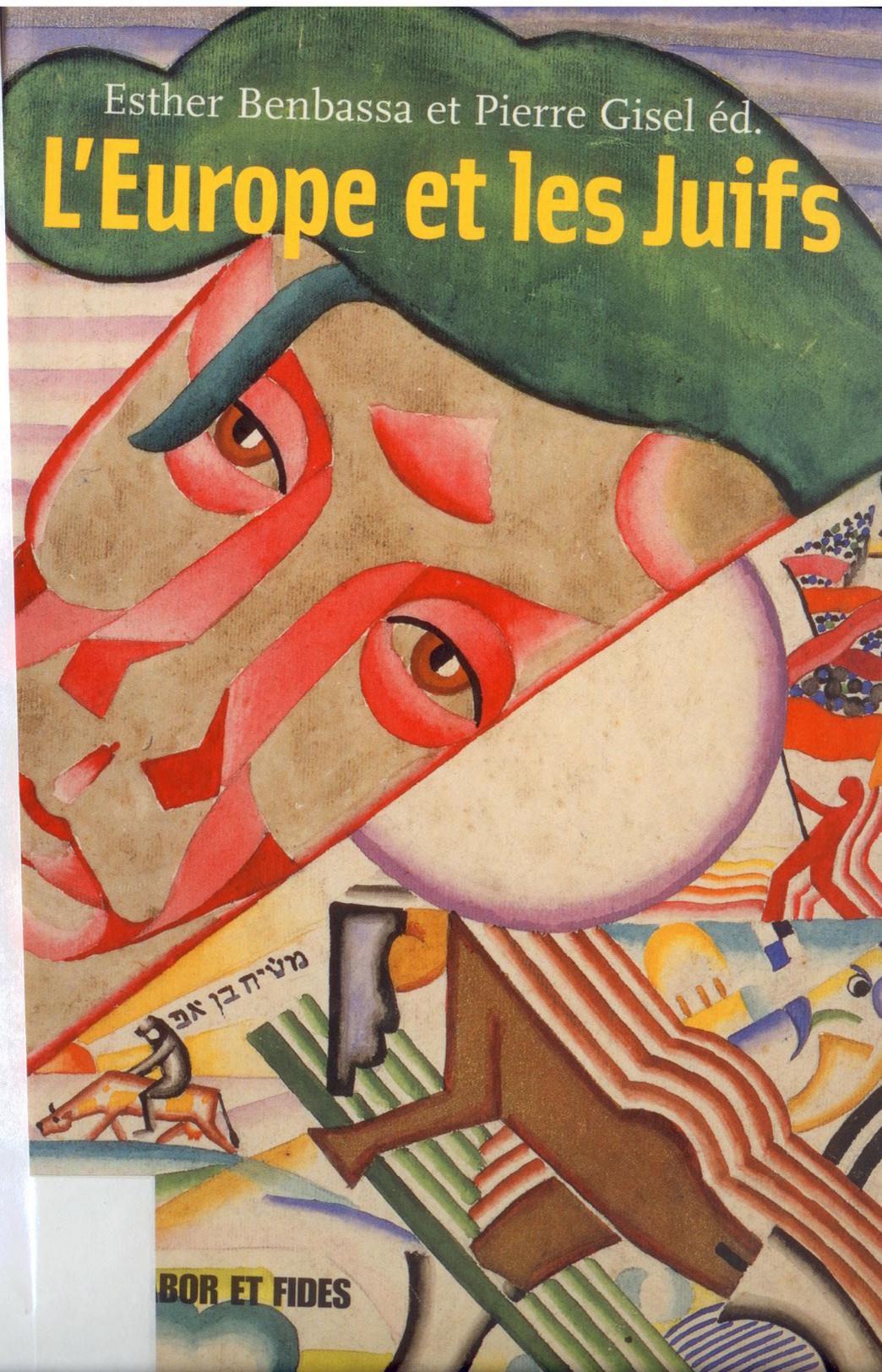


Esther Benbassa et Pierre Gisel éd.

# L'Europe et les Juifs



BOR ET FIDES

## LA FORMATION DES IDENTITÉS JUIVES MODERNES EN EUROPE

Esther BENBASSA

La formation des identités juives en Europe connut un rythme variable selon l'emplacement géographique des communautés. On peut distinguer entre ouest et est, ces deux ensembles formant des blocs distincts, avec des spécificités à l'intérieur même de chacun d'eux. Les événements politiques qui les traversèrent ainsi que l'histoire propre des groupes juifs qui y étaient établis furent déterminants dans l'élaboration de comportements identitaires différents.

De fait, celui ou celle qui se hasarderait à vouloir débusquer une identité juive valable pour toute l'Europe se heurterait, ne serait-ce déjà qu'au sein du judaïsme occidental, à des évolutions non toujours synchrones, ni convergentes, même si elles décèlent des attentes communes. De ce point de vue, les cas de la France et de l'Allemagne sont exemplaires. Dans cette partie de l'Europe, il n'y avait pas en apparence de raison majeure pour que les destinées de ces deux judéités ne se recoupent pas. Pourtant, chacune apporta ses propres réponses au défi de la modernité.

Les Juifs de l'Empire austro-hongrois profitent amplement des édits de tolérance promulgués par Joseph II en 1781-1782. En abolissant le port d'un signe distinctif par les Juifs et le péage corporel (*Leibzoll*), ils leur garantissent une plus grande liberté dans le commerce et l'industrie, supprimant les restrictions ayant trait au domicile et les ghettos. Toujours des Juifs tolérés, soumis à des quotas stricts et s'acquittant de taxes spéciales, ils sont cependant encouragés à vivre en dehors des ghettos, à apprendre des métiers artisanaux et commerciaux, à employer des domestiques chrétiens, à envoyer leurs enfants aux écoles publiques, à l'université ou à fonder leurs propres écoles avec enseignement en allemand. Ainsi engage-t-on les couches aisées à intégrer la société environnante. L'objectif poursuivi est de rendre les Juifs

utiles à la société et à l'État par l'éducation et la levée des restrictions économiques. En 1784, l'autonomie juridique de la communauté juive est supprimée, et en 1787, pour la première fois, les Juifs sont enrôlés dans l'armée. Au décès de Joseph II, cette politique bienveillante à l'égard des Juifs, la première depuis des siècles dans un grand État européen, est rapidement abandonnée<sup>1</sup>.

On retrouvera ensuite quelques-unes des grandes lignes de cet édit dans les Lettres patentes de 1784, en Alsace, proclamant un nouveau statut des Juifs et qui sont une réponse aux requêtes de Cerf-Berr (1726-1794), sorte de Juif de cour, fournisseur de l'armée française et homme bien introduit dans les milieux gouvernementaux. Ces Lettres patentes ne satisfont certes pas les Juifs d'Alsace, mais dénotent la volonté de la monarchie d'affronter le problème juif. On est encore bien loin de l'émancipation, mais le projet de changer la condition juive est en gestation. Que ce soit dans l'Empire austro-hongrois ou en France, cette volonté est clairement perceptible. Il ressort ainsi de la lecture des différents articles de ces Lettres patentes qu'il est urgent d'encourager les Juifs à s'adonner à des activités considérées comme plus utiles pour l'État, dont l'agriculture et l'industrie.

Les idées des Lumières n'étaient pas restées confinées à un cercle d'intellectuels et avaient fait leur chemin jusqu'aux sphères élevées du pouvoir. L'utilité des Juifs, condition *sine qua non* de leur régénération, pour employer les mots des promoteurs de l'émancipation, était susceptible non seulement de leur ouvrir la voie d'une éventuelle intégration mais aussi de tempérer l'animosité des populations non juives à leur endroit, en cette période de crise où leurs créances, de plus en plus importantes, en l'occurrence en Alsace, les rendaient plutôt indésirables. Cette notion d'utilité est fortement soulignée dans les Lettres patentes de 1784<sup>2</sup>. Rendre utiles les Juifs et les régénérer était le *credo* des *Aufklärer* aussi bien français que centre-européens. Les Juifs à leur tour n'allaient pas manquer d'intérioriser ces notions pour les faire leurs et les inculquer ensuite aux Juifs d'autres régions qu'ils voulurent réformer selon leur propre modèle. À l'est de l'Europe, dans les régions sous influence allemande ou française comme les Balkans, les leaders juifs occidentaux et leurs institutions s'ingénièrent à les appliquer plus tard.

Pour atteindre l'utilité qu'on leur demandait, les Juifs se devaient de s'éduquer, d'apprendre des métiers autres que ceux qu'ils exerçaient en raison

<sup>1</sup> William O. MCCAGG Jr., *Les Juifs des Habsbourg, 1670-1918* (1989), Paris, PUF, 1996.

<sup>2</sup> Robert ANCHEL, «Les Lettres-Patentes du 10 juillet 1784», *Revue des études juives* 93, 1932, p. 113-134.

des restrictions socio-économiques qui avaient pesé sur eux en Europe chrétienne depuis des siècles. Il convenait désormais d'abandonner les professions du commerce et de l'argent, dont le prêt à intérêt, pour embrasser des carrières que la société non juive considérait comme nécessaires en cette période où les régimes absolutistes étaient ébranlés par la volonté de réformes que manifestaient les différentes couches de la société européenne.

S'ils n'envisagent pas encore l'émancipation, les leaders juifs et l'intelligentsia juive en gestation voient d'un bon œil ces transformations en cours. Les milieux traditionnels restent étrangers à ces changements, avant de devenir réfractaires, mais il ne faut pas non plus oublier que les hommes des Lumières juives étaient issus de ces mêmes milieux. La sortie des Juifs des ghettos allait également signifier l'affaiblissement du pouvoir communautaire et de l'autorité des lettrés traditionnels. Occultation ou opposition aux changements en cours à l'extérieur, en tout cas, ces deux réactions émanaient de la même appréhension.

Toute la culture de l'*Aufklärung* avait été guidée par l'éthique de la *Bildung*, un terme qu'on peut grossièrement traduire par éducation, auto-culture. Les Juifs allemands qui allaient attendre longtemps l'émancipation mais qui avaient pris le chemin de l'intégration, ne serait-ce qu'au niveau des populations urbaines dotées d'une certaine culture ou de moyens suffisants pour affronter la société théoriquement susceptible de les accueillir mais encore très loin de le faire, embrassèrent avec ferveur la religion de la *Bildung*. N'étaient-ils pas allemands par la grâce de Goethe<sup>3</sup>?

Les premiers pas sont faits par ces femmes juives cultivées, issues de familles riches et qui accueillent dans leurs salons la haute société non juive<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Il existe une littérature considérable sur les Juifs en Allemagne à cette époque. Outre les articles contenus dans les nombreux volumes du *Leo Baeck Institute Year Book*, on peut citer: David SORKIN, *The Transformation of German-Jewry, 1780-1840*, New York, Oxford University Press, 1987; Steven M. LOWENSTEIN, *The Berlin Jewish Community. Enlightenment, Family and Crisis, 1770-1830*, New York, Oxford University Press, 1994; Paul MENDES-FLOHR, *German Jews. A Dual Identity*, New Haven, Yale University Press, 1999 (ce dernier livre a largement nourri ma réflexion). Pour une période plus tardive, on peut également consulter: Jacques EHRENFREUND, *Mémoire juive et nationalité allemande. Les Juifs berlinois à la Belle Époque*, Paris, PUF, 2000.

<sup>4</sup> Sur les salonniers allemandes, voir: Deborah HERTZ, *Jewish High Society in Old Régime Berlin*, New Haven, Yale University Press, 1988, et une nouvelle biographie de Rahel Varnhagen par Heidi Thomann TEWARSON, *Rahel Levin Varnhagen. The Life and Work of a German Jewish Intellectual*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1998, qui s'ajoute à celle de Hannah ARENDT, *Rahel Varnhagen. La vie d'une Juive allemande à l'époque du romantisme, suivi de Lettres de Rahel (1793-1814)* (1959), Paris, Presses Pocket, 1994.

Leur statut culturel leur avait déjà octroyé ce privilège que les Juifs de la classe moyenne et même aisée n'avaient pas encore. Dans la lignée des idéaux des Lumières juives allemandes, ou *Haskala*, qui s'inspirent sur plusieurs points de l'*Aufklärung*, ces femmes cultivées, polyglottes et acculturées sortent de leur rôle habituel pour aller à la rencontre de l'intelligentsia et de la noblesse et incarnent le processus d'intégration individuelle que le contexte des Lumières rend possible pour certains privilégiés. Le premier salon est inauguré par Henriette Herz (1764-1847) à Berlin en 1780. Le plus illustre fut celui de Rahel Levin (future épouse Varnhagen), la fille de Moses Mendelssohn; Dorothea, épouse von Schlegel, eut elle aussi son salon. La mode s'exporta de Berlin à Vienne, par l'intermédiaire des deux filles de la famille Itzig: le salon de Fanny von Arnstein fut longtemps le seul de la capitale habsbourgeoise. Nombre de salonnières finirent par se convertir ou par épouser des non-Juifs, ce qui consacra leur entrée légitime dans la société environnante. Ce fut le tribut à payer par une première génération de femmes qui voulurent transgresser aussi bien leur condition de femmes que de Juives sans avoir eu le temps de se forger une pluralité d'identités comme allaient le faire les générations suivantes. Après 1815, la mode des salons commença à décliner en Europe centrale; les Juifs adoptèrent de nouvelles stratégies d'insertion dans la société non juive.

Enfin débarrassés des restrictions médiévales qui les avaient isolés, les Juifs se précipitent pour rejoindre le *Bildungsbürgertum*, la moyenne bourgeoisie cultivée. Cette classe regroupait aussi bien les producteurs que les consommateurs de *Bildung* et de *Kultur*. Les Juifs de cette classe moyenne s'érigent en soutiens de la haute culture en fréquentant théâtres et concerts, en possédant tableaux et bibliothèques à la maison, et surtout en donnant à leurs enfants la plus fine éducation humaniste. Les Juifs ne participent pas seulement à la culture de la *Bildung* mais figurent également en nombre disproportionné dans les rangs du *Bildungsbürgertum*.

Cette dévotion s'explique avant tout par le fait que la *Bildung* était susceptible de créer une société neutre, un espace social et culturel où l'appartenance religieuse ne jouait pas. L'acquisition de la culture et de l'éducation devait en principe ouvrir aux Juifs les portes de cette société de laquelle ils ne faisaient pas encore partie juridiquement, puisque l'émancipation en Allemagne fut un long processus qui s'étala jusqu'à la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. La *Bildung* fut rapidement récupérée pour la construction d'une identité collective allemande. Cet *ethos* inclusif et cosmopolite se nationalise progressivement et devient exclusif. Les Juifs qui avaient suivi la vision d'une société neutre adoptèrent une conception libérale, cosmopolite de la *Bildung*, pensant qu'elle allait mener à leur acceptation et à leur intégration dans un nouvel ordre social et politique. Et lorsque l'Allemagne abandonne

cet idéal, ils se retrouvent seuls. La *Bildung* qui n'avait aucune fonction idéologique ou instrumentale aspirait à un engagement pour l'élévation intérieure et la vérité. Elle était tout compte fait une religion séculière qui ne demandait pas aux Juifs d'abandonner leur propre religion. Ce qui allait favoriser le développement d'une identité plurielle chez les Juifs allemands qui comptaient entrer dans la société allemande sans renoncer à une partie de leur identité qui faisait désormais corps avec la *Bildung*, concept non seulement éducationnel et anthropologique mais aussi éthique. Très vite l'Allemagne allait faire le saut de l'humanisme de la *Bildung* à la *Kulturnation*, les Juifs devenant les gardiens de l'idée originale de la *Bildung*.

Les Juifs n'aspiraient pas seulement à fusionner avec la culture allemande, mais tenaient également à maintenir leur identité juive, une identité qui serait complémentaire ou parallèle. Ils la concevaient en termes ethniques, religieux et culturels, ou tout simplement comme la combinaison de tout cela. En revanche, la société allemande de cette époque n'était pas assez convaincue de son identité collective pour entretenir une relation pluraliste avec sa matrice sociale et politique. N'oublions pas que c'est seulement sous Bismarck que l'Allemagne se transforme en un État-nation (1871). Avant le II<sup>e</sup> Reich, elle n'était qu'un conglomérat de principautés et d'États.

Le judaïsme allemand se révèle un miroir de modernité dispensant une multitude de réponses juives à la nouvelle situation qui s'offre à lui, et ces réponses allèrent de l'assimilation radicale au sionisme militant et à la néo-orthodoxie, ou encore à une redécouverte du passé juif qu'on rencontre chez des penseurs comme Rosenzweig par exemple. Les Juifs allemands relèvent le défi en assumant une identité plurielle que reflète les écrits d'un Hermann Cohen ou d'un Walter Benjamin. Sans tomber dans la vénération de ces grands hommes, qui représentent malgré tout un phénomène culturel et social, il suffit déjà de regarder la subculture développée par les Juifs allemands avec les milliers de *Vereine* consacrés aux divers aspects de la vie juive. En 1900, leur nombre atteignait quelque 5 000<sup>5</sup>. 33% d'entre eux avaient été fondés entre 1800 et 1850. Quant à la conversion, qui sert parfois de mesure pour évaluer le degré d'assimilation d'une société juive, on se rend compte qu'entre 1800 et 1871 le nombre de convertis s'élève à six ou sept conversions pour 10 000, ce qui donne un chiffre absolu de 11 000 conversions pour la même période<sup>6</sup>. Si ce chiffre reste élevé par rapport à la France où l'on compte 700 conversions pour le XIX<sup>e</sup> siècle, il faut prendre en considération le fait que les Juifs en France étaient devenus citoyens dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et n'étaient pas arrêtés dans leur promotion sociale par

<sup>5</sup> D. SORKIN, *The Transformation of German-Jewry*, p. 116.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 111.

leur identité religieuse. La citoyenneté ouvrait la porte à une grande majorité de secteurs, ce qui n'était pas le cas dans le monde germanique où, à la même période, un Heine ou un Mahler en Autriche devaient passer par la conversion<sup>7</sup>. Si 10% des étudiants dans les universités allemandes étaient Juifs, le corps enseignant de ces mêmes établissements ne s'ouvrait nullement à ceux qui étaient issus de la religion juive. Et pourtant, dans la conception de la *Bildung* dont les Juifs étaient adeptes, le couronnement d'un parcours voué au savoir était l'entrée dans le corps professoral. Si les Juifs vibraient pour l'Allemagne, cette dernière ne leur fut pas accueillante dans les mêmes proportions, ce qui explique peut-être le développement dans les marges de l'université d'une culture novatrice. Freud aurait-il été Freud s'il avait été professeur à l'université? Et tous ces hommes de culture et ces journalistes qui rejoignirent les rangs des mouvements qui voulaient changer le monde, socialistes, anarchistes, marxistes, etc., auraient-ils franchi ce pas s'ils avaient été corsetés par les rigueurs des institutions universitaires au centre et n'étaient pas restés dans les marges<sup>8</sup>?

Ce pluralisme identitaire se met en place assez rapidement. Intégrés avant d'être émancipés, les Juifs allemands eurent continuellement recours à une sorte de justification du bien-fondé de leur religion qui était en fait inséparable de leur être-juif allemand. La naissance du mouvement réformé en religion est liée au souhait de vouloir montrer un judaïsme dépouillé de tout ce qui pouvait gêner le non-Juif<sup>9</sup>. Ainsi ce mouvement va-t-il sciemment occulter le messianisme et l'aspiration au retour en terre d'Israël pour éviter toute accusation de double allégeance, sans oublier l'adoption de tout ce qui pouvait, tout au moins en apparence, rapprocher le judaïsme du christianisme. Cela étant, le mouvement réformé saura à son tour rassembler ceux qui s'éloignaient de la vie traditionnelle juive mais qui ne voulaient pas pour autant couper avec leur appartenance. Les Juifs allemands emporteront le mouvement réformé aux Etats-Unis lors de leur émigration. La contre-réaction à ce mouvement réformé sera la naissance du mouvement néo-orthodoxe de Samson Raphael Hirsch (1808-1888) qui tente de concilier la tradition et les exigences de la vie moderne, mais qui lui aussi réunit ceux qui entendent rester fidèles aux impératifs de la tradition sans se couper du

<sup>7</sup> Pour la France, voir les chapitres ayant trait au XIX<sup>e</sup> siècle chez Esther BENBASSA, *Histoire des Juifs de France* (1997), Paris, Seuil, 2000<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> Michael LÖWY, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Paris, PUF, 1988; Jonathan FRANKEL, *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism and the Russian Jews, 1862-1917*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

<sup>9</sup> Michael A. MEYER, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, New York, Oxford University Press, 1988.

monde environnant où ils comptent prendre place<sup>10</sup>. La science du judaïsme (*Wissenschaft des Judentums*) naît aussi dans ce contexte. Les acteurs principaux de ce courant, tout en montrant que le judaïsme pouvait devenir objet de science et qu'il n'était point un assemblage de superstitions obscurantistes, contribuèrent, à leur façon, à sauver ce même judaïsme de l'oubli et de la mort. Proches du mouvement réformé, ce sont eux qui sortirent de l'ombre nombre de textes juifs méconnus et commencèrent à écrire une véritable histoire des Juifs<sup>11</sup>.

En France, l'émancipation donne une assise juridique à l'entrée prochaine des Juifs dans la société française. Même si cette intégration se fait sur un siècle, les Juifs français ne s'ingénieront pas à perpétuellement démontrer la légitimité éthique ou culturelle d'une religion qui, valorisée, leur aurait seule permis de se sentir valorisés aux yeux de la société hôte. C'est ainsi que ni le mouvement réformé, qui ne s'officialise qu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, ni la science du judaïsme n'auront en France le même impact qu'en Allemagne<sup>12</sup>. La légitimité que conférait l'émancipation juridique n'exigeait sans doute pas de tels efforts. Il va de soi que l'éducation constituera en France aussi le ciment de l'intégration en marche. Ce désir de symbiose avec la culture environnante sera fort, mais ne se déploiera pas de la même façon. On voudra s'intégrer par amour et reconnaissance pour la France émancipatrice. C'est avec la République que les Juifs souhaitaient fusionner, cette République qui incarnait pour eux les idéaux de la Révolution en même temps qu'elle relayait les grands principes du judaïsme, la justice, l'égalité, la fraternité. De cette fusion naîtra au XIX<sup>e</sup> siècle le franco-judaïsme, *credo* des israélites français. Dans cette évolution, la volonté de conservation et de promotion du patrimoine juif ne joue nullement le même rôle qu'en Allemagne. Très tôt, sans avoir à recourir à la conversion, les Juifs entrent dans le corps enseignant, dans les arts, et peut-être un peu moins dans les lettres. Les grands musiciens juifs comme Fromental Halévy, Meyerbeer, Colonna ou Alcan pour ne citer qu'eux, mèneront leur carrière sans rencontrer d'obstacles majeurs en raison de leur confession. Et si Offenbach se convertit, c'est pour pouvoir épouser une protestante. On a longtemps parlé d'assimilation pour les Juifs de France, et il est clair qu'un certain nombre d'entre eux ont

<sup>10</sup> Noah H. ROSENBLUM, *Tradition in an Age of Reform. The Religious Philosophy of Samson Raphael Hirsch*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1976.

<sup>11</sup> Pardès 19-20: «La religion comme science... : la *Wissenschaft des Judentums*», 1994; Céline TRAUTMANN-WALLER, *Philologie allemande et tradition juive. Le parcours intellectuel de Leopold Zunz*, Paris, Cerf, 1998.

<sup>12</sup> Perrine SIMON-NAHUM, *La cité investie. La «Science du judaïsme» français et la République*, Paris, Cerf, 1991.

souhaité oublier leur appartenance juive. Mais si l'on considère que l'assimilation signifie la perte de sa propre identité et l'appropriation de celle de la société majoritaire, on se doit de faire montre de quelque prudence, et dire que ce ne fut pas la tendance générale au sein du judaïsme français dont, il est vrai, les expressions communautaires ne connurent pas l'ampleur de celles du judaïsme allemand avec la naissance d'une subculture juive. Cela frappe lorsqu'on se penche sur les penseurs d'origine juive qui ont revisité leur judaïsme. Là encore, force est de constater qu'on ne rencontre pas en France de penseurs comme Leo Strauss, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig ou Walter Benjamin. Dans les années vingt, on observe certes en France un mouvement littéraire dont les protagonistes optent pour des thèmes juifs, mais ce courant, qui naît dans le sillage de l'affaire Dreyfus et d'un retour au judaïsme, ne marqua pas outre mesure le monde juif français. Il faudra attendre l'après-guerre pour que cette expression de la judéité devienne progressivement plus évidente et qu'on rencontre des penseurs – immigrés – comme Levinas<sup>13</sup>.

La France et le monde germanique ne font certes pas l'Europe. Et force est d'observer que les identités juives connaîtront des évolutions encore différentes en Italie ou en Angleterre. En outre, face à ces modèles d'identités juives développés dans des contextes d'intégration et d'émancipation s'ébauchent ailleurs celles de groupes qui ne connurent pas l'émancipation et dont l'intégration ne fut pas vraiment menée à terme comme à l'Ouest. Je songe ici aux Juifs d'Europe orientale, et plus à l'est encore aux Juifs des Balkans installés partiellement en terre chrétienne et partiellement en terre musulmane.

En Europe de l'Est, les Juifs n'accèdent pas à l'émancipation suivant le modèle occidental, et l'intégration (relative) dans la société environnante concerne de maigres élites, et non l'ensemble de la collectivité juive. Il n'est pas aisé de retracer en quelques phrases les jeux identitaires qui virent le jour dans ces contextes. Toutefois, le genre autobiographique, qui naît alors comme signe et comme conséquence de la modernité, est un bon fil d'Ariane<sup>14</sup>. Les *Confessions* de Rousseau vont durablement influencer le mouvement des Lumières juif dans son ensemble. La *Lebensgeschichte* d'un Salomon Maïmon, au XVIII<sup>e</sup> siècle, va inaugurer le genre dans la littérature

<sup>13</sup> Voir E. BENBASSA, *Histoire des Juifs de France* (les chapitres consacrés aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles).

<sup>14</sup> L'excellente thèse soutenue au Trinity College de Dublin, en 1990, par Marcus MOSELEY, *Jewish Autobiography in Eastern Europe. The Pre-History of a Literary Genre*, a guidé les grandes lignes de mon développement sur un des aspects de la modernité que fut l'écriture d'autobiographies.

hébraïque et yiddish. L'autobiographie retrace les déchirements de ces hommes qui affrontent la modernité et envisagent, avec nostalgie et culpabilité, l'abandon du monde dont ils étaient issus. Les auteurs de ces textes livrent sans médiation leurs expériences. L'autobiographie s'écrit en période de crise ou de changement lorsque la dissolution des couches sociales et intellectuelles renvoie l'homme face à lui-même. Elle est fille de l'individualisme, lui-même lié à l'industrialisation et aux bouleversements qu'elle induit dans la société. Chez les Juifs, cependant, l'égotisme autobiographique n'empêche pas de cultiver des intérêts communautaires et supra-communautaires. En monde juif, on projette en outre facilement des catégories post-rousseauistes sur des textes de type pré-moderne. Les *Zikhroynes* («Souvenirs») de Gluckel de Hameln au XVII<sup>e</sup> siècle relevaient plus de la chronique familiale et du *meysesh bukh* («livre d'historiettes»). Le titre même de *Zikhroynes* (en yiddish) et celui de *Memoiren* dans la traduction allemande ne sont pas de l'auteur, bien étranger à un tel concept. Les cercles intellectuels du XIX<sup>e</sup> siècle sont en revanche très friands de ce genre de lectures, d'où une forte demande. Outre la *Lebensgeschichte* de Maïmon, on peut citer en Europe de l'Est le *Aviezer* (1864) de Mordekhai Aharon Guenzburg (1795-1846), le *Hatot Neourim* («Péchés de jeunesse», 1876) de Moshe Leib Lilienblum (1843-1910), le *Eleh toldot adam* («Voici l'histoire d'un homme», 1949) d'Ephraïm Lisitzky (1885-1962). Les thèmes qui y sont développés les apparentent nettement à l'autobiographie: évocation d'une vie d'orphelin, critique de l'éducation traditionnelle juive au *heder* («école élémentaire»), de l'enfance sacrifiée dans des écoles élémentaires dirigées par des rabbins peu ouverts et peu tolérants, troubles de la sexualité rattachés aux coups reçus dans les premières années de l'existence, etc. Le *Aviezer* de Guenzburg est consacré dans sa majeure partie à l'impuissance sexuelle de l'auteur marié à un très jeune âge. *Aviezer* et *Hatot Neourim* sont l'illustration claire de la convergence de l'idéologie ambiante et de la pulsion autobiographique. Ces promoteurs du mouvement des Lumières juif en Europe de l'Est sont en même temps les témoins d'une époque en pleine mutation. Comme tels, ils se livrent à une sévère critique de la société traditionnelle à laquelle ils attribuent tous les maux des Juifs et leurs propres malheurs. Avec le temps et la prise de conscience du fait que la société critiquée par les *maskilim*, les hommes des Lumières juifs, était en voie d'extinction, l'autobiographie se donne comme objectif la conservation, par la mémoire, de ce qui est en train de se perdre. L'histoire personnelle se confond avec la symbolique d'une époque. L'enfance sans père évoque la précarité du peuple juif renforcée par la disparition progressive de ses fondements face à une modernité inéluctable. Être orphelin, c'est aussi se sentir coupable, comme se sent coupable celui qui a quitté les siens pour la

société environnante. L'adolescence torturée, ses graves conflits intérieurs, sont l'image de cette période d'agonie et de transition historique alors traversée par les Juifs de ces régions. L'adolescent sans racines, le *talush*, exprime l'absence d'identité, la dramatique perte du soi. Les titres de nombre de romans autobiographiques du début du XX<sup>e</sup> siècle attestent de cette marginalité, de l'indétermination, de l'arrachement. Ce sens de la marginalité est accentué par la perception qu'ont les auteurs d'écrire dans un vide. L'expression du moi dans le chaos. Un moi à l'image du groupe social en voie de désintégration. À quoi s'ajoutent, dans les autobiographies de facture classique, les crises d'identité des deuxième et troisième décennies de la vie. L'impuissance sexuelle, l'incontinence, qui sont aussi des thèmes récurrents, mettent en évidence le désarroi de ces hommes en pleine évolution en face d'un monde qui leur fait peur et qu'ils ne parviennent pas, en fin de compte, à maîtriser. Cette génération de transition exprime ses peurs en mettant en scène un moi torturé, divisé, en situation d'échec, mais inexorablement pris dans le cours de l'histoire.

À la différence des Juifs d'Occident, ces Juifs de l'Est, en raison de leur situation tout à fait ambiguë et de l'absence de perspectives socio-politiques plus claires, vivent dans leur intériorité les drames des sociétés en transition. Les Juifs d'Occident pouvaient espérer un jour faire partie de la société environnante comme citoyens à part entière; ceux-là, incapables de vivre dans la société juive traditionnelle, leur lieu naturel, ne pouvaient guère espérer obtenir, dans le court ou le moyen terme, les acquis de leurs coreligionnaires de l'Ouest. La sphère publique neutre à laquelle ces derniers pouvaient assez facilement accéder et qui pouvait aussi accueillir les nouvelles stratégies d'intégration ou d'émancipation de la société juive était inexistante à l'Est. Le monde intérieur se transforme-t-il ainsi en lieu de rancunes, de frustrations et de révoltes. Dès lors la tension tradition/modernité est vécue avec d'autant plus d'intensité. Face à une modernité susceptible de détruire totalement ce qui restait du monde traditionnel, on assiste à une renaissance de la littérature yiddish en pleine période des Lumières, pourtant synonyme de rapprochement avec la culture ouest-européenne. L'autobiographie est écrite en yiddish ou en hébreu, et permet à la culture traditionnelle de se survivre à elle-même, jusque dans la révolte, par de nouvelles voies.

Une autre manière de conjuguer culture traditionnelle et modernité se retrouve dans la forme de socialisme juif représentée par le *Bund*<sup>15</sup>. Ce

<sup>15</sup> Abréviation de *Algemeyner Yidisher Arbeter Bund fun Lite, Polyn un Rusland* («Union générale des ouvriers juifs de Lituanie, de Pologne et de Russie»). Henry J. TOBIAS, *The Jewish Bund in Russia from its Origins to 1905*, Stanford, Stanford University Press, 1972. L'ouvrage grand public de Henri MINCZELES peut égale-

mouvement antisioniste, créé à Vilna en 1897 dans la clandestinité, appelait à l'autonomie culturelle fondée sur la langue yiddish et demandait pour la communauté juive le droit de vivre en tant que minorité nationale. Rapidement, il dépassa le cadre du milieu ouvrier, en menant la bataille non seulement contre les employeurs locaux mais aussi contre le régime d'oppression de Nicolas II. Ses activités étaient d'ordre politique, social et culturel. Il permit longtemps la sauvegarde de la culture du *shtetl* (la bourgade juive) et freina l'assimilation, tout en engageant pleinement ses membres dans le cours d'une modernité dont le socialisme faisait partie.

Chez les Juifs du sud-est européen, en terre d'islam, dans les Balkans, on est témoin de phénomènes tout à fait comparables. L'autobiographie est peu courante dans ces collectivités juives encore étrangères à l'individualisme. Mais les réponses à la modernisation sont aussi vives, d'autant que l'identité occidentale y est importée et surtout imposée par le haut<sup>16</sup>. L'éducation de type français ou allemand qu'on propose à ces Juifs des Balkans ne correspond pas encore à leur contexte culturel immédiat. En réaction, et pendant que l'occidentalisation bat son plein, se développe toute une littérature en langue judéo-espagnole. Dans cet Orient éloigné des enjeux nationalistes juifs d'Europe, et où les promoteurs de la modernisation sont aussi hostiles au sionisme, se développent un nationalisme original en même temps qu'un mouvement séphardiste (prônant un renforcement de l'identité sépharade), témoignant l'un et l'autre de la complexité des défis que les Juifs devaient relever dans des régions qui ne leur donnaient pas de grandes possibilités de réaliser au sein de la société environnante les acquis encore fragiles de la modernisation ou de l'occidentalisation. C'est à l'intérieur même du groupe juif que se dessinent les enjeux des nouvelles identités. Ces Juifs n'en sont certes pas à se demander comment devenir un Français juif ou un Juif français. C'est face à deux mondes qu'ils doivent se situer: celui de la tradition auquel ils deviennent de plus en plus étrangers et celui de la modernité et de l'Occident, géographiquement éloigné. Dans le même temps, ils ne s'identifient guère à la culture ottomane environnante, peu prisée face à une culture occidentale valorisée. À l'avènement des États-nations, ne maîtrisant pas la langue locale, ces Juifs des Balkans prennent le chemin de l'Europe de l'Ouest, ou demeurent longtemps sur place comme des citoyens de seconde zone, fidèles à la langue française, à l'Occident et aux valeurs ou aux apparences de valeurs de ce même Occident.

ment être utile pour un aperçu des grandes orientations de ce mouvement: *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, Paris, Austral, 1995.  
<sup>16</sup> Voir Esther BENBASSA et Aron RODRIGUE, *Juifs des Balkans. Espaces judéo-ibériques, XIV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, La Découverte, 1993.

Diversité de l'Europe, diversité des Juifs européens. Nonobstant les contacts, les échanges, les influences réciproques, on est bien loin, on le voit, en Europe moderne, d'une identité juive unifiée. Cette complexité, cette diversité, ces contradictions marqueront longtemps la perception du monde qu'auront les Juifs, les interrelations se nouant entre les collectivités juives, et l'évolution propre de ces mêmes collectivités. Mais ceci est déjà une autre histoire.