

Introduction

Dorothea BOHNEKAMP

Depuis l'entrée dans la modernité, il n'est pas exagéré de dire que les identités juives ont radicalement changé en Europe. Les historiens ont successivement encensé, puis reproché aux Juifs leur assimilation, perçue comme entrave à leur fidélité au judaïsme. Aujourd'hui, on met en avant l'adaptation des coutumes juives aux pratiques modernes, adaptation qui aurait produit une « réinvention » de la tradition et de l'identité juives. Or, ces trois types d'approches semblent occulter la capacité de résilience d'une identité juive propre qui a su se préserver dans un espace allemand souvent hostile. Aux sirènes souvent trompeuses de l'intégration, les Juifs d'Allemagne font écho en adoptant des définitions mouvantes et polysémiques, tout à tour religieuse, nationale, communautaire, mémorielle ou culturelle de leur identité.

Mais, va-t-on objecter à juste titre au chercheur épris d'histoire judéo-allemande, cette pluralité de définitions, souvent évanescences, attribuées à l'identité juive – reflétant plus largement les relations mouvantes entre minorité et majorité dans l'espace germanique au cours des XIX^e et XX^e siècles – ne posent-elles pas un problème méthodologique en soi ? Face à la puissance du paradigme national, nombreux sont en effet ceux qui se détachent progressivement de tout lien religieux ou communautaire pour se fondre passionnément dans la culture allemande au point d'en former ses représentants les plus brillants, du moins jusqu'en 1933. Cette *absence d'orientation juive*, allusion faite au bon mot de Walter Benjamin¹, contraste d'autant plus avec la définition ethnico- raciale, brutalement imposée par l'Allemagne hitlérienne ; depuis, cette dernière rend la tentative plus malaisée encore de définir une identité religieuse et culturelle moderne. Et enfin, que dire de la difficulté, voire même de l'aporie de

1. Emblématique à cet égard est certainement la jeune peintre Charlotte Salomon, réfugiée en France pendant la guerre et morte en déportation à l'âge de vingt-six ans. Voir FOENKINOS, David, *Charlotte*, Paris, Gallimard, 2014.

se dire juif (ou Juif²?) et allemand après la Shoah, inspirant à l'historien Dan Diner le concept de « symbiose négative »?

En février 2013, le département d'Études germaniques de l'université du Maine a organisé une rencontre entre chercheurs afin de réfléchir aux approches novatrices permettant d'éclairer autrement les interrogations sur l'identité judéo-allemande aux XIX^e-XX^e siècles et d'ouvrir de nouvelles brèches, voire même de nouvelles pistes de recherche dans l'étude de l'histoire judéo-allemande. À partir de perspectives très différentes (l'histoire culturelle, l'histoire des idées, la littérature, la civilisation contemporaine et les études juives), cette rencontre interdisciplinaire s'articulait autour de trois bornes thématiques, la citoyenneté, l'identité et la mémoire : ces trois pôles, sans rapport apparent, semblent pourtant étroitement liés dans ce travail de décorticage identitaire. La citoyenneté, en tant que principe d'intégration politique souligne la prééminence du projet politique, depuis l'Émancipation, et l'enracinement dans la communauté nationale dans la définition d'une identité judéo-allemande. La mémoire, au contraire, en tant que représentation du passé, au cœur de la tradition juive, a pour fonction d'enraciner des individus dans une communauté de destin et fonde le sentiment d'appartenance à cette même. Ces deux pôles antithétiques mais secrètement parents délimitent un champ d'étude et nourrissent une tension dans laquelle s'inscrit l'identité juive moderne. Pour cette raison, ils semblaient constituer un curseur dans ce travail de décryptage, autrement dit une grille d'analyse combinant plusieurs types d'entrée permettant de cerner au plus près le principe unificateur d'une identité éclatée.

Dans l'espace germanophone, le judaïsme a certainement connu sa métamorphose la plus spectaculaire avec l'émancipation au début du XIX^e siècle, qui a précipité son entrée dans la société moderne. Tout au long du XIX^e siècle, les séminaires rabbiniques à Berlin, à Breslau, à Vienne vont s'ouvrir aux outils d'interprétation moderne; les grands thèmes de la tradition juive, tels l'intervention divine, le messianisme ou encore l'élection d'Israël, vont être repensés et universalisés. Cette modernisation de la religion, issue d'un travail de relecture et de réappropriation du passé, sera considérée comme trait d'union majeur entre Juifs et la société allemande. La volonté de devenir partie intégrante de la société allemande entraîne dès lors une restructuration fondamentale de la mémoire collective et de l'identité juive traditionnelle. Les références et valeurs culturelles allemandes seront reprises, transférées et adaptées dans un contexte juif, processus qui

2. Il n'est pas indifférent d'écrire juif (au sens de l'appartenance à une communauté religieuse) et Juif (comme représentant d'un peuple). De même convient-il de distinguer entre les termes « judaïsme », d'essence religieuse, et « judéité », définie comme un ensemble de caractères religieux, sociologiques et culturels.

contribue, au-delà du simple processus de « mimétisme culturel », à la formulation d'une conscience juive moderne³. Or, ces nouvelles représentations du passé vont heurter le souci d'auto-préservation et de cohésion de la communauté juive. L'équilibre entre la mémoire et le refoulement, entre l'affirmation et la négation de soi s'avère être un exercice difficile et provoque nombre de résistances, à l'intérieur comme à l'extérieur de la communauté. Il n'en reste pas moins que la perpétuation de liens juifs, voire même « l'invention d'une nouvelle tradition juive », vont jeter les bases d'une identité juive moderne, essentiellement duale, associant le judaïsme, interprété en des termes confessionnels, à l'expression de l'identité allemande.

Figure tutélaire dans ce processus de réinterprétation de l'identité juive, Moses Mendelssohn, le père du judaïsme réformé, incarne le dialogue entre Juifs et Allemands. Considéré comme le « Socrate allemand » ou le « Luther allemand », Mendelssohn deviendra une référence majeure pour tous les Juifs soucieux d'harmoniser une tradition ancestrale avec les exigences de la modernité. Celui-ci milite pour une réforme du judaïsme, en phase avec les idées des Lumières, en restant toute sa vie attaché à une stricte observance traditionnelle : en ce sens, il deviendra une figure identificatoire majeure, car il symbolise cette gageure d'être reconnu en tant qu'Allemand tout en restant proche de sa tradition. Philosophe et homme de lettres, reconnu dans toute l'Europe des lettres, il a également ouvert la voie à l'intégration sociale. Son vecteur principal réside dans l'appropriation de références culturelles, la « *Bildung* », qui se substitue pour beaucoup à la religion comme valeur fondatrice. L'importance accordée au rôle culturel reflète aussi la spécificité de l'émancipation juive en Allemagne, liée à une « politique d'éducation », qui s'oppose d'ailleurs à la vision universaliste et égalitaire de l'émancipation juive telle qu'elle était défendue au même moment en France. Cet idéal d'éducation est censé transmettre une éducation à la fois esthétique, morale et intellectuelle : la maîtrise d'un certain nombre de codes culturels s'apparente dès lors à une véritable quête spirituelle et la lecture et la récitation des classiques allemands représente une étape initiatique majeure pour « devenir allemand ». Fervents amateurs de la « *Hochkultur* », les Juifs allemands, qui vouent un culte quasiment mythique à Kant, Goethe et en particulier à Lessing, se considèrent, non sans humour, comme « Allemands de la grâce de Goethe » (« *Deutsche von Goethes Gnades* »). Emblématiques restent à cet égard les salons littéraires, animés par de brillantes jeunes femmes juives qui essaient au début du XIX^e siècle à Berlin et consacrent son rayonnement comme l'une

3. EHRENFREUND, Jacques, *Mémoire juive et nationalité allemande. Les Juifs berlinois à la Belle époque*, Paris, PUF, 2000, p. 79-81

des premières villes de l'émancipation juive. Cette participation passionnée à la culture allemande, au fondement de leur identité allemande, ainsi que l'adoption d'un code de valeurs morales (la « *Sittlichkeit* »), devient un facteur d'intégration et de reconnaissance sociale et signe l'embourgeoisement des Juifs allemands. Majoritairement libéraux, les Juifs allemands ont ainsi repris à leur compte les aspirations éclairées de la bourgeoisie allemande, ce que Daniel Azuélós nomme « le paradigme libéral », fondamental pour décrypter le principe structurant les strates mouvantes de l'identité juive au XIX^e siècle. L'adhésion enthousiaste à la bourgeoisie cultivée, dont les valeurs entrent en résonance avec leur éthique du judaïsme, explique dès lors l'ascension sociale des Juifs en Allemagne au XIX^e siècle, ascension souvent considérée comme paradigmatique du processus d'embourgeoisement de la société allemande dans son ensemble⁴. Cette importante réussite économique et sociale se lit également dans l'exceptionnelle augmentation numérique des Juifs d'Allemagne, qui vont contribuer à la croissance rapide des communautés juives dans les grandes villes allemandes. Environ 70 000 Juifs résident dans les pays allemands, hormis l'empire habsbourgeois au milieu du XVIII^e siècle, mais ce nombre va passer de 260 000 personnes en 1816 à environ 400 000 personnes en 1848, pour atteindre 470 000 personnes en 1867 et 615 000 en 1910.

Malgré cette assimilation aux valeurs culturelles, l'intégration à la culture bourgeoise de l'époque n'en est pas moins partielle, l'isolement par rapport à la société allemande reste marqué et les réseaux de sociabilité se construisent dans des espaces à part⁵. En même temps, l'importante intégration des Juifs allemands dans le monde associatif de l'époque, dans la franc-maçonnerie ou encore dans le mouvement d'émancipation féminine rend l'utilisation de l'idée d'une « *Subkultur* » (« sous-culture ») juive problématique. Cependant, face à la « nationalisation » de la culture allemande à partir de 1871, placée au service des élites militaires et administratives du *Reich*, les Juifs allemands, confrontés au reniement progressif de l'idéal humaniste, vont être progressivement considérés comme les derniers « gardiens » de l'idée de la *Bildung* spécifiquement allemande⁶. Peut-on pour autant parler d'une « dé-rencontre » entre Allemands et Juifs, caractéristique du décalage croissant entre visions concurrentes de l'identité nationale, opposant l'idée d'une « nation du peuple » (*Volksnation*), nationaliste et différenciatrice, à une identité collective, dont le socle serait la dimension humaniste de la culture allemande ?

4. VOLKOV, Shulamit, « Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland », in *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, München, C.H. Beck, 1990.

5. RAHDEN, Till von (dir.), *Juden, Bürger, Deutsche*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 2001, p. 6-8.

6. MENDES-FLOHR, Paul, *Jüdische Identität. Die zwei Seelen der deutschen Juden*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2004, p. 25-29.

Souvent considérés comme « miroirs de la modernité⁷ », un nombre important de Juifs allemands n'en reste pas moins attaché à la pérennité de leur mémoire culturelle : dans cette perspective, la création de la *Science du judaïsme* devient l'une des tentatives les plus fertiles pour réconcilier la tradition juive avec des outils modernes d'analyse critique. Elle inaugure en tout cas un tournant épistémologique, qui va saisir l'ensemble de la culture juive. Celle-ci va développer tout au long du XIX^e siècle une nouvelle conscience historique et expérimenter de nouvelles formes d'écriture de l'histoire (Heinrich Graetz, *Histoire des Juifs*) : à l'historiographie traditionnelle des souffrances passées s'ajoute désormais une approche sécularisée de l'histoire, où la représentation de l'émancipation, perçue comme un moment de libération, montre à quel point les impératifs intégrateurs avaient désormais « infiltré » les représentations collectives du passé⁸. À travers la multiplication de publications à caractère historique, de journaux et de cadres de sociabilité, on voit apparaître dans la seconde moitié du siècle la constitution d'une sphère publique juive : la perpétuation du souvenir des persécutions, souvent relu à la lumière du temps présent, continue à souder le groupe dans cet espace de construction et de transmission identitaire. Reflet du déracinement, de la marginalité intrinsèque à l'existence en diaspora, ou encore de la mémoire des souffrances millénaires, la littérature et l'écriture juives fonctionnent comme support majeur de la « mémoire culturelle⁹ ». La presse est devenue à la fin du XIX^e siècle son principal vecteur de diffusion culturelle et l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* deviendra le chantre du judaïsme allemand moderne, comme le montre Heidi Knörzer. Témoin du mouvement oscillatoire entre identités multiples, entre judaïsme et modernité, l'écriture juive participe alors à sa manière au processus d'hybridation culturelle qui accompagne l'entrée dans la modernité¹⁰.

Ces « lieux de mémoire » juifs, une presse, des institutions et de nouvelles formes de sociabilité juive, contribuent pendant cette même époque à l'émergence d'une politique de mémoire et de rénovation culturelle : Celle-ci interagit intensément avec la culture allemande, grâce à des phénomènes de métissage et de transfert, et donne naissance à une « identité complexe ». L'historienne israélienne Shulamit Volkov montre que les processus d'assimilation et de dissimulation s'enchevêtraient tout au long du XIX^e siècle,

7. COHEN, Gerson D., « German Jewry as a Mirror of Modernity? », in *Leo Baeck Institute Year Book* n° 20, 1975, p. xi.

8. BECHTEL, Delphine et alii (dir.), *Écriture de l'histoire et identité juive. L'Europe ashkénaze, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

9. ASSMANN, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, 1992.

10. WITTE, Bernd (dir.), *Jüdische Tradition und literarische Moderne. Heine, Buber, Kafka, Benjamin*, München, Carl Hanser Verlag, 2007.

au cours duquel les Juifs allemands ont révisé et revivifié leur rapport au judaïsme parallèlement à leur assimilation à la culture allemande¹¹. Cette dualité entre germanité et judaïsme va préoccuper les Juifs pendant tout le XIX^e et les premières décennies du XX^e siècle. La tension identitaire ressentie entre ces deux pôles constitutifs va nourrir une créativité prodigieuse, souvent pionnière, et va placer les Juifs allemands au cœur de la production culturelle. Cette position centrale au sein de la culture allemande est d'ailleurs vivement débattue dans le cadre de la fameuse polémique « *Goldstein* », évoquée dans ce volume par Joachim Schlör, et provoquée par un article, paru en 1912 dans le magazine *Der Kunstwart* par l'auteur Mortiz Goldstein, postulant que les Juifs contrôlèrent désormais la culture allemande (« nous administrons la propriété intellectuelle d'une nation qui nous conteste le droit et la capacité de le faire »). Au même moment se met en place un mouvement de « renaissance juive », invoquée en 1900 pour la première fois par Martin Buber, qui signe le rapprochement entre tradition juive et esthétique moderne. Ses grands représentants furent les artistes Ephraïm Mose Lilien, Hermann Struck et Lesser Ury qui intégraient des thèmes juifs dans leurs œuvres. La construction de nouvelles synagogues somptueuses, dont l'architecture rappelait l'âge d'or de la tolérance dans l'Espagne musulmane, devait d'ailleurs refléter cette nouvelle conscience de soi des Juifs allemands au sein de la société allemande.

Or, ces phénomènes de dialogue, de rapprochement, voire même de symbiose masquent la persistance de nombreuses discriminations liées aussi à de fortes disparités régionales. De même, la réapparition sporadique de la haine du juif (par exemple lors du mouvement « hep hep » en 1819) explique un détachement progressif par rapport au judaïsme et un nombre croissant de conversions. Souvent motivées par des considérations pragmatiques, celles-ci fournissaient à l'époque l'unique « billet d'entrée dans la culture européenne » selon le bon mot de Henri Heine. Les enfants de Mendelssohn, convertis pour certains, ont d'ailleurs ouvert la voie à l'effritement des traditions. Du fait de la réprobation familiale ou communautaire, une certaine honte ne s'en attachait pas moins à cet acte et les nouveaux chrétiens prêtaient souvent le flanc à la satire et à la caricature¹². Pour Heine, qui plaisantait souvent sur sa conversion (« Berlin vaut bien un prêche »), le judaïsme restait un « mal de famille... contracté jadis sur les rives du Nil, le culte étranger que l'Égypte a maudit ». Or, converti, il

11. VOLKOV, Shulamit, « Die Dynamik der Dissimilation. Deutsche Juden und die ostjüdischen Einwanderer », in Shulamit VOLKOV, *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, München, C.H. Beck, 1990.

12. Voir en particulier ELON, Amos, *Requiem allemand : une histoire des Juifs allemands, 1743-1933*, Paris, Denoël, 2010.

s'identifie encore plus à ses coreligionnaires juifs, à une même communauté de destin et de souffrance. Aussi, Ludwig Börne regrette-t-il sa conversion, et à travers elle la vanité du geste :

« Un miracle! J'y ai repensé un millier de fois, mais chaque fois, je vois les choses autrement. Certains me reprochent d'être juif; d'autres me pardonnent de l'être; il en est même qui me louent pour cela, mais il n'y a pas moyen de me sortir la chose de la tête. Tous semblent tenus par le charme de ce cercle magique juif, dont personne ne peut s'échapper. »

Lorsque l'édit d'émancipation est abrogé en 1819, il déplore la « monstrueuse Judenschmerz », cette « immense douleur qui a été celle des Juifs, transmise d'une génération à l'autre [...], l'horreur obscure, inexplicable qui emplit le peuple juif, hantant le christianisme depuis le berceau tel un spectre ricaneur ou le fantôme d'une mère assassinée¹³ ». Mais pour lui, être juif revenait aussi à incarner une forme de déracinement considérée comme gage de liberté d'esprit, lui permettant comme à Heine de s'affranchir des conventions et de goûter les vertus sans partager les tares des Allemands. Cette forme de vie et d'identité foncièrement précaire et marginale libérait aussi une sensibilité et une intuition plus affûtées. En avance sur leur époque, nombre de journalistes judéo-allemands, tel Sonnemann, deviennent en effet des éclaireurs, des intermédiaires et médiateurs entre l'Allemagne et la France et participent à la construction d'une identité transnationale (Heidi Knörzer) et foncièrement européenne, en décalage avec l'option nationaliste en vogue à la fin du XIX^e siècle.

Or, cette adhésion enthousiaste à la modernité contribue dans la deuxième moitié du XIX^e siècle à marginaliser la communauté juive par rapport à une nation allemande, essentiellement redéfinie en termes ethniques. Face à l'instrumentalisation politique de l'antisémitisme à partir de 1870, les Juifs d'Allemagne se sentent dans leur grande majorité obligés de faire l'apologie de leur germanité ou de verser dans la surenchère patriotique. La création en 1893 du « Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens », à partir du manifeste de Raphaël Löwenfeld « Schutzjuden oder Staatsbürger » (« Juifs sous protection ou citoyens ») s'inscrit dans cette double optique d'associer l'expression du patriotisme allemand à de nouvelles formes d'auto-défense et de riposte des Juifs. En creux, cette institution semble alors incarner une réelle incertitude des Juifs allemands quant à la définition de leur identité allemande progressivement monopolisée par le nationalisme naissant. Être juif dans l'Allemagne wilhelminienne, c'est aussi être conscient d'appartenir à un peuple paria. Face au déni de leur

13. *Ibid.*

identité et la remise en cause de leur assimilation, les Juifs allemands vont progressivement traverser une « crise d'identité » (pour reprendre ce terme consacré par Jacques Le Rider), prendre conscience d'une certaine vanité de leurs efforts d'intégration et de la précarité de leur mode d'existence. La deuxième option identitaire va être fournie par « l'État juif » de Herzl – encore que ses idées seront très contestées en Allemagne¹⁴ – et la création de « l'association sioniste allemande », destinée à réaliser la « question nationale », encore que très minoritaire parmi les Juifs allemands. Les débuts du mouvement sioniste restent somme toute timides en Allemagne : même les sionistes déclarés étaient des « sionistes à moitié », c'est-à-dire des Juifs souhaitant installer les Juifs immigrés en Palestine. Emblématique de cette première phase du sionisme allemand est le parcours sioniste de Franz Oppenheimer, dont les affinités intellectuelles vont « à 99 % vers Kant et Goethe et à 1 % à l'Ancien Testament, et encore *via* Spinoza et la traduction de la Bible par Luther ». Quand une nouvelle génération, menée par Richard Lichtheim et Kurt Blumenfeld, reprend les rênes du mouvement à partir de 1909, Oppenheimer prend d'ailleurs ses distances par rapport au retour vers le judaïsme, comme le décrit Olivier Baisez dans son article.

Face au déni croissant de l'identité, ces deux associations semblent fournir une réponse, dans les deux cas nationale, à la crise de l'identité juive. Le cas autrichien est particulièrement intéressant à ce titre, où la question de l'identité nationale est formulée avec une acuité particulière face à l'imbrication d'identités nationales multiples. L'irruption de l'antisémitisme politique au début des années 1800 y oblige les Juifs à redéfinir leur identité, sur fond de déclin du libéralisme. Jacques Le Rider s'attache à montrer comment cette crise de l'identité, au centre de la modernité viennoise, va également engendrer une effervescence culturelle autour de la psychanalyse, la littérature et la critique littéraire, grandement influencées par la perte de repères identitaires, voire même la « haine de soi juive » (« *jüdische Selbsthass* »).

Cette crise d'identité sera douloureusement ravivée lors de la Première Guerre mondiale, ce tournant majeur pour les Juifs allemands confrontés à l'antisémitisme dans les tranchées, au recensement des Juifs entrepris en 1916 et aux accusations portées contre eux et autres ennemis supposés dans l'après-guerre. Croyant dans un premier temps pouvoir mettre à l'épreuve leur patriotisme et leur solidarité dans l'effort de guerre, fondamentalement rassurés par la trêve décrétée par le Kaiser, les Juifs allemands et immigrés devaient se heurter très vite aux barrières persistantes

14. En 1899, seulement 400 des 500 000 Juifs en Allemagne se déclaraient sionistes. En 1904, ils étaient 6000, soit 1,2 % des Juifs allemands. Arthur Schnitzler lui-même se disait d'ailleurs détaché du sionisme : « Les arbres ont des racines, les hommes ont des jambes. Et en tant que poète, j'ai des ailes. »

dressées par la méfiance et l'hostilité ambiantes. Mais, la rencontre des Juifs est-européens (« *Ostjuden* ») sur le front oriental provoque aussi une réelle fascination pour la force spirituelle et l'« authenticité » du judaïsme oriental et va par là même initier un mouvement de « retour » à la communauté juive. L'exaltation de la vie juive en Europe de l'Est va alors déclencher un engouement pour les racines du judaïsme (« *Ostjudenerlebnis* ») que l'on retrouve dans l'œuvre d'Arnold Zweig (« La physionomie juive de l'Est »), dans le travail mené sur le hassidisme par Martin Buber ou encore dans les œuvres de Sammy Gronemann : cette importante variété de représentations littéraires des « *Ostjuden* », prolongée après 1945 à travers l'évocation d'un monde englouti, sera évoquée par l'article de Martine Benoit. Grâce à l'importante immigration judéo-orientale en Allemagne dans l'après-guerre, cette rencontre entre « Juifs et l'Ouest » (« *Westjuden* ») et « Juifs de l'Est » (« *Ostjuden* ») se poursuivra tout au long des années vingt et sera la source d'une « renaissance culturelle » inspirée par l'univers perdu du « *Shtetl* » et considérée comme remède à la crise d'identité des Juifs assimilés. À l'exemple de la poétesse Gertrud Kolmar, Miriam Freitag montre à quel point le judaïsme oriental représente une importante ressource identitaire et une inspiration littéraire dans l'entre-deux-guerres.

L'effervescence de la culture juive dans l'entre-deux-guerres est aussi une réponse à l'ambiance de plus en plus nationaliste et xénophobe de l'après-guerre, laquelle va déclencher un débat de fond sur l'intégration juive. Initialement accaparé par la prise en charge de l'immigration judéo-orientale, ce débat vise prioritairement le nouvel ordre républicain. Grâce à ce dernier, la reconnaissance de la citoyenneté et de l'égalité des Juifs allemands a entre-temps accéléré leur intégration politique dans la jeune république de Weimar, qui compte environ 550 000 Juifs en Allemagne, habitant majoritairement les grandes villes. Or, le déclin du libéralisme politique et la perte de légitimité de la jeune république vont progressivement isoler la communauté juive et l'exposer à des violences antisémites, progressivement orchestrées par le mouvement national socialiste en plein essor. Face à l'atomisation au sein de la communauté nationale, on voit alors apparaître de nouvelles formes d'affirmation identitaire, autrement dit un « changement de conscience » des Juifs allemands, qui se traduit par l'essor du sionisme, de la théologie et la philosophie juives et la création de nouvelles revues juives. Interprétant le judaïsme comme ressource intellectuelle et identitaire, des penseurs comme Martin Buber (avec sa revue « *Der Jude* » fondée en 1916) ou Franz Rosenzweig (« *L'Étoile de la Rédemption* ») vont donner le soubassement intellectuel à un nouveau sentiment communautaire, corrélatif au regain de la culture juive (qui se traduit par exemple dans l'engouement pour les mouvements de jeunesse juifs). Celui-ci nourrit pendant les années vingt

un débat majeur sur l'identité judéo-allemande, porté par des philosophes tels Hermann Cohen (« *Deutschtum und Judentum* », 1916) ou Franz Rosenzweig, qui considère son identité double comme gage de ressourcement intellectuel. Ce dernier, qui n'eut cesse de comparer l'Allemagne à la Mésopotamie, ce « pays des deux fleuves », imprégné d'une double source culturelle, n'œuvrait pas moins en faveur d'un ré-ancrage des Juifs allemands dans le judaïsme, notamment à travers la création du *Freies Jüdisches Lehrhaus* à Francfort en 1920. Mais au-delà de ces cénacles érudits, nombre de publications évoquent également l'auto-définition juive comme « communauté d'origine » (« *Abstammungsgemeinschaft* »); Walther Rathenau va jusqu'à comparer la « tribu » juive (« *Stamm* ») à celle des Bavarois et des Saxons. Cette définition communautaire, voire même nationale, se démarque clairement de la définition confessionnelle encore courante à la fin du XIX^e siècle. L'idée communautaire va par ailleurs renforcer les communautés juives (« *Gemeinden* ») dont le périmètre d'action sera élargi à des tâches sociales, éducatives et intellectuelles. Cette prise de distance par rapport au paradigme identitaire du siècle précédant montre aussi que le mouvement de balancier, entre appartenance à la nation allemande et identité juive, est progressivement vécu comme un exercice de funambule. Sur fond de heurt entre démocratie et nationalisme dans l'entre-deux-guerres se déploie alors la création unique d'une culture juive moderne. Celle-ci fait de Berlin son centre de l'avant-garde naissante : en tant que carrefour et lieu représentatif et symbolique de l'intégration juive à la culture allemande, un véritable *genius loci* semble alors s'emparer de cette ville pendant les années vingt et Alfred Döblin en sera peut-être un de ses chroniqueurs les plus fidèles : cette place fondamentale de Berlin dans l'imaginaire juif, encore après 1945, sera évoquée par Laurence Guillon-Duchaine dans ce volume. Face à l'hostilité croissante pendant la république de Weimar, les Juifs d'Allemagne partagent dans leur grande majorité une sensation d'« isolement », d'« abandon » et de marginalisation et prennent conscience d'une altérité juive irréductible (que Heinrich Heine qualifia un siècle auparavant de « part juive non-délavable »). L'arrivée de Hitler au pouvoir en 1933 entraîna une désillusion totale et un sentiment d'effondrement. Mais c'est précisément à partir de cette date que les Juifs allemands seront de plus en plus nombreux à renouer avec le judaïsme et à investir les lieux culturels, d'étude et de prière.

Après la brisure totale de la guerre, le paradigme identitaire de toute une génération de Juifs, souvent des personnes déplacées, repose sur la mémoire de la persécution et des camps de concentration, et sera marqué par une profonde méfiance envers l'Allemagne : on évoque alors « une mentalité dite de la valise toute prête » et le refus de l'enracinement de cette génération de « l'année zéro ». Après la guerre, l'Allemagne est tout

d'abord un pays de transit, par lequel passent environ 250 000 rescapés de la Shoah, dont la grande majorité repart en 1948-1949. La plupart de ces survivants sont des Juifs est-européens, souvent polonais, pour la plupart considérés comme « personnes déplacées » (et donc apatrides) ; parmi eux se trouvent environ 15 000 Allemands, persécutés en tant que Juifs, qui ont survécu à la guerre. Dans la situation chaotique de l'immédiat après-guerre, marquée par des mouvements de population massifs et totalement inédits, la plupart des personnes déplacées sont hébergées dans des camps destinés aux « displaced persons » – composés majoritairement d'anciens camps de concentration – à défaut de pouvoir être rapatriés en Europe de l'Est, où sévissent de fortes vagues d'antisémitisme. Au sein même de ces camps – comme à Bergen-Belsen, l'un des plus grands camps de DP jusqu'à sa dissolution en 1951 –, les DP commencent malgré tout à faire renaître la vie religieuse (avec la création de *yeschiwot*) et à jeter les premières bases institutionnelles (avec la création d'écoles, de commissions historiques et de journaux) pour les communautés futures. Grâce à l'initiative des DP sont également organisées les premières manifestations commémoratives, la plus mémorable étant celle des Juifs de Kielce qui se rassemblèrent en mai 1947 dans le centre-ville de Passau afin de commémorer le souvenir de leurs enfants, assassinés cinq ans auparavant¹⁵.

Alors que l'Allemagne est généralement considérée comme « salle d'attente » par la plupart d'entre eux, les DP n'en contribuent pas moins à faire renaître des communautés juives dans les plus grandes villes ouest-allemandes (Francfort, Munich, Cologne, Düsseldorf, Hambourg et Berlin), où une nouvelle vie religieuse commence à prendre timidement forme. Souvent minuscules, presque toujours invisibles et repliées sur elles-mêmes, celles-ci se reconstruisent lentement et discrètement après la guerre, prioritairement pour venir en aide aux survivants et fortement empreintes de la marque des DP est-européens. Francfort sur le Main devint le nouveau centre culturel du judaïsme allemand – relayant ainsi Berlin comme centre traditionnel de la vie judéo-allemande – où s'établirent nombre d'organisations juives en charge des restitutions ou de missions caritatives. La communauté berlinoise, quant à elle, rassemble au milieu des années cinquante un tiers des Juifs vivant en Allemagne (et demeure dans l'après-guerre la plus grande communauté juive d'Allemagne) tout en restant dans un premier temps unifiée, jusqu'à sa division intervenue en 1955, comme le montre Laurence Guillon-Duchaine¹⁶. De son côté, la petite communauté est-allemande est progressivement instrumentalisée au service de la propagande de la RDA, et malgré

15. BRENNER, Michael (dir.), *Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart. Politik, Kultur und Gesellschaft*, München, C.H.Beck, 2012, p. 102.

16. En juillet 1945, environ 6 000 à 7 000 Juifs vivaient dans cette ville libérée par l'Armée rouge.

le renfort porté par des écrivains et intellectuels, tels Anna Seghers, Arnold Zweig et les critiques littéraires Hans Mayer et Alfred Kantorowicz, celle-ci chute dramatiquement pour atteindre moins de 2000 personnes au début des années cinquante, puis 729 personnes en 1976. Touchées de plein fouet par la guerre froide, l'antisionisme prononcé du régime est-allemand et son antisémitisme diffus – qui pouvait se traduire par des intimidations ouvertes, notamment dans le sillage des purges staliniennes –, les communautés juives en RDA sont d'autant plus minuscules que la plupart de leurs représentants ont cherché à quitter la RDA. Mais dans les deux parties de l'Allemagne, on assiste néanmoins à de timides débuts de réinvention d'une tradition juive qui sera confrontée à une double culpabilité, d'avoir à la fois survécu à la Shoah et de continuer à exister en Allemagne : ce pays des bourreaux devant rester la terre bannie pour les Juifs, qui étaient exhortés à le quitter au plus vite et de faire idéalement leur *aliya*. Considérant d'emblée l'histoire judéo-allemande comme un échec, le congrès juif mondial, qui décrétait en 1948 que les Juifs devaient à tout jamais éviter ce pays, posait ce bannissement comme un « linceul » sur l'Allemagne et l'identité allemande¹⁷. Cette stigmatisation des Juifs restés en Allemagne, corrélative à la création des premières communautés, marqua longtemps leur identité, ressentie comme une « présence absente » et taradée par la mauvaise conscience, d'ailleurs transmise à leurs descendants. Il n'est dès lors pas surprenant que les DP plébiscitent largement le sionisme et acclament avec joie la création d'Israël en 1948, année qui consacra le grand exode des DP's de l'Allemagne¹⁸. C'est à partir de cette année que les camps de DP commençaient à se vider massivement avant d'être définitivement fermés, considérés d'ailleurs comme souvenir gênant d'un passé que l'on souhaitait oublier. Malgré la honte ressentie par ceux qui n'eurent d'autre choix (souvent motivé par des raisons professionnelles ou familiales) que de rester sur cette terre honnie, les premiers responsables alliés commencèrent à plébisciter ouvertement la présence juive ; parmi eux, le haut-commissaire américain, John Mc Cloy, fut l'un des rares à demander aux Juifs de rester, convaincu que leur présence serait un baromètre pour la démocratisation et la réhabilitation morale et politique des Allemands.

Contrastant avec la sollicitude des Alliés américains, l'indifférence des autorités allemandes à l'égard des survivants, l'absence totale d'empathie de la société allemande – la première déclaration de gouvernement de Konrad

17. DINER, Dan, « Im Zeichen des Banns », in Michael BRENNER (dir.), *Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart*, op. cit., p. 21.

18. En avril 1948, 165 000 DP's juifs résidaient en Allemagne alors qu'en septembre 1948, ils n'étaient plus qu'au nombre de 30 000. Parmi les 250 000 DP's juifs qui se trouvaient en Allemagne en 1945, environ 100 000 à 142 000 s'établirent en Israël, entre 72 000 et 77 000 émigrèrent aux États-Unis, entre 16 000 et 20 000 au Canada, 8 000 en Belgique, 2 000 en France, 5 000 en Australie et 5 000 en Amérique latine ou en Afrique du Sud.

Adenauer tenue le 20 septembre 1949 devant le Bundestag ne mentionna pas une seule fois les Juifs –, et pire encore l’amnistie des anciens nazis, puis le regain de l’antisémitisme dans les années cinquante vont provoquer un sentiment d’aliénation par rapport à la société allemande qui semble tout ignorer des crimes passés. À cet égard, le survivant et écrivain Ralph Giordano condamne fermement l’erreur fondamentale commise lors de la création de la République fédérale :

« La “grande paix” conclue avec les anciens criminels nazis, leur amnistie et leur intégration quasiment complète dans la société de l’époque d’Adenauer – voilà la “deuxième culpabilité”. Depuis, je vis dans un pays, où aux pires crimes qu’ait connu l’histoire, avec ces millions et millions de victimes, qui ont été tuées, telles des insectes, bien entendu derrière le front allemand, succéda la plus grande entreprise de réintégration des bourreaux que l’on n’ait jamais connu. Hormis quelques exceptions, ces derniers, non seulement s’en sont sortis indemnes, mais ont pu poursuivre leurs carrières sans être inquiétés. Le même phénomène se produisit d’ailleurs en RDA, à quelques différences près – la “deuxième culpabilité” touche l’ensemble de l’Allemagne¹⁹. »

Les petites communautés juives, comptant tout au plus 20 000 personnes au début des années cinquante, se reconstruisent très discrètement, loin des regards, et se replient entièrement sur la sphère privée ; pendant les années cinquante encore, la condition juive en Allemagne est considérée comme « anomalie », les relations entre les Juifs, majoritairement est-européens, avec la société allemandes restant souvent limitées et empreintes d’un mélange de méfiance, de mauvaise conscience et d’amertume. La question cruciale concernait tout d’abord l’avenir des Juifs en Allemagne, et plus particulièrement l’éducation allemande des enfants nés en Allemagne, éducation censée faciliter leur intégration à la société allemande pourtant considérée comme « hostile ». Il n’en reste pas moins que pour les anciens DP, qui quittèrent tardivement les camps de DP, le fossé entre leur identité juive et une quelconque « identité allemande » était considérée comme infranchissable²⁰. Israël formait le point angulaire de leur identité et la perspective de l’*aliya*, soutenue par une forte solidarité financière internationale, apparaissait comme seul horizon acceptable. L’identité des Juifs d’origine allemande était plus ambivalente encore, partagée entre l’éloge de la « symbiose judéo-allemande » d’avant-guerre et le dégoût provoqué par

19. GIORDANO, Ralph, « Mein Deutschland. Eine kritische Würdigung zum 60. Geburtstag », in Y. Michal BODEMANN, Micha BRUMLIK, *Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden. Neue Perspektiven*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2010, p. 44-45.

20. Voir BRENNER, Michael (dir.), *Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart*, op. cit., p. 226.

la réintégration d'anciens nazis dans le giron de la jeune République et le silence général passé sur la catastrophe morale des Allemands. Au mieux, une nouvelle identité allemande se déclinait presque toujours à partir du vécu de guerre : ainsi Hans Rosenthal, entertainer allemand très populaire et modérateur de la fameuse émission « Dalli, Dalli », pendant la guerre caché par des Berlinoises, s'est senti renforcé dans son identité allemande et dans son adhésion la « nouvelle » Allemagne²¹. Une minorité des survivants, retournés en Allemagne après la guerre, partageaient une sensation ambivalente de retour au pays, à leur langue et culture et de retrouvailles avec Berlin, ville qui leur était restée familière, et pourtant devenue un douloureux lieu de mémoire. Parmi eux, certains choisirent la zone d'occupation soviétique, convaincus d'avoir un rôle à jouer dans la reconstruction de l'Allemagne socialiste.

Malgré tout, la jeune République avait aussi un rôle stratégique à jouer dans les questions juives internationales, tout d'abord en matière d'accueil et d'intégration des réfugiés et des rémigrants, puis en matière de compensations accordées aux victimes et de restitution de biens juifs. Dans cette perspective, la création de la *Fondation du conseil central des Juifs en Allemagne* en 1950, l'interlocuteur officiel du nouveau gouvernement fédéral, facilita la signature du traité relatif aux « réparations » en 1953, censé trancher la question de la restitution des biens et des compensations financières accordées aux victimes juives. Signe officiel de la repentance de la République fédérale, le « règlement » encore tout provisoire de la question des réparations (« *Wiedergutmachung* ») fut une étape essentielle dans le rapprochement entre la République fédérale et les Juifs et pierre angulaire des relations germano-israéliennes. Emblématique du revirement de la jeune République, désormais consciente que la présence juive était un gage de renouveau politique et de reconnaissance internationale, ce traité souligna également la fonction hautement symbolique des Juifs en Allemagne, à qui l'on prêta souvent un intérêt disproportionné par rapport à leur rôle réel dans la société allemande.

La consolidation de la République fédérale, dernier rempart de liberté dans l'ancienne Mitteleuropa, entraîna une migration continue tout au long des années cinquante de Juifs d'Europe de l'Est, en provenance de Hongrie, de Pologne et de Tchécoslovaquie, également attirés par le nouvel « eldorado » économique que l'Allemagne était entre-temps devenu. Dans ce groupe très disparate, formé par les survivants et les immigrants juifs, la mémoire de la Shoah devient une identité forte en même temps qu'un mode d'intégration. Malgré la grande hétérogénéité entre les Juifs d'origine

21. *Ibid.*, p. 133.

allemande, parfois désireux de renouer avec l'histoire judéo-allemande d'avant la guerre, et les Juifs est-européens qui considéraient leur séjour en Allemagne somme toute comme provisoire, la conscience d'avoir survécu au drame et d'être unis face à la Shoah transparaît dans le terme les « *Sch'èrit Hapleta* » (« Le reste des sauvés/les survivants »), qui devient un marqueur fort de leur identité collective et de leur sentiment d'une appartenance commune²². Emblématique à cet égard reste l'appel des grandes organisations juives revendiquant la restitution des biens rituels ayant appartenu aux communautés judéo-allemandes. Cette revendication collective posa à nouveau la question de l'appartenance au judaïsme en Allemagne, que l'expérience de la Shoah avait entre-temps radicalement reformulée : l'identité juive, qui reposait essentiellement sur le souvenir de l'horreur, était aussi devenue une marque d'affirmation de soi face à la perte de la famille et du deuil. Mais cette mémoire omniprésente, diffuse, pesante de la catastrophe, souvent transmise aux enfants et petits-enfants des survivants²³, reste dans les premières décennies d'après-guerre limitée à l'univers familial ou communautaire – encore que les communautés judéo-allemandes cherchent longtemps à esquiver toute représentation mémorielle collective, perçue comme inadéquate dans le « pays des bourreaux ». En Allemagne de l'Est, la mémoire de la déportation sera longtemps diluée dans le discours anti-fasciste du régime, qui contrôlait étroitement toute manifestation mémorielle. La centralité de la mémoire de la Shoah se répercuta également sur la question de la réinvention de la tradition juive au sein des communautés juives en Allemagne, martelées entre le souci de continuité et l'exigence de renouveau. D'ailleurs, depuis 1945, les différentes communautés juives se définirent partout en Europe comme membres diasporiques d'une collectivité juive internationale et tendirent à écarter toute appartenance nationale²⁴.

Mais à partir du traité relatif aux compensations accordées aux victimes de la Shoah en 1953, puis suite à la réactivation progressive de la mémoire collective à partir des années 1960 – dont les principaux jalons seront le procès Eichmann, les protestations des étudiants en 1968 et la guerre du Kippour – le rapport à l'Allemagne semble lentement évoluer : en effet, pendant les années 1950-1960, plus de quarante synagogues et salles de prière sont construites et deux anciennes synagogues rénovées ou reconstruites. Il n'est pas anodin de noter les mots de Salomon Korn prononcés lors de l'inauguration du centre communautaire de Francfort le 14 septembre 1986, « celui qui construit une maison désire rester » (« *Wer ein Haus baut, will auch bleiben* »),

22. DINER, V, « Im Zeichen des Banns », art. cit., p. 20 et suivantes.

23. Voir BODEMANN, Y. Michal, BRUMLIK, Micha, *Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden*, op. cit., p. 41.

24. DINER, Dan, art. cit., p. 28.

qui souligne le désir de ré-enracinement de nombre de Juifs en Allemagne. Malgré le manque criant de rabbins, les communautés juives commencent à se réorganiser partout en Allemagne, largement empreintes de la tradition orthodoxe est-européenne. Depuis les procès d'Eichmann à Jérusalem et d'Auschwitz à Francfort, la question du « passé indompté » (*unbewältigte Vergangenheit*) commence à capter un public plus large, qui prend conscience de la nécessité à mener un vaste travail d'éducation et de prévention auprès de la société allemande. La mise en scène de pièces de théâtre, tels *Der Stellvertreter* (*Le vicaire*) de Rolf Hochhuth (1963), *Die Ermittlung* (*L'instruction*) de Peter Weiss (1965), *Joel Brandt* de Heiner Kipphardt, ou encore la publication du *Journal d'Anne Frank*, paru en Allemagne en 1950 (devenu meilleure vente depuis 1955), ont également ouvert la voie à une confrontation critique avec le passé et corrélativement à une renaissance des actes mémoriels, en grande partie initiées par des jeunes Allemands, nourris d'une conscience historique propre à la génération intellectuelle de 1968. Cette nouvelle visibilité du judaïsme à partir des années 1960, à travers des expositions (par exemple l'exposition *Monumenta Judaica* à Cologne en 1963), un nombre important de manifestations mémorielles et l'intérêt croissant des médias pour des sujets « juifs » est certainement un tournant dans l'histoire juive en RFA, entre le souhait d'une « normalisation » et la conscience de ne pouvoir s'affranchir d'une histoire considérée comme « indomptable²⁵ ». Elle tranche en tout cas avec une série de scandales antisémites à partir des années 1970-1980, comptant nombre de synagogues souillées, de cimetières juifs profanés, et la révélation de crimes nazis restés impunis, qui rappelèrent à la jeune RFA l'impérieuse nécessité d'intervenir énergiquement, à la fois en termes de prévention des actes antisémites et de pédagogie auprès de la société allemande, pour protéger l'ordre républicain et défendre sa réputation internationale.

Depuis les années quatre-vingt, la communauté juive en Allemagne trouve des relais auprès du grand public grâce à des figures représentatives fortes (Heinz Galinski, Ignatz Bubis und Paul Spiegel), d'ailleurs souvent investies avec force éloquence dans les nombreuses polémiques qui devaient émailler l'histoire ouest-allemande depuis la visite contestée de Helmut Kohl au cimetière militaire de Bitburg²⁶. Ils incarnèrent en tout cas le changement d'image du judaïsme dans la sphère publique, auquel participa aussi, à travers la diffusion de la série « Holocaust » à la télévision allemande en 1979, l'intérêt croissant pour la mémoire des crimes passés. De même, l'enracinement progressif des Juifs en Allemagne, visible à travers la construction de synagogues et de centres communautaires comme à Francfort, accompagna

25. BODEMANN, Y. Michal, BRUMLIK, Micha, *Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden*, op. cit., p. 47.

26. Où étaient enterrés des membres de la Waffen SS.

également une forte tendance à l'historicisation du judaïsme, progressivement objet d'histoire et de mémoire. La multiplication de chaires d'histoire juive et de centres de recherche depuis les années 1980-1990 sont aussi l'expression d'un nouvel engouement du grand public pour l'histoire juive et d'une nouvelle acceptation sociale du judaïsme. Cette consolidation, tant institutionnelle que symbolique, du judaïsme en Allemagne se lit également dans l'évolution numérique des communautés passant entre 1970 et 1990 de 27 000 à 28 000 membres, essentiellement grâce au phénomène migratoire. Majoritairement établis dans les grandes villes allemandes – Berlin, Francfort, Munich – la plupart des Juifs en Allemagne ne renoncent plus à rester durablement dans ce pays. Souvent leurs enfants sont entre-temps devenus partie intégrante de la société ouest-allemande et interrogent à leur tour leur identité judéo-allemande, tout en plaidant pour une « normalisation » dans les relations entre Juifs et Allemands. Or, ce retour sur la scène publique, grâce à des pièces de théâtre telle « Anatevka », aux récits d'Ephraïm Kishon popularisant le monde du *Shtetl*, aux voyages de jeunes Allemands en Israël ou encore à la reconstruction du patrimoine juif, accompagne également une tendance allant vers une muséalisation, autrement dit une « invention du judaïsme » par la société ouest-allemande et *in fine* une dépossession d'un héritage et d'une mémoire au profit des descendants des bourreaux²⁷. Inversement, cette « récupération » du judaïsme par la société allemande rend la redéfinition de l'identité juive d'autant plus problématique qu'elle est normativement imposée par l'extérieur²⁸.

Sans pour autant endosser des responsabilités pour le passé ou envisager des compensations accordées aux victimes juives, la RDA commença également à repenser son rapport au judaïsme à partir des années 1980, prioritairement afin d'améliorer sa réputation internationale. Sous cet angle, le régime est-allemand finissant prit des mesures exceptionnelles en accueillant des réfugiés juifs issus de l'URSS. Une première vague de 2 650 Juifs soviétiques, arrivés en 1989 en RDA, déclencha par la suite une émigration massive, conséquence de l'effondrement de l'URSS²⁹. Souvent déjudaïsés, ces immigrants n'ont pas moins participé à la renaissance et au rajeunissement des communautés établies, qui comptaient en 2010 plus de 105 000 membres. Avec la création de nouvelles communautés juives, de séminaires de formation de rabbins à Potsdam et à Berlin et l'ordination des premières femmes-rabbins en 1995, la vie juive a depuis développé un

27. BOHNEKAMP, Dorothea, « La communauté juive face à la culture mémorielle en Allemagne », in *Vingtième siècle. Revue d'Histoire*, n° 122, avril-juin 2014, p. 108.

28. GOSCHLER, Constantin, KAUDERS, Anthony, « 1968-1989. Positionierungen », in Michael BRENNER (dir.), *Geschichte der Juden in Deutschland*, op. cit., p. 377.

29. L'on compte aujourd'hui entre 170 000 et 300 000 immigrés Juifs issus de l'ex-URSS.

pluralisme religieux absolument inédit³⁰. S'il est avéré que les communautés établies se sont dans un premier temps heurtées à des conceptions fort différentes du judaïsme, partagées par les immigrants, et redoutèrent une perte du contrôle communautaire, c'est que ces nouveaux arrivants ont aussi fondamentalement interrogé le paradigme identitaire judéo-allemand, qui s'est forgé en écho à l'histoire allemande depuis l'après-guerre : souvent éloignés de la pratique religieuse – leur principale célébration reste le 9 mai, victoire de l'Armée rouge sur l'Allemagne nazie – les « Juifs russes » partagent une acceptation davantage ethnique et culturelle du judaïsme. Souvent considérés comme non-juifs par leur entourage³¹, non-germanophones pour la plupart (en tout cas la 1^{re} génération d'immigrants), ils entretiennent un lien fort à leur langue et à la culture russes, qui reste leur principal marqueur et point d'achoppement identitaire. À cela s'ajoute le problème de la (très) haute qualification de la grande majorité de ces immigrants, qui, souvent âgés, sont néanmoins inadaptés au marché du travail allemand et par conséquent massivement confrontés au chômage³². Quoi qu'il en soit, cette immigration de Juifs russes a fondamentalement bouleversé la vie juive en Allemagne, qui compte désormais entre 200 000 et 300 000 personnes. Cette nouvelle présence juive est particulièrement palpable à Berlin, centre du judaïsme allemand en pleine effervescence et lieu d'une « renaissance juive » inespérée, actuellement symbolisée par la splendeur retrouvée de la *Nouvelle Synagogue*. L'inauguration de nouvelles synagogues – comme celle de Munich en 2006 –, et plus encore l'ouverture du *Musée juif* de Daniel Libeskind à Berlin en 2001, devenu une attraction touristique majeure, incarnent à la fois la visibilité et le dynamisme que le judaïsme a su développer, en particulier grâce à l'arrivée des immigrants depuis la réunification. Actuellement, la capitale allemande se trouve au cœur du débat identitaire des Juifs en Allemagne, auquel l'immigration judéo-russe a donné de nouvelles impulsions, et accompagne leur travail de réinvention de la tradition juive. Dans cette perspective, le réinvestissement mémoriel dans cette ville – par la réappropriation d'anciens lieux judéo-berlinois par exemple – apparaît comme un substitut pour une identité de groupe perdue, celle de la « symbiose judéo-allemande » devenue une aporie depuis la Shoah³³. Aujourd'hui synonyme de renouveau de

30. Qui comprend environ quinze communautés loubavitch et 20 communautés libérales, la communauté judéo-allemande est aujourd'hui considérée comme « orthodoxe modérée ».

31. Car ne répondant pas au critère halachique – à savoir la matrilinearité – d'appartenance au judaïsme.

32. BOHNEKAMP, DOROTHEA, « L'insertion professionnelle des immigrés judéo-russes en Allemagne depuis la réunification », in Brigitte LESTRADE (dir.), *Emploi et immigration. Vers une convergence des pratiques en Europe?*, Paris, L'Harmattan, 2009.

33. GUILLON-DUCHAINE, Laurence, KNÖRZER, Heidi (dir.), *Berlin et les Juifs, XIXe et XXe siècles*, Paris, Éditions de l'Éclat, coll. « Bibliothèque des fondations », 2014.

la vie juive et de rapprochement, souvent festif, entre Allemands et Juifs de la 3^e génération – notamment grâce à la présence d’une importante communauté d’Israéliens (environ 20 000), littéralement « *meschugge nach Berlin* », comme le rappelle Sophie Zimmer –, Berlin est aussi devenue la capitale européenne du souvenir. L’emplacement du mémorial de l’Holocauste, à quelques pas seulement de la Porte de Brandebourg, la prolifération de mémoriaux et des nombreux « *Stolpersteine* » – intégrés dans les trottoirs et rappelant le souvenir de Juifs assassinés – partout en Allemagne illustrent à quel point la mémoire de la Shoah est devenue, au fil des années, absolument centrale au sein de la culture mémorielle allemande et reste un ciment, à part entière, entre les différentes identités juives dans l’Allemagne contemporaine.

Mais face au désintéret croissant pour la religion, et changement de génération oblige, au délaissement de la mémoire de la Shoah, la question se pose inévitablement de savoir quels nouveaux fondements (la solidarité avec Israël, l’abondance de l’offre culturelle) vont être en mesure de cimenter l’identité juive d’aujourd’hui et de demain. Cet ouvrage souhaite explorer pour sa part les différentes stratégies identitaires, mises en place dans le passé pour assurer la pérennité du judaïsme, pour penser actuellement une identité post-moderne en Allemagne. Partant du postulat que la tradition judéo-allemande, d’essence libérale, a donné naissance à un paradigme identitaire unique, souvent érigé en miroir de la modernité, c’est bien la fécondité de ce modèle, et son échec tragique, ses représentations et ses traces, mémorielles et spatiales, dans l’Allemagne contemporaine qui seront au centre de cet ouvrage, organisé en trois parties thématiques.

S’inscrivant dans l’abondante production consacrée aux communautés juives à l’époque contemporaine dans l’espace germanophone, l’originalité de l’ouvrage se veut double : S’inspirant tout d’abord des approches novatrices qui ont saisi les *Jewish Studies* depuis plus de dix ans, il est d’abord intéressant de constater que différentes contributions s’attachent à décentrer le regard et à saisir le phénomène identitaire par la périphérie, en privilégiant notamment la notion de « *lieu* » (*makom* en hébreu). En tant que penseur du « tournant topographique », Joachim Schloer s’intéresse plus particulièrement au lien entre le judaïsme et la grande ville, fondamental pour comprendre l’attachement à un territoire urbain et culturel donné. Dans cette perspective, Heidi Knörzer élargit la notion de lieu à une perspective européenne et considère le judaïsme sous l’angle du « phénomène transnational », à savoir comme espace par-delà les frontières et lieu de dialogue entre cultures nationales, propice à la construction d’une identité européenne. Dans cette lecture, le paradigme judéo-allemand peut aussi être considéré comme forme d’hybridation culturelle particulièrement

féconde : à l'interstice entre culture allemande et juive, il formerait dès lors un « troisième lieu », autrement dit un passage culturel à partir duquel les Juifs allemands agissent aussi comme médiateurs et éclaireurs culturels, prédestinés à repenser et à redéfinir l'imaginaire de la nation allemande³⁴.

À partir d'une perspective historique large, plusieurs contributions s'attachent enfin à *ré-historiciser* la notion d'identité juive : celle-ci entre profondément en résonance avec l'histoire allemande, mais en l'anticipant et en éclairant des voies alternatives, elle se situe également en décalage par rapport à cette dernière. Être juif en Allemagne, c'est une condition paradigmatique d'une vie au centre de la culture et en marge de la société allemandes, un « entre-deux » particulièrement fertile permettant non seulement de renouveler le regard sur l'histoire allemande, ses retards, ses errements et ses opportunités, mais aussi d'agir depuis la périphérie sur la citoyenneté, l'identité et la mémoire allemandes.

34. BHABHA, Homi K., *The location of culture*, London, Routledge, 1994. Traduction française : *Les lieux de la culture*, Paris, Payot, 2007.