacques Le Rider

1 / mai 1994

Europe centrale / Mitteleuropa

2 / septembre 1994

Histoires et théories de l'art. De Winckelmann à Panofsky

3 / février 1995

La crise des Lumières

4 / juillet 1995

Le miroir allemand. Transferts culturels

5 / février 1996

Germanité, judaïté, altérité

6 / septembre 1996

Kant, la philosophie de l'histoire

7 / février 1997

Le paysage en France et en Allemagne, autour de 1800

8 / juillet 1997

Théorie de la littérature

9 / janvier 1998

Henri Heine. Poésie et histoire

10 / septembre 1998

Histoire culturelle/Kulturgeschichte

11 / janvier 1999

Nietzsche moraliste

12 / septembre 1999

Goethe cosmopolite

13 / janvier 2000

Écrire l'histoire de l'art. France-Allemagne 1750-1920