

SYLVIE ANNE GOLDBERG

## PENSER L'HISTOIRE JUIVE AU DÉBUT DU XX<sup>e</sup> SIÈCLE\*

L'HISTOIRE DES JUIFS S'ANCRE DANS LE CHEMINEMENT RELIGIEUX de l'Occident et s'enracine dans les âges séculaires de l'humanité ; leur historiographie est née, en revanche, du processus qui a suscité et accompagné les ébullitions des minorités nationales que le XIX<sup>e</sup> siècle a mises à l'honneur. Elle s'est, en effet, développée en Allemagne comme un outil destiné à faciliter et promouvoir l'intégration des juifs dans la société civile allemande du XIX<sup>e</sup> siècle.

Alors que la petite communauté de France avait obtenu les droits et les devoirs de citoyens depuis 1791<sup>1</sup>, la grande masse des juifs, formée surtout par ceux qui se trouvaient dans l'Empire tsariste et, dans une moindre mesure numérique, en Allemagne, attendait toujours d'être admise en tant qu'individus au sein de la Cité. Le combat mené pour l'obtention de cette émancipation s'est déployé en diverses directions et s'est déroulé en plusieurs étapes<sup>2</sup>. L'un de ces combats, celui dont il sera ici question, s'est exprimé à travers des groupes de réflexion et des débats dans la presse et les périodiques. Son enjeu principal était de convaincre aussi bien

---

\* Cet article est basé sur une communication faite au Centre Marc Bloch de Berlin, dans le cadre du séminaire Centre Marc Bloch / École des hautes études en sciences sociales, intitulé « Autour de l'histoire... s'écrit la nation », qui s'est tenu le 2 décembre 1996. Le thème de cette séance était : « L'historiographie de la Russie, vue de France et d'Allemagne ». Pour des raisons indépendantes de notre volonté, il n'a pas été possible de réunir l'ensemble des communications dans un volume qui aurait dû paraître dans les *Cahiers du Monde russe*. Cet article est donc un vestige de ce séminaire, et je le dédie en hommage à Etienne François, alors directeur du Centre Marc Bloch à Berlin.

1. L'histoire de l'émancipation des juifs en France a largement été couverte, voir, parmi d'autres études, Jay Berkowitz, *The shaping of Jewish identity in nineteenth-century France*, Detroit, Wayne State University Press, 1989; Phyllis Albert Cohen, *The modernization of French Jewry : Consistory and community in the nineteenth century*, Hanovre, MA, Brandeis University Press, 1977. Pour ce qui concerne particulièrement notre propos, voir Perrine Simon-Nahum, *La Cité investie. La « science du judaïsme » française et la République*, Paris, Cerf, 1992.

2. Jacob Katz, *Jewish emancipation and self-emancipation*, Philadelphie, JTS, 1986.

non-juifs que juifs que ces derniers pouvaient s'insérer dans un monde social soumis aux règles uniques d'un État souverain. C'est que, en sus des problèmes posés au niveau global, la perspective de l'émancipation se heurtait à un obstacle interne : comment les normes de la société juive, instituées depuis des siècles autour des lois religieuses, pouvaient-elles être relues, révisées, réexpliquées, renouvelées, voire réinventées, afin de continuer à servir une sociabilité désormais revisitée à la lumière de la nécessité de cohabiter avec un environnement qui leur était étranger ?

Le développement de l'historiographie des juifs s'inscrit donc dans un cadre logique et dans un contexte particulier<sup>3</sup>. Car si les juifs installés dans l'Empire russe ne trouvaient d'interlocuteurs que parmi leurs coreligionnaires, ceux qui vivaient en Allemagne avaient entamé une sorte de dialogue avec les philosophes et les historiens depuis l'émergence de la pensée des Lumières. Bien que quelques dizaines d'années séparent les positions idéologiques des penseurs allemands (tels Heinrich Graetz ou Leopold Zunz) de celles de russes (tels que Péretz Smolenskin et Simon Dubnow), leurs divergences ressortissent tout autant de questions de temps que d'espace géographique et politique. L'influence des différences d'environnement social, politique et intellectuel entre l'univers allemand et l'univers polono-russe marque ainsi profondément les approches des uns et des autres quant au devenir des juifs. Ces approches reflètent certes l'observation d'un « état des choses » étayée, chez les Allemands, sur un véritable questionnement méthodologique, mais traduisent aussi, chez les intellectuels juifs de l'aire polono-russe, une véritable critique élaborée autour des options prises par les penseurs allemands. Ce sont les pôles d'attraction et de rejet existant entre ces deux positions de principe qui sont présentés dans cet article.

Après la chute de Napoléon, une vague conservatrice déferle sur la Prusse et les États allemands. Les juifs qui avaient été partiellement émancipés en 1812 et se croyaient pris dans un processus irréversible d'intégration, se retrouvent au premier rang des victimes de ce retour en arrière. La revendication d'émancipation complète qu'ils expriment alors se voit repoussée par des campagnes antisémites virulentes au cours desquelles sont stigmatisées publiquement la « dépravation » du judaïsme et l'avarice des juifs, avant que d'exploser dans les émeutes antijuives de 1819 qui furent immortalisées sous l'appellation des *Hep! Hep! Hep! Jude!* C'est sur cet arrière-fond de désarroi qu'entre 1810 et 1820 un groupe de jeunes intellectuels juifs berlinois décide de lancer une vaste entreprise apologétique du judaïsme. Il s'agit, dans un même mouvement, de promouvoir, d'un côté, l'insertion des juifs dans la société allemande mais aussi, de l'autre, d'inscrire le fait juif dans la modernité<sup>4</sup>. De leurs réunions naîtra la *Wissenschaft des Judentums* — ou Science du Judaïsme.

---

3. Nathan Rotenstreich, *Tradition and reality : The impact of history on modern Jewish thought*, New York, Random House, 1972.

4. David Sorkin, *The transformation of German Jewry, 1780-1840*, Oxford, New York, 1987.

Le manifeste qu'ils publient en 1822<sup>5</sup> riposte à une situation singulière, mais reflète toutefois le décalage existant entre des intellectuels rêveurs et la réalité qui les entoure : ils font face à des campagnes antisémites qu'ils jugent ressortir d'un autre âge, alors que, pour leur part, ils estiment avoir déjà parcouru un cheminement qui a radicalement modifié leur approche du monde en les détachant de l'autorité traditionnelle communautaire. Les membres de la *Wissenschaft* étaient persuadés que l'étude critique du judaïsme leur permettrait de rendre dignité aux juifs tout en exaltant leur héritage culturel afin de l'élever au rang de celui de la culture allemande<sup>6</sup>. Dans l'acception actuelle de ces notions, nous dirions, pour résumer l'entreprise, qu'ils entendaient résoudre, par le biais d'une recherche scientifique, la question de leur identité au sein de la société allemande<sup>7</sup>. Devenu opaque avec l'émergence d'une forme culturelle supplémentaire, l'« être juif » de ces savants devenait hypothétique, si ce n'est incertain. Il leur semblait que l'identité juive, telle qu'elle avait été vécue et transmise jusqu'à leur époque, était un obstacle à toute velléité d'insertion dans le monde social. Ils développèrent donc un projet global qui devait leur permettre, d'un côté, de rénover, régénérer — comme on disait en ces temps-là — autant le mode de vie que la religion de leurs coreligionnaires et, de l'autre, de porter sur la scène culturelle publique les apports du judaïsme à l'Occident. Dans l'idée de perdurer tout en se transformant, il leur fallait se tourner vers la recherche de voies de transmission originales et de moyens éducatifs encore inexpérimentés. Trouver un sens moderne à un judaïsme périmé, telle aurait pu être, en la schématisant, leur gageure. Devrait-on pointer là l'effet de la contemporanéité dans laquelle ils se mouvaient ? Était-ce un effet de l'évolution graduelle de la notion de « progrès » ? Ébauchée à partir du XVII<sup>e</sup> siècle et trouvant son aboutissement dans les formulations de Hegel, cette notion affirme l'inéluctable avènement de la raison humaine et celui de la libre pensée. Situé dans cette perspective, le progrès engage une course infinie qui mène vers la raison, qui se fait, elle, toujours plus « raisonnable » en guidant la pensée, qui devient à son tour plus libre et conduit de la sorte irréversiblement vers un bonheur encore inaccessible<sup>8</sup>.

Pour la société juive allemande de ce XIX<sup>e</sup> siècle, l'idée du progrès comprenait un passage obligé : la suppression du pouvoir théologique détenu par les autorités religieuses. La première bataille déclarée par les pionniers des Lumières juives (la *Haskalah*), porta sur l'apprentissage de l'allemand, outil indispensable de commu-

---

5. Immanuel Wolf, « Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judentums », *Zeitschrift fuer die Wissenschaft des Judentums*, 1 (1), 1822. Les textes fondateurs existent en traduction anglaise dans Paul R. Mendes-Flohr, Jehuda Reinharz, eds, *The Jew in the modern world : A documentary history*, New York, Oxford University Press, 1980 et 1995.

6. Voir Luitpold Wallach, « The beginnings of the Science of Judaism in the nineteenth century », in *Liberty and letters. The thoughts of Leopold Zunz*, Londres, Publications of the Leo Baeck Institute of Jews from Germany, 1959, pp. 5-33.

7. Voir à ce propos l'article de Michael Meyer, « Jüdische Wissenschaft und jüdische Identität », in Julius Carlebach, ed., *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, Darmstadt, 1992, pp. 3-22. ; voir également le numéro spécial intitulé « La religion comme Science. La *Wissenschaft des Judentums* », *Pardès*, 19-20, 1994.

8. Voir Karl Löwith, *The meaning in history*, Chicago, University of Chicago Press, 1949.

nication avec l'environnement, et qui devait remplacer le « jargon » yiddish considéré comme un dialecte germanique corrompu par les siècles. Mais la seconde se porta, curieusement, sur une relecture du passé. L'un des précurseurs du cercle berlinois, Isaac Euchel<sup>9</sup>, écrivait dans la première biographie consacrée à Moïse Mendelssohn que l'histoire se tisse des « événements qui surviennent en chaque pays, et [que] sa connaissance vraie est d'un grand bénéfice, car elle est pleine des choses qui arrivent à chaque individu, en général et en particulier, à toutes les époques. D'elle, l'individu peut apprendre à marcher dans les voies d'un pays, à comparer les situations, les époques, les nations et les hommes — en ce qui concerne les lois, les religions et les coutumes. Finalement, elle renforce sa capacité de distinguer la vérité du mensonge, aussi bien que les qualités morales »<sup>10</sup>.

Il ne relève pas du hasard que ce recours à l'histoire, perçue comme une véritable planche de salut, se soit produit justement au XIX<sup>e</sup> siècle. Promue au rang d'éthique nationale, la science historique qui venait de se voir attribuer le statut de discipline à part entière au sein de l'Académie, devint surtout l'objet d'un phénomène qui, tous pays confondus, la faisait percevoir en tant que dépôt des identités nationales et source narrative de la légitimité des États. Or, tandis que les nations européennes pouvaient développer un récit historique consolidant leur identité nationale, les militants juifs ressentaient fortement l'impression de n'avoir à leur disposition qu'un corpus de lois religieuses agrémenté d'une identité confessionnelle. Pour sortir du cercle vicieux produit à la fois par la vision négative du judaïsme véhiculée par la théologie chrétienne et la perception, guère plus positive, des juifs éclairés sur leur monde perçu comme un bastion obscurantiste, il apparaissait indispensable de mettre en œuvre un appareil de reconstruction historique. Cet appareillage sera défini dès la première livraison de l'organe de la *Wissenschaft des Judentums*, en des termes qui ne laissent planer aucune équivoque sur les desseins de cette société savante :

« Le but est de dépeindre le judaïsme, premièrement d'un point de vue historique, tel qu'il s'est développé et a pris forme; et ensuite dans ses aspects philosophiques selon sa propre idée et son essence. La connaissance des textes de la littérature du judaïsme doit primer à la fois sur la méthode et l'étude. Nous avons donc, premièrement, l'étude textuelle du judaïsme; deuxièmement, l'histoire du judaïsme; troisièmement, la philosophie du judaïsme [...].

Il reste à indiquer en quelques mots l'aspect à la leur duquel l'établissement d'une science du judaïsme est, à notre époque, une nécessité réelle. Il s'agit du monde intérieur des Juifs eux-mêmes. Ce monde aussi a par maints aspects été perturbé et secoué par les progrès implacables de l'esprit et les transformations qui lui sont associées dans la vie des nations. [...] Mais, en accord avec notre époque, cette évolution ne pourra prendre place que par la médiation de la science. Car l'attitude scientifique est caractéristique de notre époque. [...] Les Juifs [...] doivent s'éveiller, eux et leurs principes, au niveau de la science, car telle est l'attitude du monde européen. À ce niveau, les relations d'étrangeté dans lesquelles les Juifs et

9. Isaac Euchel (1756-1804), ardent militant de la *Haskalah* et de l'ouverture d'écoles « éclairées ». Il contribua à l'édition de la revue *Ha-Méassef*, pour laquelle il rédigea de nombreux articles.

10. I. Euchel, *Toledot Rabbénou hé-hakham Moshé ben Menahem*, Berlin, 1789.

le judaïsme sont restés pour le monde extérieur devraient disparaître. Si, un jour, un lien peut lui faire rejoindre l'ensemble de l'humanité, et bien c'est le lien de la science, le lien de la pure rationalité, le lien de la vérité. »<sup>11</sup>

Hissée au rang de science reconnue par l'Académie, domaine détenant ses propres lois et méthodes, l'histoire apparaît dans ces textes comme l'instrument à privilégier. Elle semble fournir le meilleur moyen d'éveiller une conscience collective qu'il s'agit désormais de fonder sur des bases neuves. Les militants se lancent donc dans l'inventaire et la critique systématiques du contenu du judaïsme afin d'y découvrir des sources permettant de comprendre et d'éclairer, de manière rationnelle, ce qui forme la cohérence du judaïsme. C'est toutefois sans ambiguïté que les membres du cercle affirment un ample projet d'intégration inscrit dans le manifeste liminaire du groupe :

« Le paradoxe qui règne entre l'état intérieur des Juifs et leur position extérieure parmi les nations persiste depuis des siècles. C'est cependant depuis les temps modernes que cette contradiction se fait plus apparente. Un changement profond survenu dans l'orientation intellectuelle tant des Juifs que des autres peuples a engendré un nouveau modèle [culturel et social] qui accentue chaque jour l'angoisse produite par cette contradiction. Cette situation nécessite une réforme complète de l'éducation particulière et de l'auto-définition qui prévalait parmi les Juifs; il faudra qu'ils atteignent le même stade de développement que le reste de l'Europe [...]. Tout ce qui peut servir à élargir l'intellect doit être utilisé, comme l'établissement de nouvelles écoles, de séminaires, d'académies de même que l'encouragement actif d'activités publiques littéraires ou autres. [...] De sorte que graduellement, toutes les particularités qui distinguent les Juifs du reste de la population disparaissent. »<sup>12</sup>

À lire les textes de l'époque, on ne peut manquer d'observer que tout en s'attelant à l'investigation du passé juif, c'est plutôt de son avenir que les membres de la *Wissenschaft des Judentums* se préoccupent. Il est aisé de déceler, derrière les ambitions affirmées dans ce programme, une forme d'inquiétude sourde quant au destin des juifs. Qu'advient-il, en effet, de ces gens jadis maintenus de bon ou de mauvais gré par les lois communautaires, lorsque celles-ci se seront totalement délitées? Qu'advient-il de ce passé collectif lorsque la religion qui en était le ciment se sera consommée dans la modernité? Restera-t-il quelques éléments du judaïsme dans un monde sécularisé? Un autre document rédigé au cours de la même période confirme ces interrogations :

« Derrière notre décision de fonder une société pour les Juifs se cache l'appréhension que dans l'avenir nous ne serons plus à même en tant qu'individus de continuer à vivre comme Juifs, ou du moins de la manière dont nous le souhaiterions. »

11. I. Wolf, « Sur le concept d'une Science du Judaïsme », *art. cit.*

12. « Entwurf von Statuten des vereins fuer Cultur and Wissenschaft der Juden », (Berlin 1822), Archives de L. Zunz, Bibliothèque nationale de Jérusalem. Plate-forme rédigée à l'occasion de la fondation de la Société pour la Culture et la Science des Juifs.

riens. Affirmant que ceci nous concerne en premier chef, la question qui se profile immédiatement est la suivante : comment les Juifs ont-ils survécu jusqu'à présent ? »<sup>13</sup>

La mise en œuvre de ce projet intellectuel mobilise les personnalités plus tard reconnues comme les pères fondateurs de ce qui deviendra graduellement un domaine académique à part entière. Leopold Zunz en représentera le maître incontesté<sup>14</sup>. Après l'obtention d'un doctorat de philosophie à l'université de Halle<sup>15</sup>, en 1821, il se spécialise dans l'étude et l'analyse historique de la liturgie. D'autres, comme Zacharias Frankel ou Abraham Geiger, examineront les facteurs ayant contribué aux évolutions des textes de la littérature rabbinique ancienne que sont la Mishna, les deux Talmuds, ainsi que les développements simultanés du corpus législatif, la *Halakhah*. La philologie leur permettra d'explorer les différentes versions de la Bible, les sectes juives, l'ancienne loi, les langues de la Mishna. De la poésie hébraïque espagnole<sup>16</sup>, aux érudits italiens des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles en passant par les écoles franco-germaniques médiévales, rien de ce qui peut former un patrimoine culturel ne semble négligé. Salomon Munk<sup>17</sup> et Moritz Steinschneider tracent la voie à la philologie des textes orientaux. Ensemble, ils contribuent à signaler les apports longtemps ignorés des juifs aux sciences. Moritz Steinschneider, surnommé le « père de la bibliographie juive », compose non seulement un tableau général de la littérature juive ainsi que des traductions hébraïques de textes du Moyen Age et de la littérature juive en arabe, mais surtout édite un prodigieux catalogue qui dresse l'inventaire des manuscrits hébraïques contenus dans les bibliothèques. Il répertorie ainsi les fonds de la Bodléienne à Oxford, ceux de Leyde, de Berlin, de Munich et de Hambourg<sup>18</sup>. C'est également au cours de

13. Joel Abraham List, conférence du 7 novembre 1819, in S. Ucko, « Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judenthums », *Zeitschrift fuer Geschichte der Juden in Deutschland*, 5, 1934, pp. 10-12.

14. Céline Trautmann-Waller, *Philologie allemande et tradition juive. Le parcours intellectuel de Leopold Zunz*, Paris, Cerf, 1998.

15. Leopold Zunz, 1794-1886. Sa thèse portait sur le *Sefer ha-ma'alot* de Chem Tov ben Joseph Falaquera. Il rédige ensuite une biographie pionnière de Rachi (1040-1105), maître, de l'école française du Moyen Age, dont les exégèses continuent à accompagner le Pentateuque et le Talmud. Son *opus magnum* : *Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt*, paraît à Francfort/Main en 1832.

16. Sur le rapport particulier des membres de la *Wissenschaft* aux productions des juifs espagnols, voir Ismar Schorsch, *From text to context. The turn to history in modern Judaism*, Hanovre-Londres, 1994, « The myth of Sephardic supremacy », pp. 71-92.

17. Salomon Munk (1803-1867), né en Silésie, il étudie dans les universités de Bonn et de Berlin, avant de migrer vers la France, en 1828, et de s'y faire une place dans le domaine orientaliste tout en s'investissant dans la vie juive, par le Consistoire. Ses travaux sur la littérature juive espagnole hébraïque et arabe trouvent leur aboutissement dans *Mélanges de philosophie juive et arabe* (1857-1859), mais son *opus magnum* est la traduction annotée française du *Guide des égarés* de Maïmonide, en 1856-1866. À son propos, voir P. Simon-Nahum, *La cité investie...*, *op. cit.*

18. Moritz Steinschneider (1816-1907), ses publications dépassant 1 400 titres, on se contentera de citer les plus fondamentales : *Die Hebräische Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, 1893, est considéré comme son *opus magnum*. Ses catalogues restent incontournables. *Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, paraît entre 1852 et 1860, celui concernant Leyde en 1858, Munich en 1875 — élargi en 1896, celui de Hambourg en 1878.

cette période que parait la somme d'Heinrich Graetz<sup>19</sup>, *Geschichte der Juden* en onze volumes. Considéré comme le théoricien majeur de la *Wissenschaft des Judentums*, il affirme l'existence d'une idée primordiale qui serait l'« essence » ou porterait la « vérité » de l'éthique du judaïsme. Celle-ci ayant été pervertie par le rabbinisme talmudique, il serait, selon lui, possible de parvenir à en retrouver l'authenticité grâce au traitement philologique des textes sources, afin de faire accéder, en ultime objectif, la science du judaïsme au rang des savoirs académiques reconnus et partagés par tous. Dans sa quête d'une « idée de l'histoire », Graetz conçoit le judaïsme comme la fusion du religieux et du social — ou, en d'autres termes, du politique. Enfin situé dans cette perspective, le judaïsme ne serait pas simplement une religion, il serait en mesure de remplir la fonction de la loi d'un État<sup>20</sup>.

S'il fallait réduire en quelques phrases la portée de leurs activités, en dehors de la somme incontournable léguée aux travaux futurs des chercheurs, on pourrait estimer que l'un des effets pervers des recherches menées par Zunz et ses disciples fut de « canoniser » la tradition littéraire des juifs, dans laquelle se place la littérature rabbinique. Toutefois, pour ce qui a trait à leur projet de réhabilitation collective des juifs, il a, avec son groupe, surtout contribué à ériger un judaïsme ressortissant à la sphère privée de l'identité et à la vie quotidienne des juifs allemands. La formalisation de la *Wissenschaft des Judentums*, au sein de séminaires et d'institutions officielles, a fini par cautionner la scientificité des travaux qui furent publiés sous son égide et dans ses périodiques. Au tournant du siècle, elle s'était spécialisée dans des œuvres, qualifiées de façon légèrement méprisante de *Kleinarbeit*. Aussi méticuleuses que pointues, ces entreprises sont stigmatisées, en 1907, par Sigmund Maybaum, rabbin hongrois, professeur d'homilétique à la *Hochschule fuer die Wissenschaft des Judentums* de Berlin, en ces termes : « La *Wissenschaft des Judentums* n'est pas particulièrement une 'science juive' [...]. Son sujet se tient de manière si opposée à son objet, avec une conscience si infime de sa judéité que nous ne pouvons parler de science juive ou d'art juif. Au contraire, elle dépend tant de son objet que la *Wissenschaft des Judentums* peut être cultivée et nourrie par des non-juifs »<sup>21</sup>. Ainsi, avec le temps, on en vint à reprocher à la *Wissenschaft des Judentums* — dont aucun des membres n'avait pourtant réussi à obtenir de chaire dans l'université allemande — de pâtir des travers de la recherche purement acadé-

---

19. Heinrich Graetz (1817-1891) que l'on considère comme le premier architecte de l'histoire des juifs avec la somme qui constitue l'œuvre de sa vie : *Geschichte der Juden von dem Ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Leipzig, 1853-1876.

20. Énoncés récurrents dans son texte programmatique « Die Konstruktion der jüdischen Geschichte », publié en 1846, dans la revue de Zacharias Frankel, *Zeitschrift fuer die religiösen Interessen des Judentums*; sa traduction française : *La construction de l'histoire juive*, Paris, Cerf, 1992, traduit par M. R. Hayoun, par exemple pp. 48-49. Voir aussi Michael Mayer, *Ideas on Jewish history*, New York, 1974.

21. Sigmund Maybaum (1844 - 1919), « Die Wissenschaft des Judentums », *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 51, 1907, p. 643. Cité par David Myers, *Re-inventing the Jewish past. European Jewish intellectuals and the Zionist return to history*, New York-Oxford, Oxford University Press, p. 24, n. 42.



mique, tournée vers la quête abstraite d'une éthique sans application concrète et fort éloignée de ses objectifs premiers.

Dès la génération des pionniers des études juives, des divergences considérables se font jour dans les positions idéologiques prises par ceux dont la culture est allemande et ceux qui proviennent de l'Empire russe, dont la Pologne fait partie<sup>22</sup>. Bien que la *Haskalah* russe — et surtout galicienne — ait été largement tributaire des approches du cercle berlinois pour ce qui avait trait aux références à l'héritage de la philosophie et de la littérature juive médiévale et de la Renaissance<sup>23</sup>, les conditions politiques et culturelles du monde juif de l'Europe orientale orientèrent les militants vers d'autres options<sup>24</sup>. Les regroupements scientifiques se livrent à une concurrence qui relève tant de l'idéologie que des pratiques. Sans localisation géographique et sans contours nettement délimités, la société qui pourrait incarner la principale rivale du cercle berlinois se donne pour nom *Hokhmat Yisrael*, la « science » ou « sagesse d'Israël », intitulé qui est déjà, en soi, une révérence aux traditions juives classiques. Ses mentors, dont beaucoup sont issus de l'Europe orientale, s'orientent vers des objectifs qui leur sont propres. Partant d'un principe fondant la spécificité du phénomène juif, cette société se place dans les sillons empruntés par la *Haskalah* des premières heures qui avait imposé l'apprentissage de la langue hébraïque<sup>25</sup>. Solomon Judah Leib Rapoport inaugure la recherche sur les littératures talmudique et rabbinique en les situant dans le contexte historique de leur rédaction, et, dans ce dessein, il met à contribution les découvertes récentes de l'archéologie<sup>26</sup>. C'est également dans cette mouvance que l'Italien Samuel David Luzzatto peut être situé. Il se spécialise dans l'étude linguistique de l'exégèse biblique et publie notamment une remarquable analyse de la traduction grecque surnommée *Onkelos* ainsi que de nombreuses éditions de textes<sup>27</sup>. Le philosophe

22. Eli Lederhendler, « Modernity without emancipation or assimilation? The case of Russian Jewry », in Jonathan Frankel, Steven J. Zipperstein, eds, *Assimilation and community. The Jews in nineteenth-century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 324-343.

23. Nathan Rotenstreich, *Jews and German philosophy. The polemics of emancipation*, New York, Schocken, 1984.

24. Voir le recueil d'articles sur ce sujet dans J. Katz, ed., *Toward modernity. The European Jewish model*, New Brunswick, CO, 1987, et, pour ce point précis, Emanuel Etkes, « Immanent factors and external influences in the development of the Haskalah movement in Russia », pp. 13-32.

25. L'hébreu était ainsi la langue de rigueur dans la revue *Ha-Méassef*, périodique qui exerça un rôle prépondérant dans sa renaissance. Toutefois, l'hébreu pénétra également la société juive par le truchement du système scolaire « éclairé ». Cf. Mordechai Eliav, *Jewish education in Germany in the period of Enlightenment and emancipation*, Jérusalem, Sivan, 1960 (en hébreu).

26. S. L. Rapoport, surnommé SHiR (1790-1867), né en Galicie, il officie en tant que rabbin à Tarnopol puis à Prague. Il est l'auteur d'une encyclopédie talmudique, *Erekh Milim*, Prague, 1852-1914.

27. Samuel David Luzzatto, le SHaDaL (1800-1865), prend la direction du Collège rabbinique de Padoue en 1829, où il enseigne la Bible, la philologie, la philosophie et l'histoire juive. Parmi ses éditions, signalons celles de Judah Halevy *Betoulat bat Yehoudah* (1840) et *Diwan* (1844), l'ouvrage rituel médiéval *Mahzor Roma* (1856), la chronique médiévale *Séder tannayim vé-amorayim* (1839) ainsi que la *Vallée des pleurs* rédigée par l'historien juif de la



Nachman Krochmal publie en 1851<sup>28</sup> un *Guide des égarés de notre temps* qui tente d'offrir une alternative historico-philosophique à ce qui lui semble devoir être la dissolution du judaïsme<sup>29</sup>. Aucun de ces contemporains de la *Wissenschaft des Judentums* ne proclame pour autant de rupture définitive avec le passé juif. Tous autodidactes, sans imprégnation universitaire au sens strict du terme, ils ne visent pas non plus l'intégration au sein des institutions de l'environnement. Leur « être juif », peut alors sembler moins ambigu que celui de leurs confrères allemands dans la mesure où, s'adressant directement à un lectorat juif, la critique scientifique n'est pas nécessairement leur flambeau. Moins fermé que le cercle de la société berlinoise, celui de *Hokhmat Yisrael* est dispersé entre différentes villes et régions et ses activités connaîtront des fortunes diverses. Mais le rapport à l'État développé dans l'Empire de Russie est nettement moins civique que celui qui avait été encouragé en Allemagne<sup>30</sup> et la notion de progrès, sous l'influence du mouvement *narodnik*, y est comprise comme étant l'avènement de la conscience historique du peuple. De fait, ce courant intellectuel devint, de manière progressive, le ferment d'un mouvement de libération nationale.

Tout en prenant leurs distances avec les projets intellectuels des chercheurs allemands, les savants issus de l'Europe orientale dressent une critique sévère à leur égard, comme l'exprime sans nuance cette lettre envoyée par Luzzato à Rapoport en 1860 :

« Pour eux, Goethe et Schiller sont plus grands et vénérables que tous les Prophètes, *Tannaim* et *Amoraim*<sup>31</sup>. Ils étudient l'antique passé juif comme d'autres étudient l'antique passé de l'Égypte, de l'Assyrie, de Babylone ou de Perse — c'est-à-dire pour l'amour de la science ou celui de l'honneur. Mais une autre motivation les anime : fournir au peuple d'Israël gloire et honneur aux yeux des nations. Ils célèbrent ainsi les vertus de certains de nos ancêtres afin de hâter la rédemption finale, qui, selon eux, sera l'Émancipation. Mais cette entreprise d'érudition est sans avenir et sera ruinée dès l'obtention de cette 'rédemption', ou lorsque tous ceux qui ont étudié la Torah dans leur

---

Renaissance, Joseph ha-Kohen (1496-1578), *Emek ha-bakha* (1852). Ses idées et son immense érudition s'expriment surtout à travers les nombreuses lettres qu'il échange avec tous ses contemporains savants.

28. Nachman Krochmal (1785-1840), né en Galicie, il resta sa vie durant à Zolkiew. Son seul ouvrage *Moreh nevoukhei ha-zeman*, dont le titre est un rappel du grand œuvre du philosophe médiéval Moïse Maïmonide, le *Guide des égarés*, fut d'abord publié, à titre posthume par Leopold Zunz, puis réédité par Simon Rawidowitz, *Kitvei Rabbi Nahman Krochmal; The writings of Nachman Krochmal*, Ararat-Londres- Waltham, MA, 2e édition, 1961. Voir l'étude de Jay M. Harris, *Nachman Krochmal : Guiding the perplexed of the modern age*, New York, New York University Press, 1991.

29. La transformation du monde juif à la sortie du judaïsme traditionnel a été analysée par J. Katz, *Hors du Ghetto, l'émancipation des Juifs en Europe (1770-1870)*, Paris, Hachette, 1973.

30. Voir Jacques Erenfreudt, *Mémoire juive et nationalité allemande. Les Juifs berlinois à la Belle Époque*, Paris, PUF, 2000.

31. Les *tannaim* et les *amoraim* sont les appellations qui désignent les Sages et les Maîtres des premières générations de rabbins de l'époque talmudique.

jeunesse, et qui crurent en Dieu et en Moïse, avant de suivre l'enseignement d'Eichhorn<sup>32</sup> et de ses disciples [les adeptes de la critique biblique], seront morts. »<sup>33</sup>

Dans l'Empire russe, les juifs n'avaient que des possibilités aléatoires de bénéficier de l'enseignement supérieur, soit qu'ils ne puissent répondre aux exigences drastiques prescrites à l'entrée des universités, soit en raison des limites ordonnées par les quotas juifs. Il leur restait l'alternative de se former dans les universités allemandes ou de se rendre dans les séminaires de Berlin ou de Breslau. Cette lacune académique ne les empêcha nullement d'intensifier leurs travaux et de multiplier les publications de revues et de périodiques en hébreu. À l'inverse de la position tenue par Steinschneider, si souvent citée qu'elle est devenue un paradigme, affirmant qu'il ne restait plus aux chercheurs qu'à « assurer au judaïsme un enterrement décent »<sup>34</sup>, ces chercheurs de l'Europe de l'Est défendent un judaïsme qu'ils conçoivent comme authentiquement vivant et dont la culture est perçue non comme celle d'un passé défunt, mais bien comme celle du temps présent. Toutefois, les positions des uns et des autres peuvent être divergentes. C'est dans la perspective d'une critique radicale des entreprises de la *Haskalah* que se place l'écrivain russe Abraham Uri Kovner. Considéré par ailleurs comme l'un des grands pionniers de la critique littéraire hébraïque, Kovner insiste, dans les années 1860, sur l'inanité de défendre les gloires littéraires du passé alors qu'il serait plus utile de se confronter directement à la réalité sociale vécue par les juifs : la matérialité des problèmes posés par l'acculturation et la présence de l'antisémitisme<sup>35</sup>. À l'instar des nouvelles orientations politiques nationalistes que l'on retrouve au sein des Empires russes, austro-hongrois, ou des pays slaves<sup>36</sup>, les juifs d'Europe centrale développent un mouvement reviv-

32. Johan Gottfried Eichhorn (1752-1827), professeur de langues orientales à Iéna, figure parmi les pionniers de la critique biblique avec G. Herder. Son introduction à la Bible (*Einführung in das Alte Testament*, 3 vols, 1780-1783) aurait exercé une profonde influence sur l'étude biblique de Moïse Mendelssohn.

33. S. D. Luzzatto, *Iggerot Shadal*, Eisig Graeber, ed., Cracovie, t. 9, 1894, p. 1367, cité par D. Myers, *op. cit.*, p. 27, n. 55.

34. Voir Gershom Scholem, « La Science du Judaïsme hier et aujourd'hui », in id., *Le Messianisme juif*, Paris, Calmann-Lévy, 1971, p. 431. On retrouvera cette affirmation dans un article publié par Gotthold Weil dans la *Jüdische Rundschau* (Berlin), 12, 1907, p. 54.

35. Abraham Uri Kovner (1842-1909), né à Vilna, il abandonne le circuit des études rabbiniques pour les études séculières. Influencé par les idées radicales russes, il commence néanmoins à publier en hébreu dès 1862, avant de s'engager dans la russisation. Ses échanges houleux avec ses contemporains, dont l'écrivain yiddish Mendele Mokher Sforim, lui font porter l'étiquette de « nihiliste ». Il finira par se convertir, sans jamais vraiment perdre tout à fait son intérêt pour les questions juives. D. Myers, *op. cit.*, p. 29, n. 64.

36. Sur cette problématique, voir Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales, Europe XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Seuil, 1999.

valiste nationaliste axé dans un premier temps sur la renaissance de l'hébreu, puis sur le renforcement de leur langue véhiculaire, le yiddish<sup>37</sup>.

Parmi les grandes figures qui ont illustré cette phase de transition, Peretz Smolenskin peut être considéré comme l'une des plus caractéristiques. Né en 1840 ou 1842, il oscille entre des lieux et des milieux divers avant de se fixer à Odessa en 1862 et d'y rencontrer l'intelligentsia juive de l'époque<sup>38</sup>. Ses débuts littéraires remontent à cette étape de sa vie : essayiste, feuilletoniste, critique, éditeur, aucun domaine de l'écriture ne lui est étranger. Hésitant entre les attractions incompatibles de la *Haskalah* et du hassidisme, il n'évite guère les paradoxes : ainsi après avoir tenté vainement d'entrer à l'université de Vienne, en 1867, il étudie accessoirement l'abattage rituel pour gagner sa vie. Lorsqu'il fonde la revue hébraïque mensuelle *Ha-Shahar*, en 1868, Smolenskin impose aux auteurs potentiels un cahier des charges digne de figurer dans une anthologie : aucun éloge ou poème apologétique ne sera accepté, les seuls sujets admis concerneront le peuple juif, aucune traduction de langue étrangère ne sera publiée, aucune erreur ou faute grammaticale ou syntaxique en hébreu ne sera tolérée...<sup>39</sup>. Ayant passé sa vie à errer entre tous les lieux du monde juif, des petites bourgades russes orientales aux métropoles occidentales, Smolenskin a pu dégager une approche globale de la situation des juifs, qu'il formule dans ses écrits, souvent situés à mi-chemin entre le prêche traditionnel et le pamphlet. À côté de la littérature à laquelle il consacre sa vie, il estime que la méthode historique détient un rôle particulier à exercer dans le devenir des siens. Il développe cette idée à l'occasion de l'introduction dans sa revue de l'étude bio-ethnographique *Der Jüdische Stamm* publiée par Adolphe Jellinek<sup>40</sup>. Smolenskin affirme alors que l'absence d'un territoire commun et d'une langue partagée de tous a fait des juifs un sujet d'une inextricable difficulté à manier pour la recherche. Comment dévoiler les « forces cachées qui lient un peuple » à travers la diaspora ? La seule manière, selon lui, de surmonter ces difficultés est de combiner les méthodes de l'historiographie nationale à celles de l'histoire universelle<sup>41</sup> : tout était presque dit des complexités éternelles de l'histo-

---

37. Sur l'émergence des mouvements nationalistes, voir M. Hroch, *Social preconditions of national revival in Europe. A comparative analysis of the social composition of patriotic groups among the smaller European nations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985 ; également Eric J. Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

38. Peretz Smolenskin (1842-1885), né à Monastyrna en Russie Blanche. Voir Joseph Klausner *Historya shel ha-ha-sifrut ha Ivrit ha-hadashah*, 5, Jérusalem, 1950 ; Charles H. Freundlich, *Peretz Smolenskin : His life and thought ; a study of the renaissance of Jewish nationalism*, New York, 1965, p. 140 ; également Meyer Waxman, *A history of Jewish literature*, New York, Bloch, 1936, t. 3, pp. 278-298.

39. *Ha-Shahar*, 1 (2), 1869.

40. Adolphe (Aaron) Jellinek (1820/21?-1893), illustre prêcheur, il se situe dans l'exacte mouvance des rabbins éclairés de son temps, modéré dans ses positions théologiques. Il fonde une académie et un périodique scientifique, *Bet ha-midrash*, à Vienne en 1862. A. Jellinek, *Der Jüdische Stamm : Ethnographische Studien*, Vienne, 1869.

41. *Ha-Shahar*, 1 (5), 1869, p. 4.

riographie des juifs. En ce sens, la personne de Peretz Smolenskin signale un jalon important dans la rencontre de la philosophie de l'histoire et du nationalisme juif.

Les Allemands avaient rêvé (et peut-être réussi?) la transformation des juifs en *Religionsgemeinschaft*, Smolenskin rêvait, quant à lui, d'une nation. L'idée d'une communauté spirituelle ne lui semblait pas suffisante à la construction d'une entité nationale, en tout cas pas dans les conditions de son temps. Mais l'historien qui franchit le dernier pas en ce sens fut Simon Dubnow. Auteur d'une *Weltgeschichte des jüdischen Volkes* en dix volumes, rédigée en russe mais publiée initialement en allemand, Dubnow prétendait offrir un « correctif sociologique » à tous les travaux de l'érudition juive qui l'avaient précédé. Il affirmait, ce faisant, que l'accent devait être porté sur autre chose que sur les seules approches historiques de la littérature ou de la pensée religieuse. En d'autres termes, il fallait désormais concevoir la multiplicité et la polysémie de la vie des communautés.

Simon Dubnow naît en 1860 dans une bourgade de la zone de résidence. N'ayant pu obtenir l'équivalent du baccalauréat, il renonce à la formation académique à laquelle il préférera « l'université à domicile »<sup>42</sup>. Ne pouvant obtenir de permis de résidence dans la capitale, Saint Pétersbourg, bien qu'il y passe quelques années dans l'illégalité, Dubnow hésite à se fixer, oscillant entre la tranquillité de son village et le bruissement de la grande ville, Odessa. Connaissant la langue russe depuis son enfance, c'est en autodidacte rigoureux qu'il découvre la Raison avec les philosophes français, le positivisme d'Auguste Comte et l'utilitarisme de John Stuart Mill, sans pour autant recevoir la révélation hégélienne<sup>43</sup>. Ses débuts littéraires dans les publications juives, notamment *Voshod*, se situent lors de la vague de pogroms qui ravage les communautés juives en 1881, événements qui pèseront sur l'émergence des premiers mouvements nationalistes palestiniophiles<sup>44</sup>. Loin de se tourner vers eux cependant, Dubnow défend des positions iconoclastes; il affirme la nécessité d'une réforme du judaïsme, qui accompagnerait l'émancipation civique que finirait forcément par accorder le tsar. Son intérêt pour les études historiques va croissant au fil des années et, commençant par des analyses synthétiques des mouvements messianiques, il en vient à explorer l'histoire du hassidisme en 1887/1888<sup>45</sup>. C'est au cours des années passées à Odessa (1890-1906), qu'il trouve un véritable terreau pour nourrir sa pensée. Les autres grandes figures de l'intelligentsia juive russe de l'époque : Bialik, Aḥad Ha-Am, Mendele Moykher Sfoyrim,

42. Sophie Erlich-Dubnov, « La vie de Simon Dubnov », in Aaron Steinberg, ed., *Simon Dubnov, l'homme et l'œuvre, publié à l'occasion du centenaire de sa naissance (1860-1960)*, Paris, Congrès juif mondial, 1963, p. 7.

43. S. Dubnov, *Kniga moej žizni (Le livre de ma vie)*, Vol. 1-2, Riga, 1934, Vol. 3, New York, 1957.

44. Sur l'influence de ces événements dans les prises de position des juifs en Russie, voir Jonathan Frankel, *Prophecy and politics : Socialism, nationalism, and the Russian Jews, 1862-1917*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, notamment le chapitre « Crisis and response, 1881 ».

45. Cette œuvre bien qu'entreprise assez tôt ne sera pas achevée avant les années 30. Elle est publiée d'abord en hébreu, *Toledot ha-hassidut bi-tekufat tsemihatah ve-gidulah*, Tel-Aviv, 1930-1932, puis en allemand en 1931.

Sholem Aleykhem ou Berdishewski<sup>46</sup>, sont alors ses interlocuteurs quotidiens et deviennent des amis proches. Ses écrits, en particulier les *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*<sup>47</sup> témoignent que sa réflexion se forge dans un historicisme qui lui est singulier, oscillant entre nationalisme et universalisme<sup>48</sup>. Témoin du bouillonnement occasionné par l'émergence des mouvements révolutionnaires socialistes et sionistes, Dubnow ne se départira jamais de la certitude qu'entre l'Asie sauvage et l'Europe cultivée se creuse un abîme<sup>49</sup> :

« Le sionisme se caractérise par une profonde contradiction interne [...]. D'une part en tant que mouvement national, il doit s'opposer vigoureusement à l'assimilation et prouver que le peuple juif n'est pas mort en tant que nation et qu'il n'a pas dégénéré en une 'secte confessionnelle', mais qu'il présente tous les traits d'une nation dynamique : une conscience nationale, une culture, les aspirations à l'autonomie et toutes les données d'une renaissance. Mais, d'autre part, l'idée fondamentale du sionisme, selon laquelle seule une restauration territoriale ou politique peut sauver le peuple juif de la disparition, amène ses apôtres et les militants du parti à refuser plus ou moins à la diaspora le droit à une existence nationale. »<sup>50</sup>

Les premières années du siècle, marquées par le sanglant pogrom de Kichinev en 1903, seront celles qui conduiront à former nombre d'alliances en monde juif. Territorialistes, sionistes, révolutionnaires rassemblent leurs forces pour lutter au coude à coude, mais 1905 approche, avec son autre sillage funeste<sup>51</sup>. À l'image des transformations inaugurées dans la vie politique russe, de nouveaux cadres apparaissent dans la société juive. Lorsque, après la révolution de 1905, Dubnow peut enfin s'installer à Saint-Pétersbourg, il participe, en 1908, à la fondation de la Société d'histoire et d'ethnographie qui signale l'extension des nouveaux horizons de recherche des savants. En 1910, paraîtra le premier volume de son *Histoire universelle*. Tout en poursuivant son œuvre d'historien, il ne cesse de penser l'histoire des juifs et son devenir : ainsi, assistant à la tragédie occasionnée par la Première Guerre mondiale, Dubnow pense déjà à la conférence pour la paix qui la suivra inexorablement, et invite les juifs à se tenir prêts à y revendiquer la reconnaissance de leurs droits nationaux<sup>52</sup>. Lorsque le 4 avril (le 22 mars selon le calen-

46. Sur ces personnages (et d'autres) qui auraient largement mérité de trouver place dans cet article, on trouvera nombre d'analyses et d'informations utiles dans David B. Weinberg, *Between tradition and modernity : Haim Zhitlowski, Simon Dubnow, Ahad Ha-Am and the shaping of modern Jewish identity*, New York-Londres, Holmes & Meier, 1996.

47. S. Dubnow, publiées d'abord en russe en 1907, elles sont amendées à l'égard du sionisme dans la version hébraïque *Mikhtavim al ha-yahadut ha-yesahanah ve-ha-hadashah*, Tel-Aviv, 1937.

48. Voir S. Dubnow, *Nationalism and history*, Philadelphie, 1957.

49. Lettres échangées entre Dubnow et son frère, publiées par Simon Dubnow dans *Evrejskaja starina*, 8, pp. 100-115, 201-215, cité dans S. Dubnow, *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*, trad. du russe, annoté et présenté par Renée Poznanski, Paris, Cerf, 1989, p. 17, n. 16.

50. S. Dubnow, *Lettres...*, *op cit.*, Lettre VII, « La nation du présent et de l'avenir », p. 266.

51. Voir à nouveau J. Frankel, *Prophecy...*, *op. cit.*

52. Voir dans l'introduction de Renée Poznanski, l'extrait de ses *Souvenirs* : S. Dubnow, *Lettres...*, *op. cit.*, p. 32, n. 88.

drier grégorien) 1917, les juifs de Russie reçoivent du Gouvernement Provisoire le décret qui leur accorde enfin l'ensemble des droits civiques et politiques, sa satisfaction n'en est pas moins assombrie par la guerre et la victoire bolchevique. Quittant la Russie en 1922, ses dernières années se partageront entre Kovno (Kaunas), Berlin et Riga d'où les nazis le conduiront, parmi d'autres, vers la mort, en 1941.

En rédigeant ses monographies sur les mouvements messianiques qui avaient agité le monde juif puis l'histoire du hassidisme, Dubnow comblait une lacune considérable. En effet, malgré leur souci d'objectivité déclaré, les savants de la *Wissenschaft des Judentum* s'étaient fait, devant l'histoire, juges et parties. Ils avaient trié, acceptant ou rejetant les éléments qui leur paraissaient plus ou moins probants pour leur propos, dans les données de l'histoire, de la philosophie ou de la mystique. C'est ainsi que de l'histoire des juifs s'estompa, relégué pour cause d'obscurantisme et de superstition, l'élément kabbalistique de la mystique<sup>53</sup>, que les figures les moins honorables des collectivités humaines disparurent des communautés, tandis que les juifs d'Europe centrale et orientale passaient tout simplement à la trappe dans la monumentale *Histoire du peuple juif* de Heinrich Graetz.

Pensant une « histoire système », Dubnow se place dans une perspective d'histoire cyclique. Pour l'histoire des juifs, ces cycles correspondent au rayonnement de centres culturels ou spirituels qui dominèrent le monde juif au cours des âges avant de décliner et de se déplacer. S'il reste malaisé de dissocier, dans son cas, l'exercice politique de l'historique, il n'empêche que cette « construction » servait à merveille son discours autonomiste, en développant un programme « sur mesure » pour l'autonomie des juifs de l'Empire tsariste. Ainsi fondait-il, historiquement, le lien entre histoire et nationalisme<sup>54</sup>. Mais, ce faisant, tout en dépeignant la vie culturelle et sociale des communautés juives du passé, il en inspirait profondément sa vision du présent :

« À l'époque de l'isolement les Juifs ont joui, sous des formes certes dépassées, d'une autonomie nationale et culturelle très large, mais ils n'avaient aucun droit civique ou politique. La participation des Juifs à la vie civique et parfois même politique des pays dans lesquels ils résidaient a commencé à l'époque de l'assimilation; mais ils ont ainsi renoncé pour la plupart au patrimoine historique le plus précieux de leur peuple, son autonomie nationale interne, qu'ils ont considérée à tort comme incompatible avec l'émancipation civique obtenue ou espérée. Le judaïsme ancien a donc sacrifié ses droits civiques au profit des droits nationaux, tandis que le nouveau a sacrifié ses droits nationaux au profit des droits civiques ou politiques. L'époque de l'autonomisme qui s'amorce maintenant, rejette l'aspect unilatéral des deux époques précédentes qui rendait l'existence incomplète ou anormale. La nouvelle époque doit concilier l'égalité

---

53. À ce sujet, voir les propos récurrents de Gerchom Scholem, notamment dans *Les origines de la Kabbale*, Paris, 1966, p. 18, sur l'attitude d'un Graetz à cet égard, ainsi que sur la volonté générale de « liquidation » de l'orthodoxie dans son milieu berlinois, cf. « À propos de la psychologie sociale des juifs d'Allemagne », in G. Scholem, *De la création du monde jusqu'à Varsovie*, Paris, Cerf, 1990.

54. S. Dubnow développe largement ce thème dans *Nationalism and history*, *op. cit.*, comme l'indique d'ailleurs le titre.

des droits civiques et politiques des Juifs et la part d'autonomie sociale et culturelle dont jouissent les autres nations qui se trouvent dans des conditions historiques comparables. »<sup>55</sup>

L'écriture de l'histoire allait-elle se régler sur l'autonomisme culturel opposé à la communauté religieuse? Peu de partisans suivront Dubnow sur sa voie politique. S'il obtint, certes, une audience plus favorable dans le domaine scientifique, les combats autour de l'histoire des juifs ne cessèrent pas pour autant. Ainsi, en 1925, on pouvait entendre Nokhem Schtiff déclarer publiquement :

« La fameuse Science du Judaïsme fondée par des penseurs d'Europe occidentale, par des juifs allemands [...] ne pouvait nous servir ni de modèle ni de point de départ. [...] Elle repose sur l'idée fondamentale que le judaïsme est un objet d'étude, une entité historique dont le destin s'achève pratiquement avec l'Émancipation des juifs; il cesse alors d'être un sujet créatif. En Europe orientale par contre, nous avons affaire à un judaïsme vivant qui continue à produire une culture matérielle et spirituelle. [...] »<sup>56</sup>

De fait, délaissant la philologie et l'histoire textuelle, les domaines de recherche s'orienteront, au début du xx<sup>e</sup> siècle, vers la sociologie, l'ethnographie, la linguistique ou les statistiques. Mais la perspective intellectuelle dans laquelle se situeront ces travaux était entre-temps devenue tout autre. La critique radicale des savants allemands effectuée par Ahad Ha-Am en avait posé le principe en 1902, lors d'une réunion des sionistes russes :

« Quoi qu'il en soit, ce qui est supposé être la 'Science du Judaïsme' est dans sa totalité encore asservie à l'étranger; l'authentique esprit hébreu n'a pas trouvé sa pleine et originale expression dans ce mouvement, comme on était en droit de l'espérer. [...] Lorsque les savants portèrent leur regard sur le passé, ils n'étaient pas guidés dans cette tâche par un appel intérieur qui aurait exigé que l'esprit national puisse continuer à se développer dans le futur; ils n'étaient pas en quête d'un lien qui rassemblerait toutes les étapes de notre vie nationale; ils ne recherchaient pas à renforcer ce fil au moyen d'une conscience historique claire. La Science du Judaïsme ne se vouait à aucune ardeur nationale de ce genre, elle se dédiait à d'autres zèles de caractère conjoncturel, destinés, pour la plupart, à rompre le lien national, non seulement entre le passé et le présent, mais également entre les groupes dispersés dans lesquels la nation d'aujourd'hui est divisée. »<sup>57</sup>

55. S. Dubnow, *Lettres...*, *op. cit.*, Lettre IV, « L'autonomisme comme fondement », p. 177.

56. Le texte original « Vegn a Yiddishn Akademischn Institut » est paru à Vilna en 1925. J'utilise ici la traduction de Bernard Suchecky, parue dans *Traces*, 12, 1985, pp. 124-144.

57. Ahad Ha-Am (Asher Ginzberg, 1856-1927), « The spiritual revival » extrait d'une communication à Minsk, au cours de l'été 1902, in id., *Selected essays*, trad. par Leon Simon, Philadelphie, JTS, 1944, pp. 275-276. Sur Ahad Ha-Am, voir Steven J. Zipperstein, *Elusive prophet : Ahad Ha'am and the origin of Zionism*, Berkeley, University of California Press, 1993.



C'est cependant dans un texte sur la prophétie qu'Aḥad Ha-Am précise le rapport qui doit être entretenu avec le passé historique :

« Israël n'a jamais vécu dans le présent. Le présent avec ses malheurs et ses souillures nous a toujours empli de souffrances, d'indignation et d'amertume. Mais, nous avons constamment été inspirés par de brillants espoirs dans le lendemain et par une foi inébranlable dans le triomphe à venir du bien et de la justice. C'est dans cette espérance et par cette foi que nous trouvons réconfort dans l'histoire de notre passé. »<sup>58</sup>

Ainsi, bien que formé à l'école allemande, le versant russe de l'historiographie juive s'en est démarqué pour s'aller quêter vers d'autre cieux. Mais, en réinventant l'histoire des juifs allemands ou en réécrivant celle des russes, n'était-ce pas, à chaque fois, l'occasion pour les rêveurs d'échafauder une autre histoire de l'Allemagne et de la Russie ou d'anticiper l'histoire future de l'Israël moderne? Quoi qu'il en soit, tributaire d'une révolution « bourgeoise », « prolétaire » ou encore « nationale », l'historiographie juive a versé un lourd écot au politique. On aura peut-être vu ici une illustration du fait que « penser l'histoire » est rarement phénomène innocent et que les leçons du passé servent parfois curieusement la compréhension du présent.

*École des hautes études en sciences sociales*  
54, Bd Raspail  
75006 Paris

*Centre de recherche français de Jérusalem*  
Shimshon 5  
BP 547  
91004 Jérusalem  
Israël

e-mail : [sag@cc.huji.ac.il](mailto:sag@cc.huji.ac.il)  
[goldberg@msh-paris.fr](mailto:goldberg@msh-paris.fr)

---

58. Aḥad Ha-Am, « Moses », texte de 1904, in id., *Selected essays, op. cit.*, pp. 327-328.