



HAL
open science

Le renouveau juif à Berlin depuis 1989 : aspects culturels et religieux

Sophie Zimmer

► **To cite this version:**

Sophie Zimmer. Le renouveau juif à Berlin depuis 1989 : aspects culturels et religieux. Sociologie. Université Paris-Sorbonne - Paris IV; Universität Potsdam, 2012. Français. NNT : 2012PA040275 . tel-04291084

HAL Id: tel-04291084

<https://theses.hal.science/tel-04291084>

Submitted on 17 Nov 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE



ÉCOLE DOCTORALE CIVILISATIONS, CULTURES,
LITTÉRATURES ET SOCIÉTÉS

Laboratoire de recherche : CRECOB
Centre de Recherches sur les Cultures et Littératures
d'Europe Centrale, Orientale et Balkanique
CIRCE, Centre Interdisciplinaire de Recherches Centre-Européennes

THÈSE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE et
DE L'UNIVERSITÉ DE POTSDAM

Discipline / Spécialité : Études germaniques / Études juives

Présentée et soutenue par :

Sophie ZIMMER

le 7 décembre 2012

Le renouveau juif à Berlin depuis 1989 : aspects culturels et religieux

Sous la direction de :

Mme Delphine BECHTEL
M. Christoph SCHULTE

Maître de conférences HDR, Paris-Sorbonne (Paris IV)
Professeur, Université de Potsdam

JURY :

M. Bernard BANOUN
Mme Delphine BECHTEL
Mme Eva LEZZI
M. Reinhart MEYER-KALKUS
M. Christoph SCHULTE
Mme Céline TRAUTMANN-WALLER

Professeur, Paris-Sorbonne (Paris IV)
Maître de conférences HDR, Paris-Sorbonne (Paris IV)
Maître de conférences HDR, Université de Potsdam
Professeur, Wissenschaftskolleg zu Berlin
Professeur, Université de Potsdam
Professeur, Sorbonne-Nouvelle (Paris III)

Remerciements

Cette thèse n'aurait pu voir le jour sans l'aide et la participation de nombreuses personnes que je tiens à remercier ici.

Les deux premières sont bien sûr mes directeurs de recherche, Madame Dr. Delphine Bechtel à l'université de Paris-Sorbonne et Monsieur Prof. Dr. Christoph Schulte à l'université de Potsdam, dont les précieux conseils et le suivi continu de mes recherches ont été déterminants dans l'aboutissement de la thèse.

Je suis aussi reconnaissante à mes collègues du Colloque de doctorants à l'Institut d'études juives de l'université de Potsdam pour les nombreuses et vives discussions sur l'évolution de nos travaux respectifs.

Je souhaite remercier la *Studienstiftung des Deutschen Volkes* et le comité du *Leo Baeck Fellowship Programme* qui m'ont permis de réaliser mes recherches dans des conditions idéales. Le CIERA m'a également accordé une aide doctorale partielle de deux mois pour mes déplacements en Allemagne.

Toute ma gratitude va aux personnes, trop nombreuses pour être citées ici, qui m'ont consacré leur temps pour les interviews et pour les questions par courriel et qui ont par ailleurs mis à ma disposition d'importants documents, tout particulièrement Prof. Dr. Walter Homolka, Judith Kessler, Jaldá Rebling et Joshua Spinner.

Je remercie aussi le personnel de la bibliothèque de la Communauté juive de Berlin pour son aide dans la recherche d'ouvrages.

Ma profonde reconnaissance va également à Dr. Laurence Duchaine-Guillon et Dr. Ingo Loose qui se sont pris la peine de relire certaines parties de cette thèse et qui m'ont fait part de leurs pertinentes remarques. Elle va également à Catherine Francillon et Dr. Guy Galazka pour leurs judicieuses observations.

Enfin, je voudrais exprimer toute ma gratitude à l'ensemble de ma famille, qui m'a inlassablement encouragée et accompagnée dans mes recherches et dans l'aboutissement de ce travail, en particulier mes sœurs et ma mère, et Gabriel pour son soutien inestimable.

Résumé

La chute du Mur de Berlin en 1989, suivie de la dissolution de l'Union soviétique, bouleversent totalement la petite communauté juive qui s'était lentement reconstruite sur les ruines du III^e Reich et dans une Allemagne divisée. L'émigration massive juive d'ex-Union soviétique dans l'ancien « pays des bourreaux » a donné naissance à un discours sur le « retour » des Juifs en Allemagne et en particulier sur une renaissance de la vie juive à Berlin. Cette vague d'émigration a certes transformé la démographie de la communauté, mais d'autres facteurs caractérisent le renouveau juif à Berlin : le rôle clé de la deuxième génération juive allemande, mais aussi d'importantes organisations juives américaines ainsi qu'une vive présence israélienne complètent le tableau très diversifié de la « nouvelle » communauté juive. Les nombreuses créations culturelles, productions littéraires et initiatives religieuses qui se développent dans les années 1990 jusqu'aujourd'hui sont le support des multiples facettes de cette communauté en effervescence.

Résumé en anglais

The fall of the Berlin wall in 1989, followed by the dissolution of the Soviet Union, totally transformed the small Jewish community that had slowly been constructed anew on the ruins of the Third Reich and in divided Germany. The massive emigration wave of Jews from the Former Soviet Union to the “land of the perpetrators” carried in its wake a discourse about the “return” of the Jews in Germany and especially about the reemergence of Jewish life in Berlin. This emigration wave indeed transformed the demography of the community, but other factors are crucial to the Jewish revival in Berlin: the key role of the second generation of German Jews, but also important Jewish American organizations and a vital Israeli presence complete the highly diversified picture of the “new” Jewish community. The many cultural creations, literary productions and religious initiatives that begin to emerge in the 1990s and continue today reflect the multiple facets of this dynamic community.

Table des matières

Remerciements	3
Résumés	5
Table des matières	9
Liste des abréviations	15
Introduction	19
Genèse du travail et délimitation du sujet	19
État de la recherche	30
Choix des sources et méthodologie	34
Axes de recherche	42
Partie I : Après la Shoah : un « modèle confessionnel déstabilisé »	45
<u>Chapitre 1 : Reconstruction d'une communauté divisée (1949-1989)</u>	47
I – Juifs allemands et Juifs de l'Est (1945-1953)	47
a) Rappel démographique	48
b) Conflit culturel entre Juifs allemands et Juifs de l'Est	51
c) Reconstruction fragile de la vie religieuse	57
d) La fin des <i>DP's</i>	63
II – Tentatives de reconstruction de la vie culturelle et religieuse juive en RFA	66
a) La population juive de RFA comme « pierre de touche » de la démocratie	66
b) La recherche d'alternatives religieuses juives	71
c) Expressions littéraires d'une double marginalisation	76
III – Répression et redécouverte de l'identité juive en RDA	81
a) Identités juive et socialiste en RDA	81
b) La réappropriation d'un héritage culturel et religieux	86
c) Le retour aux origines dans la littérature	90
<u>Chapitre 2 : Réappropriations littéraires d'un judaïsme hérité de la Shoah</u>	97
I – Le conflit intergénérationnel	97
a) Le silence sur la Shoah et sur l'origine juive	98
b) L'entreprise généalogique des enfants de la deuxième génération	105

II – L’ « anormalité » de l’identité juive en Allemagne	111
dans les écrits de la deuxième génération	
a) L’échec des relations avec les femmes non-juives	112
b) Le refus du statut de victime et le brouillage	116
des repères « bourreau » / « victime »	
III – Réflexion sur une écriture juive allemande	121
a) Pour une écriture juive allemande	122
b) La dénonciation d’une séparation des identités juive et allemande	125
<u>Chapitre 3 : Premières redécouvertes d’un judaïsme culturel après 1989</u>	131
I – La défense d’une présence juive dans la diaspora allemande	131
a) Un golem pour la communauté juive en Allemagne :	131
le groupe d’artistes <i>Meshulash</i>	
b) Le combat contre « la maladie juive allemande »	142
II – Un lieu de rassemblement en dehors de la Communauté :	150
l’Association culturelle juive de Berlin	
a) Discussions sur un pluralisme interjuif	150
b) Le réapprentissage des traditions culturelles et religieuses	154
c) Accueil et intégration des Juifs d’ex-URSS	159
Partie II : Recompositions identitaires depuis l’immigration juive d’ex-URSS	167
<u>Chapitre 1 : L’immigration juive d’ex-Union soviétique en Allemagne</u>	169
<u>dans les années 1990</u>	
I – La « Quatrième Vague »	170
II – Une intégration doublement problématique : dans la société allemande	174
a) Remarque préliminaire sur l’objet d’étude	175
b) Non-reconnaissance des diplômes et chute sociale drastique	178
c) Le problème linguistique	180
d) La persistance de l’ « homo sovieticus »	185
III – Une double intégration problématique : dans la communauté juive	187
a) Deux conceptions du « judaïsme »	188
b) Une « concurrence des mémoires » ?	192
c) Attentes déçues et recompositions religieuses des « nouveaux Juifs de l’Est »	195

<u>Chapitre 2 : Juifs, non-Juifs et Juifs non-juifs dans la littérature en langue allemande des immigrants juifs d'ex-Union soviétique</u>	203
I – Juifs, non-Juifs, Allemands	204
a) Des survivants juifs non-juifs ?	204
b) Juif versus Allemand	210
II – Frontières mouvantes entre Juifs et non-Juifs	213
a) La destruction des stéréotypes à travers l'humour	214
b) La conversion orthodoxe tournée en dérision	219
III – Traces littéraires de l'héritage soviétique	223
a) L'expérience de l'antisémitisme en ex-URSS	224
b) Juifs russes ou « éternels cosmopolites »	226
<u>Chapitre 3 : Lieux d'étude de judaïsmes recomposés</u>	233
I – Femmes, homosexuels, enfants de père juif : une remarque introductive	234
II – La voix aux femmes : l'initiative <i>Bet Debora</i>	238
a) Genèse d'une initiative féministe juive allemande	238
b) Une nouvelle voix juive féminine, entre tradition et modernité	240
c) Le « judaïsme de plein gré »	243
d) Les « oubliés » du judaïsme	246
III – La Torah pour tous : le lieu d'étude <i>Ohel HaChidusch</i>	250
a) Aux origines d' <i>Ohel HaChidusch</i> : le judaïsme du renouveau	251
b) Des États-Unis vers l'Allemagne : la création d' <i>Ohel HaChidusch</i>	255
c) De la joie d'être Juif	258
Partie III : La pluralisation multiculturelle de la vie juive à Berlin depuis 1990	263
<u>Chapitre 1 : Les structures éducatives juives à Berlin : le reflet d'une communauté plurielle et multiculturelle</u>	265
I – Les structures éducatives de la Communauté	266
a) Le jardin d'enfants de la Communauté	266
b) La <i>Heinz-Galinski-Schule</i>	267
c) La <i>Jüdische Oberschule (JOS)</i>	268
II – Les structures éducatives alternatives	271

a) Un club familial libéral : <i>Bambinim</i>	271
b) Le jardin d'enfants <i>Masorti</i> à Berlin ou l'héritage du judaïsme conservateur	276
c) Retour à l'orthodoxie : les écoles de Habad-Loubavitch et de la fondation Lauder	282
III – La transmission de repères culturels et religieux à travers l'exemple de livres pour enfants	290
a) Écrire des livres pour enfants juifs après 1989. Une initiative berlinoise	290
b) La revendication d'un judaïsme vécu dans la joie et la fierté	293
c) Une relation renouvelée aux générations précédentes, à l'Allemagne, et à la Shoah	300
<u>Chapitre 2 : Une présence juive américaine engagée dans l'éducation</u>	307
I – Attendre le Messie à Berlin : l'organisation Habad-Loubavitch	307
a) Habad-Loubavitch	308
b) L'arrivée de Habad-Loubavitch à Berlin et son développement	311
II – Reconstruire la vie juive en Europe centrale et orientale : la fondation Lauder	320
a) La fondation Lauder	320
b) Le retour de la vie juive à l'Est de Berlin : la synagogue privée <i>Beth Zion</i>	322
c) La renaissance d'une éducation juive moderne orthodoxe	324
III – Transmettre la mémoire de la Shoah : le <i>Touro College</i> à Berlin	331
<u>Chapitre 3 : Perspectives littéraires et initiatives culturelles israéliennes à Berlin depuis 1989</u>	337
I – Aspects du « microcosme israélien » à Berlin aujourd'hui	338
a) Le tourisme israélien à Berlin	339
b) La vie sociale israélienne à Berlin	341
c) Un lieu de réflexion germano-israélien : la radio <i>Kol Berlin</i>	345
d) Contre le mythe d'un « retour aux racines »	351
II – Les voyages littéraires d'Israéliens de la deuxième génération à Berlin	355
a) Berlin : la ville comme lieu de mémoire	357
b) Berlin, lieu des antagonismes	368
c) Tentatives utopiques de renouer avec un autre Berlin	374

Partie IV : Vers un renouveau culturel et religieux juif ?	383
<u>Chapitre 1 : Lieux de culture juive à Berlin au tournant du XXI^e siècle</u>	385
I – « Espaces juifs » à Berlin des années 1990 à aujourd’hui	385
a) De l’affirmation d’une vie juive entre Est et Ouest à une culture juive globalisée : les Journées de la culture yiddish et les Journées de la culture juive	386
b) Un musée comme lieu d’échange : le Musée juif de Berlin	394
c) Le théâtre et le cinéma juifs à Berlin	402
II – Un festival juif pour les Juifs, en Allemagne : <i>Limmud</i>	407
a) La reprise d’un débat intercommunautaire dans la diaspora européenne	408
b) L’implantation de <i>Limmud</i> à Berlin et en Allemagne	411
c) Le reflet d’un pluralisme religieux, culturel et linguistique	414
<u>Chapitre 2 : Un aspect de la renaissance religieuse juive : la formation rabbinique à Berlin</u>	421
I – L’héritage de deux séminaires rabbiniques allemands du XIX ^e siècle	421
a) <i>Torah im derekh erets</i> , de Hildesheimer...	422
b) ... à Lauder	426
c) En quête d’une « faculté théologique juive », de 1872...	431
d) ... à aujourd’hui	435
II – Une nouvelle génération de rabbins internationaux pour l’Allemagne et pour l’Europe	440
a) Des partenaires privilégiés pour les communautés juives russophones d’Allemagne	440
b) Le « troisième pilier », au cœur de la diaspora européenne	443
<u>Chapitre 3 : Confrontations littéraires avec la Shoah depuis les années 2000</u>	449
I – Une communication rétablie avec les « voix du passé »	451
II – Un panorama de l’histoire européenne du XX ^e siècle	458
III – La nécessité du livre sur la Shoah	466
Conclusion	477
Annexes	485
Bibliographie	509
Résumé allemand	551

Liste des abréviations

AGK : Abraham Geiger Kolleg (Collège Abraham Geiger)

ARK : Allgemeine Rabbinerkonferenz (Conférence générale des rabbins)

CER : Conference of European Rabbis (Conférence des rabbins européens)

DP's : displaced persons (personnes déplacées)

DRK : Deutsche Rabbinerkonferenz (Conférence des rabbins d'Allemagne)

JDC : American Jewish Joint Distribution Committee (Comité conjoint de distribution juif américain)

JKV : Jüdischer Kulturverein (Association culturelle juive)

ORK : Orthodoxe Rabbinerkonferenz Deutschland (Conférence des rabbins orthodoxes d'Allemagne)

WUPJ : World Union for Progressive Judaism (Union mondiale pour le judaïsme libéral)

[...] manchmal kostet es mehr Anstrengung, dem Neuen, das im Verborgenen wächst, auf die Spur zu kommen, als die Katastrophen, die selbst Blinde sehen, zu beschreiben¹.

¹ « Déceler le nouveau qui se déploie dans la dissimulation demande parfois plus d'effort que de décrire les catastrophes que même les aveugles voient » (Karl Schlögel, *Promenade in Jalta und andere Städtebilder*, Francfort/Main, Fischer, 2006 (première édition : Munich, Carl Hanser Verlag, 2001), p. 7-8).

Introduction

Genèse du travail et délimitation du sujet

Lors de ses promenades en Europe centrale et orientale, l'historien Karl Schlögel est mû par la volonté de percevoir le monde nouveau qui se dessine à l'Est depuis la chute de l'Union Soviétique. Le contexte initial de cette citation est donc celui d'une exploration d'espaces urbains au début des années 1990, où l'auteur va rechercher les traces d'une reconstruction de ces villes, dans de nombreux cas porteuses d'un héritage juif immense et aujourd'hui disparu : Vilnius, Czernowitz, Odessa, Breslau... Or cette simple affirmation, décrivant le regard du chercheur qui se rend sur place pour mener ses observations, nous semble précisément refléter la démarche que nous avons voulu ici effectuer au cœur de la ville de Berlin : « Déceler le nouveau qui se déploie dans la dissimulation »².

Et le « nouveau » est justement indissociable de ce qui l'a précédé un demi-siècle auparavant : la Shoah, cette « catastrophe[-] que même les aveugles voient »³.

Ces deux composantes constituent justement toute la difficulté du travail, mais elles en déterminent aussi son dynamisme interne : la vie juive précisément (*ausgerechnet*⁴, *davka*⁵) en Allemagne, à Berlin. En 1945, l'Allemagne était déclarée terre maudite, bannie au Congrès juif mondial pour les Juifs du monde entier⁶, interdite d'accès d'après la ligne mentionnée sur les jeunes passeports israéliens⁷ depuis la création de l'État d'Israël en 1948 jusque 1952 ; les derniers des rescapés, « assis sur leurs valises »⁸, se préparaient à l'émigration : il n'y avait plus aucune perspective d'un avenir juif durable en Allemagne, ce « pays des meurtriers ».

² « dem Neuen, das im Verborgenen wächst, auf die Spur zu kommen » (*Ibid.*, p. 7-8).

³ « die Katastrophen, die selbst Blinde sehen » (*Ibid.*, p. 8). Karl Schlögel ne fait ici peut-être pas uniquement allusion à la Shoah, mais en particulier dans le contexte de notre travail, la Shoah représente la tragédie à laquelle on pense en premier lieu ici.

⁴ Exposition « Ausgerechnet Deutschland! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik », présentée au Musée Juif de Francfort/Main du 12 mars au 25 juillet 2010.

⁵ « Davka » est un terme hébreu signifiant « justement », mais dans le sens d'une certaine contrariété, comme par exemple dans la phrase : « Et c'est justement à moi que cela devait arriver ». L'allusion est ici « justement à Berlin ». L'exposition « DAVKA. Visions juives à Berlin » (« DAVKA. Jüdische Visionen in Berlin ») fut présentée lors des Journées de la culture juive à Berlin du 11 novembre au 13 décembre 1998.

⁶ Au Congrès juif mondial de juillet 1948. Voir Michael Brenner, *Nach dem Holocaust. Juden in Deutschland 1945-1950*, Munich, Verlag C.H. Beck, 1995, p. 99.

⁷ Amos Oz, *Israel und Deutschland. Vierzig Jahre nach Aufnahme diplomatischer Beziehungen*, Francfort/Main, Suhrkamp, 2005, p. 9.

⁸ L'expression est très courante pour caractériser cette mentalité : à peine arrivés mais prêts à repartir. Stephan J. Kramer parle d'une « Gepackte-Koffer-Mentalität ». Voir Stephan J. Kramer, *Wagnis Zukunft. 60 Jahre Zentralrat der Juden in Deutschland*, Berlin, Hentrich & Hentrich, 2011, p. 21.

Or, l'histoire des Juifs en Allemagne dans la deuxième moitié du XX^e siècle commence par ce paradoxe : malgré le génocide, certains restent, voire reviennent, la plupart rongés par la mauvaise conscience. Leurs enfants seront élevés dans la contradiction du choix de leurs parents.

Jusqu'aux années 1980, rien ne prédit l'évolution de la petite communauté, minuscule comparée à la période d'avant-guerre : alors qu'en 1933, on comptait 160 000 Juifs à Berlin, ils sont entre 5 et 7000 au sortir de la guerre⁹. Lorsque Dominique Bourel esquisse la relation étroite entre Berlin et les Juifs qui prend selon lui la forme d'« une histoire d'amour et [d']une tragédie », la conclusion qu'il en tire témoigne que peu avant la réunification allemande, personne n'était à même d'imaginer que l'Allemagne deviendrait un jour terre d'immigration : « Ainsi donc l'histoire des juifs à Berlin est achevée. Le judaïsme berlinois est mort en même temps que la Prusse avec laquelle il avait lié son destin ». Rien ne semble annoncer qu'à peine un an après la parution de l'ouvrage, le Mur tomberait, provoquant de multiples bouleversements au sein la communauté juive. Mais les derniers mots de Bourel semblent faire partager au lecteur un pressentiment qui avait bien raison d'être : « Cependant des deux côtés du mur se lèvent déjà des forces nouvelles : des jeunes juifs reviennent à Berlin [...]. Bien imprudent serait celui qui prétendrait connaître l'avenir »¹⁰.

Précisément, alors que la communauté de quelque 30 000 membres affiliés pour toute l'Allemagne stagne jusqu'en 1990¹¹, l'impossible se produit : peu après la chute du Mur de Berlin, la dissolution de l'Union soviétique provoque l'émigration massive de ses Juifs. Elle avait déjà commencé en RDA ; elle s'étend désormais à l'Allemagne réunifiée. Démographiquement, la population juive d'Allemagne semble à première vue sauvée, triplée en quelques années à partir de la réunification. Mais l'arrivée d'un certain nombre de Juifs n'est pas synonyme d'une revitalisation immédiate de la communauté. Cette revitalisation s'étend sur plusieurs années, caractérisées par des conflits qui ne sont désormais plus liés au « pourquoi vivre en tant que Juif en Allemagne » mais au « comment vivre en tant que Juif en

⁹ Dominique Bourel estime à plus de 160 000 le nombre de Juifs à Berlin en 1933, qui s'élève entre 5000 et 6000 en 1945. Voir Dominique Bourel, « Berlin et les Juifs : Une histoire d'amour et une tragédie », in Étienne François et Egon Graf Westerholt (dir.), *Berlin. Capitale, mythe, enjeu*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1988, p. 87-94, ici p. 94. Atina Grossmann cite le chiffre de 160 000 Juifs résidant à Berlin en 1932. Voir Atina Grossmann, *Jews, Germans and Allies. Close Encounters in Occupied Germany*, Princeton, Princeton University Press, 2007, p. 3. Laurence Duchaine-Guillon cite le chiffre de 6000 à 7000 Juifs à Berlin en mai 1945. Voir Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945. Entre Est et Ouest*, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 43.

¹⁰ Dominique Bourel, « Berlin et les Juifs : Une histoire d'amour et une tragédie », *op. cit.*, p. 94.

¹¹ Voir Stephan J. Kramer, *Wagnis Zukunft*, *op. cit.*, p. 24.

Allemagne »¹². Après 1989, Berlin semble être devenue la métropole de ces différentes possibilités d'être Juif en Allemagne.

Le point de départ de notre recherche est en effet la fin de la « symbiose négative » judéo-allemande (*negative Symbiose*), un terme emprunté à l'historien Dan Diner dans son article : « Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz », où il décrit l'évolution de la « symbiose judéo-allemande » après la Shoah. Le concept de « symbiose judéo-allemande », largement discuté et souvent dénoncé comme « mythe », fait référence au processus d'assimilation juive en Allemagne des Lumières au III^e Reich. Dès les années 1970, le concept de « symbiose judéo-allemande » est qualifié de mythe par l'historien Gershom Scholem dans son essai « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch » : selon lui il n'y a pas eu de dialogue entre Juifs et Allemands, bien plutôt un monologue des Juifs. Le dialogue était une illusion dans la mesure où sa condition *sine qua non* était l'assimilation totale des Juifs et par conséquent, l'abandon de leur identité juive¹³.

L'historien Dan Diner reprend le terme de « symbiose » et l'inverse en une « symbiose négative » judéo-allemande pour expliquer la réactualisation, voire le renforcement de la « symbiose judéo-allemande » consécutivement à la Shoah. Le génocide est devenu le point de départ d'une nouvelle prise de conscience de l'identité juive et de l'identité allemande :

Depuis Auschwitz – quelle triste ruse – on peut effectivement parler d'une « symbiose judéo-allemande » – négative toutefois : pour les deux, pour les Allemands comme pour les Juifs, le résultat de l'extermination massive est devenu le point de départ de l'image qu'ils ont d'eux-mêmes ; une sorte de point commun opposé – qu'ils le veulent ou non¹⁴.

Cette « symbiose négative » détermine le rapport de chaque identité à elle-même et le rapport que ces deux identités entretiennent entre elles.

On trouve aussi la trace de cette « symbiose négative » dans la sphère culturelle et littéraire, comme dans la nouvelle « Selbstporträt als Jüdin » de l'écrivain Barbara Honigmann, fille de

¹² « [...] since 1989-1990, the changes in the country [...] have essentially shifted the major question from why do Jews live in Germany to how should Jews live in Germany? » (Jeffrey M. Peck, *Being Jewish in the New Germany*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2006, p. 5).

¹³ Gershom Scholem, « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch », in *Judaica II*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1970, p. 7-19.

¹⁴ « Seit Auschwitz – welch traurige List – kann tatsächlich von einer „deutsch-jüdischen Symbiose“ gesprochen werden – freilich einer negativen: für beide, für Deutsche wie für Juden, ist das Ergebnis der Massenvernichtung zum Ausgangspunkt ihres Selbstverständnisses geworden; eine Art gegensätzlicher Gemeinsamkeit – ob sie es wollen oder nicht » (Dan Diner, « Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz », in *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Francfort/Main, Fischer, 1987, p. 185-197, ici p. 185).

fervents socialistes juifs retournés en RDA après l'exil dans l'espoir de reconstruire une Allemagne meilleure :

J'ai parfois le sentiment que c'est bien là que commence la fameuse symbiose judéo-allemande si souvent évoquée, dans cette incapacité à se débarrasser de l'autre, car à Auschwitz, Allemands et Juifs ont construit un couple que la mort même ne saurait plus séparer¹⁵.

On peut affirmer que cette « symbiose négative » a déterminé la période de l'après-guerre jusqu'aux années 1980-1990, avec un « pic » dans les années 1960-1970, qui marqua l'émergence de questionnements de la jeune génération allemande de 1968 envers leurs parents et plus précisément ce qu'ils avaient fait pendant la guerre. À partir des années 1980, les manifestations culturelles juives deviennent plus visibles en Allemagne ; la chanteuse yiddish Jalda Rebling aime à rappeler que c'est particulièrement dans les dernières années de la RDA que la culture yiddish connaît son heure de gloire : « “[...] Il y avait un intérêt pour la culture yiddish. Toute la “klezmer-mania” qui a commencé à l'Ouest dans les années 1990, nous l'avions en RDA dix ans auparavant” »¹⁶.

Mais l'objet de notre recherche n'est pas la relation entre Juifs et non-Juifs dans l'Allemagne divisée. Bien plutôt, notre recherche commence là où cette « symbiose négative » se met à osciller et devient une « symbiose judéo-allemande changeante »¹⁷ : non pas parce que la Shoah n'est plus l'élément déterminant entre les deux groupes (il le restera certainement pour les siècles à venir, tout comme l'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492 n'a pas été oubliée de l'historiographie juive) ; mais bien plutôt parce que cette « symbiose négative », à partir de la réunification de l'Allemagne, ne semble plus déterminer la vie des Juifs en Allemagne – ici à Berlin.

Tout d'abord, avec l'immigration massive des Juifs d'ex-URSS, non seulement l'histoire de la communauté juive sur laquelle semblaient se terminer l'« histoire d'amour et la tragédie » s'est prolongée grâce à un apport démographique immense (toutefois très relatif par rapport à

¹⁵ Barbara Honigmann, *Les îles du passé*, trad. de l'allemand Colette Strauss-Hiva, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1999, p. 16-17 ; « Es kommt mir manchmal vor, als wäre erst *das* jetzt die so oft beschworene deutsch-jüdische Symbiose, dieses Nicht-voneinander-loskommen-Können, weil die Deutschen und die Juden in Auschwitz ein Paar geworden sind, das auch der Tod nicht mehr trennt » (Barbara Honigmann, « Selbstporträt als Jüdin », in *Damals, dann und danach*, Munich, Carl Hanser Verlag, 1999, p. 16).

¹⁶ « „[...] Es gab ein Interesse an jiddischer Kultur. Die ganze Klesmerie, die im Westen Anfang der neunziger Jahre begann, hatten wir in der DDR zehn Jahre früher“ » (Jalda Rebling, « Als holländische Jüdin in der DDR », in Viola Roggenkamp (éd.), *Tu mir eine Liebe. Meine Mamme. Jüdische Frauen und Männer in Deutschland sprechen von ihrer Mutter*, Berlin, Jüdische Presse, 2002, p. 150-157, ici p. 157).

¹⁷ Leslie Morris et Jack Zipes (dir.), *Unlikely history. The changing German-Jewish symbiosis, 1945-2000*, New York, Palgrave, 2002.

l'Allemagne et aux cinq millions de rapatriés de l'Europe de l'Est de descendance allemande retournés en Allemagne depuis 1950 jusqu'aux années 2000, les (*Spät*)*aussiedler*¹⁸), mais aussi ces Juifs d'ex-URSS ne portent pas tant le fardeau de la Shoah que celui du stalinisme et d'un antisémitisme renforcé en particulier depuis la politique de *Glasnost* : la libéralisation du régime de Mikhaïl Gorbatchev a aussi provoqué une plus grande liberté d'expression de nombreux groupes antisémites.

Ensuite (mais ce qui suit demeure lié à la vague d'immigration des années 1990), la création de nombreuses écoles (*Heinz-Galinski-Schule* en 1986, *Jüdische Oberschule* en 1993, *Lauder Beth-Zion Grundschule* en 2008, *Jüdische Traditionsschule Or Avner* en 2005), associations (le *Jüdischer Kulturverein* en 1989, l'initiative *Bet Debora* en 1998, l'association *Limmud.de* en 2005), organisations juives (arrivée des missionnaires de Habad-Loubavitch en 1996 à Berlin, création de *Lauder Yeshurun* en Allemagne en 1997), de lieux culturels (*Jüdisches Theater Bimah* en 2001, *Hackesches Hoftheater* en 1993, les Journées de la culture yiddish de 1987 à 1997 et les Journées de la culture juive de 1987 à aujourd'hui), la publication d'œuvres littéraires de la deuxième génération (les enfants de survivants de la Shoah) et, depuis peu, de la troisième génération, prouvent bien que depuis le début des années 1990, la vie juive s'est définitivement ancrée à Berlin : pour reprendre l'expression des *gepackte Koffer*, les valises sont défaites.

La recherche scientifique a bien rendu compte de ces changements : il est question d'une « nouvelle version d'un judaïsme diasporique moderne » ou d'un « nouveau mélange multiculturel juif en Allemagne »¹⁹, d'une « réémergence de la judaïcité allemande ? » ou d'une « culture juive en réémergence en Allemagne »²⁰, d'une « revitalisation de la judaïcité allemande »²¹, qui se reflète à l'échelle européenne, où l'on observe une « présence juive positive »²², un « judaïsme de plein gré »²³, un « “come-back” culturel »²⁴. Or, ces différents

¹⁸ Voir le site de la « Bundeszentrale für politische Bildung », en particulier l'article de Jan Schneider, « Aussiedler », mis en ligne le 15 mars 2005 et consulté le 1^{er} juillet 2012 : <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration/56394/aussiedler>

¹⁹ « new version of modern Diaspora Judaism » ; « new multicultural Jewish mix in Germany » (Sander L. Gilman, *Jews in Today's German Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1995, p. 38-39).

²⁰ Y. Michal Bodemann, « A Reemergence of German Jewry ? », in Sander L. Gilman et Karen Remmler (dir.), *Reemerging Jewish Culture in Germany: Life and Literature Since 1989*, New York, New York University Press, 1994, p. 46-61.

²¹ « revitalization of German Jewry » (Jeffrey M. Peck, *Being Jewish in the New Germany*, op. cit., p. 40).

²² « positive Jewish presence » (Diana Pinto, « Are There Jewish Answers to Europe's Questions? », *European Judaism*, vol. 39, automne 2006, p. 47-57).

²³ Diana Pinto, « Freiwilliges Jüdischsein », *Bet Debora Journal 1*, 1999.

textes semblent mettre en valeur la symbolique de l'« impossible retour »²⁵, entre traumatismes de la Shoah et perspectives d'avenir fragiles, sans poser réellement la question du « comment ». Peut-être, pour reprendre l'image de Peck, ces études en sont-elles restées en fin de compte à la question du « pourquoi ».

Notre objectif est donc double : il s'agit de tenter de définir plus précisément ce qu'on pourrait appeler le « nouveau » juif à Berlin, c'est-à-dire en observant quelles formes il prend à partir de 1989, tout en essayant de déterminer s'il n'y a pas là, comme dans ces substantifs prisés pour décrire la vie juive en Allemagne aujourd'hui que nous venons de citer, une certaine idéalisation du retour des Juifs en Allemagne, démentant ainsi l'« impossible retour »²⁶ dans l'« impossible patrie »²⁷. Il importe donc de regarder dans les faits quelle est la réalité juive à Berlin aujourd'hui.

De nombreux ouvrages et articles récents en sociologie des religions, notamment en France, mettent en avant le « nouveau religieux », signifiant le retour de pratiques et de croyances religieuses en modernité, comme dans le cas du regain d'intérêt des cercles d'étude juifs ou des groupes de prières catholiques. Il peut s'agir d'un réel retour à la foi, par exemple d'un « retour au judaïsme » orthodoxe²⁸, ou de « “recompositions” du religieux »²⁹, de « productions religieuses de la modernité », comme dans le cas des « nouveaux mouvements religieux » par exemple³⁰. Dans ces textes des sociologues français des religions, ce « nouveau religieux »³¹ fait partie d'un « nouveau identitaire » plus global, qui implique la revendication de nouvelles identifications, comme par exemple, dans le cas du judaïsme, le soutien à l'État d'Israël ou encore une mémoire de la Shoah réappropriée³².

²⁴ « kulturelle[r] „Comeback“ » (Diana Pinto, « Europa – ein neuer „jüdischer Ort“ », in Julius H. Schoeps, Karl E. Grözinger et Gert Mattenklott (dir.), *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 1999*, Berlin, Philo, 1999, p. 15-34, ici p. 17).

²⁵ Olivier Guez, *L'impossible retour. Une histoire des juifs en Allemagne depuis 1945*, Paris, Flammarion, 2007.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Anthony D. Kauders, *Unmögliche Heimat. Eine deutsch-jüdische Geschichte der Bundesrepublik*, Munich, Deutsche Verlags-Anstalt, 2007.

²⁸ Du titre de l'ouvrage de Laurence Podselver, *Retour au judaïsme? Les loubavitch en France*, Paris, Odile Jacob, 2010.

²⁹ Sophie Nizard, « Judaïsme et modernité », in Jean-Marie Husser (dir.), *Religions et modernité*, Marly-le-Roi, CRDP de l'Académie de Versailles (coll. « Actes de la DESCO »), 2004, p. 229-242, ici p. 239.

³⁰ Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour Mémoire*, Paris, les Éditions du Cerf, 2008, p. 42.

³¹ Martine Cohen, « Nouveaux religieux au sein du judaïsme et du catholicisme en France : premières observations », *Pardès*, n°3, 1986, p. 132-148.

³² Martine Cohen, « Les Juifs de France. Affirmations identitaires et évolution du modèle d'intégration », *Le Débat*, n°75, 1993, p. 97-111, en particulier à partir de la p. 100.

Ce que nous nommons « renouveau » dans notre travail ne s'astreint pas à ces différents champs. Au contraire nous voulons montrer que ces différents champs ou aspects du renouveau juif à Berlin depuis 1989 ne sont pas cloisonnés mais communiquent entre eux : c'est pourquoi nous tenons compte à la fois des aspects proprement religieux, culturels, littéraires, artistiques, sociaux. Nous reviendrons d'ailleurs sur notre conception des aspects « culturel » et « religieux » et la question de leur délimitation. Nous avons voulu par le choix du terme de « renouveau », d'une part désigner toutes les manifestations nouvelles que prend la communauté juive depuis, globalement, les vingt dernières années : nouvelles non pas au sens radical du terme, mais nouvelles depuis 1989 ; d'autre part, à travers l'étude même de ces différents manifestations (création d'écoles, d'associations, de congrégations, rénovation de synagogues, création de séminaires rabbiniques, effervescence de programmes éducatifs pour jeunes, publication continue d'œuvres littéraires de deuxième et troisième génération, etc.), nous avons voulu offrir une vision d'ensemble de ce « renouveau » afin de mieux comprendre si ce terme présupposé est bien adapté au phénomène et s'il n'est pas trop vite choisi par les chercheurs, notamment à cause de la symbolique du retour des Juifs sur une « terre maudite »³³.

Concernant le terme « Juif » ou « juif » : il n'est pas le lieu de débattre ici qui est Juif et qui ne l'est pas, mais globalement il importe de rappeler la définition rabbinique officielle et d'évoquer le débat sur la majuscule ou la minuscule.

Selon la religion juive, ou plus précisément selon la *Halakhah*, la loi juive, est Juif tout enfant de mère juive ou toute personne convertie au judaïsme. D'emblée cette définition pose problème car un rabbin orthodoxe, qui défend une lecture littérale des textes sacrés, ne va pas reconnaître une conversion effectuée par un rabbin libéral, qui considère les textes sacrés comme perméables au changement historique. Les différents mouvements au sein du judaïsme divergent donc sur cette définition : alors que pour le courant orthodoxe, un enfant de père juif (et de mère non-juive) est un candidat quelconque à la conversion, en Amérique du Nord – mais pas en Allemagne – le mouvement libéral reconnaît les enfants de père juif comme Juifs, à condition qu'ils aient reçu une éducation juive³⁴. En Allemagne, le débat est

³³ C'est d'ailleurs pourquoi dans notre dernière partie le terme est succédé d'un point d'interrogation.

³⁴ Pour l'Allemagne, voir les « 35 Grundsätze » de l'Union des Juifs libéraux en Allemagne (*Union progressiver Juden in Deutschland e.V.*), page consultée le 14 août 2012 : <http://www.liberales-juden.de/uber-uns/35-grundsätze/>. Dans le cas de l'Amérique du Nord, voir le rapport du comité sur la descendance patrilinéaire juive adopté le 15 mars 1983 (*Report of the Committee on Patrilineal Descent adopted on March 15, 1983*), texte repris sur la page Internet consultée le 14 août 2012 : <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/patrilineal1.html>

particulièrement virulent car la mémoire de la Shoah est déterminante sur ce point : un survivant des camps de concentration, déporté parce qu'enfant de père juif, serait-il donc un Chrétien comme n'importe quel autre ? Au-delà de cet exemple, nombreux sont les enfants de père juif qui se considèrent comme Juifs à part entière et refusent de se convertir pour être reconnus officiellement comme Juifs puisqu'à leurs yeux ils le sont déjà. L'écrivain Vladimir Vertlib en a fait une des thématiques récurrentes de ses livres ; la recherche actuelle en Europe commence depuis peu à s'intéresser à cette problématique³⁵.

La question d'identités juives non halakhiques occupe une place fondamentale dans notre travail. Tout d'abord, parce qu'il est délicat, voire impossible (et peu sensé) de commencer à vérifier quelle est la religion de la mère pour chaque acteur culturel traité dans notre travail. Ensuite parce que nous avons globalement considéré dans notre travail comme Juif toute personne se considérant elle-même comme Juive, c'est-à-dire menant une vie selon les principes du judaïsme, ou s'impliquant dans la vie de la communauté (*Gemeinschaft*) juive et s'inscrivant dans l'appartenance à cette communauté, ou encore faisant de la confrontation au judaïsme le moteur de sa vie et de son œuvre.

Concernant la question de la majuscule ou de la minuscule : bien évidemment la minuscule est la marque de l'adjectif, celle que l'on trouve dans « un citoyen juif » ou un « musicien juif », ou encore un « Allemand juif ». Dans ce cas, cet adjectif est la marque du religieux³⁶ : on précise que la religion de cet « Allemand » est la religion juive. Tout comme on parle d'Allemands, de Français, d'Européens, comme appartenant au peuple allemand, français, européen, pour le terme de « Juif » nous avons préféré la majuscule, parce que celle-ci détermine un nom, c'est-à-dire le Juif en tant qu'appartenant au peuple juif, quelle qu'en soit sa définition (religieuse, nationale, ethnique, culturelle, entre autres possibilités). Et c'est dans cette optique que les Juifs et la communauté juive sont perçus dans ce travail. En outre, ce choix a l'avantage de ne pas entrer dans le débat de l'appartenance religieuse ou non de la personne concernée, non seulement étant donné la complexité du débat halakhique sur ce

³⁵ Voir par exemple la conférence organisée en novembre 2012 à l'*Institut für Erziehungswissenschaften* de l'université de Zurich, intitulée « Gemischte Familien und patrilineare Juden. Hybride Identitäten des Jüdischen », annoncée sur le site Internet consulté le 8 août 2012 : <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/termine/id=19477>

³⁶ Voir Sophie Nizard, *Adopter et transmettre. Filiations adoptives dans le judaïsme contemporain*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2012, p. 7. Voir aussi Dominique Schnapper, *Juifs et israélites*, Paris, Gallimard, 1980.

point, mais aussi parce que certains Juifs vont refuser la religion comme critère identitaire, au profit d'un « judaïsme culturel » par exemple.

Il importe ici de préciser aussi le rôle de la Communauté (*Gemeinde*) et de la communauté (*Gemeinschaft*) dans l'affiliation au judaïsme. La langue allemande est sur ce point beaucoup plus précise que la langue française. En effet, le terme *Gemeinde* désigne la Communauté juive officielle : au nombre de 108 (avec environ 105 000 membres) réparties sur 23 *Landesverbände* (en Allemagne), elles sont confédérées au sein du Conseil Central des Juifs en Allemagne (*Zentralrat der Juden in Deutschland*) qui est personne morale de droit public (*Körperschaft des öffentlichen Rechts*)³⁷. Les Juifs membres de la Communauté sont forcément soit enfants d'une mère juive, soit convertis au judaïsme (libéral dans le cas d'une conversion effectuée par la Conférence générale des rabbins (*Allgemeine Rabbinerkonferenz, ARK*), orthodoxe dans le cas d'une conversion effectuée par la Conférence des rabbins orthodoxes d'Allemagne (*Orthodoxe Rabbinerkonferenz Deutschland, ORK*)³⁸. Le terme *Gemeinschaft* quant à lui, désigne la communauté au sens large du terme, c'est-à-dire l'ensemble des Juifs (pas uniquement les membres affiliés) en Allemagne. En français, nous avons différencié les deux termes avec la marque de la majuscule pour la Communauté officielle (*Gemeinde*)³⁹ et de la minuscule pour la communauté au sens large du terme, au sens de l'ensemble des Juifs (*Gemeinschaft*). En effet, cette différence est fondamentale, comme le rappelle Sophie Nizard lorsqu'elle explique le problème de ce qu'elle désigne comme un « abus de langage » en français :

[...] il faut cependant prendre en compte ceux de plus en plus nombreux qui ne se reconnaissent pas dans ces institutions – l'autonomisation du sujet, propre à la modernité, comprend aussi la possibilité de la non-appartenance. En ce sens, l'expression « la communauté juive de France » est un abus de langage et renvoie les individus modernes, s'identifiant eux-mêmes comme juifs, à une assignation à appartenir à une communauté. Or

³⁷ Le Conseil central a trois fonctions : « le soutien et l'entretien des devoirs religieux, culturels et sociaux de la communauté juive ; la représentation des intérêts communs des membres : *Landesverbände* et communautés ; le soutien du travail des *Landesverbände* et des communautés juives ainsi que de l'Association centrale de bienfaisance des Juifs en Allemagne » (*Die Förderung und Pflege religiöser, kultureller und sozialer Aufgaben der jüdischen Gemeinschaft ; Die Vertretung der gemeinsamen Interessen der Mitglieder : Landesverbände und Gemeinden ; Die Unterstützung der Arbeit der Landesverbände und jüdischen Gemeinden sowie der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland*). Voir Stephan J. Kramer, *Wagnis Zukunft, op. cit.*, p. 68. Ce livre cite le chiffre de 107 communautés mais la page officielle du Conseil central des Juifs en Allemagne, consultée le 9 août 2012, en cite 108 : <http://www.zentralratjuden.de/de/topic/5.html>

³⁸ Pour être membre de la Communauté juive de Berlin, voir les conditions sur le site Internet consulté le 14 août 2012 : <http://www.jg-berlin.org/ueber-uns/mitgliedschaft.html>

³⁹ Cependant lorsqu'il est question de la « communauté unifiée » (*Einheitsgemeinde*), nous écrivons communauté avec un *c* minuscule.

ce qui marque la modernité religieuse, c'est justement l'individualisation, qui débouche sur la perte d'influence des institutions religieuses⁴⁰.

La Communauté juive de Berlin est donc certes l'instance représentative de ses membres, mais elle ne peut prétendre à représenter les Juifs qui n'en sont pas membres et qui constituent approximativement la moitié des Juifs de Berlin⁴¹. Dans notre travail, nous ne différencions pas les membres des non-membres, sauf lorsque le fait de ne pas être membre est un critère important et revendiqué par l'individu.

En ce qui concerne le cadre spatio-temporel de notre travail, il est important de préciser quelques points concernant « Berlin » et « depuis 1989 » : tout d'abord, la chute du Mur de Berlin, ayant par ailleurs eu lieu à une date riche en évocations tragiques dans la mémoire juive, le 9 novembre⁴², constitue l'arrière-plan de notre recherche, ce qui signifie qu'elle n'est pas thématisée en tant que telle puisque notre recherche commence à partir de cette date. Ensuite, les repères de « Berlin » et de « 1989 », doivent parfois, pour des raisons de clarté, être élargis à l'Allemagne dans son ensemble et à quelques années près. Par exemple, il était absolument nécessaire de faire un rappel historique sur la période de reconstruction des communautés juives dans l'Allemagne d'après-guerre, puis de la situation des Juifs en RFA et en RDA, afin de cadrer le contexte de notre recherche. Il en va de même pour la vague d'immigration juive d'ex-URSS du début des années 1990 : étant donné son impact au niveau national et de l'ensemble des communautés juives en Allemagne, il nous a semblé essentiel de traiter de cette problématique en Allemagne en général. Quant à la date de 1989, nous n'avons pas automatiquement rejeté les événements cruciaux ou publications importantes qui se sont réalisées quelques années avant, comme par exemple la création des Journées de la culture yiddish (et de la culture juive) en 1987 ou le roman d'Esther Dischereit *Joëmis Tisch* paru en 1988.

Berlin n'est pas seulement la capitale allemande et la ville à la plus importante population juive d'Allemagne, elle est aussi le lieu où les aspects d'un renouveau juif apparaissent le plus clairement, dans toute leur diversité et leur pluralité.

La date de 1989 a donc plutôt une fonction symbolique que purement chronologique, elle représente à elle seule la transformation non seulement de l'Allemagne, mais aussi de l'Europe :

⁴⁰ Sophie Nizard, « Judaïsme et modernité », *op. cit.*, p. 238.

⁴¹ Courriel de Judith Kessler du 21 décembre 2010.

⁴² Le 9 novembre 1938 est la date du pogrome contre les Juifs appelé communément Nuit de Cristal.

Il se produit parfois en une année ce qui normalement aurait nécessité une décennie ou toute une vie. Depuis le milieu des années 1980, le temps commença à filer. Un siècle se termina en accéléré. Nulle part l'accélération du temps et la dissolution de l'ancienne condition furent aussi tangibles qu'en Europe centrale et orientale. Ce qui avait commencé comme la fin de l'empire soviétique avait débouché sur une véritable fin de siècle – notre fin de siècle⁴³.

Parmi les bouleversements de la communauté juive provoqués par la réunification de l'Allemagne a lieu en 1991 la réunification des communautés juives de Berlin-Est et Berlin-Ouest, séparées depuis 1953.

Enfin, étant donné que le judaïsme repose sur « la trilogie du *peuple*, de la *Loi* et de la *Terre* »⁴⁴, les deux aspects, « culturel » et « religieux », sont d'emblée étroitement liés l'un à l'autre. Le renouveau juif tel qu'il est analysé ici démontre une interdépendance particulièrement flagrante de ces deux concepts perméables l'un à l'autre.

Sous le terme de « culturel » sont regroupées ici toutes les initiatives qui relèvent de productions artistiques, littéraires, historiques : œuvres littéraires, associations culturelles, groupes d'artistes, initiatives interculturelles (programmes de radio germano-israélien, lieux de rencontre, cercle des habitués), festivals de culture juive, musées, théâtre et cinéma, cycles de conférences, lieux de mémoire...

Sous « religieux » sont regroupées toutes les initiatives qui concernent le « croire »⁴⁵ et la pratique religieuse : congrégations, groupes d'études, conférences où les questions religieuses sont débattues, séminaires de formation rabbinique, lieux d'étude pour hommes et pour femmes (*yeshivot* et *midrashot*), programmes d'organisations orthodoxes (Habad-Loubavitch et *Lauder Yeshurun*).

Ces listes ne sont pas exhaustives et communiquent entre elles : « [...] les dimensions “culturelle” et proprement “religieuse” du judaïsme sont ici en correspondance plus étroite, rendant difficile une délimitation nette de ce que l'on a appelé renouveau “religieux” »⁴⁶.

⁴³ « Manchmal geschieht in einem Jahr, wozu man sonst ein Jahrzehnt oder ein ganzes Leben lang braucht. Seit Mitte der 80er Jahre begann die Zeit zu laufen. Ein Jahrhundert ging im Zeitraffer zu Ende. Nirgends war die Beschleunigung der Zeit und die Auflösung des alten Zustandes so genau zu spüren wie im mittleren und östlichen Europa. Was als Ende des sowjetischen Imperiums begonnen hatte, war eingemündet in ein wahres fin de siècle – unser fin de siècle » (Karl Schlögel, *Promenade in Jalta und andere Städtebilder*, *op. cit.*, p. 7).

⁴⁴ Sophie Nizard, « Judaïsme et modernité », *op. cit.*, p. 231.

⁴⁵ Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour Mémoire*, *op. cit.*, p. 105.

⁴⁶ Martine Cohen, « Renouveaux religieux au sein du judaïsme et du catholicisme... », *op. cit.*, p. 134.

En effet dans certains cas, les initiatives culturelles peuvent mener à une approche indirecte de la religion : le festival *Limmud*, avec ses multiples séminaires simultanés, permet de se rendre d'un atelier de danses folkloriques à une session sur une question halakhique, par exemple. D'où l'importance de la conjonction « et » qui représente le passage de l'un à l'autre. Ce passage du culturel au religieux et vice-versa justifie d'ailleurs l'approche transdisciplinaire qui caractérise ce travail.

En quoi cette approche diffère-t-elle des autres recherches ?

État de la recherche

La masse d'ouvrages en langue allemande et anglaise sur la vie juive en Allemagne après 1945 n'a pas d'équivalent en France⁴⁷ : jusqu'à ce jour, très peu d'ouvrages ont paru sur le sujet. Une première approche, journalistique, fut celle, en 2008, d'Olivier Guez⁴⁸, qui prend plutôt la forme d'une grande promenade⁴⁹ dans le Berlin juif et de rencontres avec ses personnalités clés. Mais la lacune en la matière commença d'être comblée avec l'ouvrage extrêmement complet de Laurence Duchaine-Guillon sur la vie juive après 1945, entre Berlin-Est et Berlin-Ouest, où elle démontre, dans la tradition de l'« histoire intégrée » et grâce à une analyse comparative, que malgré la division les deux communautés juives n'étaient pas isolées l'une de l'autre mais au contraire développaient des liens particuliers et partageaient des préoccupations communes⁵⁰.

En particulier au niveau européen, le nombre d'ouvrages sur la Shoah et la Seconde Guerre mondiale offre un contraste saisissant avec la pénurie d'ouvrages écrits sur la vie juive après la Shoah en Allemagne. Comme s'il persistait, en particulier en Europe et à plus forte raison en Allemagne, une sorte de *Berührungsangst*, une peur du contact, avec la vie juive. Cette

⁴⁷ Citons par exemple Atina Grossmann, *Jews, Germans and Allies. Close Encounters in Occupied Germany*, Princeton, Princeton University Press, 2007 ; Y. Michal Bodemann, *Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung*, Hambourg, Rotbuch Verlag, 1996 ; Harry Maor, *Über den Wiederaufbau der jüdischen Gemeinden in Deutschland seit 1945*, Thèse de doctorat (non publiée), Mayence, 1961 ; Angelika Königseder et Juliane Wetzel, *Lebensmut im Wartesaal. Die jüdischen DPs (Displaced Persons) im Nachkriegsdeutschland*, Francfort/Main, Fischer, 1994 ; Micha Brumlik, Doron Kiesel, Cilly Kugelmann et Julius Schoeps (éds.), *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, Francfort/Main, Athenäum Verlag GmbH, 1988 ; Michael Brenner, *Nach dem Holocaust. Juden in Deutschland 1945-1950*, Munich, Verlag C.H. Beck, 1995 ; Y. Michal Bodemann (éd.), *Jews, Germans, Memory. Reconstructions of Jewish Life in Germany*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996 ; Avinoam J. Patt et Michael Berkowitz (éds.), *"We are here". New Approaches to Jewish Displaced Persons in Postwar Germany*, Detroit, Wayne State University Press, 2010 ; Jay Howard Geller, *Jews in Post-Holocaust Germany, 1945-1953*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

⁴⁸ Olivier Guez, *L'impossible retour*, op. cit.

⁴⁹ Pour reprendre le titre de Karl Schlögel, *Promenade in Jalta*, op. cit.

⁵⁰ Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945. Entre Est et Ouest*, op. cit.

« peur » est déjà tangible dans la sphère publique en général, comme le rappelle Thomas Lackmann : « Le judaïsme est vécu dans le domaine public allemand non comme une scène pluraliste et pleine de vitalité, mais comme un bloc. Les Juifs dont il est question en Allemagne sont en fait dans la plupart des cas plus morts que vivants »⁵¹. En effet, dans la sphère académique, on observe parfois, en particulier en Allemagne, une tendance à confondre « études juives » (les *Jüdische Studien*, qui contrairement à la perspective théologique de la *Judaistik*, traduisent une approche transdisciplinaire du judaïsme dans ses aspects culturels, linguistiques, religieux, historiques) et l'équivalent des « Holocaust Studies » américaines, presque comme si les deux concepts étaient interchangeable. Une des perspectives de ce travail est précisément le refus de l'assimilation des *Jüdische Studien* aux *Holocaust Studies*, ce qui explique notamment le choix de la phrase de Karl Schlögel en prélude à ce travail.

De ce point de vue, les recherches effectuées en Amérique du Nord par des anthropologues et chercheurs en sciences des religions (Daniel et Jonathan Boyarin⁵²), sociologues (Y. Michal Bodemann⁵³, Caryn Aviv et David Shneer⁵⁴), germanistes (Jeffrey M. Peck⁵⁵, Sander L. Gilman⁵⁶) semblent bien représenter les précurseurs en la matière. Prenant le contre-pied d'un discours américain, selon lequel les deux seuls « pôles » ou « centres » juifs légitimes seraient l'État d'Israël et les États-Unis, et selon lequel par conséquent la communauté juive d'Europe courrait à sa perte⁵⁷, leurs recherches visent à une revalorisation de la diaspora et en

⁵¹ « Das Judentum wird in der deutschen Öffentlichkeit nicht als pluralistische vitale Szene, sondern als Block erfahren. Juden, von denen in Deutschland die Rede ist, sind eigentlich meistens eher tot als lebendig » (Thomas Lackmann, *Jewrassic Park. Wie baut man (k)ein Jüdisches Museum in Berlin*, Berlin, Philo, 2000, p. 187).

⁵² Daniel et Jonathan Boyarin, « Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity », *Critical Inquiry*, vol. 19, n°4, 1993, p. 693-725 ; Jonathan Boyarin, « The New Europe and the Place of the Jews », in *Thinking in Jewish*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, p. 110-139.

⁵³ Y. Michal Bodemann, *Gedächtnistheater*, op. cit. ; Y. Michal Bodemann, *Jews, Germans, Memory. Reconstructions of Jewish Life in Germany*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996 ; Y. Michal Bodemann, *In den Wogen der Erinnerung: Jüdische Existenz in Deutschland*, Munich, DTV, 2002 ; Y. Michal Bodemann (éd.), *The New German Jewry and the European Context. The Return of the European Jewish Diaspora*, New York, Palgrave Macmillan, 2008 ; Y. Michal Bodemann et Micha Brumlik (éds.), *Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2010.

⁵⁴ Caryn Aviv et David Shneer, *New Jews. The End of the Jewish Diaspora*, New York, New York University Press, 2005.

⁵⁵ Jeffrey M. Peck, *Being Jewish in the New Germany*, op. cit.

⁵⁶ Sander L. Gilman, « Negative Symbiosis. The Reemergence of Jewish Culture in Germany after the Fall of the Wall » in Klaus L. Bergmann (éd.), *The German-Jewish Dialogue Reconsidered. A Symposium in Honour of George L. Mosse*, New York, Lang, 1996, p. 207-232 ; Sander L. Gilman, Hartmut Steinecke, *Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 2002 ; Sander L. Gilman et Karen Remmler (éds.), *Reemerging Jewish Culture in Germany*, op. cit. ; Sander L. Gilman, *Jews in Today's German Culture*, op. cit.

⁵⁷ Même si cet auteur n'est pas explicitement cité par Aviv et Shneer, nous pensons ici au livre de Bernard Wasserstein, *Vanishing Diaspora. The Jews in Europe since 1945*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

particulier de l'Europe comme centre d'une « culture juive » qui « réémerge »⁵⁸. Une source d'inspiration pour notre recherche constitua notamment l'ouvrage au titre provocateur de Caryn Aviv et David Shneer : *New Jews. The End of the Jewish Diaspora*, qui définit les « nouveaux Juifs » comme ceux qui ont décidé de vivre en diaspora, dans le pays de leur choix et qui à travers cette topographie positive annoncent la « fin de la diaspora juive » dans le sens d'un exil négatif⁵⁹ : « Et si on écrivait un livre, non pas sur les craintes et les crises, sur le déclin et la fin, mais sur le dynamisme avec lequel les Juifs vivent et s'épanouissent de différentes manières dans de nombreux autres endroits du monde entier ? »⁶⁰. Caryn Aviv et David Shneer explorent des communautés juives du monde entier, de Moscou à New York en passant par Chelsea ; or très peu d'ouvrages ont fait de même pour le Berlin contemporain.

L'état de la recherche pose un triple problème dans notre cas : tout d'abord, certaines sources concernant les points fondamentaux de la communauté juive à Berlin depuis la chute du Mur sont encore lacunaires, notamment en ce qui concerne la problématique de l'immigration juive d'ex-Union soviétique. Certains aspects ont certes été traités, notamment au niveau de l'Allemagne, dans le cas des études de Schoeps et al.⁶¹, en mettant l'accent sur l'expérience biographique dans celle de Franziska Becker⁶², au niveau de Berlin pour 1990 et les six années suivantes chez Judith Kessler⁶³, ou encore d'un point de vue comparatif entre les communautés de Chicago et de Berlin comme dans l'étude de Victoria Hegner⁶⁴, mais il n'existe à ce jour et à notre connaissance aucun ouvrage concernant l'immigration juive d'ex-

⁵⁸ Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Sander L. Gilman et Karen Remmler (éds.), *Reemerging Jewish Culture in Germany*, *op. cit.*

⁵⁹ Sur le terme de diaspora (au sens d'un « exil involontaire des Juifs » (*involuntary exile of the Jews*) versus celui de *galut* (au sens de la « dispersion volontaire des Juifs » (*voluntary dispersion of the Jews*), voir Sander L. Gilman, *Jews in Today's German Culture*, *op. cit.*, p. 6-16.

⁶⁰ « What if we wrote a book, not about fear and crisis, decay and demise, but about the dynamic ways Jews actually live and thrive in many other places around the world ? » (Caryn Aviv et David Shneer, *New Jews*, *op. cit.*, p. xiv).

⁶¹ Julius H. Schoeps, Willi Jasper, Bernhard Vogt (éds.), *Russische Juden in Deutschland. Integration und Selbstbehauptung in einem fremden Land*, Weinheim, Beltz Athenäum Verlag, 1996 ; Julius H. Schoeps, Willi Jasper, Bernhard Vogt (éds.), *Ein neues Judentum in Deutschland? Fremd- und Eigenbilder der russisch-jüdischen Einwanderer*, Potsdam, Verlag für Berlin Brandenburg, 1999 ; Julius H. Schoeps, Karl E. Grözinger, Willi Jasper, Gert Mattenkloft (éds.), *Russische Juden und Transnationale Diaspora / Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 2004*, vol. 15, Berlin, Philo, 2005.

⁶² Franziska Becker, *Ankommen in Deutschland: Einwanderungspolitik als biographische Erfahrung im Migrationsprozess russischer Juden*, Berlin, Reimer, 2001.

⁶³ Judith Kessler, *Jüdische Migration aus der ehemaligen Sowjetunion seit 1990. Beispiel Berlin*, Magisterarbeit, Fernuniversität Hagen, 1996. Cette étude a été mise en ligne le 28 février 2003 sous le titre *Beispiel Berlin – Jüdische Migration aus der ehemaligen Sowjetunion seit 1990*, sur le site www.hagalil.com. Voir la page Internet consultée le 1^{er} juillet 2012 : <http://www.berlin-judentum.de/gemeinde/migration.htm>.

⁶⁴ Victoria Hegner, *Gelebte Selbstbilder. Gemeinden russisch-jüdischer Migranten in Chicago und Berlin*, Francfort/Main, Campus Verlag, 2008.

URSS à Berlin dans son ensemble. L'ampleur de la problématique et le manque relatif de sources sur le sujet représente un contraste important.

Ensuite, un sujet contemporain pose le problème d'une « cible en mouvement »⁶⁵ : la communauté juive de Berlin est en cours de développement, ce qui signifie qu'au fur et à mesure des recherches et de la rédaction, de nouveaux ouvrages sont publiés, dont il faut tenir compte. Le cas de l'ouvrage d'Eliezer Ben-Rafael et al. constitue de ce point de vue un exemple éclairant : paru en 2011, il transforme en grande partie l'image donnée de la population immigrée juive d'ex-URSS des années 1990 et par conséquent de l'ensemble de la communauté juive d'Allemagne. Il est cependant dommage qu'en tant qu'ouvrage sur l'éducation juive en Allemagne aujourd'hui, les institutions éducatives juives n'apparaissent que sous forme de liste avec un très bref descriptif à la fin de l'ouvrage, sans être développées au cours du travail⁶⁶.

Finalement, la question qui se pose ici est de savoir comment faire face à un sujet par rapport auquel la distance historique n'est pas encore assez grande pour disposer d'archives ou d'une documentation suffisamment importante.

Concernant certains aspects de la vie juive à Berlin depuis 1989, très peu d'ouvrages sont parus à ce jour : on peut certes citer celui d'Alexander Jungmann⁶⁷, mais son souci d'exhaustivité en a fait un ouvrage peu enclin à offrir une vision d'ensemble de la situation berlinoise au lecteur.

Cependant, l'état de la recherche sur la vie juive en Allemagne et en particulier à Berlin est actuellement en développement grâce à plusieurs jeunes chercheurs qui commencent à s'y intéresser : on peut citer les thèses en cours d'Alina Gromova (université Humboldt) sur la relation des jeunes Juifs russes aux espaces urbains à Berlin⁶⁸ ou d'Edna Herlinger (université de Francfort-sur-le-Main) sur le retour à la foi de Juifs russes en Allemagne et en Israël (les

⁶⁵ Nous reprenons ici l'expression utilisée par Prof. Dr. Raphael Gross sur notre projet lors du workshop du *Leo Baeck Fellowship Programme* à Brighton, le 3 novembre 2009 : « You are working on a moving target ».

⁶⁶ Eliezer Ben-Rafael, Olaf Glöckner et Yitzhak Sternberg, *Jews and Jewish Education in Germany Today*, Leiden, Brill, 2011.

⁶⁷ Alexander Jungmann, *Jüdisches Leben in Berlin. Der aktuelle Wandel in einer metropolitanen Diasporagemeinschaft*, Bielefeld, transcript Verlag, 2007.

⁶⁸ Voir la page Internet du projet de recherche d'Alina Gromova, consultée le 14 août 2012 : <http://www.euroethno.hu-berlin.de/forschung/promotion/dissertationen/laufende/gromova>

baalei teshouva)⁶⁹, avec ceci de particulier que ces recherches sont toutes étroitement liées à la problématique migratoire des Juifs d'ex-URSS.

Notre objectif est de brosser un tableau d'ensemble des aspects culturels et religieux du renouveau juif à Berlin depuis 1989. Deux conséquences découlent du peu de recherches en langue française sur le sujet : premièrement, les sources de ce travail sont essentiellement germanophones et anglophones ; deuxièmement, nous avons choisi de consacrer une partie importante de ce travail à la littérature juive en langue allemande.

Le nombre inégal d'ouvrages sur le sujet a dû être compensé par un éventail de sources très différentes qu'il importe de préciser et d'expliquer ici.

Choix des sources et méthodologie

Afin de constituer un corpus propre à ce sujet contemporain, nous avons fait appel, outre aux ouvrages et articles scientifiques dont nous venons de faire état, à plusieurs types de sources.

La littérature

Tout d'abord, le choix d'inclure la littérature en langue allemande de la deuxième et troisième génération relève d'une démarche d'interdisciplinarité, celle-là même que défend Joachim Schlör dans la partie méthodologique de l'introduction à son ouvrage *Das Ich der Stadt* :

Jusqu'ici, les travaux appartenant aux domaines de l'histoire, de l'anthropologie culturelle, de la démographie (historique), de la sociologie et de la théologie se situent les uns à côté des autres, abruptement ; l'intégration de ces approches et leur réunion dans un projet des études juives fait partie des objectifs fondamentaux de ce travail⁷⁰.

Delphine Bechtel, dans son œuvre *La Renaissance culturelle juive*, défend une approche similaire qui est celle de ne pas procéder par disciplines catégorisées :

⁶⁹ Voir la page Internet du projet de recherche d'Edna Herlinger, consultée le 14 août 2012 : http://www2.hu-berlin.de/kollegium-juedische-studien/pdfs/Kurzexpose_KJS_Colloquium/herlinger_baalai_teshuva_exp.pdf

⁷⁰ « Bisher stehen Arbeiten aus dem Bereich der Geschichte, der Kulturanthropologie, der (historischen) Demographie, der Soziologie und der Religionswissenschaft noch unvermittelt nebeneinander; die Integration solcher Ansätze und ihre Zusammenführung in ein Projekt der Jüdischen Studien gehört zu den wesentlichen Vorhaben der Arbeit » (Joachim Schlör, *Das Ich der Stadt. Debatten über Judentum und Urbanität, 1822-1938*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, p. 31).

C'est ainsi en renonçant aux clivages habituels entre disciplines constituées (littérature, histoire, sociologie) qu'on peut parvenir à déchiffrer un ensemble de faits sociaux et culturels. La pluralité des approches répond à la multiplicité des sources et des supports qui font circuler les représentations et les pratiques⁷¹.

Le recours à la littérature comme partie intégrante de ce travail permet de démontrer que les œuvres littéraires agissent en écho aux phénomènes culturels et sociaux développés dans le reste du travail. Les écrivains sont perçus comme des acteurs culturels au même titre que les artistes, les journalistes, les musiciens présentés ici. De ce point de vue, nous intégrons la littérature au sens large du terme, que les ouvrages soient d'une qualité littéraire inégale, que leurs auteurs soient connus ou encore relativement inconnus, l'important demeure la thématique d'être Juif en Allemagne après 1989. La moitié de ces écrivains résident à Berlin. La littérature est aussi une littérature « juive de langue allemande » au sens large du terme : y sont incluses, pour des raisons expliquées dans le corps du texte, quelques exceptions, comme un recueil de nouvelles d'Anna Sokhrina traduit du russe⁷² et un roman d'une écrivain non-juive, Astrid Rosenfeld.

Notre approche de la littérature est donc essentiellement sociologique et c'est pourquoi nous ne procédons pas à l'analyse purement littéraire de textes, ce qui ne nous empêche pas d'avoir recours à certains ouvrages ou articles de littérature secondaire pour compléter notre propre analyse, comme c'est le cas pour les œuvres d'Esther Dischereit⁷³, de Barbara Honigmann⁷⁴, de Rafael Seligmann et Maxim Biller⁷⁵. Si les ouvrages sur la littérature juive allemande contemporaine ne manquent pas⁷⁶, il n'existe à ce jour pas encore d'ouvrage de recherche sur

⁷¹ Delphine Bechtel, *La Renaissance culturelle juive en Europe centrale et orientale 1897-1930 : langue, littérature et construction nationale*, Paris, Belin, 2002, p. 16.

⁷² Anna Sochrina, *Meine Emigration. Erinnerungen*, Berlin, Oberbaum, 2003.

⁷³ Katharina Hall, *Esther Dischereit*, Cardiff, University of Wales Press, 2007.

⁷⁴ Petra S. Fiero, *Zwischen Enthüllen und Verstecken. Eine Analyse von Barbara Honigmanns Prosawerk*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2008.

⁷⁵ Rita Bashaw, « Comic Vision and 'Negative Symbiosis' in Maxim Biller's *Harlem Holocaust* and Rafael Seligmann's *Der Musterjude* », in Leslie Morris et Jack Zipes (éds.), *Unlikely History*, op. cit., p. 263-276 ; Christian Mariotte, « "L'année dernière à Auschwitz". Rire, stigmatisme et mémoire de la Shoah dans l'œuvre de Maxim Biller », in Andréa Lauterwein et Colette Strauss-Hiva (éds.), *Rire, Mémoire, Shoah*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2009, p. 291-300.

⁷⁶ Sander L. Gilman et Karen Remmler (éds.), *Reemerging Jewish Culture in Germany*, op. cit. ; Pól O'Dochartaigh (éd.), *Jews in German Literature since 1945: German-Jewish Literature?*, Amsterdam, Rodopi B.V., 2000 ; Sander L. Gilman et Hartmut Steinecke (éds.), *Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 2002 ; Linda E. Feldman et Diana Orendi (éds.), *Evolving Jewish Identities in German Culture. Borders and Crossings*, Westport, Praeger Publishers, 2000.

la littérature des écrivains juifs d'ex-URSS ; seuls quelques articles permettent de compléter la lecture, comme c'est le cas aussi pour la littérature israélienne sur Berlin⁷⁷.

La presse

La presse est une source fondamentale de ce travail ; sa valeur est ici principalement informative : elle a pour but de compléter certaines informations non précisées sur d'autres supports. Elle est indispensable à l'analyse de faits contemporains. De ce point de vue il était nécessaire de tenir compte de la presse dans plusieurs langues, principalement l'allemand, l'anglais et le français.

Les articles analysés et cités sont issus principalement de l'organe de presse du Conseil central des Juifs en Allemagne, la *Jüdische Allgemeine*, et du mensuel juif indépendant d'Allemagne, la *Jüdische Zeitung*.

La *Jüdische Allgemeine* est un hebdomadaire fondé par le journaliste Karl Marx (1897-1966) en 1946 qui dirigea le journal jusqu'à sa mort. Le Conseil central reprit en 1973 l'*Allgemeine jüdische Wochenzeitung*, rebaptisée depuis 2002 la *Jüdische Allgemeine*⁷⁸. Le journal possède aussi son propre site Internet, ce qui facilite la recherche d'articles d'archives⁷⁹.

La *Jüdische Zeitung*, créée par l'éditeur juif russe Nicholas Werner depuis 2005, constitue le concurrent de la *Jüdische Allgemeine* : elle revendique son indépendance face au Conseil central et consacre une place importante dans ses articles à plusieurs communautés juives libérales qui ne font pas partie du Conseil central⁸⁰. Au sein de la même maison d'édition paraît depuis 2002 le pendant russe de la *Jüdische Zeitung*, la *Yevreskaya gazeta*⁸¹.

Ces deux sources principales sont complétées par le mensuel de la Communauté juive de Berlin, *jüdisches berlin*.

⁷⁷ Voir par exemple Sander L. Gilman, « Becoming a Jew by Becoming a German: The Newest Jewish Writing from the "East" », *Shofar*, vol. 25, n°1, automne 2006, p. 16-32 ; Joachim Schlör, « Yoram Kaniuks *Der letzte Berliner*. Ein deutsch-jüdisches Tohuwabohu aus Israel », in Willi Jasper, Eva Lezzi, Elke Liebs et Helmut Peitsch (éds.), *Juden und Judentum in der deutschsprachigen Literatur*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2006, p. 221-237 ; Fania Oz-Salzberger, « Israelis in Berlin: ein neues Bücherregal », in Anat Feinberg (éd.), *Rück-Blick auf Deutschland: Ansichten hebräischsprachiger Autoren*, Munich, edition text+kritik, 2009, p. 151-170.

⁷⁸ Voir Stephan J. Kramer, *Wagnis Zukunft*, op. cit., p. 32-33.

⁷⁹ Voir le site Internet www.juedische-allgemeine.de

⁸⁰ Voir l'article d'Igal Avidan, « Neue jüdische Zeitung hofft auf junge Leser » sur le site de la *Deutsche Welle* (date non précisée), page consultée le 14 août 2012 : <http://www.dw.de/dw/article/0,2144,1730506,00.html>

⁸¹ Eliezer Ben-Rafael, Olaf Glöckner, Yitzhak Sternberg, *Jews and Jewish Education in Germany Today*, op. cit., p. 36.

Les grands journaux allemands ont permis aussi de compléter ponctuellement l'analyse de certains événements, lorsque ceux-ci avaient un impact au niveau national (comme par exemple l'ordination des premiers rabbins) : *Die Welt*, *Die Süddeutsche Zeitung*, *Der Spiegel*, *Die Frankfurter Allgemeine*, *Die Zeit*, principalement.

Le recours à Internet

Étant donné l'aspect contemporain du sujet, avoir recours à certaines ressources en ligne est inévitable. Toutefois les nombreuses informations biaisées, voire les erreurs, appellent à la prudence lors de l'utilisation de l'information en ligne. Nous nous sommes limité ici aux archives en ligne de certains journaux, en particulier la *Jüdische Allgemeine* et la *Jüdische Zeitung*, et aux sites officiels de certaines institutions. En effet, la présentation de certains sites Internet peut refléter un message que les institutions veulent transmettre à l'internaute : par exemple le site Internet de *Lauder Yeshurun* met en avant son aspect moderne et adressé aux jeunes⁸², ou encore le recours à Internet de Habad-Loubavitch est extrêmement important pour l'aspect missionnaire de cette organisation orthodoxe : leur site, doté de nombreuses colonnes d'information, contient de multiples informations sur la vie juive d'une ville dotée d'un centre Habad⁸³.

De plus, le recours à Internet peut aussi être très utile lorsqu'il s'agit de retracer les programmes de festivals passés ou présents qui n'ont d'autres traces que sur Internet ou sur des brochures alors distribuées mais disparues⁸⁴. L'inscription à une lettre d'information en ligne de certaines institutions liées à la vie juive en Allemagne, comme à celles de l'association *Limmud* ou du Collège Abraham Geiger, peut s'avérer utile pour rester informé de certains événements de la vie culturelle et religieuse juive à Berlin.

Enfin, notons que nombre d'informations pour notre travail ont été obtenues par voie de questions sur certains points précis envoyées par courriel à diverses personnes ou institutions.

⁸² Voir le site Internet www.lauderyeshurun.de

⁸³ Voir le site Internet www.chabadberlin.de

⁸⁴ Par exemple dans le cas du festival *Limmud* et de son site Internet www.limmud.de

Les entretiens

Les entretiens, ou interviews, constituent une source très importante de notre travail. Leur but principal est d'obtenir des informations non trouvées dans la littérature ou la presse.

De ce point de vue ils relèvent essentiellement de l'« enquête par entretien à usage complémentaire »⁸⁵. Nous avons procédé par entretiens semi-directifs⁸⁶, c'est-à-dire après avoir établi au préalable une liste de questions sur des thèmes précis, mais en abordant aussi des sujets plus généraux et en laissant la personne libre de quelques digressions, anecdotes ou ajouts, qui bien souvent contenaient des informations essentielles.

Les interviews permettent une approche plus personnelle d'un événement : ils reflètent nombre de nuances et de motivations subjectives qui ne sont que très peu relatées dans les supports « officiels » tels que la presse, les brochures, ou d'autres articles de recherche. L'entretien permet en effet de « fai[re] apparaître les processus et les “comment” »⁸⁷.

Nous avons interviewé dans l'ensemble onze personnes : l'artiste Anna Adam, la fondatrice de l'association culturelle juive, Irene Runge, la chantre Jalda Rebling, la directrice de la maison d'édition pour enfants (*Ariella-Verlag*), Myriam Halberstam, la directrice du jardin d'enfants de la fondation Lauder à Berlin, Olga Orlowski, la directrice du jardin d'enfants de Habad-Loubavitch, Annette Lentz, le courtier d'assurances Ilan Weiss, l'animateur de la radio germano-israélienne de Berlin, Aviv Russ, la directrice du jardin d'enfants *Masorti*, Rachel Herweg, le rabbin orthodoxe, vice-président de la fondation Lauder et président de l'organisation *Lauder Yeshurun* à Berlin, Joshua Spinner, et le rabbin libéral et directeur du Collège Abraham Geiger, Walter Homolka. Seules deux personnes supplémentaires n'ont pas répondu à notre demande, et seule une personne parmi les onze interviewés a refusé l'enregistrement de l'entretien.

Dans notre cas, la première prise de contact a toujours eu lieu sans difficulté à partir du moment où l'objectif de recherche était clair. Pour effectuer l'entretien, nous nous sommes toujours rendu sur le lieu de travail de la personne⁸⁸, ce qui souvent permettait une visite du lieu (séminaire rabbinique, jardin d'enfants, atelier d'artiste...). De manière générale,

⁸⁵ Alain Blanchet, Anne Gotman, *L'entretien*, Paris, Armand Colin, 2011 (première édition : 1992 chez Nathan), p. 43-46.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 44.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁸ Qui dans trois cas de personnes indépendantes était le domicile privé. Dans un seul cas l'entretien fut effectué dans un lieu public (café).

l'ensemble des entretiens fut caractérisé par une grande ouverture de ces personnalités toutes extrêmement différentes et de milieux culturels et religieux divers. Chaque interview traduit une volonté très forte de parler, de témoigner, de défendre son point de vue en dehors des discours officiels, de partager son expérience. Dans plusieurs cas, la personne interviewée n'a pas tenu compte de l'heure et parlait librement. Dans certains cas même, elle a continué de parler après la fin « officielle » de l'interview, c'est-à-dire après l'arrêt de l'enregistrement. Les interviews ont permis de confirmer ou d'infirmer certains points de nos recherches effectuées au préalable et parfois de corriger certains aspects de la recherche, de mettre en valeur certains conflits intercommunautaires qui ne sont pas spécialement relatés dans la littérature secondaire (notamment concernant la création de la congrégation *Ohel HaChidusch* ou du Collège Abraham Geiger), de connaître le lien étroit d'une personne en particulier à la création d'un événement culturel (comme Jalda Rebling et son ambition de créer un festival de la culture yiddish à Berlin), notamment. Dans certains cas, la spontanéité de l'entretien laissait apparaître certaines phrases de l'interviewé qui ont permis par la suite de résumer en quelques mots une problématique essentielle : d'où l'importance dans ce cas d'avoir recours à la citation dans le corps du texte.

L' « observation sociologique »

Les entretiens étaient très souvent liés à l'observation de lieux et d'événements. Nous avons donc eu recours à un « mixte d'entretiens et d'observations », soit à l' « observation sociologique »⁸⁹.

Par exemple, l'entretien du vice-président de la fondation Lauder, Joshua Spinner, était suivi de la visite des lieux du séminaire rabbinique orthodoxe qui sont ceux de l'ancienne synagogue de la Brunnenstraße 33 ; les entretiens avec les directrices des jardins d'enfants étaient tous complétés non seulement avec une visite des lieux, mais aussi avec la participation passive aux cours, ce qui permettait de comprendre, dans le cas des jardins d'enfants, le type de judaïsme transmis aux enfants (le judaïsme orthodoxe à tendance missionnaire de Habad-Loubavitch était observable à travers la prière matinale par exemple, le petit déjeuner avec les enfants du jardin d'enfants Lauder permettait de rendre compte de la stricte observance de la *casherout*, notamment). Outre cette complémentarité de l'entretien et de l'observation du lieu, nous avons eu recours à l'observation de ce qu'on pourrait qualifier

⁸⁹ Voir Stéphane Beaud, Florence Weber, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, p. 126.

de « cérémonies »⁹⁰ : la fête en l'honneur du don de rouleaux de la Torah à la congrégation *Ohel HaChidusch* qui eut lieu en même temps que la *havdalah* (la cérémonie religieuse de la fin du Shabbat) permettait de rendre compte des rites propres au « judaïsme du renouveau » : importance du chant, égalité entre hommes et femmes pour la lecture de la Torah, rôle du dialogue interreligieux avec l'invitation de jeunes Musulmanes à la cérémonie, ou encore le festival *Limmud* permettait de se rendre compte de l'organisation pratique de la vie religieuse sur place ou du type d'enseignement prodigué.

Notre méthode d'analyse se situe au croisement de deux sources principales déjà évoquées, d'une part les recherches effectuées en sociologie française, notamment sur les « recompositions du croire religieux » (Danièle Hervieu-Léger)⁹¹, et le « renouveau identitaire » (Martine Cohen)⁹², d'autre part les études, principalement nord-américaines, sur la revitalisation de la diaspora, en particulier en Europe et en Allemagne après la chute du Mur.

Nous reprenons ainsi les concepts de sociologie des religions (qui d'ailleurs ne se limitent pas au judaïsme) développés par ce premier cercle de chercheurs français, pour les appliquer aux phénomènes culturels, religieux et littéraires de la vie juive à Berlin aujourd'hui, depuis 1989. Ce faisant, notre analyse interdisciplinaire dépasse le cadre de la sociologie des religions puisqu'elle croise les sources culturelles, religieuses et littéraires. En effet un objectif fondamental de notre travail est de montrer que les « nouvelles formes du "croire" »⁹³ peuvent s'exprimer aussi (et surtout) à travers des créations culturelles et littéraires. Les « recompositions » dont nous traitons dans notre travail sont donc caractérisées par l'intersection des domaines culturels, religieux et littéraires.

Nous avons donc choisi de nous concentrer sur la communauté juive de Berlin, en insistant ici sur le *c* minuscule : il s'agit de la communauté au sens large du terme. Toutefois, il importe de préciser que le travail se consacre à la vie « interne » de la communauté et très peu à ses relations avec le monde non-juif. Tout d'abord parce que dans certains cas celles-ci vont de soi (par exemple dans le cas du Collège Abraham Geiger au sein de l'université de Potsdam), ensuite parce que nous avons décidé de poser certaines limites à ce travail.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 131-141.

⁹¹ Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour Mémoire*, *op. cit.* p. 10.

⁹² Martine Cohen, « Les Juifs de France. Affirmations identitaires et évolution du modèle d'intégration », *op. cit.*

⁹³ Sophie Nizard, « Judaïsme et modernité », *op. cit.*, p. 239.

La première limite est donc de ne pas s'étendre sur les relations entre Juifs et non-Juifs : tout d'abord parce que ce point a déjà été abordé dans la recherche, en particulier à travers la thématique de l'« espace juif » (*Jewish Space*)⁹⁴, ensuite parce que l'objectif de cette recherche était explicitement de redonner toute son importance à une vie juive libérée de la « symbiose négative » judéo-allemande.

Cette limitation en amène une deuxième : pour les mêmes raisons, nous avons écarté de notre recherche tous les débats liés à l'antisémitisme et au révisionnisme, pourtant bien présents dans les années 1990, notamment à travers le débat, en 1998, entre l'écrivain Martin Walser et Ignatz Bubis, alors président du Conseil Central des Juifs en Allemagne⁹⁵. Nous avons écarté cette piste non seulement pour mettre en valeur la construction positive de la vie juive à Berlin, mais aussi parce que la question aurait selon nous dépassé le cadre de ce travail et fourni matière à une étude à part entière.

Notre troisième limitation délibérée était de ne traiter que de manière restreinte des lieux de mémoire et des multiples débats sur leur construction dans le Berlin des années 1990 : non seulement parce que cet axe de recherche constituerait ici aussi l'étoffe d'une thèse de doctorat entière, mais aussi parce que selon nous, ces débats ont davantage eu lieu entre non-Juifs puisqu'il s'agissait du lien des non-Juifs à leur propre passé, même si celui-ci avait pour objet le génocide des Juifs⁹⁶. De plus, il nous importait de nous concentrer avant tout sur des lieux de vie et de présence juives à Berlin. Ceci explique aussi la place restreinte que nous avons accordée au Musée juif de Berlin.

Pour l'observation de structures juives culturelles et religieuses à Berlin, nous nous sommes concentré délibérément sur la communauté juive (*Gemeinschaft*) et très peu sur la

⁹⁴ Voir Diana Pinto, « Are There Jewish Answers to Europe's Questions? », *op. cit.* ; « Can One Reconcile the Jewish World and Europe? », in Y. Michal Bodemann (dir.), *The New German Jewry and the European Context. The Return of the European Jewish Diaspora*, New York, Palgrave Macmillan, 2008, p. 13-32 ; « A new role for Jews in Europe: challenges and responsibilities » et « The Jewish Space in Europe » in Sandra Lustig et Ian Leveson (dir.), *Turning the Kaleidoscope: perspectives on European Jewry*, New York, Berghahn Books, 2006, p. 27-39 et p. 179-186 ; « Jewish Spaces versus Jewish Places? On Jewish and non-Jewish interaction today, » in Hiltrud Wallenborn, Michal Kümper, Anna Lipphardt (dir.), *Der Ort des Judentums in der Gegenwart*, be.bra wissenschaft verlag, Berlin-Brandenburg, 2004, p. 15-25 ; « Von jüdischen Gemeinden in Europa zu europäischen jüdischen Gemeinden » in Brigitte Ungar-Klein, (éd.), *Jüdische Gemeinden in Europa zwischen Aufbruch und Kontinuität*, Vienne, Picus Verlag, 2000, p. 180-187 ; « Europa – ein neuer „jüdischer Ort“ », *op. cit.*, p. 15-34.

⁹⁵ Voir Claus Leggewie et Eric Meyer, „Ein Ort, an den man gerne geht“. *Das Holocaust-Mahnmal und die deutsche Geschichtspolitik nach 1989*, Munich, Carl Hanser Verlag, 2005, p. 171-176.

⁹⁶ *Ibid.*, en particulier p. 58-62.

Communauté (*Gemeinde*), car l'un de nos objectifs était de montrer la pluralisation à l'œuvre au sein de la communauté, dépassant le cadre rigide d'une structure communautaire. En effet, à travers les multiples initiatives de la communauté juive étudiées dans ce travail, la Communauté juive officielle perd de sa signification en tant que représentante unique de la communauté juive: ces différentes alternatives signifient la pluralité et la diversification de la communauté juive de Berlin, qui n'est dès lors plus confinée à des structures officielles. Ceci implique aussi que nous ne sommes pas entré en détails dans les détails des débats internes à la Communauté juive officielle de Berlin, qui concernent notamment la représentation des Juifs russes et des Juifs allemands en son sein.

Toujours dans l'optique de travailler sur la topographie juive de Berlin et sur le choix délibéré de vivre dans la métropole allemande, nous avons mis à l'écart la relation des jeunes Juifs de Berlin à l'État d'Israël, car nous avons estimé que cette question n'avait que peu de place dans un travail sur le renouveau juif à *Berlin*.

Axes de recherche

Nous avons élaboré quatre axes de recherche qui correspondent globalement à la chronologie des vingt dernières années :

1. Après la Shoah jusqu'aux années 1990, la deuxième génération – les enfants de survivants de la Shoah, nés après 1945 – se consacre à la recherche d'une réappropriation culturelle et littéraire d'un héritage juif perdu dans la Shoah ou plus précisément tu à cause de la Shoah.
2. Suite à l'immigration juive massive d'ex-Union Soviétique dans les années 1990, le débat sur les identités halakhiquement non-juives gagne une importance nouvelle : des réponses à ces débats sont cherchées non seulement dans la littérature, mais aussi dans la création de lieux d'étude qui cherchent des voies alternatives à un judaïsme non reconnu par la Communauté (officielle).
3. Depuis les années 1990, la communauté juive de Berlin est caractérisée par un « pluralisme multiculturel » fortement influencé par la présence juive américaine et israélienne à Berlin.

4. Depuis les années 2000 se pose la question d'un renouveau culturel et religieux juif à Berlin, qui serait caractérisé par des lieux de culture juive (eux-mêmes à distinguer entre d'une part lieux de globalisation de la culture juive à l'égard d'un public principalement non-juif et d'autre part en lieux de culture juive pour les Juifs), la création de deux séminaires rabbiniques et l'émergence d'une littérature de la troisième génération.

PARTIE I :

Après la Shoah : un « modèle confessionnel déstabilisé »¹

Dans les années d'après-guerre, la question principale qui se pose aux Juifs demeurés ou retournés en Allemagne est celle de la survie. Il s'agit avant tout de reconstruire un semblant de structures juives avant un nouveau départ pour l'émigration. Or, pour quelques milliers d'entre eux, ce nouveau départ a lieu en Allemagne, dans le pays même des bourreaux. La Shoah a entériné une véritable rupture avec la vie juive d'avant-guerre et le pluralisme des courants principaux du judaïsme a disparu. L'heure n'est pas à la reprise des querelles internes ; il s'agit d'unir la communauté sous une seule chape, garante de la tradition. Pourtant, très vite, une nouvelle diversité ethnique, linguistique, culturelle et religieuse voit le jour au sein même de cette minuscule communauté. L'arrivée à maturité de la deuxième génération, celle des enfants de ces survivants, dans les années 1980, poursuit la pluralisation de la communauté (*Gemeinschaft*) plus avant en accentuant le conflit avec la Communauté officielle (*Gemeinde*) qui ne les représente plus suffisamment à leurs yeux : le « modèle confessionnel » d'avant-guerre repris peu après la Shoah, celui de la communauté unifiée (*Einheitsgemeinde*), est « déstabilisé »² car le terme « unifié » ne cache plus une réalité de courants divers unis sous le toit d'une seule communauté, mais plutôt une structure traditionnelle et archaïque qui ne répond plus aux attentes de la deuxième génération. Celle-ci s'attèle donc à donner corps à cette pluralisation interne de la vie juive, à travers la création de groupes indépendants de la Communauté, d'œuvres littéraires et artistiques et d'associations culturelles.

¹ Martine Cohen, « Les juifs de France. Modernité et identité », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°66, avril-juin 2000, p. 91-106, en particulier p. 100-101. Voir aussi Martine Cohen, « Les Juifs de France. Affirmations identitaires et évolution du modèle d'intégration », *Le Débat*, n°75, 1993, p. 97-111.

² *Ibid.* Martine Cohen avait utilisé le terme « modèle confessionnel déstabilisé » pour décrire les évolutions de la communauté juive de France dans les années 1970-1980, notamment la remise en question de l'autorité du Consistoire.

Chapitre 1 : Reconstruction d'une communauté divisée (1949-1989)

Dans l'Allemagne d'après-guerre, un fragile noyau de survivants – en majeure partie d'Europe de l'Est – et de Juifs allemands de retour de leur exil, a posé les bases de ce qui deviendra, bon gré mal gré, une nouvelle communauté juive après 1945. La période charnière de l'immédiat après-guerre jusqu'au début des années 1950 marque la naissance – ou plutôt la survivance – d'une multiplicité d'identités juives en Allemagne, déterminée par les vagues migratoires de la période. Cette multiethnicité qui est à la base des nouvelles communautés lentement reconstruites après 1945 s'exprime dans les sphères religieuse, culturelle et linguistique.

Il s'agit de poser les prémices d'une communauté en reconstruction. Tout d'abord, la période 1945-1949 est centrée sur la vie en camps de personnes déplacées jusqu'à la création des deux États allemands, la République fédérale d'Allemagne et la République démocratique allemande, en 1949. Il convient ici de rappeler quelques repères démographiques avant de déterminer la caractéristique principale de la « communauté juive » de cette période : le conflit culturel et religieux entre Juifs allemands, présents principalement dans les communautés en reconstruction, et Juifs de l'Est, dominants dans les « camps de personnes déplacées » (*displaced persons camps, DP camps*). Les années de Guerre froide sont celles, à l'Ouest, des réparations, et, à l'Est, de la lutte antifasciste : dans les deux cas, la population juive occupe une place iconique au sein de chaque État. Le conflit « ethnoculturel »³ entre Juifs allemands et Juifs de l'Est, interne à la communauté en reconstruction, laisse progressivement la place à un conflit générationnel, entre les représentants d'une Communauté jugée obsolète et la deuxième génération, qui aspire à ses propres revendications culturelles et religieuses.

I – Juifs allemands et Juifs de l'Est (1945-1953)

Dans un premier temps, le conflit, essentiellement culturel, entre Juifs allemands et Juifs de l'Est, se situe à la base de la reconstruction des communautés juives en Allemagne divisée.

³ Nous reprenons ici l'adjectif employé par Eliezer Ben-Rafael, Olaf Glöckner et Yitzhak Sternberg dans leur livre *Jews and Jewish Education in Germany Today*, Leiden, Brill, 2011. Dans leur ouvrage, l'adjectif caractérise l'actuelle communauté juive d'Allemagne.

a) Rappel démographique

En 1933, l'Allemagne comptait 500 000 Juifs, ce qui représentait approximativement 0,76% de la population du Reich. Douze ans plus tard, ils sont 15 000 à avoir survécu en Allemagne, dans 80 à 90% des cas « grâce » au statut de partenaire d'un couple mixte (*Mischehe*)⁴. À Berlin, qui comptait approximativement 160 000 Juifs⁵ en 1933, 55 696 Juifs ont été victimes du régime national-socialiste : ils sont entre 5000 et 7000 survivants au sortir de la guerre⁶.

En 1945, les Alliés trouvent, dans les futures zones Ouest de l'Allemagne, entre 6,5 et 7 millions de personnes déplacées⁷. Il importe de préciser ici que la population juive ne constituait qu'un groupe relativement modeste parmi ces personnes déplacées : entre 50 000 et 75 000 survivants juifs du régime national-socialiste⁸. Les personnes déplacées dans leur ensemble comptaient tous ceux qui avaient dû fuir leur pays à cause de la guerre, comme les travailleurs forcés, les prisonniers de guerre, les survivants des camps de concentration, et des Européens de l'Est, qui étaient venus tenter leur chance en Allemagne au début de la guerre ou avaient fui devant l'avancée des troupes soviétiques en 1944. Il incombe aux Alliés de fournir le plus vite possible à ces personnes déplacées un logement et d'organiser un semblant de vie quotidienne, dans l'attente de leur rapatriement imminent⁹.

Après le rapatriement, par les militaires, de 4,2 millions de personnes à la fin du mois de juillet 1945¹⁰, et de près de 6 millions en septembre 1945, il restait encore un million de personnes à rapatrier. Juliane Wetzel distingue trois groupes parmi eux : les travailleurs forcés polonais ou soviétiques qui refusaient de retourner dans leur pays pour des raisons politiques ; les « citoyens polonais, ukrainiens, russes et baltes » qui avaient travaillé volontairement du

⁴ Y. Michal Bodemann, *Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung*, Hambourg, Rotbuch Verlag, 1996, p. 16, p. 21. Voir aussi Harry Maor, *Über den Wiederaufbau der jüdischen Gemeinden in Deutschland seit 1945*, Thèse de doctorat (non publiée), Mayence, 1961, p. 1.

⁵ Atina Grossmann cite le chiffre de 160 000 Juifs résidant à Berlin en 1932. Voir Atina Grossmann, *Jews, Germans and Allies. Close Encounters in Occupied Germany*, Princeton, Princeton University Press, 2007, p. 3.

⁶ Voir Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945. Entre Est et Ouest*, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 42-43.

⁷ Angelika Königseder et Juliane Wetzel, *Lebensmut im Wartesaal. Die jüdischen DPs (Displaced Persons) im Nachkriegsdeutschland*, Francfort/Main, Fischer, 1994, p. 7.

⁸ Voir Angelika Königseder, « Jüdische DP-Camps im Nachkriegsdeutschland », in Arno Herzig et Cay Rademacher (éds.), *Die Geschichte der Juden in Deutschland*, Hambourg, Ellert & Richter Verlag, 2007, p. 250-257, ici p. 250.

⁹ Angelika Königseder et Juliane Wetzel, *Lebensmut im Wartesaal*, op. cit., p. 7-11.

¹⁰ Voir Juliane Wetzel, « Les camps pour personnes déplacées juives en Allemagne de 1945 à 1957 », trad. de l'allemand Judith Ertel, in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 54, 1997, p. 79-88, ici p. 80.

côté des national-socialistes pendant la guerre qui préféraient rester en Allemagne de peur des représailles dans leur pays ; et les personnes déplacées juives¹¹.

En Allemagne et en Autriche, les forces d'occupation occidentales s'attachent à la création de camps de personnes déplacées. Ceux-ci accueillent entre 50 et 7000 personnes : il s'agit d'anciennes casernes (par exemple dans le cas des camps de Landsberg am Lech, Feldafing, Belsen-Hohne ou Eschwege), de logements vidés de leurs habitants allemands (Lampertheim, Zeilsheim, Berlin-Mariendorf), d'anciens sanatoriums (Stuttgart-Degerloch), d'hôtels (Mittenwald/Garmisch), ou même de monastères (St. Ottilien)¹².

Entre 1945 et 1950, on estime que le nombre de personnes déplacées juives en Allemagne s'élève parfois jusqu'à 200 000¹³. Il importe de préciser que ces statistiques sont extrêmement délicates à établir. Selon Harry Maor, à la fin de l'année 1945, on compte 45 000 Juifs libérés des camps de concentration en Allemagne. Depuis 1945, la vague migratoire de Juifs d'Europe de l'Est dans les camps de personnes déplacées n'avait cessé de croître, atteignant un pic en été 1946 suite au pogrome de Kielce, en particulier en Bavière dans la zone américaine¹⁴. Un recensement du 29 octobre 1946 dans les quatre zones occupées et le Grand-Berlin indique le chiffre de 156 705 Juifs, parmi lesquels 112 013 vivent dans des camps de réfugiés et 44 692 en dehors des camps. En mars 1949, le chiffre de l'ensemble des *DP's* juifs est tombé à 74 345, à l'intérieur et à l'extérieur des camps¹⁵.

Les camps de personnes déplacées juives sont organisés dans les trois zones d'occupation occidentales, avec le soutien d'organisations juives américaines (*American Joint Distribution Committee, Joint*), britanniques (*Jewish Relief Unit, JRU*) et palestiniennes (*Jewish Agency for Palestine, Hebrew Sheltering and Immigrant Aid Society (HIAS), Vaad Hatzala*), et aussi le *United Nations Relief and Rehabilitation Administration (UNRRA)*, remplacée en 1947 par la *International Refugee Organization (IRO)*¹⁶.

¹¹ *Ibid.*, p. 80.

¹² Voir Angelika Königseder, « Jüdische DP-Camps im Nachkriegsdeutschland », *op. cit.*, p. 250-251.

¹³ Monica Richarz, « Juden in der Bundesrepublik Deutschland und in der Deutschen Demokratischen Republik seit 1945 », in Micha Brumlik, Doron Kiesel, Cilly Kugelmann et Julius Schoeps (éds.), *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, Francfort/Main, Athenäum Verlag, 1988, p. 13-30, ici p. 17.

¹⁴ Angelika Königseder et Juliane Wetzel, *Lebensmut im Wartesaal*, *op. cit.*, p. 47. Voir aussi Harry Maor, *Über den Wiederaufbau*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁵ Harry Maor, *Über den Wiederaufbau*, *op. cit.*, p. 16-18.

¹⁶ Voir Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945*, *op. cit.*, p. 64-68. Voir aussi Harry Maor, *Über den Wiederaufbau*, *op. cit.*, p. 93-95.

Les chiffres sont très variables. Dans la zone britannique, dont la politique est fortement déterminée par le mandat en Palestine, le nombre de personnes déplacées juives est limité, en 1946, à 15 000. La zone américaine doit gérer la vague de migration massive en provenance de Pologne suite au pogrome de Kielce le 4 juillet 1946 et accueillir 140 000 personnes déplacées juives, principalement en Bavière. La population juive est la plus réduite en zone d'occupation française : elle se limite au chiffre de 1000 personnes déplacées à la fin de 1945, puis à 700 un an plus tard. Il ne peut être question de camps de personnes déplacées juives en zone soviétique : non seulement la population juive n'y a pas de statut particulier, mais les groupes de personnes déplacées, juives et non-juives, sont dissous dans toute la zone soviétique : elles doivent faire un choix entre « se laisser rapatrier ou renoncer à toute prise en charge »¹⁷.

Les camps de personnes déplacées juives – un statut spécial fut accordé pour les Juifs en 1945 en zone américaine¹⁸ – étaient censées n'être qu'un « lieu de transit »¹⁹. Mais à cause du mandat britannique en Palestine et de la politique restrictive de l'immigration aux États-Unis jusqu'à la fin des années 1940, le statut provisoire de ces camps se dissipa et une véritable vie culturelle et religieuse juive s'y développa, notamment dans ceux de Föhrenwald, Belsen, Landsberg, Feldafing, Deggendorf, Lechfeld, Zeilsheim, Eschwege, Pocking. Le symbole le plus important de cette nouvelle vitalité dans la période d'après-guerre fut probablement la réimpression du Talmud de Babylone : cinquante exemplaires furent imprimés en 1949 grâce au soutien de l'armée américaine²⁰.

À Berlin, les camps pour personnes déplacées sont dissous assez rapidement, ce dû au blocus de Berlin en 1948. On compte une vague d'immigration importante de *DP's* juifs qui s'échelonne à partir de l'automne 1945 pendant un an, venant en grande partie de Pologne. Ainsi, entre août et novembre 1946, peu après le pogrome de Kielce, l'organisation *Brichah* parvient à envoyer 16 000 Juifs à Berlin. Un des camps les plus connus de Berlin est celui de Düppel, construit par les Américains en 1946 ; un autre tout aussi important est celui de Mariendorf. Dès 1947, on observe une baisse du nombre de *DP's* juifs à Berlin : Laurence Duchaine-Guillon rapporte qu'une des caractéristiques de la métropole réside dans la proportion plus importante de Juifs en dehors des camps de personnes déplacées qu'à

¹⁷ « sich entweder repatriieren zu lassen oder auf jegliche Versorgung zu verzichten » (Angelika Königseder et Juliane Wetzels, *Lebensmut im Wartesaal*, *op. cit.*, p. 11). Voir aussi p. 7-11, p. 18-34.

¹⁸ Juliane Wetzels, « Les camps pour personnes déplacées juives en Allemagne de 1945 à 1957 », *op. cit.*, p. 82-83.

¹⁹ *Ibid.*, p. 84.

²⁰ *Ibid.*, p. 81 ; p. 87.

l'intérieur de ceux-ci. En effet, en 1947, on comptait à Berlin 6404 Juifs dans les *DP camps* et 7823 en dehors de ceux-ci. Mais en 1948, le blocus de Berlin entravant le ravitaillement, les *DP's* berlinois sont évacués en zone américaine. Finalement, on estime à 500 le nombre de *DP's* juifs restés à Berlin²¹.

En 1952, lorsque l'émigration des *DP's* touche à sa fin et que l'IRO, l'Organisation internationale pour les réfugiés (*International Refugee Organization*) cesse ses activités, il reste en Allemagne 12 000 *DP's*²². Leur situation demeure ambiguë pendant au moins toute une génération : les représentants de cette génération affirment « être assis sur leurs valises ». Une année après la création des deux États allemands, en 1950, on compte 25 000 Juifs dans les communautés juives d'Allemagne²³. Le camp de Föhrenwald, « sous administration allemande depuis 1951 »²⁴, ferme ses portes en 1957.

La fermeture des camps de personnes déplacées marque un nouveau chapitre de la vie juive dans l'Allemagne d'après-guerre : celui de la reconstruction des communautés juives, principalement par les Juifs allemands et les Juifs de l'Est.

b) Conflit culturel entre Juifs allemands et Juifs de l'Est

Même si les rapports tendus entre Juifs allemands et Juifs de l'Est ne sont pas nés de la situation d'après-guerre, ces tensions multiples prennent toute leur ampleur dans le contexte de reconstruction des communautés juives en Allemagne.

Les Juifs allemands qui ont survécu à la Shoah doivent, dans la plupart des cas, leur survie à un partenaire non-juif, à la clandestinité ou à la protection d'un parent non-juif haut placé, souvent membre du parti nazi²⁵. Le minuscule nombre de survivants à la sortie de la guerre atteste la corrélation entre survie et présence d'un partenaire chrétien, ou plus précisément, entre survie et assimilation : à Mayence, les cinquante survivants faisaient tous partie de couples mixtes ; les vingt Juifs de Mannheim qui ont survécu à la Shoah étaient eux aussi tous mariés à des chrétiens, et la plupart des 600 survivants juifs de Francfort n'avaient appartenu

²¹ Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945*, op. cit., p. 58-63.

²² Harry Maor, *Über den Wiederaufbau*, op. cit., p. 24.

²³ Y. Michal Bodemann, *Gedächtnistheater*, op. cit., p. 21.

²⁴ Juliane Wetzel, « Les camps pour personnes déplacées juives en Allemagne de 1945 à 1957 », op. cit., p. 87.

²⁵ Y. Michal Bodemann, *Gedächtnistheater*, op. cit., p. 21.

à aucune communauté avant la guerre²⁶. Quelque 15 000 survivants juifs allemands en Allemagne²⁷, dont le lien au judaïsme était dans la plupart des cas très faible, s'attèlent à la reconstruction des communautés juives dans l'Allemagne d'après-guerre. Cette tâche monumentale incombe donc à un groupe de personnes qui, avant la guerre, selon Michael Brenner, « se situait au mieux en marge de la société juive »²⁸ :

La plupart des membres de ce groupe, dont la connaissance du judaïsme et l'identification à la religion juive étaient, à quelques exceptions près, extrêmement ténus, se sentaient dans l'obligation, à cause des années de persécution, de reconstruire une vie juive, sous quelque forme qu'elle soit²⁹.

À l'ambiguïté de cette situation, qui prélude à la reconstruction des communautés, s'ajoute dès les années 1950 le conflit culturel, religieux et linguistique entre survivants juifs allemands et réfugiés juifs de l'Est des camps de personnes déplacées. Dans l'immédiat après-guerre, les personnes déplacées d'Europe de l'Est constituent la majorité de la population juive en Allemagne : en 1946 ils sont plus de 200 000, puis 74 000 trois ans plus tard³⁰.

Les réfugiés est-européens, en particulier depuis l'émigration en masse vers la zone d'occupation américaine en 1946, constituent donc très vite la grande majorité des camps de personnes déplacées juives. Angelika Königseder voit trois principaux « groupes » parmi la population juive est-européenne, majoritaire dans les camps de personnes déplacées et en particulier dans la zone d'occupation américaine : les survivants des camps de concentration, les jeunes hommes et femmes qui avaient pu s'échapper des ghettos et des transports de la mort et avaient joint des unités de partisans³¹, et les réfugiés d'Europe de l'Est.

Angelika Königseder précise que les camps n'abritent que très peu de Juifs allemands : ceux-ci ont choisi pour la plupart de vivre en dehors des camps et ont pris le parti de reconstruire de nouvelles communautés juives³². Cela ne signifie pas pour autant que les Juifs allemands sont

²⁶ Michael Brenner, *Nach dem Holocaust. Juden in Deutschland 1945-1950*, Munich, Verlag C.H. Beck, 1995, p. 64-65.

²⁷ Y. Michal Bodemann, *Gedächtnistheater*, op. cit., p. 29.

²⁸ « Diesem Personenkreis, der vor dem Krieg bestenfalls am Rande der jüdischen Gesellschaft stand, fiel nun die schwierige Aufgabe zu, in Deutschland jüdische Gemeinden wiederaufzubauen » (Michael Brenner, *Nach dem Holocaust*, op. cit., p. 65-66).

²⁹ « Die meisten Angehörigen dieser Gruppe, deren Kenntnis von Judentum und deren Identifikation mit der jüdischen Religion, von wenigen Ausnahmen abgesehen, äußerst gering war, fühlten sich durch die jahrelange Verfolgung zur Wiedererrichtung jüdischen Lebens in irgendeiner Form verpflichtet » (*Ibid.*, p. 66).

³⁰ Y. Michal Bodemann, « Staat und Ethnizität: Der Aufbau der jüdischen Gemeinden im Kalten Krieg » in Micha Brumlik et al. (éds.): *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, op. cit., p. 49-69, ici p. 52-53.

³¹ Dans ce contexte, les partisans désignent les organisations paramilitaires de résistants qui s'opposèrent aux forces militaires de l'Allemagne nazie en Europe au cours de la Seconde Guerre Mondiale.

³² Angelika Königseder et Juliane Wetzels, *Lebensmut im Wartesaal*, op. cit., p. 56.

totale­ment absents des camps de personnes déplacées³³ – mais ils sont certainement en minorité.

Tout d'abord, l'aspect social du conflit entre Juifs allemands et Juifs de l'Est est déjà tangible à l'intérieur des camps de personnes déplacées dès l'immédiat après-guerre : Michael Brenner précise que les Juifs allemands en zone britannique ne bénéficient que rarement du soutien accordé par les organisations juives internationales aux réfugiés de l'Est, principaux membres des camps de personnes déplacées. Dans la zone britannique, jusqu'en février 1946, les dispositions pour les Juifs allemands étaient les mêmes que pour la population allemande en général³⁴. Angelika Königseder précise que, malgré le mémorandum du SHAEF (*Supreme Headquarters Allied Expeditionary Forces*) du 16 avril 1945, qui stipulait que les membres d'anciens pays ennemis qui avaient été persécutés en raison de leur religion ou de leur race devaient être traités au même titre que les *DP's*, les Juifs allemands, autrichiens et hongrois qui avaient survécu aux camps de concentration étaient traités par les soldats alliés comme d'anciens ennemis allemands, autrichiens ou hongrois³⁵.

Ce n'est que lors du démantèlement progressif des camps de *DP's*, au début des années 1950, que les deux groupes de population, juifs allemands et juifs de l'Est, entrent bon gré mal gré en contact et s'associent pour reconstruire les communautés juives en Allemagne. Les personnes déplacées juives restées en Allemagne ne font dès lors plus partie de la *She'erit HaPletah*, des « derniers des rescapés »³⁶. Elles rejoignent alors les Juifs allemands, survivants ou de retour de leur exil, qui avaient commencé de reconstruire les communautés juives en dehors des camps³⁷.

Avant d'aborder le conflit culturel, religieux et linguistique entre Juifs allemands et Juifs de l'Est, il importe de rappeler qu'il n'est pas né de la situation d'après-guerre.

³³ Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945*, *op. cit.*, p. 59-60.

³⁴ Michael Brenner, *Nach dem Holocaust*, *op. cit.*, p. 75-76.

³⁵ Angelika Königseder et Juliane Wetzel, *Lebensmut im Wartesaal*, *op. cit.*, p. 21.

³⁶ Voir Juliane Wetzel, « Les camps pour personnes déplacées juives en Allemagne de 1945 à 1957 », *op. cit.*, p. 81. Le terme biblique se trouve notamment dans le livre d'Esdras (9, 14) et le deuxième livre des Rois (19, 30 ; 19, 31). Voir Angelika Königseder et Juliane Wetzel, *Lebensmut im Wartesaal*, *op. cit.*, p. 7-8. Dan Michmann rappelle la nécessité de préciser l'emploi du terme *She'erit Hapletah* et de le resituer dans son contexte, c'est-à-dire d'expliquer à quelle groupe de personnes le terme de *She'erit Hapletah* est appliqué. Il distingue quatre définitions possibles du terme, dont celle de survivants en camps de *DP's*. Dan Michmann, « Anhang : Zur Definition des Begriffs „She'erit Hapletah“ und deren Bedeutung für historische Prozesse nach der Shoah », in *Die Historiographie der Shoah aus jüdischer Sicht. Konzeptualisierungen, Terminologie, Anschauungen, Grundfragen*, Hambourg, Dölling und Galitz Verlag, 2002, p. 257-259.

³⁷ Y. Michal Bodemann, *Gedächtnistheater*, *op. cit.*, p. 29.

Entre 1600 et 1800, les Juifs de l'Est arrivèrent par vagues successives de migration en Europe de l'Ouest. Plutôt bien accueillis par la population juive locale, ils le furent nettement moins à partir de la fin du XVIII^e siècle, suite au processus de modernisation de la vie juive depuis les Lumières (*Aufklärung*). En Allemagne, le processus d'émancipation des Juifs s'étend de la *Haskalah*, les Lumières juives, autour de 1770, à l'accès des Juifs à la citoyenneté, en 1871. Le terme *Ostjude*, qui pourrait être traduit en français par « Juif de l'Est »³⁸, apparut dans la première moitié du XIX^e siècle. Si ce terme ne fut utilisé couramment qu'à partir du début du XX^e siècle, on assista dès le XIX^e à l'émergence, en particulier parmi les Juifs allemands et les fervents défenseurs des Lumières, d'un discours négatif sur les *Ostjuden*³⁹ : symbolisant l'image du « ghetto », duquel les Juifs allemands aspiraient à s'affranchir, ils étaient considérés comme « sales, bruyants et grossiers »⁴⁰. Leur absence d'assimilation dans leur pays offrait un contraste frappant avec l'aspiration des Juifs allemands à l'idéal culturel et esthétique allemand, la *Bildung*. Comme le souligne Steven Aschheim, le « Juif du ghetto » que représentait, aux yeux des Juifs allemands, le « Juif de l'Est », devint, à partir du milieu du XIX^e siècle, un synonyme de *Unbildung*, l'opposé absolu du Juif allemand cultivé⁴¹. Ce fut en particulier à partir des années 1880, suite aux vagues de migration des Juifs de l'Est fuyant les persécutions, que le conflit des deux « cultures » juives, allemande et est-européenne, prit toute son ampleur. Le conflit s'étendit à la peur, de la part des Juifs allemands, d'une « invasion » des Juifs de l'Est qui par leur présence anéantiraient tous les efforts d'assimilation et d'émancipation des Juifs allemands et seraient à l'origine de relents d'antisémitisme. Pour Steven Aschheim, la représentation stéréotypée du « Juif de l'Est » dans l'imaginaire juif allemand n'est autre que le « reflet inversé » d'une identité juive que les Juifs allemands pensaient avoir laissé définitivement derrière eux⁴².

D'un point de vue linguistique, le conflit entre l'allemand et le yiddish survécut pour ainsi dire à la Shoah. Avant la *Haskalah*, les Juifs d'Europe centrale et orientale utilisaient l'hébreu et l'araméen comme langue « sacrée ». Cette langue de l'érudition servait aussi pour le discours philosophique et commercial. Le yiddish, la langue vernaculaire, était utilisé dans la

³⁸ Delphine Bechtel traduit *Westjuden* par « Juifs occidentaux, ou Juifs de l'Ouest » et *Ostjuden* par « Juifs orientaux, ou Juifs de l'Est ». Delphine Bechtel, *La Renaissance culturelle juive en Europe centrale et orientale 1897-1930 : langue, littérature et construction nationale*, Paris, Belin, 2002, p. 9.

³⁹ Voir à ce sujet Steven Aschheim, *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness 1800-1923*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1982, en particulier p. 3-31.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 3.

⁴¹ *Ibid.*, p. 8.

⁴² « mirror opposite » (*Ibid.*, p. 31).

vie quotidienne⁴³. Cette relative distinction des domaines⁴⁴ attribués à chaque langue fut remise en question pendant la *Haskalah*. Une des premières conséquences de la *Haskalah* fut en effet, de la part de ses tenants, les *maskilim*, la volonté d'élimination du yiddish, considéré comme une « corruption » de la langue allemande. Cette lutte contre le yiddish était virulente en Allemagne, puisque les deux langues découlent chacune du moyen haut allemand. La volonté d'assimilation linguistique était particulièrement tangible chez les *maskilim* allemands : grâce aux similarités linguistiques, il était bien plus facile pour un yiddishophone vivant en Allemagne d'apprendre la langue majoritaire que ce n'était le cas pour un yiddishophone vivant en Europe de l'Est. Tant les *maskilim* que les représentants de la Science du Judaïsme (*Wissenschaft des Judentums*), partageaient cette volonté d'élimination du yiddish. L'emploi du yiddish dans les traductions bibliques, dans le domaine de l'éducation et du commerce était fustigé.

Dans l'Allemagne de la *Haskalah*, comme l'a souligné Steven Aschheim, le yiddish était considéré comme le « jargon » du Juif du ghetto : en empêchant l'emploi de cette langue jugée « corrompue », les *maskilim* espéraient ainsi améliorer les « mœurs » des Juifs, en d'autres termes faciliter leur « embourgeoisement » et leur assimilation. Dans toutes les sections de la communauté juive allemande, tant chez les orthodoxes que chez les partisans les plus radicaux du judaïsme réformé, il s'agissait à tout prix de parler parfaitement la langue de la *Bildung*⁴⁵.

Après 1945, certains aspects de ce conflit culturel, linguistique et religieux réapparaissent, en particulier dans le contexte de reconstruction des communautés juives d'après-guerre⁴⁶.

Tout d'abord, les deux groupes ont un rapport profondément différent à l'Allemagne : la majeure partie des réfugiés de l'Est ne considèrent les camps de personnes déplacées qu'en tant qu'étape transitoire vers l'émigration. Il leur est impensable de fonder une famille avec un conjoint allemand non-juif. Les survivants allemands, au contraire, ne doivent leur survie dans la plupart des cas qu'à leur partenaire non-juif⁴⁷. En outre, certains d'entre eux restent ou

⁴³ Voir Delphine Bechtel, « La guerre des langues entre l'hébreu et le yiddish : l'exclusion de la langue yiddish de la *Haskalah* à l'État d'Israël », *Plurielles*, n°7, hiver-printemps 1998-1999, p. 26-46.

⁴⁴ Delphine Bechtel précise: « Il faut toutefois nuancer cette présentation dichotomique. Dès le Moyen Âge est apparue une littérature écrite en yiddish, composée à l'intention du vaste public, masculin comme féminin, ignorant de la langue sacrée, traitant de sujets tant religieux que profanes », (*Ibid.*, p. 26).

⁴⁵ Voir à ce sujet Steven Aschheim, *Brothers and Strangers*, *op. cit.*, en particulier p. 8-9.

⁴⁶ Voir à ce sujet Michael Brenner, « East European and German Jews in Postwar Germany, 1945-50 », in Y. Michal Bodemann (éd.), *Jews, Germans, Memory. Reconstructions of Jewish Life in Germany*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996, p. 49-63, ici p. 59.

⁴⁷ Voir Michael Brenner, *Nach dem Holocaust*, *op. cit.*, p. 69-77.

reviennent en Allemagne dans l'espoir de reconstruire une vie juive en Allemagne, ou, dans une moindre mesure, afin de ne pas faire triompher la conception hitlérienne d'une Allemagne *judenfrei*.

Ensuite, au niveau linguistique, les fondements du conflit ne semblent guère s'être modifiés dans l'Allemagne d'après-guerre : d'une part, les Juifs allemands frémissent à l'idée que le yiddish, ce « jargon », puisse avoir sa place au sein des communautés naissantes ; d'autre part, les Juifs de l'Est ne cachent pas leur mépris pour la langue allemande – considérée comme celle des « bourreaux » – et l'assimilation des *Jeckes*⁴⁸. Même si ce mépris linguistique est mutuel, le témoignage que cite Michael Brenner, d'un Juif allemand survivant d'Auschwitz qui après sa libération partageait une chambre avec des Juifs polonais à Mauthausen, apparaît comme un retournement de la situation entre Juifs allemands et Juifs de l'Est au XIX^e siècle ; alors qu'à cette époque les Juifs allemands rejetaient le *Ostjude* sous prétexte qu'il n'était pas assez « allemand », après 1945, malgré l'expérience commune de la Shoah, ce sont les Juifs de l'Est qui rejettent et méprisent le Juif allemand sous prétexte qu'il n'est pas (assez) juif : « Alors qu'en Allemagne, j'étais jusqu'à ma déportation traité de Juif, dans les camps de concentration les Juifs polonais en particulier nous méprisaient en tant qu' "Allemands" »⁴⁹.

Alors que le conflit linguistique entre le yiddish et l'hébreu dans l'Allemagne d'après-guerre a fait l'objet de plusieurs analyses⁵⁰, il semble que la « guerre des langues »⁵¹ entre l'allemand et le yiddish dans les communautés renaissantes n'ait guère été documenté en profondeur jusqu'à ce jour.

Enfin, une autre raison du conflit culturel entre Juifs allemands et Juifs de l'Est se situe au niveau des activités de marché noir présentes au sein d'une partie de la population juive d'Europe de l'Est. Ces activités étaient particulièrement importantes à Munich, autour de la

⁴⁸ *Ibid.*, p. 75. *Jeckes* : pluriel de *Jecke*. Le mot vient du yiddish mais son origine est peu claire, voire inconnue. Un *Jecke* est, dans le langage populaire, un Juif d'origine allemande (ou autrichienne), l'accent étant mis sur l'aspect allemand (ou autrichien) et par conséquent aux caractéristiques stéréotypées de la mentalité allemande (ponctualité, exactitude, ordre, bonnes manières, etc.). En Israël, le mot désigne à l'origine les immigrants juifs allemands arrivés en Palestine dans les années 1930 et aussi leurs actuels descendants.

⁴⁹ « [...] Während ich in Deutschland bis zu meiner Deportation als Jude beschimpft wurde, verachteten uns in den Konzentrationslagern meist die polnischen Juden als 'Deutsche' » (Michael Brenner, *Nach dem Holocaust*, *op. cit.*, p. 75).

⁵⁰ Voir par exemple Tamar Lewinsky, « Dangling Roots ? Yiddish Language and Culture in the German Diaspora », in Avinoam J. Patt et Michael Berkowitz (éds.), *"We are here". New Approaches to Jewish Displaced Persons in Postwar Germany*, Detroit, Wayne State University Press, 2010, p. 308-334.

⁵¹ Pour reprendre le titre de l'article de Delphine Bechtel, « La guerre des langues entre l'hébreu et le yiddish... », *op. cit.*

Möhlstraße, où habitaient plusieurs réfugiés juifs⁵². Alors que pour une partie importante des Juifs de l'Est, l'Allemagne n'était qu'un passage, la volonté d'intégration économique des Juifs allemands qui avaient décidé de rester en Allemagne opposait ceux-ci aux activités de marché noir et de criminalité des Juifs de l'Est. Même si, comme le rappellent Harry Maor et Juliane Wetzel, ces activités de marché noir sont restées limitées, les Juifs allemands dénigrent les Juifs qui s'y prêtent, et les accusent d'aggraver de cette manière l'antisémitisme de l'environnement non-juif⁵³.

La reconstruction des communautés juives en Allemagne fut déterminée par les conflits culturels, linguistiques et religieux entre les deux groupes de population ; on peut se demander si ces nombreux heurts et ces diversités d'opinions ne sont pas justement ce qui a permis de rétablir, à travers la confrontation, un semblant de vie juive dans l'après-guerre.

c) Reconstruction fragile de la vie religieuse

L'aspect du conflit entre Juifs allemands et Juifs de l'Est qui aura l'impact le plus important sur la reconstruction de la vie juive en Allemagne après 1945 est avant tout religieux.

Tout d'abord il importe de rappeler, avec Harry Maor, que les Juifs allemands et les Juifs de l'Est ont un lien radicalement différent à leur religion :

Comparés aux Juifs de l'Est qui vivaient très souvent dans un isolement territorial, culturel et linguistique en Russie, Pologne, Lituanie et Roumanie, les Juifs allemands de l'Ouest, qui d'un point de vue linguistique et culturel étaient totalement assimilés, n'avaient comme point commun avec eux que leur religion. De plus, celle-ci avait été conservée chez les Juifs de l'Est dans son état originel et entretenue de manière bien plus vivante que chez les Juifs allemands⁵⁴.

Dans un premier temps, ce sont les survivants ou les rémigrés – c'est-à-dire les émigrés qui ont fait le choix de revenir en Allemagne – juifs allemands qui œuvrent à la reconstruction

⁵² Michael Brenner, « East European and German Jews... », *op. cit.*, p. 60.

⁵³ Harry Maor, *Über den Wiederaufbau*, *op. cit.*, p. 23-24. Voir aussi Juliane Wetzel, « Les camps pour personnes déplacées juives en Allemagne de 1945 à 1957 », *op. cit.*, p. 86.

⁵⁴ « Im Vergleich zu den in Rußland, Polen, Litauen und Rumänien vielfach in territorialer, kultureller und sprachlicher Abgeschlossenheit lebenden Ostjuden, wirkten die sprachlich und kulturell völlig assimilierten deutschen Westjuden nur mehr wie Bekenner der gleichen Religion, die zudem bei den Ostjuden weit ursprünglicher und lebendiger erhalten geblieben war als bei den deutschen Juden » (Harry Maor, *Über den Wiederaufbau*, *op. cit.*, p. 15).

institutionnelle de la vie communautaire juive en Allemagne, alors que la plupart des survivants de l'Est dans les camps de personnes déplacées se préparent à l'émigration.

Dès 1952, il s'avère pourtant qu'un noyau non négligeable de Juifs des camps de personnes déplacées – approximativement 12 000 – se résout à rester en Allemagne⁵⁵, dans la plupart des cas pour raisons de santé. C'est lors de la progressive dissolution des camps de personnes déplacées, c'est-à-dire lorsque les deux groupes de population, Juifs allemands et Juifs de l'Est, entrent en contact pour œuvrer ensemble à la reconstruction des communautés juives en Allemagne, que l'aspect religieux d'un conflit à la base culturel prend toute son ampleur.

Un tableau dressé par Harry Maor donne une idée de la proportion de « Juifs allemands et [de] personnes déplacées à l'intérieur des communautés » : sur onze *Landesverbände*, les groupements de communautés à l'échelle régionale, regroupant 21 645 membres en mars 1949, la proportion de Juifs allemands est de 50,7% et celle des *DP's* s'élève à 49,3%⁵⁶. La présence des *DP's* est en étroite corrélation avec une présence orthodoxe et elle est aussi aisément discernable selon la division géographique de l'Allemagne : ainsi, les communautés juives de Bavière⁵⁷ se réclament en grande partie de l'orthodoxie, puisque c'est la zone américaine qui a accueilli le plus grand flux de population après le pogrome de 1946 en Pologne.

Le milieu juif traditionnel, souvent orthodoxe, dans lequel les Juifs d'Europe de l'Est ont évolué, explique que la « vague » de migration de Juifs de l'Est dans les communautés était apte à « judaïser »⁵⁸ celles-ci : en effet, les Juifs de l'Est étaient souvent considérés comme « experts » pour les questions rituelles juives⁵⁹.

Le paradoxe à premier abord, souvent relaté dans la recherche sur la vie juive en Allemagne après 1945, auquel cette situation aboutit est que, tout en respectant le principe d'avant-guerre des communautés unifiées (*Einheitsgemeinden*, c'est-à-dire des communautés qui abritent en leur sein les différents courants religieux du judaïsme)⁶⁰, la prépondérance de l'autorité

⁵⁵ Monica Richarz, « Juden in der Bundesrepublik Deutschland... », *op. cit.*, p. 17.

⁵⁶ Harry Maor, *Über den Wiederaufbau*, *op. cit.*, p. 19.

⁵⁷ En Bavière selon ce tableau, la proportion de Juifs allemands est de 6,3%, celle des DP 93,7% ! (*Ibid.*, p. 19).

⁵⁸ « judaisieren » (Harry Maor, *Über den Wiederaufbau*, *op. cit.*, p. 20).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁰ La structure de la « communauté unifiée » remonte à la période de l'Émancipation. Afin d'assurer une représentation unitaire de la communauté juive vis-à-vis de l'État, les gouvernements allemands du XIX^e siècle ne permettaient pas aux Juifs de créer des communautés différentes, bien que nombre de Juifs se réclament de courants religieux différents. Les communautés unifiées représentaient donc pour le gouvernement allemand un moyen de « contrôler » le judaïsme. Jusque 1933, les communautés unifiées étaient dirigées de manière

orthodoxe dans les communautés d'après-guerre contraste avec une population juive en majeure partie éloignée de la religion. Selon Y. Michal Bodemann, l'impact des anciennes personnes déplacées d'origine est-européenne sur la vie communautaire juive est prépondérant : le « noyau » des communautés est constitué d'une « base mixte allemande et est-européenne », au sein de laquelle les *DP's* juifs, opposés à toute assimilation et fortement orientés contre un judaïsme réformé, représentaient le centre de gravité de la vie juive, notamment au niveau des offices et de la vie communautaire⁶¹.

Certes l'influence des Juifs de l'Est dans la vie communautaire est source de conflits entre Juifs allemands et Juifs de l'Est au sein des communautés. À titre d'exemple, un « rapport sur l'analyse de la situation et des besoins des personnes de plus de soixante ans dans la communauté juive de Francfort-sur-le-Main »⁶² cite comme résultat :

« La majorité écrasante des interviewés de naissance allemande n'avait de cesse d'exprimer son rejet des Juifs de l'Est, non seulement de leur comportement social, mais aussi de leurs coutumes religieuses ; elle justifiait son manque de participation à la vie communautaire juive en partie par l'aversion qu'elle ressentait à l'idée de se retrouver face à l'élément juif oriental »⁶³.

Le rôle des Juifs orthodoxes dans la reconstruction de la vie religieuse n'est donc pas négligeable, mais il convient d'apporter une triple nuance à cette affirmation trop souvent simplifiée.

Premièrement, Harry Maor nous livre dans sa thèse de doctorat une analyse détaillée de la reconstruction des nouvelles communautés ; il précise que la plus grande partie des dirigeants communautaires était originaire d'Allemagne⁶⁴. Ce n'est que dans les communautés de *DP's*

pluraliste : elles abritaient en leur sein différents courants du judaïsme. Quelques communautés orthodoxes avaient cependant obtenu le droit de créer des « communautés séparatistes » (*Austrittsgemeinden*), comme par exemple *Adass Jisroel*. Voir Gilbert S. Rosenthal et Walter Homolka, *Das Judentum hat viele Gesichter. Die religiösen Strömungen der Gegenwart*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2000, p. 70.

⁶¹ « Führungskern » ; « gemischte[-] deutsche[-] und ostjüdische[-] Basis » (Y. Michal Bodemann, *Gedächtnistheater, op. cit.*, p. 32).

⁶² « Bericht über die Untersuchung der Lage und der Bedürfnisse der Personen über 60 Jahre in der jüdischen Gemeinde Frankfurt / Main » (Harry Maor, *Über den Wiederaufbau, op. cit.*, p. 27).

⁶³ « [...] Die überwiegende Mehrheit der deutschgeborenen Interviewten gab immer wieder ihre Ablehnung der Ostjuden Ausdruck, und zwar sowohl des gesellschaftlichen Verhaltens als auch der religiösen Gebräuche der Ostjuden, und begründete zum Teil ihre mangelnde Teilnahme am jüdischen Gemeindeleben mit ihrer Abneigung, mit dem ostjüdischen Element zusammenzutreffen » (*Ibid.*, p. 27).

⁶⁴ La thèse date de 1961.

de Bavière que les Juifs de l'Est occupent une position élevée dans la direction de la communauté.

Les *DP's* n'occupaient donc pas de place fondamentale dans la hiérarchie de la communauté. Les communautés de *DP's* de Bavière n'ont d'ailleurs joint le Conseil Central des Juifs en Allemagne (*Zentralrat der Juden in Deutschland*)⁶⁵ qu'en 1953.

Deuxièmement, une telle affirmation laisse apparaître un conflit « à sens unique », comme si les Juifs de l'Est étaient en position de totale domination dans la reconstruction de la vie religieuse. L'analyse de Michael Brenner semble nuancer ce point. Dans quelques communautés juives d'après-guerre, même celles où le nombre de *DP's* était très important, les tensions atteignaient un point tel que certains droits n'étaient pas accordés aux citoyens non allemands. La communauté de Munich par exemple a tenté de restreindre le droit de vote à ceux qui « appartenaient déjà à une communauté juive en Allemagne en 1938 »⁶⁶. Un exemple encore plus frappant est celui d'Augsbourg : la communauté de trente-deux Juifs allemands a refusé jusqu'aux années 1950 d'accepter en tant que membres les soixante Juifs d'Europe de l'Est et par conséquent, de leur accorder le droit de vote⁶⁷.

Troisièmement, concernant la prédominance du rite orthodoxe dans les synagogues d'après-guerre, ici aussi l'affirmation est à nuancer. Il ne peut être question d'une prépondérance générale du rite orthodoxe dans l'ensemble des communautés juives d'après-guerre⁶⁸. Ce point est d'ailleurs confirmé par la description que nous donne Harry Maor des synagogues dans les années 1950-1960 :

Concernant le rite, on observe une grande diversité, mais pour l'essentiel, la forme de l'office juif allemand libéral a été préservée. [...] Il n'existe pas de livres de prières uniformes. [...] À peu d'exceptions près, il n'y a pas d'orgue ou d'harmonium⁶⁹, les officiants ne portent la plupart du temps pas de toge. [...] la séparation des sexes [dans la

⁶⁵ Créé le 19 juillet 1950.

⁶⁶ « already belonged to a Jewish community in Germany in 1938 » (Michael Brenner, « East European and German Jews... », *op. cit.*, p. 61).

⁶⁷ *Ibid.*, p. 61. Pour le cas d'Augsbourg, Michael Brenner précise que les Juifs allemands, mis sous pression par les autorités extérieures, ont finalement dû accorder une égalité de droit à tous les Juifs vivant à Augsbourg.

⁶⁸ Je remercie Dr. Laurence Duchaine-Guillon et Prof. Dr. Raphael Gross pour les discussions engendrées sur ce point.

⁶⁹ La présence d'un orgue (ou d'un harmonium) dans une synagogue relève du rite libéral. Il n'y a pas forcément d'orgue dans chaque synagogue libérale, mais tout instrument de musique est banni des synagogues orthodoxes.

synagogue] a été fortement atténuée, et l'espace assigné aux femmes à l'étage supérieur⁷⁰ est devenu très rare⁷¹.

Il ne s'agit donc pas d'un conflit clairement défini entre « Juifs allemands libéraux (ou assimilés » d'un côté, et « Juifs de l'Est orthodoxes » de l'autre.

De plus, Harry Maor avance la supposition prudente selon laquelle le conflit entre Juifs allemands et Juifs de l'Est était peut-être moindre à Berlin, étant donné la forte population juive est-européenne qui y habitait avant 1933, mais il rappelle aussi que les déclarations officielles et optimistes de la communauté sur cet aspect ne sont pas toujours le reflet exact de la réalité⁷².

L'examen de ces divers conflits, au niveau culturel, linguistique et religieux, entre Juifs allemands et Juifs de l'Est après 1945, permet de mieux comprendre l'affirmation de Michael Brenner :

La thèse selon laquelle l'Holocauste a éliminé les différences qui prévalaient entre les Juifs relève du mythe. Dans le cas des Ostjuden et des Juifs allemands dans l'Allemagne d'après-guerre, nous assistons à l'émergence de nouveaux conflits ainsi qu'à la continuité des conflits plus traditionnels entre les deux groupes⁷³.

Cependant, il importe ici de préciser une exception à ce conflit. Alors qu'en zone américaine, le contact entre Juifs est-européens, fortement majoritaires dans les camps de personnes déplacées, et Juifs allemands en dehors des camps était plutôt rare, voire conflictuel, c'est en zone britannique que l'on assiste aux développements de relations entre Juifs de l'Est, issus des camps de personnes déplacées, et Juifs allemands. Ces relations s'avèrent d'une importance fondamentale pour le développement des communautés d'après-guerre : Angelika

⁷⁰ Le degré de séparation des sexes dans les synagogues dépend du « degré » de tradition. Dans les synagogues libérales, la séparation entre hommes et femmes est moindre que dans les synagogues orthodoxes (où elle est constamment préservée, par un rideau et/ou l'installation des femmes à l'étage supérieur de la synagogue. Dans le cas des synagogues dites « égalitaires », cette séparation n'existe pas.

⁷¹ « Was den Ritus betrifft, so ist eine große Vielfalt zu beobachten, doch hat sich im wesentlichen die Form des deutschen liberaljüdischen Gottesdienstes erhalten. [...] Einheitliche Gebetbücher gibt es nicht. [...] Orgel oder Harmonium fehlen bis auf wenige Ausnahmen, die Vorbeter tragen auch meistens keinen Talar. [...] die räumliche Trennung der Geschlechter wurde vielfach gemildert, und die in einem Obergeschoß angelegte Frauenabteilung ist sehr selten geworden » (Harry Maor, *Über den Wiederaufbau*, op. cit., p. 106).

⁷² *Ibid.*, p. 27.

⁷³ « The thesis that the Holocaust eliminated previous differences among Jews belongs to the realm of myth. In the case of Ostjuden and German Jews in postwar Germany we see the emergence of new conflicts, as well as the continuity of traditional ones, between the two groups » (Michael Brenner, « East European and German Jews... », op. cit., p. 63).

Königseder a rappelé le rôle significatif des survivants et du Comité Central en zone britannique, dans la construction des communautés allemandes⁷⁴.

Les deux figures emblématiques de cette coopération sont probablement Josef Rosensaft et Norbert Wollheim, vice-président du Comité Central de la zone britannique qui, en coopération avec les Juifs allemands survivants, œuvrèrent à la création des fédérations des communautés de culte (*Landesverbände der Kultusgemeinden*) et surtout à celle du Conseil Central des Juifs en Allemagne (*Zentralrat der Juden in Deutschland*, initialement nommé en juin 1947 Société des Communautés Juives en Allemagne (*Arbeitsgemeinschaft Jüdischer Gemeinden in Deutschland*)⁷⁵, fondé le 19 juillet 1950 à Francfort.

Le conflit religieux entre Juifs allemands et Juifs de l'Est est donc une notion à manier avec prudence car elle a trop souvent été la proie de simplifications. Ce conflit ne constitue que l'arrière-plan d'une situation déjà bien complexe : celle des rabbins dans l'Allemagne d'après-guerre.

Les communautés constituent à l'époque essentiellement un centre administratif et social de soutien aux survivants et rémigrants juifs et n'adoptent que secondairement une fonction religieuse. Cette situation est due à ce que l'on pourrait qualifier de « crise du rabbinat » qui sévit dans l'Allemagne d'après-guerre.

En effet, jusque 1947, l'Allemagne était totalement dépourvue d'autorité spirituelle juive : Michael Munk est le premier rabbin, de formation orthodoxe, à revenir de son exil américain pour une période d'un an à Berlin. Les deux rabbins qui lui succèdent respectivement en 1948 et 1950 sont tous deux des rabbins libéraux, élèves de Leo Baeck, eux aussi venus des États-Unis, Steven Schwarzschild et Nathan Peter Levinson⁷⁶. Le rabbin Moritz Freier, de tradition orthodoxe, exercera de 1950 à 1952 à Berlin⁷⁷. Ce n'est qu'en 1951 qu'on voit le retour d'un rabbin qui avait travaillé en Allemagne avant la guerre : Siegbert Neufeld exerce ses fonctions dans la communauté de Stuttgart. Et ce n'est qu'en 1952 que la création, par Neufeld, de la Conférence des rabbins régionaux (*Landesrabbinerkonferenz*) marque le début d'un « encadrement religieux systématique des communautés juives en Allemagne »⁷⁸.

⁷⁴ Angelika Königseder et Juliane Wetzels, *Lebensmut im Wartesaal*, op. cit., p. 88-89.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 89.

⁷⁶ Sur les rabbins dans l'Allemagne d'après-guerre, voir Michael Brenner, *Nach dem Holocaust*, op. cit., p. 103-108.

⁷⁷ Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945*, op. cit., p. 445.

⁷⁸ « eine systematische religiöse Betreuung der jüdischen Gemeinden in Deutschland » (Michael Brenner, *Nach dem Holocaust*, op. cit., p. 105).

En 1960, Harry Maor compte sept rabbins pour toute l'Allemagne : deux rabbins à Cologne et Hambourg, et cinq rabbins régionaux (*Landesrabbiner*) en Hesse, en Wurtemberg-Hohenzollern, Rhénanie-Palatinat et Rhénanie du Nord-Westphalie. Quelques communautés de *DP's*, principalement en Bavière, disposent de rabbins formés en Pologne, qui parfois exercent le rabbinat parallèlement à leur métier principal. Il ne faut pas oublier non plus le rôle des rabbins de l'armée américaine et française, comme par exemple à Coblenze ou Baden-Baden. Maor précise que deux des cinq rabbins régionaux appartiennent à la tradition orthodoxe, les autres plutôt au rite libéral⁷⁹.

Concernant la situation berlinoise, le rabbin libéral Cuno Lehrmann devient en 1961 « le premier rabbin de la Communauté de Berlin-Ouest ayant la ferme intention de s'y établir »⁸⁰ ; les rabbins libéraux qui lui succèdent seront Uri Themal en 1968, Manfred Lubliner en 1971 et Ernst Stein en 1980 (jusqu'en 1997). Le rabbin orthodoxe de Berlin-Ouest de 1961 à 1995 est David Weisz. À Berlin-Est, après le premier rabbin d'après-guerre Martin Riesenburger, c'est le rabbin hongrois Ödön Singer qui est en fonctions de 1966 à 1969. Le rabbin libéral Isaac Neuman officiera de 1987 à 1988⁸¹.

La reconstruction de la vie religieuse dans l'Allemagne d'après-guerre est certes marquée par le conflit entre deux conceptions différentes du judaïsme – celle, traditionnelle, voire orthodoxe des Juifs de l'Est, et celle, libérale, voire assimilée des Juifs allemands – mais ce conflit n'a pas lieu à sens unique : ce sont bien les deux conceptions qui s'affrontent. Il faut de plus se garder de considérer ces deux conceptions et ces deux groupes comme deux « blocs » imperméables et uniformes. À ces tensions religieuses entre Juifs de l'Est et Juifs allemands s'ajoute le problème d'un rabbinat quasi absent dans le « pays des bourreaux ».

d) La fin des *DP's*

Alors que la vague d'émigration des réfugiés juifs des camps de personnes déplacées vers les États-Unis ou l'État d'Israël laissait présager une Allemagne désertée par les derniers survivants que formaient la *She'erit HaPletah*, on assiste, dans les années 1950, à une vague de rémigration, c'est-à-dire au retour d'une partie de la population juive en Allemagne après

⁷⁹ Voir Harry Maor, *Über den Wiederaufbau*, *op. cit.*, p. 103-104.

⁸⁰ Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945*, *op. cit.*, p. 239.

⁸¹ *Ibid.*, p. 445. Sur les rabbins à Berlin, voir p. 236-242.

1945. Ces rémigrants ne sont pas seulement des Juifs allemands de retour de leur exil ; il peut s'agir aussi de « personnes déplacées juives d'Europe de l'Est qui étaient venues en Allemagne après 1945, avaient émigré, mais étaient [...] revenues en Allemagne »⁸². En 1959, la population des communautés juives d'Allemagne compte 21 449 membres ; approximativement la moitié d'entre eux est composée de rémigrants. Sur la nature de ceux-ci, Harry Maor remarque :

Par sa nature singulière, le groupe des rémigrants, composé d'anciens Juifs allemands et de Juifs étrangers, semble lui-même un mélange des deux groupes décrits [le groupe composé du reste des Juifs allemands et les réfugiés juifs de l'Est], dont il fait apparaître les traits principaux de manière encore plus flagrante⁸³.

On estime à 9000 le nombre de rémigrants au sens strict du terme, c'est-à-dire ceux qui habitaient avant la guerre en Allemagne⁸⁴.

Parmi les vagues de rémigration, celle du groupe de Shanghai est particulièrement importante : celui-ci arrive en 1947 en Allemagne, réuni dans l'Association des réfugiés d'Allemagne-Shanghai (*Association of Refugees from Germany-Shanghai*). Parmi les 7000 réfugiés allemands, quelque 2500 voulaient retourner en Allemagne, mais il est difficile d'estimer combien sont restés finalement en Allemagne⁸⁵.

Entre 1945 et 1952, approximativement 5000 Juifs reviennent sur le sol allemand⁸⁶ ; 7000 à 8000 entre 1952 et 1959, dont 1000 entre 1952 et 1955⁸⁷ et 6000 entre 1955 et 1959 qui sont de retour, principalement d'Israël, d'Amérique du Sud, mais aussi de Hongrie et de Roumanie⁸⁸.

Ces rémigrants s'installent aux trois quarts dans les grandes villes (Berlin, Hambourg, Munich, Francfort, Cologne, Stuttgart)⁸⁹.

⁸² « [...] ostjüdische DP's, die 1945 nach Deutschland gekommen waren, auswanderten, aber [...] wieder nach Deutschland zurückkehrten » (Harry Maor, *Über den Wiederaufbau*, op. cit., p. 32).

⁸³ « Infolge der eigentümlichen Zusammensetzung der Rückwanderergruppe aus einstigen deutschen Juden und ausländischen Juden wirkt sie selbst wieder wie eine Mischung der [...] geschilderten zwei Gruppen [die deutsch-jüdische Restgruppe und die ostjüdischen Flüchtlinge], deren wesentlichen Züge sie vielfach nur stärker hervortreten läßt » (*Ibid.*, p. 32).

⁸⁴ *Ibid.*, p. 32.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 37-38.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁸⁷ Nous n'avons pas trouvé d'informations précises sur le pays d'exil de ces rémigrants.

⁸⁸ Harry Maor, *Über den Wiederaufbau*, op. cit., p. 31-50, en particulier p. 42-43. Voir aussi le courriel de l'auteur avec Michael Brenner, 12 mars 2010.

⁸⁹ Harry Maor, *Über den Wiederaufbau*, op. cit., p. 43-44.

Berlin fait figure d'exception par rapport aux autres communautés : parmi les 1862 rémigrants, 54% d'entre eux sont retournés dans leur communauté d'avant-guerre ; ce pourcentage n'est atteint par aucune autre communauté en Allemagne⁹⁰.

Alors que la population juive restée en Allemagne est méprisée par la communauté juive internationale et, à partir de 1948, par l'État d'Israël⁹¹, on assiste à une exacerbation des tensions, à l'échelle mondiale, entre l'Ouest et l'Est : la position stratégique de la communauté juive d'Allemagne est déterminante dans les rapports de force entre les blocs de l'Ouest et de l'Est. Ainsi, le rôle des États-Unis dans la Guerre froide et la nécessité de s'allier à l'Allemagne contre l'URSS renverse la ligne politique initiale des États-Unis, qui soutenait la population juive dans son processus d'émigration hors de l'Allemagne : lors de la Conférence de Heidelberg, le 31 juillet 1949, le haut commissaire américain John McCloy appelle les Juifs à rester en Allemagne, ce qui entre évidemment en contradiction totale avec la mission des organisations juives américaines et internationales, qui visaient à faire émigrer au plus vite les Juifs d'Allemagne vers les États-Unis ou l'État d'Israël. Le début des années 1950 marque donc un tournant dans la position géopolitique de la communauté juive d'Allemagne⁹².

Le 16 juillet 1950, l'Agence Juive, dans sa « déclaration aux Juifs d'Allemagne », annonce la cessation de ses activités en Allemagne et enjoint, dans un ultime appel, les Juifs d'Allemagne d'émigrer en Israël⁹³.

À la fin des années 1950, le chiffre initial des rémigrants a doublé et atteint 12 500⁹⁴. Le contraste entre retour vers l'Allemagne et émigration hors de l'Allemagne est saisissant : pendant les années 1950, les rémigrants représentent approximativement 25% de la population juive en Allemagne, alors que moins de 10% de la population juive quitte l'Allemagne dans la deuxième moitié des années 1950. À la fin des années 1950, les communautés juives d'Allemagne comptent plus de 23 000 membres⁹⁵. La fermeture du camp

⁹⁰ *Ibid.*, p. 45.

⁹¹ Michael Brenner, *Nach dem Holocaust*, *op. cit.*, p. 99.

⁹² Y. Michal Bodemann, *Gedächtnistheater*, *op. cit.*, p. 35.

⁹³ Jael Geis, « Gehen oder Bleiben ? Der Mythos von der „Liquidationsgemeinde“ », in *Ibid.*, p. 56-79, ici p. 71.

⁹⁴ Michael Brenner, *Nach dem Holocaust*, *op. cit.*, p. 196.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 196-197. Voir aussi Harry Maor, *Über den Wiederaufbau*, *op. cit.*, p. 39-43.

de personnes déplacées de Föhrenwald, en février 1957, ouvre un nouveau chapitre sur la vie juive dans l'Allemagne d'après-guerre⁹⁶.

La période des camps de personnes déplacées, celle de l'attente pour l'émigration, n'a en fin de compte été qu'un « épisode »⁹⁷ dans la vie juive d'après-guerre. Pourtant, elle est véritablement partie intégrante d'une nouvelle vie juive en Allemagne depuis 1945, marquée d'emblée par la diversité culturelle, linguistique et religieuse des Juifs allemands et des Juifs de l'Est.

II – Tentatives de reconstruction de la vie culturelle et religieuse juive en RFA

Quelques années après la création de la République Fédérale d'Allemagne, le milieu des années 1950, marqué par le contexte de Guerre froide, représente un tournant pour la communauté juive en Allemagne de l'Ouest, et ce d'un double point de vue : au niveau des relations entre la communauté juive d'Allemagne et le gouvernement ouest-allemand de Konrad Adenauer, teintées d'un rapport de dépendance politique, et au niveau interne de la communauté, de plus en plus divisée entre des structures communautaires rigides et une population tendant à s'éloigner, voire à sortir de ces structures.

a) La population juive de RFA comme « pierre de touche »⁹⁸ de la démocratie

Dans cette période de Guerre froide, la communauté juive représente un élément essentiel de la politique extérieure de l'Allemagne de l'Ouest.

⁹⁶ Deux précisions sont ici nécessaires : tout d'abord, ces chiffres ne tiennent pas compte des Juifs non affiliés à la Communauté. Ensuite, il est question ici des deux Allemagnes, bien que la population juive d'Allemagne de l'Est soit beaucoup plus réduite que celle de l'Ouest, comme le précise Ignatz Bubis, président du Conseil central de 1992 à 1999 : « De 1950 à 1989, entre 26 000 et 30 000 Juifs vivaient dans les deux Allemagnes, bien que seuls 400 d'entre eux fussent résidents de l'Allemagne de l'Est » (« From 1950 to 1989, between 26,000 and 30,000 Jews were living in the two Germanies, although only 400 of them were residents of East Germany »). Ignatz Bubis, « Notes and Reflections on Jews in Germany » in Susan Stern (éd.), *Speaking Out. Jewish Voices from United Germany*, Chicago, Edition q, 1995, p. 60-66, ici p. 61-62. Il importe de préciser qu'on comptait approximativement 1500 membres dans les communautés de RDA jusqu'à la construction du Mur en 1961, puis à peu près 350 à la fin des années 1980. Voir Monica Richarz, « Juden in der Bundesrepublik Deutschland... », *op. cit.*, p. 21.

⁹⁷ Nous reprenons ici le titre du chapitre de Laurence Duchaine-Guillon, « L'épisode des "DP's" », in *La vie juive à Berlin après 1945*, *op. cit.*, p. 58-63.

⁹⁸ Pour reprendre l'expression du Haut Commissaire (*High Commissioner*) de la zone américaine, John J. McCloy : « Was diese Gemeinde sein wird, wie sie sich selbst formiert und zum Teil eines neuen Deutschland wird, wird – so glaube ich – nahe und sorgfältig von der ganzen Welt beobachtet werden. Es wird in meinen Augen einer der Prüfsteine von Deutschlands Fortschritt werden ». Voir Michael Brenner, *Nach dem Holocaust*, *op. cit.*, p. 114. Voir aussi Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945*, *op. cit.*, p. 285.

L'année 1952 est celle des accords du Luxembourg, signés le 10 septembre entre les représentants de la RFA, l'État d'Israël, et la *Claims Conference*⁹⁹, dans lesquels le gouvernement ouest-allemand déclare les réparations qu'il accorde à l'État d'Israël et au peuple juif. Le traité est ratifié le 18 mars 1953 : il marque, outre la reconnaissance de la responsabilité allemande dans la Shoah, la reconnaissance de la communauté juive au cœur de l'État ouest-allemand.

Les débats sur les réparations ont un double impact sur la communauté juive d'Allemagne : isolé au niveau international, le Conseil Central des Juifs en Allemagne se tourne vers le gouvernement allemand, ce qui renforce davantage l'isolement international de la communauté juive d'Allemagne. Celle-ci se trouve prise entre deux « pôles », le gouvernement ouest-allemand et les organisations juives étrangères¹⁰⁰. Cette position met en lumière le paradoxe, expliqué par Jay Howard Geller, qui caractérise les relations internationales de la communauté juive allemande à partir des années 1950 : son rapprochement avec le gouvernement ouest-allemand dans le contexte des réparations est, dans un premier temps, ce qui l'éloigne des groupes juifs internationaux. Mais l'aboutissement du traité sur les réparations est bien ce qui confère finalement à la communauté juive allemande reconnaissance et intégration au sein des organisations juives internationales¹⁰¹.

Les relations entre le gouvernement ouest-allemand et la communauté juive d'Allemagne sont, dès la création du jeune État allemand, marquées par l'ambiguïté : d'une part, la communauté juive d'Allemagne a besoin du soutien du gouvernement allemand, et un groupe de leaders juifs allemands – en particulier Karl Marx, l'éditeur de la *Allgemeine Wochenzeitung*, Norbert Wollheim, l'ex-vice-président du Comité Central de la zone britannique et membre du directoire du Conseil Central et Hendrik van Dam, le secrétaire général du Conseil Central, soutenus par le SPD (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*) – font pression sur le gouvernement pour obtenir des réparations¹⁰². Ce faisant, la communauté juive ouest-allemande s'aliène des groupes juifs internationaux, comme l'Organisation juive

⁹⁹ Le nom complet étant *Conference on Jewish Material Claims Against Germany*. Cette organisation supranationale, créée en 1951 et constituée de diverses organisations juives de la diaspora, œuvre pour les droits à l'indemnisation des Juifs victimes du nazisme.

¹⁰⁰ Jay Howard Geller, *Jews in Post-Holocaust Germany, 1945-1953*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 211.

¹⁰¹ La partie de ce travail sur les réparations de la RFA s'appuie sur l'ouvrage de Jay Howard Geller, *Jews in Post-Holocaust Germany*, *op. cit.*, en particulier p. 185-256.

¹⁰² *Ibid.*, p. 185-199.

pour la restitution et la succession (*Jewish Restitution Successor Organization (JRSO)*)¹⁰³, qui affirme être l'unique représentante des intérêts de la communauté juive d'Allemagne d'après-guerre¹⁰⁴. Cette organisation juive de restitution avait été formée à New York en 1948 par différentes organisations juives américaines et internationales. D'autre part, dans le contexte de Guerre froide, le gouvernement allemand a besoin de la communauté juive allemande afin d'affirmer son statut de « vraie » démocratie face à l'Allemagne de l'Est et d'être reconnue en tant que telle parmi les États du bloc de l'Ouest.

Tout d'abord, les débats sur les réparations impliquent la reconnaissance, par le gouvernement ouest-allemand, de la communauté juive d'Allemagne. Dès 1951, alors que « les forces d'occupation occidentales avaient désigné des groupes [juifs] étrangers, notamment la *JRSO*, comme les successeurs légaux de la communauté juive d'avant-guerre, les groupes juifs [allemands] d'après-guerre »¹⁰⁵ s'attèlent à la reconnaissance légale de leur statut. En septembre 1951, le sénat de Berlin restaure le statut de personne morale de droit public (*Körperschaft des öffentlichen Rechts*) de la Communauté juive de Berlin. Le 31 mai 1951, le Conseil Central s'adresse au Président Theodor Heuss pour plaider en faveur d'une reconnaissance par le gouvernement. Finalement, le 29 juin, le responsable des questions juives au Ministère de l'Intérieur déclare que le gouvernement considère le Conseil Central comme la « représentation légale des Juifs et des communautés religieuses juives au sein de la République Fédérale »¹⁰⁶.

Il convient ici d'esquisser l'impact de ces réparations sur la position de la communauté juive allemande au niveau international – par rapport aux organisations juives internationales – et national – par rapport au gouvernement d'Adenauer.

¹⁰³ Nous reprenons ici la traduction du terme selon Judith Ertel dans le texte de Juliane Wetzel, « Les camps pour personnes déplacées juives en Allemagne de 1945 à 1957 », *op. cit.*, p. 83. La *JRSO* faisait partie des organisations fiduciaires juives mises en place par le gouvernement militaire pour gérer les biens juifs individuels et communaux en Allemagne qui n'avaient pas d'héritiers. Ces organisations fiduciaires étaient séparées selon les zones d'occupation de l'Allemagne : la *Jewish Restitution Successor Organization (JRSO)* était celle de la zone américaine, la *Jewish Trust Corporation (JTC)* celle de la zone britannique et la *Branche Française* celle de la zone française. Voir Harry Maor, *Über den Wiederaufbau*, *op. cit.*, p. 94.

¹⁰⁴ Jay Howard Geller, *Jews in Post-Holocaust Germany*, *op. cit.*, p. 202-208.

¹⁰⁵ « Even though the western occupation authorities had designated foreign groups, notably the *JRSO*, as the legal successors to the prewar community, postwar Jewish groups made arrangements with the state governments to settle their legal status » (*Ibid.*, p. 204).

¹⁰⁶ « the 'legal representation of the Jews and Jewish religious communities within the area of the Federal Republic' » (Lettre du Ministère de l'Intérieur à Luitpold Werz, 29 juin 1951, Bundesarchiv Koblenz, Bestand 106, p. 36, 52 ; et Bundesarchiv Koblenz, Bestand 136, 5862. Cité d'après Jay Howard Geller, *Jews in Post-Holocaust Germany*, *op. cit.*, p. 205-206).

La concrétisation des réparations fait prendre conscience au Conseil Central de l'ambiguïté de ses liens avec le gouvernement d'Adenauer et de la nécessité de resserrer ceux avec les organisations juives internationales. Dans une lettre aux membres du comité directeur du Conseil Central, le 15 novembre 1951, Hendrik van Dam exprime la nécessité d'un soutien international : il a conscience que « l'existence d'une communauté juive en Allemagne, si petite soit-elle, fournit à la démocratie allemande un certain alibi »¹⁰⁷. Jay Howard Geller rappelle pourquoi, dans ces conditions, la communauté juive d'Allemagne n'avait guère d'autre choix, pour subsister, que de se tourner vers le gouvernement ouest-allemand, en particulier son Président, Theodor Heuss, et la figure de proue du Parti social-démocrate, Kurt Schumacher :

Les relations entre la communauté juive en Allemagne et les groupes juifs à l'étranger étaient tendues. Ces tensions [...] provenaient du contrôle d'organisations juives étrangères sur les biens expropriés en Allemagne, alors que la communauté existante en Allemagne se débattait financièrement. Des leaders juifs en Amérique, en Grande-Bretagne et en Israël – soutenus par les Alliés – souhaitaient liquider ces avoirs anciennement détenus par les Juifs et en utiliser les bénéfices pour aider Israël. Dans ces circonstances, le Conseil Central se tourna vers les politiciens ouest-allemands¹⁰⁸.

Les négociations sur les réparations débutent le 21 mars 1952, à Wassenaar en Hollande. Les débats vont de pair avec plusieurs conflits entre le Conseil Central et les représentants de l'État d'Israël et des organisations juives internationales, plus précisément de la *Claims Conference*, en particulier sur le partage des réparations. Malgré les tensions et les différends, les accords du Luxembourg sont finalement signés le 10 septembre 1952 par les représentants de la RFA, l'État d'Israël et la *Claims Conference*, puis ratifiés par le *Bundestag* le 18 mars 1953. La Loi sur l'indemnisation des victimes est finalement entrée en vigueur en octobre 1953¹⁰⁹. C'est, comme le rappelle Jay Howard Geller, la participation du Conseil Central à la *Claims Conference* qui confèrera à celui-ci une crédibilité au niveau international, et

¹⁰⁷ « the existence of a Jewish community in Germany, even so small a one, provides a certain alibi for German democracy » (Lettre de Hendrik George van Dam au comité directeur du Conseil Central, 15 novembre 1951, Zentralarchiv zur Erforschung der Geschichte der Juden in Deutschland, Bestand 1/7, 121. Cité d'après Jay Howard Geller, *Jews in Post-Holocaust Germany*, op. cit., p. 211).

¹⁰⁸ « The Jewish community in Germany had a tense relationship with Jewish groups abroad. These tensions [...] stemmed from foreign Jewish control of ownerless property in Germany while the existing community there struggled financially. Jewish leaders in America, Britain and Israel – backed by the Allies – wished to liquidate these formerly Jewish-owned assets and to use the proceeds to aid Israel. Under these circumstances, the Central Council turned to West German politicians » (*Ibid.*, p. 218).

¹⁰⁹ Laurence-Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945*, op. cit., p. 278.

constituera par conséquent le premier pas vers une reconnaissance de la communauté juive d'Allemagne au sein de la communauté juive internationale¹¹⁰.

La nature des liens entre le gouvernement ouest-allemand et la communauté juive allemande est pour le moins ambiguë. D'une part, le gouvernement ouest-allemand a besoin d'une communauté juive en expansion pour, dans un premier temps, « prouver » à la communauté internationale la démocratisation de son pays, et dans un deuxième temps, faire de cette démocratisation, dont la communauté juive représente la pierre de touche, un point fort contre l'Allemagne de l'Est et plus généralement contre le bloc de l'Est dans le contexte de Guerre froide. C'est pourquoi les Juifs adoptent une position iconique dans la jeune République Fédérale d'Allemagne et deviennent le symbole, parfois l'instrument d'une nouvelle Allemagne « démocratique ». Y. Michal Bodemann rappelle dans quelle mesure, sous le gouvernement d'Adenauer, l'existence de la communauté juive est utilisée à des fins politiques :

[...] on recherchait une force apolitique qui pouvait faire contrepoids au nazisme, sans pour autant menacer le conservatisme chrétien-anticommuniste, et les Juifs représentaient justement cette opposition de remplacement contre le nazisme¹¹¹.

Selon Y. Michal Bodemann, les années 1950-1969 sont caractérisées par un « opportunisme » mutuel entre le gouvernement ouest-allemand et la communauté juive : la communauté juive allemande, délaissée par les organisations juives internationales, le reste de la diaspora et l'État d'Israël, a besoin du soutien matériel et idéologique que lui accorde le gouvernement ouest-allemand. Ce rapport de « dépendance », voire d'opportunisme qu'entretiennent les dirigeants de la communauté juive avec le gouvernement déterminera selon Bodemann jusqu'aux années 1980 le manque de pluralisme de la communauté juive ouest-allemande¹¹².

Force est de constater qu'à cette époque de division du monde en deux, la communauté juive et le gouvernement allemand avaient finalement besoin l'un de l'autre pour obtenir reconnaissance et légitimité aux yeux du reste du monde.

¹¹⁰ Voir Jay Howard Geller, *Jews in Post-Holocaust Germany*, *op. cit.*, p. 232-253.

¹¹¹ « Gefragt war [...] eine apolitische Kraft, die als Gegengewicht zum Nazismus gesehen werden konnte, ohne den christlich-antikommunistischen Konservatismus ernsthaft herauszufordern, und die Juden stellten genau eine solche Ersatzopposition gegen den Nazismus dar » (Y. Michal Bodemann, « Staat und Ethnizität... », *op. cit.*, p. 61).

¹¹² Y. Michal Bodemann, *Gedächtnistheater*, *op. cit.*, p. 37.

b) La recherche d'alternatives religieuses juives

Ce manque de pluralisme des communautés unifiées caractérisera le développement de la vie culturelle et religieuse juive les trente premières années de la RFA. Ces années sont celles du conflit naissant entre la représentation surannée de la communauté et une population juive qui aspire au renouveau et au pluralisme.

Le conflit entre la représentation officielle « rigide » de la communauté juive d'Allemagne et la deuxième génération se traduit, en RFA, à travers deux phénomènes : tout d'abord, dans la majeure partie des cas, l'apparent désintérêt et l'éloignement de la jeune génération, de la religion et de la religiosité sont en réalité étroitement liés à une absence de représentation des courants libéraux. En conséquence, les années 1970-80 voient la création, en réaction au manque de pluralisme des communautés unifiées, de Groupes Juifs (*Jüdische Gruppen*) qui se réclament d'une identité juive « alternative », essentiellement culturelle.

L'éloignement de la vie religieuse juive a souvent été analysé comme un stigmate de la génération « post-Shoah »¹¹³. Or ce phénomène s'explique, de manière très concrète, par le manque de pluralisme au sein des communautés unifiées de RFA. À l'issue de la guerre, le pluralisme né en Allemagne au courant du XIX^e siècle et le développement de courants orthodoxes, conservateurs et libéraux¹¹⁴ ont quasi disparu. Même si le principe des communautés unifiées persiste après 1945, elles n'accueillent plus en leur sein, comme avant 1933, une pluralité de courants religieux. Ainsi, même si les premiers rabbins envoyés en Allemagne étaient des élèves de Leo Baeck, figure de proue du judaïsme libéral allemand au XX^e siècle, toute tentative ultérieure d'affirmation des courants libéraux en Allemagne dans les quarante années suivantes échoue. Selon Pnina Navè Levinson¹¹⁵, les communautés juives en RFA sont caractérisées, tant au niveau orthodoxe que libéral, par leur caractère « insulaire »¹¹⁶. Les exemples qu'elle cite témoignent des tentatives échouées de réintroduire

¹¹³ Voir Micha Brumlik, « Zur Identität der zweiten Generation deutscher Juden nach der Shoah in der Bundesrepublik », in Micha Brumlik et al. (éds.), *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, op. cit., p. 172-176, en particulier p. 176.

¹¹⁴ La révolution culturelle, spirituelle et intellectuelle qui fit rage depuis le Siècle des Lumières à l'intérieur de la communauté juive, prit racine en Allemagne. C'est de ce pays qu'émergèrent les trois courants fondamentaux du judaïsme contemporain : le courant libéral, prônant des réformes religieuses, en réaction directe à l'émancipation des Juifs, le courant orthodoxe, en réaction au courant libéral et par nécessité de redéfinir l'importance du judaïsme traditionnel, c'est-à-dire défendant une lecture littérale des textes sacrés, et le courant conservateur, développé dans une tentative d'équilibre entre ces deux mouvements.

¹¹⁵ Il importe de préciser que Pnina Navè Levinson représente la branche libérale du judaïsme et que le tableau qu'elle brosse de la vie juive n'est peut-être pas tout à fait impartial.

¹¹⁶ Pnina Navè Levinson, « Religiöse Richtungen und Entwicklungen in den Gemeinden », in Micha Brumlik et al. (éds.), *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, op. cit., p. 140-158, ici p. 141.

les courants libéraux en Allemagne : lorsque la communauté de Wuppertal invita en 1984 et 1985 un des représentants de la « réforme classique » pour diriger l'office, le professeur Klaus Hermann, l'expérience ne fut pas renouvelée car très peu se reconnaissaient dans ce type d'office. Un groupe libéral qui se réunissait à Francfort pour les fêtes en 1966, fut dissous par manque de participants. Enfin, même en 1985 l'Union Mondiale pour le Judaïsme Libéral (*World Union for Progressive Judaism*) n'est pas parvenue à organiser certaines de ses activités à Berlin¹¹⁷.

La situation est la même jusqu'au début des années 1990 ; à part à Berlin et Sarrebruck, où l'on a érigé des synagogues libérales avec orgueil, Michael Brenner parle d'un « gel » des courants libéraux et du blocage de toute évolution :

Même là [à Berlin et Sarrebruck], l'évolution fut gelée au stade des années 1920. [...] Certes il y avait, et il y a à certains endroits des rabbins libéraux et des initiatives individuelles revendiquant des débuts de réforme, mais on ne peut en aucun cas parler de communautés libérales dans le sens moderne du terme¹¹⁸.

La ville de Berlin, qui abrite à la fois des synagogues libérales, orthodoxes et conservatrices, nuance quelque peu le tableau brossé à la hâte de la prédominance orthodoxe. De 1953 à 1991, la ville compte principalement six synagogues, si l'on compte celle de la Rykestraße à Berlin-Est¹¹⁹.

À l'Ouest, à Charlottenburg-Wilmersdorf, on compte une synagogue libérale, celle de la Pestalozzistraße (construite en 1911/1912, démolie en 1938, restaurée après la guerre et rouverte en 1947) et une synagogue orthodoxe, celle de la Joachimsthaler Straße (abritant autrefois la loge juive *Bne Briss*, puis à partir de 1933 la Joseph-Lehmann-Schule de la communauté libérale, puis à partir de 1939 l'université populaire de la Communauté juive) ; entre ces deux mouvements se situe la mouvance conservatrice, représentée par la synagogue de Fraenkelufer à Kreuzberg (construite entre 1913 et 1916, suivant alors le rite orthodoxe, gravement endommagée lors du pogrome de 1938, rasée en 1958/1959 puis reconstruite à l'emplacement de l'ancienne synagogue des jeunes (*Jugend-synagoge*), et dans une certaine mesure par la synagogue de l'hôpital juif de l'Iranische Straße à Wedding, dont le bâtiment

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 142-143.

¹¹⁸ « Doch wurde selbst dort [in Berlin und Saarbrücken] die Entwicklung auf dem Stand der zwanziger Jahre eingefroren. [...] Gewiß gab und gibt es mancherorts liberale Rabbiner und Einzelinitiativen zu Reformansätzen, doch kann keineswegs von liberalen Gemeinden im modernen Sinn gesprochen werden » (Michael Brenner, *Nach dem Holocaust, op. cit.*, p. 209).

¹¹⁹ Voir Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945, op. cit.*, p. 184-190.

original date de 1914. Celle-ci est remplacée dans ses fonctions depuis 1981 par la synagogue libérale de la Herbartstraße à Charlottenburg, attenante aux foyers de personnes âgées *Jeannette-Wolf* et *Leo-Baeck*. En plus de ces cinq synagogues, une salle fait aussi office de lieu de culte dans les locaux communautaires de la Fasanenstraße. À cet endroit, une synagogue avait été construite en 1912 : elle fut largement endommagée en 1938, puis l'emplacement fut bombardé pendant la Seconde Guerre mondiale avant que la ruine qui restait ne soit rasée en 1957/1958. Le centre communautaire fut inauguré en 1959¹²⁰.

Il importe de préciser que les courants religieux ne sont pas toujours très clairement définis au sein d'une même synagogue : par exemple, la synagogue de la Pestalozzistraße comprend un orgue et un chœur, signes du judaïsme libéral, mais hommes et femmes sont assis séparément, ce qui relève d'un conservatisme religieux¹²¹.

Mais la simple présence de ces synagogues, au nombre de six contre « 94 synagogues et salles de prière » un an avant l'arrivée au pouvoir d'Hitler¹²², ne témoigne que dans une faible mesure de la vie religieuse juive. La « crise du rabbinat » pendant les trois ou quatre décennies suivant la fin de la guerre joue un rôle déterminant dans le « gel » de la vie religieuse en Allemagne : dans l'immédiat après-guerre, à l'exception du retour de Siegbert Neufeld en 1951 dans une communauté juive allemande, à Stuttgart, et de deux autres rabbins d'origine allemande, Robert Rafael Geis dans le Bade et Tsvi Harry Levy en Hesse, presque aucun rabbin juif allemand n'est actif dans les communautés juives de RFA¹²³. Même les exceptions ultérieures, en 1968 et 1972, telles que, respectivement, Uri Themal à Berlin et Ady Edward Assabi à Düsseldorf ne sont guère valables puisqu'aucun n'est resté durablement en Allemagne. Les rabbins étrangers eux, sont confrontés au problème linguistique et à une certaine réticence due au passé de l'Allemagne. La création en 1979 de la Haute École des Études Juives (*Hochschule für Jüdische Studien*) ne réalise que dans une certaine mesure l'espoir du Conseil Central de voir l'essor d'une nouvelle génération de rabbins et de dirigeants de communautés juives : en 1995, lors de la parution de son ouvrage *Nach dem Holocaust*, Brenner note qu'aucun rabbin formé par cette institution n'a encore été recruté

¹²⁰ Voir Ulrich Eckhardt et Andreas Nachama, *Jüdische Orte in Berlin*, Berlin, Nicolai, 1996, p. 68 ; p. 80-82 ; p. 92. Voir aussi Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945*, *op. cit.*, p. 184-190.

¹²¹ Voir Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945*, *op. cit.*, p. 185-186.

¹²² *Ibid.*, p. 184. Cité d'après Bill Rebigier, *Jüdische Stätten in Berlin*, Berlin, Jaron Verlag, 2003, p. 26.

¹²³ Michael Brenner, *Nach dem Holocaust*, *op. cit.*, p. 104-105.

dans une communauté en Allemagne¹²⁴. À l'origine, la majorité des étudiants étaient d'ailleurs non-juifs¹²⁵.

Face à une définition principalement traditionnelle du judaïsme dans laquelle elle ne se reconnaît pas et une conception encore inexistante ou du moins très floue des courants libéraux, la jeune génération ne se sent plus représentée au sein des communautés, dont les dirigeants, en grande partie survivants de la Shoah, ne sont pas prêts à accepter la renaissance d'une pluralité d'identités religieuses juives et la résurgence de conflits intracommunautaires. La conséquence de cette situation est la création, dans plusieurs villes allemandes, de Groupes juifs indépendants des communautés officielles, les *Jüdische Gruppen* : ces Juifs nés après la guerre ne se reconnaissent ni dans la mentalité des « valises bouclées » (« *gepackte Koffer* ») de leurs parents, ni dans une identité religieuse, ni dans une identité sioniste : selon eux, l'identification des Juifs allemands à Israël est une « identité de substitution »¹²⁶. Ils s'insurgent contre une identité créée à partir de la Shoah, comme l'identité « post-Shoah » décrite par Micha Brumlik ou celle du « Juif imaginaire » d'Alain Finkielkraut¹²⁷. L'alternative qu'ils proposent et discutent au cours de leurs rencontres et débats, est une identité qui dépasserait cette identité « post-Shoah », comme l'explique Marion Kaplan :

Une identité essentiellement culturelle pourrait faire contrepoids à une identité entièrement négative, fondée sur la Shoah, et absorberait en même temps la Shoah. Puisque les communautés officielles ne semblaient guère se soucier de leurs besoins, ces jeunes Juifs créèrent leurs propres groupes, provoquant ainsi une rupture informelle au sein de la communauté juive¹²⁸.

Le premier Groupe Juif est créé à Francfort en 1970 ; il sera suivi d'un deuxième à Berlin-Ouest en 1982. Cologne voit en 1987 la création d'un forum juif essentiellement tourné vers

¹²⁴ À notre connaissance, cette affirmation est toujours valable aujourd'hui (2012).

¹²⁵ Michael Brenner, *Nach dem Holocaust*, *op. cit.*, p. 210-211. Voir aussi Walter Homolka, « Jüdische Studien als religionsbezogene Wissenschaft », document transmis par Walter Homolka lors de l'interview du 2 décembre 2011. Il y est précisé qu'en 2007, « un quart des 185 étudiants appartient à la religion juive ». Par conséquent, jusqu'à aujourd'hui, les étudiants dans leur majorité ne sont pas juifs (pas de page indiquée).

¹²⁶ « 'substitute identity' (*Ersatzidentität*) », Marion Kaplan, « What Is 'Religion' among Jews in Contemporary Germany? » in Sander L. Gilman et Karen Remmler (éds.), *Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature Since 1989*, New York, New York University Press, 1994, p. 77-112, ici p. 86.

¹²⁷ Micha Brumlik, « Zur Identität der zweiten Generation... », *op. cit.*, p. 176 ; Alain Finkielkraut, *Le Juif Imaginaire*, Paris, éditions du Seuil, 1980.

¹²⁸ « A culture-based identity could be a counterweight to an entirely negative, Shoah-based identity and would, at the same time, absorb the Shoah. Since the official Gemeinden seemed inhospitable to their needs, these younger Jews formed their own groups, creating an informal split in the Jewish community » (Marion Kaplan, « What Is 'Religion'... », *op. cit.*, p. 86).

la littérature et la philosophie, ainsi que les coutumes et traditions juives. Le groupe de Hambourg accueille en son sein les personnes qui se considèrent juives mais ne sont pas acceptées dans la Communauté officielle¹²⁹. Cependant, ces Groupes Juifs connaîtront assez rapidement une nouvelle « crise identitaire », cette fois provoquée par l’environnement non-juif : leur position critique par rapport à la politique de l’État d’Israël sera vite rattrapée par l’antisionisme virulent d’une partie de la gauche allemande, développé lors de la Guerre des Six jours et renforcé lors de la Guerre du Liban. Michael Brenner décrit la position ambiguë de ces Groupes Juifs : « En tant que “Juifs critiques” ils cherchaient, à travers des rencontres informelles avec discussions et exposés, leur voie entre les structures établies juives et l’héritage de la génération allemande de 1968 »¹³⁰.

Ce conflit s’exprime aussi dans la presse : la *Allgemeine Jüdische Wochenzeitung*, devenue depuis le décès de son fondateur Karl Marx la voix officielle du Conseil Central des Juifs en Allemagne, empêche par conséquent, jusqu’au milieu des années 1990, toute position critique par rapport à la représentation officielle de la communauté. Des « voix indépendantes » s’expriment alors à travers d’autres journaux : dans les années 1970, les étudiants juifs publient leur propre revue, *Cheshbon*, « règlement de compte »¹³¹, plus tard rebaptisée de manière significative *Freie Stimme*, « la voix libre ». Dans les années 1980, un groupe d’intellectuels créent à Francfort les revues *Babylon* et *Semit*, qui n’atteignent cependant, de par leur contenu polémique, qu’une partie des membres de la communauté. Cependant, à partir du milieu des années 1990, la *Allgemeine Jüdische Wochenzeitung* est reprise en main par une équipe de rédaction essentiellement jeune et qui propose un journal plus critique et plus indépendant depuis 1992, année du décès de Heinz Galinski, jusqu’alors président du Conseil central des Juifs en Allemagne et président de la Communauté juive de Berlin¹³².

Ces évolutions sont donc le résultat d’un véritable conflit de générations. Elles ne sont pas l’apanage de la communauté ouest-allemande : Berlin-Est verra aussi la naissance de groupes alternatifs à la voix officielle de la Communauté.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 86-87.

¹³⁰ « Als “kritische Juden” suchten sie, durch informelle Treffen mit Diskussion und Vorträgen einen Weg zwischen den etablierten jüdischen Strukturen und dem Vermächtnis der deutschen 68er Generation zu finden » (Michael Brenner, *Nach dem Holocaust, op. cit.*, p. 214).

¹³¹ Le terme signifie aussi, plus simplement, « addition », « calcul », mais nous pensons que l’allusion du titre, selon le contexte décrit, est celle d’un « règlement de compte », celui des jeunes Juifs avec leur communauté, avec l’Allemagne, avec la génération des parents, etc.

¹³² Michael Brenner, *Nach dem Holocaust, op. cit.*, p. 212-213.

c) Expressions littéraires d'une double marginalisation

La place de la littérature dans le cadre historique donné pose un problème chronologique : la plupart des œuvres écrites et publiées après 1989-1990 traitent de sujets antérieurs à cette période, le plus souvent de problématiques juives en RFA ou en RDA. Il serait donc illusoire de croire qu'un changement thématique fondamental ait lieu dans ces écrits avant ou après la réunification allemande. Par conséquent, il est délicat, voire, dans certains cas, erroné de distinguer des thématiques propres à « l'avant-réunification » et à « l'après-réunification ».

Cependant, il est intéressant d'étudier une partie de l'œuvre de deux écrivains qui ont vécu respectivement dans les deux États allemands, et dans laquelle le cadre historique donné – la vie juive en RFA et en RDA dans les années 1960-1970 joue un rôle important.

La littérature juive allemande de cette période retrace, à l'Ouest, les conflits issus d'une double intégration manquée : dans la communauté juive et dans la société allemande.

Esther Dischereit, née en 1952 à Heppenheim sur la Bergstraße d'un père allemand et d'une mère juive allemande ayant survécu à la Shoah dans la clandestinité, est l'auteur de poèmes, de récits, d'essais, de romans, de pièces de théâtre et de pièces radiophoniques. Après des études de pédagogie à Francfort-sur-le-Main, elle travaille en tant que typographe et poursuit jusque 1986 son expérience professionnelle dans l'industrie d'imprimerie, avant de s'engager comme représentante syndicale. Elle travaille aussi comme journaliste indépendante. Ses premiers écrits datent de la fin des années 1980 : son roman *Joëmis Tisch. Eine jüdische Geschichte* lui confère une reconnaissance internationale en tant qu'écrivain juive allemande de la deuxième génération, c'est-à-dire la génération des enfants de survivants de la Shoah, nés après 1945. Elle vit aujourd'hui à Berlin¹³³.

L'œuvre d'Esther Dischereit reflète une richesse de questionnements autour des possibilités d'une identité juive *et* allemande après la Shoah. Ces questionnements impliquent, entre autres, la confrontation avec la société majoritaire allemande après 1945, le conflit des mémoires entre le peuple allemand (non-juif) et le peuple juif, l'antisémitisme et le révisionnisme, mais aussi un regard critique sur l'État d'Israël et l'expression d'une identité juive qui ne s'affilie pas à une appartenance religieuse.

Nous reviendrons sur son œuvre au cours de ce travail, mais tout d'abord, il convient de se concentrer sur un aspect récurrent de ses écrits : la position marginale des Juifs allemands

¹³³ Pour une biographie plus détaillée d'Esther Dischereit, voir Katharina Hall, « Esther Dischereit : Outline Biography », in *Esther Dischereit*, Cardiff, University of Wales Press, 2007, p. 14-17. Voir aussi Katharina Hall, « “Es geht darum, im öffentlichen Raum präsent zu sein” : Gespräch mit Esther Dischereit », *Ibid.*, p. 18-28.

dans l'Allemagne de l'Ouest. Ce sujet est abordé d'un double point de vue : leur position est marginale non seulement au sein de la société majoritaire allemande, mais elle l'est aussi au sein de la communauté juive après 1945. Cette problématique est au cœur d'un essai paru en 1997, « Ein sehr junges Mädchen trifft Nelly Sachs »¹³⁴.

Dans ce court texte, Esther Dischereit jette un regard rétrospectif sur la communauté juive dans l'Allemagne de l'Ouest du début des années 1960. En guise d'introduction, elle cite « neuf péchés » qui expliquent sa position marginale ainsi que celle de sa mère – qui fait partie des quelque 5000 personnes à avoir survécu à la Shoah¹³⁵, cachée à Berlin – et qui les placent en « périphérie » de la communauté juive. Premièrement, elles sont baptisées. Le deuxième péché est le mariage de sa mère avec un « goy », après 1945. Le quatrième, celui d'avoir survécu en tant que Juive à Berlin pendant la guerre. Le septième, celui d'être allemandes.

Parmi les « neuf péchés » qu'elle cite, trois points cruciaux semblent caractériser l'identité juive allemande après la Shoah et par conséquent, la position marginale des Juifs allemands dans la communauté juive après 1945. La première caractéristique de cette identité est la « honte » de la mère – c'est-à-dire de la « première » génération – d'avoir survécu. Avoir survécu en tant que Juive en Allemagne – le quatrième « péché » – est ici perçu comme synonyme d'un passé suspect :

Quatrièmement – ma mère avait survécu en tant que Juive.

Illégalement. Dans le lointain Berlin. Qui pouvait, dans une ville moyenne de Hesse, vérifier comment et dans quelles circonstances. Le fait d'avoir survécu était en soi suspect.

Cinquièmement – ma mère elle-même avait honte d'avoir survécu¹³⁶.

Cette honte et ces neuf péchés les coupent de toute communication avec les autres Juifs de la communauté. La honte de ces « péchés » font exister la mère et la fille dans l'oubli, le silence,

¹³⁴ Esther Dischereit, « Ein sehr junges Mädchen trifft Nelly Sachs » in *Übungen, jüdisch zu sein. Aufsätze*. Francfort / Main, Suhrkamp Verlag, 1998. (Première publication dans *Jüdischer Almanach 1998*, Francfort / Main, 1997), p. 9-15.

¹³⁵ « Ich dagegen bin Kind einer Frau, die Nazi-Deutschland mitten unter den Nazis überlebte, eine von diesen unwahrscheinlichen 5000 » (Esther Dischereit, « Kein Ausgang aus diesem Judentum », in *Übungen, jüdisch zu sein, op. cit.*, p. 27. (Première publication, en anglais, sous le titre « No Exit from this Jewry » in Sander L. Gilman et Karen Remmler (éds.), *Reemerging Jewish Culture in Germany, op. cit.*, p. 226-281). Laurence Duchaine-Guillon cite le chiffre de 6000 à 7000 Juifs à Berlin en mai 1945. Voir Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945, op. cit.*, p. 43.

¹³⁶ « Viertens – meine Mutter hatte als Jüdin überlebt. Illegal. Im fernen Berlin. Wer konnte in einer hessischen mittelgroßen Stadt überprüfen, wie und unter welchen Umständen. Das Überleben selbst war das Verdächtige. Fünftens – meine Mutter schämte sich selbst, überlebt zu haben » (Esther Dischereit, « Ein sehr junges Mädchen trifft Nelly Sachs », *op. cit.*, p. 10).

l'invisibilité : les neuf péchés les placent « à la périphérie de la vie communautaire », elles vivent en tant qu' « invisibles », elles sont celles « de trop », celles que « les nazis avaient oubliées »¹³⁷.

Deuxièmement, la mère et la fille ne sont pas seulement « invisibles » aux yeux de la communauté juive d'après-guerre : c'est aussi leur propre lien au judaïsme qui, après la Shoah, est devenu invisible. Il n'en subsiste que quelques traces inconscientes, comme par exemple lorsque la narratrice relate qu'elle nettoie avec acharnement les robinets le vendredi, une attitude qu'elle décrit comme « sauvée[-] d'un monde antérieur »¹³⁸, sans savoir pourquoi elle s'attèle à ce travail le vendredi et non le samedi¹³⁹. Ce n'est pas tant le simple fait d'être baptisées ou d'avoir, dans le cas, de la mère, épousé un « goy »¹⁴⁰, qui rend invisible leur propre lien au judaïsme. Bien plutôt, la caractéristique de ce lien « invisible » est qu'il n'existe que dans le silence, le non-dit et, paradoxalement, dans la conscience angoissée de leur « non-anonymat » en tant que Juives allemandes. C'est en effet la narratrice qui, à huit ans, est envoyée dans le quartier par sa mère pour faire les courses :

Ma mère ne se sentait pas en sécurité [...] dans un quartier où elle habitait et où elle ne pouvait pas se fondre dans l'anonymat. Bien sûr à l'époque je n'en savais rien, bien sûr que non. [...] Je ne savais rien des neuf péchés qui pesaient sur notre vie¹⁴¹.

Enfin, les soupçons qu'éveille le mystère de la survie de la mère renforcent le caractère « insulaire » d'une identité juive allemande – septième « péché » – minoritaire dans une communauté juive essentiellement est-européenne : « Septièmement – nous étions allemandes. À part nous, personne ne semblait être allemand dans la communauté [...]. Ils

¹³⁷ « Diese neun Sünden ließen uns an der Peripherie des Gemeindelebens stehen bleiben. Die Kommunikation erstarrte unter diesem Abstand. [...] Wir lebten als Unsichtbare. Lösten die Vergangenheit auf in die Tristesse der Vorsicht vor einem jeden Tag. [...] Wir waren die immer schon Überzähligen, die, die Nazis vergessen hatten » (*Ibid.*, p. 11-12).

¹³⁸ « aus einer vormaligen Welt gerettete Attitüden » (*Ibid.*, p. 11).

¹³⁹ *Ibid.*, p. 11. La journée du vendredi, jusqu'à ce que vienne le Shabbat, il est encore permis de travailler, et la journée est d'ailleurs consacrée à la préparation du Shabbat.

¹⁴⁰ Un non-Juif.

¹⁴¹ « Meine Mutter fühlte sich nicht sicher [...] in einer Gegend, in der sie wohnte und sie nicht in Anonymität versinken konnte. Nicht daß ich das damals gewußt hätte, natürlich nicht. [...] Ich wußte nichts von den neun Sünden, die auf unserem Leben lasteten » (Esther Dischereit, « Ein sehr junges Mädchen trifft Nelly Sachs », *op. cit.*, p. 12-13).

parlaient roumain, polonais, hébreu [...]. Ils parlaient yiddish. Tout cela, nous ne le parlions pas »¹⁴².

Le texte est marqué par le silence de la survivante juive allemande : le silence de la « honte » de celle qui a survécu, le silence d'un judaïsme qui s'exprime dans l'intériorisation (« Ma mère pratiquait un judaïsme extrêmement intériorisé, dans lequel elle se tenait tantôt proche, tantôt éloignée du Dieu »)¹⁴³ ou dans le souvenir d'un autre temps (le nettoyage des robinets le vendredi fait partie des attitudes « sauvées d'un monde antérieur »)¹⁴⁴. Il faudra l'intervention d'une autre femme juive allemande qui a survécu à la Shoah en exil pour rompre ce silence, redonner à cette double identité (de survivante et de juive allemande) sa dignité, et briser la solitude de la mère : l'écrivain Nelly Sachs (1891-1970), qui a survécu à la Shoah en exil en Suède et obtenu le « Prix de la paix des libraires allemands » (*Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*), le 17 octobre 1965, puis l'année suivante, le prix Nobel de littérature. La mère se reconnaît dans le destin de cette femme, qui elle aussi est originaire de Berlin :

Et Nelly Sachs parlait dans la tradition des Juifs allemands, qui avaient combattu dans la Première Guerre mondiale et ne pouvaient se considérer autrement qu'en tant qu'Allemands juifs, pour ainsi dire de croyance allemande. Une Juive assimilée, qui n'accordait pas même un regard à l'école orthodoxe, située au milieu de la rue où elle habitait. Et qu'aurait-elle eu de remarquable aux yeux de Nelly Sachs ? Plus allemande que juive, chrétienne à ses heures, passionnée – elle avait de prime abord plus en commun probablement avec les Allemands non-juifs qu'avec ces Juifs orthodoxes¹⁴⁵.

Cette brève description de Nelly Sachs semble contenir en elle-même les multiples portraits des Juifs allemands, assimilés pour la majeure partie, qui ont survécu à la Shoah : le groupe composé du reste des Juifs allemands, qu'Harry Maor a qualifié de *deutsch-jüdische*

¹⁴² « Siebtens – waren wir deutsch. Außer uns schien in der Gemeinde niemand deutsch zu sein [...]. Sie sprachen Rumänisch, Polnisch, Hebräisch [...]. Sie sprachen Jiddisch. Alles dieses sprachen wir nicht » (*Ibid.*, p. 10).

¹⁴³ « Meine Mutter praktizierte ein höchst nach innen gekehrtes Judentum, in dem sie dem Gott mal näher, mal ferner stand » (*Ibid.*, p. 10-11).

¹⁴⁴ « aus einer vormaligen Welt gerettete Attitüden » (*Ibid.*, p. 11).

¹⁴⁵ « Und Nelly Sachs sprach in der Tradition der deutschen Juden, die im ersten Weltkrieg gekämpft hatten und sich nichts anderes vorstellen konnten, als jüdische Deutsche zu sein, geradezu Deutsche im Glauben. Eine assimilierte Jüdin, deren Wahrnehmung stets eine orthodoxe Schule, die in der Mitte der Straße gelegen war, in der sie wohnte, aussparte. Warum auch hätte Nelly Sachs sie bemerkenswert finden sollen? Mehr deutsch als jüdisch, zuweilen christlich, schwärmerisch – hatte sie wahrscheinlich auf den ersten Blick mit den nicht-jüdischen Deutschen mehr gemein als mit diesen orthodoxen Juden » (*Ibid.*, p. 14).

*Restgruppe*¹⁴⁶, ceux à qui a incombé la tâche de reconstruire les communautés juives d'après-guerre.

Le discours qu'elle tient lors de la remise du « Prix de la paix des libraires allemands » est la voix enfouie de la mère et de sa fille : « Ses mots sont imprégnés du malheur que porte l'air au-dessus de nous. Et il y a quelque chose en eux qui nous le reflète comme la langue de notre propre silence »¹⁴⁷.

Le silence, ou plutôt le mutisme de la première génération, a été transmis aux enfants de deuxième génération, et ce, pas seulement en Allemagne de l'Ouest. Ces enfants, adultes dans les années 1980, déploient leurs efforts à le rompre afin de retrouver une identité « perdue ».

Dans le contexte de Guerre froide, la Communauté juive joue essentiellement un rôle politique. La question de sa survie semble progressivement remplacée par celle d'un évitement, de la part des structures officielles de la Communauté, d'une diversification interne du judaïsme. Cependant, c'est justement sur ce point que l'on observe les premières amorces d'un conflit de la jeune génération contre une Communauté traditionnelle, voire monolithique, revendiquant une pluralisation des voix juives de la deuxième génération – tant à l'Ouest qu'à l'Est.

¹⁴⁶ Voir Harry Maor, *Über den Wiederaufbau*, *op. cit.*, p. 1.

¹⁴⁷ « Ihre Worte sind getränkt vom Unheil, mit dem die Luft über uns geschwängert ist. Und es ist etwas darinnen, das es uns als die Sprache des eigenen Schweigens spiegelt » (Esther Dischereit, « Ein sehr junges Mädchen trifft Nelly Sachs », *op. cit.*, p. 15).

III – Répression et redécouverte de l'identité juive en RDA

Dans le contexte de Guerre froide, la population est-allemande joue aussi un rôle essentiellement idéologique dans la lutte contre l'autre bloc. Cependant, la subordination de l'identité juive à l'identité socialiste n'empêche pas la naissance d'initiatives religieuses, culturelles et littéraires marginales.

a) Identités juive et socialiste en RDA

Entre répression et soumission à l'idéal socialiste, la « marge de manœuvre » laissée aux Juifs de RDA, perçus par le gouvernement essentiellement comme les victimes du fascisme ou comme un groupe religieux, reste relativement faible.

En 1949, on comptait 1140 membres dans les onze communautés de République Démocratique Allemande. Ces chiffres ne prennent pas en compte la communauté de Berlin-Est, puisque jusque 1953 elle était unie à celle de Berlin-Ouest¹⁴⁸. Jusqu'à la construction du Mur en 1961, ce chiffre tournera autour de 1500 membres dans toute la RDA, Berlin-Est compris. Dans les vingt-cinq années suivantes, jusqu'à l'effondrement du régime, on assiste non seulement à un vieillissement de la communauté, mais à une chute considérable du nombre de ses membres, réduit à 350 à la fin des années 1980¹⁴⁹.

À l'issue de la guerre, approximativement 7000 Juifs restent dans la zone d'occupation soviétique¹⁵⁰. Dans un premier temps, la plupart des rémigrants juifs allemands qui retournent en zone soviétique puis en RDA le font par engagement politique : leur idéal est d'œuvrer à la reconstruction démocratique d'une Allemagne nouvelle. Leur identité est avant tout une identité socialiste, à laquelle leur identité juive est, dans la plupart des cas, subordonnée. L'objectif premier de ces socialistes engagés est la lutte contre le fascisme, incarné par le régime nazi, mais aussi, à leurs yeux, par le régime « impérialiste » de la République Fédérale d'Allemagne.

¹⁴⁸ Michael Brenner, *Nach dem Holocaust*, *op. cit.*, p. 199.

¹⁴⁹ Monica Richarz, « Juden in der Bundesrepublik Deutschland... », *op. cit.*, p. 21.

¹⁵⁰ Robin Ostow, « Becoming Strangers : Jews in Germany's Five New Provinces », in Sander L. Gilman et Karen Remmler (éd.), *Reemerging Jewish Culture in Germany*, *op. cit.*, p. 62-74, ici p. 62.

Cependant, dès l'hiver 1952-1953, l'idéal socialiste de ces Juifs de RDA est frappé de plein fouet : à la fin du régime stalinien, les purges anti-juives s'étendent aux pays du bloc de l'Est, et les Juifs de RDA ne sont pas épargnés : dans une circulaire de 60 pages, le Comité Central de la SED (*Sozialistische Einheitspartei Deutschlands*) « accuse les Juifs d'être les agents du sionisme et de l'impérialisme américain ». De nombreux Juifs sont forcés de quitter les importantes fonctions qu'ils occupaient au sein de l'État et du Parti. Les dirigeants de toutes les communautés est-allemandes sont contraints de signer des déclarations « assimilant le sionisme au fascisme », dénonçant l'aide internationale du « Comité conjoint de distribution juif américain » (*American Joint Distribution Committee*)¹⁵¹ comme acte d'impérialisme américain et « condamnant la campagne des réparations comme une exploitation du peuple allemand ». Au cours de l'hiver, les habitations de la majorité de la population juive sont « prises d'assaut » et les cartes d'identité des habitants « confisquées ». Toutes les institutions juives en RDA sont fermées à l'exception des cimetières. Les tensions au sein de la communauté juive de Berlin, jusqu'alors unifiée sous l'égide de son président Heinz Galinski, s'exacerbent lors des années de purge stalinienne, marquées par un élan sans précédent d'antisémitisme et d'antisionisme en RDA¹⁵². En 1953, Heinz Galinski déplace l'administration de la Communauté à Berlin-Ouest : la Communauté juive est désormais séparée entre une « Communauté Juive de Berlin » à Berlin-Ouest (*Jüdische Gemeinde zu Berlin*), et une « Communauté Juive du Grand-Berlin » à Berlin-Est (*Jüdische Gemeinde von Groß-Berlin*)¹⁵³. En 1952-53, quasi la moitié de la population juive d'Allemagne de l'Est quitte le pays, y compris les présidents des communautés de Berlin-Est (alors représentée par Julius Meyer), de Dresde, de Leipzig et d'Erfurt, et ce sous les exhortations du rabbin Nathan Peter Levinson¹⁵⁴. On observe la fuite massive des Juifs de l'Est vers l'Ouest : en mars 1953, à la mort de Staline, 550 Juifs, y compris les dirigeants de toutes les communautés est-allemandes, quittent la RDA.

Il semble que les mesures anti-juives cessent aussi abruptement qu'elles sont apparues : quelques mois plus tard, le gouvernement accorde aux communautés juives de RDA de larges subventions pour la rénovation des synagogues. Dès 1956, les artistes et les fonctionnaires du

¹⁵¹ Aussi appelé *Joint*, le *American Joint Distribution Committee* était une organisation d'aide juive américaine aux Juifs étrangers. Voir Harry Maor, *Über den Wiederaufbau*, *op. cit.*, p. 93.

¹⁵² Voir Robin Ostow, « *Becoming Strangers...* », *op. cit.*, p. 63-64.

¹⁵³ Voir Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945*, *op. cit.*, p. 168.

¹⁵⁴ Michael Brenner: *Nach dem Holocaust*, *op. cit.*, p. 200-201.

gouvernement qui avaient perdu leur travail lors des purges staliniennes sont « réhabilités »¹⁵⁵.

Selon Robin Ostow, « pour la majeure partie des quatre décennies de la République démocratique allemande, « la vie juive existait à peine, même pour les Juifs eux-mêmes »¹⁵⁶. On assiste en effet, dès cette période, à l'instrumentalisation de l'existence juive en RDA, en tant qu'incarnation de concepts contre lesquels le régime, en pleine Guerre froide, lutte : agents « impérialistes », « sionistes », « cosmopolites » sont autant d'entités géopolitiques en totale déconnexion avec l'existence réelle des Juifs en RDA¹⁵⁷. Robin Ostow résume cette manipulation de la part du régime, particulièrement tangible au cours des événements de 1952-1953 relatés plus haut : « En d'autres termes, pendant cet épisode, qui marqua le point culminant de la Guerre froide, les Juifs personnifiaient, dans une construction orchestrée publiquement par le gouvernement est-allemand, les menaces internes et externes à la stabilité nationale »¹⁵⁸.

En effet, ici aussi, comme à l'Ouest, la présence juive a un rôle fondamental dans la lutte contre l'autre « bloc ».

Les deux décennies suivantes, relativement plus calmes, sont caractérisées par une relative « invisibilité » des Juifs dans la mesure où seules deux identités leur sont « permises » : le gouvernement les considère d'une part comme les victimes, parmi d'autres, du fascisme, et d'autre part comme un groupe observant certains rituels religieux¹⁵⁹. Mais ces deux identités sont extrêmement réduites.

Dans le premier cas, la réduction de l'identité politique des Juifs de RDA à des « victimes du fascisme » implique, comme le souligne Y. Michal Bodemann, une relative « invisibilité » :

¹⁵⁵ Voir Robin Ostow, « Becoming Strangers... », *op. cit.*, p. 63-64.

¹⁵⁶ « for most of the four decades of the German Democratic Republic, Jewish life barely existed, even for the Jews themselves » (Robin Ostow, « Imperialist Agents, Anti-Fascist Monuments, Eastern Refugees, Property Claims: Jews as Incorporations of East German Social Trauma, 1945-94 » in Y. Michal Bodemann (éd.), *Jews, Germans, Memory*, *op. cit.*, p. 227-241, ici p. 228).

¹⁵⁷ Nous nous inspirons ici des titres des sous-parties de l'article de Robin Ostow, par exemple « The Cold-War Crisis: Jews as Imperialist Agents, 1952-1953 », ou encore « Jews as Anti-Fascist Monuments, 1980-89 ». Voir Robin Ostow, « Imperialist Agents... », *op. cit.*

¹⁵⁸ « In other words, during this episode, which marked the height of the Cold War, the GDR government publicly constructed Jews as personifications of the external and internal threats to national stability » (*Ibid.*, p. 231).

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 232.

[...] malgré leur rôle utile au sein de la politique et de la société, et malgré les privilèges matériels et sociaux dont ils bénéficiaient¹⁶⁰, les Juifs demeuraient totalement subordonnés. Selon le mythe politique de la RDA, ils étaient des victimes, mais pas des combattants du fascisme. [...] Leur invisibilité factuelle était récompensée par un aimable désintéret¹⁶¹.

Ces « victimes du fascisme », pour lesquels l'engagement socialiste constituait, au départ, la voie vers une reconstruction démocratique de la nouvelle Allemagne, voient leur champ d'action politique, déjà faible initialement, sérieusement réduit dans les années 1960-70 : dans le souci de briser l'isolement, sur le plan international, de la RDA¹⁶², le gouvernement de Walter Ulbricht se rapproche des États arabes, ce qui implique un renforcement de la ligne anti-sioniste et anti-israélienne du régime¹⁶³.

Dans le deuxième cas, la réduction d'une identité juive religieuse en RDA est liée à une infrastructure religieuse juive quasi inexistante : en 1965, personne ou presque ne succède au rabbin de la communauté de Berlin-Est, Martin Riesenburger¹⁶⁴, qui lui-même n'avait d'ailleurs pas été ordonné. Michael Brenner précise qu'« aucune communauté, en dehors de Berlin, n'était capable de célébrer régulièrement des offices de Shabbat, et même lors des fêtes religieuses, plusieurs communautés devaient se regrouper afin de pouvoir célébrer l'office »¹⁶⁵. Malgré la relative expansion économique des années 1960 jusqu'aux années 1980, les Juifs vivent constamment dans la réduction de leur identité juive : « Ces décennies ont peut-être fait partie des meilleures années pour nombre de Juifs de RDA aussi. Mais à en croire les entretiens, aujourd'hui nombreux, ils ne se souviennent pas avoir vécu ces années *en tant que Juifs* »¹⁶⁶.

¹⁶⁰ Les Juifs de RDA bénéficiaient d'importants avantages sociaux, notamment au niveau de leur retraite, de l'accès aux maisons de repos, au logement et aux transports en commun (ces derniers étant gratuits pour eux). Voir Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945*, op. cit., p. 280.

¹⁶¹ « [...] trotz ihrer politisch und gesellschaftlich nützlichen Rolle und trotz der materiellen und sozialen Privilegien, die sie genossen, blieben die Juden völlig untergeordnet. Im Sinne des politischen Mythos der DDR waren sie Opfer, aber keine Kämpfer gegen den Faschismus. [...] Ihre faktische Unsichtbarkeit wurde mit freundlichem Desinteresse belohnt » (Y. Michal Bodemann, *Gedächtnistheater*, op. cit., p. 111).

¹⁶² Voir la doctrine Hallstein de la RFA (1955-1969).

¹⁶³ Jeffrey Herf, *Divided Memory. The Nazi Past in the Two Germanys*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, p. 191.

¹⁶⁴ À part deux brefs épisodes, celui du rabbin Ödön Singer (1966-1969) et Isaac Neuman (1987-1988). Voir Michael Brenner, *Nach dem Holocaust*, op. cit., p. 201 ; Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945*, op. cit., p. 445.

¹⁶⁵ « Keine einzige Gemeinde außer der Berliner war noch in der Lage, regelmäßige Schabbatgottesdienste durchzuführen, und selbst an den Feiertagen mußten sich mehrere Gemeinden zur Abhaltung eines Gottesdienstes zusammenfinden » (Michael Brenner, *Nach dem Holocaust*, op. cit., p. 201-202).

¹⁶⁶ « These decades may have been among the best years for many GDR Jews as well. But in the now copious interview material they do not remember living those years *as Jews* » (Robin Ostow, « Imperialist Agents, Anti-Fascist Monuments... », op. cit., p. 233).

Les dernières années de la RDA représentent un tournant pour la communauté juive est-allemande. Elles sont caractérisées par la tentative *in extremis* du gouvernement d'Erich Honecker, de sauver le régime de la banqueroute en créant de nouveaux liens avec le bloc de l'Ouest et, entre autres, les États-Unis. À cet effet, la communauté juive de RDA est importante à deux égards. Tout d'abord, il est fondamental que la RDA améliore son image, fort abîmée depuis les purges staliniennes, d'Allemagne « démocratique » et « anti-fasciste ». À l'Est comme à l'Ouest, la présence de la communauté juive est donc la « pierre de touche » de la démocratie. Ensuite, le gouvernement espère que certains fonctionnaires juifs aident au resserrement des liens avec des pays tels que les États-Unis. Ici aussi, nous assistons à l'instrumentalisation de l'existence juive en Allemagne à des fins de politique extérieure.

Le rapprochement du gouvernement est-allemand de la communauté juive de RDA est cependant plutôt positif pour cette dernière : le régime de Honecker accorde de larges subventions pour la restauration des synagogues, des cimetières, et pour les initiatives culturelles juives en Allemagne. Mais ici aussi, comme à l'Ouest, les Juifs jouent un rôle iconique au sein du gouvernement : ils sont réduits, pour reprendre les termes de Robin Ostow, à des « monuments anti-fascistes »¹⁶⁷. L'événement le plus symbolique de cette période est la mobilisation de l'ensemble de la population de la RDA lors de la commémoration du cinquantième anniversaire de la « Nuit de Cristal » (*Kristallnacht*), commémorant le pogrome du 9 novembre 1938 : le Parlement tient une session spéciale en l'honneur des victimes juives du nazisme, des dizaines de milliers de membres de la Jeunesse libre allemande (*Freie Deutsche Jugend, FDJ*) participent à une cérémonie commémorative à Ravensbrück, et d'autres célébrations, mineures certes, sont organisées à travers tout le pays. Mais le but de cette commémoration n'est pas tant de s'adresser à la population juive existante que de se tourner vers les représentants des États de l'Ouest invités aux cérémonies de commémoration. Cependant, cet effort ne parvient pas à retenir en RDA la population est-allemande, juive ou non-juive :

[...] Cette ultime construction publique des Juifs de RDA comme « monuments antifascistes » – autant d'hommages à l'intégrité morale et politique de leur « pays natal » – marqua le début de la dissolution de l'État est-allemand. Malgré ces mesures, de nombreux Juifs, de même que des Allemands de l'Est non-juifs, commencèrent à quitter la RDA pour l'Ouest¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Voir le titre de l'article de Robin Ostow, « Imperialist Agents, Anti-Fascist Monuments... », *op. cit.*

¹⁶⁸ « [...] this final public construction of GDR Jews as “anti-Fascist monuments” – tributes to the moral and political integrity of their “homeland” – signified the beginning of the dissolution of the East German state.

Ce n'est qu'à la suite des premières et dernières élections libres en RDA que la Chambre du Peuple (*Volkskammer*) vote le 12 avril 1990 une résolution dans laquelle l'État est-allemand reconnaît la responsabilité de l'Allemagne dans la Shoah et exprime la volonté de payer des réparations ainsi que d'établir des relations diplomatiques avec l'État d'Israël.

Il est significatif que ces mesures ne seront pas concrétisées sous le régime de la RDA, puisqu'elles avaient été décidées dans les derniers mois du régime. La reconnaissance de la RDA, de sa responsabilité dans l'histoire allemande, est donc venue bien tard.

b) La réappropriation d'un héritage culturel et religieux

Les Juifs de RDA, en particulier la jeune génération, s'attèlent à la redécouverte culturelle et religieuse de leurs origines.

À partir des années 1980, à la veille de la chute du régime de la RDA, on assiste au retour en force d'une identité juive de la deuxième génération, en conflit avec celle des parents qui ont dans la majeure partie des cas caché leur identité juive à leurs enfants – par traumatisme de la Shoah ou par engagement pour le régime socialiste.

Comment ce retour d'une identité juive se traduit-il dans les dernières années du régime ?

Dans les années 1980, on distingue deux alternatives principales à la Communauté de RDA : d'une part, la communauté séparatiste orthodoxe *Adass Jisroel* est recrée en 1989 à Berlin-Est ; d'autre part, les années 1980 voient la création d'un lieu de rencontre entre Juifs qui ne trouvent pas dans la Communauté Juive (au sens de *Gemeinde*) un lieu d'expression adéquat pour une identité juive essentiellement culturelle, le groupe *Wir für uns*, précurseur de l'Association culturelle juive (*Jüdischer Kulturverein Berlin e.V., JKV*).

L'histoire de la recréation de la communauté *Adass Jisroel* est représentative des deux sources de conflit majeures qui dominent la communauté juive allemande à la veille de la réunification : au niveau interne, la peur d'un « éclatement » de la communauté unifiée d'Allemagne ; et au niveau externe, l'instrumentalisation de la recréation d'*Adass Jisroel* par

Despite these measures, many Jews, as well as non-Jewish East Germans, began to leave the GDR for the West » (*Ibid.*, p. 234-235).

le gouvernement est-allemand à des fins de politique extérieure, c'est-à-dire la tentative de celui-ci, d'améliorer l'image internationale de la RDA.

La Communauté synagogale israélite *Adass Jisroel* (*Israelitische Synagogen-Gemeinde Adass Jisroel*) avait été créée en juin 1869 et dissoute en décembre 1939 : la Gestapo mit en œuvre le démantèlement de la communauté et son incorporation dans l'Association du Reich des Juifs en Allemagne (*Reichsvereinigung der Juden in Deutschland*). Au début des années 1980, la tentative de Mario Offenbergl, « petit-fils d'un des cofondateurs »¹⁶⁹, de recréer la communauté à Berlin-Ouest, se heurte à l'opposition virulente du président de la communauté unifiée de Berlin-Ouest, Heinz Galinski, mû par la peur d'une concurrence et surtout d'un « éclatement » de la communauté.

En 1985, Mario Offenbergl se tourne vers le gouvernement est-allemand : dans une lettre au Président du Conseil d'État, Erich Honecker, il lui fait part de l'état de délabrement du cimetière d'*Adass Jisroel* à Weißensee. Erich Honecker, dans le souci de repolir l'image internationale de la RDA, ordonne à la municipalité de Berlin-Est la restauration du lieu. Dès l'été 1986, le secrétaire d'État aux questions religieuses, Klaus Gysi, peut réinaugurer solennellement le cimetière de la Wittlicher Straße, situé à deux kilomètres au nord du cimetière de Weißensee. La rapidité avec laquelle Honecker avait répondu à la demande de Mario Offenbergl, et les démarches qui s'ensuivent concernant la restauration du cimetière, attestent l'intérêt, essentiellement politique, du gouvernement est-allemand, de participer à la restauration de la vie juive en RDA.

Ce n'est que le 18 décembre 1989, cinquante ans après le démantèlement de la communauté par le régime national-socialiste, que Lothar de Maizièrel, alors mandataire de la communauté, remet au président de la communauté, Ari Offenbergl, la déclaration gouvernementale ordonnant la restauration d'*Adass Jisroel*. Celle-ci signifie le retour de tous les anciens lieux communautaires – la synagogue, le centre communautaire, l'hôpital et le cimetière – au sein de l'administration d'*Adass Jisroel*. Cependant, ce n'est qu'en 1997 que le statut de « corporation de droit public »¹⁷⁰ sera accordé à la communauté d'*Adass Jisroel*.

¹⁶⁹ Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945*, op. cit., p. 231.

¹⁷⁰ *Körperschaft des öffentlichen Rechts*. Nous reprenons ici la traduction de Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945*, op. cit., p. 236. La partie de ce travail sur la communauté synagogale israélite *Adass Jisroel* s'appuie sur l'ouvrage de Lothar Mertens, *Religion und Politik. Die wechselvolle 130jährige Geschichte der jüdischen Gemeinde Adass Jisroel zu Berlin*, Berlin, Verlag Dr. Klöster, 2006, en particulier p. 40-58. Voir aussi Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945*, op. cit., p. 231-236.

Au-delà de cette communauté séparatiste, il importe ici de préciser l'importance du courant conservateur dans la communauté juive de Berlin-Est, qui était représenté en particulier au sein de la synagogue de la Rykestraße dans le quartier de Prenzlauer Berg. Construite en 1904, contenant 2000 places et destinée au rite conservateur, la synagogue fut démolie pendant le pogrome de 1938 ; le bâtiment fut restauré en 1953¹⁷¹. Hermann Simon, le vice-président de la Communauté juive de Berlin-Est de 1985 à 1990-1991, rappelle d'ailleurs que cette synagogue « avait toujours son rite propre, qui se situait entre orthodoxie et libéralisme »¹⁷² : à l'origine, les rabbins en fonction dans cette synagogue étaient libéraux ; puis, lorsque le rabbin Josef Eschelbacher fut employé et qu'il exigea de n'exercer ses fonctions que dans les synagogues sans orgue, ce qui était le cas de la Rykestraße, d'autres rabbins orthodoxes le suivirent. Le rite demeurait cependant ambigu puisque d'une part l'office n'avait pas recours à l'orgue, ce qui relève d'une décision traditionnelle et conservatrice ; d'autre part, dans les années 1920, la prière d'ouverture de Yom Kippour, le *Kol Nidrei*, n'était pas prononcée la veille du jour du Grand Pardon. À l'époque des communautés divisées, Hermann Simon définit l'office selon le courant « conservateur-traditionnel » (*konservativ-traditionnel*), bien qu'une grande partie de la communauté soit libérale¹⁷³. Aujourd'hui (2009) la synagogue se définit comme « libérale-conservatrice »¹⁷⁴.

D'autre part, au milieu des années 1980, une cinquantaine de Juifs se regroupent en dehors de la communauté officielle : c'est la naissance du groupe *Wir für Uns*, qui mènera en janvier 1990 à la création de l'Association culturelle juive (*Jüdischer Kulturverein*), dirigée par la sociologue et journaliste Irene Runge. Le parallèle avec les Groupes Juifs à l'Ouest est assez surprenant. *Wir für Uns* marque l'émergence d'un « public juif intéressé autour de la Communauté juive »¹⁷⁵ qui participe aux événements culturels organisés par le groupe. Celui-ci est constitué « d'écrivains, d'intellectuels, d'artistes, la plupart se sentant fortement Juifs mais n'étaient pas religieux ou étaient athées »¹⁷⁶.

¹⁷¹ La synagogue fut rénovée en 2007. Pour les informations historiques, voir Ulrich Eckhardt, Andreas Nachama, *Jüdische Orte in Berlin*, *op. cit.*, p. 38-39.

¹⁷² « hatte immer einen eigenen Ritus, der zwischen orthodox und liberal anzusiedeln ist » (Hermann Simon, *Die Synagoge Rykestraße 1904-2004*, Teetz, Hentrich & Hentrich, *Jüdische Miniaturen*, 2004, p. 23). Voir aussi Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945*, *op. cit.*, p. 227.

¹⁷³ Gerhard Guttman, *Jüdische Lehrer in Berlin nach 1945*, Berlin, Technische Universität, 1994, p. 27.

¹⁷⁴ Voir le site Internet de la synagogue : www.synagoge-rykestrasse.de

¹⁷⁵ « an interested Jewish public around the Jewish Community » (Marion Kaplan, « What Is 'Religion'... », *op. cit.*, p. 96. Marion Kaplan reprend l'expression de Robin Ostow, "German Democratic Republic", *American Jewish Year Book*, 1989, p. 349-352, ici p. 351).

¹⁷⁶ « writers, intellectuals, and artists, most of whom had strong feelings about being Jews but were either not religious or atheists » (Marion Kaplan, « What Is 'Religion'... », *op. cit.*, p. 96-97).

L' « appel à la création d'une association culturelle juive », en décembre 1989, est publié dans un article de *Neues Deutschland* du 13 décembre : le JKV accueille « les citoyens d'origine juive vivant en RDA et leurs proches quelle que soit leur idéologie » ; il s'engage à « la commémoration des millions de victimes juives » ; il met l'accent sur « l'histoire du peuple juif » et sur « la transmission du savoir sur l'histoire et la culture juives ». À travers son activité, le JVK aspire à « la préservation du judaïsme et de la vie juive », à « la prise en considération des intérêts des citoyens d'origine juive et leurs proches » et à la diffusion du savoir sur l'histoire juive, passée et présente, au sein des établissements d'enseignement, des institutions culturelles et des médias, « afin de maintenir vivant le judaïsme dans la conscience publique »¹⁷⁷.

L'identité juive qui y est défendue est essentiellement séculière et de gauche ; une des priorités de l'Association culturelle juive dès 1990 est l'intégration des Juifs d'ex-URSS. Le JKV est ouvert à tous ceux qui se considèrent comme Juifs, sans distinction entre Juifs halakhiques, de mère juive, et Juifs non halakhiques, de mère non-juive¹⁷⁸. Bien qu'il se définisse comme une association séculière, le JKV recèle en son sein une variété d'activités religieuses : des célébrations sont organisées pour les fêtes religieuses, et l'association a un très bon contact avec le groupe orthodoxe Habad-Loubavitch. La promotion de la culture juive y joue un rôle fondamental : l'association organise des conférences sur des thèmes juifs, des cours de danses folkloriques, des groupes de musique et de théâtre, des lectures, des camps de vacances, etc.¹⁷⁹.

Les similitudes entre les Groupes Juifs à l'Ouest et l'Association culturelle juive à l'Est mènent très vite, dès la chute du régime de RDA, à leur rapprochement, comme en témoigne le programme d'activités du JKV paru en septembre 1990 :

¹⁷⁷ « Der jüdische Kulturverein ist der Zusammenschluß von in der DDR lebenden Bürgern jüdischer Herkunft und ihren Angehörigen unabhängig von ihrer Weltanschauung ». « Er ist dem Gedenken der Millionen jüdischer Opfer verpflichtet ». « Der Verein richtet seine Aufmerksamkeit auf die Geschichte der Juden und auf die Verbreitung des Wissens über jüdische Geschichte und Kultur. » « Der Verein erstrebt mit seiner Tätigkeit : die Bewahrung des Judentums und des jüdischen Lebens, die Wahrnehmung der Interessen von Bürgern jüdischer Herkunft und ihrer Angehörigen, die Verbreitung des Wissens um jüdische Geschichte und Gegenwart in Medien, Schulen, Universitäten, Kultureinrichtungen, um das Judentum im öffentlichen Bewußtsein lebendig zu erhalten [...] » (« Aufruf zur Gründung eines jüdischen Kulturvereins », *Neues Deutschland*, 13 décembre 1989, p. 2).

¹⁷⁸ La *Halakhah*, la jurisprudence rabbinique, reconnaît comme Juif tout enfant de mère juive et toute personne s'étant convertie au judaïsme auprès d'un tribunal rabbinique.

¹⁷⁹ Voir Marion Kaplan, « What Is 'Religion'... », *op. cit.*, p. 97-101.

Ces dernières semaines, d'intéressants contacts ont été établis avec des représentants de groupes juifs à Berlin-Ouest, Cologne et ailleurs. [...] Il est temps que nous fassions mutuellement connaissance. Nous avons commencé à discuter d'une revue d'information et de discussion berlinoise commune, du sens qu'elle prendrait et des chances qu'elle offrirait. Nous allons échanger nos programmes mensuels¹⁸⁰.

Ici aussi, comme pour les Groupes Juifs, il semble que l'on assiste au développement d'une couche « en marge » des institutions communautaires, dont l'identité juive est essentiellement séculière et culturelle.

La réouverture d'*Adass Jisroel* et la création de l'Association culturelle juive signifient toutes deux la recherche dynamique de lieux juifs en dehors des structures communautaires.

Certains aspects de la quête identitaire de ces groupes éloignés de la Communauté officielle, plus précisément du JKV, se retrouvent dans une partie de la littérature juive allemande des années 1980, en particulier chez Barbara Honigmann.

c) Le retour aux origines dans la littérature

Au niveau littéraire, les écrivains de la deuxième génération témoignent de la recherche *in extremis* d'une identité juive presque perdue. Ce n'est qu'à la fin des années 1980 que la thématique juive s'affirme dans les écrits de cette génération¹⁸¹ : chez Barbara Honigmann par exemple, la quête identitaire s'exprime dans les tentatives de retracer la généalogie juive de la famille, afin de se réapproprier sa propre identité juive.

Barbara Honigmann est née en 1949 de parents juifs allemands ayant survécu à la Shoah en exil à Londres. Fervents socialistes, ceux-ci retournèrent en 1946 en Allemagne de l'Est. Évoluant dans un univers familial où l'identité juive est subordonnée à l'identité socialiste, voire tout simplement réprimée, Barbara Honigmann doit elle-même retracer le fil d'une identité juive qui avait presque été « engloutie » par la génération précédente. Auteur de théâtre et metteur en scène à Berlin-Est, elle émigre à Strasbourg en 1984, une ville dans

¹⁸⁰ « In den letzten Wochen gab es interessante Kontakte zu Vertretern jüdischer Gruppen in Westberlin, Köln und anderswo. [...] Es ist an der Zeit, daß wir uns miteinander bekannt machen. Wir haben begonnen, Sinn und Chancen eines gemeinsamen Berliner Informations- und Diskussionsblatts zu diskutieren und werden unsere Monatspläne austauschen » (« Programm des Jüdischen Kulturvereins DDR a.d. für Oktober, September 1990 », in *Fünf Jahre Jüdischer Kulturverein Berlin e.V. Januar 1990-Februar 1995*, Berlin, Jüdischer Kulturverein, 1995).

¹⁸¹ Robin Ostow, « Becoming Strangers... », *op. cit.*, p. 69.

laquelle elle se rapproche de la religion¹⁸². C'est finalement en 1986 qu'elle se fera connaître avec son œuvre *Roman von einem Kinde*¹⁸³. Ses romans, la plupart autobiographiques, traitent de la généalogie de l'histoire familiale, de la difficulté de retrouver et d'affirmer son identité juive en RDA. Ils sont avant tout un lieu de réflexion sur une triple identité : être femme, juive, écrivain de langue allemande. Son œuvre littéraire s'enrichit par ailleurs de son œuvre artistique en tant que peintre¹⁸⁴.

L'affirmation d'une identité juive en RDA et à Berlin-Est est le thème récurrent de l'œuvre de Barbara Honigmann. Deux récits tirés d'une œuvre de cette période, *Roman von einem Kinde*, paru en 1986, sont éclairants à cet égard¹⁸⁵. Le premier récit, qui porte le titre de l'ouvrage lui-même¹⁸⁶, présente une communauté juive minoritaire et vieillissante, sur laquelle plane toujours l'ombre de la Shoah. Le récit « Doppeltes Grab »¹⁸⁷ met en scène la problématique de l'apparente incompatibilité des identités juive *et* allemande en Allemagne après la Shoah. Les deux récits se situent dans les années 1980 à Berlin-Est.

« Roman von einem Kinde » se présente sous forme d'une lettre autobiographique que la narratrice, un « double » de l'écrivain, écrit à « Josef »¹⁸⁸. Dans un passage, elle décrit le premier *seder* de *Pessah*, le dîner festif du premier soir de la Pâque juive. Elle le passe dans la « petite », « la seule » synagogue de Berlin-Est¹⁸⁹ – la synagogue de la Rykestraße –, puis dans le centre communautaire de la Oranienburger Straße. La fête de *Pessah*, qui célèbre l'exode du peuple juif se libérant du joug de l'esclavage en Égypte, prend toute son ampleur symbolique dans la représentation d'une minuscule communauté juive étrangère à l'environnement d'une Allemagne de l'Est encore marquée par l'absence juive. Le passage d'un centre juif à l'autre, de la synagogue au centre communautaire, met en scène un milieu

¹⁸² Strasbourg héberge une importante communauté juive, d'approximativement 20 000 membres, majoritairement orthodoxe. Voir Petra S. Fiero, *Zwischen Enthüllen und Verstecken. Eine Analyse von Barbara Honigmanns Prosawerk*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2008, p. 11-12.

¹⁸³ Petra Günther, « Einfaches Erzählen? Barbara Honigmanns ‚Doppeltes Grab‘ », in Pól O'Dochartaigh (éd.), *Jews in German Literature since 1945: German-Jewish Literature?*, Amsterdam, Rodopi B.V., 2000, p. 123-137, ici p. 123.

¹⁸⁴ Pour une biographie plus détaillée de Barbara Honigmann, voir Petra S. Fiero, *Zwischen Enthüllen und Verstecken*, *op. cit.*, p. 7-14.

¹⁸⁵ Barbara Honigmann, *Roman von einem Kinde. Sechs Erzählungen*, Darmstadt, Hermann Luchterhand Verlag, 1986.

¹⁸⁶ Barbara Honigmann, « Roman von einem Kinde », *Ibid.*, p. 9-41.

¹⁸⁷ Barbara Honigmann, « Doppeltes Grab », *Ibid.*, p. 89-97.

¹⁸⁸ Petra S. Fiero parle plus précisément d'« autofiction », c'est-à-dire un mélange d'éléments autobiographiques et fictifs. Voir Petra S. Fiero, *Zwischen Enthüllen und Verstecken*, *op. cit.*, p. 4.

¹⁸⁹ Barbara Honigmann, « Roman von einem Kinde », *op. cit.*, p. 23.

hostile, la traversée de l'Alexanderplatz sous la tempête. À première vue, cette description semblerait presque ironique, puisque la traversée de l'Alexanderplatz est comparée à la traversée de la Mer Rouge, mais la représentation du *seder* au centre du récit met en évidence la puissance symbolique de cette célébration pour la communauté juive de RDA encore en reconstruction :

[...] lorsqu'ils démarrèrent dans les petites voitures branlantes, je vis alors de mes propres yeux les plus errants parmi les errants, les Juifs parmi les Juifs. [...] L'Alexanderplatz m'était autrefois très difficile [...]. Mais étrangement, ce jour-là, la place m'apparut si simple, presque dérisoire, car nous ne devons même pas la traverser, elle s'ouvrit devant nous comme la Mer Rouge [...] et lorsque nous nous retournâmes, la tempête faisait rage, se déchaînait, et l'Alexanderplatz restait derrière nous, sans nous rattraper, et il disparut dans le brouillard et la pluie comme l'armée de Pharaon¹⁹⁰.

Au cours du récit, le *seder* de *Pessah* est marqué par le souvenir de la Shoah et n'est ancré dans le présent que par la réalité des survivants. Dans la synagogue, leur nombre réduit parle de lui-même, et la petitesse du lieu semble conférer un caractère anodin à la scène : « Mais nous étions assis dans une toute petite pièce qui me faisait penser à une salle de classe, et les quelques personnes présentes étaient assises ensemble comme les élèves d'une classe, dont la plupart des élèves ne sont pas encore rentrés des grandes vacances »¹⁹¹. Il semble que la narratrice et l'amie Daisy qu'elle retrouve, soient les seules jeunes présents au *seder*. Il se dégage une impression de décalage entre la présence de la jeune narratrice, qui vit pleinement la fête de *Pessah*, comme en témoigne sa description exaltée du passage de la synagogue au centre communautaire, et une communauté constituée de survivants, dont chaque geste, chaque parole et chaque silence rappelle leur échappée à la mort – comme ceux du chantre et des vieilles dames :

Que pouvait-ce bien être d'autre, pour qu'il avale sa nourriture comme s'il était pourchassé, ivre de faim, la tête presque dans l'assiette et les coups d'œil apeurés de droite à gauche. Il était maintenant assis tout seul à la longue table, [...] le petit vieux, Abraham Süß [doux, sucré] le polonais, qui aurait peut-être préféré, après tout ce qu'il avait vécu, s'appeler « Bitter » [amer]. Je détournai le regard.

¹⁹⁰ « [...] als sie losfuhren in den kleinen wackligen Autos, da sah ich wirklich die verstreutesten unter den Verstreuten, die Juden unter den Juden. [...] Der Alexanderplatz ist mir früher so schwer gewesen [...]. Aber seltsam, an diesem Tage [...] wurde mir dieser Platz so leicht, sogar lächerlich, denn wir mußten gar nicht hindurch durch ihn, er öffnete sich vor uns wie das Rote Meer, [...] und als wir uns umsahen, da stürmte es und tobte es, und der Alexanderplatz blieb hinter uns und holte uns nicht mehr ein und versank in Nebel und Regen wie Pharaos Heer » (*Ibid.*, p. 24-25).

¹⁹¹ « Aber wir saßen in einem ganz kleinen Raum, ich dachte, wie ein Klassenzimmer, und die paar Leute, die da waren, saßen zusammen wie die Schüler einer Schulklasse, von der die meisten noch nicht aus den Sommerferien zurückgekehrt sind. » (*Ibid.*, p. 23-24).

Puis nous nous mîmes tous à table, [...] la plupart racontaient comment c'était avant, et étaient soudain tristes. Les vieilles dames à ma table voulaient voir une photo de mon fils, je la leur montrai, elles admiraient mon fils et étaient alors très joyeuses. Puis à nouveau tristes¹⁹².

La présence de la narratrice dans cette communauté est caractérisée par le sentiment contradictoire d'en faire partie et de s'y sentir étrangère. Elle se sent appartenir à cette communauté dont elle est pourtant séparée par une, voire deux générations. Elle n'a pas vécu la Shoah comme eux, et pourtant elle semble s'en souvenir. Ce sentiment contradictoire est présent tout au long du récit : « Je me sentais étrangère et je me sentais pourtant la bienvenue »¹⁹³.

Mais l'espace où ce sentiment contradictoire s'exprime le plus clairement est probablement celui du rêve : « Un jour, je fis un rêve. J'étais avec tous les autres à Auschwitz. Et dans le rêve, je me disais : j'ai enfin trouvé ma place dans la vie »¹⁹⁴.

Pourtant, à la fin de la nouvelle « Doppeltes Grab », qui a lieu lorsque la narratrice a émigré en France, Auschwitz ne semble plus exactement être « [s]a place dans la vie ».

Alors que ce premier récit met en scène la fragilité de la vie juive en Allemagne de l'Est, plus précisément à Berlin-Est, et qu'Auschwitz apparaît en filigrane de tout le récit, dans le texte « Doppeltes Grab », la narratrice se détache de la Shoah, sans pour autant s'éloigner de la mémoire de la Shoah. Cette évolution est mise en évidence à travers la rencontre d'une figure mythique du judaïsme allemand : l'historien et philosophe Gershom Scholem. Le récit retrace en effet la rencontre, en décembre 1981, entre Barbara et son mari Peter Honigmann, et Gershom Scholem et sa femme Fania à Berlin-Est¹⁹⁵, et notamment leur visite sur les tombes de la famille de Scholem au cimetière de Weißensee.

L'ensemble du récit est caractérisé par les parallèles entre le spécialiste de la mystique juive, né à Berlin en 1897, et la narratrice, écrivain juive allemande de la deuxième génération, née à

¹⁹² « [...] was war es sonst, daß er sein Essen wie gejagt, so heißhungrig herunterschlang, mit dem Kopf fast im Teller und mit ängstlichem Blick nach rechts und nach links. Er saß jetzt ganz allein an dem langen Tisch, [...] der kleine alte polnische Abraham Süß, der nach allem, was er erlebt hat, vielleicht lieber „Bitter“ heißen möchte. Ich mußte wegsehen. Dann aßen wir alle, [...] die meisten sprachen davon, wie es früher war, und wurden traurig. Die alten Frauen an meinem Tisch wollten ein Foto von meinem Sohn sehen, und ich zeigte es ihnen, und sie bewunderten meinen Sohn und wurden ganz fröhlich. Und wieder traurig » (*Ibid.*, p. 27).

¹⁹³ « Ich fühlte mich fremd und fühlte mich doch willkommen. » (*Ibid.*, p. 24).

¹⁹⁴ « Einmal hatte ich einen Traum. Da war ich mit all den anderen in Auschwitz. Und in dem Traum dachte ich: Endlich habe ich meinen Platz im Leben gefunden » (*Ibid.*, p. 28).

¹⁹⁵ Voir Petra Günther, « Einfaches Erzählen?... », *op. cit.*, ici p. 123 et 127. Information confirmée par Christian Mariotte, courriel du 29 avril 2012.

Berlin en 1949. Ils partagent le même héritage, la passion pour l'histoire, la culture, la littérature juives. Ils connaissent les mêmes lieux de savoir, mais l'un les connaît d'avant-guerre, et l'autre, d'après-guerre. Pour la narratrice cela ne fait pas grande différence ; à ses yeux, les lieux de cet héritage sont toujours présents. Ce sont de ces mêmes lieux qu'est née leur volonté commune de se rapprocher du judaïsme :

Et il [Gershom Scholem] nous a aussi parlé des Archives centrales des Juifs qui se trouvent aujourd'hui dans les archives nationales de la RDA à Mersebourg [...] et de la bibliothèque de la Communauté Juive de Berlin, celle de la Oranienburger Straße 68, qui était alors gigantesque. Elle est à nouveau là aujourd'hui, avons-nous dit, elle n'est plus gigantesque, elle est minuscule, mais elle est dans la même rue, dans le même bâtiment. C'est là qu'il a emprunté les premiers livres sur le judaïsme, a dit Scholem, nous aussi, avons-nous dit. En fait, c'est ainsi que tout a commencé, pour nous aussi, avons-nous dit¹⁹⁶.

Malgré ces parallèles entre leur lien au judaïsme, la narratrice est la seule à voir la continuation de ce lien au judaïsme en Allemagne après 1945. En effet, pour Gershom Scholem, qui a émigré en Palestine en 1923, ce pays « n'est plus bon pour les Juifs »¹⁹⁷. Or, il est indéniable que la langue et la culture allemandes sont inséparables de la personne de Scholem : lorsqu'on lui demande comment il se fait que sa femme maîtrise couramment la langue allemande, Scholem répond qu'« elle l'a en quelque sorte respiré[e] en vivant avec moi » ; lors de leur sortie, Scholem raconte « mille événements de l'histoire allemande, juive, et juive-allemande, de l'histoire ancienne, nouvelle, et ancienne-nouvelle »¹⁹⁸ ; en dépit de ses propos sur l'Allemagne, il fait don d'une de ses œuvres à la bibliothèque de la Communauté juive¹⁹⁹.

Malgré le mouvement opposé des deux protagonistes – l'un rentre à Jérusalem, l'autre reste, certes pour un temps limité, à Berlin²⁰⁰ – le récit se termine sur le sentiment que Scholem, même – peut-être pourrait-on dire : justement – à sa mort, n'est jamais vraiment parti d'Allemagne. La présence de Scholem en Allemagne est tangible à travers un double

¹⁹⁶ « Und vom Gesamtarchiv der Juden erzählte er [Gershom Scholem] noch, das sich heute im Staatsarchiv der DDR in Merseburg befindet [...] und von der Bibliothek der Jüdischen Gemeinde in Berlin, der ehemals riesigen Bibliothek in der Oranienburger Straße 68. Und wir sagten, da ist sie heute wieder, nur ist sie nicht mehr riesig, sondern winzig klein, aber in derselben Straße, in demselben Haus. Dort habe er die ersten Bücher jüdischen Wissens ausgeliehen, sagte Scholem, und wir sagten: wir auch. Und damit habe eigentlich alles angefangen, und wir sagten: bei uns auch » (Barbara Honigmann, « Doppeltes Grab » in *Roman von einem Kinde*, op. cit., p. 92-93).

¹⁹⁷ « ist nicht mehr gut für Juden » (*Ibid.*, p. 94).

¹⁹⁸ « Sie hat es im Zusammenleben mit mir irgendwie eingeatmet » ; « tausend Begebenheiten aus deutscher und jüdischer und deutschjüdischer, alter, neuer und altneuer Geschichte » (*Ibid.*, p. 92).

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 95.

²⁰⁰ À la fin du récit, la narratrice se trouve en France. Barbara Honigmann a émigré à Strasbourg en 1984.

mouvement géographique : à sa mort, une deuxième pierre tombale – en plus de celle de Jérusalem – lui est dédiée à Berlin-Weißensee²⁰¹. Son prénom allemand initial, Gerhard, est celui qui prédomine sur la tombe : « GERHARD G. SCHOLEM – né en 1897 à Berlin / décédé en 1982 à Jérusalem ». Pour la narratrice, cette « double tombe » reflète une « vie double », passée à Berlin et Jérusalem²⁰². Mais la mort de Scholem est aussi, à ses yeux, une naissance :

Il est mort à 84 ans. Mais pour moi, il venait de naître. Pendant des années, Gershom Scholem n'avait été qu'écriture. [...] Ce nom était alors apparu sous forme humaine, une véritable réalité, parlant haut et fort, en berlinois, une grande perche aux oreilles décollées, toute la mystique²⁰³ dans notre fauteuil à bascule. Il avait effectué une fois encore le voyage de sa vie, une fois encore Berlin-Jérusalem aller-retour [...] ²⁰⁴.

C'est par cet ultime voyage, Jérusalem-Berlin-Jérusalem, que le nom de Gershom Scholem s'est transformé pour la narratrice en une rencontre, à Berlin, avec le spécialiste de la mystique juive, revenu dans la ville où il était né avant la guerre, avant la Shoah, pour rencontrer une amie née après la guerre, après la Shoah.

Dans ces deux récits s'entrecroisent donc l'histoire des générations précédentes qui portent en elles un héritage juif allemand englouti, comme le rappelle Gershom Scholem, et le présent de la narratrice, évoluant dans une Allemagne de l'Est où tout judaïsme n'est plus que l'ombre de ce qu'il était.

En RDA, la communauté juive semble instrumentalisée à deux niveaux : agent impérialiste et cosmopolite à combattre pendant les années de purge stalinienne, elle est aussi utilisée dans les dernières années du régime, pour prouver la « démocratie » du régime à travers la rénovation d'importantes institutions de la communauté. Dans ces conditions, la vie juive de la communauté est fortement subordonnée à l'idéal socialiste. Mais ici aussi, les tentatives de

²⁰¹ En fait, son nom est inscrit sur le tombeau de son père, Arthur Scholem (1863-1925). Voir la description de la tombe sur le site officiel du cimetière Weißensee, consulté le 15 août 2012 : <http://www.jewish-cemetery-weissensee.org/sites/Grabstaetten19-32.htm>

²⁰² « GERHARD G. SCHOLEM – geb. 1897 in Berlin / gest. 1982 in Jerusalem » (Barbara Honigmann, « Doppeltes Grab » in *Roman von einem Kinde*, op. cit., p. 97).

²⁰³ Gershom Scholem est le spécialiste le plus célèbre de la mystique juive (la kabbale).

²⁰⁴ « Er war 84 Jahre alt, als er starb. Aber für mich war er gerade auf die Welt gekommen. Jahre und Jahre war Gershom Scholem nur Schrift gewesen. [...] Dieser Name war nun als Mensch erschienen, als wahre Wirklichkeit, laut redend, berlinernd, ein langer Lulatsch mit abstehenden Ohren, die ganze Mystik in unserem Schaukelstuhl. Er hatte die Reise seines Lebens noch einmal zurückgelegt, noch einmal Berlin – Jerusalem retour [...] » (Barbara Honigmann, « Doppeltes Grab » in *Roman von einem Kinde*, op. cit., p. 96).

recréation d'une vie juive en dehors de la Communauté officielle se font jour, de même qu'une réappropriation des origines juives s'exprime timidement dans la littérature.

Malgré la division de l'Allemagne en deux États, et de la Communauté juive en deux Communautés, il semble que les communautés juives ouest- et est-allemandes partagent deux points communs non négligeables : leur instrumentalisation, par chaque gouvernement, dans le contexte de Guerre froide, et l'aspiration de la jeune génération, à reconstruire une communauté pluraliste qui puisse s'exprimer en dehors des sentiers battus de chaque Communauté officielle.

Chapitre 2 : Réappropriations littéraires d'un judaïsme hérité de la Shoah

Amorcées au cours des années 1980, ces expressions littéraires juives allemandes culminent au tournant des années 1989-1990. Même si la chute du Mur n'y est pas thématifiée en tant que telle, les œuvres abordées dans ce chapitre ont toutes été écrites et publiées quelques années avant ou après la réunification. Elles traduisent la volonté de se faire sien un judaïsme englouti par la Shoah et tu par la génération des survivants, ou encore perverti par la « symbiose négative » judéo-allemande (Dan Diner).

Trois aspects caractérisent cette redéfinition, par la deuxième génération, des identités juives dans la nouvelle Allemagne. Premièrement, un conflit intergénérationnel est à la base de la réappropriation, par les enfants de la deuxième génération, d'une identité juive longtemps réprimée par les parents depuis la Shoah. Ce processus apparaît en particulier dans les écrits féminins, comme ceux d'Esther Dischereit et de Barbara Honigmann¹. Deuxièmement, l'affirmation de cette identité juive dans un environnement allemand non-juif semble, en particulier dans les écrits masculins, aller de pair avec l'« anormalité » d'être Juif en Allemagne après 1945, un aspect particulièrement tangible dans les écrits de Rafael Seligmann et Maxim Biller. Troisièmement, les textes des écrivains juifs allemands visent à affirmer, souvent contre les « parents » – c'est-à-dire les parents des protagonistes, parfois un double des parents de l'écrivain – et contre un entourage allemand non-juif, la possibilité d'une identité juive *et* allemande.

I – Le conflit intergénérationnel

L'expression du conflit intergénérationnel dans les œuvres autobiographiques des écrivains de la deuxième génération – notamment d'Esther Dischereit et de Barbara Honigmann – se traduit à travers deux mouvements : tout d'abord, la narratrice est confrontée au silence de ses parents non seulement sur la Shoah, mais sur les origines juives de la famille. Le refus de ce silence amène la narratrice, souvent un double de l'écrivain², à une démarche généalogique,

¹ Le lien entre construction d'une identité juive et d'une identité féminine dans l'œuvre d'Esther Dischereit et de Barbara Honigmann, sujet trop vaste pour être analysé en détails ici, a été traité entre autres par Karen Remmler, « En-gendering Bodies of Memory : Tracing the Genealogy of Identity in the Work of Esther Dischereit, Barbara Honigmann, and Irene Dische », in Sander L. Gilman et Karen Remmler (éds.), *Reemerging Jewish Culture in Germany*, *op. cit.*, p. 184-209.

² Même si les éléments autobiographiques sont importants dans les œuvres des deux écrivains, ils ne signifient pas que celles-ci constituent des autobiographies au sens littéral du terme. Pour un débat nuancé sur ce point, voir Katharina Hall, « 'Wer schreibt, wenn ich schreibe?': The role of the autobiographical in Esther Dischereit's work », in Katharina Hall (éd.), *Esther Dischereit*, *op. cit.*, p. 136-152.

qui vise à retracer l'histoire des générations passées. Cette démarche généalogique est à comprendre au sens large du terme : elle prend soit, comme chez Barbara Honigmann, la forme d'une recherche consciente des origines familiales, soit, comme chez Esther Dischereit, la forme d'un retour inconscient sur les traces des générations précédentes, jusqu'à confondre les limites entre passé et présent, ou plus précisément, les limites entre la biographie de la génération précédente et la propre vie de la narratrice.

a) Le silence sur la Shoah et sur l'origine juive

Dans les écrits de Barbara Honigmann et d'Esther Dischereit parus dans les années 1980 et 1990, les deux narratrices, enfants de la deuxième génération, sont confrontées au silence obstiné de leurs parents sur la Shoah et sur leur judaïsme.

Dans *Eine Liebe aus nichts*³, la mort du père est le point de départ d'une recherche de la fille sur ses propres origines et sur l'histoire de la famille. Le père n'a jamais parlé de ses origines ; il s'est toujours senti « apatride »⁴ : « De tout temps et en toute occasion, je l'ai entendu dire qu'en fait il ne savait pas d'où il venait et ne savait pas non plus où était sa place »⁵. La narratrice décrit avec une ironie mordante de quelle manière ses parents, communistes engagés qui ont survécu à la Shoah grâce à l'exil à Londres et qui sont retournés en Allemagne pour reconstruire une Allemagne meilleure, ont tout simplement réprimé la Shoah comme quelque chose qui ne les concernait pas – et par conséquent, passé sous silence toute discussion sur le judaïsme et les Juifs : « [...] ils faisaient toujours comme s'ils n'en avaient rien eu à faire et qu'ils n'a[va]ient jamais eu de proche qui ait crevé dans un ghetto ou ait été gazé à Auschwitz [...] »⁶ ; le père parle bien plus volontiers de ses ancêtres « qui avaient été médecins et banquiers à la cour des grands-ducs de Hesse-Darmstadt ». Les arguments des parents de la narratrice rejoignent surtout en un point ceux des rémigrés juifs

³ Barbara Honigmann, *Eine Liebe aus nichts*, Berlin, Rowohlt, 1991.

⁴ Barbara Honigmann, *Un amour fait de rien*, trad. de l'allemand Christian Richard, Paris, Liana Levi, 2001, p. 63 ; « heimatlos » (Barbara Honigmann, *Eine Liebe aus nichts*, *op.cit.*, p. 65).

⁵ Barbara Honigmann, *Un amour fait de rien*, *op. cit.*, p. 34 ; « Zu allen möglichen Zeiten und Anlässen habe ich ihn sagen gehört, eigentlich weiss ich nicht, wo ich herstamme, weiss auch nicht, wo ich jetzt hingehöre » (Barbara Honigmann, *Eine Liebe aus nichts*, *op. cit.*, p. 35).

⁶ La traduction originale est inexacte : « [...] ils faisaient toujours comme s'ils n'en avaient rien eu à faire et qu'ils n'aient jamais eu de proche qui ait crevé dans un ghetto ou ait été gazé à Auschwitz [...] » (Barbara Honigmann, *Un amour fait de rien*, *op. cit.*, p. 34) ; « als hätte niemand jemals zu ihnen gehört, der in einem Ghetto verreckt oder in Auschwitz vergast worden ist » (Barbara Honigmann, *Eine Liebe aus nichts*, *op. cit.*, p. 34).

allemands de l'Allemagne de l'Est : « Et après tout, ils étaient venus à Berlin, pour bâtir une nouvelle Allemagne, qui serait totalement différente de l'ancienne, aussi valait-il mieux ne pas parler des Juifs »⁷.

La mère non plus ne parle ni de la Shoah, ni du judaïsme, comme le mentionne la narratrice dans un récit extrait de *Damals, dann und danach*⁸. C'est lors d'une visite à une amie de la mère, à l'hôpital, que la narratrice entend pour la première fois le mot « Auschwitz » : l'amie ne guérirait probablement jamais « puisqu'elle avait été à Auschwitz ». Le mot n'est pas expliqué, comme si la mère parlait du principe que l'enfant était censé le connaître : « Elle ne m'a pas expliqué ce que signifiait Auschwitz, ce sujet m'était complètement étranger, mais elle parlait du principe que ces choses-là étaient *a priori* connues ». De même, on ne parle pas de judaïsme dans la famille : « Le judaïsme on n'en parlait pas non plus ; on se contentait de dire que nous, nous étions “les Juifs” et que les autres étaient “les Allemands”, peuple inculte [...] »⁹.

Le silence des parents s'étend aussi à l'ensemble de l'histoire familiale. Dans le chapitre « Der Untergang von Wien », la narratrice essaie, en vain, de briser le silence de sa mère. Toute tentative de la narratrice, d'apprendre davantage sur le nom et par conséquent l'histoire de son grand-père paternel, Israel Kollmann, qui travaillait à la Communauté juive de Vienne, échoue :

Nul doute qu'elle ait ressenti le prénom de son père comme un fardeau insupportable car elle ne l'a jamais prononcé, à une exception près : un jour que je lui demandais de m'indiquer mon nom hébraïque ainsi que le sien et celui de ses parents, elle a rétorqué que mes questions l'agaçaient terriblement, et sur ce, elle m'a lancé à la figure ce prénom dans toute sa splendeur : « Mon père s'appelait Israël, j'espère que c'est assez hébraïque »¹⁰.

⁷ Barbara Honigmann, *Un amour fait de rien*, op. cit., p. 34 ; « die Hofärzte und Hofbankiers der Grossherzöge von Hessen-Darmstadt » ; « Und schliesslich waren sie nach Berlin gekommen, um ein neues Deutschland aufzubauen, es sollte ja ganz anders werden als das alte, deshalb wollte man von den Juden besser gar nicht mehr sprechen » (Barbara Honigmann, *Eine Liebe aus nichts*, op. cit., p. 34).

⁸ Barbara Honigmann, *Damals, dann und danach*, Munich, Carl Hanser Verlag, 1999.

⁹ Barbara Honigmann, chapitre « Tombes à Londres » in *Les îles du passé*, trad. de l'allemand Colette Strauss-Hiva, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1999, p. 23 ; « weil sie ja in Auschwitz gewesen sei » ; « Sie erklärte nicht, was Auschwitz bedeutete, ich wußte es nicht, aber, sie ging wohl davon aus, daß es darüber ein Wissen von Anbeginn her gäbe. » ; « Vom Judentum wurde auch nicht gesprochen, nur eben daß wir « die Juden » und die anderen « die Deutschen » waren, kein zivilisiertes Volk [...] » (Barbara Honigmann, « Gräber in London » in *Damals, dann und danach*, op. cit., p. 23).

¹⁰ Barbara Honigmann, chapitre « Le naufrage de Vienne » in *Les îles du passé*, op. cit., p. 102 ; « Seinen Namen muß sie als große Last empfunden haben, denn sie hat ihn nie ausgesprochen ; und nur einmal, als ich sie nach meinem, ihren und den hebräischen Namen ihrer Eltern fragte und sie damit, wie sie meinte, furchtbar sekkerte, hat sie ihn mir in seiner ganzen Schönheit entgegengeschleudert : « Der Name meines Vaters war

Le silence auquel la narratrice se heurte est non seulement celui des vivants, qui essaient de « faire taire » les morts, c'est-à-dire qui essaient de passer sous silence l'histoire familiale – mais aussi celui des morts eux-mêmes. À deux reprises, dans les deux œuvres citées ici – *Eine Liebe aus nichts* et *Damals, dann und danach* – elle se heurte à ce silence lorsqu'elle se rend dans deux cimetières pour rechercher les traces de sa famille.

Dans *Eine Liebe aus nichts*, elle retourne dans la ville natale de son père et erre dans les « quartiers résidentiels de Wiesbaden »¹¹, à Francfort, dans la Bergstraße¹² en y cherchant les traces de la famille de son père. Se raccrochant à des bribes de souvenir, d'histoires que son père avait évoquées, elle cherche en vain les traces de ses ancêtres dans les cimetières alentour : à part les noms, assez fréquents parmi les tombes, elle ne dispose d'aucune date précise ou de prénom. Elle finit par se heurter, à nouveau, à la *Heimatlosigkeit* (littéralement, « apatridie ») de son père, qui la confronte au « vide » de sa propre origine :

J'ai toujours considéré mon père comme un individu à part entière qui n'appartenait à rien ni personne. [...] Mais je n'ai rien découvert [...] Mon origine, là-bas, était devenue totalement invisible. Je n'ai rien pu trouver, aucune réminiscence, aucun signe, aucun souvenir – aucune trace¹³.

Dans le chapitre « Gräber in London » extrait de *Damals, dann und danach*, la narratrice se rend avec ses enfants sur la tombe de ses grands-parents maternels. À la mort de la mère, celle-ci avait laissé une enveloppe contenant les cartes du cimetière de East Ham, à l'Est de Londres, où sont enterrés ses parents. La narratrice cherche en vain la pierre tombale de ses grands-parents. Ici aussi, comme pour ses grands-parents paternels dans *Eine Liebe aus nichts*, elle se heurte à une tombe « invisible » :

L'emplacement où elle [la pierre tombale de Gisela Kollmann] est censée se trouver n'est qu'une place vide, une lacune parmi les autres tombes, juste un peu de sable et quelques gravillons sur un monticule aplati, ni grande ni petite pierre, aucune pierre, rien que de la terre recouverte de mauvaises herbes. « Mais il n'y a rien du tout ! » dit mon fils, comme devant les habits neufs de l'empereur. Je lui réponds que si, la tombe que nous cherchons est bien là. C'est bien là que sont enterrés les grands-parents, c'est là qu'ils reposent, sous la

Israel. Ich hoffe, das ist hebräisch genug » (Barbara Honigmann, « Der Untergang von Wien » in *Damals, dann und danach*, op. cit., p. 105).

¹¹ Barbara Honigmann, *Un amour fait de rien*, op. cit., p. 64 ; « in den Villenvierteln von Wiesbaden » (Barbara Honigmann, *Eine Liebe aus nichts*, op. cit., p. 66).

¹² Barbara Honigmann, *Eine Liebe aus nichts*, op. cit., p. 66-69.

¹³ « Ich habe meinen Vater immer nur als einen einzelnen gesehen, der zu niemandem gehörte. [...] Aber ich habe nichts entdeckt [...]. Meine Herkunft von dort war ganz unsichtbar geworden. Ich habe nichts finden können, keine Erinnerung, kein Zeichen, kein Andenken und keine Spur » (*Ibid.*, p. 68-69). Il s'agit ici de notre propre traduction.

terre nue, cela ne fait aucun doute, ils reposent en terre comme des chiens, sans pierre tombale et sans noms¹⁴.

Ainsi, la narratrice de ces différents récits fortement autobiographiques est confrontée de toutes parts au silence : non seulement les parents, mais aussi les tombes de ses ancêtres¹⁵ ne lui livrent aucun indice sur l'histoire familiale.

Chez Esther Dischereit, le lecteur n'est pas témoin d'une confrontation entre l'enfant et les parents. Bien plutôt, le silence sur le judaïsme est intériorisé par le personnage principal. Dans *Merryn*¹⁶, récit éponyme d'une jeune fille de seize ans, les traces d'une identité juive semblent lointaines : elles sont évoquées à mi-mot, entre les lignes, souvent à travers l'intermédiaire des générations passées, plus précisément les grands-parents. Ici aussi le récit est largement autobiographique, même si les références à l'écrivain en tant que telle ne sont pas aussi flagrantes que chez Barbara Honigmann. L'adolescente Merryn fait l'expérience douloureuse de la violence de la société masculine envers une jeune fille vulnérable en quête d'indépendance. Elle semble fragile au point de se briser au moindre contact – de ses employeurs, des hommes, dont les regards lubriques ne cessent de la poursuivre, de la société au sens large. Le lecteur suit Merryn dans sa fugue qui l'emmène d'abord dans un bar ouvrier en Lorraine, puis dans un apprentissage d'imprimeur en Hesse, enfin à Berlin. C'est seulement dans ce dernier lieu que l'origine juive de la jeune fille est évoquée, et ce uniquement à travers les grands-parents et la mère de Merryn. Leur judaïsme est caractérisé par la peur et la répression, dans des phrases inachevées, désarticulées. Celles-ci semblent d'ailleurs aussi floues que l'identité juive de Merryn. Lorsque celle-ci déambule dans la ville et entre dans un bar, la vision furtive d'un homme qui lui rappelle Adolf Eichmann provoque une association de pensées étroitement liées à la Shoah. Celles-ci s'étendent d'une part à la génération de la mère et à la peur de celle-ci, de préciser la religion de sa fille lors de son

¹⁴ Barbara Honigmann, chapitre « Tombes à Londres », in *Les îles du passé*, *op. cit.*, p. 38 ; « Da, wo er sein müßte, ist nur ein leerer Platz [...] gar kein Stein, nur Erde mit einem bißchen Unkraut. « Da ist ja nichts ! » ruft mein Sohn, wie bei des Kaisers neuen Kleidern. Ich sage ihm, doch, das Grab das wir suchen ist hier. Hier ist der Platz, wo die Großeltern begraben sind, da unter der nackten Erde liegen sie, [...] liegen begraben wie Hunde, ohne Grabstein und ohne Namen » (Barbara Honigmann, « Gräber in London » in *Damals, dann und danach*, *op. cit.*, p. 36-37).

¹⁵ Ces deux passages font partie d'une série de textes sur les cimetières, thématique récurrente dans l'œuvre de Barbara Honigmann. Voir Petra Günther, « Einfaches Erzählen?... », *op. cit.*, p. 125. Voir aussi Karen Remmler, « Orte des Eingedenkens in den Werken Barbara Honigmanns », in Sander L. Gilman et Hartmut Steinecke (éds.), *Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 2002, p. 43-58, ici p. 52-53.

¹⁶ Esther Dischereit, *Merryn*, Francfort/Main, Suhrkamp Verlag, 1992.

inscription à l'école, et d'autre part à la génération de ses grands-parents, qui ont « enterré leur Torah » :

Du coin de l'œil elle frôle un bar. Était-ce le bar? Une église. Était-ce l'église? Elle avait vu Eichmann à travers les yeux de sa mère vingt ans après – elle avait vu la porte de ce bar s'ouvrir brusquement et des bottes s'avancer, commander, et elle de s'enfuir par la sortie de derrière. S'enfuir au loin, jusqu'au temps des machines à laver et des Volkswagen, qui reprenaient leur essor alors qu'ils exigeaient de leur fille, de manière répétitive et insistante, l'indication de la religion pour les classes primaires. La réponse trop lente, beaucoup trop lente à venir. L'église, l'église, c'était sous ses blocs de pierre que les grands-parents avaient enterré leur Torah ? Cette église ou l'autre ?¹⁷

À travers ce langage hermétique, le lecteur comprend qu'il assiste à la fusion de trois générations marquées par le souvenir inconscient de la Shoah : Merryn voit « Eichmann à travers les yeux de sa mère vingt ans après », ce qui à la fois situe le temps de l'action à la fin des années 1960, voire au début des années 1970¹⁸, pour le projeter aussitôt dans les années du « miracle économique » (1950-1960), « au temps des machines à laver et des Volkswagen qui reprenaient leur essor », dont le lecteur suppose qu'elles sont celles de l'enfance du personnage principal et de son inscription à l'école primaire, qui implique l'indication, par la mère, de sa religion dans les documents administratifs¹⁹. Cette fusion des générations amène aussitôt la question de la religion cachée, s'étendant à une génération supplémentaire, celle des grands-parents : une réponse « trop lente à venir », une Torah « enterrée » sous l'église.

¹⁷ « Aus den Augenwinkeln streift sie eine Bar. War das die Bar? Eine Kirche. War das die Kirche? Sie hatte Eichmann in den Augen ihrer Mutter zwanzig Jahre danach gesehen – wie die Tür dieser Bar aufschwung und Stiefel hereinschritten, bestellten und sie durch den Hinterausgang floh. Floh bis tief hinein in die Zeiten von Waschmaschine und Volkswagen, die wiederauflamten, als sie wiederholt und nachdrücklich von ihrer Tochter die Angabe der Religion für die Schulanfänger verlangten. Die Antwort zu langsam, viel zu langsam kam. Die Kirche, die Kirche, unter deren Steinblöcken die Großeltern ihre Thora begruben? Diese Kirche oder war es jene? » (Esther Dischereit, *Merryn*, *op. cit.*, p. 74).

¹⁸ Le procès d'Adolf Eichmann eut lieu en 1961.

¹⁹ Les repères temporels sont ici brouillés, comme dans *Joëmis Tisch*. « Vingt ans après » pourrait aussi signifier « vingt ans après le procès d'Adolf Eichmann » (1961), ce qui placerait le récit dans les années 1980. D'ailleurs Sander L. Gilman le situe dans l'après-réunification (Sander L. Gilman, *Jews in Today's German Culture*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 1995, p. 62). Mais deux autres données importantes replacent le récit à la fin des années 1960, voire au début des années 1970 : tout d'abord le parallèle entre l'héroïne Merryn, âgée de seize ans, et la biographie de l'auteur, née en 1952 (Katharina Hall, « 'Wer schreibt, wenn ich schreibe?'... », *op. cit.*, p. 144), ensuite la discussion d'Esther Dischereit avec Astrid Deuber-Mankowsky, où elle décrit « une jeune fille qui, près de vingt ans après la victoire militaire sur le III^e Reich, se perd dans la vie » (« ein junges Mädchen, das fast zwanzig Jahre nach dem militärischen Sieg über das Dritte Reich, im Leben untergeht »). (Astrid Deuber-Mankowsky, « Gespräch mit der „Philosophin“ », *Die Philosophin*, mai 2000, p. 84-100, ici p. 94-95. Cité dans Norbert Oellers, « „Sie holten mich ein, die Toten der Geschichte“. Ansichten über Esther Dischereits „Joëmis Tisch. Eine jüdische Geschichte“ », in Sander L. Gilman et Hartmut Steinecke (éds.), *Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre*, *op. cit.*, p. 75-88, ici p. 76).

C'est dans ce bref chapitre²⁰ que le lecteur devine le judaïsme de Merryn. Le sort des grands-parents ayant été annoncé dans l' « enterrement de leur Torah », il est évoqué à nouveau lorsque la jeune fille recherche un logement à Berlin. Ici aussi, trois générations semblent fusionner l'espace d'un instant lorsqu'elle se souvient qu'elle pourrait revendiquer le logement de ses grands-parents, déportés pendant la Shoah : les repères temporels semblent brouillés. L'identité juive des grands-parents est évoquée à travers la terminologie nazie, qui ponctue le processus d' « aryanisation » de leur logement : Merryn se demande si elle doit réclamer l' « appartement enjuivé » de ses grands-parents, dont l'ensemble des biens est estimé à « 800 reichsmark ». Dans le dossier qui retrace l'aryanisation de leur logement, on a « coché la vermine » : sous la date du 10 mars 1943 est indiqué le numéro de la rafle vers Auschwitz²¹.

Ici aussi, l'origine juive familiale apparaît à travers trois générations qui évoluent dans des repères temporels brouillés – la période avant la Shoah, la période après la Shoah, et la période contemporaine dans laquelle évolue Merryn semblent se confondre ici :

Qui mange avec ces fourchettes, couteaux, cuillères ? C'était un foyer casher, deux chandeliers dans le buffet. [...] L'appartement est scellé, son inventaire transféré. [...] Où mangent désormais les gens qui y habitaient ? [...] Le service de lutte antiparasitaire va venir à l'instant et éliminer l'odeur des animaux. [...] Dans le miroir des toilettes, il y a ton image. Ils ont fermé les deux battants à la hâte, et ils ne t'ont pas trouvée. Depuis, tu es enfermée, serrée, reflétée. Avec des ailes ne battant plus. Après, lorsqu'ils ont ouvert les côtés, tu étais nue, sans plumes. Elles ne voulaient pas pousser, plus tard elles t'ont piquée. [...] Les chants de la nuit de novembre se sont tus, les pleurs ont été couverts ; le silence aussi, accroché aux toits²².

La déportation des grands-parents pendant la Shoah est évoquée ici, mais l'on devine aussi, à travers la première occurrence du « tu », le sort de leur fille, c'est-à-dire la mère de Merryn, cachée en Allemagne pendant la guerre (« tu es enfermée »)²³. À la fin de cet extrait, le « tu » semble s'adresser non seulement à l'enfant cachée, c'est-à-dire la mère, mais aussi à la jeune fille fragilisée qui médite sur le sort de ses grands-parents lorsqu'elle déambule à travers

²⁰ Esther Dischereit, *Merryn*, *op. cit.*, p. 71-83.

²¹ « verjudete Wohnung » ; « Ungeziefer angekreuzt » (*Ibid.*, p. 77).

²² « Wer ißt mit diesen Gabel, Messern, Löffeln? Es war ein koscherer Haushalt, zwei Leuchter im Buffet. [...] Die Wohnung wird versiegelt, das Inventar verbracht. [...] Wo essen jetzt die Leute, die dort wohnten? [...] Der Kammerjäger wird gleich kommen und den Geruch der Tiere tilgen. [...] Im Toilettenspiegel steht dein Bild. Sie haben beide Flügel rasch geschlossen, so daß sie dich nicht fanden. Seitdem bist du eingesperrt, gepreßt, gespiegelt. Mit verklappten Flügeln. Nachher, als sie die Seiten öffneten, da warst du nackt und ohne Federn. Sie wollten nicht wachsen, später dich selber gestochen. [...] Die Lieder der Novemberrnacht verstummt, das Weinen übertönt; das Schweigen auch, das über den Dächern hing » (*Ibid.*, p. 78-79).

²³ Comme la mère d'Esther Dischereit. Voir Esther Dischereit, « Ein sehr junges Mädchen trifft Nelly Sachs », *op. cit.*

Berlin (« tu étais nue, sans plumes. Elles ne voulaient pas pousser, plus tard elles t'ont piquée »). Malgré l'ouverture de la pièce, ni la mère ni la fille ne semblent avoir été libérées, à l'image des ailes de l'enfant fermées, puis tout simplement disparues. C'est probablement la connaissance du destin des grands-parents qui a mis à nu et rendu vulnérables mère et fille, c'est-à-dire les générations suivantes ; la connaissance de leur meurtre a empêché Merryn de grandir, l'a blessée (« Depuis, tu es enfermée, serrée, reflétée. Avec des ailes ne battant plus. Après, lorsqu'ils ont ouvert les côtés, tu étais nue, sans plumes. Elles ne voulaient pas pousser, plus tard elles t'ont piquée »). Ce bref moment de fusion entre les trois générations se clôt sur le silence de la nuit de novembre 1938, qui pourrait aussi être interprété comme le silence d'après-guerre sur la Shoah, sur le judaïsme, tant de la part de la société allemande que de la famille juive décrite ici.

Ce n'est qu'à la fin de l'œuvre que l'identité juive réprimée du personnage principal apparaît dans son journal d'adolescente. L'évocation indirecte de l'origine juive transparaît à travers les tentatives de la mère de cacher cette origine dans un environnement chrétien. Ces tentatives sont vaines car elles se heurtent au refus des enfants :

Je ne veux pas faire ma confirmation, mais Maman le veut absolument. [...] Susanna a dit non, tout d'un coup. Elle a rencontré Fredi. [...] Ses parents lui ont offert une chaîne avec comme pendentif une étoile de David. Maman le voit sans le voir²⁴.

L'origine juive et la Shoah, plus précisément la survie de la mère pendant la Shoah, apparaissent aussi à travers des phrases très succinctes, prises dans le flot du quotidien : « Debout à 7 heures. [...] Depuis Pâques j'apprends l'hébreu. [...] Elli n'a toujours pas fait signe. Maman migraine. C'est pour Elli qu'elle a survécu [...] »²⁵. Enfin, ce n'est que dans les ultimes pages du roman que le mot « Juive » apparaît, lorsque Merryn se trouve à l'hôpital, aux soins intensifs²⁶. Dans sa chambre se trouve un témoin de Jéhovah qui tente de la convaincre du bienfondé de sa croyance : « Après quatre jours, je lui ai dit que ça ne servait

²⁴ « Ich will mich nicht konfirmieren lassen, aber Mutti will es unbedingt. [...] Susanna hat plötzlich nein gesagt. Sie hat Fredi kennengelernt. [...] Seine Eltern haben ihr eine Kette mit dem Davidstern als Anhänger geschenkt. Mutti sieht es und sieht es nicht » (Esther Dischereit, *Merryn, op. cit.*, p. 102).

²⁵ « 7 Uhr : Ich stand auf. [...] Seit Ostern lerne ich Hebräisch. [...] Elli hat sich wieder nicht gemeldet. Mutti Migräne. Für Elli hat sie überlebt [...] » (*Ibid.*, p. 102-103). L'identité d'« Elli » n'est pas précisée dans le texte.

²⁶ La raison de ce séjour à l'hôpital n'est pas clairement explicitée dans le texte.

à rien. Que je n'étais pas croyante. Et Juive. Elle a dit, ah, alors vous faites déjà partie du peuple élu. Je n'ai rien dit »²⁷.

Même si l'héroïne de *Merryn* semblait presque avoir intériorisé le silence sur l'origine juive au point d'oublier sa propre judéité, la fin du récit et l'affirmation de la judéité du personnage montrent bien que les tentatives maternelles de négation de l'identité juive ont échoué.

Dans les écrits d'Esther Dischereit et de Barbara Honigmann, le personnage principal et la narratrice n'acceptent donc pas le silence obstiné des parents (Honigmann) ou de la mère (Dischereit) sur le judaïsme de la famille et la Shoah. Bien plus, le silence et la négation ne sont que le point de départ d'une quête de l'histoire familiale et par conséquent, d'une réappropriation de sa propre identité juive.

b) L'entreprise généalogique des enfants de la deuxième génération

Dans les écrits de Barbara Honigmann et d'Esther Dischereit, la narratrice, refusant le mutisme des parents et le silence familial, se met à retracer la généalogie de la famille. Chez Honigmann, cette démarche est consciente : c'est à la mort du père qu'elle se met à sa recherche. Chez Dischereit, il semble que ce soit le passé qui « mène la danse » : dans son œuvre de jeunesse, *Joëmis Tisch. Eine jüdische Geschichte*²⁸, l'histoire de la mère, survivante de la Shoah, et la vie de la fille s'entrecroisent jusqu'à brouiller les repères entre passé et présent, mère et fille. Chez Dischereit comme chez Honigmann, ce processus finit par aboutir à la réappropriation, par l'enfant, d'un judaïsme « perdu ».

Le retour sur l'histoire familiale apparaît dans deux chapitres consécutifs de l'œuvre *Damals, dann und danach*, « Gräber in London » et « Von meinem Urgrossvater, meinem Grossvater, meinem Vater und von mir »²⁹. Alors que ce dernier constitue plutôt une mini-biographie de l'histoire de quatre générations, le premier retrace l'étape précédant les recherches généalogiques de l'auteur, c'est-à-dire le processus de rapprochement de son judaïsme « perdu », ou plutôt caché, en RDA : à quinze ans, elle fait partie d'un « groupe » dont le

²⁷ « Nach vier Tagen habe ich ihr gesagt, es hätte keinen Zweck. Ich sei nicht gläubig. Und Jude. Sie sagte, oh, dann gehören Sie ja schon zum auserwählten Volk. Ich sagte nichts » (Esther Dischereit, *Merryn*, op. cit., p. 107).

²⁸ Esther Dischereit, *Joëmis Tisch. Eine jüdische Geschichte*, Francfort/Main, Suhrkamp Verlag, 1988.

²⁹ Barbara Honigmann, « Von meinem Urgrossvater, meinem Grossvater, meinem Vater und von mir », in *Damals, dann und danach*, op. cit., p. 39-55.

point est commun est « du moins quelque lointaine ascendance juive ». Les bribes d'une origine juive et une « vague[-] [...] opposition »³⁰ à la RDA sont ce qui les rapproche. Mais c'est avant tout le souvenir de leur identité juive qui les unit :

De l'histoire de nos parents nous ne connaissions tous que des fragments, et du judaïsme absolument rien. Notre recherche ne visait pas une vérité, et nous vivions de légendes. Nos parents répugnaient à parler du passé et à regarder en arrière.

Aussi nos origines tenaient-elles plutôt du mythe, elles étaient tissées de mystère [...] ³¹.

Le silence des parents a pour conséquence d'élever le judaïsme au rang de « mythe », de « légende », de « mystère ». Mais les jeunes Juifs de RDA ne s'arrêtent pas à cette définition floue de leur appartenance : peu après la découverte du cimetière juif de Weißensee à Berlin-Est, certains jeunes du groupe, dont la narratrice, se mettent à apprendre l'hébreu et à lire la Bible. Leur rapprochement du judaïsme constitue un réel défi qu'ils relèvent « dans le dos » de leurs parents. La narratrice retrace, à travers leurs rencontres secrètes, les étapes d'une réappropriation individuelle de leur judaïsme. Celle-ci a eu lieu « à partir du néant » et devient leur « nouveau mythe ». Il s'agit avant tout de résoudre les « énigmes » qu'ils ont héritées de leurs parents :

Nous étions persuadés que nos parents, avec leur façon de rejeter complètement leur judaïsme, s'étaient entièrement coupés de leurs racines et de leur histoire, ce qui expliquait qu'ils ne sachent nous répondre que par énigmes, voire par le silence. À présent, nous cherchions à résoudre ces énigmes, quasiment dans leur dos ³².

Cette redécouverte identitaire a été partagée par d'autres Juifs en RDA, comme ceux du groupe *Wir für uns*. Même si Barbara Honigmann a fini par choisir de s'éloigner géographiquement de l'Allemagne en 1984 pour vivre pleinement son judaïsme dans la communauté traditionnelle de Strasbourg, à la frontière franco-allemande, la majorité de ses écrits témoignent de l'entreprise généalogique de la narratrice en RDA. Celle-ci prendra toute son ampleur à la mort du père.

³⁰ Barbara Honigmann, chapitre « Tombes à Londres », in *Les îles du passé*, op. cit., p. 26-27 ; « sonst eine Spur jüdischen Herkommens » ; « eine vage Opposition » (Barbara Honigmann, « Gräber in London », *Ibid.*, p. 26).

³¹ Barbara Honigmann, chapitre « Tombes à Londres », in *Les îles du passé*, op. cit., p. 27 ; « Die Geschichte unserer Eltern kannten wir aber nur bruchstückhaft, und das Judentum überhaupt nicht. Wir forschten keiner Wahrheit nach und lebten mit Legenden. Unsere Eltern sprachen nicht besonders gerne über die Vergangenheit und schauten nicht gerne zurück. So war unsere Herkunft eher mythischer Art, ein Geheimnis [...] » (Barbara Honigmann, « Gräber in London », *Ibid.*, p. 27).

³² Barbara Honigmann, chapitre « Tombes à Londres », in *Les îles du passé*, op. cit., p. 30 ; « Wir waren überzeugt, dass unsere Eltern, indem sie ihr Judentum so völlig beiseite gelegt, sich auch von ihrer Herkunft und Geschichte ganz abgeschnitten hatten und deshalb nur in Rätseln oder überhaupt nicht zu uns sprechen konnten. Diese Rätsel wollten wir nun sozusagen hinter ihrem Rücken lösen » (Barbara Honigmann, « Gräber in London », *Ibid.*, p. 29).

Deux mouvements en apparence contradictoires structurent l'œuvre de Barbara Honigmann, *Eine Liebe aus nichts* : le récit décrit la fuite de la narratrice, alors jeune auteur de théâtre et metteur en scène, de Berlin-Est vers Paris. Or la mort du père, qui intervient peu après son arrivée à Paris sera le point de départ d'un voyage en Allemagne, sur les traces de l'histoire du père et, de manière générale, de l'histoire familiale. Ce « double mouvement », ou « double voyage », d'Allemagne en France et de France en Allemagne, lui fera prendre conscience du paradoxe de sa démarche : « Plus que tout le reste, c'est peut-être mes parents que j'avais fuis, tout en continuant à leur courir après »³³.

Le retour vers l'Allemagne, à la mort du père, est aussi un retour sur le passé de celui-ci et par conséquent, sur l'histoire familiale de la narratrice. Ce double mouvement – retour vers l'Allemagne et retour sur l'histoire du père – est symbolisé à travers le journal du père, que la narratrice trouve dans ses affaires à sa mort. Le père a redaté à l'année 1946 le journal qui à l'origine était daté de 1944. 1946 est en effet l'année à laquelle le père est revenu de l'émigration londonienne à Berlin-Est. La narratrice conserve ce journal et le remet à jour à son tour, à partir de la mort du père. En se mettant ici littéralement « dans le sillon » de son père, elle se rapproche non seulement de son histoire, mais leurs deux histoires, c'est-à-dire l'histoire de chaque génération, s'entrelacent au sein d'un même journal dont la date ne signifie plus rien : « [...] et puis j'ai commencé à remplir les pages vides, si bien que nos notes se sont mêlées dans l'agenda anglais, qui de toute façon était périmé depuis longtemps »³⁴.

L'entreprise généalogique de Barbara Honigmann relève d'une démarche archéologique, comme l'explique Karen Remmler : la narratrice dévoile des secrets, découvre des souvenirs, recherche des traces, tant d'éléments qui avaient été ensevelis par l'« omerta » familiale³⁵.

Un double mouvement traverse l'œuvre majeure d'Esther Dischereit, *Joëmis Tisch. Eine jüdische Geschichte*. D'une part, le récit s'ouvre sur la volonté de la narratrice de « redevenir Juive »³⁶. D'autre part, au court du récit, ce n'est pas tant la narratrice qui retourne sur les traces de ses origines juives, que le judaïsme de la mère qui brouille les repères temporels

³³ Barbara Honigmann, *Un amour fait de rien*, op. cit., p. 31 ; « Mehr als von allem anderen bin ich vielleicht von meinen Eltern weggelaufen und lief ihnen doch hinterher » (Barbara Honigmann, *Eine Liebe aus nichts*, op. cit., p. 31).

³⁴ Barbara Honigmann, *Un amour fait de rien*, op. cit., p. 97 ; « [...] und dann habe ich angefangen, die leeren Seiten vollzuschreiben, so dass unsere Aufzeichnungen ineinander verliefen in dem englischen Kalender, der sowieso schon längst abgelaufen war » (Barbara Honigmann, *Eine Liebe aus nichts*, op. cit., p. 99-100).

³⁵ Karen Remmler, « Orte des Eingedenkens... », op. cit., en particulier p. 46 et 55.

³⁶ « Nach zwanzig Jahren Unjude will ich wieder Jude werden » (Esther Dischereit, *Joëmis Tisch*, op. cit., p. 9).

entre une vie vécue sous le signe de la dissimulation et de la terreur, et la vie présente de la narratrice, qui refuse la peur d'être Juive et le statut de victime.

La narratrice n'est jamais nommée clairement. Cependant, le lecteur comprend qu'elle est la fille de « Hannah »³⁷. Deux thèmes principaux caractérisent *Joëmis Tisch* : d'une part, la relation de la narratrice juive allemande à son environnement non-juif et la confrontation au révisionnisme, et d'autre part, le brouillage des repères entre la vie présente de la narratrice et la vie passée de sa mère, Hannah. C'est sur ce dernier point que nous nous concentrerons ici. Au cours de l'œuvre, trois générations se croisent et sont toutes hantées par le souvenir de la persécution de la mère, qui a survécu cachée pendant la guerre. Ainsi, une scène décrit les peurs de la narratrice pour celle qui semble être son propre enfant, notamment la peur de sa déportation, jusqu'à l'imagination du souvenir réel de cette scène :

Tes yeux sont si grands, si noirs. Ils t'auraient trahie. Rien que ces yeux auraient suffi. Tu es chair, pas une enfant. Tes trémoussements, essoufflements, enjouements te sont restés dans la gorge. Chargée sur le wagon. Tu n'as pas couru assez vite. Tu as regardé à travers la fente du wagon. [...] Et lorsque la voiture s'est arrêtée avec le moteur en marche, tu m'as regardée. Je le sais, le sens à tes yeux.

Nous ne sommes pas sur un wagon, aucun. Nous sommes debout, là, dans une chambre, avec un lit, une armoire, et tes yeux, ils regardent le dreydel³⁸.

L'identité de cet être pour qui la narratrice a peur demeure indéterminée. Sabine Göltz décrit à ce sujet la confusion identitaire entre les « yeux qui regardent à l'intérieur » et ceux « qui regardent à l'extérieur de la voiture ». Sont-ce ceux d'une « enfant condamnée, d'une sœur, une mère, une fille, de la narratrice, du lecteur »³⁹? Même si Sabine Göltz qualifie ces identités d'« inséparables », les mots « enfant », « trémoussement » et « dreydel » semblent pourtant évoquer en premier lieu le monde de l'enfance.

³⁷ Voir par exemple *Ibid.*, p. 99. Les lettres de 1943 insérées dans le texte (p. 29-31), sont adressées à « Hannah » et « Ruth ». Au sujet du nom, Sabine Göltz remarque que le « “je” accepte un nom » en parlant de l'évocation du nom Ruth Deretz (p. 55-56). Voir Sabine Göltz, « 'My Ears Repeat': Interpretive Supplementarity in Esther Dischereit's Novel *Joëmis Tisch: Eine jüdische Geschichte* » in Linda E. Feldman et Diana Orendi (éds.), *Evolving Jewish Identities in German Culture. Borders and Crossings*, Westport, Praeger Publishers, 2000, p. 147-166, ici p. 155. Sur la confusion de l'identité de la narratrice et des noms, voir Brigitte Bachmann, « Kreis und Linie : Grenzüberschreitungen in Esther Dischereit's *Joëmis Tisch* und Barbara Honigmann's *Soharas Reise* », in Katharina Hall (éd.), *Esther Dischereit, op. cit.*, p. 94-115, en particulier p. 98 et p. 101-102.

³⁸ « Deine Augen sind so groß, so schwarz. Sie hätten dich verraten. Allein schon wegen dieser Augen. Du bist ein Fleisch, kein Kind. Dein Zappeln, Prusten, Lachen dir in den Hals gesteckt. Verladen auf dem Wagen. Nicht schnell genug bist du gelaufen. Durch den Spalt in diesen Wagen hast du geguckt. [...] Und als das Auto stand und trotzdem noch der Motor lief, hast du mich angeguckt. Ich weiß es, spüre deine Augen. / Wir sind auf keinem Wagen nicht. Stehen hier in einem Zimmer, mit Bett und Schrank, und deine Augen, die schauen auf den Dreidel » (Esther Dischereit, *Joëmis Tisch, op. cit.*, p. 18). Le *dreydel* est une toupie avec laquelle les enfants jouent à la fête de *Hanoukah*, la fête des lumières, habituellement en décembre.

³⁹ « In this passage, the eyes looking into and the eyes looking out of that car, the eyes of a doomed child, of a sister, a mother, a daughter, of the narrator, of the reader, become inseparable » (Sabine Göltz, « 'My Ears Repeat'... », *op. cit.*, p. 153).

La conclusion de la scène rappelle le mouvement fusionnel qui caractérise l'ensemble de l'œuvre, entre la génération précédente, celle de la mère, et la génération de la narratrice : « Ou les années n'auraient pas avancé, mais reculé »⁴⁰. De nombreux passages dans *Joëmis Tisch* traduisent cette (con)fusion générationnelle. Elle semble caractériser la tentative d'un écrivain de deuxième génération, de mettre en mots l'expérience de la Shoah qu'elle n'a ni vécue, ni vue, ni entendue directement.

Une scène similaire reprend le thème de la peur et de la déportation : elle s'applique cette fois non plus à l'enfant de la narratrice, mais à la narratrice elle-même. Celle-ci traverse la frontière entre l'Allemagne et la France. Immédiatement, le passage de la frontière révèle en elle des associations de pensées avec la visibilité forcée – par le port de l'étoile pendant la Seconde Guerre mondiale – du judaïsme, même si en réalité cette « étoile » n'est pas visible. Le lecteur comprend ici que l'intertexte fait référence aux arrestations de Juifs pendant la Shoah :

Mais s'ils exigeaient que je me déshabille – pourquoi l'exigeraient-ils – s'ils exigeaient que je me déshabille, et je me déshabillerais. Et l'on verrait l'étoile, à travers les vêtements – on ne la voit pas – à travers les vêtements, brûlée sur ma peau – elle est pas brûlée, j'ai jamais été là-bas – brûlée sur ma peau, et les chiens s'approcheraient⁴¹.

Dans cet extrait, la ponctuation, plus précisément l'usage de tirets, permettent au lecteur de comprendre la présence de deux voix au sein du texte : celle qui exprime les peurs de la narratrice, et celle, entre tirets, qui tente de rassurer l'autre en rappelant la « normalité » de la situation. Le récit est donc traversé de multiples voix qui représentent les voix du « passé », anonymes mais dont on peut supposer qu'elles sont symboliques de la persécution de la mère. L'expérience traumatisante vécue par celle-ci semble déteindre sur l'écriture contemporaine de la narratrice.

Tout au long de l'œuvre en effet, le destin de la mère hante la vie de la fille et brouille les repères temporels entre leurs deux vies. Les scènes qui retracent la biographie de la mère sont présentes au cours du récit et se fondent au récit de la narratrice. Par exemple, une scène

⁴⁰ « Oder die Jahre wären gar nicht vor-, sondern zurückgegangen » (Esther Dischereit, *Joëmis Tisch*, *op. cit.*, p. 18). La (con)fusion des générations entre la mère et la fille dans *Joëmis Tisch* a notamment été analysée par Brigitte Bachmann, « Kreis und Linie ... », *op. cit.* Voir aussi Norbert Oellers, « „Sie holten mich ein, die Toten der Geschichte“... », *op. cit.*, p. 84-85.

⁴¹ « Aber wenn sie verlangten, ich solle mich ausziehen – warum sollen sie das verlangen – wenn sie verlangten, ich solle mich ausziehen, und ich zöge mich aus. Und man sähe den Stern, durch die Kleider hindurch – sieht man ihn nicht – durch die Kleider hindurch auf meine Haut gebrannt – ist nicht gebrannt, bin niemals dort gewesen – auf meine Haut gebrannt, und die Hunde kämen heran » (Esther Dischereit, *Joëmis Tisch*, *op. cit.*, p. 35).

évoque l'entrée en clandestinité de la mère et de sa fille Meta chez « Rose »⁴². Ou encore, des lettres datées de 1943 sont insérées dans le texte, parmi lesquelles une lettre anonyme apprend au lecteur que l'expéditeur ne peut plus loger clandestinement les destinataires, c'est-à-dire la mère, Hannah et une fille cette fois appelée Ruth⁴³. On retrouve aussi, dans une scène qui évoque le pogrome de novembre 1938 et au cours de laquelle la mère, Hannah, prend le tram, le thème de l'étoile « visible-invisible » :

Un jour de novembre, ils ont jeté [...] un piano dans la rue, en haut, du quatrième étage. Le piano ne portait pas d'étoile et se fracassa sur le pavé. Hannah, elle, l'a sur le manteau, elle peut l'enlever, c'est elle qui a eu l'idée. [...] Elle prend le tramway, va sur la plateforme – encore deux. Ils la regardent, si étrangement. Si seulement elle avait mis un foulard! L'étoile absente commence à briller. Lorsque ce vieux tramway berlinois se met à ralentir, Hannah saute, continue d'avancer, avancer, continue et avance⁴⁴.

L'étoile visible-invisible situe Hannah entre la vie – si elle l'enlève ou la cache – et la mort – si elle est visible, même en étant absente, c'est-à-dire si l'on devine son identité, comme semblent la deviner les deux hommes du tramway. Le fait que Hannah saute hors du tram, puis « continue d'avancer », suggère sa propre survie. Celle-ci semble avoir été transmise à sa fille, la narratrice, qui partage ses peurs au point de ne plus distinguer les siennes de celles de sa mère survivante.

Chez Esther Dischereit, une phrase clé, dans laquelle la narratrice parle de sa mère, résume à elle-même la problématique de l'œuvre *Joëmis Tisch* : « Sa vie non vécue doit vivre en moi »⁴⁵. Cette vie non vécue à cause du traumatisme de la Shoah se poursuit donc dans un présent qui tente désespérément d'exorciser les ombres du passé. Chez Barbara Honigmann, la narratrice retourne sur les traces de son père et se met à inscrire les événements de sa propre vie dans le journal, daté de 1946, de son père.

Dans les deux cas, on retrouve le même cheminement de la narratrice dans le sillon du père ou de la mère, à la recherche d'une identité juive tue par les parents. Celle-ci est reconquise par la narratrice dans un mouvement en apparence contradictoire : à travers une recherche généalogique consciente (chez Honigmann) ou dans un mouvement de fusion avec les

⁴² Esther Dischereit, *Joëmis Tisch*, *op. cit.*, p. 24-25.

⁴³ *Ibid.*, p. 28-31, en particulier p. 29-31.

⁴⁴ « Sie warfen an einem Novembertag [...] ein Klavier auf die Straße, oben aus dem vierten Stock. Das Klavier trug keinen Stern und zerschellte auf dem Pflaster. Hannah hat ihn auf dem Mantel, abnehmbar, hat sie sich ausgedacht. [...] Sie nimmt die Straßenbahn, benutzt die Plattform – wieder zwei. Die schauen sie an, so sonderbar. Hätt sie ein Kopftuch aufgezogen! Der fehlende Stern beginnt zu leuchten. Als diese alte Berliner Straßenbahn dann langsam wird, springt Hannah ab, geht weiter, weiter, geht und weiter » (*Ibid.*, p. 90).

⁴⁵ « Ihr nicht gelebtes Leben soll in mir leben » (*Ibid.*, p. 42).

générations qui la précèdent, voire la suivent (chez Dischereit). Dans les deux cas, c'est en retournant sur les traces des générations précédentes que la narratrice espère parvenir à s'en détacher pour affirmer un judaïsme renouvelé.

II – L' « anormalité » de l'identité juive en Allemagne dans les écrits de la deuxième génération

Même si de nombreux écrits féminins, comme ceux d'Esther Dischereit, traitent de l' « anormalité » d'être Juif en Allemagne après 1945, de l'antisémitisme, et du révisionnisme après 1989, il est frappant de constater que c'est principalement dans les écrits masculins de la deuxième génération que cette « anormalité » constitue le thème principal de romans et de nouvelles.

La famille de Maxim Biller, né en 1960 à Prague de parents d'origine juive russe, émigre en 1970 en RFA. Après des études de littérature et de journalisme à Hambourg et Munich, Biller débute sa carrière de journaliste auprès des journaux *Tempo*, *Der Spiegel* et *Die Zeit*. Son premier recueil de nouvelles *Wenn ich einmal reich und tot bin* le place au rang des écrivains juifs allemands de deuxième génération, auprès d'Esther Dischereit, Barbara Honigmann et Rafael Seligmann, mais aussi et surtout des journalistes et romanciers à la plume acerbe et au style provocateur, dressant le portrait sans merci du malaise des relations entre Juifs et Allemands propre à la « symbiose négative » judéo-allemande. Il vit aujourd'hui à Berlin.

Rafael Seligmann arrive lui aussi à dix ans en RFA. Né à Tel Aviv en 1948, il poursuit des études de sciences politiques et d'histoire à Munich et Tel Aviv et écrit une thèse de doctorat sur la politique de sécurité d'Israël. Il est depuis 1978 rédacteur pour des journaux tels que *Der Spiegel*, *Die Welt*, *Die Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*. Ses débuts de romancier sont marqués par la publication en 1988 de *Rubinsteins Versteigerung*, selon lui le premier « roman juif contemporain » écrit par un Juif allemand depuis la Shoah⁴⁶. Comme chez Maxim Biller, ses romans traitent de la difficulté de « normaliser » les relations entre Juifs et Allemands après la Shoah, en particulier de les détacher de l'étreinte étouffante du philosémitisme, ce phénomène qui consiste à être fasciné par et à admirer inconditionnellement les Juifs en tant qu'êtres moralement supérieurs, sans pour autant les connaître personnellement.

⁴⁶ Voir Rafael Seligmann, « German Jewry Squawking at the Approach of Danger » in Susan Stern (éd.), *Speaking Out*, op. cit., p. 165-181, ici p. 175.

Deux thèmes récurrents caractérisent les écrits de Maxim Biller et de Rafael Seligmann.

Le premier est l'échec des relations amoureuses des personnages masculins juifs avec les femmes non-juives dans les romans de Biller, et les femmes en général dans ceux de Seligmann. Le deuxième aspect récurrent de la fiction de Biller et de Seligmann est le refus d'accorder à leurs personnages juifs un statut de victime, jusqu'à la confusion, dans le cas de la plupart des écrits de Biller, des statuts de « bourreaux » allemands et de « victimes » juives.

a) L'échec des relations avec les femmes non-juives

Tant chez Maxim Biller que chez Rafael Seligmann, c'est la Shoah, ou le souvenir de la Shoah, qui empêche toute « normalité » dans les relations entre Juifs et non-Juifs. Alors que Rafael Seligmann met en scène dans ses romans essentiellement des personnages juifs, enfants de deuxième génération dont les parents sont restés « malgré eux » dans le « pays des bourreaux », confrontant leurs enfants au paradoxe d'avoir été élevés dans un pays banni par eux-mêmes, les héros des nouvelles de Maxim Biller sont souvent des Allemands non-juifs, enfants des « bourreaux » d'hier, dont la conscience ne sait comment se défaire du poids de la culpabilité. Ces personnages ne peuvent considérer les Juifs comme des êtres « normaux » : leur simple présence leur rappelle toujours la Shoah.

Jonathan Rubinstein, héros du roman éponyme de Rafael Seligmann, est un jeune rebelle. La crise d'adolescence qu'il traverse est doublée d'un conflit intergénérationnel : même si ses parents ont décidé de vivre en Allemagne, ils n'assument guère leur choix et placent leur fils dans une situation a priori sans issue, puisqu'ils – en particulier la mère – s'opposent à ce qu'il établisse de « vraies » relations avec de jeunes Allemands, mais aussi à ce qu'il se construise un avenir en Israël.

Dans *Rubinsteins Versteigerung*, le personnage éponyme échoue à établir une relation avec une jeune fille juive, comme le souhaiterait ardemment sa mère, car il ne peut supporter le « ghetto » dans lequel elle l'enferme. Lors d'une soirée, Rubinstein rappelle à son ami Peter la nécessité, aux yeux des parents, de se lier à une Juive et non à une non-Juive :

Notre tradition exige impitoyablement qu'une jeune fille juive conserve sa virginité jusqu'au mariage – exactement comme en Sicile. Mais ce qui est grave, c'est la peur panique de nos vieux, que leurs enfants ne vivent en « couple mixte ». Imagine un peu, tu épouses une Elsa,

Heike ou Adolfine, et il s'avère que son père ou son oncle était dans les SS. Tes parents sont bons à envoyer chez les dingues⁴⁷.

Dans ce passage, l'utilisation provocatrice du personnage principal, du vocabulaire emprunté aux nazis (« couple mixte », *Mischehe*) semble brouiller à dessein les repères entre « bourreaux » et « victimes ». La mère de Jonathan prend en effet dans ce roman la forme du bourreau – mais le jeune adolescent refuse d'en devenir la victime, c'est-à-dire de se soumettre à une union arrangée avec une jeune fille juive.

D'ailleurs, toutes ses amorces de relations avec des jeunes filles juives échouent, car la pression de la mère et la volonté de ces jeunes filles d'épouser « un bon parti » sont trop fortes⁴⁸. Mais c'est lors de sa rencontre avec une Allemande non-juive, Suse, que Jonathan est confronté à la difficulté non seulement d'avoir grandi en tant qu'enfant de survivants de la Shoah en Allemagne, mais aussi à l'« impossibilité », à ses yeux, d'établir une relation avec les « autres » enfants, ceux des bourreaux. De ce point de vue, les deux identités, juive et allemande, lui semblent inconciliables :

Rien n'a changé, même pas à ma situation de Juif en Allemagne. Chacun peut avoir été un meurtrier. Chaque médecin, même. Le même type qui me soigne a peut-être piqué à mort les frères et sœurs d'Esel [la mère de Jonathan]. Et si ça se trouve, je tombe amoureux de sa fille et que je fais des enfants avec elle. Enfants allemands ? Enfants juifs ? [...] Il n'y a donc pas d'issue? Est-ce que les Juifs en Allemagne sont condamnés à devenir fous ?⁴⁹

Alors que tout au long du roman, Jonathan évoque sa hantise d'avoir des enfants, ou même d'établir une relation avec une descendante des « bourreaux », lorsque cette situation se présente ce n'est pas lui, mais la jeune fille allemande, Suse, qui la rompt : son père faisait partie des SS. À la fin du roman, Jonathan, marqué par sa rencontre avec un survivant de la Shoah qui affirme ne pas avoir de haine pour le peuple allemand, a décidé de ne pas partir en

⁴⁷ « Unsere Tradition verlangt unerbittlich, daß ein jüdisches Mädchen jungfräulich in die Ehe geht – genau wie in Sizilien. Das Entscheidende ist aber die panische Angst unserer Alten vor einer >Mischehe< ihrer Kinder. Stell dir vor, du heiratest eine Elsa, Heike oder Adolfine, und es stellt sich heraus, daß ihr Vater oder Onkel in der SS war. Dann kannst du deine Eltern gleich in die Klapsmühle einliefern » (Rafael Seligmann, *Rubinsteins Versteigerung*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997 (première édition 1988), p. 32-33).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁹ « Auch an meiner Lage als Jude in Deutschland hat sich nichts geändert. Jeder kann ein Mörder gewesen sein. Sogar jeder Arzt. Der selbe Kerl, der mich heilt, hat vielleicht Esels Geschwister zu Tode gespritzt. Und ich verliebe mich möglicherweise in seine Tochter und zeuge Kinder mit ihr. Deutsche Kinder? Jüdische Kinder? [...] Gibt es keinen Ausweg? Ist man als Jude in Deutschland zum Wahnsinn verurteilt? » (*Ibid.*, p. 177).

Israël, mais il a aussi perdu Suse. La phrase finale résume à elle-même le dilemme existentiel du jeune Jonathan Rubinstein : « *Je suis un Juif allemand !* »⁵⁰.

Ce dilemme existentiel prend chez Biller la forme d'un face à face grotesque entre Juifs et Allemands.

Les nouvelles de Maxim Biller parues dans les années 1990 – recueillies dans *Wenn ich einmal reich und tot bin*⁵¹ et *Land der Väter und Verräter*⁵² – sont le lieu d'une rencontre entre Juifs et Allemands non-juifs. Ces derniers portent diverses conséquences d'un sentiment de culpabilité : dans la plupart des cas souffrant d'un complexe d'infériorité par rapport aux Juifs, ils peuvent aussi porter les traces de l'antisémitisme de leurs pères. Par contre, si Maxim Biller fait de ses personnages juifs des vieillards lubriques et grotesques (« Harlem Holocaust »), agressifs jusqu'à tuer leur animal de compagnie (« Horwitz erteilt Lubin eine Lektion »⁵³), et, dans la plupart des cas, des survivants qui parlent de l'Holocauste avec un cynisme et un humour noir sans limites (« Meine Tage mit Frenkel »⁵⁴, « Harlem Holocaust »), c'est bien pour décevoir les stéréotypes du Juif intouchable, respectable, moralement supérieur, en d'autres termes les stéréotypes des philosémites « bienveillants ». Comme l'explique Rita Bashaw, « ces textes prennent toute leur signification dans la critique de Biller et de Seligmann, de la "symbiose négative", représentée par eux comme une caractéristique des relations juives allemandes contemporaines »⁵⁵.

Contrairement aux écrits de fiction de Rafael Seligmann, chez Maxim Biller c'est souvent le personnage non-juif qui est le héros de la nouvelle. Les relations amoureuses entre Juifs et non-Juifs sont, dans presque tous les cas, déformées par les stéréotypes philosémites ou antisémites du partenaire non-juif. Dans le cas d'Efraim Rosenhain, le personnage principal allemand non-juif de la nouvelle « Harlem Holocaust », le poids de la culpabilité allemande et son complexe d'infériorité par rapport aux Juifs le mène à la folie. Petit-fils d'un ardent défenseur du régime nazi, Efraim Rosenhain, baptisé ainsi par sa mère, porte le poids de la culpabilité des générations précédentes et a développé, outre des crises hallucinatoires depuis

⁵⁰ « *Ich bin ein deutscher Jude!* » (*Ibid.*, p. 189).

⁵¹ Maxim Biller, *Wenn ich einmal reich und tot bin*, Cologne, Kiepenheuer & Witsch, 1990.

⁵² Maxim Biller, *Land der Väter und Verräter*, Cologne, Kiepenheuer & Witsch, 1994.

⁵³ Maxim Biller, « Horwitz erteilt Lubin eine Lektion », in *Wenn ich einmal reich und tot bin*, *op. cit.*, p. 33-40.

⁵⁴ Maxim Biller, « Meine Tage mit Frenkel », *Ibid.*, p. 41-65.

⁵⁵ « the significance of these texts lies in Biller and Seligmann's critique of the 'negative symbiosis' that they depict as characteristic of contemporary German-Jewish relationships » (Rita Bashaw, « Comic Vision and 'Negative Symbiosis' in Maxim Biller's *Harlem Holocaust* and Rafael Seligmann's *Der Musterjude* », in Leslie Morris et Jack Zipes (éds.), *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis. 1945-2000*, New York, Palgrave, 2002, p. 265).

la puberté, une obsession perverse de la Shoah. Cette obsession est tangible lorsque sa petite-amie juive, Ève, lui raconte que sa mère est survivante d'un camp de concentration : cette information ne suffit pas à Efraim, il lui faut demander le nom exact du camp. Il est peu impressionné par la réponse – Theresienstadt – car à ses yeux, Theresienstadt était « tout autre chose qu'un camp de concentration, [...] c'était presque le paradis sur terre comparé à ces lieux d'anéantissement qu'étaient Sobibor, Auschwitz et Maidanek »⁵⁶.

Ses crises hallucinatoires sont renforcées lors de sa séparation avec Ève : celle-ci « ne pouvait à la longue tout simplement plus vivre, dormir et manger avec ce spécimen ambulante d'histoire allemande qu'[il] étai[t] »⁵⁷. C'est alors qu'il comprend la nature de ses hallucinations :

Ce système fantasmagorique était très probablement une prédisposition, un mal congénital que je portais déjà en moi à la naissance, et mon hypersensibilité, ma soif de culpabilité et d'expiation avaient tout simplement eu besoin d'un certain temps pour s'épanouir pleinement...⁵⁸

Efraim ne peut se défaire de ses stéréotypes sur les Juifs ; nombreuses sont les descriptions antisémites de la communauté juive de Munich, notamment des survivants qui se retrouvent au « Klub Maon », le local du club de sport juif *Makkabi München*.

Dans le même recueil de nouvelles, la nouvelle « Gare de l'Est » met en scène la relation entre Pilar, une jeune femme non-juive qui couvre son petit-ami juif de petits noms aux connotations antisémites, et ce dernier, Janusz, qui tombe malade à cause de leur relation. Tout au long du récit, elle surnomme Janusz « judaillon » (« Judenbengel »), et le récit est truffé de références aux clichés antisémites du père. Ainsi, la jeune femme, mannequin belle et riche, semble obsédée par le nez de Janusz et les stéréotypes sur le « nez juif » : « De l'autre main, elle tirait sur le nez de Janusz tout en gloussant : – On finira bien par l'allonger

⁵⁶ Maxim Biller, « Harlem Holocaust », in *Ah ! Si j'étais riche et mort*, trad. de l'allemand Nicole Stephan-Gabel, Paris, Flammarion, 1992, p. 85-136, ici p. 88-89 ; « alles andere als ein KZ [...], fast schon ein Paradies auf Erden, verglichen mit den Vernichtungsstätten von Sobibor, Auschwitz und Majdanek » (Maxim Biller, « Harlem Holocaust », in *Wenn ich einmal reich und tot bin*, Cologne, Kiepenheuer & Witsch, 1990, p. 89-143, ici p. 92-93).

⁵⁷ Maxim Biller, « Harlem Holocaust », in *Ah ! Si j'étais riche et mort*, op. cit., p. 87 ; « [...] sie [konnte] [...] mit so einem materialisierten Stück deutscher Geschichte wie mir auf die Dauer einfach nicht leben, schlafen und essen [...] » (Maxim Biller, « Harlem Holocaust », op. cit., p. 91).

⁵⁸ Maxim Biller, « Harlem Holocaust », in *Ah ! Si j'étais riche et mort*, op. cit., p. 87 ; « Dieses phantasmagorische System hatte ich wohl schon bei der Geburt als innere Anlage mitbekommen, und es dauerte eben eine Weile, bis sich meine Empfindsamkeit, meine Gier nach Schuld und Entsühnung vollends entfalten konnte... » (Maxim Biller, « Harlem Holocaust », op. cit., p. 91).

jusqu'à ce qu'il soit du goût de papa »⁵⁹. Ce thème est rappelé à la scène finale, lorsque Pilar part travailler à Paris : « En descendant gare de l'Est, elle pensait à son petit judaillon. Ce qu'il avait un beau nez, tout de même! »⁶⁰.

Les stéréotypes antisémites du père sont un thème récurrent de la nouvelle : au cliché antisémite du « nez juif » s'ajoute le stéréotype sur l'« intelligence supérieure » du peuple juif. Lorsqu'ils partent en vacances avec le père et que celui-ci perd aux échecs contre Janusz, il remarque : « Chapeau [...], vous autres Juifs, il n'y a pas à dire, vous êtes tout simplement malins »⁶¹.

Finalement, Janusz tombe malade. Ce n'est qu'en reconnaissant sa haine pour Pilar qu'il guérit enfin : « Janusz réfléchit. [...] Il se mit à l'étudier. Elle le lavait, son corps, ses membres ; elle l'accompagnait aux toilettes. [...] Comme il se prenait à la hair ! Il guérit. »⁶².

La représentation des relations entre Juifs et non-Juifs chez Maxim Biller est caractérisée par l'utilisation des préjugés antisémites et philosémites menés *ad absurdum*. La signification de ces relations ne réside donc pas dans leur réussite ou leur échec : elles sont le lieu d'exorcisation de tous ces préjugés, tournés en dérision par l'auteur.

Alors que Seligmann retrace la lutte de son jeune personnage pour se détacher de la haine des Allemands et du sentiment de culpabilité de ses parents d'être restés en Allemagne, Maxim Biller utilise l'ironie, l'exagération et le grotesque des stéréotypes antisémites, mais aussi des clichés sur le malaise allemand de la deuxième et de la troisième génération, afin de justement briser les stéréotypes qui caractérisent la « symbiose négative » judéo-allemande.

b) Le refus du statut de victime et le brouillage des repères « bourreau » / « victime »

Si les écrits de Biller et Seligmann traduisent tous deux la volonté de briser la représentation stéréotypée du Juif en Allemagne après la Shoah, selon laquelle le Juif resterait enfermé dans

⁵⁹ Maxim Biller, « Gare de l'Est », in *Ah ! Si j'étais riche et mort*, *op. cit.*, p. 171 ; « Mit der anderen Hand zog sie an Janusz' Nase und gickelte. „Wir kriegen sie schon so lang wie Vater sie haben will.“ » (Maxim Biller, « Gare de l'Est », in *Wenn ich einmal reich und tot bin*, *op. cit.*, p. 181).

⁶⁰ Maxim Biller, « Gare de l'Est », in *Ah ! Si j'étais riche et mort*, *op. cit.*, p. 176 ; « Als sie am Gare de l'Est aus dem Zug stieg, dachte sie an ihren Judenbengel. Er hatte eine so schöne Nase » (Maxim Biller, « Gare de l'Est », *op. cit.*, p. 186).

⁶¹ Maxim Biller, « Gare de l'Est », in *Ah ! Si j'étais riche et mort*, *op. cit.*, p. 174 ; « „Alle Achtung“ [...] „ihr Juden seid einfach schlau“ » (Maxim Biller, « Gare de l'Est », *op. cit.*, p. 184).

⁶² Maxim Biller, « Gare de l'Est », in *Ah ! Si j'étais riche et mort*, *op. cit.*, p. 175 ; « Janusz dachte nach. [...] Er begann sie zu beobachten. Sie wusch seine Glieder, führte ihn auf die Toilette. [...] Wie er sie plötzlich haßte. Er genas » (Maxim Biller, « Gare de l'Est », *op. cit.*, p. 185-186).

un statut de « victime », leur approche pour briser ce statut est différente. Chez Seligmann, c'est le personnage principal du roman éponyme, Jonathan Rubinstein, qui refuse de porter le poids de ce statut que défendent ses parents : dans cette œuvre, le refus du statut de victime se traduit par la rébellion du jeune adolescent contre ses parents, qui sont retournés en Allemagne mais se sont construit leur propre « ghetto ». Biller va un pas plus loin dans la mesure où il brouille totalement les repères, prédéterminés par la « symbiose négative » qui caractérise selon Dan Diner les relations entre Juifs et Allemands non-juifs en Allemagne après la Shoah⁶³, entre « victimes » et « bourreaux ». Les Juifs, comme le personnage de l'écrivain juif américain Gary Warszawski dans la nouvelle « Harlem Holocaust », deviennent eux-mêmes les « bourreaux », qui reviennent en Allemagne et rappellent aux enfants des « bourreaux » la culpabilité de leurs pères et par là même, exacerbent la mauvaise conscience de la deuxième génération allemande. Les Allemands de la deuxième génération sont dans la plupart des cas représentés comme des personnages névrosés, pitoyables, obsédés par la Shoah et par le passé de leurs parents ou de leurs grands-parents.

Dans *Rubinsteins Versteigerung*, le héros principal, Jonathan, se débat contre la contradiction dans laquelle il a été élevé : revenus d'Israël en Allemagne, ses parents, survivants de la Shoah, se sont construit leur propre « ghetto » dans un pays qu'ils considèrent toujours comme le « pays des meurtriers ». Si la mère refuse que son fils établisse des relations avec des Allemands non-Juifs, il n'est pas question de lui permettre d'émigrer en Israël. Jonathan ne supporte pas ce paradoxe et décrit son éducation juive et la domination de sa mère dans les moindres recoins de sa vie privée avec une ironie mordante.

De plus, il se moque de la paranoïa de la génération de ses parents, qui vivent toujours dans la peur des persécutions, par exemple lorsque la mère de son ami Peter ne dit pas son nom au téléphone⁶⁴. Mais plus que tout, il souffre aussi du refus de sa mère d'accepter sa relation avec une jeune Allemande non-juive, Suse. Alors qu'elle ne sait rien du passé des parents de Suse, Esel, la mère de Jonathan, a déjà décidé qu'une telle relation est hors de question. La dispute qui suit retrace le conflit intergénérationnel qui structure toute l'œuvre :

« [...] Mon fils revient avec une fille de nazi, et je devrais en plus en être fière. »
« Comment est-ce que tu peux savoir que son père était nazi ? »
« Que veux-tu qu'il soit d'autre ? Ils étaient tous nazis ou chez les soldats ou chez les SS ou les SA ou je ne sais quoi. » Elle se retient pour ne pas crier.

⁶³ Dan Diner, « Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz », in *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Francfort/Main, Fischer, 1987, p. 185-197.

⁶⁴ Rafael Seligmann, *Rubinsteins Versteigerung*, op. cit., p. 58.

« Esel, il n'y a qu'une chose que je ne comprends pas. Pourquoi tu vis ici, et pourquoi tu forces ton fils à vivre lui aussi dans ce pays de nazis »⁶⁵.

Même si Jonathan lui-même demande à sa mère de téléphoner à l'un de ses professeurs et d'utiliser le sentiment de culpabilité de celui-ci par rapport au passé nazi de l'Allemagne, pour améliorer ses notes en classe⁶⁶, vers la fin du roman, lorsque sa mère téléphone au directeur de l'école et lui rappelle les persécutions dont elle a été victime, afin que Jonathan obtienne son baccalauréat, l'adolescent ne peut plus supporter que sa mère utilise son statut de « survivante de la Shoah » pour atteindre ses propres fins :

J'en ai la nausée. C'est à gerber, ces histoires de nazis et de persécutions. Ça ne prendra donc jamais fin ? Est-ce qu'on va toujours continuer, dès qu'on est mal barré, d'en appeler à la mauvaise conscience des Allemands, de demander grâce en pleurnichant et donc, de tomber encore plus bas moralement que le peuple de seigneurs?⁶⁷

Le brouillage des repères entre « victime » et « bourreau » a lieu ici à un double niveau. D'une part, la mère, en utilisant la mauvaise conscience du directeur allemand, devient en quelque sorte elle-même le « bourreau » ; d'autre part, le jeune protagoniste refuse de considérer les Juifs revenus ou restés en Allemagne après la Shoah comme des « victimes ». Sa crise identitaire s'assimile ici à son refus personnel d'une contradiction en apparence insoluble, celle d'être Juif en Allemagne après la Shoah.

L'œuvre de Biller la plus représentative du brouillage, voire de l'inversion des repères entre « bourreaux » allemands et « victimes » juives, est très certainement la nouvelle « Harlem Holocaust ». Elle met en scène un écrivain frustré, l'Allemand non-juif Efraim Rosenhain, dont il a déjà été question précédemment, et l'écrivain juif américain à succès, Gary Warszawski. Étant donné que le personnage principal, Efraim Rosenhain, est victime d'hallucinations et de délires, en particulier à propos du personnage de Warszawski, le lecteur ne peut distinguer que difficilement ce qui fait partie de la réalité de ce qui est le pur produit

⁶⁵ « [...] Mein Sohn kommt mit einer Nazi-Tochter an, und ich soll wohl noch stolz darauf sein. »

« Woher willst du wissen, daß ihr Vater Nazi war ? »

« Was denn sonst ? Alle waren sie Nazis oder bei den Soldaten oder bei der SS oder der SA oder sonstwas. » Sie hat Mühe, nicht zu schreien.

« Esel, ich verstehe nur eine Sache nicht. Weshalb lebst du hier, und warum zwingst du deinen Sohn, auch in diesem Nazi-Land zu leben. » (*Ibid.*, p. 159).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 89-92.

⁶⁷ « Mir ist übel geworden. Wird diese Nazi- und Verfolgsein-Kotze nie ein Ende nehmen? Wird es immer so weitergehen, dass man, sobald man in der Klemme sitzt, an das schlechte Gewissen der Deutschen appelliert und um Gnade winselt, sich also moralisch noch tiefer stellt als das Herrenvolk? » (*Ibid.*, p. 144).

de l'imagination d'Efraim. Le récit semble presque mettre en scène un écrivain et son double : Efraim et sa mauvaise conscience, Efraim et son sentiment de culpabilité, Efraim et son complexe d'infériorité par rapport à l'écrivain juif, survivant de la Shoah.

Si le personnage d'Efraim apparaît comme un écrivain névrosé, complexé, en totale soumission à l'écrivain dont il traduit les textes, Gary Warszawski, ce dernier est présenté comme le « bourreau » d'Efraim. Gary Warszawski, écrivain juif américain médiocre aux États-Unis, a trouvé le succès en Allemagne grâce à un public d'intellectuels allemands écrasés sous le poids d'un sentiment de culpabilité par rapport au passé nazi de l'Allemagne et nourris par leur haine de soi, comme son traducteur Efram Rosenhain. Même s'il est difficile de distinguer la réalité de l'imagination, Gary apparaît à la fois comme un écrivain cynique qui « profite » de son statut de survivant pour asseoir sa carrière littéraire et comme un vieillard lubrique et pervers qui séduit la petite-amie allemande d'Efraim, Ina. Efraim s' imagine qu'Ina a avorté à cause de Gary. Le complexe d'infériorité d'Efraim et surtout son sentiment de culpabilité par rapport à l'histoire allemande sont particulièrement tangibles lors d'une scène charnelle qu'il imagine avoir lieu entre Ina et Gary. Celui-ci insulte, toujours dans l'imagination d'Efraim, la jeune Allemande :

Vous êtes une rouleur, Fräulein Polarker, une salope d'Allemande, ne nous jouez pas ici la comédie de la pitié ! Je sais ce que je dois penser de vous. Vous n'arrivez pas à y voir clair dans vos rapports avec nous, pas davantage que nous avec vous autres, et tous les moyens vous sont bons. Pas de chance ! Nous ne manquons pas de stratégies de survie, je vous l'ai déjà dit.⁶⁸

La thématique des « stratégies de survie » (« Überlebensstrategien ») revient tout au long de la nouvelle et cristallise les angoisses d'Efraim par rapport aux survivants juifs de la Shoah. En effet, la survie de l'écrivain Warszawski à la Shoah détermine, toujours aux yeux d'Efraim, sa volonté d'éveiller chez les Allemands la mauvaise conscience. Ainsi, dans son dernier reportage, un livre intitulé « Zyklon D », qu'Efraim est chargé de traduire, Warszawski se présente comme un « revenant » qui rappelle au peuple allemand sa culpabilité, de génération en génération. Efraim explique l'impact de ce dernier ouvrage :

[...] l'écrivain – fort du bonus Auschwitz qu'il s'était arrogé d'autorité – y assenait systématiquement au lecteur une vérité terrible mais indubitable : « Il est bien évident que les Allemands d'aujourd'hui ne portent pas la culpabilité du génocide, écrivait-il en toutes lettres à la fin de son reportage. Mais leur défaite, la partition de la nation, la douloureuse

⁶⁸ Maxim Biller, « Harlem Holocaust », in *Ah ! Si j'étais riche et mort*, *op. cit.*, p. 119-120 ; « Sie sind ein deutsches Miststück, Fräulein Polarker, spielen Sie hier nicht auf Mitleid! Ich weiss, was ich von euch halten soll. Ihr seid mit uns ebensowenig fertig wie wir mit euch, und da ist euch jedes Mittel recht. Keine Chance! Wie haben, wie ich sagte, Überlebensstrategien » (Maxim Biller, « Harlem Holocaust », *op. cit.*, p. 125-126).

réunification et surtout leur complexe de bourreaux ne cesseront de les charger d'une culpabilité nouvelle. Car quel autre peuple au monde, dans ce milieu historique donné, peut vraiment mesurer ce que cela signifie, être condamné à ne jamais fleurir que des tombes étrangères ?... »⁶⁹

Au cours du récit, Efraim exprime sa haine du personnage qui selon lui a séduit sa petite-amie, a « tué » son enfant et dont la toute-puissance, aux yeux d'Efraim, vient de son statut de survivant. Ainsi, lorsqu'il s'imagine que sa petite-amie Ina est manipulée par Gary, sa colère est à nouveau liée au statut de survivant de Gary, que ce dernier, selon Efraim, utilise comme moyen de pression, voire de séduction : « J'en ai rien à foutre du III^e Reich, criais-je à travers la cantine, et toi non plus ! Tu n'as pas le droit de céder à son chantage! Ce n'est pas comme ça qu'ils vont renoncer à exercer leurs pressions, jamais! »⁷⁰. En donnant libre cours aux délires et aux expressions de colère incontrôlées d'Efraim, l'auteur donne, non sans une certaine provocation, la voix à toutes les tentations du discours public allemand, de « tirer un trait » sur le passé, ce qui n'est pas sans rappeler au lecteur des années 2000, notamment, le débat entre l'écrivain Martin Walser et Ignatz Bubis, alors président du Conseil Central des Juifs en Allemagne (1998), sur la question du passé allemand et de la mémoire de la Shoah⁷¹.

Cette nouvelle met en scène non seulement l'inversion des statuts de « victimes » juives et de « bourreaux » allemands, mais représente un « pied de nez » aux discours de commémoration sur les victimes juives de la Shoah : ici, le survivant Gary Warszawski n'est plus le sujet d'un discours commémoratif politiquement correct, mais plutôt l'acteur d'une revanche contre l'oubli du génocide. Cette lutte contre l'oubli est tangible à la fin du récit, dans une phrase qu'Efraim entend dans un rêve, une phrase qu'un vieillard lui murmure à l'oreille et qui ressemble très fort à un extrait d'une œuvre de Gary Warszawski : « L'événement central en poésie, et tout particulièrement dans mes fictions, ce n'est pas l'Holocauste, ce n'est pas

⁶⁹ Maxim Biller, « Harlem Holocaust », in *Ah ! Si j'étais riche et mort*, *op. cit.*, p. 128 ; « [...] der Schriftsteller, von den angekündigten Nazi-Horror Geschichten abgesehen [...] – mit dem selbtherrlichen Auschwitz-Bonus ausgerüstet – [schlug] [uns] [darin] systematisch den einen erschreckenden und wahren Gedanken um die Ohren [...]: “Die Deutschen von heute”, hieß es am Ende der Reportage ausdrücklich, “sind natürlich *nicht* schuld. Aber die Niederlage, die Teilung, die schmerzhaft Wiedervereinigung und vor allem ihre Täter-Komplexe werden ihnen immer neue Schuld aufzwingen. Denn welches andere Volk auf dieser Welt und in diesem Geschichtskreis weiss schon, wie es ist, immer nur die Blumen auf fremden Gräbern zu gessen... » (Maxim Biller, « Harlem Holocaust », *op. cit.*, p. 134).

⁷⁰ Maxim Biller, « Harlem Holocaust », in *Ah ! Si j'étais riche et mort*, *op. cit.*, p. 101 ; « Ich habe mit dem Tausendjährigen Reich nichts zu tun! » schrie ich durch die Kantine. « Und du auch nicht! Du darfst dich doch nicht von ihm erpressen lassen! Ihr Druck wird so nie nachlassen, niemals ! » (Maxim Biller, « Harlem Holocaust », *op. cit.*, p. 106).

⁷¹ Voir Claus Leggewie et Eric Meyer, „Ein Ort, an den man gerne geht“. *Das Holocaust-Mahnmal und die deutsche Geschichtspolitik nach 1989*, Munich, Carl Hanser Verlag, 2005, p. 171-176.

l'extermination des Juifs, c'est l'effacement dans nos consciences de cette extermination en tant qu'événement central »⁷².

Cette tentative d'« effacement » de l'Holocauste semble bien ce que Maxim Biller a voulu retracer à travers sa description du rapport déshumanisé entre Juifs et Allemands après la Shoah. Au moyen de son « franc » mais « réaliste » « mauvais goût »⁷³, Biller s'est donc fixé comme objectif de dénoncer, par le moyen de la dérision, l'obsession de la Shoah qui prédomine les rapports entre Juifs et Allemands : « Affirmant que pour certains non-Juifs, la mémoire de la Shoah est une véritable drogue, Biller souhaite avant tout dénoncer un rapport au passé qu'il juge hypocrite et malsain »⁷⁴.

Chez les deux écrivains, le « rapport au passé » est « malsain » tant dans le cas de la mère de Jonathan Rubinstein, qui utilise son statut de victime pour atteindre ses propres fins, que dans le cas de Gary Warszawski, qui devient le bourreau éternel des Allemands et de leur mauvaise conscience. Mais c'est précisément en tentant de briser, par leur provocation et leur cynisme, le stéréotype philosémite du « bon Juif », que les écrits de Rafael Seligmann et de Maxim Biller visent à normaliser le rapport entre Juifs et Allemands depuis la Shoah.

III – Réflexion sur une écriture juive allemande

Dans certains écrits d'Esther Dischereit et de Barbara Honigmann, la situation de l'écrivain juif allemand est directement abordée, sans détours par la fiction : alors qu'Esther Dischereit dénonce la séparation des identités juive et allemande au sein du discours public allemand, Barbara Honigmann a fait le choix de quitter l'Allemagne pour mieux retrouver, depuis son émigration en France en 1984, à la fois un judaïsme qu'elle s'est réapproprié et la langue allemande.

⁷² Maxim Biller, « Harlem Holocaust », in *Ah ! Si j'étais riche et mort*, *op. cit.*, p. 135 ; « Das zentrale Ereignis in der Dichtung, und ganz besonders in meinen Fiktionen, ist nicht der Holocaust, ist nicht die Auslöschung der Juden, sondern die Tilgung dieser Auslöschung als zentrales Ereignis aus unserem Bewusstsein. » (Maxim Biller, « Harlem Holocaust », *op. cit.*, p. 142).

⁷³ « Billers grelle Geschmacklosigkeit ist vermutlich realistisch » (Gustav Seibt, « Der letzte Augenblick der Unschuld (Nachwort) », in Maxim Biller, *Harlem Holocaust*, Cologne, Kiepenheuer & Witsch, 1998 (première édition 1990), p. 63-69, ici p. 64-65).

⁷⁴ Christian Mariotte, « "L'année dernière à Auschwitz". Rire, stigmatisme et mémoire de la Shoah dans l'œuvre de Maxim Biller », in Andréa Lauterwein et Colette Strauss-Hiva (éds.), *Rire, Mémoire, Shoah*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2009, p. 291-300, ici p. 296.

a) Pour une écriture juive allemande

Un mouvement paradoxal est à la base de l'œuvre littéraire de Barbara Honigmann : c'est en émigrant de Berlin-Est à Strasbourg qu'elle peut développer un rapport serein à la langue allemande. Il semble que son émigration en France lui ait permis la conciliation de ces deux identités. Chez elle, c'est précisément l'écriture en allemand qui permet cette « réconciliation » – c'est d'ailleurs exclusivement à travers l'écriture dans cette langue que l'auteur reconnaît son appartenance à la culture allemande :

Je suis aussi une femme écrivain, et c'est facile à dire, écrivain et juive. Néanmoins, je ne saurais l'affirmer sans y mettre un bémol, car tout ce que je viens de dire ne suffit pas à faire de moi une femme écrivain juive. Cela suffit tout au plus à ce que je me sente une existence plus juive qu'allemande, mais culturellement, nul doute que je reste allemande, vraiment allemande. On peut y voir un paradoxe, mais je suis une femme écrivain allemande, même si je ne me sens pas allemande [...]. Toutefois je considère que l'écrivain existe par ses écrits, et qu'il est, avant toute chose, la langue dans laquelle il écrit. [...] La Juive que je suis a quitté l'Allemagne, mais dans mon travail, dans l'attachement viscéral qui me lie à la langue allemande, j'y retourne sans cesse⁷⁵.

Non seulement l'écriture, mais paradoxalement, l'éloignement de l'Allemagne, représentent les deux lieux d'expression – qui ne forment en fait qu'un seul et même lieu – en langue allemande de l'écrivain juive. Dans le texte « Von meinem Urgrossvater, meinem Grossvater, meinem Vater und von mir »⁷⁶, Honigmann explique dans quelle mesure l'éloignement géographique de l'Allemagne et l'émigration en France étaient nécessaires à la renaissance d'une écriture en allemand, qui fut aussi celle de son arrière-grand-père, de son grand-père et de son père : « Au fond, mes écrits étaient nés d'une séparation plus ou moins réussie ; les amoureux, eux aussi, ne s'écrivent des lettres qu'aux premiers temps de leur passion et après les derniers adieux »⁷⁷.

⁷⁵ Barbara Honigmann, « Autoportrait en juive », in *Les îles du passé*, op. cit., p.17-18 ; « Ich bin auch eine Schriftstellerin, und es wird leicht gesagt, eine jüdische. Aber dessen bin ich mir nicht so sicher, denn all das, was ich da gesagt habe, macht mich ja noch nicht zu einer jüdischen Schriftstellerin. Es macht, daß ich mich existentiell mehr zum Judentum als zum Deutschtum gehörig fühle, aber kulturell gehöre ich wohl doch zu Deutschland und zu sonst gar nichts. Es klingt paradox, aber ich bin eine deutsche Schriftstellerin, obwohl ich mich nicht als Deutsche fühle. [...] Ich denke aber, der Schriftsteller ist das, was er schreibt, und er ist vor allem die Sprache, in der er schreibt. [...] Als Jude bin ich aus Deutschland weggegangen, aber in meiner Arbeit, in einer sehr starken Bindung an die deutsche Sprache, kehre ich immer wieder zurück » (Barbara Honigmann, « Selbstporträt als Jüdin », in *Damals, dann und danach*, op. cit., p. 17-18).

⁷⁶ Barbara Honigmann, « Von meinem Urgrossvater, meinem Grossvater, meinem Vater und von mir », in *Ibid.*, p. 39-55.

⁷⁷ Barbara Honigmann, « À propos de mon arrière-grand-père, de mon grand-père, de mon père et de moi », in *Les îles du passé*, op. cit., p. 46 ; « Mein Schreiben war im Grunde genommen aus einer mehr oder weniger geglückten Trennung gekommen, wie sich ja auch Liebespaare Briefe in der ersten Zeit der Verliebtheit und

Dans ce texte, elle retrace l'histoire des générations précédentes et explore les raisons qui l'ont amenée à écrire. Alors que le judaïsme est un sujet tabou dans la famille, c'est précisément ce silence qui l'a amenée à poursuivre l'entreprise d'écriture qui avait été commencée par les générations précédentes. L'arrière-grand-père, le grand-père et le père avaient rêvé de se sentir « chez eux » dans la culture allemande, mais n'ont jamais pu complètement s'unir à elle. Le père fut témoin du « déclin » de l'histoire juive-allemande. Le processus d'écriture commence avec l'histoire que l'auteur veut écrire et qui est celle de sa famille : l'histoire des espoirs déçus de son arrière-grand-père, de son grand-père et de son père, ainsi que de son arrière-grand-mère, de sa grand-mère et de sa mère – une histoire qu'ils n'ont eux-mêmes jamais écrite. Honigmann, en tant qu'enfant « posthume » confrontée au silence de ses parents, s'interroge sur son propre rôle dans cette constellation d'écrivains juifs allemands⁷⁸ : bien qu'ils représentent pour elle une source d'inspiration, elle veut chercher d'autres mots que ceux qu'ils ont utilisés « en vain ». En tentant de se démarquer de ses précurseurs, elle se situe pourtant dans leur continuité :

Et moi, maintenant, si j'insistais pour reprendre le flambeau en écrivant à mon tour, il me faudrait employer d'autres mots, trouver des mots différents des leurs, repartir à zéro. [...] Ce n'est peut-être qu'un rôle puisque le rôle du combattant de première ligne est déjà pris ; l'embarras pourrait bien ouvrir une nouvelle porte⁷⁹.

Ainsi, l'écrivain se situe entre la continuité des générations précédentes et l'ouverture d'une « nouvelle porte ». Elle occupe cette position paradoxale non seulement au sein de sa famille, mais aussi à l'intérieur d'une littérature juive allemande qu'elle retrace jusqu'au XVII^e siècle.

En effet, Barbara Honigmann ne s'interroge pas seulement sur sa position dans la constellation familiale d'écrivains juifs allemands. Dans son essai « Eine „ganz kleine Literatur“ des Anvertrauens », dont le titre forme un jeu de mots presque affectueux à partir

dann erst wieder beim Auseinandergehen schreiben » (Barbara Honigmann, « Von meinem Urgrossvater, meinem Grossvater, meinem Vater und von mir », in *Damals, dann und danach*, *op. cit.*, p. 46).

⁷⁸ Barbara Honigmann, chapitre « À propos de mon arrière-grand-père, de mon grand-père, de mon père et de moi », in *Les îles du passé*, *op. cit.*, p. 45 ; « zu Hause » ; « Untergang » ; « Nachgeborene » (Barbara Honigmann, « Von meinem Urgrossvater, meinem Grossvater, meinem Vater und von mir », *op. cit.*, p. 45). L'adjectif « posthume » est notre propre traduction du terme « Nachgeborene ».

⁷⁹ Barbara Honigmann, « À propos de mon arrière-grand-père, de mon grand-père, de mon père et de moi », in *Les îles du passé*, *op. cit.*, p. 50 ; « Und ich müßte nun, wenn ich unbedingt auch wieder schreiben wollte, mit anderen Worten reden, noch einmal anders, ganz von vorne anfangen. [...] Vielleicht ist das auch nur eine Rolle. Die Vorkämpfer-Rolle aber ist jedenfalls ausgespielt, und vielleicht könnte sich ja gerade aus der Ratlosigkeit ein neuer Weg öffnen » (Barbara Honigmann, « Von meinem Urgrossvater, meinem Grossvater, meinem Vater und von mir », *op. cit.*, p. 50-51).

de l'ouvrage clé de Gilles Deleuze et Félix Guattari sur la « littérature mineure »⁸⁰, elle retrace la vie et l'œuvre de trois femmes juives allemandes, Glückel von Hameln, Rahel von Varnhagen, et Anne Frank, et tente de déterminer la place de sa propre écriture au XXI^e siècle. Barbara Honigmann place ces trois écrivains dans une période historique qui s'étend sur trois cents ans et les relie par le fil invisible qu'est le rapport de chacune à l'écriture juive allemande, une écriture en marge des productions littéraires « majeures » de l'époque. Les trois œuvres représentent à ses yeux la trace ténue d'une « toute petite littérature »⁸¹ établie par ces femmes juives allemandes : « toute petite », car « pas tout à fait de la "vraie" littérature », écrite en marge de la littérature « majeure », sous forme de mémoires, de lettres, et d'un journal⁸².

Sous la plume de Barbara Honigmann, les trois œuvres, nées chacune à une période charnière de l'histoire juive allemande – en particulier la période de l'émancipation des Juifs pour Rahel von Varnhagen et la Shoah pour Anne Frank – semblent se faire écho. Dans l'écriture intime de la correspondance, des mémoires ou du journal, œuvres qui n'étaient initialement pas destinées à la postérité, Barbara Honigmann lit un témoignage de l'histoire quotidienne juive allemande, derrière lequel se profile l'Histoire.

Trois cents ans séparent la naissance de Glückel von Hameln de la mort d'Anne Frank, et les dates de 1645 et 1945 ont selon Barbara Honigmann une portée hautement symbolique : au départ, « l'entrée des Juifs dans l'histoire et la culture allemande » ; à la fin, leur « expulsion sans merci », leur « extermination presque totale ». Rahel Varnhagen se situe entre ces deux extrêmes et son œuvre est représentative du processus d'émancipation des Juifs⁸³.

Bien qu'elle considère le journal d'Anne Frank comme marquant la « fin » d'une littérature juive allemande, Barbara Honigmann se situe elle-même dans la continuation de cette « toute petite littérature ». Cette place à l'intérieur de la petite constellation de femmes écrivains juives allemandes est précisément ce qui lui permet de lier étroitement son écriture en langue allemande et son judaïsme :

⁸⁰ Barbara Honigmann, « Eine „ganz kleine Literatur“ des Anvertrauens. Glückel von Hameln, Rahel von Varnhagen, Anne Frank », in *Das Gesicht wiederfinden. Über Schreiben, Schriftsteller und Judentum*, Munich, Carl Hanser Verlag, Edition Akzente, 2006, p. 7-29. Le titre et le texte font allusion à l'œuvre de Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, traduit en allemand sous le titre *Kafka. Für eine kleine Literatur*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1976.

⁸¹ Il importe de préciser que la traduction allemande de l'essai de Deleuze et Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure* était *Kafka. Für eine kleine Literatur*.

⁸² « nicht wirklich „richtige“ Literatur » (Barbara Honigmann, « Eine „ganz kleine Literatur“ des Anvertrauens... », *op. cit.*, p. 10).

⁸³ « vom Eintritt der Juden in die deutsche Geschichte und Kultur bis zu ihrem gnadenlosen Rauswurf »; „die fast vollständige Vernichtung » (*Ibid.*, p. 9).

Finalement, l'écriture [...] a aussi accompagné mon « voyage à l'intérieur du judaïsme ». Les histoires de Glückel, de Rahel et d'Anne Frank, ces femmes juives si différentes, venues de ces trois siècles, représentent pour moi une source d'inspiration, parce qu'elles font partie de ma propre histoire. Au XVIII^e siècle en marge de la société, au XIX^e siècle à moitié dissimulés et au XX^e siècle : les Juifs dehors.

Et moi, aujourd'hui, « maintenant que tout est fini », tout à la fois à l'écart et prenant part, du moins c'est ainsi que je le ressens. Et même si je ne sais pas exactement *pourquoi* j'écris et même pas pourquoi j'ai commencé à écrire, je pressens que c'est ma petite vengeance⁸⁴.

Aux trois caractéristiques de la « littérature mineure » définies par Deleuze et Guattari – la « déterritorialisation de la langue », c'est-à-dire le fait d'écrire dans une autre langue que la langue majeure du pays où l'on se situe, la valeur politique de ces écrits, et leur portée collective (« l'agencement collectif d'énonciation ») – Honigmann ajoute, selon Petra S. Fiero, une caractéristique, ou plus précisément une catégorie supplémentaire à cette « littérature mineure » : celle des genres que les femmes juives allemandes se sont appropriés au cours de ces trois siècles, comme les mémoires, la correspondance, le journal, autant de formes propres à cette « toute petite littérature de la confidence »⁸⁵.

En s'inscrivant dans cette « lignée littéraire »⁸⁶ – celle de ses ancêtres, puis celle d'écrivains juives allemandes des siècles précédents – Barbara Honigmann réclame sa légitimité en tant qu'écrivain poursuivant une entreprise littéraire juive en langue allemande qui avait été interrompue par la Shoah.

b) La dénonciation d'une séparation des identités juive et allemande

Le problème d'écrire, en tant que Juive allemande, dans une langue qui a été pervertie par le III^e Reich, prend toute son ampleur chez Esther Dischereit. Dans l'essai « Kein Ausgang aus diesem Judentum », elle affirme qu'elle n'a plus l'ensemble de la langue allemande à sa

⁸⁴ « Das Schreiben [...] hat schließlich auch meine „Reise ins Innere des Judentums“ begleitet.

Die Geschichten von Glückel, Rahel und Anne Frank, dieser so unterschiedlichen jüdischen Frauen aus drei Jahrhunderten, regen mich an, weil sie Teil meiner eigenen Geschichte sind. Im 18. Jahrhundert am Rande der Gesellschaft, im 19. Jahrhundert im Halboffenen und im 20. Jahrhundert: Juden raus.

Und ich, jetzt, „wo alles vorbei ist“, am Rande und zugehörig zugleich, jedenfalls empfinde ich es so. Und wenn ich auch nicht genau weiß, *warum* ich schreibe und überhaupt zu schreiben begonnen habe, ahne ich, daß das meine kleine Rache ist » (*Ibid.*, p. 28).

⁸⁵ Voir Petra S. Fiero, *Zwischen Enthüllen und Verstecken*, *op. cit.*, p. 194-199, ici p. 196. Voir aussi Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, *op. cit.*, chapitre 3 « Qu'est-ce qu'une littérature mineure ? », p. 29-50, en particulier p. 33.

⁸⁶ Pour reprendre ici l'image de « lignée croyante » de Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour Mémoire*, Paris, les Éditions du Cerf, 2008, en particulier p. 118-119 et p. 178-203.

disposition, puisque certains mots ont été dégradés par le vocabulaire nazi⁸⁷. Elle explique aussi que l'écriture « juive » – c'est-à-dire le fait d'écrire en tant que Juive – devant un public allemand, la fait penser à la prostitution : « Écrire en juive devant le public germano-allemand est une forme de blasphème, de prostitution – comme une femme qui se dénude sous les yeux des hommes »⁸⁸. Le concept de prostitution fait ici allusion non seulement au fait de se montrer dans sa nudité, dans l'intimité de son identité juive, mais aussi au fait d'exercer un travail payé pour le « plaisir » de ceux qui paient – ici en l'occurrence les lecteurs qui cherchent dans ses écrits le soulagement d'une rédemption, du pardon d'une écrivain juive pour le public allemand.

Les essais d'Esther Dischereit sont dominés par un paradoxe : d'une part, il y est question d'une « écriture juive », plus précisément d'« écrire en juive ». D'autre part, la séparation, dans le discours public allemand, des identités juive et allemande, comme si celles-ci étaient incompatibles, fait l'objet d'une critique récurrente dans l'œuvre de Dischereit. Dans l'essai « Kein Ausgang aus diesem Judentum »⁸⁹, elle dénonce deux aspects selon lesquels la judéité est considérée par une partie de la société majoritaire allemande.

Tout d'abord, elle s'insurge contre la conception selon laquelle les thèmes du judaïsme et de la judéité, dans les œuvres littéraires, devraient avoir pour seul rôle de s'inscrire dans un débat politico-historique. L'auteur assimile ce point de vue à la conception selon laquelle la place principale de l'identité juive se situerait dans les discours de commémoration. Elle se révolte en effet contre la critique d'un lecteur allemand, selon laquelle les passages de sa pièce *Rote Schuhe* qui traitent spécifiquement de l'identité juive en tant que telle devraient être supprimés. Elle reconnaît en effet, dans cette « redéfinition » de la thématique juive voulue par le lecteur, l'« éternelle » réduction de la thématique juive à un discours contre le national-socialisme :

La thématique juive, d'accord, mais à condition qu'elle soit pure, à savoir de l'histoire contemporaine, un morceau de critique de notre temps, comme on dit, un discours de politique sociale contre le national-socialisme, c'est-à-dire une partie des grands débats *intellectuels* de notre époque. [...] Donc : la judéité dans la République fédérale – pure, s'il

⁸⁷ Esther Dischereit, « Kein Ausgang aus diesem Judentum », *op. cit.*, p. 19.

⁸⁸ « Vor dem deutsch-deutschen Publikum jüdisch zu schreiben hat einen lästerlichen, einen prostituierenden Zug – wie das Ausziehen einer Frau vor den Augen der Männer » (*Ibid.*, p. 34. Sur les concepts de prostitution et de l'écriture juive, voir Annette Seidel Arpacı, « 'Writing in Jewish' as an Act of Prostitution? Esther Dischereit's (Self-)Positioning as a Female Jewish Writer in Germany », in Katharina Hall (éd.), *Esther Dischereit, op. cit.*, p. 116-135.

⁸⁹ Esther Dischereit, « Kein Ausgang aus diesem Judentum », *op. cit.*, p. 16-35.

vous plaît. Partie intégrante du discours sociopolitique, rien de moins. Tous les autres états de l' « être-juif » minimisent la judéité⁹⁰.

Cette conception « politiquement correcte », selon laquelle l'identité juive n'a sa place que dans le contexte des discours de commémoration, met en effet davantage en scène des Juifs morts que des Juifs vivants : « Dans l'autre réalité allemande par contre, tout ce qui est juif relève des cérémonies commémoratives, des réflexions socio-philosophiques ». La critique de cette conception rappelle la lutte des écrivains de la deuxième génération pour se défaire du statut d'enfants de victimes, d'enfants de survivants : « Survivants – enfants de survivants – notions de vie ou notions de mort ? »⁹¹. La réduction de l'identité juive à un thème politico-historique, en particulier dans le cadre de discours commémoratifs, est donc synonyme d'une identité de Juifs morts davantage que vivants.

Cette vision du judaïsme et de la judéité comme « notions » détachées de tout individu « vivant » amène l'auteur à évoquer la mythique « symbiose judéo-allemande » selon laquelle la culture juive aurait largement « contribué » à la culture allemande, jusqu'à ce que la Shoah mette une fin à cette « contribution ». Cette critique n'est pas sans rappeler le « mythe » de la symbiose judéo-allemande dénoncé par l'histoire Gershom Scholem. Dans son célèbre essai « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch »⁹², il s'insurgeait contre le mythe d'un authentique dialogue entre Juifs et Allemands, présumé par la « symbiose judéo-allemande ». Selon lui, il s'agissait bien plutôt d'un monologue de la part des Juifs. En effet, parler d'un dialogue entre Juifs et Allemands relève de l'illusion, puisque la condition *sine qua non* de ce prétendu dialogue était l'assimilation totale des Juifs et par conséquent, l'abandon de leur identité juive :

Il faut être deux pour un dialogue, qui s'écoutent mutuellement, qui sont prêts à considérer l'autre pour ce qu'il est et pour ce qu'il représente, et à lui répondre. Il n'y a rien de plus trompeur que d'appliquer ce concept aux confrontations entre Juifs et Allemands des

⁹⁰ « Das Jüdische soll sein, ja, aber als pures Stück, und zwar Gegenwartsgeschichte, ein Stück Zeitkritik, wie man so sagt, ein gesellschaftspolitischer Diskurs gegen den Nationalsozialismus als Teil der großen *geistigen* Auseinandersetzungen unserer Tage. [...] Also: Jüdischkeit in der Bundesrepublik – bitte pur. Gesellschaftspolitisches Diskursthema, nicht weniger. Alle anderen Zustände des Jüdischseins minimieren die Jüdischkeit » (*Ibid.*, p. 17-18).

⁹¹ « In der anderen deutschen Gegenwart aber ist das Jüdische eine Angelegenheit der Gedenkstunden, der soziologisch philosophischen Überlegungen. » ; « Überlebende – Kinder von Überlebenden – Begriffe des Lebens oder Begriffe des Todes ? » (*Ibid.*, p. 19-20).

⁹² Gershom Scholem, « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch », in *Judaica II*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1970, p. 7-19.

dernières deux cents années. Ce dialogue a avorté dès son commencement et n'a jamais eu lieu⁹³.

Cette réflexion sur la prétendue « symbiose judéo-allemande » constitue la deuxième critique d'Esther Dischereit : elle s'insurge contre la définition d'une « contribution » juive à la culture allemande. En effet, le concept de « contribution » sépare les deux identités, et par conséquent les deux cultures, juive et allemande. En parlant de « contribution » d'une culture à une autre, on part forcément du principe que ces deux cultures sont distinctes et on exclut par conséquent la conception d'une culture « juive allemande » préexistante :

L'Allemand se définit comme citoyen et [définit] le Juif comme concitoyen. Il désigne la contribution de ce qui est juif à la culture allemande comme une triste perte – une phrase fréquemment prononcée à l'occasion des journées commémoratives par exemple. [...] Donc, la culture allemande *est* – ce qui est juif s'y ajouterait, l'enrichirait selon une conception entre-temps répandue, mais jamais je n'entends : la culture juive *est* culture allemande [...].⁹⁴

La preuve d'une distinction préétablie entre les cultures allemande et juive et par conséquent, entre les identités allemande et juive est d'ailleurs, selon Dischereit, la régularité avec laquelle on rappelle, dans le discours public allemand, que les Juifs sont aussi des Allemands, comme si cette réalité n'avait rien d'évident : « Parce que nous ne pouvons apparemment être ni des Juifs allemands, ni des Allemands juifs. Au contraire, nous restons les deux en même temps – l'un à côté de l'autre, l'un contre l'autre. Juifs et Allemands »⁹⁵.

Finalement, le texte « Ich bekenne nicht »⁹⁶ pourrait presque être considéré comme une continuation de la première critique, exprimée dans « Kein Ausgang aus diesem Judentum », de la séparation des identités allemande et juive. Dans ce deuxième texte, elle dénonce la « contrainte de confession », ou l'« impératif de confession » (*Bekennnisdruck*) c'est-à-dire, dans ce contexte précis, la conception selon laquelle il importe de « confesser sa religion », en l'occurrence son judaïsme. Selon la « chrétienne et luthérienne » qui l'a amenée à cette

⁹³ « Zu einem Gespräch gehören zwei, die aufeinander hören, die bereit sind, den anderen in dem, was er ist und darstellt, wahrzunehmen und ihm zu erwidern. Nichts kann irreführender sein, als solchen Begriff auf die Auseinandersetzungen zwischen Deutschen und Juden in den letzten 200 Jahren anzuwenden. Dieses Gespräch erstarb in seinen ersten Anfängen und ist nie zustande gekommen » (*Ibid.*, p. 7-8).

⁹⁴ « Der Deutsche definiert sich als Bürger, den Juden als „Mit“bürger. Den Beitrag des Jüdischen zur deutschen Kultur benennt er als schmerzhaften Verlust, ein häufig gesprochener Satz aus Anlaß von Gedenktagen zum Beispiel. [...] Die deutsche Kultur also *ist* – das Jüdische käme hinzu, bereicherte sie nach mittlerweile herrschender Auffassung, aber niemals höre ich: die jüdische Kultur *ist* deutsche Kultur [...] » (Esther Dischereit, « Kein Ausgang aus diesem Judentum », *op. cit.*, p. 20).

⁹⁵ « Denn wir scheinen weder deutsche Juden noch jüdische Deutsche sein zu können. Vielmehr bleiben wir beides zugleich – nebeneinander, gegeneinander. Juden und Deutsche » (*Ibid.*, p. 29).

⁹⁶ Esther Dischereit, « Ich bekenne nicht », in *Mit Eichmann an der Börse. In jüdischen und anderen Angelegenheiten*, Berlin, Ullstein, 2001, p. 21-27.

réflexion⁹⁷, le Juif doit toujours affirmer son judaïsme, c'est à dire apparaître et être reconnu en tant que Juif, afin que la société majoritaire non-juive ne soit pas « trompée » par son identité. Le compliment de la « chrétienne » qui félicite la narratrice, contrairement à ses autres « amis juifs », de ne pas cacher son identité juive, glace l'écrivain car il lui rappelle la nécessité absolue, de la part des antisémites en général et du régime nazi en particulier, de distinguer la judéité d'un individu⁹⁸.

Cependant, Esther Dischereit déplore le fait que cette « contrainte de confession » se retrouve au sein des communautés juives actuelles en Allemagne, car l'individu doit être halakhiquement Juif, c'est-à-dire avoir une mère juive, pour en être membre. Selon elle, l'appartenance au judaïsme *est* ; elle ne doit pas être acquise. Cette évidence n'existe plus, à ses yeux, dans les communautés juives allemandes où seuls les « Juifs de confession »⁹⁹ seraient respectés. Cependant, elle garde espoir en les Juifs de deuxième et surtout de troisième génération, en particulier ceux issus de l'immigration, qui commencent à faire entendre leur voix et constituent une promesse de pluralité pour les communautés juives d'Allemagne :

Lentement, très lentement, les Juifs en Allemagne redécouvrent eux aussi la pluralité de la vie juive [...]. Si donc la contrainte de confession que les communautés juives exercent de leur côté, diminuait peu à peu, le son polyphonique de la vie juive retrouverait peut-être à nouveau sa place – et on pourrait alors croire à un nouvel élan¹⁰⁰.

Ce « son polyphonique de la vie juive » porté par la deuxième et troisième génération nous était déjà parvenu à travers les initiatives des années 1980 dans les deux États allemands, tels que les Groupes Juifs ou le groupe *Wir für uns*.

Alors que les écrits masculins usaient de l'ironie et de la satire pour tenter de « normaliser » les relations entre Juifs et non-Juifs, Esther Dischereit dénonce sans aucun détour ces rapports rigides, sa critique principale étant que les Juifs ne sont plus considérés comme « Allemands » aujourd'hui, les deux identités ayant été séparées en particulier suite à l'héritage de la Shoah

⁹⁷ L'identité de cette « chrétienne et luthérienne » n'est pas précisée. *Ibid.*, p. 21.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 22-23.

⁹⁹ « Hier zählt der *Glaubensjude* im alt-arischen Sinn [...] », *Ibid.*, p. 25.

¹⁰⁰ « Langsam, sehr langsam wird die Pluralität jüdischen Lebens auch von den Juden in Deutschland wieder entdeckt [...]. Wenn also der Bekenntnisdruck, den ihrerseits die jüdischen Gemeinden ausüben, auch langsam nachläßt, wäre vielleicht wieder Platz für den polyphonen Klang jüdischen Lebens – und man könnte glauben, daß es einen Aufschwung gäbe » (*Ibid.*, p. 26-27).

entre une culture majoritaire et une culture minoritaire qui ne peut être qu'une « contribution » à la société allemande.

Barbara Honigmann et Esther Dischereit tentent de résoudre chacune à leur manière leur rapport conflictuel à l'écriture en langue allemande : la première a choisi pour ce faire de quitter le pays ; la seconde, de dénoncer dans ses écrits ce rapport conflictuel souvent imposé par le discours public allemand. Mais dans les deux cas, leur œuvre représente l'affirmation d'une écriture juive allemande de la deuxième génération.

Même si la Shoah se situe en arrière-plan des écrits de la deuxième génération, ces écrivains refusent une identité prédéterminée exclusivement par le génocide. Alors que les écrits masculins tentent pour ce faire de dénoncer la « symbiose négative » judéo-allemande qui détermine les rapports entre Juifs et non-Juifs, les écrits féminins se concentrent davantage sur la quête individuelle de l'histoire familiale et l'inscription dans un judaïsme redécouvert.

Chapitre 3 : Premières redécouvertes d'un judaïsme culturel après 1989

Pendant que les problématiques littéraires de la deuxième génération retracent la quête d'un judaïsme réapproprié individuellement, en dehors des sphères exclusives de la religion et de la Shoah, d'autres initiatives culturelles poursuivent un objectif similaire, c'est-à-dire la recherche de lieux culturels d'un judaïsme pluriel, où les critères de la religiosité et de la Shoah ne suffisent pas à définir qui est Juif. Comme les écrivains, ces acteurs culturels – artistes, journalistes, professeurs, sociologues – sont en quête de multiples moyens pour affirmer leur présence juive, choisie délibérément dans la diaspora allemande. Ces moyens prennent d'une part la forme d'œuvres artistiques thématiques la présence juive en Europe et d'autre part celle d'un lieu de rencontre organisé autour de discussions sur des thèmes juifs, de célébration des fêtes, de cours de langue, de soirées culinaires et d'autres séminaires.

Le groupe artistique et l'association culturelle traités ici reflètent chacun, au-delà de leur forme très différente, la possibilité d'une identité juive allemande, culturelle et spirituelle, s'exprimant en dehors des structures établies de la Communauté Juive et répondant au besoin de renouveau et de pluralisme ressenti par une partie importante de la population juive allemande après les bouleversements de 1989.

I – La défense d'une présence juive dans la diaspora allemande

À Berlin, dans les années 1990, le groupe d'artistes *Meshulash* et l'artiste juive allemande Anna Adam ont recours au médium de l'art pour défendre une présence juive en diaspora. Leur objectif est double : détruire les stéréotypes sur les Juifs, et affirmer une présence juive positive en Allemagne.

a) Un golem pour la communauté juive en Allemagne : le groupe d'artistes *Meshulash*

En inscrivant son œuvre dans la ville de Berlin, le groupe *Meshulash* a donné une seconde vie à certains lieux clés du passé juif de la ville.

La création du groupe d'artistes *Meshulash* est étroitement liée aux événements tragiques qui ont lieu en 1992 à Rostock¹ : entre le 23 et le 27 août, des skinheads et des néonazis mettent le feu à un établissement pour demandeurs d'asile et attaquent plusieurs de ses membres, la plupart des Tsiganes de Roumanie, des Angolais et des Vietnamiens, faisant plusieurs victimes². Alors qu'aucune manifestation n'a lieu en réaction dans le pays, un groupe d'artistes juifs français vient manifester dans l'intention de poser une plaque pour commémorer ce pogrome³. Ils sont arrêtés sous prétexte qu'ils ont agi de manière « illégale » et renvoyés en France⁴. La réaction de l'artiste juif français Gabriel Heimler, en entendant ces nouvelles, est de contacter d'autres artistes résidant comme lui à Berlin ; il finit par réunir autour de lui trois groupes distincts d'artistes et d'intellectuels engagés contre le racisme et déterminés à poursuivre d'autres actions politiques au sein de leur travail artistique – d'où le nom *Meshulash*, « triangle » en hébreu. Chez *Meshulash*, l'art devient un moyen politique, et c'est précisément par cet acte politique que les artistes, juifs et non-juifs, parviennent, tout en préservant la mémoire de la Shoah, à se distancier d'une définition de l'artiste juif comme l'exclusif garant de la mémoire de la Shoah. Bien plutôt, les acteurs de ce groupe deviennent les garants d'un art dont l'action se situe essentiellement dans le présent, comme l'explique Anna Adam, artiste et scénographe née en 1963 à Siegen qui en 1997 s'est jointe au groupe⁵. Avant de collaborer avec eux, elle craignait que « travailler sur des thèmes juifs » signifiait travailler sur un thème comme la religion ou la Shoah : « J'avais tellement envie de pouvoir être dans le *présent*. Et *Meshulash* est dans le *présent* »⁶.

Le groupe, constitué d'artistes juifs et non-juifs, originaires d'Europe, d'Amérique du Nord et d'Israël, dont le seul point commun est leur lieu de résidence – Berlin – et le choix de concentrer leur travail de groupe sur la question de l'existence juive en Europe, organise plusieurs activités culturelles, souvent en réponse aux débats politiques actuels, et des expositions, notamment dans le cadre des Journées de la culture juive (*Jüdische Kulturtage*) à Berlin, organisées une fois par an par la Communauté Juive. Leur « profession de foi »

¹ Les informations sur le groupe Meshulash se basent essentiellement sur l'interview avec Anna Adam du 11 janvier 2010.

² Jeffrey Peck, *Being Jewish in the New Germany*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2006, p. 90.

³ Interview d'Anna Adam, 11 janvier 2010. Voir aussi Jaldá Rebling, « Yiddish Culture – A Soul Survivor of East Germany », in Susan Stern (éd.), *Speaking Out*, *op. cit.*, p. 82-91, en particulier p. 90.

⁴ Voir Marion Kaplan, « What Is 'Religion'... », *op. cit.*, p. 93.

⁵ Lors de l'interview en 2010, Anna Adam n'était plus membre de ce groupe, mais n'a pas précisé quand exactement elle l'a quitté.

⁶ « ich habe mich so danach geseht, dass ich im *Jetzt* sein kann. Und *Meshulash* ist im *Jetzt* » (interview d'Anna d'Adam, 11 janvier 2010).

apparaît dans les premières lignes du catalogue de leur première exposition, « DAVKA⁷. Visions juives à Berlin » (« DAVKA. Jüdische Visionen in Berlin »), présentée lors des Journées de la culture juive de 1998, du 11 novembre au 13 décembre⁸ :

Plaques commémoratives, laïus, protection policière et encore et toujours de la musique klezmer : vue de l'extérieur, la vie juive a lieu aujourd'hui à travers des contrôles de sécurité et dans quelques festivals isolés. Pour les jeunes Juifs et Juives qui ont grandi à Berlin ou qui ont délibérément élu domicile dans cette ville, la réalité est tout autre. Nous sommes chez nous en diaspora et nous voulons renouer avec des débats qui ont été interrompus de force dans les années trente. Nous nous immisçons lorsqu'on commémore nos grands-parents assassinés ou qu'on transforme une tradition vivante en pièce de musée, et nous trouvons nos propres voies⁹.

D'emblée, l'objectif est clair : il s'agit de défendre la présence juive en Allemagne en montrant non seulement qu'elle est bien plus que ces quelques clichés perçus par le monde extérieur et liés à la Shoah, aux discours politiques et à la sécurité policière, mais aussi que le judaïsme n'est pas une tradition morte depuis les années 1930.

L'exposition *DAVKA* joue un rôle fondamental dans l'histoire du groupe et c'est celle qui, mieux que toutes les expositions ultérieures du groupe peut-être, reflète ce mouvement dialectique – qui n'est pas sans rappeler celui des œuvres d'Esther Dischereit et de Barbara Honigmann entrevues plus haut – dans lequel la mémoire de la Shoah est « exorcisée » à travers l'œuvre d'art pour permettre à l'artiste d'affirmer une présence juive en Allemagne, ici à Berlin, qui, tout en situant son point de départ dans les traces du passé, est ancrée dans le présent et tournée vers l'avenir.

⁷ « Davka » est un terme hébreu signifie « justement », mais dans le sens d'une certaine contrariété, comme par exemple dans la phrase : « Et c'est justement à moi que cela devait arriver ». L'allusion est ici « justement à Berlin ». Le titre de cette exposition rappelle l'exposition sur l'immigration juive d'ex-URSS en Allemagne intitulée « Ausgerechnet Deutschland ». Voir Dmitrij Belkin et Raphael Gross (éds.), *Ausgerechnet Deutschland! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik. Begleitpublikation zur Ausstellung im Jüdischen Museum Frankfurt*, Berlin und Jüdisches Museum Frankfurt am Main, Nicolaische Verlagsbuchhandlung GmbH, 2010.

⁸ Les informations sur l'exposition « DAVKA. Jüdische Visionen in Berlin » au cours de ce chapitre se basent essentiellement sur une interview avec Anna Adam, le 11 janvier 2010, et sur le catalogue de l'exposition : Meshulash Berlin (éd.), *DAVKA. Jüdische Visionen in Berlin*, Berlin, Aviva Verlag, 1999.

⁹ « Gedenktafeln und Sonntagsreden, Polizeischutz und immer wieder Klezmermusik: von außen betrachtet findet jüdisches Leben heutzutage mit Sicherheitskontrollen und auf vereinzelt Festivals statt. Für junge Jüdinnen und Juden, die in Berlin großgeworden oder bewußt in diese Stadt gezogen sind, stellt sich das Bild ganz anders dar. Wir sind in der Diaspora zu Hause und wollen an Debatten anknüpfen, die in den dreißiger Jahren gewaltsam abgebrochen wurden. Wir mischen uns ein, wenn unserer ermordeten Großeltern gedacht oder eine lebendige Tradition zum Museumsstück gemacht wird, und finden eigene Wege » (Gabriel Heimler, Britta Jürgs, Michael Frajman, « Einleitung », in Meshulash Berlin (éd.), *DAVKA, op. cit.*, p. 7).

Ce mouvement dialectique entre passé – la Shoah – et présent – la présence de ces artistes à Berlin – apparaît clairement dans la création même de l'exposition. Le lieu choisi par *Meshulah* pour l'exposition est l'ancien hôpital et orphelinat juif *Ahavah* (*Ahawah*, en hébreu « amour »), situé au 14/16 Auguststraße, à Berlin-Mitte. En 1941, le bâtiment devint un lieu de rassemblement des Juifs avant leur déportation. Puis il fut transformé en un local des Jeunesses Hitlériennes, ensuite en un bâtiment de la *Max-Planck-Schule*, dans lequel, comme l'explique Regina Scheer, la journaliste et historienne qui a documenté l'histoire du lieu¹⁰ « la mémoire n'avait pas de place »¹¹.

Tout d'abord, l'exposition dans ce lieu précis représente un acte contre l'oubli. Au cours de l'entretien, Anna Adam explique cette volonté de rappeler, à un public en majorité non-juif, l'histoire de ces pièces, aux murs desquels « le souffle des enfants qui ont vécu ici reste suspendu »¹². Une des pièces est dédiée à l'histoire du lieu : Anna Adam y a attaché les photos des enfants de manière à ce qu'aucun visiteur ne puisse les éviter et soit forcé de réaliser que ces enfants « ne portent pas de nom » et ont été assassinés. Une autre pièce est consacrée au stéréotype du « Juif du *shtetl* », le Juif de la petite bourgade d'Europe orientale. Ici, Anna Adam explique son irritation face aux réactions d'une partie spécifique du public non-juif, les « philosémites », auquel elle s'attaquera en 2002 dans son exposition « Feinkost Adam ». Le philosémitisme consiste en une fascination et une admiration inconditionnelles des Juifs en tant qu'êtres moralement supérieurs, sans pour autant les connaître personnellement :

J'ai développé des linogravures [...] sur le thème du stéréotype – le mendiant yiddish, qui venait probablement de Pologne et qui a vécu dans cette région entre 1900 et 1920. [...] Mais tous trouvent cela ravissant et formidable et génial comment c'était avant, et ils ne savent même pas comment c'était – ils ne l'ont pas senti, ils ne l'ont pas entendu, ils ne l'ont pas vécu¹³.

À travers le stéréotype associé fréquemment au terme de « Juif » – le Juif mendiant, errant, démuné, représenté par exemple dans les peintures de Marc Chagall – Anna Adam dénonce l'enjolivement du passé qui y est associé : le spectateur non-juif (philosémitite) imagine le

¹⁰ Regina Scheer, *AHAWAH, das vergessene Haus. Spurensuche in der Berliner Auguststraße*, Berlin, Aufbau Taschenbuch Verlag, 2004.

¹¹ « in der die Erinnerung keinen Platz hatte » (Regina Scheer, « Es gibt keine leeren Räume », in *Meshulah Berlin* (éd.), *DAVKA, op. cit.*, p. 93-95, ici p. 93).

¹² « [...] die Wände, in denen immer noch der Atem der Kinder hängt, die hier lebten » (*Ibid.*, p. 94).

¹³ « [Ich] habe solche Linoldruckstempel entwickelt [...] zum Thema Stereotyp – der jiddische Bettler, der wahrscheinlich aus Polen kam und in dieser Gegend zwischen 1900 und 1920 gelebt [...] Aber alle finden es hinreißend und großartig und toll wie das da war, früher, und wissen gar nicht, wie es war – sie haben es nicht gerochen, sie haben es nicht gehört, sie haben es nicht erlebt » (interview d'Anna Adam, 11 janvier 2010).

shtetl pittoresque, le Juif aux papillottes et à la longue barbe ou encore les musiciens klezmer, sans connaître la réalité que cette image cache : non seulement la vie juive au-delà de ces stéréotypes réducteurs, mais aussi les pogromes et la Shoah, que les spectateurs ne semblent vouloir « entendre ».

Toute l'exposition est traversée par la tension entre le passé de ce lieu, symbolique de la Shoah, et la présente exposition, affirmant les possibles d'une existence juive à Berlin et plus précisément le choix délibéré des artistes juifs au sein du groupe, de vivre à Berlin et d'exprimer leur judaïsme à travers leur art : dans l'introduction du catalogue de l'exposition, les artistes Gabriel Heimler, Britta Jürigs et Michael Frajman rappellent que « le judaïsme est plus que les images de montagnes de cadavres, de hassidim¹⁴ dansants et de soldats israéliens » et que Berlin est redevenu « le centre de la vie juive en Allemagne » ; ils rappellent qu'eux-mêmes ne sont plus des « personnes déplacées » : « Nous prenons une part active à cette ville et nous nous imaginons un avenir : des visions juives à Berlin, pour Berlin »¹⁵.

Comment s'exprime ce mouvement dialectique entre passé et présent, entre lieu de déportation et lieu de création artistique, entre mémoire de la Shoah et existence juive à Berlin après 1989? Comment « exorciser » la tragédie qui a eu lieu ici et dans toute l'Europe sans pour autant faire de cette « exorcisation » un synonyme d'oubli? Et comment réaffirmer, à travers des œuvres d'art, dont la portée est davantage politique que commerciale, une présence juive synonyme de créativité artistique sur des lieux où le silence d'enfants assassinés est encore palpable? Les artistes ont utilisé à cet effet la symbolique du *dibbouk*¹⁶ et du golem¹⁷ comme vecteur de création. Le *dibbouk*, dans la mystique juive, est l'âme d'une

¹⁴ Juifs religieux hassidiques. Le hassidisme est une interprétation mystique du judaïsme orthodoxe. La musique et la danse y occupent une place importante.

¹⁵ « Judentum ist mehr als die Bilder von Leichenbergen, tanzenden Chassiden und israelischem Militär. Berlin ist aufs neue das Zentrum jüdischen Lebens in Deutschland [...]. Wir haben und nehmen Anteil an dieser Stadt und malen uns eine Zukunft aus: Jüdische Visionen in und für Berlin » (Gabriel Heimler, Britta Jürigs, Michael Frajman, « Einleitung », *op. cit.*, p. 8).

¹⁶ Les descriptions de *dibbouk* et de cérémonies d'exorcisme sont assez communes à partir du XVI^e siècle et forment le support d'un certain nombre d'œuvres littéraires, dont la plus célèbre est la pièce de théâtre yiddish éponyme de Sh. Anski [S[alomon] An-Ski [de son vrai nom Shlomo Zanwel Rappoport, 1863-1920] en 1916. Voir Meshulash Berlin (éd.), *DAVKA*, *op. cit.*, p. 91 ; Geoffrey Wigoder (éd.), *Dictionnaire Encyclopédique du judaïsme*, adaptation française de Sylvie Anne Goldberg, Paris, Cerf/Robert Laffont, 1996, p. 277-278, en particulier p. 278.

¹⁷ « Cet automate, posté dans la synagogue Altneuschul de Prague, devint, dit-on, l'auxiliaire fidèle de R. Yehoudah et permit à plusieurs reprises aux Juifs d'échapper à des complots antisémites. Cependant, un vendredi soir, il échappa au contrôle de R. Yehoudah, qui dut alors mettre fin à l'existence de sa créature [...] », *Ibid.*, p. 398-399.

personne défunte qui ne trouve pas la paix et doit retourner sur terre afin de régler son compte avec les vivants. Le *dibbouk* peut alors entrer dans l' « âme pure » d'un vivant et l'utiliser à cet effet. Selon la légende juive, le golem est un être humanoïde, fait d'argile, construit au XVI^e siècle par le Maharal de Prague, le rabbin Yehudah Loew, pour défendre sa communauté.

La maison *Ahavah* est étroitement liée à la thématique du *dibbouk* – celui des enfants assassinés. C'est en commençant à travailler sur ce thème qu'Anna Adam arrive à celui du golem, le protecteur de la communauté : « C'est la conséquence logique de la confrontation au *dibbouk* »¹⁸. En coopération avec les autres artistes, elle construit donc un golem¹⁹, contre les *dibbouks* du lieu.

Parce que le groupe *Meshulash* est caractérisé par l'interdisciplinarité des artistes, en particulier dans le cadre de l'exposition *DAVKA*²⁰, le catalogue regroupe non seulement les photographies des œuvres d'art – comme celles de l'installation « Dibbouk » (« Dybuk ») d'Anna Adam et des installations du golem d'Anna Adam, Michael Frajman, Brigitta Gantner, Gabriel Heimler – mais des textes littéraires témoignent eux aussi de la présence du *dibbouk* dans ces lieux – comme le texte introductif d'Esther Dischereit, qui emmène le lecteur dans une visite virtuelle, ou plutôt littéraire de l'exposition :

Si je devais dormir ici, dans la maison où les pieds de tant de gens ont jadis monté et descendu l'escalier ? Je ne veux pas que la maison se délabre. Je ne peux pas habiter la maison. La maison a trop de portes, elles restent ouvertes, jour et nuit. N'entendez-vous pas les portes?! Je les entends deux quartiers plus loin. Et dans les quartiers suivants²¹.

Regina Scheer décrit dans le catalogue de l'exposition l'ambivalence du soulagement qu'elle ressent à l'idée que le *dibbouk* de ces enfants est retourné sur ces lieux en quête de paix. Sa

¹⁸ « Das ist die logische Konsequenz, nachdem man sich mit dem Dybuk auseinandergesetzt hat » (interview d'Anna d'Adam, 11 janvier 2010).

¹⁹ Avec les quatre éléments : terre, eau, feu, air.

²⁰ À l'époque de cette exposition, les membres du groupe sont l'artiste Anna Adam, Anna Appel, Hartmut Bomhoff, Michael Frajman, Julia Friedrich, Brigitta Gantner, Gabriel Heimler, Silke Helmerdig, Britta Jürgs, Sylvie Kajdi, Ian Leveson, Sandra Lustig, Thomas Müller. À l'exposition « DAVKA » participent les artistes Anna Adam, Ella Adamova, Roswitha Baumeister, Elisa Klapheck, Israel Davidesco, Silvia Dzubas, Pavel Feinstein, Johannes Grützke, Gabriel Heimler, Silke Helmerdig, Peter Langguth, Piotr Nathan, Gusztáv Hámos, Henk Puts, Dodi Reifenberg, Flori Reifenberg, René de Rooze, Roger David Servais, Heidi Stern, Tanya Ury et les écrivains György Dalos, Esther Dischereit, Regina Scheer. Voir *Meshulash Berlin* (éd.), *DAVKA, op. cit.*, p. 111-133, p. 137-139, p. 141.

²¹ « Wenn ich hier schlafen müßte in dem Haus, in dem einmal die Füße von vielen Leuten die Treppen hinauf und hinunter liefen? Ich will nicht, daß das Haus verfällt. Ich kann das Haus nicht bewohnen. Das Haus hat zuviele Türen, die stehen offen, Tag und Nacht. Hören Sie die Türen nicht?! Ich höre sie im übernächsten Wohnviertel. Und im Viertel danach » (Esther Dischereit, « Auguststraße 14/16 », *Ibid.*, p. 17-22, ici p. 21-22).

pensée est le mieux exprimée par une vieille dame qui observe les photographies des enfants accrochées aux murs de l'exposition : « C'est comme si cette maison était pleine de *dibbouks*. Maintenant que les visages des enfants sont retournés sur ces lieux, ils peuvent se reposer »²².

La « quête de paix » des *dibbouks* de cette maison pourrait être comparée à celle de ces artistes juifs allemands de deuxième génération. Anna Adam a en effet expliqué qu'ils ont construit un golem en tant que « Gegenpower », une puissance contre les *dibbouks* du lieu. Ce golem ne pourrait-il pas être la métaphore de leur existence ou plus précisément de leur œuvre, en perpétuel développement et en constant processus de création? Ce parallèle entre la symbolique du golem et le projet de *DAVKA* apparaît dans un court texte du catalogue intitulé « Der Golem von Berlin » :

À l'origine, le golem signifie quelque chose d'inachevé, en cours. Nous reprenons cette métaphore, parce que notre projet d'exposition sur des traditions et visions juives se situe lui aussi en progression et doit être développé.

Rêver juif, revendiquer des visions et les développer, n'a rien d'évident pour les Juifs qui vivent à Berlin. [...] Le golem de Berlin réunit des traditions variées afin de faire place à de nouvelles visions²³.

L'aspiration à concevoir un judaïsme renouvelé, pluriel, dont l'existence n'est pas prédéterminée par la Shoah, traverse toute l'exposition et les textes des auteurs recueillis dans le catalogue. Ainsi, dans le cadre de l'exposition, une trentaine de jeunes Juifs et Juives d'origines diverses et vivant à Berlin ont été interrogés par *Meshulash* sur leur rapport à leur judaïsme, leur relation à la communauté juive et leurs « souhaits » et « visions » – « afin de montrer la diversité et les multiples facettes de la vie juive à Berlin »²⁴.

Mais davantage que le refus d'une identité juive définie exclusivement par la Shoah, dans les deux entretiens repris dans le catalogue²⁵, le lecteur retrouve l'aspiration, reflétée tout au long de l'exposition et de manière générale dans toute l'œuvre de *Meshulash*, à un développement

²² « Es ist, als ob dieses Haus voller Dibbuchs war. Jetzt, wo die Gesichter der Kinder an diesen Ort zurückgekommen sind, können sie zur Ruhe kommen » (Regina Scheer, « Es gibt keine leeren Räume », *Ibid.*, p. 95).

²³ « In seiner ursprünglichen Bedeutung bezeichnet der Golem etwas Unfertiges, Entstehendes. Wir greifen diese Metapher auf, weil sich auch unser Ausstellungsprojekt über jüdische Traditionen und Visionen im Prozeß befindet und weiterentwickelt werden soll. Auf jüdisch zu träumen, Visionen zu fordern und sie zu entwickeln, ist für Juden, die in Berlin leben, keine Selbstverständlichkeit. [...] Der Golem von Berlin verknüpft vielfältige Traditionen, um Platz für neue Visionen zu schaffen » (« Der Golem von Berlin », *Ibid.*, p. 74).

²⁴ « um den Facettenreichtum und die Vielfalt des jüdischen Lebens in Berlin aufzuzeigen » (« Vier Juden, acht Meinungen », *Ibid.*, p. 54).

²⁵ Voir *Meshulash Berlin* (éd.), *DAVKA*, *op. cit.*, p. 54-61.

d'identités juives plurielles qui ne serait pas sans rappeler la pluralité d'identités juives et de communautés qui a existé en Allemagne avant 1933 :

Il faudrait qu'il se développe quelque chose comme du pluralisme, qui existait bien sûr jadis. La phrase « trois Juifs, quatre opinions » parle d'elle-même. L'idée serait de réaliser quelque chose d'évident comme de la pluralité, de la diversité juive. C'est la base de la vie juive [...] ²⁶.

La « vision » du groupe d'artistes *Meshulash* est celle d'une présence juive consciemment située en Allemagne, à Berlin, et de manière plus générale, en Europe. Le groupe d'artistes est conscient de son devoir de mémoire vis-à-vis de la Shoah et des générations précédentes, mais aussi conscient de reprendre le fil d'une existence juive et de débats « qui ont été interrompus de force dans les années trente » ²⁷.

C'est d'ailleurs un des objectifs que s'est fixé Anna Adam.

²⁶ « Es müßte sich so etwas wie Pluralismus entwickeln, den es natürlich in der Vergangenheit gab. Der Satz „3 Juden, 4 Meinungen“ sagt das deutlich genug. Die Vorstellung wäre, so etwas Selbstverständliches zu verwirklichen wie Pluralität, jüdische Vielfalt. Das ist die Basis für jüdisches Leben [...] » (« Interview 1 », *Ibid.*, p. 57).

²⁷ « die in den dreißiger Jahren gewaltsam abgebrochen wurden » (Gabriel Heimler, Britta Jürigs, Michael Frajman, « Einleitung », *Ibid.*, p. 7).



Image 1. L'exposition de photos des enfants de la Maison Ahavah.

Documentation : Regina Scheer ; présentation : *Meshulash* (Anna Adam, Michael Frajman)

Extrait de Meshulash Berlin (éd.), *DAVKA. Jüdische Visionen in Berlin*, Berlin, Aviva Verlag, 1999, p. 96.

Photo : Silke Helmerdig.

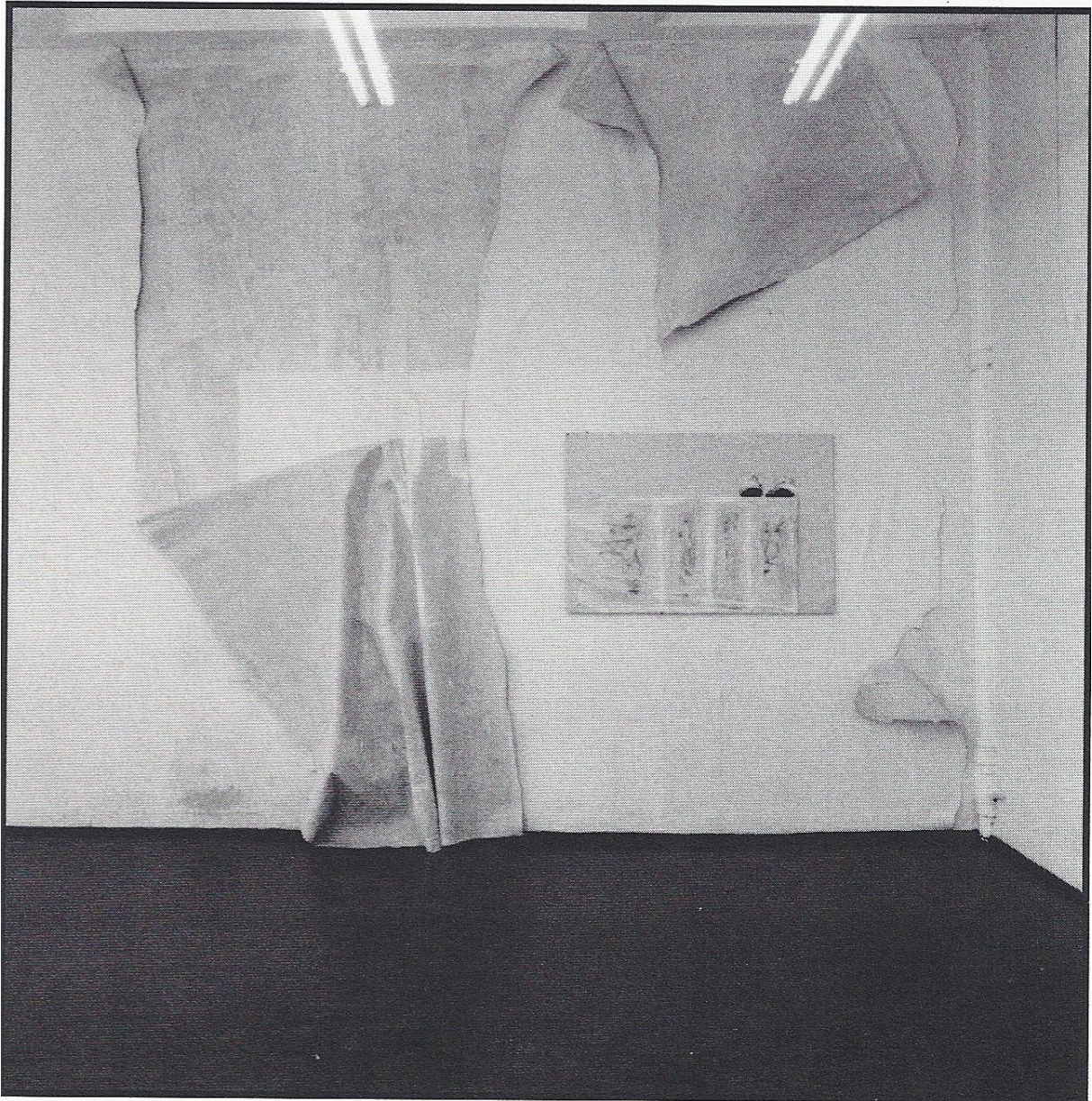


Image 2. Anna Adam : « Dybuk ».

Extrait de Meshulash Berlin (éd.), *DAVKA. Jüdische Visionen in Berlin*, Berlin, Aviva Verlag, 1999, p. 90.

Photo : Silke Helmerdig

© Josef Arie Kornweitz

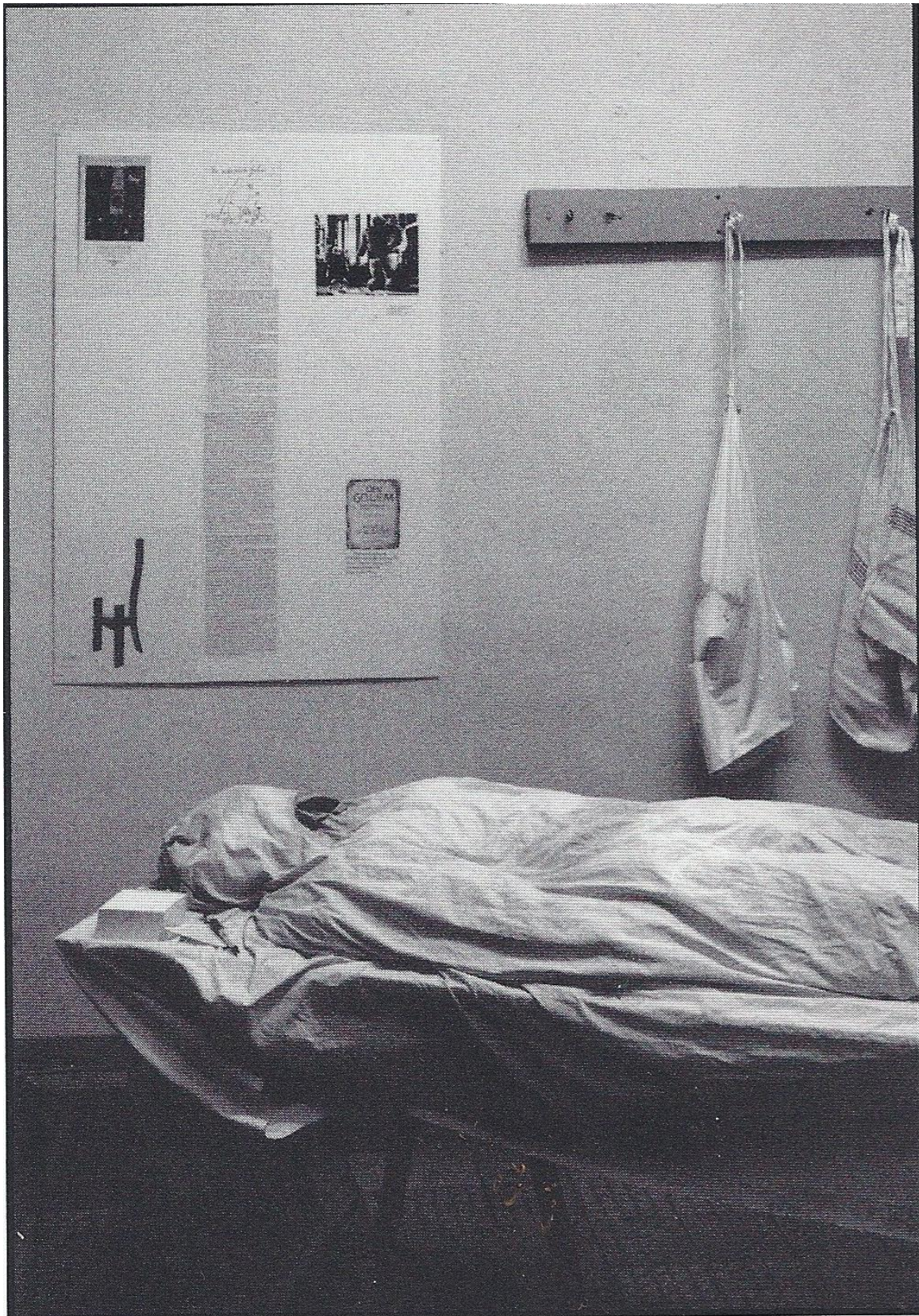


Image 3. Installation de *Meshulash* : « Golem » (Anna Adam, Michael Frajman, Brigitta Gantner, Gabriel Heimler)

Extrait de *Meshulash* Berlin (éd.), *DAVKA. Jüdische Visionen in Berlin*, Berlin, Aviva Verlag, 1999, p. 75.

Photo : Silke Helmerdig.

b) Le combat contre « la maladie juive allemande »

L'exposition de *Meshulash* témoignait d'une recherche d'équilibre entre la mémoire de la Shoah et la célébration de l'existence juive en Europe depuis 1989. L'œuvre d'Anna Adam reflète elle aussi un double mouvement, cette fois entre d'une part la dénonciation des clichés philosémites sur les Juifs, d'autre part l'affirmation d'une vie juive plurielle en Allemagne.

Anna Adam, qui selon ses propres mots avait tenté d'« ignorer » son judaïsme les trente premières années de sa vie, rappelle comment la société majoritaire allemande non-juive, au lendemain de son exposition de portraits de Felice Schragenheim²⁸ dans le Martin-Gropius-Bau à Berlin en 1995, a fait d'elle « une Juive »²⁹. Dans une seule et même journée, un journal de Hanovre titrait : « L'artiste juive Anna Adam a peint des portraits de la Juive Felice Schragenheim »³⁰, alors qu'Anna Adam n'avait nullement mentionné son identité juive. Le rédacteur était parti du principe qu'une jeune artiste s'intéressant à des thèmes juifs ne pouvait être que juive. La vendeuse d'un magasin dans lequel Anna Adam avait l'habitude de se rendre pour ses travaux de décors, lui demande quand est-ce qu'elle retourne « chez elle »³¹. Anna Adam, ne venant pas à l'idée que « chez elle » signifiait peut-être « en Israël », lui répond qu'elle doit encore planifier son prochain retour en Rhénanie-du-Nord-Westphalie. Enfin, lorsqu'elle se rend à son bureau, dans le cadre de son travail de management culturel, son chef a déposé un article du *Spiegel* sur sa table, avec une note : « Tout ce que vous faites en Israël – qu'est-ce que tu en penses ? ». Anna Adam résume : « En quelques heures, j'étais devenue Juive »³².

L'évocation de ces anecdotes personnelles permet de comprendre le tournant que prend l'œuvre artistique d'Anna Adam dès le milieu des années 1990. Elle finit par quitter son travail de manager culturel à Hanovre pour devenir artiste indépendante et s'installer à Berlin. C'est lors des expositions de *Meshulash* qu'elle est confrontée au philosémitisme de certains

²⁸ Felice Rachel Schragenheim (1922-1945?) était une journaliste juive allemande. Victime de la Shoah, elle eut accès de manière posthume à la notoriété puisqu'elle est une des deux protagonistes du roman d'Erica Fischer, *Aimée und Jaguar*.

²⁹ Interview d'Anna Adam, le 11 janvier 2010.

³⁰ « Die jüdische Künstlerin Anna Adam hat Porträts der Jüdin Felice Schragenheim gemalt ». Ce titre est cité de mémoire par Anna Adam, interview du 11 janvier 2010.

³¹ « Wann fahren Sie denn mal wieder nach Hause? » (*Ibid.*).

³² « Was Ihr schon wieder in Israel macht, wie verhältst du dich dazu? »; « Ich war innerhalb von wenigen Stunden eine Jüdin » (*Ibid.*).

visiteurs, qu'elle estime dangereux, parce que prisonnier de ses propres stéréotypes sur les Juifs :

Le pire à mes yeux, c'est que dès le début, ils ont supposé que nous les Juifs, nous sommes mélancoliques, nous sommes intelligents, nous avons un humour particulier, nous savons tout sur la vie casher [...] ³³.

Elle réalise que ces stéréotypes s'étendent naturellement à une définition préconçue d'un « art juif », c'est-à-dire un art dont le « judaïsme » serait synonyme d'exotisme, un art peuplé – dans l'imagination d'une partie du public non-juif, en particulier les philosémites – des images du *shtetl* auquel « le Juif » est réduit – ce « Juif » qui, dans l'imagination des philosémites, est autre, lointain, intouchable en quelque sorte :

Lorsqu'on demande alors : « Qu'est-ce qui est typiquement juif ? », il n'y a pas vraiment d'idée concrète, c'est plutôt cette chose étrangère qu'on ne comprend pas vraiment et qui dans tous les cas doit être différente ³⁴.

C'est au cours de ces « rencontres » avec ce qu'elle appelle « le groupe des philosémites », que l'idée de « Feinkost Adam » ³⁵ germe dans l'esprit d'Anna Adam : « Un jour j'ai eu l'idée suivante : je vais faire quelque chose de complètement débile dans une exposition, et par là je veux me prouver à moi-même qu'il existe des visiteurs qui pensent, qui ne croient pas ce que je leur montre là » ³⁶. C'est donc dans l'espoir de se confronter à l'esprit critique des visiteurs et de s'assurer que les clichés sur la culture juive et le judaïsme ne sont pas sans limites, qu'elle crée le projet de « Feinkost Adam ».

Dans cette exposition, qu'elle présente comme une « petite épicerie juive », elle met en scène, sous forme d'articles de cette « épicerie », les clichés les plus grotesques sur le judaïsme, qu'elle développe *ad absurdum*. Parmi les treize articles, présentés sous forme

³³ « Und was ich am allerschlimmsten fand war, dass sie uns Juden erstmal von Anfang an unterstellt haben, dass wir melancholisch sind, dass wir klug sind, dass wir einen speziellen Humor haben, dass wir alles wissen über koscheres Leben [...] » (*Ibid.*).

³⁴ « [W]enn man dann fragt: „Was ist denn typisch jüdisch?“ dann gibt es gar nicht so konkrete Vorstellung, sondern es ist eher dieses Fremde, was man nicht so ganz versteht, und was auf jeden Fall anders sein muss » (*Ibid.*).

³⁵ L'exposition « Feinkost Adam » est présentée au Musée Juif de Franconie à Fürth, du 6 mars au 16 juin 2002.

³⁶ « Irgendwann habe ich gedacht: ich werde jetzt mal in einer Ausstellung etwas machen, das total bescheuert ist, und dann will ich mir selbst damit beweisen, dass es denkende Ausstellungsbesucher gibt, die das nicht glauben, was ich da zeige » (interview d'Anna d'Adam, 11 janvier 2010).

« d'installation, d'images ou de happening »³⁷, le visiteur peut trouver, par exemple, le kit de bricolage « Du temps où le Juif apprenait à marcher » (« Als der Jude laufen lernte ») :

Vous vous êtes certainement demandé plus d'une fois quel est donc le meilleur moment pour observer, en toute tranquillité, un Juif de près et de préférence en action. *Feinkost Adam* © vous dit : maintenant ! Prenez-vous un peu de temps et reconstruisez un classique de l'histoire du cinéma, le cinéma-à-domicile-un-jeu-d'enfant de FEINKOST ADAM ©, et mettez le film ci-joint « Du temps où le Juif apprenait à marcher » ! Il s'agit d'un document historique de l'époque où les images apprenaient à marcher. *Feinkost Adam* © montre dans une réédition actuelle les enchaînements de mouvements typiques d'un Juif de l'Est d'âge moyen. Enfin la possibilité de regarder en toute tranquillité ! Enfin l'occasion de lier le plaisir du bricolage à l'intérêt culturel ! Jouez le classique dans le cinéma-à-domicile-un-jeu-d'enfant de *Feinkost Adam* © – où vous voulez, quand vous voulez³⁸.

On retrouve donc ici les clichés, mentionnés plus haut, du « Juif du *shtetl* » comme un phénomène exotique que le philosémite ne se lasse pas d'observer, de loin, sans qu'une rencontre n'ait jamais lieu dans la réalité. Ce cliché, auquel Anna Adam s'est attaquée dans plusieurs de ses projets, est mené *ad absurdum*, dans la mesure où le non-Juif est incité à fabriquer « son » propre Juif dans du papier.

Une des caractéristiques du philosémitisme est aussi tournée en dérision dans l'article « Empreintes de pieds et de mains. Expressément ouvert et tolérant » (« Fuß- und Handabdrücke. Ausdrücklich weltoffen und tolerant ») : comme moyen de prouver sa « tolérance » et son « ouverture au monde », Feinkost Adam propose de faire venir chez soi « un vrai Juif » (« ein[-] echte[r] Jude[-] »), ou plutôt, les empreintes de ses pieds et de ses mains, que tout un chacun se doit de coller dans les pièces de son « foyer tolérant » (« tolerante[r] Haushalt »)³⁹.

Ici, Anna Adam développe le thème de la soi-disant « tolérance » du philosémite, qui ne tolère en réalité que ses propres clichés sur les Juifs et par conséquent, considère le Juif comme une personne intouchable et donc d'une certaine manière, « in-humaine ». Cette soi-

³⁷ « als Installation, in Bildern und als Performance ». Voir le prospectus de l'exposition « Feinkost Adam », au Musée Juif de Franconie à Fürth, du 6 mars au 16 juin 2002, consulté en ligne le 25 juin 2012 : http://www.kuenstler-kultur-work.net/anna-adam/feinkost_1.html

³⁸ « Sicher haben Sie sich schon öfter gefragt, wann endlich die Gelegenheit günstig ist, um einen Juden mal ganz ungestört aus der Nähe und möglichst in Aktion zu betrachten. *Feinkost Adam* © sagt : jetzt ! Nehmen Sie sich etwas Zeit und bauen einen Klassiker der Kinogeschichte, das Kinderleicht-Heimkino von FEINKOST ADAM© nach, und spielen Sie den beigelegten Film « Als der Jude zu laufen lernte » ! Dabei handelt es sich um ein historisches Dokument aus der Zeit, als die Bilder laufen lernten. In einer aktuellen Wiederauflage zeigt *Feinkost Adam* © die typischen Bewegungsabläufe eines Ostjuden mittleren Alters. Endlich ungestört hinschauen ! Endlich den Spaß am Heimwerken mit dem kulturellen Interesse verbinden ! Spielen Sie den Klassiker im Kinderleicht-Heimkino von *Feinkost Adam* © – wann und wo immer Sie wollen » (prospectus de l'exposition « Feinkost Adam »).

³⁹ « Fuß- und Handabdrücke. Ausdrücklich weltoffen und tolerant » (*Ibid.*).

disant tolérance implique par conséquent une distance profonde entre non-Juifs, plus spécifiquement les philosémites, et Juifs. Cette distance est symbolisée ici par les empreintes des pieds et des mains, qui de plus « ne laissent aucune trace désagréable après décollement »⁴⁰.

En observant, déguisée en surveillante de l'exposition, un couple prendre très au sérieux ces installations absurdes, Anna Adam réalise le chemin qui reste à faire pour briser non seulement les stéréotypes sur les Juifs, mais aussi ce statut « intouchable », dans lequel les philosémites placent leurs « concitoyens » juifs, en d'autres termes pour combattre ce qu'elle appelle la « maladie juive allemande »⁴¹ contemporaine, qui n'est d'ailleurs pas sans rappeler la « symbiose négative » judéo-allemande. Dans « Feinkost Adam », Anna Adam démontre en effet qu'en considérant les Juifs comme « autres », « exotiques » et en faisant d'eux des êtres « intouchables », la fascination aveugle des philosémites peut atteindre une absence de sens critique, voire un degré d'absurdité aussi alarmants que les stéréotypes antisémites.

L'exposition « Feinkost Adam » provoque un scandale au sein des représentants de la Communauté juive en Allemagne : le porte-parole de la Conférence des rabbins d'Allemagne, Joel Berger, affirme que « Chaque représentation, mais aussi les textes, pourraient tout aussi bien provenir du "Stürmer" »⁴². Le président de la fédération des communautés israélites de Bavière, Josef Schuster, critique le fait que l'exposition pourrait renforcer les préjugés existants contre les Juifs⁴³. Selon Anna Adam, ces réactions de la part des instances communautaires juives en Allemagne ne sont qu'une autre expression de la « maladie juive allemande » contemporaine qui caractérise la problématique de l'existence juive en Allemagne : « On nous a tout d'un coup reproché des choses que je n'ai pas faites, mais qui étaient le résultat de l'imagination de ceux qui m'ont attaquée ». L'attaque dont elle fut victime l'amène à réaliser « combien de Juifs dans ce pays ont perdu leur estime de soi et n'éprouvent même pas de plaisir à vivre leur propre identité »⁴⁴.

⁴⁰ « hinterläßt nach Entfernen keine lästigen Spuren » (*Ibid.*).

⁴¹ « deutsch-jüdische Krankheit » (interview d'Anna d'Adam, 11 janvier 2010).

⁴² « Jede einzelne Darstellung, wie auch die Textbeiträge, könnten ebenso aus dem ‚Stürmer‘ stammen » (article extrait du site Internet www.hagalil.com, « Eine Dokumentation zur Ausstellung im jüdischen Museum Fürth », 9 avril 2002, consulté en ligne le 25 juin 2012: <http://www.judentum.net/kultur/adam-2.htm>). *Der Stürmer* est le titre de l'hebdomadaire antisémite créé le 20 avril 1923 par Julius Streicher.

⁴³ Voir « Eine Dokumentation zur Ausstellung im jüdischen Museum Fürth », *op. cit.*

⁴⁴ « Wir wurden plötzlich Dinge vorgeworfen, die ich nicht gemacht habe, sondern die ein Ergebnis der Phantasie von denjenigen waren, die mich angegriffen haben » ; « wie viele Juden in diesem Land so ein gebrochenes Selbstwertgefühl haben und gar kein Spaß an ihrer eigenen Identität » (interview d'Anna d'Adam, 11 janvier 2010).

Or, associer le judaïsme au plaisir et à la joie constitue justement une partie de l'entreprise artistique d'Anna Adam, précisément parce qu'ayant grandi en tant qu'enfant de deuxième génération en Allemagne, elle associait initialement le judaïsme à une identité définie exclusivement par la Shoah :

Que le judaïsme puisse faire plaisir – c'est quelque chose qu'on n'apprend pas forcément dans ce pays. [...] Pour moi, le judaïsme était toujours lié à : « dépression », « bourreaux/victimes », « Shoah », « persécution », « groupe marginal », à toutes sortes de choses, au patriarcat aussi. [...] Mais à l'époque, je n'étais pas encore en mesure de comprendre que moi aussi je pouvais donner forme au judaïsme⁴⁵.

Ce n'est qu'après une « phase » de création prédominée par la « colère », l'« accusation », la « tristesse » et l'« irritation »⁴⁶ dont les traces se font encore sentir dans des expositions telles que « Feinkost Adam », qui est spécifiquement destinée à un public non-juif, qu'elle consacre une partie de sa production artistique, comme par exemple son projet « ganz schön jüdisch », à un public qui peut aussi être juif. Dans ce projet, elle crée des objets du quotidien pour les Juifs, afin de leur redonner, avec humour et légèreté, le goût du plaisir d'un quotidien spécifiquement juif : attributs d'une cuisine casher, articles-cadeau, vaisselle pour les jours de fête, jeux et bricolages pour enfants, ne sont que les diverses facettes d'un « outil » qu'elle souhaite donner aux gens « afin que leur identité juive leur fasse plaisir à la maison »⁴⁷. Même si Anna Adam affirme que ces productions sont essentiellement destinées à un public juif, la présentation de ces produits sur le site Internet officiel témoigne d'une volonté d'ouverture vis-à-vis de l'environnement non-juif et de l'espoir d'insérer tout naturellement ces produits juifs dans un environnement non-juif :

Notre souhait est qu'à travers nos produits, la culture juive fasse partie du quotidien européen, en particulier allemand, et par là même, qu'un accès soit créé à la diversité, à la coopération visionnaire dans l'ouverture, la tolérance et le respect de l'autre⁴⁸.

⁴⁵ « Dass Judentum Spaß machen kann – das ist ja etwas, was man in diesem Land nicht unbedingt lernt. [...] Judentum war für mich immer verbunden mit Depression, mit Täter/Opfer, mit Shoah, mit Verfolgung, mit Randgruppe, mit allen möglichen Dingen, auch mit Patriarchat. [...] Aber ich war damals noch nicht an den Punkt zu verstehen, dass ich ja das Judentum mitgestalten kann » (*Ibid.*).

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ « um zu Hause Spaß zu haben an ihrer jüdischen Identität » (*Ibid.*).

⁴⁸ « Unser Anliegen ist es, mit unseren Produkten die jüdische Kultur in den europäischen und vor allen Dingen in den deutschen Alltag einfließen zu lassen und gleichzeitig einen Zugang zu Vielfältigkeit, visionärer Zusammenarbeit in Offenheit, Toleranz und Respekt für den jeweils anderen zu schaffen » (extrait du site Internet officiel de « ganz schön jüdisch » : www.ganzschoenjuedisch.de).

Ici, les termes « ouverture » et « tolérance » ont perdu cette connotation ironique qu'ils recouvraient dans l'exposition « Feinkost Adam ». Bien plus que la commercialisation d'objets quotidiens à un public juif, le projet « ganz schön jüdisch » représente l'évolution artistique d'Anna Adam, du combat mené contre les philosémites vers l'affirmation d'une identité juive positive en Allemagne : « Je voudrais que les gens aient du plaisir à être eux-mêmes. Toutes ces années depuis la Shoah cela n'a pas été possible, et je voudrais que les gens se le permettent »⁴⁹.

Si on observe l'évolution artistique d'Anna Adam, on remarque qu'elle est passée de la position défensive de l'enfant de deuxième génération, qui contre-attaque les stéréotypes à l'aide d'une ironie mordante, à l'affirmation non seulement du judaïsme en Allemagne, mais d'un judaïsme du plaisir et de la joie. Aujourd'hui, elle a décoré et bricolé son propre bus, qu'elle a rempli d'éléments juifs insolites, comme du papier toilette « casher », un mini-bain rituel dans le sol du bus et une Torah en peluche. À bord du « joyeux bus juif hippie » (« Happy Hippie Jew Bus »), elle traverse l'Allemagne entière, à la rencontre de curieux, petits et grands, qui lui posent toutes les questions possibles et imaginables sur le judaïsme⁵⁰.

À travers ces deux exemples où la présence juive en diaspora, à Berlin, est thématifiée à travers le médium de l'art, les premières redécouvertes d'un judaïsme culturel semblent s'exprimer essentiellement dans un double mouvement de défense, prenant la forme d'une lutte contre un environnement non-juif qui tend à réduire le judaïsme à quelques clichés, et pour la multiplicité des facettes de la vie juive à Berlin.

⁴⁹ « Ich möchte, dass die Leute sich selbst geniessen. Das ist nach der Shoah so viele Jahre nicht möglich gewesen, und ich möchte, dass die Leute sich das erlauben » (interview d'Anna d'Adam, 11 janvier 2010).

⁵⁰ Voir à ce sujet l'article de Karin Schuld-Vogelsberg, « “Ist die echt?” », *Jüdische Allgemeine*, 3 novembre 2011.



Image 4. Prospectus de l'exposition d'Anna Adam, « Feinkost Adam », présentée au Musée Juif de Franconie à Fürth du 6 mars au 16 juin 2002.

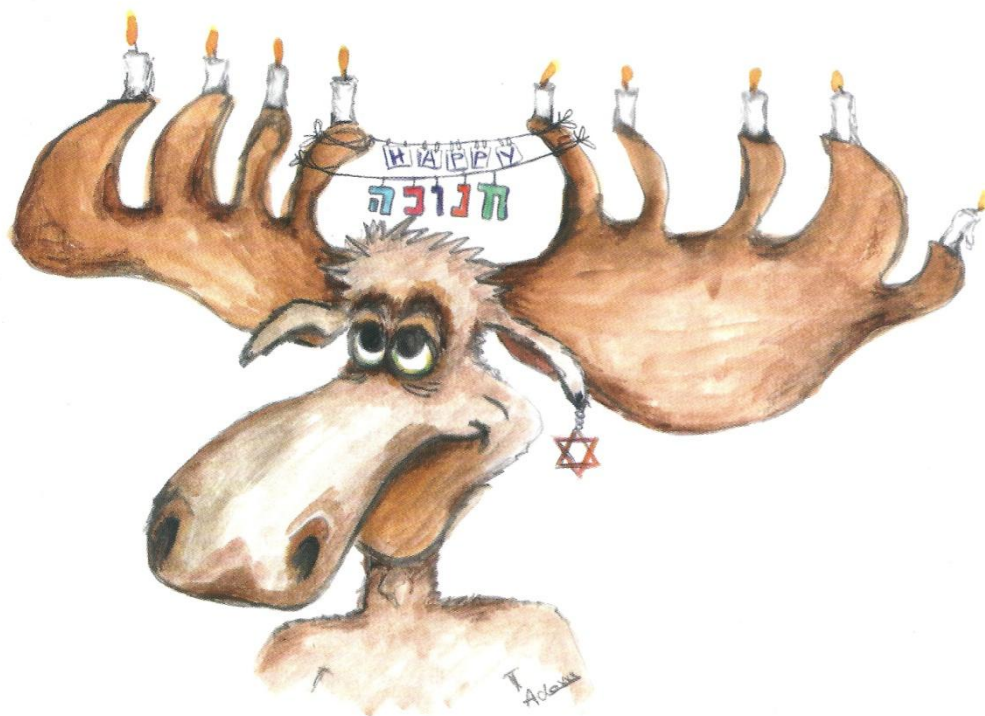
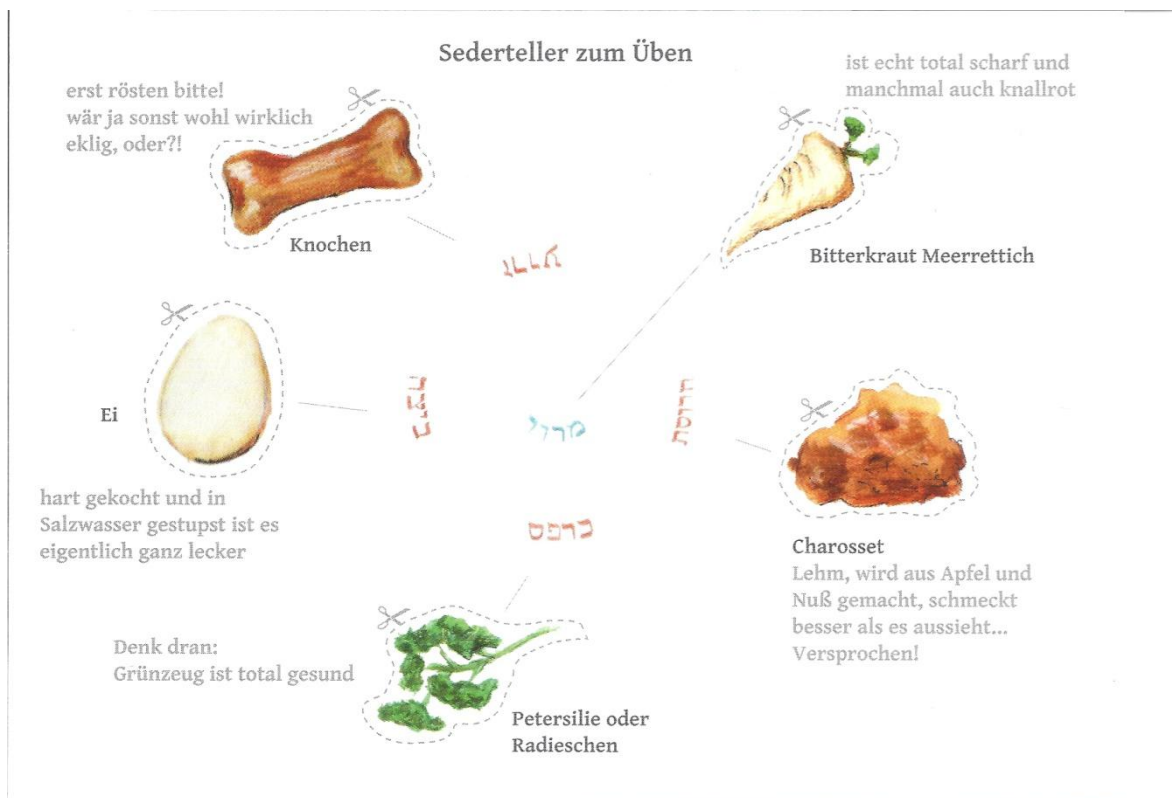


Image 5. Cartes postales d'Anna Adam conçues dans le cadre de son projet « ganz schön jüdisch » : un « plateau de seder à exercer » qui explique avec humour les composantes du plateau du repas de la Pâque juive ; un élan qui prend la forme du candélabre de Hanoukah.

II – Un lieu de rassemblement en dehors de la Communauté : l'Association culturelle juive de Berlin

Or, qu'en est-il lorsqu'il s'agit de « réapprendre » une vie juive en Allemagne, à Berlin?

La quête des Juifs de RDA, de leurs propres racines, est étroitement liée à la volonté de créer un lieu d'échange fondé sur une aspiration commune : un avenir où la diversité et la pluralité des identités juives seront reconnues par la Communauté Juive.

L'Association culturelle juive de Berlin (*Jüdischer Kulturverein Berlin e.V.*), créée en 1990 par la journaliste et sociologue Irene Runge, englobe les manifestations d'une culture juive allemande après 1989 au sens large et accueille aussi en son sein les expressions d'une culture juive est-européenne et russe. Le JKV est ainsi le lieu d'un réapprentissage de traditions juives oubliées, ce qui est en lien étroit avec l'objectif fondamental du JKV : l'intégration des Juifs d'ex-URSS. L'engagement politique du JKV a fait de celui-ci une association « biculturelle », allemande et russe.

a) Discussions sur un pluralisme interjuif

Dès sa création, l'Association culturelle se développe en tant que structure en marge de la Communauté juive, celle de Berlin-Est d'abord, puis celle, réunifiée à partir du 1^{er} janvier 1991, de Berlin. Elle prône la reconnaissance du pluralisme – ethnique, culturel, linguistique et religieux – de la communauté (*Gemeinschaft*) juive.

Le point de départ des discussions sur un groupe culturel juif en RDA remonte à juin 1986. À cette période, un groupe de Juifs, membres ou non de la Communauté Juive, se rassemble dans l'espace culturel de la Communauté Juive de Berlin-Est autour d'un « premier dialogue interjuif »⁵¹. La nécessité d'un tel dialogue était apparue à la future fondatrice du JKV, Irene Runge, à Manhattan, sa ville natale : là-bas, dans beaucoup d'institutions juives, les « renégats », les « indifférents », les « ignorants », tous ceux qui s'étaient éloignés de la « famille », c'est-à-dire du judaïsme, à cause d'un mariage non-juif ou de déceptions, y

⁵¹ « zu einem ersten innerjüdischen Dialog » (Irene Runge, « Wunder und Zufälle: Jüdisches Leben in Deutschland bleibt ein Dauerthema », in Ralf Bachmann et Irene Runge (éds.), *WIR. Der Jüdische Kulturverein Berlin e.V. 1989-2009*, Mannheim, Verlag Wellhöfer, 2009, p. 11-29, ici p. 11).

compris les enfants de père juif, étaient « trop importants pour qu'on puisse renoncer à eux »⁵².

Irene Runge décide donc de rassembler tous ces Juifs en grande partie éloignés du judaïsme : s'ils trouvaient leur place à Manhattan, pourquoi pas à Berlin-Est ? Les personnes présentes à cette première rencontre constituent ce qu'Irene Runge a appelé les « fils de membres du Parti » (*Genossenkinder*⁵³). Ces Juifs de Berlin-Est sont alors pour la plupart des enfants d'émigrés et de survivants de la Shoah ; dans la majeure partie des cas leurs parents avaient été partisans de la cause communiste dès avant 1933 et se connaissaient de l'exil ou de la résistance. Le groupe qui, après juin 1986, continue de se réunir régulièrement autour des questions évoquées ci-dessus par Irene Runge, se nomme à cette époque *Wir für Uns* ou *Juden für Juden*. Le 11 novembre 1989, une deuxième rencontre de « Juifs germanophones », membres ou non de la Communauté, a lieu dans le « Club des créateurs culturels » (*Klub der Kulturschaffenden*) de la Otto-Nuschke-Straße à Berlin-Est⁵⁴. À la même période, le 13 décembre 1989, est lancé un « appel à la création d'une association culturelle juive »⁵⁵. Les objectifs principaux de l'association sont alors de transmettre les connaissances de l'histoire et de la culture juives, d'être au service de la préservation de la vie juive et de la mémoire et de combattre le racisme et l'antisémitisme. L'appel marque la volonté de l'association de coopérer avec d'autres communautés et organisations juives. Le 22 janvier 1990 a lieu, dans l'espace culturel de la Communauté Juive, la cérémonie de fondation de l'Association culturelle juive. Les questionnements fondateurs du JKV accompagneront celui-ci tout au long de son existence jusqu'en 2009. Ces questionnements sont d'ailleurs caractéristiques de la volonté de représenter toutes les facettes du judaïsme existant en Allemagne, y compris les aspects d'un judaïsme alors non reconnu en tant que tel par la Communauté :

Est-ce que l'on crée un club de Juifs pour les Juifs, ou un club pour les non-Juifs qui s'intéressent au judaïsme, où les Juifs peuvent aussi venir, ou encore [un club pour] des Juifs où les non-Juifs peuvent aussi venir? [...] Comment s'y prendre avec les enfants de père juif [...] ; comment s'y prendre avec ceux qui, nés d'une union hors mariage, croient qu'ils ont un père juif ; comment s'y prendre avec les épouses de Juifs [...] ou comment s'y prendre

⁵² « Abtrünnige, Gleichgültige, Unwissende » ; « zu wichtig, als dass man auf sie verzichten wollte » (*Ibid*, p. 11).

⁵³ Interview d'Irene Runge, 1^{er} février 2010.

⁵⁴ Irene Runge, « Wunder und Zufälle... », *op. cit.*, p. 12-13.

⁵⁵ « Aufruf zur Gründung eines jüdischen Kulturvereins », *Neues Deutschland*, 13 décembre 1989, p. 2.

avec les fils de pères juifs qui ont épousé une femme non-juive et qui ont donc des enfants qui voudraient bien participer mais qui sont si loin aujourd'hui ?⁵⁶

Au cours de son existence, le JKV doit donc faire face à ses propres paradoxes : alors qu'il prône la reconnaissance de l'identité juive des enfants de père juif, les services religieux sont presque tous assurés par des rabbins orthodoxes. Ce paradoxe n'est pas toujours accepté facilement par les membres de l'association, comme l'explique Irene Runge : « Chaque jour il fallait gérer cette diversité d'opinions. Nous n'y sommes pas toujours parvenus »⁵⁷.

Le JKV ne tarde pas à étendre à un niveau national ses discussions internes sur la nécessité de reconnaître la pluralité des identités juives en Allemagne, en particulier après 1989. Dès 1991, le JKV, le Groupe Juif de Berlin et *Adass Jisroel*⁵⁸ se réunissent régulièrement autour de ces discussions. En octobre 1991 est organisée la première « table ronde des Juifs » (*Runder Tisch der Juden*) à Berlin⁵⁹, où se réunissent des Juifs de diverses mouvances afin de discuter des thèmes de la « communauté unifiée » et de la « pluralité de la vie juive à Berlin ». Il est remarquable que les partis *Demokratische Liste* et le *Liberaler Block*, de la Communauté Juive de Berlin n'ont pas participé à la table ronde. L'objectif de la table ronde était de « discuter “de manière constructive, sans craindre les contradictions, des concepts pour l'avenir de la vie juive à Berlin” »⁶⁰.

Le refus catégorique du président de la Communauté Juive de Berlin, entre-temps réunifiée, Heinz Galinski, de participer à l'invitation du JKV à ces rencontres, laisse entrevoir les tensions entre l'association et une Communauté Juive critiquée à l'époque par le JKV pour son monolithisme. On peut lire en effet, dans le numéro de janvier 1992, la déception du JKV face à ce refus : « Nous regrettons l'attitude du président de la Communauté Juive. Elle ne

⁵⁶ « Macht man einen Club von Juden für Juden oder macht man einen Club für am Judentum interessierte Nichtjuden, wo auch jüdische Leute hinkommen, oder [für] Juden, wo auch Nichtjüdische hinkommen? [...] wie geht man um mit Leuten, die einen jüdischen Vater haben [...] wie geht man um mit Leuten die glauben, dass sie einen jüdischen Vater haben, weil sie unehelich geboren sind, wie geht man um mit den Ehefrauen der jüdischen Männer [...] oder wie geht man mit den Söhnen jüdischer Väter um, die nicht jüdische Frauen haben, die nun also wiederum Kinder haben, die aber auch gerne beteiligt sein wollen und die nun so weit weg sind? » (interview d'Irene Runge, 1^{er} février 2010).

⁵⁷ « Mit dieser Meinungsvielfalt musste täglich umgegangen werden. Nicht immer ist uns das gelungen » (Irene Runge, « Wunder und Zufälle... », *op. cit.*, p. 15).

⁵⁸ Sur les Groupes Juifs et la communauté synagogale israélite *Adass Jisroel*, voir partie I, chapitre 1.

⁵⁹ Sur les « tables rondes des Juifs », voir Markus Krahn, « 'It's nice to be Jewish'. Der Jüdische Runde Tisch » in Ralf Bachmann et Irene Runge (éds.), *WIR*, *op. cit.*, p. 78-79.

⁶⁰ « ggf. kontrovers aber vor allem konstruktiv Konzepte für das künftige jüdische Leben in Berlin » diskutiert werden. [...] » ([auteur non précisé], « Runder Tisch der Juden », *Jüdische Korrespondenz*, n° 3, novembre 1991, p. 1).

sert à rien ni personne, sinon à semer la méfiance et à nuire de cette manière à la diversité de la vie juive dans la ville »⁶¹. Cependant, la non-reconnaissance des « tables rondes » par le président de la Communauté Juive n'empêche pas celles-ci de se développer au niveau national : après trois « tables rondes des Juifs » à Berlin en octobre, novembre, décembre 1991 et une quatrième « table ronde juive » (*Jüdischer Runder Tisch*) à Berlin en novembre 1995, la première « table ronde juive en Allemagne » (*Jüdischer Runder Tisch Deutschland*) a lieu en février 1996 : des représentants de onze organisations, y compris des communautés libérales, se réunissent à Göttingen pour resserrer les liens entre eux⁶². L'impulsion qui a mené à la première « table ronde juive » nationale est ici aussi la nécessité de reconnaître la pluralité des identités juives diasporiques dans l'Allemagne d'après 1989. La notion de « pluralité » est ici comprise au sens de la diversité des opinions politiques, en particulier par rapport à la politique de l'État d'Israël, du rôle fondamental des immigrants juifs d'ex-URSS pour la communauté juive d'Allemagne, ou des individus juifs « en marge » du judaïsme, tels que les enfants de père juif. Ces trois aspects sont abordés dans un article du journal du JKV, la *Jüdische Korrespondenz*, annonçant la première « table ronde juive » nationale⁶³.

La nécessité de reconnaître l'importance des immigrants juifs d'ex-URSS et de prendre en considération la question des enfants de père juif constitue en effet un point fondamental du débat :

[...] l'immigration aussi est un apprentissage [...]. Mais dans la plupart des cas, les immigrants sont perçus davantage comme un problème que comme un enrichissement et encore moins comme des candidats compétents à des fonctions dirigeantes. Et que devient-il des enfants de père juif ? [...] Prêts à nous battre pour notre cause, nous recherchons le consensus avec les communautés et le Conseil central. [...] Les questions de la religion, d'une femme rabbin, de la *Halakhah*, bref, les vieilles questions comme les nouvelles, sont aussi à l'ordre du jour [...]⁶⁴.

⁶¹ « Wir bedauern die Haltung des Vorsitzenden der Jüdischen Gemeinde, die niemandem nutzt, sondern dazu angetan ist Mißtrauen zu säen und auf diese Weise das vielschichtige jüdische Leben in der Stadt zu beeinträchtigen » ([auteur non précisé], « Dankschreiben des Vorstands der Jüdischen Gemeinde zu Berlin? (Berlin, 18.11.1991) », *Jüdische Korrespondenz*, n° 5, janvier 1992, p. 2).

⁶² Markus Kraus, « 'It's nice to be Jewish'... », *op. cit.*, p. 78.

⁶³ Igor Chalmiev, Ljuba Iljina, Irene Runge, « Judentum? Zwei aktuelle Gespräche im JKV », *Jüdische Korrespondenz*, n° 2, février 1996, p. 1.

⁶⁴ « [...] auch Einwanderung ist ein Lernprozess [...]. Doch Zuwanderer werden meist als Problem, weniger als Bereicherung, geschweige denn als kompetente Anwärter auf Leistungsfunktionen wahrgenommen. Und was wird aus den Kindern jüdischer Väter ? [...] Der streitbare Konsens mit Gemeinden und Zentralrat wird gesucht. [...] Auch Fragen der Religion, einer Rabbinerin, der Halacha, kurzum Altes wie Neues, gehört auf den Tisch. [...] » (*Ibid.*, p. 1).

L'objectif premier de l'association est donc d'établir la reconnaissance du pluralisme interne de la communauté.

L'intégration culturelle et sociale des Juifs d'ex-URSS n'est qu'une facette du JKV, mais elle implique un retour sur, voire pour certains un réapprentissage des traditions culturelles et religieuses juives : la transmission de ces traditions, souvent avec l'aide de rabbins orthodoxes et des « missionnaires » orthodoxes du groupe hassidique de Habad-Loubavitch en particulier, constitue un aspect fondamental de l'Association culturelle juive.

b) Le réapprentissage des traditions culturelles et religieuses

Au sein du JKV, la religion est considérée principalement comme un héritage culturel. Par conséquent, la connaissance des traditions religieuses juives ne relève pas spécialement d'un retour à la foi, mais bien plutôt d'une quête de ses propres racines et de la (re)découverte de l'histoire du peuple juif. Cette conception de la religion au sein du JKV était souvent à la base de nombreux malentendus, comme l'explique Irene Runge : « Ceux qui n'y connaissaient rien pensaient que c'était une démarche religieuse – mais ce n'était pas le cas »⁶⁵.

Pour la génération des « enfants d'émigrés » (*Emigrantenkinder*), le judaïsme fait davantage partie d'un souvenir lointain, lié à des remarques, des allusions, des intonations. Alors que la première génération qui se rend aux rencontres de l'Association culturelle juive se souvient encore des traditions juives, leurs enfants semblent pour la plupart en avoir perdu le fil, comme l'explique Irene Runge. Pour ces « enfants d'émigrés », dont elle-même fait partie, les souvenirs liés à une identité juive restent extrêmement flous :

[...] on comprenait des remarques qu'on avait entendues pendant l'enfance, on se souvenait soudain de personnes qui avaient dit ceci ou cela, mais qu'on n'avait pas vraiment compris en tant qu'enfant. Je crois qu'il en allait de même pour nous tous, ce qui nous rassemblait c'était le fait d'être des enfants d'émigrés. [...] tous avaient déjà entendu parler de boulettes de *matsah* ou de telle fête [...] mais ce n'était pas un souvenir au sens propre du terme [...] ⁶⁶.

⁶⁵ « Für manche, die gar keine Ahnung hatten, schien das eine Konfessionalisierung zu sein – war's aber nicht » (interview d'Irene Runge, 1^{er} février 2010).

⁶⁶ « [...] man verstand Bemerkungen, die gemacht worden waren in der Kindheit, man erinnerte sich dann plötzlich an Leute die so oder so geredet hatten, was man aber als Kind gar nicht zuordnen konnte. Das ging glaube ich uns allen so, also für uns war [...] das Emigrantenkinder-zu-Sein verbindend [...] alle hatten schon mal gehört von Mazzeknödeln oder dass es so ein (sic.) Feiertag gab [...] aber es war keine wirkliche Erinnerung [...] » (*Ibid.*).

Comment dès lors pallier ce manque de « souvenirs » et satisfaire l'aspiration d'une grande partie des membres du JKV, à renouer avec leurs traditions et leurs propres racines? Le JKV ne tarde pas, avec l'aide de rabbins orthodoxes comme le rabbin israélien Tsvi Weinman, à organiser plusieurs rencontres autour de célébrations religieuses juives. Dans le *Monatsblatt* de septembre 1990, on peut lire l'annonce du premier dîner de Shabbat organisé le mois suivant par le JKV et dirigé par Michael Lawton du Groupe Juif de Cologne. L'initiative est lancée à partir de la fête de *Simhat Torah* qui célèbre l'achèvement du cycle annuel de lecture de la Torah à la synagogue. L'invitation est discrète et modeste mais témoigne de la volonté d'apprendre, ou plutôt de réapprendre :

Puisqu'il n'y a pas encore d'enseignants, nous devons apprendre nous-mêmes. Nous n'avons qu'une maigre connaissance de notre propre histoire. C'est pourquoi nous avons décidé, à partir de *Simhat Torah*, comme le veut la tradition, de commencer à lire la section hebdomadaire, *Palshat Hashavna* (sic.) [*Parashat HaShavouah*]⁶⁷.

Le fait que l'invitation précise aux participants d'apporter leur Bible, mais aussi la transcription fautive de *Parashat HaShavouah*, la section hebdomadaire de la Torah, témoignent des lacunes à combler en matière de culture juive, de la part des organisateurs comme des participants.

La première invitation écrite à un dîner de Shabbat dirigé par le rabbin Weinman date de novembre 1990 : il restera la figure de proue des célébrations religieuses du JKV⁶⁸. Ce fut le point de départ de rencontres et de discussions d'un « cercle shabbatique » (*Schabbatkreis*) encore quelque peu « inexpérimenté ». Ensuite, un des membres du JKV, Baruch Poetke, organisera des Shabbatot réguliers, avant que Motek Weinryb, survivant d'Auschwitz et de Theresienstadt et combattant du ghetto, ne prenne le relais à partir de 1994, en organisant son propre *kabbalat Shabbat* (accueil du Shabbat) en plusieurs langues⁶⁹, tout en accordant une place particulière aux chansons yiddish. Toutes les célébrations des fêtes religieuses juives sont annoncées et expliquées dans l'organe du JKV, la *Jüdische Korrespondenz*. Ralf Bachmann, un des rédacteurs, explique la fonction du journal : « Transmettre le fait d'être

⁶⁷ « Weil es noch keine Lehrer gibt, müssen wir uns selbst unterrichten. Unser Wissen um unsere ureigenste Geschichte ist dünn. Darum haben wir beschlossen, ab Simchat Thorah, wie es die Tradition vorsieht, mit dem Lesen der Wochenabschnitte, Palschat Haschawna (sic.) [*Parashat HaShavouah*], zu beginnen » (*Monatsblatt des Jüdischen Kulturvereins DDR*, septembre 1990, p. 1).

⁶⁸ Kate P. Katzenstein-Leiterer, « 'Los mir alle in einem trinken a Glezele Wein'. Motek und der Erew Schabbat » in Ralf Bachmann et Irene Runge (éds.), *WIR, op. cit.*, p. 73-77, ici p. 73-74.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 74-76.

Juif signifiait, en particulier dans un premier temps, apprendre très lentement l' a b c du judaïsme : que signifient les fêtes, les traditions et les coutumes, les rites et la religion ? »⁷⁰.

La nécessité et la volonté du réapprentissage des traditions juives apparaissent clairement à travers la lecture des exemplaires de la *Jüdische Korrespondenz*. Il serait certes trop long de passer en revue toutes les fêtes célébrées par le JKV et leur description dans le journal, mais il importe de citer quelques exemples qui témoignent de la volonté des membres et amis du JKV de réapprendre aux lecteurs certaines traditions juives oubliées. Dans les premiers mois du *Monatsblatt*, les invitations aux fêtes juives sont réduites au strict minimum et certains détails témoignent de la nécessité de rappeler au lecteur des connaissances de base du judaïsme. Ainsi, pour le deuxième *seder* de *Pessah*, le dîner du deuxième soir de *Pessah*, la Pâque juive, en mars 1990, il est précisé d'apporter sa *Hagadah*, le recueil de textes et de prières qui retrace la sortie d'Égypte, si on en a une à la maison, et il est rappelé aux hommes d'apporter leur couvre-chef⁷¹. La même année, pour la fête de *Hanoukah*, la volonté de l'auteur de rappeler à son lecteur la « base » de certaines traditions est ici aussi tangible ; on explique à celui-ci pourquoi on mange à *Hanoukah* des plats préparés avec de l'huile, en employant le nom yiddish d'une des spécialités de *Hanoukah* et même en l'expliquant, alors qu'elle constitue un des plats les plus célèbres de la cuisine juive : « Et c'est pourquoi nous mangeons des *latkes*, que nous appelons le reste de l'année beignets de pommes de terre »⁷².

On retrouve la même simplicité d'explication pour les célébrations du Nouvel An juif, en septembre 1991 :

Jusqu'à présent, le calendrier juif ne signifie pas grand-chose pour nous. L'année suit la coutume chrétienne sécularisée. [...] L'année juive commence à l'automne [...]. Après l'office du soir, on mange sucré, des pommes et du miel : l'année à venir doit être douce. [...] Les jours entre Rosh HaShanah et Yom Kippour sont des jours graves. On porte habituellement de nouveaux habits, mais pas de couleurs vives et on évite les plaisirs. Selon la tradition, le grand livre de la vie est ouvert dix jours durant sur la table du jugement de Dieu, dans lequel le destin de tout un chacun est inscrit⁷³.

⁷⁰ « Jüdischkeit zu vermitteln hieß, namentlich in der ersten Zeit, das jüdische ABC ganz langsam zu buchstabieren: Was bedeuten die Feiertage, Traditionen und Bräuche, Riten und Religion? » (Ralf Bachmann, « Blick zurück auf 16 Jahre ‚Jüdische Korrespondenz‘ », in Ralf Bachmann et Irene Runge (éds.), *WIR, op. cit.*, p. 46-54, ici p. 47).

⁷¹ *Monatsblatt des Jüdischen Kulturvereins*, 27 mars 1990.

⁷² « Und darum essen wir Latkes, die wir den Rest des Jahres Kartoffelpuffer nennen » (*Monatsblatt des Jüdischen Kulturvereins Berlin e.V.*, décembre 1990, p. 1).

⁷³ « Uns bedeutet der jüdische Kalender bisher wenig. Das Jahr regelt sich nach christlich-säkularisiertem Brauch. [...] Das jüdische Jahr beginnt im Herbst [...]. Nach dem Abendgottesdienst wird Süßes gegessen,

À la lecture de ces explications élémentaires, l'étroite coopération du JKV avec des rabbins orthodoxes tels que le rabbin Tsvi Weinman et en particulier avec le groupe hassidique Habad-Loubavitch dès les dernières années de la RDA semble paradoxale.

Le maître spirituel de ce groupe orthodoxe hassidique, fondé vers 1800 en Russie, est le rabbin Menahem Mendel Schneerson (1902-1994). Celui-ci a envoyé dès 1951 des « missionnaires » de par le monde afin d'éveiller l'intérêt des Juifs pour le judaïsme orthodoxe. Dans les années 1980, les premiers « missionnaires » sont envoyés en Allemagne pour y renouveler la vie juive⁷⁴.

C'est en décembre 1987 qu'Irene Runge fait la connaissance des *shloukhim* (de l'hébreu : « envoyés ») hassidiques, envoyés par leur *rebbe* Menahem Mendel Schneerson à Berlin-Est à l'occasion de la célébration de *Hanoukah* organisée par le groupe *Wir für uns*. Cette rencontre marque le début de la coopération du groupe, *Wir für uns* puis le JKV, avec l'organisation Habad-Loubavitch : ils seront présents à plusieurs fêtes et participent à l'organisation de celles-ci selon un rite strictement orthodoxe.

Pourquoi une association qui se définit comme séculière a-t-elle choisi des rabbins orthodoxes comme « maîtres spirituels » ? Si Irene Runge admet que cette situation peut mener à certaines tensions au sein du groupe, l'explication qu'elle fournit lors de l'interview est assez simple et se fonde sur l'accessibilité des membres de Habad-Loubavitch et leur ouverture aux questions, qui, aux yeux d'Irene Runge, contraste avec le savoir « élitiste » de certains membres haut placés de la Communauté : « Et d'ailleurs personne, dans les synagogues berlinoises, n'était disposé à expliquer quoi que ce soit. On y entretenait un savoir élitiste [...] Seuls ces rabbins ultraorthodoxes étaient toujours prêts à tout expliquer à chacun »⁷⁵.

Renouer avec les traditions juives est en effet l'un des objectifs primordiaux du JKV. Plusieurs articles de la *Jüdische Korrespondenz* expliquent l'importance culturelle et historique de ces traditions, détachant par conséquent celles-ci d'un cadre purement religieux. Ainsi, Ralf Bachmann explique que « les coutumes et traditions religieuses représentent pour

Äpfel und Honig : das kommende Jahr soll süß werden. [...] Die Tage zwischen Rosh Hashona und Yom Kippur sind ernste Tage. Man trägt traditionell Neues, aber nicht Buntes und meidet die Vergnügen. Zehn Tage lang, so die Überlieferung, liegt das große Buch des Lebens aufgeschlagen auf Gottes Richtertisch, in das das Schicksal eines jeden eingetragen wird » (Irene Runge, « Umkehr und Vergebung », *Jüdische Korrespondenz* n°1, septembre 1991, p. 2).

⁷⁴ Voir à ce sujet Gilbert S. Rosenthal et Walter Homolka, *Das Judentum hat viele Gesichter. Die religiösen Strömungen der Gegenwart*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2000, p. 177-180. Voir aussi Irene Runge, « “Think positive!” 770, Eastern Parkway ist überall. Warum man Chabad Lubawitsch auch lieben kann » *Jüdische Zeitung*, novembre 2007.

⁷⁵ « Und außerdem war ja in den Berliner Synagogen niemand, der einem je was erklärt hätte. Das war ja dieses Herrschaftswissen, was dort gepflegt wurde [...] [E]s bedurfte wirklich dieser ultraorthodoxen Rabbiner, [...] die waren immer bereit, einem alles zu erklären [...] » (interview d'Irene Runge, 1^{er} février 2010).

les Juifs aussi leur histoire et leur identité sociétale ». Selon lui, le respect de certaines règles religieuses ne relève pas d'une « religiosité aveugle » (« blinde Gläubigkeit »), mais bien plutôt de la préservation d'un héritage historique⁷⁶.

La nécessité de renouer, en particulier au niveau de la jeune génération, avec un savoir et un apprentissage constants des diverses facettes du judaïsme, n'est pas seulement revendiquée par les membres allemands du JKV. Le rabbin américain Michael Moshe Dick, qui dirige en janvier 1999 un séminaire organisé par l'association⁷⁷, exprime dans un article son « souhait d'un lieu d'étude » : il cite la « libre maison d'études juives » (*Freies Jüdisches Lehrhaus*), créée par Franz Rosenzweig à Francfort après la Première Guerre mondiale, comme idéal de lieu d'étude, c'est-à-dire, dans la situation actuelle, un lieu de transmission et de savoir pour la jeune génération. Celle-ci a, selon Dick, un besoin ardent de « leaders spirituels » et aspire, par l'intermédiaire de professeurs, à renouer avec ses racines et apprendre son histoire. Ce lieu d'étude serait aussi un lieu de communication entre Juifs et non-Juifs. De plus, l'étude de la Bible, la lecture d'œuvres philosophiques et l'étude de l'histoire juive auraient, dans un tel lieu d'étude, pour but de renforcer les relations entre les communautés juives d'Allemagne et de contribuer à une « normalisation » des relations juives allemandes⁷⁸.

Renouer avec les traditions religieuses et culturelles juives, c'est aussi prendre conscience des personnalités qui ont marqué l'histoire littéraire, culturelle et religieuse du peuple juif. Ainsi, à partir de 1992, le spécialiste de littérature et de théâtre Jochanan Trilse-Finkelstein rédige, toujours dans la *Jüdische Korrespondenz*, la page « Chaque jour un jour de commémoration » (« Jeder Tag ein Gedenktag »), dans laquelle il rend hommage à plusieurs personnalités juives de la sphère culturelle, scientifique et historique. Au cours des 150 exemplaires de la revue, il consacrera son étude à 700 personnalités différentes⁷⁹, philosophes, écrivains, politiciens, scientifiques, artistes, musiciens. On retrouve dans ce travail régulier le même désir d'un lieu d'étude exprimé par le rabbin Michael Moshe Dick, c'est-à-dire d'un retour à ses propres racines culturelles et religieuses :

⁷⁶ « Die religiösen Bräuche und Überlieferungen sind für Juden auch Geschichte und gesellschaftliche Identität » (Ralf Bachmann, « Holocaust und Davidstern », *Jüdische Korrespondenz*, n° 2, février 1994, p. 1).

⁷⁷ « Chronologie des JKV. Teil 2. Aus ‚Wir für uns‘ entsteht der Jüdische Kulturverein in der DDR (1990), der der Jüdische Kulturverein Berlin e.V. wird », in Ralf Bachmann et Irene Runge (éds.), *WIR, op. cit.*, p. 126.

⁷⁸ Rabbiner Michael (Moshe) Dick, « Der Wunsch nach dem Lehrhaus », *Jüdische Korrespondenz*, n°1, janvier 1999, p. 6.

⁷⁹ Ralf Bachmann, « Blick zurück auf 16 Jahre ‚Jüdische Korrespondenz‘ », *op. cit.*, p. 50.

Apprendre n'est pas seulement un devoir juif permanent. Nous avons tout lieu de supposer que nombre de Juifs ne connaissaient et ne connaissent pas, ou mal, leur culture. Notamment la religion. Et quand bien même ils la connaissent, c'est seulement en tant que telle, à peine en tant qu'histoire et culture⁸⁰.

Le JKV a fait du réapprentissage des traditions culturelles et religieuses un devoir primordial. Le désir d'un lieu commun d'étude et l'aspiration aux échanges interculturels juifs a été décuplé lors de la vague d'immigration des Juifs d'ex-URSS, peu après la création de l'Association culturelle juive.

c) Accueil et intégration des Juifs d'ex-URSS

Le JKV est à l'origine d'une ouverture des frontières de la RDA aux Juifs d'ex-URSS. Tout au long de son existence, il demeure très actif dans leur intégration.

Au tournant des années 1980, alors que les citoyens juifs d'URSS sont menacés par un antisémitisme grandissant, la direction du JKV décide de faire appel au gouvernement de Hans Modrow. Dans l'« appel de l'association culturelle juive en RDA à l'accueil des Juifs soviétiques en RDA », le JKV exige « que la RDA prenne ses dispositions pour l'accueil immédiat de Juifs soviétiques qui le souhaitent, et ce, indépendamment des prescriptions juridiques préexistantes »⁸¹.

La décision, débattue à la « Table ronde centrale de la RDA » (*Zentraler Runder Tisch der DDR*) le 12 février 1990, est adoptée à l'unanimité. Après les premières et dernières élections libres de la RDA, le 18 mars 1990, emportées par la CDU (*Christlich Demokratische Union Deutschlands*), le nouveau chef du gouvernement Lothar de Maizière, et la déléguée des étrangers Almuth Berger mettent en place la demande formulée par le JKV le 12 février : en avril 1990, les députés de toutes les fractions de la Chambre du peuple – la première Chambre du peuple élue librement en RDA – s'engagent, dans une déclaration commune fortement

⁸⁰ « Lernen ist nicht nur eine ständige jüdische Aufgabe. Wir hatten Grund zu der Annahme, dass zahlreiche Juden ihre Kultur nicht oder schlecht kannten und kennen. Darunter auch Religion. Wenn doch, eben nur als solche, kaum als Geschichte und Kultur » (Jochanan Trilse-Finkelstein, « Gedanken zur Kulturarbeit in einem jüdischen Kulturverein », in Ralf Bachmann et Irene Runge (éds.), *WIR, op. cit.*, p. 40-45, ici p. 40).

⁸¹ « dass die DDR Voraussetzungen zur sofortigen Aufnahme von sowjetischen Juden, die es wünschen, unabhängig von bestehenden Rechtsvorschriften schafft » (« Aufruf des Jüdischen Kulturvereins in der DDR zur Aufnahme sowjetischer Juden in der DDR. Verhandlung am Runden Tisch, Montag, 12. Februar 1990 », cité d'après Ralf Bachmann et Irene Runge (éds.), *WIR, op. cit.*, p. 55. (Source : Deutsches Rundfunkarchiv Brandenburg).

distanciée de la ligne jusque-là pour le moins antisioniste de la SED (*Sozialistische Einheitspartei Deutschlands*), à « accorder en RDA un asile aux Juifs persécutés »⁸². En juillet 1990, le Conseil des ministres de la RDA prend la décision d'accueillir de manière « rapide et non bureaucratique »⁸³ tous les Juifs victimes de représailles dans leur pays.

Contrairement à la situation en RFA, les premiers immigrants de cette période sont accueillis en RDA sans devoir passer par des démarches bureaucratiques et obtiennent un soutien matériel. Pour éviter toute complication des rapports avec l'Union soviétique, le gouvernement de Maizière s'engage à ne pas octroyer l'asile aux réfugiés, mais leur accorde, pour raisons humanitaires, un droit de résidence permanent⁸⁴. Afin de pouvoir être logés dans les « camps d'accueil centraux du Ministère de l'Intérieur » (*Zentrale Aufnahmelager des Ministeriums für Inneres*) de la RDA, les réfugiés doivent non seulement être en possession de leur passeport soviétique, mais pouvoir prouver leur identité juive en se procurant auprès de la communauté juive de Berlin-Est une « attestation d'identité » juive (*Identitätsbescheinigung*). Ce certificat provoque la critique virulente de Heinz Galinski, le président de la Communauté juive de Berlin-Ouest, laquelle n'interrogeait l'identité juive des réfugiés que lors d'une demande d'inscription à la communauté⁸⁵.

Cependant, il importe de préciser ici une différence majeure dans le statut accordé aux immigrants juifs d'ex-URSS en RFA et en RDA. Alors que les autorités est-allemandes accordent aux immigrants juifs à Berlin-Est un droit de séjour selon leur statut de « citoyen étranger avec droit de résidence permanent en RDA » (*ausländischer Bürger mit ständigem Wohnrecht in der DDR*), et que ce même statut place, d'un point de vue juridique, ces immigrants et les citoyens de la RDA sur un pied d'égalité, l'administration de la domiciliation obligatoire de Berlin-Ouest, elle, ne délivre à ces immigrants qu'un droit de « résidence tolérée » (*Duldungsgenehmigung*) qui n'entraîne pas de permis de séjour permanent ni de permis de travail⁸⁶. De plus, ce n'est qu'en prouvant leur appartenance, selon la loi fédérale sur les expulsés (*Bundesvertriebenengesetz*), au « milieu culturel allemand », que les immigrants juifs soviétiques peuvent prétendre à un certificat d'expulsion

⁸² « verfolgten Juden in der DDR Asyl zu gewähren ». Voir Lothar Mertens, *Alija. Die Emigration der sowjetischen Juden*, Bochum, Brockmeyer, 1991, p. 193.

⁸³ *Ibid.*, p. 193.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 194.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 195.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 195.

(*Vertriebenenausweis*) et à l'aide sociale. Lothar Mertens rappelle les situations absurdes auxquelles la loi fédérale sur les expulsés peut mener :

Les personnes qui avaient, par exemple avant la Seconde Guerre mondiale, grandi dans le milieu culturel allemand (par exemple en Prusse-Orientale), qui avaient fréquenté des écoles allemandes et qui suite aux troubles de la guerre se retrouvèrent, à cause de la division politique de l'Europe, dans la sphère d'influence soviétique, ne sont pas reconnues par la justice en tant qu'expulsés allemands, car l'inscription, en Union soviétique, de la nationalité « juive » dans le passeport, est « *interprétée* » comme une « *preuve contre l'adhésion à la culture allemande* ». Par contre, une « preuve » est, selon la loi fédérale sur les expulsés, l'appartenance à une confession chrétienne ou l'inscription dans la raciste « liste du peuple allemand » [*deutsche Volksliste*]. Le règlement de l'article 116 de la Constitution stipule, de manière euphémique et presque cynique, qu'est considéré en tant qu'Allemand au sens de la renaturalisation, celui qui, en tant que réfugié ou expulsé d'appartenance au peuple allemand a été « accepté sur le territoire du Reich allemand après la situation du 31 décembre 1937 », c'est-à-dire à l'heure où la plupart des Juifs quittèrent l'Allemagne pour fuir la persécution⁸⁷.

Les conditions d'accueil des Juifs soviétiques à l'Ouest ou à l'Est sont donc bien différentes. Selon les chiffres rapportés par Laurence Duchaine-Guillon, 650 Juifs d'URSS arrivent en RDA entre avril et juillet 1990, et 2000 entre août et début octobre de la même année⁸⁸. Cette période marque donc l'ouverture des frontières de la RDA aux premiers citoyens juifs d'URSS : soixante-dix familles sont hébergées dans le foyer central d'Ahrensfelde, au nord-est de Berlin. Le JKV suit ces étapes cruciales de très près : le 8 juillet, il organise une fête de bienvenue pour les nouveaux immigrés à Ahrensfelde ; s'ensuit l'ouverture d'une école de langues privée à Prenzlauer Berg, la *Vera-Friedländer-Schule*, du nom du professeur fondateur, toujours en juillet 1990, et les prochains mois voient l'émergence de petits groupes de rencontre et de discussion russophones⁸⁹.

⁸⁷ « Personen, die beispielsweise vor dem zweiten Weltkrieg im deutschen Kulturkreis aufgewachsen (z. B. in Ostpreußen), deutsche Schulen besucht hatten und nach den Kriegswirren durch die politische Teilung Europas in den sowjetischen Machtbereich gerieten, werden von der Rechtssprechung nicht als deutsche Vertriebene anerkannt, da die in der Sowjetunion erfolgte Nationalitätseintragung im Paß als „Jude“ als ein „*Beweis gegen ein Bekenntnis zum Deutschtum interpretiert*“ wird. Als „Beweis“ gilt nach dem Bundesvertriebenengesetz hingegen die Zugehörigkeit zu einer christlichen Konfession oder die Eintragung in die rassistische „deutsche Volksliste“. Euphemistisch und fast zynisch ist die im Artikel 116 des Grundgesetzes festgelegte Bestimmung, daß auch derjenige Deutscher im Sinne der Wiedereinbürgerung ist, der als Flüchtling oder Vertriebener deutscher Volkszugehörigkeit auf „*dem Gebiete des Deutschen Reiches nach dem Stande vom 31. Dezember 1937 Aufnahme gefunden hat*“, d.h. zu einem Zeitpunkt, als die meisten Juden Deutschland verliessen, um der Verfolgung zu entgehen [...] » (*Ibid.*, p. 195-196). Voir aussi Franziska Becker, *Ankommen in Deutschland: Einwanderungspolitik als biographische Erfahrung im Migrationsprozess russischer Juden*, Berlin, Reimer, 2001, p. 186-219, en particulier p. 189-194.

⁸⁸ Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945*, *op. cit.*, p. 134.

⁸⁹ Igor Chalmiev, « Neue Heimatinsel Berlin », in Ralf Bachmann et Irene Runge (éds.), *WIR, op. cit.*, p. 57-63, en particulier p. 57-58 ; Vera Schmidt-Friedländer, « Die Friedländer-Schule », in Ralf Bachmann et Irene Runge (éd.), *WIR, op. cit.*, p. 64-68, ici p. 65.

Le JKV joue un rôle fondamental dans le soutien des nouveaux immigrants. Les tensions entre l'association et la Communauté sont clairement tangibles : le JKV regrette par exemple que la Communauté Juive de Berlin ne soutiendra l'école de langues *Vera Friedländer* qu'à partir du moment où la directrice de l'école, Vera Schmidt-Friedländer, deviendra membre de la Communauté. Le JKV soutient donc à tout prix l'intégration des immigrants⁹⁰.

La *Jüdische Korrespondenz* ne cesse d'enquêter sur les difficiles conditions de vie des nouveaux immigrants dans les foyers d'accueil. Ainsi, dans le *Monatsblatt* de juillet 1991, paraît un article dans lequel trois membres du JKV témoignent de leur visite dans trois foyers pour immigrants juifs, à Hessenwinkel, Marzahn, et Ahrensfelde/Rehan⁹¹. L'année suivante, un article explique les problèmes quotidiens auxquels les immigrants d'ex-URSS sont confrontés dans les foyers berlinois, comme par exemple la gestion de documents administratifs en langue allemande, le manque de perspectives impliqué par la difficulté de se loger et de trouver du travail, le manque d'informations en russe sur les pensions et les impôts, ou encore la recherche de médecins russophones⁹².

Dès les années 1990, le soutien du JKV vis-à-vis des nouveaux immigrants se développe au niveau logistique, psychologique et social. Les activités russophones au sein du JKV se multiplient : à partir de décembre 1990 a lieu la *Wetscherinka*, une rencontre qui initialement s'adresse à tous ceux désireux de s'entretenir dans une atmosphère conviviale en « allemand-russe-yiddish-anglais-français »⁹³ mais qui deviendra l'un des lieux de discussion favoris des Juifs russophones au sein du JKV ; en été 1991 a lieu la première rencontre des « Vétérans de la Grande Guerre patriotique »⁹⁴ ; à partir de janvier 1994 sont créés des ateliers hebdomadaires de littérature russe⁹⁵, pour ne citer que quelques exemples. On peut ajouter à ceux-ci le rendez-vous littéraire et culinaire *Blin*, le « club des scientifiques » (*Klub der Wissenschaftler*), le « podium musical russe-yiddish » (*Russisch-Jiddisches Musikpodium*), le

⁹⁰ *Monatsblatt des Jüdischen Kulturvereins Berlin e.V.*, février 1991, p. 1.

⁹¹ [auteur non précisé], « Aus den Heimen für jüdische Einwanderer », *Monatsblatt des Jüdischen Kulturvereins Berlin e.V.*, juillet 1991, p. 7-8.

⁹² Irina Kaminskaja, « Probleme der GUS-Einwanderer in Berliner Wohnheimen », *Jüdische Korrespondenz* n° 7/8, juillet-août 1992, p. 6.

⁹³ *Monatsblatt des Jüdischen Kulturvereins Berlin e.V.*, décembre 1990, p. 2.

⁹⁴ *Jüdische Korrespondenz*, n° 1, septembre 1991, p. 7. La Grande Guerre patriotique désigne la guerre totale entre l'Allemagne nazie et l'Union soviétique de juin 1941 jusque mai 1945, et qui fut déterminante dans la chute du III^e Reich.

⁹⁵ *Jüdische Korrespondenz*, n° 1, janvier 1994, p. 3.

ciné-club de Nata Merenkowa. De février 1991 à décembre 1998, la *Jüdische Korrespondenz* paraît aussi en russe⁹⁶.

On peut donc affirmer qu'à partir des années 1990, le JKV est devenu une association culturelle juive principalement « germano-russe », même si certaines rencontres, comme le « Schmoozeday on Tuesday », un lieu de rencontre et de discussion organisé de manière bimensuelle à partir de 2005, s'étend aux anglophones, et devient un lieu de rencontre international à Berlin⁹⁷.

La dimension russe du JKV permet aussi que celui-ci devienne un lieu d'expression de la « crise identitaire » des immigrants juifs d'ex-URSS en Allemagne. Certains aspects de cette crise identitaire sont évoqués en janvier 1996 dans un débat en russe sur les multiples questions liées à la judéité en Allemagne, qui ont trouvé un nouvel essor avec l'immigration juive d'ex-URSS. Les questions principales de ce débat sont résumées dans un article de la *Jüdische Korrespondenz* le mois suivant :

En russe fut débattue la question de savoir si quelqu'un est Juif à cause de son origine ou seulement s'il est croyant. Un point important est la perception qu'ont les émigrés juifs non religieux, de leur judaïsme, ceux qui ont vécu avec la nationalité « juive » dans leur passeport⁹⁸, qui se considèrent comme les membres d'un peuple et ne comprennent pas pourquoi ils devraient devenir religieux en Allemagne afin d'être admis en tant que Juifs. [...] Sommes-nous aussi Juifs dans la sphère publique, est-ce que l'identité juive n'existe qu'aux grandes occasions, que se passe-t-il dans son chez-soi ? Nous avons une perception fissurée de notre judaïsme. [...] Alors que les Juifs allemands peuvent se sentir Allemands ou Juifs, les immigrants sont perçus en tant que « Russes »⁹⁹.

Le JKV développe, tout au long de son existence, un « réseau interculturel » juif : non seulement il témoigne de la vie des communautés juives du monde entier, à travers des articles, des lettres, des récits de voyage, mais il puise aussi une grande partie de ses lecteurs à l'étranger, souvent des Juifs allemands restés dans le pays de leur exil¹⁰⁰.

⁹⁶ Igor Chalmiev, « Neue Heimatinsel Berlin », *op. cit.*, p. 62.

⁹⁷ Jusqu'aujourd'hui (2012), les participants se retrouvent dans un café de Prenzlauer Berg. En 2011 la direction est passée d'Irene Runge à Golan Gur, un doctorant israélien de l'université Humboldt.

⁹⁸ En Union soviétique, le judaïsme était considéré comme une nationalité et précisé en tant que telle dans le passeport. Voir l'exposition « Ausgerechnet Deutschland ! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik », présentée au Musée Juif de Francfort/Main du 12 mars au 25 juillet 2010, le 2 juin 2010.

⁹⁹ « Auf Russisch wurde erörtert, ob jemand Jude ist wegen der Herkunft oder nur, wenn er glaubt. Wichtig ist das jüdische Selbstverständnis nichtreligiöser jüdischer Emigranten, die mit der Nationalität « jüdisch » im Paß lebten, sich als Angehörige eines Volkes verstehen und nicht wissen, wieso sie in Deutschland religiös werden sollen, um als Juden zu gelten. [...] Sind wir auch öffentlich Juden, gibt es jüdische Identität nur bei großen Anlässen, was findet in den eigenen vier Wänden statt? Das jüdische Selbstverständnis hat Brüche. [...] Während sich deutsche Juden als Deutsche oder Juden fühlen können, gelten die Einwanderer als „Russen“ » (Igor Chalmiev, Ljuba Iljina, Irene Runge, « Judentum? Zwei aktuelle Gespräche im JKV », *op. cit.*).

¹⁰⁰ Ralf Bachmann, « Blick zurück auf 16 Jahre ‚Jüdische Korrespondenz‘ », *op. cit.*, p. 51.

Dès sa création, le JKV entretient en particulier un lien étroit avec les communautés juives d'ex-URSS.

En effet, il suit de près l'évolution de celles-ci après la chute de l'Union soviétique. En juin 1992 paraît un récit retraçant le voyage du rabbin orthodoxe Tsvi Weinman à Moscou, dans lequel il est question du rôle des cinq établissements scolaires juifs orthodoxes et de l'impact de l'organisation Habad-Loubavitch dans la ville, mais aussi des problèmes financiers et structurels de la communauté juive de Moscou¹⁰¹.

Le 9 novembre 1992, Irene Runge salue dans une lettre la création de l'association culturelle juive de Mourmansk et annonce l'envoi d'un don de 300 deutsche mark pour le soutien de la communauté¹⁰². Dans la *Jüdische Korrespondenz* de février 1993, une page est consacrée au courrier et aux nouvelles d'ex-URSS : les nouvelles parviennent de Moscou, Kiev, Bakou, Erevan, Riga, Saint-Pétersbourg, Mourmansk et Vilnius¹⁰³. Alors que le récit de voyage du rabbin Tsvi Weinman à Moscou témoignait de l'évolution de la vie juive dans la capitale d'un point de vue essentiellement orthodoxe, l'article « Judaïsme libéral à Moscou », paru dans la *Jüdische Korrespondenz* deux ans plus tard, témoigne de l'ouverture, par l'Union Mondiale pour le Judaïsme Libéral (*World Union for Progressive Judaism*), d'un institut d'études juives à Moscou et par la même occasion, de l'émergence de plus de trente communautés libérales sur le territoire de l'ex-URSS depuis le début des années 1990¹⁰⁴.

La double appartenance culturelle du JKV, né en Allemagne de l'Est, évoluant dans une Allemagne réunifiée tout en participant à l'émigration des Juifs d'ex-URSS, témoigne de ce balancement entre Ouest et Est qui traverse non seulement la *Jüdische Korrespondenz*, mais aussi l'ensemble des activités du JKV.

Au sein de sa structure modeste, l'Association culturelle juive semble, au long de ses vingt années d'existence, avoir affronté les problématiques majeures de la communauté juive de Berlin et même d'Allemagne depuis 1989 : le débat sur la reconnaissance des pluralités juives en Allemagne, le retour aux traditions culturelles et religieuses juives, même si cela impliquait un apprentissage « à partir de zéro », et les questions liées à l'intégration des Juifs

¹⁰¹ [auteur non précisé] « Moskau und die Yeshiwot – Über die Heimkehr ins Judentum », *Jüdische Korrespondenz* n° 6, juin 1992, p. 4.

¹⁰² Lettre d'Irene Runge à l'Association Culturelle Juive de Murmansk, le 9 novembre 1992, citée dans l'appendice de l'ouvrage *Fünf Jahre Jüdischer Kulturverein Berlin e.V. Januar 1990-Februar 1995*, Berlin, Jüdischer Kulturverein, 1995.

¹⁰³ [auteur non précisé] « Nachrichten und Post aus der ehemaligen Sowjetunion », *Jüdische Korrespondenz*, n° 2, février 1993, p. 4.

¹⁰⁴ [auteur non précisé] « Liberales Judentum in Moskau », *Jüdische Korrespondenz*, n° 6, juin 1994, p. 5.

d'ex-URSS. L'assemblée générale du JKV annonce en décembre 2009 la dissolution de l'association. Les raisons principales sont le manque de soutien du Sénat de Berlin et des institutions juives en Allemagne, mais aussi le vieillissement des membres de l'association¹⁰⁵.

À partir des années 1990, les groupes qui évoluent en marge de la Communauté officielle, comme *Meshulash* et le JKV, procèdent donc à la redécouverte de leur judaïsme. Alors que le premier s'attaquait dans un premier aux stéréotypes étouffants de l'environnement non-juif avant de pouvoir exprimer, à travers l'œuvre d'art, les possibles et les « visions » d'une vie juive dans la diaspora allemande, le second s'attèle immédiatement, de manière pratique, à la réalisation de cette vie juive en tenant compte de certains paramètres « renforcés » depuis la chute du Mur et l'immigration d'ex-URSS, comme le réapprentissage de la propre culture juive et l'intégration des immigrés.

Dans l'immédiat après-guerre, la place n'est pas tant à la vie juive en Allemagne qu'à sa survie. Il s'agit de reconstruire, avec le peu de moyens à disposition, les premières structures communautaires religieuses. Dès les années 1960, ces instances communautaires s'avèrent inadaptées aux attentes d'une population juive de la deuxième génération en quête de pluralité, de débats sur les identités juives, et d'une vie juive retrouvée, renouvelée, non confinée aux structures d'une Communauté exclusive. Il n'est donc pas étonnant que la chute du gouvernement de la RDA et la réunification de l'Allemagne provoquent l'« explosion » d'une pluralité de voix juives en pleine redécouverte d'un judaïsme qu'elles souhaitent se réapproprier. Ces voix prennent la forme de rencontres extracommunautaires, d'œuvres littéraires, de groupes artistiques et d'associations culturelles. Après la chute du Mur et dès les prémices de l'immigration juive d'(ex-)URSS, ces voix juives semblent sortir d'une torpeur déterminée par le souvenir « paralysant » de la Shoah : au niveau littéraire, culturel et artistique, elles aspirent à présenter un judaïsme renouvelé et pluriel, s'insurgeant contre les syndromes d'un malaise juif allemand caractérisé par l'antisémitisme ou le philosémitisme, refusant une judéité déterminée exclusivement par le génocide, s'exprimant en dehors des

¹⁰⁵ Voir le communiqué de presse de l'Association culturelle juive du 16 décembre 2009, consulté le 1^{er} septembre 2012 : [auteur non précisé], « Nach 20 Jahren : Endgültiges Aus für den Jüdischen Kulturverein Berlin e.V. (JKV) », <http://www.hagalil.com/archiv/2009/12/20/jkv-2/>

structures établies de la Communauté Juive et affirmant de plein gré une présence juive en Allemagne, et plus précisément à la croisée des chemins entre l'Ouest et l'Est : à Berlin.

PARTIE II :

Recompositions identitaires depuis l'immigration juive d'ex-URSS

L'ampleur de la vague d'émigration de la population juive soviétique, lors de la dissolution de l'URSS, vers l'État d'Israël, les États-Unis, et, depuis les années 1990, vers l'Allemagne, a provoqué des débats brûlants sur le retour en masse d'une population juive dans ce qui avait été caractérisé par le Congrès juif mondial et l'État d'Israël comme un pays dans lequel les Juifs n'avaient, depuis la Shoah, aucune légitimité de retourner¹. La chute de l'Union soviétique en 1991 – officialisée le 31 décembre² – et l'émigration juive conséquente ont profondément bouleversé tous les repères démographiques, culturels et religieux de la communauté juive d'Allemagne. Parmi ces innombrables bouleversements, il convient de se pencher ici sur le conflit résurgent entre « Juifs allemands » et « nouveaux Juifs de l'Est », ce qui implique notamment le débat sur la définition exclusivement halakhique de l'identité juive. À ce problème religieux s'ajoute une foule de problèmes sociaux, culturels, linguistiques que nous esquissons ici.

La littérature contemporaine juive germanophone des écrivains émigrés d'ex-Union soviétique en Allemagne constitue un des « lieux » fondamentaux où s'expriment les ambiguïtés de la triple appartenance juive, russe, germanophone – parfois halakhiquement non-juive – des immigrants.

Si, en dehors de cette littérature, peu de lieux dans la topographie berlinoise reflètent les questionnements de cette triple identité³, il nous est vite apparu que la ville de Berlin est devenue, en particulier depuis les années 1990, le cadre d'expression de groupes juifs proposant des alternatives culturelles et religieuses à une appartenance juive exclusivement halakhique.

Alors que ces questions pourraient faire penser à une « dissolution » croissante des traditions juives, on peut se demander si au contraire elles n'entraînent pas l'émergence de traditions et de cultures juives recomposées après 1989.

¹ Comme par exemple lors du Congrès juif mondial de juillet 1948. Voir Michael Brenner, *Nach dem Holocaust. Juden in Deutschland 1945-1950*, Munich, Verlag C.H. Beck, 1995, p. 99. En 1996, la visite du Président de l'État d'Israël Ezer Weizmann en Allemagne – la première visite officielle d'un président israélien en Allemagne – fut assombrie par l'expression de son incompréhension face à une présence juive volontaire en Allemagne. Voir Jeffrey Peck, *Being Jewish in the New Germany*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2006, p. 140.

² Le processus de désintégration de l'Union Soviétique s'étend toutefois au cours des années 1990 et 1991.

³ Nous n'avons jusqu'à présent pas trouvé de groupes, d'associations ou de congrégations revendiquant explicitement leur identité juive russe.

Chapitre 1 : L'immigration juive d'ex-Union soviétique en Allemagne dans les années 1990

Il est extrêmement difficile de résumer les transformations provoquées dans la communauté juive allemande par l'immigration de Juifs définis de manière inappropriée comme « russes »⁴. Le chiffre le plus parlant est peut-être celui d'une communauté juive triplée en dix ans, passant de quelques 30 000 membres en 1990, à 90 000 en 2000 (100 000 membres en 2009). Il importe de préciser que, pour tenir compte de la population juive globale, c'est-à-dire en incluant les Juifs qui ne sont pas membres enregistrés de la communauté, il convient d'approximativement augmenter d'un tiers ces chiffres⁵.

Aujourd'hui, les « Juifs russophones » représentent plus de 80% de la communauté juive d'Allemagne, ce qui situe automatiquement la part de « vétérans » dans la position d'une infime minorité⁶.

Après un rappel historique de l'immigration massive des Juifs d'(ex)-URSS en Allemagne dans les années 1990, il convient d'esquisser les problèmes principaux de leur intégration dans la société allemande et dans la communauté juive. En particulier dans le cas de leur intégration dans la communauté juive et du conflit entre « nouveaux Juifs de l'Est » et « anciens Juifs allemands », l'arrivée des Juifs « russes » provoque un bouleversement culturel qui remet en question les critères principaux d'une identité juive définie exclusivement par la *Halakhah*. Selon la religion juive, est Juif tout enfant de mère juive ou toute personne convertie au judaïsme. Or, la vague d'immigration juive d'ex-URSS dans l'Allemagne fraîchement réunifiée a eu lieu dans des conditions bien équivoques puisque le gouvernement allemand a accepté dans un premier temps les immigrés ex-soviétiques d'origine matrilineaire ou patrilinéaire juive alors que la Communauté juive d'Allemagne

⁴ Le terme « russe » est à comprendre au sens large ; il regroupe plus précisément les États qui constituaient l'ex-URSS.

⁵ Ces informations sont issues d'un courriel avec Judith Kessler et du document qu'elle nous a transmis, extrait du « Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2004, p. 57 et 59 ». Voir aussi : « Migrationsbericht 2004, p. 32. Quellen : BAMF [Bundesamt für Migration und Flüchtlinge], BVA [Bundesverwaltungsamt], Zwst. [Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e.V.] » Courriel du 21 décembre 2010.

⁶ Julius H. Schoeps et Olaf Glöckner, « Fifteen years of Russian-Jewish Immigration to Germany: Successes and Setbacks », in Y. Michal Bodemann (éd.), *The New German Jewry and the European Context. The Return of the European Jewish Diaspora*, New York, Palgrave Macmillan, 2008, p. 144-157, ici p. 145. Eliezer Ben-Rafael, Olaf Glöckner, Yitzhak Sternberg parlent même de 90%. Voir leur ouvrage *Jews and Jewish Education in Germany Today*, Leiden, Brill, 2011, p. 141. Les auteurs désignent par « Russian-speaking Jews » (« RSJs ») les Juifs d'ex-URSS, en les distinguant des « vétérans » de la Communauté juive d'Allemagne (globalement, ceux que nous appelons communément les « Juifs allemands »).

n'accepte que les Juifs selon la *Halakhah*, la loi juive, c'est-à-dire de mère juive⁷. De plus, la majeure partie de ces immigrés n'avaient qu'un lien extrêmement ténu à une religion qui avait été réprimée pendant soixante-dix ans de communisme.

I – La « Quatrième Vague »⁸

Le facteur principal de la grande vague d'émigration juive depuis la chute de l'URSS est l'antisémitisme : couplé à une ouverture de la RDA aux Juifs d'URSS, il constitue le point de départ de la profonde transformation que vivra la communauté juive d'Allemagne depuis la chute du Mur. Il convient ici d'expliquer les premières étapes de cette vague d'émigration.

Si depuis 1986, le gouvernement de Mikhaïl Gorbatchev et l'avènement de sa politique de *Glasnost* ont permis une plus grande liberté d'expression en URSS, cette libéralisation du régime soviétique a entraîné une double conséquence : d'une part, une plus grande tolérance vis-à-vis de la vie religieuse et culturelle juive en Union soviétique ; d'autre part, la liberté d'expression de groupes nationalistes et antisémites, tels que le « front patriotique-national » *Pamyat*⁹. La fin des années 1980 est ainsi marquée par une vague d'antisémitisme, qui n'est certes plus tant un antisémitisme d'« État » qu'un antisémitisme populaire venant des membres de groupes tels que le *Pamyat*. À Leningrad par exemple, les actions du *Pamyat* se font reconnaître par l'inscription d'étoiles de David sur les portes des maisons habitées par des Juifs ou l'affichage, dans les couloirs des habitations, de listes des résidents juifs de l'immeuble¹⁰. Ceci n'est qu'un exemple parmi d'autres ; la montée de l'antisémitisme populaire est la raison principale de la première vague d'émigration juive lors de la chute de l'Union soviétique, en 1990-91.

Le terme de « quatrième vague » (« vierte Welle ») ne fait pas référence, selon Judith Kessler, aux vagues de migration vers l'Allemagne, mais plutôt aux pics d'émigration hors de l'URSS.

⁷ L'inscription à la Communauté Juive de Berlin n'est possible que sur preuve d'un document justifiant la judéité de la mère. Voir le site de la Communauté Juive de Berlin, www.jg-berlin.org, en particulier la page concernant les instructions pour devenir membre de la Communauté, consultée le 1^{er} juillet 2012 : <http://www.jg-berlin.org/ueber-uns/mitgliedschaft.html>.

⁸ Judith Kessler, « Einleitung », in *Beispiel Berlin – Jüdische Migration aus der ehemaligen Sowjetunion seit 1990*, étude mise en ligne le 28 février 2003 sur le site www.hagalil.com. Voir la page Internet consultée le 1^{er} juillet 2012 : <http://www.berlin-judentum.de/gemeinde/migration.htm>. Le titre original du mémoire de maîtrise de Judith Kessler est *Jüdische Migration aus der ehemaligen Sowjetunion seit 1990. Beispiel Berlin*, Magisterarbeit, Fernuniversität Hagen, 1996.

⁹ Lothar Mertens, *Alija. Die Emigration der sowjetischen Juden*, Bochum, Brockmeyer, 1991, p. 179-183.

¹⁰ *Ibid.*, p.181-182.

La première vague aurait ainsi eu lieu suite à la révolution de 1917, la deuxième suite à la Seconde Guerre mondiale et la troisième dans les années 1970. La « quatrième vague » commence dès la chute du Mur de Berlin (1990) avec la migration de Juifs d'Union soviétique vers l'Allemagne¹¹.

Mais dans un premier temps, les Juifs qui quittent l'Union soviétique vers l'Allemagne le font grâce à un visa touristique pour Berlin-Est. En février 1990, la « table ronde » de Berlin-Est avait en effet annoncé, sous le gouvernement Modrow, l'accueil de Juifs soviétiques en RDA, quelle que soit leur nationalité¹².

Suivant les premières élections libres de la Chambre du Peuple en RDA, le gouvernement de Lothar de Maizière reconnaît, en avril 1990, la responsabilité de l'Allemagne dans le génocide nazi commis contre les Juifs d'Europe. Cette déclaration écrite¹³ va de pair avec la déclaration verbale, restée à l'état embryonnaire tout au long des derniers mois de la RDA, selon laquelle le gouvernement est-allemand est prêt à mettre en œuvre une politique de réparation et à améliorer les relations avec l'État d'Israël¹⁴.

La chute de la RDA et la réunification de l'Allemagne, le 3 octobre 1990, transforment les conditions d'admission des réfugiés juifs d'ex-URSS en Allemagne telles que nous les avons expliquées dans le chapitre précédent. Celles-ci ne sont pas reprises dans le traité d'unification. Dès le mois d'août 1990, le ministère fédéral de l'Intérieur avait ordonné aux consulats allemands de Kiev et Leningrad et à l'ambassade à Moscou de ne plus traiter de nouvelles demandes d'immigration, ce qui équivalait *de facto* à cesser la vague d'immigration¹⁵.

La campagne électorale pour le premier Parlement allemand est marquée par la question de l'accueil des réfugiés juifs d'ex-URSS : le débat sur un contingentement de l'émigration est lancé par le porte-parole de la fraction chrétienne-démocrate (CDU/CSU), Johannes Gerster. Il prône dans son discours politique le soutien au contingentement de l'émigration, ce qui provoque la colère et la protestation du Conseil Central des Juifs en Allemagne.

¹¹ Judith Kessler, « Einleitung », in *Beispiel Berlin*, *op. cit.*

¹² Voir Judith Kessler, « Aufnahmeentscheidungen, Rechtsstatus und Zuzugsbedingungen », in *Beispiel Berlin*, *op. cit.*

¹³ Voir la « Gemeinsame Erklärung aller Fraktionen der Volkskammer », *Neues Deutschland*, n°88, 14/15 avril 1990, Berlin (Est), p. 3.

¹⁴ Lothar Mertens précise que les 100 millions de dollars de réparation promis en 1988 par Erich Honecker à Edgar Bronfman, alors président du Congrès juif mondial, pour les victimes juives à l'étranger n'ont jamais été versés ; de même, les négociations du gouvernement de Maizière avec l'État d'Israël en été 1990 n'ayant pas abouti, elles furent poursuivies dans l'Allemagne réunifiée. Voir Lothar Mertens, « Die jüdischen Gemeinden in der DDR bei deren Beitritt zur Bundesrepublik », in *Deutsche Studien*, 28^{ème} année, 1990, p. 400 et 403.

¹⁵ Voir Lothar Mertens, *Alija*, *op. cit.*, p. 197-198.

Finally, the debates held during the winter 1990-1991 during the conferences of the minister of the Interior Wolfgang Schäuble and the ministers-presidents resulted in what will be later known under the name of « law on the contingent refugees » (*Kontingentflüchtlingengesetz*): on 9 January 1991, the conference of ministers-presidents announces the recognition of Jews from the Soviet Union arriving in Germany with a tourist visa, on the basis of the « law on measures concerning refugees welcomed in the framework of humanitarian actions » (*Gesetz über Maßnahmen für im Rahmen humanitärer Hilfsaktionen aufgenommener Flüchtlinge*), called more frequently in this context « law on the contingent refugees »¹⁶. All the emigrants arriving in Germany until a certain date (15 February 1991, then 30 April of the same year¹⁷), obtain without procedure of request for asylum a legal status according to the Convention of Geneva on refugees, which means a permit of stay and of permanent work¹⁸. After this date, the requests for reception of Jews from (ex-)USSR ready to immigrate to Germany can no longer be deposited in Germany, but must be deposited with the five German consulates in the Soviet Union. The requests are then transferred to the Federal Office for Migration and Refugees in Cologne, which decides on the distribution of emigrants in the different Länder according to a specific barometer, or contingent, the *Königssteiner Schlüssel*, which has for aim the equal distribution of immigrants in the country¹⁹. To all those who came to Germany after the date with a tourist visa, the general provisions of the law for foreigners apply.

Between spring 1990 and the end of the month of February 1991, Lothar Mertens cites the figure of 3000 Soviet Jews leaving the USSR for Berlin, and 1500 for the new *Länder*²⁰.

¹⁶ Voir Judith Kessler, « Ausgangsbedingungen der Migration aus der früheren UdSSR », in *Beispiel Berlin, op. cit.* Comme le rappelle Laurence Duchaine-Guillon, « [c]ette loi fut promulguée dans les années 1980, à l'origine pour accueillir les réfugiés du Sud-Est asiatique victimes de la Guerre du Vietnam (« Boat people »). Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945. Entre Est et Ouest*, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 135, note de bas de page n°96.

¹⁷ Lothar Mertens cite la date butoir du 15 février 1991, repoussée au 30 avril 1991. Voir Lothar Mertens, *op. cit.*, p. 199-200. Julius H. Schoeps cite uniquement celle du 15 février 1991. Voir Julius H. Schoeps, Willi Jasper, Bernhard Vogt (éds.), *Russische Juden in Deutschland. Integration und Selbstbehauptung in einem fremden Land*, Weinheim, Beltz Athenäum Verlag, 1996, p. 38. Suite à un courriel de l'auteur avec Dmitrij Belkin, celui-ci a aussi évoqué la date du 30 avril 1991. Il a obtenu cette information, cependant « non confirmée à 100% », de la part de l'avocat Eduard Fleyer, actif à Francfort/Main et associé à l'exposition « Ausgerechnet Deutschland! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik », présentée au Musée Juif de Francfort/Main du 12 mars au 25 juillet 2010. Courriel du 18 octobre 2010 de l'auteur avec Dmitrij Belkin.

¹⁸ Voir Judith Kessler, « Zeittafel zur russisch-jüdischen Zuwanderung nach Deutschland », in Dmitrij Belkin et Raphael Gross (éds.), *Ausgerechnet Deutschland! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik. Begleitpublikation zur Ausstellung im Jüdischen Museum Frankfurt*, Berlin und Jüdisches Museum Frankfurt am Main, Nicolaische Verlagsbuchhandlung GmbH, 2010, p. 176-177, ici p. 177.

¹⁹ Voir Julius H. Schoeps et al. (éds.), *Russische Juden in Deutschland, op. cit.*, p. 38.

²⁰ Lothar Mertens, *Alija, op. cit.*, p. 193 et p. 211.

Entre la « loi sur les réfugiés du contingent » du 9 janvier 1991 et la fin des années 2000, on estime que 200 000 Juifs « russes »²¹ ont émigré en Allemagne. Depuis le milieu des années 1990 jusqu'à 2003, on compte entre 15 000 et 20 000 immigrants annuellement²². Rappelons aussi que 2002 fut l'année où l'immigration juive fut plus forte vers l'Allemagne que vers Israël²³.

Depuis l'entrée en vigueur, le 1^{er} janvier 2005, de la loi sur l'immigration, la « loi sur les réfugiés du contingent » n'a plus de valeur législative. La demande d'entrée et d'accueil en Allemagne des immigrants juifs est soumise aux conditions de la loi relative au permis de séjour.

Avec les décrets du 23-24 juin et du 18 novembre 2005, la Conférence des ministres de l'Intérieur allemands a appliqué des mesures restrictives concernant l'admission des futurs immigrants juifs russes en Allemagne : ils doivent désormais passer un examen de langue allemande dans leur lieu de résidence, doivent pouvoir subvenir à leurs besoins en Allemagne (sur preuve de connaissances linguistiques, de leur qualification professionnelle et de leur âge par exemple), et dépendent de l'accord d'une communauté juive locale en Allemagne. Les victimes du national-socialisme sont cependant exemptées du certificat de langue allemande et de la preuve qu'ils peuvent subvenir eux-mêmes à leurs besoins en Allemagne. Les demandes ne peuvent être déposées que dans les représentations du Ministère des Affaires Étrangères allemand dans le pays d'origine du demandeur²⁴.

Depuis 2006, les demandeurs sont assignés à un système de points destiné à évaluer leur potentiel d'intégration en Allemagne et dans la communauté juive. Par exemple, le demandeur de moins de quarante-cinq ans obtient 15 points²⁵, un diplôme universitaire correspond à 20 points – une expérience professionnelle est gratifiée de 10 points – et il lui est

²¹ Le terme « russe » est à comprendre au sens large ; il regroupe plus précisément les États qui constituaient l'ex-URSS.

²² Voir Julius H. Schoeps et Olaf Glöckner, « Fifteen years of Russian-Jewish Immigration... », *op. cit.*, p. 144.

²³ Comme le rappelle Judith Kessler, « Homo Sovieticus in Disneyland: the Jewish Communities in Germany Today », in Y. Michal Bodemann (éd.), *The New German Jewry*, *op. cit.*, p. 131-143, ici p. 134.

²⁴ « Verfahren zur Aufnahme jüdischer Zuwanderer aus den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion mit Ausnahme der baltischen Staaten », Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 10/01/2008. Document transmis par Eduard Fleyer dans un courriel du 18 octobre 2010.

²⁵ Selon un courriel de l'auteur avec Olaf Glöckner, les 15 points sont accordés à un demandeur de moins de 30 ans. Cependant nous nous fondons ici sur un document qui nous a été transmis par Eduard Fleyer dans un courriel du 18 octobre 2010, « Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage der Abgeordneten Josef Philip Winkler, Volker Beck (Köln), Monika Lazar, weiterer Abgeordneter und der Fraktion Bündnis 90 / die Grünen – Drucksache 16/2407 » à propos de l'insertion du système de points pour réguler l'immigration juive vers l'Allemagne.

accordé 10 points s'il a travaillé dans une organisation juive²⁶. Comme l'explique Julius H. Schoeps et Olaf Glöckner dans leur article, ces modifications permettent de représenter une garantie, de la part des politiciens allemands et des leaders juifs, que le futur demandeur ne sera pas dépendant de l'aide sociale et sera actif au sein de la communauté juive²⁷.

La tolérance qui prédominait en termes d'accueil des Juifs non halakhiques est de même modifiée. Même si ce point demeure obscur (il n'est précisé nulle part que la preuve de la judéité de la mère est un critère pour émigrer), le candidat doit prouver la « possibilité d'une appartenance à une Communauté juive d'Allemagne », ce qui présuppose une identité juive selon la *Halakhah*. Or, selon Dmitri Belkin, curateur de l'exposition « Ausgerechnet Deutschland ! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik »²⁸, l'Association centrale de bienfaisance des Juifs en Allemagne (*Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland, ZWST*) a aussi procédé au cas par cas²⁹.

Dans les quelques années suivant la chute du Mur et la dissolution de l'URSS, la petite communauté juive d'Allemagne a été complètement transformée par l'arrivée massive des Juifs d'ex-URSS. Ils apportent un bagage culturel, linguistique, religieux et social profondément différent de la communauté allemande, composée jusqu'alors en grande partie d'anciens Juifs de l'Est restés ou revenus en Allemagne après la guerre.

II – Une intégration doublement problématique : dans la société allemande

Si au début des années 1990, lors de la chute de l'URSS, la raison principale d'émigration était la montée de l'antisémitisme, les motivations principales à partir de la deuxième moitié des années 1990 sont essentiellement économiques³⁰.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Julius H. Schoeps et Olaf Glöckner, « Fifteen Years of Russian-Jewish Immigration ... », *op. cit.*, p. 144-145.

²⁸ « Ausgerechnet Deutschland ! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik », présentée au Musée Juif de Francfort/Main du 12 mars au 25 juillet 2010.

²⁹ « Soweit ich weiss, muss die Möglichkeit einer Mitgliedschaft in einer jüdischen Gemeinde Deutschlands nachgewiesen werden können ». Dmitri Belkin a surtout confirmé que ce point est resté obscur. Courriel de Dmitri Belkin du 25 juin 2012.

³⁰ Les auteurs comparent ici leurs deux études. Les sondages pour la première étude ont été menés entre août 1993 et avril 1994, pour la seconde entre janvier et juillet 1998. Julius H. Schoeps, Willi Jasper, Bernhard Vogt, « Jüdische Zuwanderer aus der GUS – zur Problematik von soziokultureller und generationsspezifischer Integration. Eine empirische Studie des Moses Mendelssohn Zentrum 1997-1999 », in Julius H. Schoeps, Willi Jasper, Bernhard Vogt (éds.), *Ein neues Judentum in Deutschland? Fremd- und Eigenbilder der russisch-jüdischen Einwanderer*, Potsdam, Verlag für Berlin Brandenburg, 1999, p. 13-139, ici p. 33-34.

Alors que les immigrants mettent tous leurs espoirs – et dans la plupart des cas, beaucoup d’illusions – dans l’ « Ouest doré » (« goldene[r] Westen »)³¹ que représente à leurs yeux l’Allemagne, ils se heurtent à leur arrivée au début des années 1990 à une foule de problèmes sociaux, linguistiques et culturels qui sont autant d’entraves à leur intégration sur le marché du travail allemand. Trois obstacles sont représentatifs pour l’Allemagne en général et pour Berlin en particulier. Avant de les aborder, il convient de faire le point sur le problème des sources disponibles sur l’immigration juive d’ex-URSS en Allemagne.

a) Remarque préliminaire sur l’objet d’étude

Plusieurs problèmes persistent concernant les sources sur l’intégration culturelle, sociale et religieuse des Juifs d’ex-Union soviétique à Berlin et en Allemagne depuis les années 1990. L’étude en apparence la plus complète sur ces divers aspects de l’intégration des Juifs d’ex-Union soviétique à Berlin est probablement celle (non publiée) de Judith Kessler, datant de 1996 et intitulée *Jüdische Migration aus der ehemaligen Sowjetunion seit 1990. Beispiel Berlin*³².

Elle a mené son enquête sur base d’un questionnaire sur la structure socio-démographique et économique des personnes interrogées. Depuis 1990, chaque nouveau membre de la Communauté juive de Berlin issu de l’immigration d’ex-URSS remplit ce questionnaire, qui est ensuite transféré dans une base de données informatique actualisée régulièrement. Après un pré-test de 2500 enregistrements dans la base de données en 1993, l’enquête inclut, lors de l’évaluation du travail de Kessler fin 1995, un prélèvement de 4006 personnes. Celui-ci représente approximativement 10% des 40 000 personnes immigrées en Allemagne depuis 1990, qualifiées d’ « immigrants juifs »³³.

Le problème principal qui se pose ici est que l’étude a été établie en fonction de questionnaires déposés dans la Communauté juive de Berlin ; par conséquent, les résultats obtenus ne tiennent compte que d’une partie de la population d’origine juive d’ex-URSS, c’est-à-dire les Juifs selon la *Halakhah*, seuls à pouvoir être membres enregistrés de la Communauté.

³¹ Judith Kessler, « Identitätssuche und Subkultur. Erfahrungen der Sozialarbeit in der Jüdischen Gemeinde zu Berlin », in Julius H. Schoeps et al. (éds.), *Ein neues Judentum in Deutschland?*, op. cit., p. 140-162, ici p. 147.

³² Judith Kessler, *Jüdische Migration aus der ehemaligen Sowjetunion seit 1990. Beispiel Berlin*, Magisterarbeit, Fernuniversität Hagen, 1996.

³³ Voir Judith Kessler, « Einleitung. Bezugsrahmen, Untersuchungsdesign und Verfahren », in *Beispiel Berlin*, op. cit.

Les études les plus récentes concernant les divers aspects de l'intégration juive ex-soviétique en Allemagne qui prévalaient jusqu'au début des années 2000 étaient les trois ouvrages principaux de Julius H. Schoeps sur le sujet³⁴. Dans le cas des études de 1996 et de 1999, les données ont été obtenues d'après des questionnaires distribués dans des institutions juives, ce qui ne peut prétendre à une représentation exhaustive des Juifs d'ex-Union soviétique en Allemagne, définis de manière halakhique et non-halakhique, et encore moins aux membres non-juifs de leur famille.

Pour le premier ouvrage, paru en 1996, l'enquête fut conçue en tant que sondage par lettre et les questionnaires furent distribués au sein d'institutions telles que communautés, associations caritatives, foyers, etc. Selon ce procédé, la sélection obtenue était représentative à 1,4% de l'ensemble. Le sondage fut mené entre août 1993 et avril 1994 principalement à Berlin-Brandebourg et en Rhénanie du Nord-Westphalie, les deux *Länder* qui représentaient les centres d'établissement principaux des émigrés juifs en Allemagne. Le sondage fut complété par des interviews d'experts avec des assistantes sociales et d'autres personnes du milieu. L'échantillon statistique était constitué de 413 personnes issues de 36 villes³⁵.

Pour leur deuxième étude, parue trois ans plus tard, Schoeps et ses collaborateurs ont procédé à un sondage préliminaire auprès des assistantes sociales de communautés juives choisies avant d'établir le questionnaire. Celui-ci circula ensuite, au niveau national, de janvier à juillet 1998 parmi les immigrants juifs à partir de 16 ans. Il fut distribué dans le même type d'institutions que pour leur étude précédente. L'échantillon statistique comprenait cette fois 968 personnes issues de 71 villes et communautés. Sur 4000 questionnaires, le taux de réponse était de 24,2%³⁶.

Le troisième ouvrage édité par eux n'est pas le résultat de telles études. Il regroupe plusieurs articles autour de la question d'une « diaspora transnationale », relancée par les débats autour des vagues d'immigration juive russe ; ils s'articulent autour d'aires géographiques reprises par les parties du livre : ex-URSS / C.E.I., Allemagne, Israël, États-Unis.

³⁴ Julius H. Schoeps et al. (éds.), *Russische Juden in Deutschland*, *op. cit.* ; Julius Schoeps et al. (éds.), *Ein neues Judentum in Deutschland ?*, *op. cit.* ; Julius H. Schoeps, Karl E. Grözinger, Willi Jasper, Gert Mattenklott (éds.), *Russische Juden und Transnationale Diaspora / Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 2004*, vol. 15, Berlin, Philo, 2005.

³⁵ Voir Julius H. Schoeps et al. (éds.), *Russische Juden in Deutschland*, *op. cit.*, p. 24-33.

³⁶ Voir Julius H. Schoeps et al. (éds.), « Jüdische Zuwanderer aus der GUS... », *op. cit.*

Le travail de Franziska Becker, *Ankommen in Deutschland. Einwanderungspolitik als biographische Erfahrung im Migrationsprozeß russischer Juden*³⁷, apporte une perspective novatrice sur le sujet, en partant de l'importance du récit biographique dans la (re)construction identitaire juive, russe et allemande des immigrants. Le but de son travail est – pour reprendre ses propres termes – d'analyser les « interactions entre les narrations biographiques des migrants et les conditions politiques, juridiques et discursives générales de leur accueil »³⁸. Une des sources principales utilisées par l'auteur est une série d'interviews axées sur des biographies personnelles, menées entre autres dans un centre d'accueil situé aux alentours de Berlin où elle a elle-même habité deux mois en compagnie des immigrants d'ex-URSS. Enfin, en 2008, paraît l'étude de Victoria Hegner, qui livre une analyse comparative des communautés juives russes de Chicago et de Berlin³⁹.

Jusqu'aux années 2000-2010, le choix des sources est par conséquent extrêmement problématique pour étudier les questions liées à l'intégration sociale, culturelle et religieuse des Juifs d'ex-Union soviétique en Allemagne. Concernant Berlin en particulier, il manque à ce jour une étude complémentaire à celle de Judith Kessler, qui prendrait en compte la situation des années 1995-2005 et qui par la même occasion corrigerait la lacune qui consiste à faire circuler les questionnaires dans les Communautés juives, rendant ceux-ci par conséquent peu représentatifs de l'ensemble de la population juive au sens large du terme. De ce point de vue, les études de Schoeps semblent atteindre un plus large public.

En 2011, l'ouvrage de recherche d'Eliezer Ben-Rafael, Olaf Glöckner et Yitzhak Sternberg sur les Juifs et l'éducation juive en Allemagne⁴⁰ apporte une vision fortement nuancée de la communauté juive russophone qui avait alors été analysée jusque là. Nous reviendrons sur ce dernier point.

Tout d'abord, il est possible de retracer certains problèmes fondamentaux et récurrents, représentatifs de la situation des années 1990.

³⁷ Franziska Becker, *Ankommen in Deutschland: Einwanderungspolitik als biographische Erfahrung im Migrationsprozess russischer Juden*, Berlin, Reimer, 2001.

³⁸ « Wechselwirkungen zwischen biographischen Narrativen der Migranten und den politischen, rechtlichen und diskursiven Rahmenbedingungen ihrer Aufnahme » (*Ibid.*, p. 9).

³⁹ Victoria Hegner, *Gelebte Selbstbilder. Gemeinden russisch-jüdischer Migranten in Chicago und Berlin*, Francfort/Main, Campus Verlag, 2008.

⁴⁰ Eliezer Ben-Rafael, Olaf Glöckner, Yitzhak Sternberg, *Jews and Jewish Education in Germany Today*, *op. cit.*

b) Non-reconnaissance des diplômes et chute sociale drastique

Le problème principal et caractéristique de l'immigration juive d'ex-URSS des années 1990 est le contraste entre la haute qualification des immigrants et le taux de chômage parmi ces immigrants en Allemagne. En 2008, Julius H. Schoeps et Olaf Glöckner citent le chiffre de 40% de chômage parmi les immigrants juifs d'ex-URSS en Allemagne⁴¹. La même année, ou plus précisément au sein du même ouvrage, Judith Kessler estime ce chiffre à plus de 70% ainsi qu'à 85% le pourcentage de personnes dépendantes à long terme de l'aide sociale⁴². Une des raisons principales de cette situation est l'absence de reconnaissance des diplômes et des qualifications d'ex-Union soviétique et la précarité de possibilités de requalification professionnelle en Allemagne pour ces immigrants.

Judith Kessler, dans son étude *Beispiel Berlin*, pointait déjà le problème de la reconnaissance des qualifications : pour la période étudiée (approximativement de 1990 à 1995), seuls 25% des immigrants travaillent dans « leur » branche et 75% dans une branche étrangère, dans tous les cas inférieure à leur qualification. Elle explique cette situation par le taux élevé de l'« intelligentsia », c'est-à-dire des universitaires parmi les immigrés, dont le diplôme n'est dans la plupart des cas pas reconnu en Allemagne. La non-reconnaissance des diplômes est encore plus sévère pour les personnes qui ne possèdent pas le statut de « réfugié du contingent ». Judith Kessler précise que ces personnes n'ayant pas accès à des cours d'allemand ou à une formation continue, l'accès à un emploi est quasi impossible pour eux.

Une autre caractéristique de cette situation est sa continuité : en 1997-1998, Julius H. Schoeps, Willi Jasper et Bernhard Vogt, dans l'intention de compléter leur étude publiée en 1996⁴³, s'appuient sur deux sources d'information pour juger de l'évolution de la situation : en 1997, ils interrogent 34 employés de 15 communautés, dont Berlin, ce qui leur permet d'élaborer un sondage qu'ils font circuler, de janvier à juillet 1998, parmi les immigrants juifs de plus de 16 ans.

Mis à part le fort taux de vieillissement parmi la population juive russe, celle-ci est caractérisée par son taux très élevé de qualification professionnelle : 72,7% des personnes interrogées disposent d'un diplôme d'une école supérieure obtenu en Union soviétique. Les groupes les plus représentés sont les ingénieurs et les informaticiens, suivis des techniciens et

⁴¹ Cette date est celle de la parution du livre de Y. Michal Bodemann dans lequel se trouve leur article. Voir Julius H. Schoeps et Olaf Glöckner, « Fifteen Years of Russian-Jewish Immigration... », *op. cit.*, p. 147.

⁴² Judith Kessler, « Homo Sovieticus in Disneyland... », *op. cit.*, p. 132.

⁴³ Julius H. Schoeps et al. (éds.), *Russische Juden in Deutschland*, *op. cit.*

ouvriers, médecins, métiers du secteur économique, « acteurs culturels » ainsi que journalistes et pédagogues. La grande majorité de ces travailleurs étaient employés dans leur pays⁴⁴.

Depuis 1994, au vu du vieillissement des nouveaux immigrants (par exemple les parents ou grands-parents de la première génération d'immigrants du début des années 1990) et du surmenage des communautés juives, la situation professionnelle de ces immigrants s'est aggravée. Le problème de la reconnaissance des qualifications touche quasiment l'ensemble des immigrants, pas seulement les médecins, les pédagogues et les ingénieurs : à la question posée par les auteurs, si leurs qualifications sont reconnues en Allemagne, 36% des immigrants répondent par « oui », 20,9% par « non », et 23,8% ne savent pas exactement. Les auteurs dénoncent certes le manque de flexibilité des immigrants, mais surtout les obstacles bureaucratiques et le manque de dialogue entre associations professionnelles et immigrants⁴⁵.

Seule la situation du groupe des 16-30 ans est relativement positive : si 23,5% d'entre eux sont toujours en recherche d'emploi, 30,9% sont en cours de formation ou d'études et 10% suivent un cours de langue. Ils ont la possibilité de commencer des études en Allemagne après participation à un *Studienkolleg* de plusieurs mois, c'est-à-dire des cours de préparation à l'entrée dans une université, à condition d'avoir étudié, après les dix années d'école obligatoire, au moins deux semestres dans une université en Union soviétique⁴⁶.

Concernant les « qualifications spéciales » non reconnues⁴⁷, le métier de « professeur de marxisme-léninisme », cité par Judith Kessler comme l'exemple par excellence, est cependant relayé au rang de « légende » dans l'étude de Schoeps⁴⁸. Il dénonce plutôt trois obstacles principaux à l'intégration professionnelle des immigrants juifs en Allemagne : « les structures professionnelles « hypertrophiées », la procédure de reconnaissance des qualifications, qui est difficile et prend beaucoup de temps, et l'âge moyen élevé des candidats »⁴⁹.

Le fossé entre la haute qualification professionnelle des immigrants et la non-reconnaissance de cette qualification constitue le premier grand obstacle à leur intégration professionnelle. S'y ajoute le problème de la maîtrise de la langue allemande.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 41-54.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 70-71.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 64-76.

⁴⁷ Voir Judith Kessler, « Zur Situation der Migranten in Deutschland: Arbeit und Beruf », in *Beispiel Berlin*, *op. cit.*

⁴⁸ Julius H. Schoeps et al., « Jüdische Zuwanderer aus der GUS... », *op. cit.*, p. 47.

⁴⁹ « [...] der „kopflastigen“ Berufsstruktur, den schwierigen und zeitraubenden Anerkennungsverfahren für Berufsabschlüsse und dem hohen Durchschnittsalter der Bewerber » (*Ibid.*, p. 72).

c) Le problème linguistique

Le problème de l'intégration linguistique des Juifs russophones d'ex-Union soviétique en Allemagne constitue un élément essentiel dans le processus d'intégration des Juifs d'ex-URSS dans la société allemande, plus précisément dans la recherche de travail.

Tout d'abord, il importe ici de brièvement rappeler la politique des langues en Union soviétique et l'histoire des langues juives, l'hébreu et le yiddish, en Russie et sous l'Union soviétique, afin de mieux comprendre la prédominance du russe parlé par les Juifs lors de la chute de l'Union soviétique.

La politique des langues de l'Union soviétique a très vite mis en place la domination de la langue russe au détriment des autres langues – et par extension des autres nationalités – de l'URSS. Ceci explique la disparition drastique des langues juives, principalement le yiddish, en Union soviétique, en particulier sous le stalinisme, au profit du russe qui devint alors la première langue des Juifs d'ex-URSS.

La période de la *Haskalah* à la Première Guerre mondiale vit l'émergence d'une littérature en langue hébraïque, la langue « sacrée » étant mise à profit cette fois pour des écrits littéraires non religieux. Au cours du XIX^e siècle, l'hébreu devint la langue du mouvement sioniste émergent ; cette liaison étroite entre l'hébreu et le sionisme marqua aussi le début d'une âpre « guerre des langues », pour reprendre l'expression de Delphine Bechtel, entre l'hébreu et le yiddish⁵⁰. Comme le rappelle Zvi Gitelman, la littérature en langue hébraïque entretenait un rapport ambivalent à la tradition juive : tout en respectant sa force morale et spirituelle, elle critiquait ses aspects conservateurs⁵¹. On peut citer ici comme exemples les plus célèbres Mikha Yosef Berditchevski et Chaim Nahman Bialik. Parallèlement se développa au courant de la deuxième moitié du XIX^e siècle une littérature majeure en langue yiddish, en grande partie caractérisée par sa veine sarcastique, dont les représentants sont Mendele Moykher Sforim, Sholem Aleykhem et Yitzhok Leybush Peretz.

Au lendemain de la révolution de 1917, la « guerre des langues » se doubla d'un conflit politique : alors que l'hébreu était désormais la langue des jeunes sionistes, déterminés à établir un foyer juif en Palestine, les socialistes juifs yiddishophones considéraient l'hébreu

⁵⁰ Sur un aspect différent de la « guerre des langues » entre l'hébreu et le yiddish, l'article de Delphine Bechtel, « La guerre des langues entre l'hébreu et le yiddish : l'exclusion de la langue yiddish de la Haskalah à l'État d'Israël », *Plurielles*, n°7, hiver-printemps 1998-1999, p. 26-46.

⁵¹ Zvi Gitelman, *A century of Ambivalence. The Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the present*, New York, Schocken Books, 1988, p. 59-71, ici p. 59.

comme la langue des rabbins mais aussi et surtout celle de la bourgeoisie ; ils défendaient le yiddish en tant que langue du peuple. Le conflit alla même jusqu'à des tentatives de purification de la langue yiddish, de la part des yiddishisants, de ses éléments hébraïques, tout comme l'on avait assisté, de manière inversée, à des tentatives de purification de la langue allemande, de ses éléments yiddish, au cours des Lumières juives en Allemagne – à cette différence près qu'ici, la « purification » met en scène deux langues juives devenues compétitives. Les années 1920 furent le témoin d'une guerre sans merci livrée à l'hébreu par la *Evseksiia*, la section juive du Parti Communiste d'Union soviétique.

Les années 1930 furent celles des procès « anti-sionistes » et de la liquidation conséquente d'écrivains juifs et de fonctionnaires de la *Evseksiia* ; elles « annonçaient » en quelque sorte les années d'après-guerre et de stalinisme, qui marquèrent le début d'une lutte acharnée contre ce que les instances soviétiques appelaient le « nationalisme juif », et qui menèrent à la campagne « anti-cosmopolite ». Les dernières années du régime staliniste furent accompagnées de procès-spectacle et de purges contre nombre d'écrivains et d'artistes juifs. De 1948 à 1953, la ligne anti-juive du régime de Staline poursuivit son objectif de liquidation de la culture juive et de ses tenants. En novembre 1948, la maison d'édition principale pour la littérature en langue yiddish, *Der Emes*, fut fermée : la littérature yiddish fut condamnée au silence jusqu'à la fin des années 1950. En août 1952, les plus grands noms de la littérature yiddish furent assassinés : parmi eux, les écrivains Peretz Markish, Itzik Fefer, Dovid Bergelson, Dovid Hofshateyn⁵². Les années post-staliniennes ne virent guère d'amélioration concernant le statut des langues juives en Union soviétique : même si l'hébreu était enseigné dans certaines universités et séminaires théologiques en tant que « langue sémitique », les Juifs n'avaient le droit de l'apprendre ni de manière officielle, dans quelque institution éducative soviétique qu'il soit, ni dans la sphère privée. Concernant le yiddish cependant, le régime soviétique se montra légèrement plus « tolérant », comme en témoigne la réhabilitation du poète Peretz Markish en décembre 1955. Les années 1960 virent la naissance du périodique *Sovietish Heymland*, mais l'on ne saurait parler d'une renaissance du yiddish en Union soviétique : entre 1959 et 1964, seuls 7 livres en yiddish furent publiés⁵³. Les années 1970 virent quelques publications sporadiques d'ouvrages en yiddish. Mais l'absence d'écoles en langue yiddish empêcha le développement d'écrivains de langue yiddish.

⁵² Voir Benjamin Pinkus, *The Jews of the Soviet Union. The history of a national minority*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 145-208.

⁵³ *Ibid.*, p. 274.

La nouvelle génération est désormais essentiellement russophone et pour la majorité d'entre eux, le yiddish est devenu une langue étrangère⁵⁴.

Bien que 132 nationalités vivent en Union soviétique à la veille de la chute du régime, parmi lesquelles 3,2 millions de Juifs, l'État a imposé partout le russe comme langue officielle, au détriment des autres langues nationales. Cette politique des langues implique que le russe, en tant que langue de la culture majoritaire, est devenu progressivement la première langue de l'Union soviétique, aussi pour les Juifs. Si l'on s'appuie sur les chiffres cités par Schoeps dans sa première étude, on obtient une idée de l'ampleur de la persécution du yiddish en Union soviétique et sous le stalinisme : alors qu'en 1926, 70,4% des Juifs d'Union soviétique maîtrisent le yiddish, ils ne sont plus que 17,7% à parler cette langue en 1970. La même année, on compte 95% de Juifs maîtrisant le russe et 78,2% qui le considèrent comme leur langue maternelle. Ce n'est qu'en 1984 qu'un dictionnaire russe-yiddish – dont la rédaction, commencée en 1935 à l'Institut de la Culture yiddish à Kiev, avait sans cesse été interrompue par des arrestations, puis la mort de ses rédacteurs principaux – sera publié en Union soviétique⁵⁵. En 1994, on estime à 89% le nombre de Juifs de langue maternelle russe. 10,6% des Juifs citent l'hébreu ou le yiddish comme leur langue maternelle. Seuls les plus âgés d'entre eux, nés avant la Seconde Guerre mondiale, ont conservé le yiddish comme langue de communication, sans pouvoir cependant encore lire ou écrire cette langue⁵⁶.

C'est pourquoi la majorité des immigrants juifs originaires de Russie et d'Ukraine parle presque exclusivement le russe à leur arrivée en Allemagne au début des années 1990.

Nataliya Gladilina et Vadim Brovkin cite dans leur article sur la langue et l'identité des immigrants juifs en Allemagne une étude sur l'acquisition de la langue allemande chez les immigrants juifs à Berlin et en Israël⁵⁷. Étant donné que ce problème pourrait constituer un sujet de recherche à part entière, nous nous contenterons ici d'esquisser ses aspects principaux.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 271-283.

⁵⁵ Voir Nora Levin, *The Jews in the Soviet Union since 1917. Paradox of Survival. Vol. II*, New York et Londres, New York University Press, 1988, p. 757-785, ici p. 780-781 ; Nataliya Gladilina et Vadim Brovkin, « Sprache und Identität jüdischer Immigranten in Deutschland », in Julius H. Schoeps et al. (éds.), *Russische Juden und Transnationale Diaspora, op. cit.*, p. 151-182, ici p. 154.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 153-158.

⁵⁷ L'étude dont ils parlent est intitulée « *RUSIL: Die Integration russischsprachiger Juden in Berlin und Israel / Convergence and Divergence in Second Language Acquisition and Its Use* ». Voir *Ibid.*, en particulier à partir de la p. 158.

L'étude « *RUSIL: Die Integration russischsprachiger Juden in Berlin und Israel / Convergence and Divergence in Second Language Acquisition and Its Use* », citée par les deux auteurs, analyse les différents niveaux d'acquisition de la langue allemande par les immigrants juifs d'ex-URSS. Les résultats de l'étude permettent de tirer une conclusion claire du lien entre connaissance linguistique de l'allemand et intégration sur le marché du travail : les immigrants maîtrisant l'allemand à un niveau élevé trouvent « relativement vite » un travail en Allemagne⁵⁸.

Le russe reste aussi la langue dominante de la première génération d'immigrants juifs longtemps après leur émigration en Allemagne. C'est pourquoi Nataliya Gladilina et Vadim Brovkin décrivent les Juifs russophones dans une « zone de tension entre trois identités » :

la « culture dominante » de la majorité russophone dans le pays d'origine, la culture et la langue de la propre ethnie juive, souvent perçues avec scepticisme de l'extérieur, et la culture inconnue de la société d'accueil, par exemple en Allemagne⁵⁹.

Concernant l'acquisition de la langue allemande, même si elle recouvre pour les deux groupes suivants une fonction d'intégration dans la société d'accueil, Nataliya Gladilina et Vadim Brovkin notent deux différences fondamentales entre les immigrants juifs russes et les (*Spät*)*aussiedler* – les rapatriés de l'Europe de l'Est de descendance allemande⁶⁰ – de l'ex-Union soviétique. La première différence est d'ordre « ethnico-culturel » : pour ces derniers, l'apprentissage de la langue allemande s'inscrit dans une démarche d'affirmation nationale (« nationale[-] Bestätigung »), alors que pour les premiers, les éléments de la culture allemande ne s'acquièrent que progressivement, au contact des autochtones⁶¹.

⁵⁸ « relativ schnell » (*Ibid.*, p. 165-166).

⁵⁹ « So gesehen, befinden sich heute viele russischsprachige Juden in einem Spannungsfeld zwischen drei Identitäten: der „Leitkultur“ der russophonen Majorität im Herkunftsland, der von außen oft skeptisch gesehenen Kultur und Sprache der eigenen jüdischen Ethnie und der unbekanntes Kultur der Aufnahmegesellschaft, z.B. in Deutschland » (*Ibid.*, p. 153).

⁶⁰ En 1950, après la fin de la vague de migration due à la fuite ou à l'expulsion des Allemands de ces territoires après la Seconde Guerre mondiale, 4 millions d'Allemands vivaient en dehors des anciennes frontières du Reich de 1937 dans l'Est de l'Europe, principalement en Union soviétique, en Roumanie, en Pologne et en Tchécoslovaquie. Selon la Constitution allemande, ces individus et leurs descendants « appartiennent au peuple allemand » (« Volkszugehörige »). En tant que rapatriés, ils ont le droit d'entrer sur le territoire allemand sous certaines conditions. Ils obtiennent la nationalité allemande et peuvent faire usage de diverses aides à l'intégration. Voir le site de la « Bundeszentrale für politische Bildung », en particulier l'article de Jan Schneider, « *Aussiedler* », mis en ligne le 15 mars 2005 et consulté le 1^{er} juillet 2012: <http://www.bpb.de/themen/96ORR8,0,0,Aussiedler.html>

⁶¹ Nataliya Gladilina et Vadim Brovkin, « *Sprache und Identität...* », *op. cit.*, p. 167.

La deuxième différence réside dans le développement d'un lien exclusif à la langue russe chez les Juifs d'ex-Union soviétique, en contraste avec les connaissances préexistantes de la langue allemande chez les rapatriés, liées à leur situation géopolitique⁶².

Il est indispensable de nuancer cette dernière affirmation de Gladilina et Brovkin. Parler de bilinguisme dans le cas des rapatriés tardifs (*(Spät)Aussiedler*) est très optimiste ; la plupart des rapatriés tardifs retournés en Allemagne au début des années 1990 avaient en effet encore de bonnes connaissances de la langue allemande, mais aujourd'hui, le lien à la langue et à la culture allemandes au sein de la jeune génération de rapatriés est ténu⁶³.

Aux difficultés d'intégration dans la société allemande, en particulier sur le marché du travail, dues au fait que durant la « Quatrième Vague », presque aucun immigrant juif russe ne possédait de connaissance de la langue allemande à son arrivée, s'est ajouté un problème majeur : la réduction de la durée des stages de langue allemande organisés par les agences pour l'emploi : de douze mois au début des années 1990, ces cours de langue sont passés à une durée de dix, puis six mois, ce qui ne permet guère une maîtrise de la langue allemande.

De plus, la forme et le contenu des cours sont aussi l'objet de critique de la part des immigrants. Selon l'étude de Schoeps menée de 1997 à 1999, 55,7% des immigrants interrogés ont terminé le cours de langue obligatoire pour obtenir un soutien accordé selon la loi favorisant la création d'emplois (*Arbeitsförderungsgesetz*). Qu'ils aient participé à un cours des agences pour l'emploi, à ceux organisés par les communautés juives ou par l'université populaire, ou encore à ceux d'une association caritative, plus de la moitié des participants (55%) estime la qualité du cours d'« insuffisant » à « médiocre »⁶⁴. Schoeps, Jasper et Vogt tirent une conclusion plutôt amère de cette étude sur les conditions d'apprentissage de la langue allemande par les immigrants juifs russes :

Conclusion: les programmes de promotion linguistique et en particulier les offres de cours qui combinent intelligemment la qualification professionnelle et linguistique sont rares et pour l'écrasante majorité des immigrants juifs, pratiquement inaccessibles⁶⁵.

Un exemple d'alternative à cette situation précaire, née de l'initiative d'une partie de l'Association culturelle juive, constitue pourtant l'école de langues *Vera Friedländer*, fondée en juillet 1990.

⁶² *Ibid.*, p. 168.

⁶³ Pour plus de précisions sur la situation de ces rapatriés, voir l'article de Jan Schneider, « Aussiedler », *op. cit.*

⁶⁴ Voir Julius H. Schoeps et al., « Jüdische Zuwanderer aus der GUS... », *op. cit.*, p. 76-81.

⁶⁵ « Fazit: Sprachförderprogramme und insbesondere Kursangebote, die die berufliche und sprachliche Qualifizierung sinnvoll kombinieren, sind eine Seltenheit und für die überwältigende Mehrheit der jüdischen Zuwanderer praktisch unerreichbar » (*Ibid.*, p. 81).

Le lien entre problèmes linguistiques et difficultés d'intégration professionnelle est donc avéré. Les changements, depuis 2006, des conditions d'immigration pour les Juifs d'ex-URSS, notamment le passage d'un examen de langue allemande, permettront peut-être à long terme d'établir de nouvelles et meilleures conditions d'intégration linguistique pour les immigrants juifs d'ex-URSS.

d) La persistance de l' « homo sovieticus »

Le troisième « obstacle » dans l'intégration sociale et culturelle des Juifs d'ex-URSS arrivés en Allemagne au début des années 1990 est tangible dans l'héritage d'une mentalité fortement marquée par le régime soviétique. Judith Kessler utilise le terme « homo sovieticus »⁶⁶ pour décrire certains aspects récurrents de cette mentalité, qui apparaissent dans la confrontation avec le pays d'accueil, en l'occurrence l'Allemagne et Berlin en particulier, de manière d'autant plus flagrante dans le processus d'intégration sociale et de recherche de travail.

Dès son étude sur Berlin en 1996, Kessler décrivait dans un chapitre sur les « problèmes psychiques et réorientations » les difficultés d'intégration sociale ou plutôt le « choc culturel » auquel les immigrants étaient confrontés en venant du système d'économie planifiée de l'ex-Union soviétique. Selon elle, le changement de système économique et de pays est encore plus difficile que pour les citoyens de RDA, car « le changement de contexte est un “saut”, il a lieu dans un système culturellement éloigné et plus moderne, il est lié à des changements de lieu, une langue étrangère et une “pression d'intégration” plus importante »⁶⁷.

Le problème que pose ce que Judith Kessler caractérise de « mentalité soviétique » dans la recherche d'aide et de travail est l'attente, de la part des immigrants, d'une aide directe de l'État, et par conséquent un certain manque d'initiative personnelle et de capacité de décision individuelle. Ces traits de mentalité, liés à la vie sous le régime communiste, sont à la base d'un conflit tangible jusqu'à nos jours entre les « nouveaux » (Juifs « russes ») et les « anciens » (Juifs « allemands », appelés *Alteingesessene* par Judith Kessler) de la

⁶⁶ Sans que Judith Kessler ne le rappelle pour autant dans ses travaux, ce terme est emprunté au sociologue, écrivain et dissident russe Alexandre Zinoviev (1922-2006). Voir Alexandre Zinoviev, *Homo Sovieticus*, Paris, Julliard / L'Âge d'Homme, 1983 (1982).

⁶⁷ « [...] [der Kontextwechsel] ist eher ein „Sprung“, erfolgt in ein kulturell entfernteres und moderneres System, ist mit Ortsveränderungen, einer fremden Sprache und einem stärkeren „Integrationszwang“ verbunden [...] » (Judith Kessler, « Psychische Probleme und Neuorientierungen », in *Beispiel Berlin, op. cit.*).

communauté, conflit que l'auteur a directement vécu en tant qu'assistante sociale dans la Communauté juive de Berlin pendant la « Quatrième Vague » :

[...] Les immigrants connaissent « très bien » la socialisation institutionnalisée de l' « homo sovieticus », où on était pris par la main et, en même temps, livré à la dépendance, où l'on ne disposait pas de marge de manœuvre ou tout simplement où l'on ne pouvait pas en faire usage, où la responsabilité et la capacité de décision se situaient souvent en dehors du moi. Nous, les anciens, nous avons traversé, dans notre « société à risque » occidentale, un système moins institutionnalisé, dans lequel nous étions plus fortement livrés à nous-mêmes, où nous devons et devons prendre nous-mêmes des décisions. Lorsque des expériences tellement opposées s'affrontent, il est difficile, dans un premier temps, de se mettre dans la peau de l'autre, de comprendre ce qui se passe dans sa tête, lorsqu'il dit : « Mais je veux m'intégrer, pourquoi *tu* ne fais rien pour moi ? »⁶⁸

Récemment, certains, comme le juriste, publiciste et fondateur du Comité des sociaux-démocrates juifs (*Arbeitskreis jüdischer Sozialdemokraten*) Sergey Lagodinsky, émigré en 1993 en Allemagne⁶⁹, espèrent que le rôle des immigrants juifs russes dans les organes de décision gagne en importance et soit apte à réduire l'écart entre « anciens » et « nouveaux » en conférant un nouveau droit de parole aux immigrants d'ex-URSS⁷⁰. Cependant, le manque de coopération politique au sein de la communauté entre les deux « groupes » est toujours flagrant et menace la communauté d'implosion, comme le décrit Lagodinsky :

[...] Du côté des immigrants juifs il y a encore et toujours trop peu de gens qui font preuve d'aptitudes et de la volonté de s'engager dans la politique communautaire. Les connaissances lacunaires des plus anciens et le manque d'intérêt des plus jeunes entrent en collision de manière fatale ; ce qui explique pourquoi les cadres professionnels supérieurs d'origine russophone sont rares. [...] La jeune majorité russophone se trouve face à des structures qui, comme toutes les élites de pouvoir, se reproduisent⁷¹.

⁶⁸ « [...] Die Zuwanderer kennen „bestens“ die institutionalisierte Sozialisation des „homo sovieticus“, bei der man an die Hand genommen und zugleich doch fremdbestimmt war, Handlungsspielräume nicht besaß oder einfach nicht nutzen konnte, Verantwortung und Entscheidungskompetenz oftmals außerhalb des eigenen Ichs lagen. Wir Alteingesessenen haben in unserer westlichen „Risikogesellschaft“ ein weniger institutionalisiertes System durchlaufen, in dem wir stärker uns selbst überlassen blieben, selbst optieren mußten und müssen. Wenn derart gegensätzliche Erfahrungen aufeinander treffen, fällt es zunächst schwer, in die Haut des anderen zu schlüpfen, nachzuvollziehen, was in dessen Kopf vor sich geht, wenn dieser sagt: „Ich will mich ja integrieren, warum tust *du* nichts?“ » (Judith Kessler, « Identitätssuche und Subkultur... », *op. cit.*, p. 141).

⁶⁹ Dmitrij Belkin et Raphael Gross (éds.), *Ausgerechnet Deutschland!*, *op. cit.*, p. 185.

⁷⁰ Voir Judith Kessler, « Homo Sovieticus in Disneyland... », *op. cit.*, p. 137 ; Julius H. Schoeps et Olaf Glöckner, « Fifteen Years of Russian-Jewish Immigration... », *op. cit.*, p. 155.

⁷¹ « [...] Auf der Seite der jüdischen Zuwanderer gibt es immer noch zu wenige Menschen, die Fertigkeiten und den Willen mitbringen, sich in der Gemeindepolitik zu engagieren. Mangelnde Kenntnisse der Älteren und fehlendes Interesse der Jüngeren kommen auf eine fatale Weise zusammen und sorgen dafür, dass professionelle Führungskräfte mit russischsprachigem Hintergrund rar gesät sind. [...] Der russischsprachigen jüdischen Mehrheit stehen Strukturen gegenüber, die sich wie alle Herrschaftseliten gerne reproduzieren » (Sergey Lagodinsky, « Der Morgen und danach... Die Suche nach einem neuen politischen Selbstverständnis für die

Le fossé est encore trop important entre les « anciens » Juifs allemands et les « jeunes » Juifs russes, même si précisément des jeunes immigrants comme Sergey Lagodinsky commencent à le franchir en s'engageant politiquement dans la vie de la Communauté.

L'intégration dans la société allemande posait essentiellement problème au niveau social, linguistique et culturel. Il ne faut pas croire que l'intégration dans la communauté juive soit plus simple : au contraire, elle pose d'autres problèmes liés à une perception bien différente du judaïsme, développée sous un régime athée.

III – Une double intégration problématique : dans la communauté juive

Le rapport conflictuel entre Juifs allemands et Juifs de l'Est est un paramètre récurrent de l'histoire juive allemande. À la fin du XIX^e siècle, l'immigration massive des Juifs de l'Est en Allemagne était perçue d'un mauvais œil par les Juifs allemands, soucieux pour la plupart de perfectionner leur processus d'assimilation. Après 1945, les personnes déplacées d'Europe de l'Est, constituant la majorité de la population juive dans l'Allemagne de l'immédiat après-guerre, et les quelques survivants juifs allemands reconstruisent ensemble les premières communautés juives en Allemagne. Ici aussi, cette reconstruction n'a pas lieu sans heurts. Après 1989, nous assistons à un retour de ce conflit dans l'histoire croisée des Juifs « allemands » (pour la plupart donc, d'origine est-européenne) et des Juifs « de l'Est » (au sens large, puisque l'Europe de l'Est inclut ici le territoire de l'ex-Union soviétique). En même temps, nous sommes témoins d'une certaine ironie de l'histoire, que l'on pourrait qualifier de retournement de situation : si après 1945, les « Juifs de l'Est » représentaient les tenants de la religion orthodoxe juive et les garants de la « véritable » culture juive et ses traditions, après 1989, en revanche, les « nouveaux Juifs de l'Est » sont considérés par les instances communautaires juives allemandes comme des Juifs « perdus », éloignés de leur judaïsme, et, dans la plupart des cas, tout simplement non-juifs.

Nombreux sont ceux qui déplorent une « russification » de la communauté juive d'Allemagne ou montrent du doigt l'émergence d'une « colonie ethnique »⁷² russe, d'une subculture⁷³, ou,

jüdische Gemeinschaft », in Dmitrij Belkin et Raphael Gross (éds.), *Ausgerechnet Deutschland!*, op. cit., p. 168-170, ici p. 170).

⁷² Voir Judith Kessler, *Beispiel Berlin*, op. cit. Elle emprunte le terme « ethnic community » à Shmuel Noah Eisenstadt, *The Absorption of Immigrants*, Londres, Routledge & Paul, 1954 ; et le terme « ethnische Kolonie » à Friedrich Heckmann, *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation*, Stuttgart, Lucius & Lucius, 1992.

de manière plus neutre, parlent d'un « Berlin russe »⁷⁴, ce qui n'est pas sans rappeler la situation du Berlin des années 1920 : à cette époque, la métropole allemande connut une arrivée massive de Juifs de l'Est fuyant la guerre, la révolution ou les pogromes. Même si cette période fut limitée dans le temps, ces dizaines de milliers de *Ostjuden* marquèrent à jamais certains quartiers de Berlin où ils s'installèrent, comme le Quartier des Granges à l'Est (le *Scheunenviertel*, la région entre la Rosa-Luxemburg-Platz et la Alte Schönhauser Straße) ou Charlottenburg à l'Ouest, qui fut même rebaptisé *Charlottengrad* en raison de l'importance de sa population russe⁷⁵. Le terme, redevenu à la mode ces derniers temps, est significatif du rapprochement établi entre les deux périodes, même si celles-ci sont bien distinctes⁷⁶.

Cette image des Juifs « russes » met en avant l'identité « russe » – un terme générique ignorant la particularité des identités ukrainienne, balte, biélorusse, moldave, caucasienne, pour ne citer que quelques exemples – des immigrants, oubliant souvent sa constituante juive. Il s'agit ici de préciser les composantes principales de ce « conflit » entre « Juifs allemands » et « nouveaux Juifs de l'Est ». À l'origine de ce conflit prédomine la définition même de l'appartenance juive.

a) Deux conceptions du « judaïsme »

La vague d'émigration juive d'ex-Union soviétique est fondée sur un paradoxe, ou plutôt, une contradiction entre la politique extérieure allemande et ce que l'on pourrait qualifier de « politique intérieure juive » : alors que leur identification ethnique en tant que Juifs leur permet d'immigrer en Allemagne, c'est uniquement leur identité religieuse juive définie au sens de la *Halakhah* qui permet aux immigrants juifs d'ex-URSS d'intégrer la Communauté juive.

La contradiction entre ces deux critères aboutit à la situation où un « Monsieur Grinblum » – pour reprendre l'exemple de Lena Gorelik –, persécuté en Union soviétique pour sa judéité et

⁷³ Voir Judith Kessler, « Identitätssuche und Subkultur... », *op. cit.*

⁷⁴ Voir l'ouvrage d'Amory Burchard, *Das russische Berlin*, Berlin, die Ausländerbeauftragte des Senats, 1994.

⁷⁵ Voir l'exposition « Berlin Transit. Jüdische Migranten aus Osteuropa in den 1920er Jahren », présentée au Musée juif de Berlin du 23 mars au 15 juillet 2012. Voir aussi Tobias Brinkmann, « Ort des Übergangs – Berlin als Schnittstelle der jüdischen Migration aus Osteuropa nach 1918 », in Verena Dohrn et Gertrud Pickhan (dir.), *Transit und Transformation. Osteuropäisch-jüdische Migranten in Berlin 1918-1939*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2010, p. 25-44.

⁷⁶ Eliezer Ben-Rafael, Olaf Glöckner, Yitzhak Sternberg, *Jews and Jewish Education in Germany Today*, *op. cit.*, p. 141.

immigré en Allemagne pour échapper à l'antisémitisme, ne sera pas considéré comme Juif par la communauté juive locale⁷⁷. Approximativement la moitié des immigrants se trouvent aujourd'hui dans cette situation⁷⁸. Si les immigrants ne sont pas juifs selon la *Halakhah*, ils ne peuvent par conséquent ni être membres de la synagogue, ni envoyer leurs enfants en camps de vacances ou à des cours d'hébreu organisés par la communauté, ni se marier au sein de la communauté. Il leur reste un difficile processus de conversion – ressenti par certains se considérant Juifs à part entière comme une humiliation – s'ils veulent résoudre la question de la reconnaissance religieuse. Sue Fishkoff cite le faible nombre de 385 conversions en moyenne par année entre 1990 et 1997⁷⁹. Dans la plupart des cas cependant, cette situation semble plutôt aboutir plutôt à un éloignement du judaïsme, de la part des Juifs non halakhiques, qu'à une vague de conversions.

Le point de départ de ces deux conceptions conflictuelles du judaïsme, l'une essentiellement « ethnique », l'autre essentiellement « halakhique », est à rechercher dans la définition de l'identité juive sous le régime soviétique. L'histoire du statut politico-juridique des Juifs en Union soviétique est si complexe que tenter d'en résumer les principales étapes dépasserait le cadre de ce travail. Afin de comprendre cependant le paradoxe de ce statut politico-juridique, il importe de rappeler la situation des années 1920-1930 en Union soviétique. À cette époque, avec la création de l' « oblast⁸⁰ autonome juif » du Birobidjan en 1934, les Juifs étaient d'une part reconnus en tant qu'unité territoriale nationale avec un statut juridique approprié qui leur conférait certains droits ; d'autre part, vu la faible population juive dans le territoire autonome du Birobidjan, les autorités continuaient de classer les Juifs comme une « minorité nationale extra-territoriale » dans les années 1930, puis, à partir de la fin de la décennie, comme un « groupe ethnique » sur le point de s'assimiler. Cependant, les Juifs étaient aussi reconnus en tant que « minorité religieuse » : étant donné que les aspects religieux, ethniques, nationaux sont indissociables au sein du judaïsme, toute loi antireligieuse soviétique s'appliquant à la foi juive menaçait par conséquent automatiquement l'existence nationale juive.

⁷⁷ Voir Lena Gorelik, « Herr Grinblum, Sie sind kein Jude! », in *Aufbau*, n°71, janvier 2005, p. 20-21.

⁷⁸ Selon Judith Kessler, 40 à 60% des Juifs d'ex-Union soviétique en Allemagne ne sont pas juifs selon la *Halakhah* (sont donc enfants de père juif et de mère non juive). Courriel de l'auteur avec Judith Kessler du 21 décembre 2010.

⁷⁹ Sue Fishkoff, « Germany, the Promised Land », *The Jerusalem Post*, 8 août 1997, p. 11. Sue Fishkoff ne précise pas si ce chiffre correspond au nombre de conversions global, ou s'il s'agit du nombre de conversions parmi les immigrants juifs d'ex-URSS.

⁸⁰ Oblast (du russe : région) : division administrative de l'ex-URSS (Des régions autonomes furent constituées au sein des républiques fédérées, jouissant de l'autonomie culturelle). Définition du Larousse.

Le point qui nous intéresse ici et qui est fondamental dans l’histoire du statut politico-juridique des Juifs en Union soviétique, est le décret du Comité central exécutif du soviet des commissaires du peuple du 27 décembre 1932, selon lequel les passeports des résidents urbains âgés de seize ans et plus devaient préciser la nationalité du titulaire. Ce décret facilita par conséquent, tout au long de l’histoire de l’Union soviétique, les discriminations à caractère « national ». Le titulaire ne pouvait choisir sa propre nationalité, sauf si ses parents avaient chacun une nationalité différente, auquel cas le titulaire pouvait, à partir de seize ans, choisir l’une des deux. Cette nouvelle réglementation concernant la nationalité du titulaire du passeport joua un rôle déterminant pour les Juifs en tant que « nationalité » sous l’Union soviétique⁸¹.

Comme le rappellent Nataliya Gladilina et Vadim Brovkine, la traduction du mot « Juif » en russe explique déjà la caractéristique fondamentale d’une identité juive « à double sens » en URSS :

Comment dit-on « Juif » en russe ? Un Russe nous donne deux réponses à cette question : *evrey* (Juif de naissance) ou *youdey* (Juif de synagogue). Il n’y a pas de concept générique en russe. Dans la conscience russe – animée par la prétention au monopole, depuis tant d’années, de l’orthodoxie russe – l’appartenance au peuple et à l’appartenance à la religion ne sont pas identiques⁸².

L’identité juive en Union soviétique était donc « scindée » entre une identité au sens de la nationalité, celle du « Juif de passeport » (*Paßjude*) et une identité au sens de la religion, c’est-à-dire de la *Halakhah*. Mais la vie juive selon la *Halakhah* était à peine possible sous le régime de l’URSS, ce qui avait d’autant plus forcé l’assimilation de la population juive⁸³. La pratique du culte juif était en effet extrêmement contrôlée et bien souvent empêchée par la doctrine antireligieuse de l’État.

La nationalité juive, précisée le cas échéant dans le certificat de naissance et le passeport intérieur – la fameuse « cinquième ligne »⁸⁴ – était en URSS synonyme de discriminations

⁸¹ Benjamin Pinkus, *The Jews of the Soviet Union*, *op. cit.*, p. 52-57, ici p. 56-57.

⁸² « Wie heißt „Jude“ auf Russisch? Auf diese Frage bekommen wir von einem Russen zwei Antworten: *evréj* (Jude nach der Geburt) oder *iudéj* (synagogaler Jude). Ein übergeordneter Begriff fehlt im Russischen. Im russischen Bewusstsein – angeregt durch den jahrelangen Anspruch der russischen Orthodoxie auf das Deutungsmonopol – sind Volks- und Religionszugehörigkeit nicht identisch » (Natalya Gladilina et Vadim Brovkine, « Sprache und Identität... », *op. cit.*, p. 151).

⁸³ Voir Julius H. Schoeps et al., « Jüdische Zuwanderer aus der GUS... », *op.cit.*, p. 31-40.

⁸⁴ La « nationalité juive » était précisée à la cinquième ligne du passeport intérieur soviétique. Explication de Wladimir Kaminer lors de sa visite guidée, avec Dmitrij Belkin, de l’exposition « Ausgerechnet Deutschland !

dans la vie quotidienne et dans l'exercice de certains métiers, avec en particulier un *numerus clausus* discriminatoire dans la sphère universitaire. À leur seizième année, les enfants de couple mixte – c'est-à-dire de parents de « nationalités » différentes – pouvant choisir entre la nationalité du père ou de la mère, choisissaient dans la plupart des cas d'effacer la part juive de leur identité⁸⁵. Cette situation explique la différence fondamentale de la conception de l'identité juive chez les immigrants d'ex-URSS : le judaïsme était considéré principalement comme un critère d'identification « ethnique », et par conséquent, comme un critère de discrimination, voire de persécution antisémite sous le régime de l'URSS.

L'identification au judaïsme en tant que nationalité est à la base d'un conflit virulent au sein de la communauté juive allemande, qui tourne autour de la question de l'« authenticité » de l'identité juive, comme le décrit Judith Kessler :

[C]es gens sont juifs, parce que c'est écrit dans leur passeport, c'était cela, leur « identité ». Ils sont mariés à des non-Juifs, connaissent à peine nos traditions – et pourtant ils sont Juifs. Mais soyons honnêtes : qu'en est-il de notre conscience des traditions ? Combien d'entre nous mangent casher, maîtrisent l'hébreu et le yiddish et vont chaque semaine à la synagogue ? Certainement très peu. Mais nous attendons des immigrants qu'ils pratiquent tout cela et le prennent très au sérieux⁸⁶.

Cependant, le prétendu « manque d'authenticité » des Juifs d'ex-URSS – reproche exprimé dans la sentence « Die sind nicht richtig jüdisch »⁸⁷ – n'est-il pas le reflet d'un questionnement de la population « juive allemande » par rapport à son propre lien au judaïsme ? Dans les deux cas, l'identification juive (ex)-soviétique et allemande est étroitement liée à un passé de persécution ; on ne pourrait prétendre à une identification massivement religieuse du judaïsme en Allemagne.

L'arrivée massive des Juifs d'ex-Union soviétique a donné un nouvel élan au débat sur les identités halakhiquement non-juives. Il semble que la critique des « anciens » – principalement des instances communautaires –, du manque d'authenticité juive des

Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik », présentée au Musée Juif de Francfort/Main du 12 mars au 25 juillet 2010, le 2 juin 2010.

⁸⁵ Voir Judith Kessler, « Ethnische Aspekte », in *Beispiel Berlin*, *op. cit.*

⁸⁶ « Die Menschen sind jüdisch, weil es so in ihrem Paß steht, das war ihre „Identität“. Sie sind mit Nichtjuden verheiratet, wissen kaum etwas über unsere Traditionen – trotzdem sind sie Juden. Und wenn wir ehrlich sind: Wie sieht es denn mit unserem eigenen Traditionsbewußtsein aus? Wie viele von uns essen denn kosher, beherrschen Hebräisch und Jiddisch und gehen jede Woche in die Synagoge? Das dürften die wenigsten sein. Aber von den Zuwanderern erwarten wir, daß sie das alles praktizieren und sehr ernst nehmen » (*Ibid.*).

⁸⁷ Cité par Judith Kessler dans « Identitätssuche und Subkultur... », *op. cit.*, p. 152.

« nouveaux » exprime bien plus la peur du miroir que leur tendent ces « nouveaux Juifs » : en effet, en critiquant la conception teintée d'athéisme et essentiellement ethnique du judaïsme des « Russes », c'est la leur propre qu'ils doivent redéfinir et réaffirmer. De même, la perception différente de la Seconde Guerre mondiale semble mettre en avant deux lectures distinctes de l'Histoire, sous le stalinisme et sous l'hitlérisme.

b) Une « concurrence des mémoires » ?

Les divergences culturelles et religieuses entre la génération des « anciens » (Juifs « allemands ») et celles des immigrants les plus âgés s'étendent à la sphère historique dans le cas des vétérans juifs de la « Grande Guerre patriotique ». Parmi les cinq millions de soldats de l'Armée Rouge tombés pour leur patrie, 500 000 étaient juifs⁸⁸. Depuis les années 1960 en URSS, les lieux de mémoire des vétérans de l'Armée Rouge tiennent une place particulière et sont célébrés à nouveau, notamment avec la création de clubs des vétérans. Avec la vague d'immigration juive d'ex-URSS, un club des vétérans juifs est créé à Berlin en 1991. Les vétérans juifs de l'Armée Rouge se réunissent aussi dans d'autres villes, comme Munich, Stuttgart, Potsdam ou Dresde⁸⁹. Le club de Berlin, qui se réunit tous les premiers et troisièmes jeudis du mois dans une salle du centre communautaire de la Oranienburger Straße⁹⁰, représente un lieu de rencontre et de discussion autour des souvenirs partagés de la lutte contre l'Allemagne nazie, mais aussi un lieu social important pour ces personnes âgées, anciens combattants dans les rangs de l'Armée Rouge qui, jusqu'à ce jour ne reçoivent pas en Allemagne d'indemnités de guerre spécifiques⁹¹. En particulier le rôle des femmes dans l'Armée Rouge pendant la « Grande Guerre patriotique » – dont le chiffre s'élevait à un million – n'a toujours pas été reconnu à sa juste valeur⁹². En 2006, la fondation *Neue*

⁸⁸ Voir le site Internet de l'exposition « Zwischen Sowjetstern und Davidstern. Jüdische Veteranen der Roten Armee 1945 und heute in Berlin », inaugurée au *Centrum Judaicum* de Berlin le 1^{er} décembre 2006, page consultée le 2 juillet 2012: http://www.gelsenzentrum.de/ausstellung_juedische_kriegsveteranen.htm

⁸⁹ *Ibid.* Voir le tableau 11 de l'exposition « Zwischen Sowjetstern und Davidstern », intitulé « Wege nach Berlin – Leben in Berlin ».

⁹⁰ Voir le site Internet de la *Zentralwohlfahrstelle der Juden in Deutschland*, plus précisément la page sur le club des vétérans, consultée le 2 juillet 2012 : <http://www.zwst-berlin.org/hatikwa/deutsch/klubs/kriegsveteranen.htm>

⁹¹ Cette information date de l'année 2008. Voir Anne Harnadt, « Die letzten lebenden Erinnerungen. Jüdische Kriegsveteranen begehen den 9. Mai in Deutschland », *Jüdische Zeitung*, mai 2008.

⁹² Voir l'exposition « Zwischen Sowjetstern und Davidstern » en particulier le tableau 8 « Frauen in der Roten Armee ». Une exception à ce sujet constitue le livre *Mascha. Nina. Katjuscha - Frauen in der Roten Armee 1941-1945*, publié en 2003 par le Musée germano-russe de Berlin-Karlshorst (*Deutsch-Russisches Museum*

Synagoge Berlin – Centrum Judaicum, située dans la synagogue de la Oranienburger Straße (*Neue Synagoge*) et qui comprend un centre d'informations, des archives et une bibliothèque sur l'histoire des Juifs à Berlin, a dédié sur l'initiative de son directeur Hermann Simon, une exposition aux vétérans juifs de l'Armée Rouge. L'historien Christian Schölzel, un interprète et des élèves de quatre écoles de Berlin ont interrogé treize vétérans juifs vivant à Berlin. Le 9 mai 2010, le Festival du Film Juif à Berlin diffuse le documentaire « Mazel Tov » sur les immigrants les plus âgés de l'ex-Union soviétique, donnant ainsi la parole à bon nombre de vétérans de la « Grande Guerre patriotique ».

Quelque 600 à 700 vétérans de guerre juifs arrivent en Allemagne grâce au statut de réfugiés du contingent⁹³. En 2006, ils sont une centaine de vétérans juifs de l'Armée Rouge à Berlin⁹⁴ ; ils se réunissent dans le Club des Vétérans de la Grande Guerre patriotique (*Klub der Veteranen des Großen Vaterländischen Krieges*). En tant que combattants contre les armées d'Hitler, ils représentent une autre vision de l'histoire juive européenne pendant la Seconde Guerre mondiale, souvent mal perçue par les survivants de la Shoah en Allemagne. Ce ne sont pas seulement la dénomination et la date de ce que nous appelons la Seconde Guerre mondiale (1939-1945) – qui pour eux est surtout représentée par la « Grande Guerre patriotique », menée entre 1941 et 1945 par l'Union soviétique contre l'Allemagne – qui sont différentes dans les mémoires collectives juive allemande et juive soviétique. Comme l'explique Judith Kessler, ce sont deux histoires fondamentalement différentes qui s'entrechoquent ici : « Les Juifs russes combattaient le fascisme d'Hitler en tant que citoyens soviétiques, pas en tant que Juifs. Les Juifs allemands ne retiennent que les horreurs des camps de concentrations dans lesquels ils n'étaient pas des "héros", mais des victimes »⁹⁵.

Il importe cependant de nuancer les propos de Judith Kessler : la lutte contre l'Allemagne nazie représentait certes à leurs yeux un combat en tant que Soviétiques pour la défense de leur patrie, mais aussi, pour certains d'entre eux, en tant que Juifs pour mettre fin à la Shoah, et parfois pour quelques-uns, une « revanche » au nom de parents assassinés par les national-

Berlin-Karlshorst), et qui étudie le rôle des femmes qui ont servi dans l'Armée Rouge : Swetlana Alexijewitsch, *Macha, Nina, Katjuscha. Frauen in der Roten Armee 1941-1945*, Berlin, Links, 2002.

⁹³ Voir Anne Harnadt, « Die letzten lebenden Erinnerungen... », *op. cit.*

⁹⁴ Sophie Neuberger et Susanne Reuber, « Die Stimme der Veteranen », *Jüdische Allgemeine Wochenzeitung*, 7 décembre 2006.

⁹⁵ « The Russian Jews were fighting against Hitler-fascism as Soviet citizens, not as Jews. The German Jews can think only of the horrors of the concentration camps in which they were not 'heroes', but victims » (Judith Kessler, « Homo Sovieticus in Disneyland... », *op. cit.*, p. 140).

socialistes⁹⁶. La capitulation de l'Allemagne, dans la nuit du 8 au 9 mai 1945 représente donc, dans la mémoire des vétérans juifs de l'Armée Rouge, une date clé, souvent même plus importante ou du moins davantage commémorée que le 9 novembre 1938, la nuit du pogrome contre les Juifs du III^e Reich. Dalia Wisngott-Moneta, directrice du département des affaires sociales de la Communauté juive de Francfort-sur-le-Main, décrit, non sans un certain cynisme, cette « concurrence des mémoires », juive allemande et juive soviétique:

Nos frères et sœurs soviétiques célèbrent chaque année le 9 mai 1945, la « journée de la victoire sur le fascisme ». Les plus âgés d'entre eux qui nous ont libérés célèbrent cette journée dans leurs uniformes et avec toutes leurs décorations. L'autre journée de commémoration importante pour nous, le 9 novembre 1938, n'apparaît pas dans leurs rituels de commémoration. Dans l'Union soviétique de l'année 1938, alors que Staline, pendant les grandes vagues d'épuration, faisait assassiner chaque jour des milliers de personnes, on avait d'autres soucis⁹⁷.

Comme le rappelle Judith Kessler, la « position » des Juifs soviétiques pendant la Seconde Guerre mondiale était certes fondamentalement différente de leurs confrères de l'Ouest : en tant que « héros » de l'Armée Rouge, l'Allemagne représente à leurs yeux moins le « pays des bourreaux » que celui des « vaincus » et des « libérés »⁹⁸.

Les pratiques commémoratives des Juifs d'ex-Union soviétique reflètent une lecture distincte de l'histoire de la Seconde Guerre mondiale. Ce point demeure lié à la problématique du judaïsme en tant que « nationalité » puisque dans cette lecture de l'Histoire, l'identité juive des combattants est quelque peu reléguée au second rang, laissant la place avant tout à des combattants « soviétiques » contre l'Allemagne nazie. Seule la génération des jeunes réfugiés du contingent, ou de leurs enfants, pourra probablement franchir le « fossé » entre ces deux mémoires, permettant une lecture juive européenne de la guerre contre l'Allemagne nazie.

⁹⁶ Voir l'exposition « Zwischen Sowjetstern und Davidstern », en particulier le tableau 4 et l'exemple de Semjon Kleiman, un des 13 vétérans juifs à Berlin interrogés dans le cadre de l'exposition, page consultée le 2 juillet 2012 : http://www.gelsenzentrum.de/tafel_04.pdf

⁹⁷ « Unsere sowjetischen Brüder und Schwestern feiern alljährlich den 9. Mai 1945, den „Tag des Sieges über den Faschismus“. Die Älteren unter ihnen, die uns befreit haben, feiern diesen Tag in ihren Uniformen und mit all ihren Orden. Der andere für uns bedeutsame Jahrestag, der 9. November 1938, kommt in ihren Erinnerungsritualen nicht vor. In der Sowjetunion des Jahres 1938, als Stalin während der großen Säuberung täglich Tausende ermorden ließ, hatte man andere Sorgen » (Dalia Wisngott-Moneta, « BRD – Gelobtes Land. 20 Jahre danach », in Dmitrij Belkin et Raphael Gross (éds.), *Ausgerechnet Deutschland!*, op. cit., p. 98-101, ici p. 99).

⁹⁸ Judith Kessler, « Gewidmet den jüdischen Kämpfern in der Roten Armee », *Jüdisches Berlin*, n° 124, mai 2010, p. 9.

c) Attentes déçues et recompositions religieuses des « nouveaux Juifs de l'Est »

Le troisième aspect du conflit entre Juifs allemands et Juifs de l'Est réside dans les attentes mutuelles – et déçues dans les deux cas – des deux « côtés » de la Communauté : d'une part, les Juifs d'ex-URSS quittent leur pays, et souvent un travail, dans l'espoir d'améliorer leurs conditions de vie, de travail et l'avenir de leurs enfants, se figurant l'Allemagne comme l'« Ouest doré » (« goldene[r] Westen ») (Judith Kessler) et la communauté juive comme une institution d'aide sociale qui a pour mission de subvenir à tous leurs besoins. D'autre part, les « anciens » (*Alteingesessene*) avaient tendance à cultiver une image pour le moins stéréotypée des « Juifs de l'Est » qui viendraient « enrichir » la culture juive d'une communauté en perte. C'est du moins ce que l'assistante sociale Judith Kessler a pu observer au cours de son travail au sein de la communauté juive de Berlin, en plein « boom » de la « Quatrième Vague » :

Les nouveaux immigrants voient qu'on ne subvient pas à leurs besoins, et nous sommes déçus que nos très fortes attentes ne soient pas satisfaites. Parce que nous pensions que nous allions enfin avoir notre « kehillah »⁹⁹ florissante et l'« enrichissement » dont tout le monde avait tant rêvé. [...] Nous avons cru [...] qu'un dissident après l'autre et un David Oïstrakh¹⁰⁰ et Sholem Aleykhem après l'autre allaient passer la porte pour nous « enrichir ». Bien sûr, ils existent aussi, mais le plus souvent c'est un ingénieur du bâtiment, un « Monsieur-tout-le-monde » justement, et il ne veut pas nous chanter « A yiddische mamme »¹⁰¹, mais il a besoin d'un logement ou d'un permis de conduire allemand. Après tout, le nouveau vient nous voir, parce qu'il a besoin d'aide et que nous sommes un point de repère¹⁰².

Les problèmes intercommunautaires provoqués par l'immigration massive de la « Quatrième Vague » sont extrêmement divers : les problèmes d'intégration sociale et de chômage, la création croissante d'« enclaves russophones » à Berlin comme points de rencontre des immigrés d'ex-URSS, la « guerre des langues » entre le russe et l'allemand au sein de la communauté juive, pour ne citer que quelques exemples, fourniraient à eux seuls l'étoffe

⁹⁹ Prononciation yiddish du terme *kehillah*, la communauté en hébreu.

¹⁰⁰ David Oïstrakh (1908-1974), violoniste juif soviétique, un des plus célèbres violonistes du XX^e siècle.

¹⁰¹ Un des plus célèbres chants populaires yiddish, une ode à la « mère juive ».

¹⁰² « Die Neuzuwanderer nehmen wahr, daß ihre Bedürfnisse nicht bedient werden, und wir sind enttäuscht, daß sich unsere hochgespannten Erwartungen nicht erfüllen. Weil wir dachten, jetzt kriegen wir endlich die blühende „Kehille“ und die „Bereicherung“, von der alle so geträumt haben. [...] Wir haben gemeint [...], da würde jetzt ein Dissident nach dem anderen und ein David Oistrach und Scholem Alejchem nach dem anderen durch die Tür kommen, um uns zu „bereichern“. Die gibt es natürlich auch, aber meistens ist es ein Bauingenieur, Otto-Normal-Verbraucher eben, und der will uns nicht „A jiddische Mame“ vorsingen, sondern der braucht eine Wohnung oder einen deutschen Führerschein. Der Neue kommt doch zunächst mal, weil er Hilfe braucht und wir ein Bezugspunkt sind » (Judith Kessler, « Identitätssuche und Subkultur... », *op. cit.*, p. 148-149).

d'études à part entière. Nous nous concentrerons ici sur certains aspects de la relation paradoxale des Juifs d'ex-URSS immigrés en Allemagne à la religion.

Si la vague d'immigration juive soviétique des années 1990 a profité d'un point de vue démographique à la communauté juive allemande lors de la réunification, elle est loin de représenter le regain de religiosité auquel la poussée démographique avait d'emblée été associée par les instances communautaires juives en Allemagne.

Lors de son étude sur Berlin, Judith Kessler caractérisait déjà la position ambiguë des Juifs d'ex-URSS par rapport à leur religion et à la culture majoritaire, due à la répression du judaïsme sous le régime de l'URSS : le rapport fondamentalement différent des Juifs soviétiques au judaïsme s'explique non seulement par le critère soviétique de « nationalité », mais aussi par la difficulté de pratiquer sa religion en toute impunité dans un régime muselant les pratiques religieuses, et surtout par la discrimination à l'égard de la population juive en tant qu'ethnie *et* communauté religieuse sous le régime de l'Union soviétique¹⁰³.

Les communautés juives en Allemagne ont été bouleversées par le boom démographique provoqué par l'immigration juive massive d'ex-URSS : fin 1998, on compte 74 289 membres de la Communauté Juive, dont 53 559 immigrants¹⁰⁴. Entre l'application de la « loi sur les réfugiés du contingent » en 1991 et février 2006, date à laquelle prévalent les restrictions sur l'immigration juive d'ex-URSS, Y. Michal Bodemann cite le chiffre de 197 195 Juifs arrivés en Allemagne avec les membres (non-juifs) de leur famille¹⁰⁵. En 2008, Julius H. Schoeps et Olaf Glöckner citent le chiffre de plus de 100 000 membres de la communauté juive en Allemagne, dont plus de 80% est d'origine « russe » ou est-européenne¹⁰⁶. Judith Kessler précise ce chiffre : d'après ses sources, 83 000 des 200 000 immigrants sont en effet officiellement devenus membres de la Communauté en Allemagne¹⁰⁷.

Or, ces chiffres ne sont pas représentatifs d'un regain de religiosité au sein de la communauté. Dans leur enquête menée en 1998, Schoeps, Jasper et Vogt citent les chiffres suivants comme un exemple du rapport des nouveaux immigrants à la communauté : 28,9% des personnes interrogées définissent l'appartenance à la Communauté comme « (très) importante », 19,4%

¹⁰³ Judith Kessler, « Probleme der ethnischen Zugehörigkeit und Identität », in *Beispiel Berlin, op. cit.*

¹⁰⁴ Voir Julius H. Schoeps et al., « Jüdische Zuwanderer aus der GUS... », *op. cit.*, p. 98.

¹⁰⁵ Y. Michal Bodemann avec Olena Bagno, « In the Ethnic Twilight: the Paths of Russian Jews in Germany », in *The New German Jewry, op. cit.*, p. 158-176, ici p. 158.

¹⁰⁶ Julius H. Schoeps et Olaf Glöckner, « Fifteen years of Russian-Jewish Immigration... », *op. cit.*, p. 145.

¹⁰⁷ Judith Kessler, « Homo Sovieticus in Disneyland... », *op. cit.*, p. 135.

n'ont pas d'opinion claire quant à sa signification, et 13,6% déclarent que l'appartenance à la Communauté leur est « sans (aucune) importance ». Parmi les jugements positifs portés sur la Communauté, seul un quart définit celle-ci comme « partie intégrante de leur identité juive ». Seul un huitième cite des raisons religieuses, tandis que les autres fondent leur opinion positive principalement sur les avantages sociaux. Schoeps résume la conception de la Communauté, de la part des personnes interrogées, qui se dégage de cette enquête:

Il en ressort que les immigrants voient dans les Communautés juives en priorité un lieu de rencontre approprié pour se retrouver entre eux, mais surtout une institution utile pour s'informer et se faire conseiller, pour le soutien social et moral. Les frontières entre services sociaux et fonctions culturelles-religieuses sont cependant floues¹⁰⁸.

Dans la plupart des cas, l'inscription à la Communauté (*Gemeinde*) est suivie d'un désintérêt pour la communauté (*Gemeinschaft*) : désillusionnés, la plupart des immigrants s'éloignent de la vie communautaire. La participation aux offices de la synagogue est une des indications permettant de juger de la prise de distance de ses membres envers la vie religieuse : lors de leur étude, Schoeps et ses collaborateurs notent que sur 968 personnes interrogées, seuls 20,9% se rendent régulièrement à l'office, 37,4% s'y rendent occasionnellement lors des fêtes, 37,2% n'y vont jamais, et 4,5% ne donnent pas d'indications à ce sujet.

Schoeps évoque un aspect fondamental de notre travail dans son chapitre sur la « participation à la vie communautaire et [la] religiosité des immigrants ». Les attentes d'une « réorientation » (« Neuorientierung ») religieuse, telles qu'elles avaient été évoquées dans l'étude précédente en 1996, sont ici déçues¹⁰⁹. D'après le sondage mené par Schoeps, 59,7% des personnes interrogées ne s'identifient à aucun mouvement religieux à l'intérieur du judaïsme. « Être juif / juive » se définit pour seuls 11,8% d'entre eux selon la *Halakhah*¹¹⁰. Parmi les propositions d'amélioration pour l'intégration dans la vie communautaire, auxquelles seules 24,3% des personnes interrogées s'engagent à répondre, la plus remarquable est selon Schoeps, Jasper et Vogt celle qui prône le renoncement au critère halakhique comme critère de définition des futurs membres de la communauté. La citation d'une des personnes interrogées, un homme de 41 ans vivant en Brandebourg, semble

¹⁰⁸ « Demnach sehen die Zuwanderer in den Jüdischen Gemeinden vorrangig einen geeigneten Treffpunkt unter ihresgleichen, vor allem aber eine hilfreiche Institution zur Information und Beratung, zur sozialen und moralischen Unterstützung. Die Grenzen zwischen sozialen Dienstleistungen und kulturell-religiösen Funktionen sind jedoch fließend [...] » (Julius H. Schoeps et al., « Jüdische Zuwanderer aus der GUS... », *op. cit.*, p. 109-116, ici p. 110).

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 113-114.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 114.

particulièrement représentative du conflit autour de la question d'une identité juive définie exclusivement par la *Halakhah*:

« La communauté doit devenir séculière et s'ouvrir à tous ceux qui souhaitent devenir membres. Je pense que celui qui se sent Juif – est Juif. [...] Je pense que c'est une pratique ignominieuse de refuser l'accueil dans la communauté sous prétexte qu'on n'a pas de mère juive »¹¹¹.

Cette conception rappelle donc le critère soviétique selon lequel on choisissait d'être Juif si l'on était issu d'un couple mixte et où l'enfant avait le choix de la nationalité inscrite sur le passeport.

Deux perspectives semblent par conséquent naître de cette situation conflictuelle autour de la question d'une identité halakhiquement juive. Dans un premier temps, on peut prétendre à un renforcement de l'identification « culturelle-ethnique » juive au sein de la communauté, au détriment d'une intensification de la vie religieuse, comme le résume cette immigrante de Rhénanie du Nord-Westphalie citée par Schoeps dans sa deuxième étude : « Les nouveaux immigrants n'apportent pas de croissance religieuse, mais plutôt un renforcement ethnique et culturel. Elle [la Communauté] se transforme donc ainsi en un centre ethnico-culturel »¹¹².

Or, dans un second temps, il convient de nuancer cette dichotomie entre une conception ethnique-culturelle et une conception religieuse du judaïsme. On peut se demander si le renforcement d'une conception « culturelle » du judaïsme, critique par rapport au critère exclusif de la *Halakhah*, ne pourrait justement être le vecteur d'un regain d'une religiosité exprimée en dehors de la sphère juive orthodoxe. De plus, le rapport à la religion n'est pas statique mais au contraire évolue : certains jeunes Juifs ayant été élevés sans religion redécouvrent leurs origines en arrivant en Allemagne et en se confrontant à la communauté (au sens de *Gemeinde* et de *Gemeinschaft*) ; nous verrons que c'est le cas de nombreux jeunes étudiants au Séminaire rabbinique orthodoxe de Berlin.

Il convient en effet de nuancer la conception trop souvent stéréotypée et générale des Juifs « non-juifs » d'ex-URSS. Si la plupart des immigrés de la « Quatrième Vague » sont certes venus en tant que Juifs pour des raisons essentiellement pragmatiques en Allemagne, et non

¹¹¹ « Die Gemeinde muß säkular werden und sich all jenen öffnen, die den Wunsch haben, Mitglied zu werden. Ich denke, daß derjenige, der sich selbst als Jude empfindet – Jude ist. [...] Ich denke, daß es eine schmäbliche Praxis ist, wenn die Aufnahme in die Gemeinde verweigert wird, weil man nicht von einer jüdischen Mutter abstammt » (*Ibid.*, p. 115).

¹¹² « Die neuen Immigranten bringen keinen religiösen Zuwachs, sondern eher kulturelle und ethnische Verstärkung. Sie [die Gemeinde] verwandelt sich so eher in ein kulturell-ethnisches Zentrum » (*Ibid.*, p. 116).

idéologiques, comme le rappelle Judith Kessler¹¹³, il importe de rappeler le rapport souvent ambigu que les immigrants juifs d'ex-Union soviétique entretiennent au judaïsme, et qui corrige le tableau univoque d'une population entièrement éloignée et désintéressée de son identité juive. Ainsi, un sondage mené par Judith Kessler à Berlin en 2002 témoigne du rapport pour le moins ambigu, sinon paradoxal, des Juifs d'ex-URSS à leur religiosité : si la majorité des immigrants ne mentionnent pas la « religion » parmi les raisons d'appartenance à la communauté, mais plutôt des raisons d'ordre social ; que ceux qui acceptent d'indiquer leur orientation religieuse se définissent pour la plupart comme « Juifs libéraux » ; que plus de 50 % ne veulent ou ne peuvent se résoudre à une identification religieuse et que 16 % se déclarent « athées », en revanche, plus de 80 % des Juifs soviétiques vivant en Allemagne considèrent important le fait d'être enterré dans un cimetière juif ; et plus de deux-tiers espèrent que leurs enfants épouseront une personne juive – même si près de 50 % des immigrants refusent la circoncision et que plus de deux-tiers ne veulent pas de *Bar- ou de Bat-Mitsvah*, la cérémonie marquant la majorité religieuse des garçons (*Bar-Mitsvah*) et des filles (*Bat-Mitsvah*)¹¹⁴.

Le manque d'intérêt des Juifs d'ex-URSS pour la Communauté en tant qu'institution religieuse ne signifie donc pas automatiquement un éloignement de la religion, mais plutôt la recherche d'une partie significative des Juifs d'ex-URSS, d'alternatives religieuses, ou plus précisément d'identifications religieuses alternatives, ce qui par conséquent, remet sérieusement en question l'applicabilité du concept de « communauté unifiée » hérité d'après-guerre. Ce qui nous intéresse en particulier dans ce phénomène est la diversité de ces « identifications religieuses alternatives » :

C'est la première fois depuis l'Holocauste et la Seconde Guerre mondiale que le modèle de la Communauté juive unifiée (*Einheitsgemeinde*) est remis en question du point de vue de son utilité. Plusieurs factions et groupes religieux, soutenus par un nombre croissant d'immigrants est-européens, recherchent l'indépendance et la reconnaissance officielle de l'État allemand. Il devient extrêmement difficile pour le Conseil central des Juifs en Allemagne de continuer de les unir sous un toit¹¹⁵.

¹¹³ Elle explique que les raisons principales de l'immigration sont essentiellement pragmatiques, comme par exemple la situation économique incertaine en Biélorussie ou le service militaire pour les jeunes en Tchétchénie, et surtout le départ d'amis proches. Judith Kessler, « Homo Sovieticus in Disneyland... », *op. cit.*, p. 133.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 134-135.

¹¹⁵ « It is the first time since the Holocaust and the Second World War that the model of the Unified Jewish Community (*Einheitsgemeinde*) is being questioned in regard to its usefulness. Several factions and religious groups, backed by a growing number of Eastern European immigrants, are seeking independence and official recognition by the German state. This makes it extremely difficult for the Central council of Jews in Germany to

Si le peu d'intérêt, de la part des Juifs d'ex-URSS, pour la Communauté explique pourquoi c'est encore la minorité juive allemande qui occupe les positions clés au sein des structures communautaires¹¹⁶, la jeune génération – c'est-à-dire les enfants des « réfugiés du contingent » qui souvent et pendant longtemps, en rentrant de l'école maternelle ou de l'école juive, ont assumé le rôle d'« intermédiaires culturels »¹¹⁷ entre leurs parents et la culture juive – offre un éventail de possibles et laisse entrevoir, après le « boom » démographique du début des années 1990, un « boom » essentiellement culturel et religieux, par les « nouveaux Juifs de l'Est ».

La « jeune » génération de Juifs d'ex-URSS laisse d'ailleurs entrevoir une tout autre perspective que celle présentée jusqu'ici, qui concernait essentiellement les réfugiés du contingent arrivés en tant qu'adultes en Allemagne. Dans leur étude sur les Juifs et l'éducation juive en Allemagne menée en 2008-2009, la distinction par âge effectuée par Ben-Rafael et al. apporte de nombreuses nuances au tableau brossé ci-dessus. Les jeunes de moins de quarante ans au sein de leur étude reflètent en effet un rapprochement plus important de l'orthodoxie juive que ce n'était le cas pour les personnes de plus de soixante ans, ce qui pourrait s'expliquer par le fait qu'ils ont eu, à leur arrivée en Allemagne, la possibilité d'une éducation juive, contrairement à leurs parents. De même, le rapport à la langue évolue : la langue allemande progresse au sein de la jeune génération en particulier en comparaison avec les plus de soixante ans, même si dans tous les cas l'usage du russe est encore très important. Le rapport à la société allemande évolue aussi selon de multiples facteurs, mais globalement reflète une meilleure insertion des plus jeunes dans la société allemande, ce qui va de pair avec un meilleur rapport entretenu avec la société allemande et implique aussi la désagrégation d'« enclaves » juives russes¹¹⁸. De plus, la volonté générale, tant du côté des jeunes Juifs allemands que des jeunes Juifs de l'Est, d'apporter une éducation juive à leurs enfants, annonce une persistance de la transmission des traditions juives à la génération suivante. De ce point de vue, l'étude de Ben-Rafael et al. a aussi montré que les attitudes de jeunes Juifs russophones¹¹⁹ et celles de jeunes Juifs allemands convergent progressivement, sur le rapport à l'éducation juive et le rapport à la société allemande¹²⁰.

continue uniting them under one roof » (Julius H. Schoeps et Olaf Glöckner, « Fifteen Years of Russian-Jewish Immigration... », *op. cit.*, p. 149).

¹¹⁶ Voir Eliezer Ben-Rafael et al., *Jews and Jewish Education in Germany Today*, *op. cit.*, p. 138.

¹¹⁷ « cultural intermediary » (Judith Kessler, « Homo Sovieticus in Disneyland... », *op. cit.*, p. 135).

¹¹⁸ Voir Eliezer Ben-Rafael et al., *Jews and Jewish Education in Germany Today*, *op. cit.*, p. 50-51, p. 66-69.

¹¹⁹ Ben-Rafael et al. désignent par « Russian-speaking Jews » (« RSJs ») les Juifs d'ex-URSS.

¹²⁰ Voir Eliezer Ben-Rafael et al., *Jews and Jewish Education in Germany Today*, *op. cit.*, p. 137-138.

Enfin, les aspirations religieuses des Juifs russes en Allemagne aujourd'hui sont à considérer avec beaucoup de précaution puisque l'étude de Ben-Rafael et al. montre que les Juifs laïcs constituent en fin de compte une minorité au sein des Juifs russophones en Allemagne¹²¹.

Même s'il est encore trop tôt pour faire un bilan professionnel de cette jeune génération à l'heure actuelle, les premières images qu'elle renvoie sembleraient annoncer une intégration réussie dans la société allemande, en tout cas bien meilleure que celle de leurs parents¹²².

Alors que les attentes de l'émigration étaient élevées des deux côtés, elles ont à plusieurs points de vue été déçues. Pourtant, cette vague d'immigration n'a pas seulement relancé la démographie de la communauté, mais aussi nombre de questions sur l'appartenance juive et ce qu'il en reste au-delà d'une définition purement religieuse.

À première vue, les divergences et les conflits sont nombreux (et divers) entre les « anciens Juifs allemands » et les « nouveaux Juifs de l'Est ». La plupart de ces divergences sont étroitement liées à la vie juive sous l'Union soviétique : une perception différente du judaïsme, étroitement liée au concept de « nationalité », une lecture soviétique et victorieuse de la Seconde Guerre mondiale, et une approche « ethno-culturelle » du judaïsme et de la Communauté plutôt que le regain massif de pratiques religieuses traditionnelles tant espéré de la petite communauté allemande au moment de la réunification.

Enfin, l'intégration des Juifs d'ex-Union soviétique est tout aussi difficile dans la société allemande que dans la communauté juive. Cependant, plus que l'apport démographique, ce sont les multiples conceptions du judaïsme et des manières d'être Juif qui revitalisent la communauté.

¹²¹ Par « laïcs », les auteurs désignent ceux « qui se présentent comme non-croyants et non-traditionnels (même s'ils respectent certains marqueurs du judaïsme) » (« [...] *Secular* refers to people who present themselves as non-believers and non-traditional (even if they do respect some markers of Judaism) ». Voir *Ibid.*, p. 147 et p. xi pour la définition de « laïc » (*secular*).

¹²² Voir par exemple le film documentaire de Tanja Grinberg, *Jew.de.ru*, 2012. La suite de ce travail nous fournit aussi d'autres exemples de cette intégration réussie, par exemple dans le cas des jeunes rabbins originaires d'ex-Union soviétique.

Chapitre 2 : Juifs, non-Juifs et Juifs non-juifs dans la littérature en langue allemande des immigrants juifs d'ex-Union soviétique

L'œuvre des écrivains juifs d'ex-Union soviétique produite en langue allemande depuis leur immigration en pays germanophone occupe jusqu'ici, de manière fort injuste, une place restreinte dans la recherche. Ceci s'explique peut-être par le caractère encore très jeune de ces écrits¹, et le nombre encore relativement mineur de ces écrivains. Or, il est impossible d'ignorer la production littéraire d'une population qui représente 80% de la population juive d'Allemagne². Vladimir Vertlib, Anna Sokhrina, Lena Gorelik et Wladimir Kaminer sont tous, à l'exception de Vladimir Vertlib, issus de la vague d'immigration soviétique en pays germanophone (Allemagne et Autriche) depuis la chute de l'URSS³. Même si leurs écrits sont regroupés dans ce chapitre, ils sont loin de constituer un groupe homogène et le terme d'écrivains « juifs russes germanophones »⁴ ne saurait constituer un critère générique pour l'ensemble du groupe. Leur œuvre est particulièrement éclairante sur un point : toutes, à l'exception peut-être de celle de Kaminer, posent la question de la légitimité d'identités non-juives selon la *Halakhah*.

Tout d'abord, à la lumière de l'œuvre de Vladimir Vertlib, il apparaît que la littérature juive russe de langue allemande puise dans l'histoire juive allemande pour mettre en valeur la problématique d'identités juives non reconnues d'un point de vue halakhique.

Dans la littérature des immigrants juifs d'ex-URSS en effet, les frontières sont mouvantes entre Juifs et non-Juifs : en particulier dans les écrits féminins, on assiste au rapprochement dans l'intimité de Juifs et de non-Juifs, au-delà des stéréotypes réciproques habituels.

De manière plus générale, certaines traces de l'héritage soviétique persistent dans cette littérature : les Juifs russes sont présentés comme d'éternels cosmopolites ou comme des étrangers en Allemagne, qui ont fui l'antisémitisme de leur pays.

L'analyse de la production littéraire de ces écrivains a pour but de mettre en lumière les jeux de miroir entre d'une part, les destins brossés dans ces écrits de fiction, souvent autobiographiques, et d'autre part, la recherche active d'identifications culturelles et religieuses alternatives que l'on peut observer au sein de la communauté juive de Berlin.

¹ Par exemple l'œuvre de Wladimir Kaminer et surtout de Lena Gorelik.

² Ce chiffre a été confirmé par Judith Kessler dans un courriel du 21 décembre 2010.

³ Vladimir Vertlib a quitté l'URSS au début des années 1970.

⁴ Rappelons ici qu'Anna Sokhrina est l'exception « linguistique » du groupe et écrit en russe.

I – Juifs, non-Juifs, Allemands

Vladimir Vertlib, né en 1966 à Leningrad / Saint-Pétersbourg, émigre en 1971 avec sa famille en Israël. Plus tard, il s'établit en Autriche, avant de retourner en Israël, puis de repartir, aux États-Unis cette fois, pour enfin, en 1981, retourner définitivement en Autriche. Après des études d'économie politique à Vienne, il commence à publier ses romans dans la deuxième moitié des années 1990. Vertlib constitue l'exception « territoriale », ou « géographique » des quatre écrivains, puisqu'il a émigré en Autriche et vit aujourd'hui à Salzbourg. Cependant, la majeure partie de ses romans retrace la destinée de personnages juifs, ou plutôt « demi-juifs » – comme ils ont tendance à se décrire eux-mêmes – allemands, dans la ville fictive de Gigricht, située quelque part en Allemagne. Ainsi, la trame de presque tous ses romans et nouvelles constitue l'histoire juive allemande – à laquelle se mêlent l'histoire tchécoslovaque et l'histoire soviétique – vécue à travers plusieurs générations d'une même famille.

Ses romans et récits mettent en scène des personnages attachés à une identité juive qui ne leur est pas reconnue – dans la plupart des cas par la *Halakhah*, mais dans d'autres cas aussi, par la société majoritaire non-juive.

a) Des survivants juifs non-juifs ?

Les héros des romans et nouvelles de Vladimir Vertlib, habitants pour la plupart d'entre eux de la ville imaginaire allemande de Gigricht, sont presque tous des « anti-héros » : « demi-Juifs », « bâtards », « Allemands », malgré leur attachement au judaïsme et malgré, ou plutôt à cause de leur descendance patrilinéaire, ils ne sont pas reconnus comme Juifs par leur communauté. Ce problème est, nous l'avons vu, tout à fait réel, en particulier en Allemagne depuis la vague d'immigration juive d'ex-URSS des années 1990.

La nouvelle de Vladimir Vertlib intitulée *Der Zwanzigste April*⁵, met à jour le malaise de ces « Juifs » qui ne sont pas reconnus comme juifs, souvent eux-mêmes enfants ou petits-enfants de survivants de la Shoah. Même si la nouvelle est ancrée en Autriche, à Vienne, la situation géographique n'est que peu déterminante ici – le problème est le même en Allemagne, à Berlin. Le point de départ de la nouvelle est l'émigration de l'ex-président du « Club Juif » (*Jüdischer Klub*) de Vienne, Daniel Weißberg, en Israël, et les raisons qui le poussent à

⁵ Vladimir Vertlib, « Der Zwanzigste April », *Golem. Europäisch-jüdisches Magazin*, n°1, décembre 1999, p. 38-45.

émigrer : l'antisémitisme croissant en Autriche – nous sommes en 1986, l'année de l'accession de Jörg Haider à la présidence du Parti libéral d'Autriche (*Freiheitliche Partei Österreich - FPÖ*) – et l'indifférence de la société.

Le Club Juif met en scène deux « groupes » opposés parmi les membres du Club : les « autochtones », à savoir les Juifs autrichiens, et les « Russes ». Dans la nouvelle de Vertlib, ce sont les « autochtones » du Club Juif qui contrôlent qui est Juif et qui ne l'est pas. L'arrivée d'un nouveau membre, russe qui plus est, n'est pas vue d'un bon œil. Le narrateur décrit la méfiance des « anciens » (*Alteingesessene*) dans la scène cocasse où il se rend pour la première fois au Club :

Deux jeunes hommes bien habillés m'examinèrent de la tête aux pieds. L'un d'entre eux portait une kippa.

« Qui êtes-vous ? Qu'est-ce que vous voulez ? »

Je commençai par bredouiller quelque chose, [...] puis, finalement, j'expliquai quand même que j'étais Juif.

« Comment pouvons-nous savoir que tu es vraiment Juif ? » [...]

« Je dois baisser mon pantalon ? » demandai-je.

« C'est bon [...]. D'où viens-tu ? Où es-tu né ? »

En quelques phrases, je décrivais l'histoire pour le moins rocambolesque de ma vie. J'avais froid.

« Encore un Russe », dit le jeune homme avec la kippa et soupira. « Bon d'accord, entre »⁶.

Le point qui nous intéresse ici est la rencontre entre le narrateur et la jeune Paula Rothfeld dans le Club Juif. Plus précisément, ils se retrouvent en dehors du Club Juif car Paula s'en est distanciee. Le malaise de la jeune Paula au sein du Club a pour origine un malentendu : un des membres du Club, David Rosenberg, la confond avec une jeune fille qui elle non plus ne serait pas juive selon la *Halakhah*, Sveti Nefitz. Il ne sait pas que la « vraie » Paula Rothfeld n'est, elle non plus, pas juive selon la *Halakhah*. David Rosenberg ne cache pas son mépris pour celle qu'il croit être Sveti Nefitz ; il la traite de non-Juive en faisant un signe de tête dans la direction de Paula. L'attitude discriminatoire de David frôle l'absurdité lorsqu'il apprend qu'il s'est trompé et que Sveti Nefitz – qu'il confond toujours avec Paula – est Juive selon la *Halakhah* :

⁶ « Zwei gut gekleidete junge Männer musterten mich von Kopf bis Fuß. Einer von ihnen trug eine Kippa.

„Wer sind Sie? Was wollen Sie?“

Zuerst stammelte ich etwas, [...] erklärte aber schließlich doch, daß ich Jude sei.

„Woher sollen wir wissen, daß du wirklich Jude bist?“ [...]

„Soll ich die Hosen runterlassen?“ fragte ich.

„Schon gut [...]. Woher kommst du? Wo bist du geboren?“

Ich schilderte meine doch recht abenteuerliche Lebensgeschichte in wenigen Sätzen. Mir war kalt.

„Schon wieder ein Russe“, sagte der junge Mann mit der Kippa und seufzte. „Na gut, komm rein.“ » (*Ibid.*, p. 41).

David a découvert que ce n'est pas la mère de Sveti qui n'est pas Juive, comme il le croyait au début, mais son père. En fait, la mère de Sveti n'est elle-même Juive que d'une moitié, comme je l'ai appris plus tard, mais la grand-mère maternelle était Juive, et c'est elle qui compte. David l'a donc appris et il était bourrelé de remords et un soir, plein d'affectation, il a volé vers moi et m'a serré la main si violemment que ça m'a fait mal⁷.

Paula avoue à David qu'elle n'est pas Sveti et que sa mère est chrétienne, et quitte le Club. Pourtant, elle partage la même communauté de destin que les autres enfants de survivants de la Shoah. La maison de la Große Mohrengasse où ont habité ses grands-parents jusque 1938, avant la déportation du grand-père à Dachau et Auschwitz et l'émigration de la grand-mère et de son fils en Australie, est toujours là ; le fils de celui qui a bénéficié de l'aryanisation de l'immeuble y habite encore. Lorsque Paula décrit au narrateur ses promenades le vendredi soir le long de la Große Mohrengasse, elle conclut, comme dans une ultime tentative de légitimation : « Mon grand-père a été gazé. Les grands-parents de David aussi ont été gazés à Auschwitz »⁸.

Le problème de la non-reconnaissance par la communauté juive orthodoxe, de survivants de la Shoah ayant été persécutés pendant la Seconde Guerre mondiale pour leur judéité, en tant que Juifs, est un thème fondamental de l'œuvre de Vertlib, et le thème principal de son roman *Letzter Wunsch*⁹. Dans ce roman, où l'action se joue dans la petite ville imaginaire de Gigricht, la mort de David Salzinger bouleverse tous les repères de son fils Gabriel, non seulement à cause des liens qui l'attachaient à son père, mais aussi et surtout à cause de ceux qui l'unissaient à son judaïsme. Les funérailles du père au sein de la Communauté Juive de Gigricht déclencheront une réflexion profonde de Gabriel sur son identité juive, en conflit avec celle accordée – ou plutôt, refusée – par la Communauté à son propre père.

David Salzinger n'a jamais été un Juif pratiquant ; pourtant, son « dernier souhait » est d'être enterré au cimetière juif d'Oberpatsch, auprès de sa défunte femme. La judéité de celle-ci n'a jamais été remise en question¹⁰.

⁷ « David hat herausgefunden, daß nicht Svetis Mutter keine Jüdin, wie er ursprünglich geglaubt hatte, sondern ihr Vater Nichtjude ist. Eigentlich ist ja sogar Svetis Mutter nur zur Hälfte Jüdin, wie ich später erfahren habe, aber die Großmutter mütterlicherseits war Jüdin, und auf die kommt es an. David hat das also erfahren und war ganz zerknirscht und ist mir eines Abends förmlich entgegengefliegen und hat meine Hand so heftig geschüttelt, daß es wehtat » (*Ibid.*, p. 43).

⁸ « Mein Großvater ist vergast worden. Auch Davids Großeltern sind in Auschwitz vergast worden » (*Ibid.*, p. 43).

⁹ Vladimir Vertlib, *Letzter Wunsch*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2006 (première édition: Vienne, Francfort/Main, Franz Deuticke Verlagsgesellschaft, 2003).

¹⁰ *Ibid.*, p. 85.

Or, la cérémonie funéraire est brusquement interrompue par l'arrivée inopinée d'une des responsables de la communauté. Bien qu'on ait déjà procédé à la *keriah*, la déchirure des vêtements marquant l'expression du deuil, et que Gabriel ait déjà prononcé le *kaddish*, la prière des personnes endeuillées, l'enterrement doit être interrompu et le cercueil est sorti de terre et déplacé en dehors du cimetière. La raison de ce coup de théâtre tient sur un petit bout de papier jauni : le certificat de conversion de la mère du défunt.

Celle-ci, fille d'une blanchisseuse catholique et d'un fils de fabricant de tissus juif, est prédestinée à une stricte éducation catholique, mais le sort en décide autrement : travaillant dans la boutique de mode « Katz & Co », Hermine, la grand-mère de Gabriel Salzinger, rencontre son futur époux Benjamin dans l'horlogerie Salzinger. Le couple mixte est maudit par les deux familles.

En 1933, alors que Benjamin entend déjà les récits de ses proches arrêtés et envoyés pour une courte période en camps de concentration, Hermine décide de se convertir au judaïsme. Alors que le rabbin orthodoxe de la communauté refuse, par peur des représailles des nazis, de convertir une « Aryenne » au judaïsme, le rabbin libéral accepte d'accomplir cette tâche, et de circoncire leur enfant, alors âgé de trois ans, David Salzinger.

En 1936, Benjamin Salzinger est arrêté par la Gestapo et déporté à Dachau ; sa femme perd son travail. À l'école, David est victime des moqueries et discriminations de ses camarades et de son professeur. Lors de la « Nuit de Cristal », le 9 novembre 1938, alors que la petite famille s'apprête à fuir, les SA pénètrent dans leur maison et la saccagent : les parents ont juste le temps de cacher David. Benjamin est déporté ; Hermine apprendra sa mort en décembre 1938. Le commerce de Benjamin Salzinger est « aryanisé » et repris par son ex-assistant « aryen ». Dr. Leo Kohn, le rabbin qui a converti Hermine au judaïsme, se charge de l'émigration illégale de la mère et du fils en Palestine. Hermine y restera jusqu'à sa mort ; David, après avoir combattu pour la Guerre d'Indépendance en Israël, finira par retourner à Gigricht.

Cependant, la destinée de cette famille juive, dont la composante d'origine chrétienne, la mère de David, s'est fermement tournée vers le judaïsme en adoptant la conversion libérale – non par choix, mais parce que le rabbin orthodoxe la leur a refusée par crainte des représailles nazies – et en poursuivant le reste de sa vie en Palestine / Israël, ne permet pas la reconnaissance de la judéité de l'« héritier » de cette famille, David Salzinger, qui lui-même a combattu pour l'État d'Israël. L'enterrement de David Salzinger ne peut par conséquent

avoir lieu dans le cimetière de la communauté juive orthodoxe de Gigricht, car ni lui ni sa mère ne sont reconnus comme Juifs par la communauté. Gabriel, le fils de David et le héros du roman, lui-même reconnu comme Juif puisque la judéité de la femme de David ne fait aucun doute, exprime, lors d'une séance extraordinaire du comité de direction de la communauté, sa révolte face à la non-reconnaissance de l'héritage juif de David Salzinger :

« Je reconnais que mon père n'était pas un Juif orthodoxe », dis-je. « Certes, sa famille a été assassinée par les nazis, mais bien sûr cela ne joue aucun rôle dans ce contexte, il a collaboré pendant dix ans, en tant que pionnier dans un kibboutz¹¹, à la construction d'un foyer juif, il a combattu dans la Guerre d'Indépendance pour le droit d'Israël à exister, mais bien entendu cela ne fait pas de lui un Juif à part entière. Ma grand-mère s'est convertie au judaïsme auprès du rabbin Leo Kohn, qui quelques années plus tard a été assassiné à Auschwitz. Elle a émigré en Palestine et est décédée en Israël. Je ne peux tout simplement pas comprendre pourquoi mon père n'a pas le droit d'être enterré dans un cimetière juif, pour la seule raison que le rabbin Kohn, assassiné en tant que Juif à Theresienstadt, n'était pas un rabbin croyant selon la Torah. Je ne peux pas l'accepter !¹²

Mais la réponse du rabbin de la communauté est claire : le rabbin Leo Kohn était un « hérétique », quelle qu'ait été sa destinée pendant la Shoah. Ses actions religieuses n'ont aucune validité¹³. À la fin de la séance, le président du comité propose d'enterrer Salzinger senior dans la section du cimetière où sont enterrés les Chrétiens d'origine juive (de la période nazie), mais Gabriel refuse cette solution. À la fin de l'œuvre, Gabriel semble pourtant accepter ce compromis : l'enterrement du père dans la section pour les Chrétiens « non-aryens »¹⁴. Son oncle Robert, le frère de David, le soutient dans sa décision. Sa remarque laisse entrevoir l'ironie amère du destin « post-mortem » de David Salzinger : « [...] Crois-

¹¹ « En Israël, exploitation agricole de forme coopérative, servant de cadre à une organisation communautaire de la vie ». Définition du Petit Robert.

¹² « Ich gebe zu, dass mein Vater kein orthodoxer Jude war“, sage ich. „Seine Familie wurde zwar von den Nazis ermordet, aber das spielt in diesem Zusammenhang natürlich keine Rolle, er hat zehn Jahre lang als Pionier in einem Kibbuz am Aufbau einer jüdischen Heimat mitgearbeitet, er hat im Unabhängigkeitskrieg für das Existenzrecht Israels gekämpft, aber das macht ihn natürlich noch zu keinem vollwertigen Juden. Meine Großmutter ist bei Rabbi Leo Kohn, der wenige Jahre später in Auschwitz ermordet wurde, zum Judentum übergetreten. Sie ist nach Palästina ausgewandert und in Israel gestorben. Ich kann einfach nicht begreifen, weshalb mein Vater auf einem jüdischen Friedhof nicht begraben werden darf, nur weil der als Jude in Theresienstadt ermordete Rabbi Kohn kein thora-gläubiger Rabbiner gewesen ist. Ich kann das nicht hinnehmen!“ » (Vladimir Vertlib, *Letzter Wunsch*, op. cit., p. 206-207. Si l'on lit le texte de manière littérale, on peut noter une contradiction entre la mort du rabbin Leo Kohn à Auschwitz et à Theresienstadt).

¹³ *Ibid.*, p. 208-209.

¹⁴ « auf dem Areal für nichtarische Christen » (*Ibid.*, p. 335).

moi, il se sentira bien auprès des Chrétiens non-aryens. Pour les Juifs, ils étaient des goyim¹⁵, pour les nazis, des Juifs. Ils vont bien ensemble, ton père et eux »¹⁶.

La révolte de Gabriel sous-entend un reproche amer aux instances rabbiniques orthodoxes : à plusieurs reprises au cours du roman, il rapproche leur pouvoir de décider qui est Juif et qui ne l'est pas de celui, arbitraire, dont usaient les nazis. Un exemple est celui de la discussion entre Gabriel et Rosenzweig, le rabbin orthodoxe de la communauté, sur les réfugiés du contingent d'ex-URSS. Lorsque le rabbin explique qu'ils sont en grande partie non-juifs selon la *Halakhah* et que les consulats allemands dans les États de la C.E.I. sont trop laxistes et ne contrôlent pas suffisamment rigoureusement qui est un « vrai Juif » (« richtiger Jude »), la réponse de Gabriel est lapidaire :

« [...] Qu'est-ce que les consulats peuvent faire, selon vous ? Embaucher des contrôleurs de Juifs, avec un mètre et un compas, comme à l'époque nazie ? » [...] « Autrefois, les Juifs devaient quitter l'Allemagne ou étaient assassinés parce qu'ils étaient Juifs », dis-je. « Aujourd'hui, ils n'ont le droit d'entrer dans le pays que s'ils sont de vrais Juifs. Les Allemands ne peuvent se défaire apparemment du concept de race »¹⁷.

Ceux que Gabriel appelle « les Allemands » ne sont pas clairement définis : s'agit-il des instances rabbiniques locales en Allemagne qui décident qui est Juif selon la *Halakhah* et peut par conséquent devenir membre de la communauté, ou s'agit-il du peuple allemand en général ? Le narrateur laisse volontairement planer l'ambiguïté.

Le roman se termine sur un acte d'ultime révolte de Gabriel : après avoir donné son accord pour l'enterrement de son père sur la section du cimetière consacrée aux « Chrétiens non-aryens », il se rend au cimetière la nuit tombée avec son ami Michael et ils déterrent le cercueil. S'ensuit un voyage rocambolesque vers un port du Nord de la Hollande, dans lequel se trouve un des voiliers de Michael. C'est en pleine mer que Gabriel décide d'offrir à son père son lieu de dernier repos. Il récite le *kaddish* et ressent un étrange soulagement : n'ayant pas trouvé de « lieu juif » lui correspondant sur terre, c'est dans la mer, loin de tous les hommes, qu'il est allé le chercher.

¹⁵ Pluriel de *goy* : un non-Juif.

¹⁶ « [...] Glaub mir, er wird sich bei den nichtarischen Christen wohl fühlen. Für die Juden waren sie Gojim, für die Nazis waren sie Juden. Sie und dein Vater passen gut zueinander » (*Ibid.*, p. 369).

¹⁷ « [...] Was sollen denn die Konsulate Ihrer Meinung nach tun? Judenbeschauer mit Zentimetermaß und Zirkel wie in der Nazizeit einstellen? [...] „Früher mussten die Juden Deutschland verlassen oder wurden ermordet, weil sie Juden waren“, sage ich. „Heute dürfen sie ins Land, nur wenn sie richtige Juden sind. Die Deutschen kommen vom Konzept der Rasse offenbar nicht los“ » (*Ibid.*, p. 297).

Au cœur de l'œuvre de Vertlib se situe donc le décalage entre d'une part la « communauté de destin » des survivants de la Shoah et de leurs enfants, et d'autre part la non-reconnaissance de certains d'entre eux en tant que Juifs par la Communauté juive.

b) Juif versus Allemand

Le problème de la reconnaissance des Juifs non halakhiques constitue un thème majeur de l'œuvre de Vertlib. L'écrivain consacre aussi une partie de son œuvre au problème de l'identité juive allemande dans la *Mitteleuropa* de la Seconde Guerre mondiale et de l'après-guerre.

La nouvelle « Ein schöner Bastard » met à jour les problématiques de cette double identité jugée inconciliable, d'abord par les nazis, ensuite par les instances communistes tchécoslovaques de l'après-guerre. Dans la nouvelle de Vertlib, la population locale elle aussi juge cette double identité, juive et allemande, inconciliable. Le héros de la nouvelle, Friedrich Reisner, et sa fille Renate, sont les « bâtards » (« Bastarde »), les « métis » (« Mischlinge »¹⁸), les « mélanges » (« Mischungen ») de l'Histoire, à la fois victimes juives et, aux yeux des Tchèques, bourreaux allemands.

Tout comme dans *Letzter Wunsch*, la narratrice, Renate, est issue d'une famille mixte, juive et chrétienne. Elle se souvient encore des histoires familiales sur son arrière-grand-père, Jankel Chaimowitsch, qui tenait une auberge en Silésie autrichienne. La fille de Jankel est envoyée dans un pensionnat pour filles en Moravie ; plus tard, elle rencontre le propriétaire d'un atelier de couture, un Allemand. À l'inverse de *Letzter Wunsch*, c'est ici la partenaire juive qui se convertit au christianisme : la fille de Jankel se laisse baptiser et prend pour prénom Franziska ; sa famille rompt le contact avec elle. De l'union de ce couple naît Friedrich Reisner, le héros du roman et le père de la narratrice ; il est donc Juif par sa mère, Chrétien par son père ; pour les nazis il est un Juif à part entière. Il épouse Alena Pánková, une Tchèque chrétienne dont le père n'hésite pas à exprimer des propos antisémites et germanophobes. Renate naît de cette union en 1930 et porte en elle un héritage culturel, religieux et historique multiple : allemand, tchèque, juif et chrétien. Cette multiple appartenance vaudra à Friedrich et Renate de n'être reconnus nulle part pour ce qu'ils sont,

¹⁸ En allemand, le terme « Mischling » appliqué à une personne a une connotation discriminatoire et n'est pas sans rappeler l'utilisation raciste du terme sous le national-socialisme, pour décrire l'origine non aryenne d'une personne.

mais toujours pour ce qu'ils n'ont pas le droit d'être : Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale ; Allemands dans la Tchécoslovaquie communiste d'après-guerre.

La non-reconnaissance de la triple identité de Friedrich par la population tchèque locale est mise en scène lors de la libération du pays, en 1945. Une femme accuse Friedrich d'être Allemand, ce qu'il reconnaît ; elle appelle alors au meurtre du « nazi ». Un jeune homme sauve la vie à Friedrich : le fils des « Novotný », qui l'avaient caché pendant la guerre car il était Juif. Devant la foule en rage, Friedrich se défend :

« Mais il est Allemand ! » crie la foule. [...]

« Je suis aussi Tchéque », explique Friedrich. « Ma femme est Tchéque. Avant la guerre, j'étais fier d'être un citoyen de l'État tchécoslovaque. Pour les Allemands, ma fille était Tchéque et moi, demi-Juif, bien que depuis ma plus tendre enfance je fusse un Chrétien croyant. Mesdames et Messieurs les meurtriers, vous êtes maintenant libres de voir en moi ce qu'il vous plaît¹⁹.

La foule voit en lui « un beau bâtard » (« ein schöner Bastard »). Aux yeux du grand-père de Renate (c'est-à-dire le père d'Alena), Friedrich, le mari d'Alena, réunit deux composantes ennemies, criminelles l'une comme l'autre, ce pour quoi il échafaude sa propre théorie :

Un Allemand, selon le grand-père, est – comme le Juif – par sa nature même une crapule. C'est donc parfaitement naturel qu'ils soient devenus ennemis mortels. « Si l'on enferme deux cabots dans un espace réduit, ils se mordent jusqu'à la mort ». [...] « Apparemment je me suis déjà mordu à mort dans le ventre maternel », dit Friedrich. Il ne savait pas si c'était sa moitié allemande qui avait liquidé la juive, ou l'inverse²⁰.

Cette théorie raciste et antisémite, selon laquelle les identités juive et allemande sont intrinsèquement liées par un instinct criminel mutuel, ne cessera de poursuivre Friedrich et sa fille Renate lorsque la Tchécoslovaquie deviendra Protectorat allemand de Bohême et Moravie. Cette « théorie » déterminera aussi les frontières mouvantes entre les deux composantes de l'identité juive allemande de la famille de Friedrich. L'oncle Helmut est l'exemple de cette contradiction entre une identité d'« Allemand nazi » et une identité de

¹⁹ « „Aber er ist Deutscher!“, schreit die Menge. [...]

„Tscheche bin ich auch“, erklärt Friedrich. „Meine Frau ist Tschechin. Vor dem Krieg war ich stolz, Bürger des tschechoslowakischen Staates zu sein. Für die Deutschen war meine Tochter eine Tschechin und ich ein Halbjude, obwohl ich von der frühesten Kindheit an ein gläubiger Christ gewesen bin. Nun ist den Damen und Herren Totschlägern freigestellt, in mir zu sehen, was ihnen beliebt“ » (Vladimir Vertlib, « Ein schöner Bastard », in *Mein erster Mörder. Lebensgeschichten*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2008 (première édition : Vienne, Deuticke im Paul Zsolnay Verlag, 2006), p. 83-189, ici p. 87-88).

²⁰ « Ein Deutscher, meint der Großvater, sei – ähnlich dem Juden – von Natur aus ein Lump. Es sei also nur natürlich, dass sie zu Todfeinden geworden seien. „Sperrt man zwei Köter in einen engen Raum, beißen sie sich tot.“ [...] „Offenbar habe ich mich selbst schon im Mutterleib totgebissen“, sagt Friedrich. Er wisse nur nicht, ob seine deutsche Hälfte die jüdische abgemurkst habe oder umgekehrt » (*Ibid.*, p. 101).

« victime juive ». Ancien fonctionnaire du parti d'extrême-droite, le parti national-allemand (*Deutschnationale Partei*), puis membre du parti allemand des Sudètes (*Sudetendeutsche Partei*), il parvient malgré son origine juive à devenir membre du parti nazi et à obtenir un « certificat d'aryenneté » (« Ariernachweis »). Cependant, son opportunisme ne l'aidera guère : son identité juive ne sera jamais totalement effacée. Bien plus tard, lorsque dans les années 1950 Friedrich est arrêté par la police tchèque – il nie d'ailleurs à ce moment son identité allemande et se définit comme « membre du Protectorat » d'origine juive – il finit par comprendre qu'on l'a confondu avec son frère Helmut et sera relâché²¹.

Renate est elle aussi victime de sa « double identité » : membre de la Ligue des Jeunes Filles (*Jungmädelsbund*) à l'adolescence, une branche de la Ligue des Jeunes Filles Allemandes (*Bund deutscher Mädel*), elle prend alors sa « revanche » sur son origine tchèque honnie par ses professeurs et ses camarades, et dont elle a fini par avoir honte, et tente d'éradiquer la composante juive de son identité dans un accès de haine de ses origines, au cours duquel elle semble influencée par les théories racistes et eugénistes nazies :

À la maison, Renate s'observe dans le miroir. Elle utilise le miroir à main, afin de voir son visage de profil. Non, le quart juif n'est définitivement pas assez dominant pour détruire sa vie. Le nez est droit. Les yeux sont bleus, les lèvres fines. [...] Avec zèle et volonté, elle va éradiquer le quart juif comme son accent tchèque. Avec zèle et volonté, le quart allemand va s'étendre et supplanter la moitié tchèque, jusqu'à ce que la partie slave de son âme ne soit plus qu'un vague souvenir [...]²².

Mais les efforts de Renate sont vains : en octobre 1943, Friedrich et elle sont déchus de leur nationalité allemande : ils sont désormais membres du Protectorat. Renate restera à jamais un « mélange » (« Mischung »²³), une « métisse » (« Mischling »²⁴), sans jamais savoir « à quel groupe elle appartient »²⁵. Dans les années 1950, alors que Renate est élève d'une école tchèque, elle est convoquée chez le directeur avec son père car elle avait fréquenté une école

²¹ *Ibid.*, p. 141.

²² « Zu Hause betrachtet sich Renate im Spiegel. Sie verwendet den Handspiegel, um ihr Gesicht im Profil zu sehen. Nein, das jüdische Viertel ist definitiv nicht dominant genug, um ihr Leben zu zerstören. Die Nase ist gerade. Die Augen sind blau, die Lippen dünn. [...] Mit Willen und Fleiß wird sie das jüdische Viertel ausmerzen wie ihre tschechische Aussprache. Mit Fleiß und Willen wird das deutsche Viertel sich ausbreiten und die tschechische Hälfte verdrängen, bis der slawische Teil ihrer Seele zur blassen Erinnerung verkommt [...] » (*Ibid.*, p. 116).

²³ *Ibid.*, p. 126.

²⁴ *Ibid.*, p. 129.

²⁵ « Aber das Entsetzlichste war, dass ich nie wusste, zu welcher Gruppe ich selbst gehörte [...] » (*Ibid.*, p. 135).

allemande avant la guerre et qui plus est avait fait partie de la Ligue des Jeunes Filles Allemandes.

Même si en 1966, elle peut enfin émigrer en Autriche, elle gardera jusqu'en 1973 la nationalité tchécoslovaque. Mais lorsqu'en hiver 1972, elle se rend au Bureau des étrangers pour s'enquérir de sa demande de nationalisation autrichienne, on lui explique qu'il y a eu un changement de loi et qu'elle doit retourner en Tchécoslovaquie pour y faire une nouvelle demande de visa. Or, elle avait déjà déposé en Tchécoslovaquie une demande de déchéance de nationalité. Elle a un mois pour quitter le pays. Elle sera finalement aidée par un « vieux nazi »²⁶, son propre employeur, grâce aux contacts duquel elle recevra un permis de séjour permanent en Autriche.

Dans cette nouvelle, Vertlib étend la problématique d'une identité non reconnue à celle d'une multitude d'identités qui semblent s'exclure mutuellement aux yeux de la population locale. La non-reconnaissance d'identités non-juives selon la *Halakhah*, c'est-à-dire d'identités juives patrilinéaires, est au centre de l'œuvre de Vladimir Vertlib. Chez lui, les frontières sont mouvantes : celles qui subsistent entre Juifs et non-Juifs, mais aussi celles, changeantes, de la *Mitteleuropa* au XX^e siècle.

II – Frontières mouvantes entre Juifs et non-Juifs

La définition de l'identité juive selon la *Halakhah* implique une confrontation étroite avec l'Autre, le non-Juif, auquel une partie du Juif non halakhique est associé. Le thème de ce que nous appelons ici les « frontières mouvantes » apparaît aussi dans les écrits féminins.

Lena Gorelik est la plus jeune du groupe d'écrivains d'ex-Union soviétique. Née en 1981 à Leningrad / Saint-Pétersbourg, elle est arrivée en 1992 avec sa famille juive russe en Allemagne en tant que réfugiée du contingent. À Munich, elle poursuit des études de journalisme et se spécialise en études est-européennes. Son premier roman, *Meine weißen Nächte*, paraît en 2004. L'année suivante, Gorelik reçoit le *Bayerischer Kunstförderpreis*. Son deuxième roman, *Hochzeit in Jerusalem*, est nominé pour le *Deutscher Buchpreis* en 2007. Sur un ton léger et humoristique, ses deux récits principaux relatent les tribulations d'une Russe juive issue de la jeune génération des réfugiés du contingent, désormais intégrée dans

²⁶ « ein alter Nazi » (*Ibid.*, p. 183).

la société allemande, mais encore fortement attachée à son héritage russe juif. Dans *Hochzeit in Jerusalem*, c'est la rencontre avec Julian, un enfant de père juif, qui lui fera prendre conscience de son judaïsme.

Anna Sokhrina, née en 1958 à Leningrad / Saint-Pétersbourg, s'oriente très tôt vers l'écriture. Après des études de journalisme radio et télé, elle travaille en URSS de 1981 jusqu'à la chute du régime en tant que journaliste indépendante. Très attachée à son pays malgré l'antisémitisme croissant, elle ne se décide à émigrer en Allemagne qu'en 1993, lorsque la vie de son mari est menacée ; elle arrive avec sa famille en 1994 à Cologne. Depuis 2000, Sokhrina vit à Berlin. Les personnages de ses récits sont pour la plupart des femmes qui se battent pour garder leur dignité et leur indépendance dans les rudes conditions de vie en Union soviétique, mues par leur amour pour la vie et pour leur(s) homme(s). Son récit autobiographique, *Meine Emigration*, malgré un contenu plutôt tragique, retrace avec beaucoup d'humour le combat de la narratrice dans une Union soviétique gangrenée par l'antisémitisme et la pauvreté, et les démarches de sa famille pour émigrer en Allemagne, un pays fortement idéalisé par les futurs immigrants juifs. Sokhrina constitue l'exception « linguistique » du groupe : elle écrit en russe ; seul son ouvrage *Meine Emigration* a jusqu'à ce jour été traduit en allemand. Cependant, les problématiques de cet ouvrage complètent de manière fondamentale les autres ouvrages du « groupe » et occupent par conséquent une place importante dans ce chapitre.

Les quatre écrivains se démarquent de la littérature de la deuxième génération par leur humour. Pour les deux femmes écrivains en particulier, l'humour est une arme qui désamorce deux manières dont les non-Juifs abordent le monde juif : à travers les stéréotypes (sur les Juifs), et à travers la conversion (orthodoxe).

a) La destruction des stéréotypes à travers l'humour

Alors que dans les écrits de la deuxième génération, la rencontre entre Juifs et non-Juifs s'exprimait plutôt dans la confrontation ou dans l'indifférence, on découvre à la lecture de la littérature juive en langue allemande des écrivains d'ex-Union soviétique immigrés en Allemagne et en Autriche une autre perspective sur la rencontre entre Juifs et non-Juifs. Deux étapes sont fondamentalement novatrices ici. Premièrement, l'humour est omniprésent dans

ces récits de rencontre : il permet de briser les tabous liés aux stéréotypes mutuels. Deuxièmement, ces récits évoquent la possibilité d'une similitude des destinées humaines, voire d'une ressemblance entre les personnages. À travers ces deux aspects, les récits évoquent la possibilité d'une amitié, voire d'un amour, durable, entre le personnage juif et le personnage non-juif.

Les clichés et stéréotypes négatifs sur les Juifs qui dans les écrits de la deuxième génération étaient dénoncés avec amertume et montrés du doigt comme une preuve d'ignorance de la part de la population non-juive sont, dans les écrits juifs russes germanophones, décrits avec un sens de l'humour et une légèreté qui les désamorcent, voire empêchent de les considérer avec gravité et désespoir. Le narrateur rit de ces préjugés ; ceux-ci ne constituent pas une entrave à l'amitié entre le personnage juif et le personnage non-juif.

Le roman de Lena Gorelik, *Hochzeit in Jerusalem*²⁷, relate l'histoire de l'amitié amoureuse entre la narratrice Anja Buchmann, jeune Allemande juive russe en pleine crise sentimentale, et Julian, un jeune Allemand qui vient d'apprendre le jour de son anniversaire que son père est Juif. Ils se rencontrent sur un site Internet de rencontres juives mais il est plutôt intéressé à en apprendre davantage sur le judaïsme. Anja, bien qu'éloignée de la religion, se déclare prête à l'aider et l'accompagne dans ses recherches. Elle est rapidement confrontée aux stéréotypes réducteurs de Julian sur la religion juive : lorsqu'il décide de se convertir, celui-ci avoue à Anja que « depuis son anniversaire, à part un sandwich au salami, il n'a plus mangé une seule fois de viande de porc ». Anja lui répond que ce n'est pas cela qui va le rendre juif²⁸.

Même si Anja a conscience des stéréotypes qu'une partie de la société non-juive véhicule à l'égard des Juifs, elle en fait fi car elle s'est fait construire son propre moyen de défense par son ancien petit-ami :

Au tout début de notre relation, mon ancien petit-ami Jan avait bricolé un bouclier. Il y était écrit : « Salut, je suis Juive. Mon père porte un caftan noir. À la place d'une ceinture, de drôles de fils blancs pendillent à ses hanches. Il porte une longue barbe grise et toujours un calot noir sur la tête. Bien entendu, nous prions beaucoup, nous observons le Shabbat et nous ne mangeons jamais de porc. [...] Je trouvais cela hyper drôle²⁹.

²⁷ Lena Gorelik, *Hochzeit in Jerusalem*, Munich, Diana Verlag, 2008 (première édition : Munich, SchirmerGraf Verlag, 2005).

²⁸ « daß er seit seinem Geburtstag, von einem Salamibrot abgesehen, kein einziges Mal mehr Schweinefleisch gegessen hat » (*Ibid.*, p. 48).

²⁹ « Ganz am Anfang unserer Beziehung hatte mein damaliger Freund Jan ein Schild gebastelt. Darauf stand: „Hallo, ich bin Jüdin. Mein Vater trägt einen schwarzen Kaftan. Statt eines Gürtels baumeln an seiner Hüfte

Cependant, lors de sa description des « bien-pensants » (« Gutmenschen ») qui avaient l'habitude de rendre visite aux familles juives d'ex-URSS, alors logées dans des centres pour demandeurs d'asile, Anja laisse entrevoir sa colère envers ces philosémites chrétiens, par lesquels elle se sent utilisée pour une œuvre de bonne conscience. Elle en veut en particulier à Doris, la « bien-pensante » qui leur rend visite à Noël, qui vient leur expliquer la différence entre les fêtes de *Pessah* et de *Pourim* et semble vouloir modeler la petite famille juive russe selon les fantaisies philosémites de son imagination :

Doris était celle que je haïssais le plus. Doris nous offrit un chandelier à sept branches, grand et noir. [...] La fois suivante, Doris insista pour nous prendre en photo, devant la ménorah³⁰. Elle nous appelait de préférence « mes amis juifs »³¹.

Au cours du récit, le lecteur découvre qu'Anja et son père ont aussi tendance à décrire les Juifs de manière stéréotypée. Anja explique la surprise des interlocuteurs allemands lorsque son père explique à ceux-ci comment reconnaître un Juif : « “Tu vois, tu vois, c'est le nez, le crâne chauve, le visage, enfin, tout. Tu vois à ses yeux qu'il est intelligent”, dit mon père, alors que les Allemands, choqués de cette énumération de clichés, secouent la tête »³². L'utilisation de l'humour et l'appropriation positive, voire affectueuse, de stéréotypes sur les Juifs par les Juifs eux-mêmes constituent dans ce roman un autre moyen qui contribue à désamorcer l'aspect tragique de la pérennité des préjugés sur les Juifs.

L'humour permet donc un rapprochement des personnages au-delà de leurs préjugés réciproques. Les deux femmes écrivains du groupe, Lena Gorelik et Anna Sokhrina, mettent toutes deux en scène ces rencontres fortuites entre Juifs et non-Juifs qui laissent place à l'amitié, voire à une amitié amoureuse. Souvent, tout en apparence oppose les deux personnages mis en scène.

Ainsi, la nouvelle d'Anna Sokhrina, « Frau Katz und Frau Vogel », narre la rencontre entre Frau Katz, alias Kira Lwowna, autrefois (c'est-à-dire avant la *Pérestroïka*) directrice d'une entreprise du bâtiment à Saint-Pétersbourg, aujourd'hui femme de ménage chez Frau Vogel

komische weiße Fäden herunter. Er hat einen langen, grauen Bart und auf dem Kopf immer ein schwarzes Käppi. Natürlich beten wir viel, wir halten den Sabbat ein und essen niemals Schwein. [...] Ich fand es saukomisch » (*Ibid.*, p. 70-71).

³⁰ La *ménorah* est un candélabre à sept branches, un des symboles du judaïsme.

³¹ « Am meisten haßte ich Doris. Doris schenkte uns einen siebenarmigen Leuchter, schwarz und groß. [...] Beim nächsten Mal bestand Doris darauf, Fotos von uns zu machen, vor der Menora. Sie sprach uns vorzugsweise mit „Meine jüdischen Freunde“ an » (Lena Gorelik, *Hochzeit in Jerusalem*, op. cit., p. 78-79).

³² « “Siehst du, siehst du, wegen der Nase, Glatze, Gesicht, einfach alles. An seinen Augen siehst du, daß er klug ist”, sagt mein Vater, während die Deutschen schockiert den Kopf über diese Klischeeaufzählung schütteln » (*Ibid.*, p. 127).

en Allemagne. Malgré leur situation sociale opposée, elles se découvrent une destinée commune – le mari de chacune l’a quittée pour sa secrétaire.

Frau Vogel ignorait que Frau Katz et sa famille étaient en Union soviétique, et non en Allemagne, pendant la Seconde Guerre mondiale. Lorsque Frau Vogel apprend que Frau Katz est Juive, sa réponse relève d’un mécanisme de défense propre à la génération allemande non-juive de l’après-guerre et ici encore, relativement stéréotypé : elle raconte aussitôt que « [s]on père a sauvé une Juive pendant la guerre »³³.

Cependant, la narratrice ne s’arrête pas à la « réponse-type » de Frau Vogel. Ici aussi son attitude stéréotypée est désamorcée dans la mesure où les attentes du lecteur, qui voyait dans le personnage de Frau Vogel une autre « bien-pensante » allemande, sont déçues. En effet, lorsque Frau Katz explique à Frau Vogel que son père est mort à la guerre, un mois avant la fin de celle-ci, et qu’elle ignore où se trouve sa tombe, Frau Vogel ne s’arrête pas sur ses considérations bien-pensantes (sur l’innocence de son propre père) et se met aussitôt en quête de la tombe du père de Frau Katz ; elle découvrira qu’il est enterré dans un cimetière militaire de Dresde, dans la fosse commune.

Ce n’est pas seulement cette recherche commune, bouleversante pour Frau Katz, qui les rapproche, mais la rupture avec leurs enfants, qui constitue un autre aspect de leur destinée commune : le fils de Frau Vogel se marie et part aux États-Unis ; la fille de Frau Katz, enceinte, épouse un Marocain et part vivre au Maroc. Ce récit tragicomique, décrivant avec humour, voire ironie, les coups du sort qui s’acharnent sur les protagonistes, se termine sur l’image de l’amitié de ces deux femmes que tout semblait opposer :

Et elles restèrent assises, toute cette soirée de fin d’été, épaule contre épaule, deux femmes seules, on aurait pu croire, totalement étrangères l’une à l’autre, l’une, propriétaire d’une villa, une Allemande riche et soignée, l’autre, sa femme de ménage, autrefois ingénieur, une Juive de Russie, un petit fragment, transporté dans ce pays par la tempête du changement³⁴.

Dans cette nouvelle, les stéréotypes et attentes habituelles entre Juifs et non-Juifs sont dépassés et donnent même lieu à la naissance d’une amitié entre deux êtres que tout opposait.

³³ « mein Vater hat während des Krieges eine Jüdin gerettet » (Anna Sochrina, « Frau Katz und Frau Vogel », trad. du russe Ute Baum, in *Meine Emigration. Erinnerungen*, Berlin, Oberbaum, 2003, p. 154-166, ici p. 162-163).

³⁴ « So saßen sie diesen ganzen Spätsommerabend Schulter an Schulter, zwei einsame, man hätte meinen können, ganz fremde Frauen, die eine Besitzerin einer Villa, eine reiche, gepflegte Deutsche, die andere ihre Putzfrau, früher Ingenieurin, eine Jüdin aus Rußland, ein Splitterchen, das der Sturm der Veränderungen in dieses Land geweht hatte » (*Ibid.*, p. 166).

Le roman de Lena Gorelik mentionné précédemment, *Hochzeit in Jerusalem*, met aussi en scène deux personnages en apparence opposés : Anja Buchmann, Allemande juive russe émigrée dans les années 1990 avec sa famille en tant que réfugiée du contingent, et Julian, le jeune Allemand qui vient d'apprendre que son père est Juif. Anja est plutôt éloignée de son judaïsme ; Julian, au contraire, est à la recherche du sien. Alors qu'Anja rechigne à accompagner Julian dans les lieux religieux – à la synagogue, chez le rabbin, dans une famille religieuse orthodoxe à Strasbourg – c'est malgré tout de cet accompagnement à contrecœur que naîtra leur amitié amoureuse. N'ont-ils pas en commun un héritage flou, perdu dans les flots de l'histoire juive allemande et juive soviétique du XX^e siècle ?

D'une part, c'est en apprenant la mort de ses grands-parents à Auschwitz que Julian a découvert que son père était Juif. Celui-ci refuse de lui donner davantage de détails :

« Julian, que veux-tu que je te dise ? Je n'ai jamais connu mes parents, parce qu'ils ont été envoyés à Auschwitz. J'étais bébé lorsque qu'un couple d'amis m'a caché, chez qui j'ai grandi. Pendant des années, j'ai cru qu'ils étaient mes parents. Pendant des années, je ne savais pas que j'étais Juif. Maintenant, que veux-tu que je te dise de plus ? [...] »³⁵

D'autre part, les traditions religieuses juives se sont aussi perdues dans la famille d'Anja, originaire d'Union soviétique, ce qu'elle narre avec humour et autodérision. Elle explique comment la famille – habituée, jusqu'à son émigration, à la Saint-Sylvestre et au traditionnel sapin orné d'une étoile rouge – est un peu perdue dans les rituels à son arrivée en Allemagne, confond la première année Noël et Saint-Nicolas, pour enfin se souvenir vaguement de ses propres traditions : bien qu'ils ne sachent pas pourquoi c'est la « fête des lumières » et pourquoi il faut allumer une bougie chaque soir, la grand-mère se souvient vaguement qu'on donne à cette occasion aux enfants de l'argent ; la narratrice utilise alors cet argent pour les cadeaux de Noël de ses amis allemands et pour les cadeaux de Saint-Sylvestre de sa propre famille³⁶.

Même si leur héritage culturel et historique diffère, c'est peut-être la recherche de leur identité multiple qui rapproche Julian et Anja : alors qu'Anja a dû tenter de s'approprier une nouvelle identité au début des années 1990, l'identité allemande, Julian vient de découvrir une part cachée de la sienne, l'identité juive. Chacun apprend à la défendre à sa manière : Julian, de

³⁵ « Julian, was willst du hören? Ich habe meine Eltern nie kennengelernt, weil sie nach Auschwitz kamen. Ich wurde als Baby von einem befreundeten Paar versteckt, bei dem ich aufgewachsen bin. Jahrelang dachte ich, es seien meine Eltern. Jahrelang wußte ich nicht, daß ich Jude bin. Was willst du nun von mir hören? » (Lena Gorelik, *Hochzeit in Jerusalem*, op. cit., p. 68).

³⁶ *Ibid.*, p. 74-75.

mère chrétienne et de père juif, affirme qu'il est Juif, tandis qu'Anja revendique son triple héritage culturel.

Alors que les stéréotypes mutuels entre Juifs et non-Juifs occupent une place importante dans ces écrits féminins, ils ne sont pas uniquement dénoncés puisqu'ils sont dépassés pour mieux connaître l'Autre, qu'il soit Juif ou non-Juif. Ce dépassement a lieu au moyen de l'humour : le personnage juif se moque des stéréotypes des non-Juifs, mais il reconnaît aussi ses propres stéréotypes, aussi bien envers les Juifs qu'envers les non-Juifs.

b) La conversion orthodoxe tournée en dérision

Un autre aspect humoristique, lui aussi victime de stéréotypes, constitue la conversion au judaïsme (traditionnel). Si l'œuvre de Vladimir Vertlib semble la plus représentative des « frontières mouvantes » entre Juifs et non-Juifs, le thème de la conversion n'est directement abordé que dans les écrits féminins du groupe. Tant dans l'œuvre de Gorelik que de Sokhrina, la conversion orthodoxe – à la fois le processus et les personnes converties – est décrite avec une grande méfiance. Sokhrina traite ce thème dans la nouvelle « Der Weg zum Toten Meer » avec un humour qui frise la raillerie. Chez Gorelik par contre, même si le ton humoristique est omniprésent dans son œuvre, on observe un double point de vue : dans son œuvre de jeunesse *Hochzeit in Jerusalem*, elle aborde le thème avec une certaine tristesse, voire révolte face aux institutions communautaires et semble se placer du côté de son ami non-juif, Julian ; mais dans son dernier livre, *Lieber Mischa*³⁷, elle s'en prend sans merci aux convertis, qu'elle assimile automatiquement à des philosémites dérangés.

Dans *Hochzeit in Jerusalem*, Anja aborde d'emblée la religion juive orthodoxe avec une certaine réserve ; elle non plus n'est pas exempte de préjugés sur les différents courants représentés au sein de la communauté, comme en témoigne son « explication » à Julian des différentes synagogues :

Il y a une synagogue « normale », elle est moyennement orthodoxe (donc pas d'hommes en caftans et chapeaux noirs), et une communauté libérale et, je crois, une communauté Habad.

³⁷ Lena Gorelik, *Lieber Mischa...der Du fast Schlomo Adolf Grinblum Glück geheißten hättest, es tut mir so leid, dass ich Dir das nicht ersparen konnte: Du bist ein Jude...*, Munich, Graf Verlag, 2011.

(Attention : pour autant que je sache, ils sont une sorte de missionnaires juifs). Mais puisque tu as déjà lu pas mal de choses sur le sujet, tu sais tout cela peut-être même mieux que moi³⁸.

Les réserves d'Anja par rapport à la religion juive orthodoxe sont renforcées lors de deux événements. Tout d'abord, lorsqu'elle accompagne Julian à son premier rendez-vous chez le rabbin de la Communauté, celui-ci considère le jeune homme comme n'importe quel non-Juif désirant se convertir. Julian n'est évidemment pas du tout encouragé par le rabbin à se convertir, ce qui est relativement courant puisque la religion juive interdit le prosélytisme. En témoigne le bref échange de paroles entre eux :

« Ma mère n'est pas Juive ».

« Alors vous n'êtes pas Juif ». Le rabbin dit cela comme les professeurs disent « Tu as raté » [...]. Julian me fait énormément de peine³⁹.

Lorsqu'ils quittent le rabbin, Anja laisse sa colère éclater : « Et c'est pourquoi je ne vais presque jamais à la synagogue ! »⁴⁰. Ensuite, lors d'un Shabbat passé à Strasbourg dans une famille orthodoxe avec laquelle Julian s'est lié d'amitié, Anja se sent discriminée en tant que femme : elle ne peut pas participer à la discussion sur un extrait du Talmud et elle est jugée sur son choix vestimentaire masculin. Elle est révoltée par ce qu'elle considère comme une inégalité fondamentale entre hommes et femmes.

Dans son premier roman, Lena Gorelik aborde la conversion du point de vue de son ami non-juif : elle se déclare choquée par le manque d'ouverture de la communauté juive traditionnelle par rapport aux non-Juifs, mais aussi par rapport aux femmes en général. Par contre, dans son dernier roman, elle change radicalement de perspective : elle brosse dans un chapitre intitulé « Et il y a encore pire ! » (« Und : Es geht noch schlimmer ! », le chapitre précédent ayant traité des philosémites) un portrait satirique et moqueur des convertis. Ici aussi, la narratrice laisse libre cours à ses propres préjugés sur la conversion et les convertis ; elle les revendique même : après avoir énuméré diverses raisons fantaisistes pour lesquelles quelqu'un décide de

³⁸ « Es gibt hier eine „normale“ Synagoge, die ist mittelorthodox (also keine Männer in schwarzen Kaftanen und Hüten), und eine liberale Gemeinde und, ich glaube, eine Chabad-Gemeinde. (Vorsicht: Sie sind meines Wissens nach eine Art jüdische Missionäre.) Aber da Du schon etwas zum Thema gelesen hast, weißt Du das alles vielleicht sogar besser als ich » (Lena Gorelik, *Hochzeit in Jerusalem*, op. cit., p. 22).

³⁹ « „Meine Mutter ist keine Jüdin“.

„Dann sind Sie auch kein Jude.“ Der Rabbiner sagt es so, wie Lehrer „Du bist durchgefallen“ sagen [...]. Mir tut Julian unglaublich leid » (*Ibid.*, p. 51).

⁴⁰ « „Und deshalb gehe ich auch fast nie in die Synagoge !“ » (*Ibid.*, p. 52).

se convertir au judaïsme (par ennui, par sentiment de culpabilité⁴¹, par manque d'originalité), elle avoue elle-même : « Sont-ce trop de préjugés de ma part ? »⁴². Mais elle ne s'arrête pas à cette question et poursuit cette fois l'énumération des caractéristiques auxquelles on reconnaît les convertis :

« On reconnaît toujours immédiatement les convertis, dans la plupart des cas à ce qu'ils pensent être de meilleurs Juifs »⁴³.

« On reconnaît aussi les convertis à ce qu'ils se conforment aux règles juives, parce qu'il faut se conformer aux règles ».

« Car enfin et surtout, on reconnaît les convertis à leur sourire. C'est un sourire au rayonnement tellement forcé, aveuglément crispé, comme si ces personnes souriantes ne faisaient pas partie de ce monde »⁴⁴.

Après cette parodie poussée à l'extrême des convertis (en Allemagne), l'auteur revient tout de même sur ses pas dans la mesure où le chapitre suivant retranscrit un entretien qu'elle a mené avec une candidate à la conversion. Elle reconnaît alors, en marge du texte⁴⁵, ses propres préjugés : « Et qu'ai-je appris ? Que ça peut aussi être cela. Que je devrais peut-être parler plus souvent aux convertis, peut-être qu'alors j'en aimerais un peu plus »⁴⁶.

La narratrice aborde donc la conversion de deux points de vue : d'une part, en exprimant sa révolte face au manque de communication entre Juifs (orthodoxes) et Juifs halakhiquement non-juifs et au manque d'ouverture de la communauté juive orthodoxe en général ; d'autre part, en se moquant tout simplement des convertis, qu'elle place sur une échelle du « pire » après les antisémites et les philosémites.

⁴¹ Sont ici visés principalement les convertis allemands.

⁴² « Sind das zu viele Vorurteile in meinem Kopf ? » (Lena Gorelik, *Lieber Mischa*, *op. cit.*, p. 111).

⁴³ « Konvertiten erkennt man immer sofort, meistens daran, dass sie meinen, die besseren Juden zu sein » (*Ibid.*, p. 112).

⁴⁴ « Konvertiten erkennt man auch daran, dass sie sich nach den jüdischen Regeln richten, weil man sich nach Regeln zu richten hat » ; « Denn nicht zuletzt erkennt man Konvertiten an ihrem Lächeln. Es ist ein so angestrengt strahlendes, verblendet verbissenes Lächeln, als seien die Lächelnden nicht von dieser Welt » (*Ibid.*, p. 115).

⁴⁵ Le texte est ponctué de commentaires humoristiques de l'auteur écrits dans la marge, en allusion à la pratique talmudique.

⁴⁶ « Und was habe ich gelernt ? Dass es auch so geht. Dass ich vielleicht öfter mit Konvertiten reden sollte, dann würde ich vielleicht mehr von ihnen mögen » (Lena Gorelik, *Lieber Mischa*, *op. cit.*, p. 124).

La nouvelle de Sokhrina « Der Weg zum Toten Meer » s'approprie le thème de la conversion de manière humoristique. Cette nouvelle semble « cristalliser » les différents concepts de « frontières mouvantes » entre Juifs et non-Juifs analysés jusqu'ici.

Le récit met en scène deux amies : la narratrice, juive, et son amie Maschka, non-juive. Le problème de la conversion devient particulièrement ardu au sein des nombreuses familles mixtes en ex-Union soviétique, lorsque, lors de la chute du régime, les couples mixtes tentent d'émigrer sur base de la judéité d'un des partenaires. C'est le cas des deux amies de la narratrice, Maschka et Katka. Les deux amies russes non-juives parviennent à suivre leur partenaire juif respectivement en Israël et aux États-Unis.

Des années plus tard, après la chute de l'Union soviétique et l'émigration de la narratrice en Allemagne, la narratrice retrouve son amie Maschka lors d'un voyage en Israël ; celle-ci s'est entre-temps convertie au judaïsme. Les retrouvailles sont difficiles entre la Juive « à 100% », comme se décrit la narratrice, et l'ancienne membre du *Komsomol*⁴⁷ telle que la narratrice se rappelait Maschka :

En tout cas, Maschka avait adopté la foi juive et était devenue religieuse. Moi et mon sang cent pour cent juif, moi qui me souviens encore de Mascha comme d'une jeune fille russe normale dans son manteau en toile de voile, au feu de camp de camp du Komsomol, j'ai du mal à m'y faire⁴⁸.

Or, ce n'est pas seulement la transformation radicale de Maschka en Juive orthodoxe qui perturbe la narratrice, mais aussi le fait que face à Maschka, elle semble avoir perdu toute légitimité en tant que Juive. Elle décrit à ce sujet dans une scène désopilante sa dispute avec Maschka, dont elle avait gardé les enfants : elle, la Juive, leur avait préparé un dîner ruinant à lui seul toutes les prescriptions religieuses de la nourriture casher⁴⁹, et Maschka, la Juive convertie, est désemparée par ce sacrilège.

Ce qui nous intéresse en particulier dans cette nouvelle est l'inversion des rôles et la confusion des « frontières » entre Juifs et non-Juifs: alors qu'en Union soviétique, la narratrice était « la Juive », elle n'a, après la chute du régime et la vague d'émigration consécutive des Juifs et de leurs partenaires non-juifs ou convertis, plus aucune légitimité en tant que Juive immigrée en Allemagne par rapport à une Russe convertie au judaïsme vivant

⁴⁷ *Komsomol* : l'organisation de la jeunesse communiste du Parti communiste de l'Union soviétique.

⁴⁸ « Jedenfalls hatte Maschka den jüdischen Glauben angenommen und war religiös geworden. Ich mit meinem hundertprozentig jüdischen Blut, die ich Mascha noch als normales Russenmädels in Segeltuchjacke am Lagerfeuer des Komsomolaktiv-Lagers in Erinnerung habe, komme damit schwer zurecht » (Anna Sokhrina, « Der Weg zum Toten Meer », trad. du russe Ute Baum, in *Meine Emigration, op. cit.*, p. 167-173, ici p. 171).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 171-172.

en Israël. Quelle identité sera celle de ses enfants ? Cette question vient à l'esprit de la narratrice lorsque les enfants de Maschka entonnent un chant en hébreu que sa propre fille ne peut comprendre, elle qui ne parle que l'allemand et le russe :

La vie nous a chahutées à sa manière, insolite et irrévocable, de telle sorte que les enfants blonds de Mascha chantent en hébreu et mon enfant typiquement sémite, en allemand ; à quoi doit-on encore s'attendre dans les décennies suivantes ? Comment puis-je trouver une réponse à ces questions douloureuses ? Comment puis-je me rassurer ? Moi et les autres ?⁵⁰

Ici, c'est l'émigration russe après la chute de l'Union soviétique qui semble avoir brouillé les frontières entre qui est Juif, qui ne l'est pas, qui l'est devenu : une Russe émigrée en Israël, par le fait qu'elle respecte les règles de sa nouvelle religion, semble avoir plus de légitimité qu'une Juive qui a fui l'antisémitisme de son pays.

Dans les deux cas, tant chez Gorelik que chez Sokhrina, le contraste est flagrant entre les Juifs d'ex-URSS qui ont « oublié » leurs propres traditions juives, et les non-Juifs qui se sont approprié une nouvelle religion et qui par conséquent affirment connaître tout mieux que les Juifs de naissance.

Dans les écrits féminins, les personnages juifs tentent tous de se définir par rapport aux autres protagonistes non-juifs. Ce faisant, en surmontant leurs stéréotypes mutuels, ils réalisent qu'il n'est pas si clair de définir qui est Juif et qui ne l'est pas. Dans la plupart des cas en effet, les « Juifs » se comportent en « non-Juifs » et vice-versa. Ce brouillage des repères est aussi dû à la revendication d'une double identité, russe et juive.

III – Traces littéraires de l'héritage soviétique

L'œuvre littéraire de ces quatre écrivains est fortement marquée par le récit de leur arrivée en Allemagne et de leurs tentatives d'intégration dans la société allemande. Mais leurs romans et récits consacrent une place fondamentale à la vie laissée derrière eux en URSS, entre nostalgie et désillusions amères. Le récit de leur départ d'Union soviétique et de leur arrivée en Allemagne est constitué de deux composantes essentielles : l'expérience de l'antisémitisme

⁵⁰ « Wundersam und unabänderlich hat uns das Leben herumgeschubst, so daß Maschas blonde Kinder hebräisch singen und mein klassisch semitisches Kind deutsch; was wird wohl auf uns noch zukommen in den nächsten Jahrzehnten? Wie soll ich mir diese quälenden Fragen beantworten? Und mich beruhigen? Mich und die anderen? » (*Ibid.*, p. 173).

en Union soviétique, et la persistance de leur multiple héritage culturel à leur arrivée en Allemagne.

a) L'expérience de l'antisémitisme en ex-URSS

À la fin des années 1980, lors de la chute du régime de l'URSS, les Juifs d'Union soviétique sont confrontés à un antisémitisme quotidien et violent. Dans les écrits de Sokhrina et de Vertlib, l'antisémitisme n'est pas un « monstre » du passé : il est une des composantes du quotidien de la vie juive en URSS. L'antisémitisme d'État était certes omniprésent en URSS depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale ; avec l'avènement de la *Pérestroïka* cependant, la libéralisation du régime entraîne aussi une plus grande liberté d'expression des groupes antisémites.

Le récit autobiographique d'Anna Sokhrina, *Meine Emigration*, relate les années de transition entre la chute de l'Union soviétique et l'émigration de l'auteur. Malgré les difficultés de la vie quotidienne en URSS, son amour pour son pays natal est tel qu'elle refuse catégoriquement d'émigrer, alors que tous ses amis et une partie de sa famille ont déjà fait le pas. Le mari de la narratrice est dans les affaires et gagne relativement bien sa vie ; elle travaille en tant que journaliste indépendante. Ce n'est que lorsque son époux est menacé de mort que la narratrice comprend l'ampleur du danger⁵¹.

Outre les menaces de mort, Sokhrina décrit dans son récit un autre aspect de l'antisémitisme en URSS, qui n'est peut-être pas tant une menace de mort « physique » qu'une menace de mort « intellectuelle » : la discrimination professionnelle, en particulier dans le monde universitaire. À nouveau, l'humour est à la fois un instrument de défense, une manière de se sauver psychiquement, et un miroir de la discrimination antisémite de l'époque. Afin d'illustrer la position de « seconde classe » des Juifs en URSS, Sokhrina nous fait partager les blagues juives qui circulaient à ce propos. Le lecteur peut y déceler, outre le grotesque qui caractérise la plaisanterie, le fond de vérité tragique qui s'y mêle :

[...] Ivanov et Rabinovitch passent l'examen d'entrée à l'université.
« Ivanov, quand eut lieu la Grande Guerre patriotique contre Hitler ? »
« De 1941 à 1945 ».

⁵¹ Anna Sochrina, « Meine Emigration. Erinnerungen », trad. du russe Bettina Eberspächer, in *Meine Emigration, op. cit.*, p. 5-56, ici p. 11-12.

« Correct ! Et toi, Rabinovitch, donne-moi les prénoms, noms et date de naissance de tous ceux qui sont tombés pour ce combat immortel »⁵².

Même si le lecteur rit de cette plaisanterie, la discrimination professionnelle était bien réelle : les jeunes Juifs désirant accéder à une formation universitaire ne devaient pas seulement être « meilleurs » que les non-Juifs, mais savoir « trois fois plus » qu'eux⁵³. Comme le rappelle Anna Sokhrina, la vague d'émigration des réfugiés du contingent porte la trace des conséquences de cette discrimination : plus de 70% d'entre eux ont un diplôme universitaire⁵⁴.

La discrimination professionnelle, en particulier dans le monde universitaire, a battu son plein dans les dernières années du stalinisme et s'est prolongée dans les années 1960 : la génération précédant celle de l'auteur a vécu les mêmes injustices. La narratrice se souvient que son cousin, un élève brillant, avait « échoué » au dernier examen d'entrée à l'université, alors qu'un autre garçon, de mère juive mais portant le nom de famille russe de son père, avait réussi⁵⁵.

Ce type de discrimination professionnelle en Union soviétique, en particulier sous le stalinisme, prend aussi une place importante dans le roman de Vladimir Vertlib, *Das besondere Gedächtnis der Rosa Masur*. Dans cette saga historique, la nonagénaire Rosa Masur, émigrée en Allemagne au crépuscule de sa vie, est désignée par la mairie de la petite ville de Gigricht pour participer au jubilé des 750 ans de la ville. Dans son récit, elle retrace presque un siècle de vie juive dans un *shtetl* de Biélorussie, dans la Leningrad communiste, et finalement dans l'immigration allemande, à Gigricht.

Vers la fin de l'œuvre, Rosa Masur raconte le « parcours du combattant » de son fils Kostik pour poursuivre une formation universitaire. Bien qu'il ait réussi les examens d'entrée à la Haute École des Ingénieurs d'Aviation, il ne lui est pas permis d'y étudier. S'ensuit alors une véritable odyssee de la mère et de son fils, d'école en école, essayant refus sur refus dès la mention du nom de famille de Kostik. Celui-ci connaît certes une période de répit lorsqu'il parvient à commencer des études en Estonie, mais lorsque, pour des raisons de santé, il doit

⁵² « [...] Zwei machen die Aufnahmeprüfung für die Universität : Iwanow und Rabinowitsch.

„Iwanow, wann fand der Große Vaterländische Krieg gegen Hitler statt?“

„Von 1941 bis 1945.“

„Richtig! Und du, Rabinowitsch, nenne Vornamen, Familiennamen und Geburtsdatum aller, die in diesem unsterblichen Kampf umgekommen sind.“ » (*Ibid.*, p. 17).

⁵³ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 18.

retourner à Leningrad, son parcours est à nouveau semé d'embûches : malgré les autorisations des facultés à Tallinn et Leningrad, le siège de l'administration centrale des hautes écoles et universités, situé à Moscou, refuse catégoriquement de subvenir à la demande de Kostik, de poursuivre ses études à Leningrad. Ce n'est qu'en passant par le Ministère de l'enseignement supérieur que Rosa Masur réussit à faire plier le fonctionnaire responsable du cas de Kostik et l'inscrire à une haute école d'ingénieurs du bâtiment. Malgré cette autorisation, Kostik n'est pas accepté par le doyen de l'école, et Rosa Masur devra encore affronter de multiples démarches administratives afin que Kostik puisse participer aux cours.

Ce répit sera de courte durée : ayant oublié un « R » dans le titre d'une traduction sur « Stalingrad », et ayant écrit « Stalingad », Kostik est accusé d'insulte au Chef de l'État. « Gad » signifie en effet en russe « serpent » mais est aussi une insulte. Il sera arrêté le lendemain par le MGB, le Ministère de la sécurité de l'État. La suite du récit dépasse les frontières du réalisme et met en scène la rencontre provoquée par Rosa Masur avec Staline en personne, afin de sauver son fils⁵⁶.

Les témoignages sur la discrimination antisémite en Union soviétique, qu'ils soient autobiographiques dans l'œuvre d'Anna Sokhrina ou fictifs chez Vladimir Vertlib, se fondent dans les deux cas sur une expérience réelle : la nécessité de fuir son pays, souvent pour une question de vie ou de mort, et ce jusqu'à la fin de l'Union soviétique. C'est dans ce sens qu'Anna Sokhrina définit son statut de réfugiée du contingent : « Il en allait tout simplement de notre vie »⁵⁷.

Alors que dans les écrits de la deuxième génération, l'antisémitisme est étroitement lié aux traumatismes de la génération des parents survivants, ou éventuellement, à l'antisionisme en RDA, ici, les immigrants juifs d'ex-URSS retracent dans quelle mesure l'antisémitisme faisait partie de la vie quotidienne et a déterminé leur émigration hors de l'URSS dans les années 1990.

b) Juifs russes ou « éternels cosmopolites »

Le récit du périple de ces immigrants en Allemagne est aussi celui de leur marginalisation au sein de la société d'accueil, suivie de la (re)création de leur propre « communauté ».

⁵⁶ Vladimir Vertlib, *Das besondere Gedächtnis der Rosa Masur*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2007 (première édition : Vienne, Franz Deuticke Verlagsgesellschaft, 2001), p. 322-397.

⁵⁷ « Es ging einfach um unser Leben » (Anna Sokhrina, « Meine Emigration. Erinnerungen », *op. cit.*, p. 12-13).

L'allemand n'est la langue maternelle d'aucun des quatre écrivains de ce chapitre. Pour Vertlib, Gorelik, Kaminer, c'est la langue qu'ils ont adoptée à leur arrivée en pays germanophone, et dans laquelle ils ont choisi d'écrire, sous forme romancée ou non, le témoignage de leur émigration hors d'URSS. L'œuvre autobiographique de Sokhrina et de Gorelik rappelle au lecteur qu'avant de maîtriser la langue allemande, elles étaient des étrangères parmi d'autres, totalement perdues dans ce pays occidental, ne possédant guère que le russe comme moyen d'expression. Dans un chapitre de sa nouvelle autobiographique intitulé « L'apprentissage de la langue allemande » (« Das Erlernen der deutschen Sprache »), Anna Sokhrina décrit le handicap que constituait l'ignorance de la langue allemande, qu'elle avait sous-estimé lors de son émigration en Allemagne. Lorsqu'elle est invitée chez des hôtes allemands trilingues avec qui elle ne peut converser, elle ne sait comment leur expliquer le rideau de fer derrière lequel tout apprentissage d'une langue étrangère était jugé suspect. Le terme d' « étrangère » ne suffit à ses yeux même pas à dépeindre la personne qu'elle représente dans cette situation :

Soudain, dans cette maison allemande élégante, pleine de tact et bienveillante, je me sentis, non, même pas comme une villageoise qui est arrivée de son village lointain dans un somptueux appartement de la capitale, mais comme l'aborigène d'une tribu peu connue des tropiques impénétrables d'Afrique⁵⁸.

Le sentiment d'exclusion de la société allemande ou de la communauté juive, est omniprésent dans les récits autobiographiques des deux écrivains. Chez Lena Gorelik, écrivain reconnue aujourd'hui, les souvenirs d'enfance évoquent la période où sa famille venait d'arriver en Allemagne en tant que réfugiés du contingent et où ses parents ne maîtrisaient pas encore correctement la langue allemande. Tant aux yeux de la société allemande qu'à ceux de la communauté juive, ils étaient des étrangers, considérés avec réserve et embarras. Dans son récit sur la fête de l'école où les parents devaient apporter une petite contribution, Gorelik décrit une scène où personne n'a osé toucher le gâteau aux pommes préparé par les parents de la narratrice. Les étrangers, en l'occurrence les parents d'Anja Buchmann, sont stigmatisés par leur méconnaissance de la langue allemande⁵⁹.

⁵⁸ « Und in dieser vornehmen, taktvollen und wohlwollenden Atmosphäre eines deutschen Hauses fühlte ich mich plötzlich, nein, nicht einmal wie ein Dorf mädchen, das aus einem fernen Dorf in eine prachtvolle hauptstädtische Wohnung gekommen ist, sondern wie der Ureinwohner eines wenig bekannten Stammes aus den undurchdringlichen Tropen Afrikas » (*Ibid.*, p. 26).

⁵⁹ Lena Gorelik, *Hochzeit in Jerusalem*, op. cit., p. 177.

Or, le rejet des « Russes » a lieu aussi au sein de la communauté juive d'alors, comme en témoigne la scène décrite par la narratrice lorsque la petite Anja se rend avec ses parents à la fête organisée par la Communauté en l'honneur de *Yom Yeroushalaym*⁶⁰ :

Nous étions les seuls Russes à cette fête. Nous étions assis à une table de bistro avec plusieurs autres familles qui nous ignorèrent tout l'après-midi. [...] Les Juifs allemands, comme nous les appelions, ne nous regardaient même pas. Ils ne nous souhaitaient pas la bienvenue et ne nous demandaient pas d'où nous venions⁶¹.

Alors que la narratrice, dans *Hochzeit in Jerusalem*, insiste sur le sentiment de marginalisation et d'exclusion de sa famille à son arrivée en Allemagne, dans le recueil de nouvelles de Wladimir Kaminer, centré sur la ville de Berlin, *Russendisko*, tous les Berlinois sont étrangers. Les immigrants juifs russes ne sont donc pas montrés du doigt ou exclus comme dans les écrits évoqués ci-dessus ; ils sont simplement des étrangers parmi d'autres.

Wladimir Kaminer pourrait être qualifié d'« enfant terrible » du groupe. Né en 1967 à Moscou, il poursuit une formation d'ingénieur du son pour le théâtre et la radio avant d'étudier la dramaturgie à l'Institut de Théâtre de Moscou. En 1990, il arrive en RDA grâce à l'obtention d'un visa touristique. Depuis, il vit avec sa femme et ses deux enfants à Berlin. Il est devenu célèbre à travers les soirées « Russendisko » – un mélange de musique folk russe et klezmer, dans le style punk-rock – qu'il anime un samedi sur deux au Café Burger à Berlin-Mitte. En 2000, la sortie de son livre éponyme, qui relate les aventures rocambolesques de son immigration en RDA et de sa vie de « cosmopolite » dans un Berlin insolite et multiculturel, lui confère une notoriété nationale.

Chez Kaminer, le judaïsme et la judéité prennent une place secondaire ; ils ne sont mentionnés que dans le premier récit, « Russen in Berlin », et évoqués ici et là, lorsque les personnages arrivent à Berlin en tant que réfugiés du contingent, grâce à leur origine juive.

Le narrateur affirme que les premiers Berlinois qu'il a rencontrés à son arrivée dans la capitale étaient des Tsiganes et des Vietnamiens. Dans le centre pour demandeurs d'asile qu'il habite les premiers temps de son arrivée, les Juifs russes se mêlent à la « foule bigarrée »

⁶⁰ Cette journée célèbre la réunification de la ville de Jérusalem après la conquête de Jérusalem-Est au cours de la guerre des Six Jours en 1967. Elle est célébrée annuellement à la date hébraïque du 28 Iyar.

⁶¹ « Wir waren die einzigen Russen auf diesem Fest. Wir saßen an einem Biertisch mit mehreren anderen Familien, die uns ignorierten, den ganzen Nachmittag lang. [...] Die deutschen Juden, wie wir sie nannten, nahmen uns nicht wahr. Sie hießen uns nicht willkommen und fragten nicht, woher wir kämen » (Lena Gorelik, *Hochzeit in Jerusalem*, op. cit., p. 61).

(« bunte Mischung ») que constituent tous les autres demandeurs d'asile qui rêvent d'habiter Berlin :

La vie au foyer battait son plein : les Vietnamiens discutaient en vietnamien de leur avenir, car à l'époque ils ne savaient encore rien du commerce de cigarettes. Les Africains cuisinaient toute la journée du couscous, le soir ils chantaient des chansons populaires russes. Ils étaient incroyablement doués en langues, beaucoup avaient étudié à Moscou. Les Juifs russes découvrirent la bière à 4,99 DM le pack de six, échangèrent leurs voitures entre eux et se préparèrent à un long hiver à Marzahn. Beaucoup se plaignaient auprès du personnel de garde que leurs voisins étaient des faux Juifs⁶².

Les récits de Kaminer sont peuplés de personnages aux identités multiples, interchangeables, qui transcendent les limites de l'État-nation. Le récit « Doppelleben » met en scène la double vie cocasse de la conseillère financière du narrateur, du fonctionnaire de l'agence pour l'emploi, et de son ami russe. Le narrateur surprend chacun d'entre eux dans le Berlin nocturne à se glisser dans la peau d'un personnage totalement opposé à son apparence. Dans « Geschäftstarnungen », les employés des restaurants à Berlin se révèlent d'une autre nationalité que celle revendiquée par leurs spécialités gastronomiques :

Berlin est une ville mystérieuse. Ici, rien n'est ce qu'il y paraît à première vue. Dans le bar à sushi de la Oranienburger Straße, une fille de Bouriatie se tenait derrière le comptoir. C'est elle qui m'a appris que la plupart des bars à sushi à Berlin sont entre les mains des Juifs et ne viennent pas du Japon, mais d'Amérique. [...] De jour en jour j'en appris davantage. Les Chinois du snack-bar en face de chez moi sont Vietnamiens. L'Indien de la Rykestraße est en réalité un Tunisien convaincu de Carthage. Et le chef du bar afro-américain avec plein de trucs vaudou sur les murs – un Belge⁶³.

Chaque identité ethnique, nationale, culturelle, est ici totalement parodiée et contribue à une gigantesque mascarade dont Berlin est la scène principale.

⁶² « Das Leben im Heim boomte: Die Vietnamesen besprachen auf Vietnamesisch ihre Zukunftschancen, denn damals wussten sie noch nichts vom Zigarettenhandel. Die Afrikaner kochten den ganzen Tag Kuskus, abends sangen sie russische Volkslieder. Sie hatten erstaunlich gute Sprachkenntnisse, viele hatten in Moskau studiert. Die russischen Juden entdeckten das Bier im Sechserpack für DM 4,99, tauschten ihre Autos untereinander und bereiteten sich auf einen langen Winter in Marzahn vor. Viele beschwerten sich beim Aufsichtspersonal, dass ihre Nachbarn falsche Juden seien [...] » (Wladimir Kaminer, *Russendisko*, Munich, Wilhelm Goldmann Verlag, 2002 (première édition : 2000), p. 27-28).

⁶³ « Berlin ist eine geheimnisvolle Stadt. Nichts ist hier so, wie es zunächst scheint. In der Sushi-Bar auf der Oranienburger Straße stand ein Mädchen aus Burjatien hinter dem Tresen. Von ihr erfuhr ich, dass die meisten Sushi-Bars in Berlin in jüdischen Händen sind und nicht aus Japan, sondern aus Amerika kommen. [...] Von Tag zu Tag erfuhr ich mehr. Die Chinesen aus dem Imbiss gegenüber von meinem Haus sind Vietnamesen. Der Inder aus der Rykestraße ist in Wirklichkeit ein überzeugter Tunesier aus Karthago. Und der Chef der afroamerikanischen Kneipe mit lauter Voodoo-Zeug an den Wänden – ein Belgier » (*Ibid.*, p. 98-99).

Dans ce récit, les « Russes » eux aussi adoptent une identité nouvelle : ceux qui avaient perdu trace de leur origine juive « redeviennent Juifs » afin de pouvoir immigrer en RDA. Le recueil de nouvelles de Kaminer représente le refus, de la part de l'auteur, de choisir une affiliation nationale, ethnique et culturelle univoque⁶⁴. Ses récits burlesques illustrent d'autres exemples de ce refus : ils mettent en scène un Berlin multiculturel, dans lequel les Juifs russes, « transnationaux »⁶⁵, ne sont que des cosmopolites parmi d'autres.

Dans le récit autobiographique d'Anna Sokhrina, les Juifs russes qu'elle met en scène ont recréé leur propre univers soviétique, ou du moins russophone, en Allemagne. Ces « enclaves russes » sont les seuls lieux où la narratrice semble oublier l'espace d'un instant, son statut d'étrangère. Ici aussi, les frontières de l'État-nation sont inexistantes, puisque les Juifs russes qui ne s'astreignent pas à devenir de « vrais » Allemands à tout prix ont construit leur propre sphère transnationale, dans laquelle ils vivent « en satellite » de leur ancienne vie juive en URSS : ils s'installent dans des quartiers « russes », règlent leur antenne satellite sur les chaînes de télévision russe, lisent livres et journaux en russe et entretiennent les contacts entre voisins⁶⁶.

Les « logements compacts » (« kompakte Wohnorte »)⁶⁷ qu'ils se recréent ainsi représentent un véritable microcosme de la vie juive russe en Allemagne. Ici, le monde juif est si petit que tout le monde se connaît et l'entraide mutuelle permet de ne pas avoir recours à une aide en dehors des « logements compacts » : il y a la traductrice Mara, à laquelle chacun a recours pour des questions administratives et sociales, le « professeur N. », légendaire pédiatre de Leningrad avec qui en Union soviétique il fallait prendre rendez-vous des mois à l'avance, et qui maintenant diagnostique gratuitement les enfants du voisinage, sans compter les informaticiens, coiffeurs, musiciens, artistes, la plupart ayant laissé leur carrière derrière eux, en Union soviétique, dans l'espoir d'une vie meilleure en Allemagne. Le microcosme décrit par Anna Sokhrina représente un terrain connu dans un pays étranger : « Oui, je suis en pays étranger, mais ici, en ce point géographique, c'est presque comme chez nous à la maison »⁶⁸.

⁶⁴ Voir en particulier le dernier chapitre, « Warum ich immer noch keinen Antrag auf Einbürgerung gestellt habe », *Ibid.*, p. 189-192.

⁶⁵ Voir le titre de l'ouvrage de Julius H. Schoeps et al. (éds.), *Russische Juden und Transnationale Diaspora*, *op. cit.*

⁶⁶ Anna Sokhrina, « Meine Emigration. Erinnerungen », *op. cit.*, p. 27.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁸ « Ja, ich bin in einem fremden Land, doch hier, an diesem geographischen Punkt, ist es fast wie bei uns zu Hause » (*Ibid.*, p. 41).

Au thème des frontières mouvantes entre Juifs et non-Juifs s'ajoute celui de frontières géographiques mouvantes : les frontières de l'URSS sont non seulement redéfinies lors de sa dissolution, elles sont aussi tout simplement dépassées parfois par les victimes de l'antisémitisme qui quittent le pays. De plus, ses habitants juifs, lors de leur immigration en Allemagne, voient leur propre appartenance bouleversée : juifs, russes, allemands peut-être, ils semblent sans cesse montrés du doigt comme les « éternels cosmopolites ». Eux-mêmes revendiquent leur multiple héritage : tant que celui-ci n'est pas reconnu par la société non-juive et par la communauté juive officielle, ils se (re)créent leur propre « microcosme » en Allemagne.

À travers la littérature des immigrés juifs en Allemagne, c'est toute l'histoire européenne du XX^e siècle qui se déroule sous nos yeux : au cœur de ces ouvrages se situe une *Mittleuropa* juive qui s'étend de l'Allemagne à la Russie. Les repères entre Juifs et non-Juifs sont brouillés : non seulement entre les protagonistes juifs et les protagonistes non-juifs ou chrétiens, mais aussi ceux entre la composante identitaire juive et la composante identitaire non-juive des personnages. Cette littérature intègre donc de nouvelles problématiques à une littérature de la deuxième génération qui était étroitement liée à l'héritage de la Shoah. Des éléments neufs, comme l'importance de l'humour, mais aussi l'histoire croisée soviétique et allemande, apportent un nouveau dynamisme à la littérature juive en Allemagne au début du XXI^e siècle.

Chapitre 3 : Lieux d'étude de judaïsmes recomposés

L'impact le plus important de la vague d'immigration d'ex-Union soviétique en Allemagne n'est peut-être pas tant la démultiplication démographique qu'elle a provoqué au sein de la communauté juive de Berlin, que la mise en valeur de questions fondamentales concernant les identités juives, ou plutôt concernant celles qui ne sont pas juives selon la *Halakhah*. Il semble pourtant que ces questions aient été ignorées, refoulées, mises entre parenthèses dans le monde juif – et ce, pas seulement au sein du mouvement juif orthodoxe ; elles ne refont surface que depuis une quinzaine d'années à Berlin. Ces questions concernent en particulier trois « groupes » et leur place au sein du judaïsme : les femmes et la reconnaissance du rôle de la femme dans le judaïsme, les homosexuels, et les enfants de père juif¹. Les débats les plus importants dans la recherche sur ce sujet ont eu lieu principalement outre-Atlantique.

En Allemagne, c'est à Berlin plus que dans toute autre ville qu'ont été créées des initiatives donnant la parole à ces trois « groupes » marginalisés. La conférence *Bet Debora* et la congrégation *Ohel HaChidusch* représentent deux initiatives qui se sont développées en dehors des structures communautaires ; elles créent un lieu de débat et d'étude pour ces aspirations minoritaires et revendiquent l'égalité de droits de ces trois groupes au sein de la communauté juive en Allemagne.

Les exemples sur lesquels nous nous appuyons reflètent les thématiques esquissées dans la littérature juive d'ex-Union soviétique et démontrent que même si les immigrants juifs d'ex-URSS n'occupent pas une place importante dans ces groupes et initiatives², leur immigration massive dans les années 1990 a joué un rôle dans le déferlement de questions sur la position des identités juives non halakhiques au sein de la communauté juive allemande. Berlin devient ici le lieu privilégié de ces questionnements identitaires.

La création de ces groupes provoque la crainte, de la part de certaines instances communautaires, d'une « dissolution » de l'identité juive et d'un éloignement du judaïsme, ou plutôt, à long terme, de l'assimilation. Selon nous, au contraire, leur prise de parole sur certains points douloureux de la *Halakhah* est une preuve de leur attachement au judaïsme et

¹ Lorsque nous écrivons « enfants de père juif », nous sous-entendons toujours « de père juif et de mère non-juive », c'est-à-dire des enfants non-juifs selon la *Halakhah*.

² Lors de notre recherche, nous avons cherché en vain, à Berlin, des associations, groupes ou congrégations se réunissant sous l'égide d'une double appartenance juive et russe. Or les seuls groupes où se réunissent les Juifs russes étaient à notre connaissance essentiellement des initiatives culturelles telles que des cours de musique, de chorale ou d'échecs, ce qui ne nous a pas semblé primordial pour notre recherche. Judith Kessler nous a confirmé ce point dans l'interview du 26 mai 2010.

de leur volonté de renouvellement et de pluralité d'une communauté juive « revivifiée » depuis l'immigration massive des Juifs d'ex-Union soviétique.

I – Femmes, homosexuels, enfants de père juif : une remarque introductive

Depuis une quinzaine d'années, on note un regain d'attention autour de trois formes d'existence jusqu'alors marginalisées au sein de la communauté juive européenne – même si les questions posées ici ne sont certes pas nouvelles dans le monde juif.

Qu'advient-il des enfants de père juif ? La *Halakhah* est claire sur ce point : ils ne sont pas juifs. Aujourd'hui, même au sein du mouvement juif libéral en Allemagne, un enfant dont le père est juif mais la mère n'est pas juive n'est pas reconnu comme Juif et doit se convertir pour pouvoir s'inscrire à la Communauté. Et pourtant, on ne peut nier l'importance de la descendance patrilinéaire juive. Un enfant de survivant de la Shoah est-il moins juif que celui dont la mère est juive ? Outre cet exemple négatif, déjà évoqué plus haut, les exemples étudiés dans ce chapitre traduisent le dynamisme et l'impact des enfants de père juif dans la revendication d'une identité juive à part entière.

Ensuite, qu'advient-il des Juifs homosexuels pour qui la religion et la culture juives jouent un rôle fondamental et qui refusent d'accepter la contradiction biblique entre les deux passages du Lévitique, condamnant l'homosexualité comme une « abomination » et la sanctionnant par la peine de mort³, et le précepte selon lequel chaque homme a été créé à l'image de Dieu⁴ ?

Enfin, quel rôle joue la femme moderne dans le judaïsme, celle qui revendique une relecture féminine critique de la Torah et qui réclame le droit d'exprimer son judaïsme à travers la création de lieux d'étude égalitaires, mais aussi celle qui a fait le choix de ne pas avoir d'enfants et qui considère son engagement pour la communauté juive comme celui d'une mère pour sa propre famille ?

Les problématiques liées à ces trois groupes de personnes n'ont jusqu'à ce jour pas fait l'objet de recherches scientifiques particulières dans le monde germanophone.

³ Lévitique 18 : 22 : « Tu ne coucheras pas avec un homme comme on couche avec une femme ; ce serait une abomination ». Lévitique 20 : 13 : « Quand un homme couche avec un homme comme on couche avec une femme, ce qu'ils ont fait tous les deux est une abomination ; ils seront mis à mort, leur sang retombe sur eux ».

⁴ Genèse 1 : 26 : « Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre ! ». Genèse 1 : 27 : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ; mâle et femelle il les créa ».

De manière générale, on note une lacune d'ouvrages de recherche germanophones sur la question de l'homosexualité dans le judaïsme. Ceci est d'ailleurs confirmé dans un article de Felice-Judith Ansohn, paru sur le site Internet *HaGalil* : l'auteur affirme à juste titre qu'aucun ouvrage de recherche en langue allemande ne traite du sujet, à part une infime partie d'un livre d'Arthur Hertzberg sur les principes de base du judaïsme⁵. Le seul ouvrage à notre connaissance traitant du sujet dans un pays germanophone – mais rédigé ici aussi en anglais et publié aux États-Unis – est l'ouvrage de Matti Bunzl sur les Juifs et les homosexuels à Vienne à la fin du XX^e siècle⁶.

Le chercheur et professeur américain Jeffrey Peck, ayant dirigé un séminaire en 2008 à l'université de Humboldt à Berlin sur le thème « Juifs et gays » (« Queers⁷ and Jews »), n'a pu nous donner davantage d'informations sur l'existence de groupes juifs homosexuels à Berlin, comme le groupe « Yachad »⁸. Un des rares ouvrages scientifiques en langue allemande qui traite de ce groupe dans un chapitre d'une dizaine de pages est la thèse de doctorat d'Alexander Jungmann, *Jüdisches Leben in Berlin*⁹. Jessica Jacoby, l'une des participantes de la conférence *Bet Debora* – l'initiative juive féministe dont il sera question dans ce chapitre – vit à Berlin et avait créé en 1985 un lieu de rencontre et de discussion sur les thèmes de l'homosexualité, du féminisme et de l'antisémitisme, organisé le vendredi soir et donc nommé *Schabbeskreis*¹⁰. Ce « cercle shabbatique » a été défini ouvertement comme « féministe lesbien » dans le journal de *Bet Debora* ; pourtant, Jacoby a démenti, lors d'un échange de courriels à ce sujet, avoir appartenu « à quelque groupe que ce soit » et par conséquent refusé de donner toute information supplémentaire¹¹.

⁵ Arthur Hertzberg, *Judaismus. Die Grundlagen der jüdischen Religion*, Reinbek 1996, en particulier à partir de la p. 165. Cité dans l'article de Felice-Judith Ansohn, « Juden und Homosexualität », mis en ligne sur le site www.hagalil.com. Voir plus précisément la page consultée le 2 juillet 2012 : <http://www.hagalil.com/deutschland/yachad/homosexual.htm>

⁶ Matti Bunzl, *Symptoms of Modernity : Jews and Queers in late twentieth-century Vienna*, Berkeley, University of California Press, 2004.

⁷ Au premier sens du terme, « queer » signifie en anglais « étrange ». Il a fini par signifier « gay », « homosexuel ».

⁸ Courriel de l'auteur avec Jeffrey Peck, 20 octobre 2010.

⁹ Alexander Jungmann, *Jüdisches Leben in Berlin. Der aktuelle Wandel in einer metropolitanen Diasporagemeinschaft*, Bielefeld, transcript Verlag, 2007, en particulier p. 509-522.

¹⁰ Sur les groupes féministes, voir Cathy S. Gelbin, « Die jüdische Thematik im (multi)kulturellen diskurs der Bundesrepublik », in Cathy S. Gelbin, Kader Konuk et Peggy Piesche (éds.), *AufBrüche. Kulturelle Produktionen von Migrantinnen, Schwarzen und jüdischen Frauen in Deutschland*, Königstein/Taunus, Ulrike Helmer Verlag, 1999, p. 87-111. Voir aussi Erica Fischer, « Man muss sie behandeln wie Frauen », *Die Tageszeitung*, janvier 1989. Retranscription sur la page Internet consultée le 2 juillet 2012 : http://www.ericafischer.de/texte/juedisches/Feministische_Juedinnen_Juedisches.html

¹¹ « lesbisch-feministische[r] Schabbeskreis » (Voir Jessica E. Jacoby, Lara Dämmig, « Der Rand ist die Mitte », *Bet Debora Journal 1*, 1999). Courriel du 3 novembre 2010 entre l'auteur, Y. Michal Bodemann et Jessica Jacoby.

On note donc une certaine réticence à aborder le sujet dans le domaine académique en Allemagne.

Dans la recherche américaine par contre, les ouvrages sur le sujet sont en pleine expansion depuis une vingtaine d'années. Un article clé et fortement controversé est l'article de Norman Lamm, « Judaism and the Modern Attitude to Homosexuality » paru en 1974. L'auteur analyse de manière minutieuse les différentes attitudes que l'on peut possiblement adopter par rapport au sujet de l'homosexualité dans le judaïsme, pour finalement en conclure que, sans toutefois faire preuve de « respect » à l'égard de l'homosexualité, il convient d'être indulgent envers les homosexuels, puisque l'homosexualité selon lui serait à considérer au même degré qu'un trouble psychique¹². Dans l'ouvrage de Rachel Biale, *Women and Jewish Law*, un très court passage sur l'homosexualité féminine est inséré dans un chapitre consacré à la sexualité en dehors du mariage et qui traite par exemple tout aussi bien de l'inceste et de l'adultère¹³.

L'article discriminatoire de Lamm ayant « lancé le ton », s'ensuivent, une quinzaine d'années plus tard, une série d'ouvrages sur le sujet, qui représentent plutôt le « cri » de toute une génération juive américaine affirmant son identité sexuelle et réclamant la pleine reconnaissance de celle-ci. Aux États-Unis, la genèse de ces premiers ouvrages est à replacer dans le contexte de la fin des années 1960 qui assiste à la convergence de trois mouvements – le mouvement juif reconstructionniste (qui sera expliqué au prochain chapitre), le mouvement féministe et le mouvement gay et lesbien¹⁴. D'autres chercheurs, au-delà de la simple affirmation de l'identité sexuelle, proposent une lecture critique de la Torah afin de trouver une « solution » à l'interdiction de leur identité sexuelle dans un texte qui est fondamental pour leur identité religieuse¹⁵.

Parmi la littérature scientifique américaine, les ouvrages du philosophe et historien des religions israélo-américain Daniel Boyarin sont particulièrement intéressants dans la mesure où son analyse du sujet mène à une connivence entre les questions de l'homosexualité et du féminisme au sein du judaïsme (orthodoxe).

¹² Norman Lamm, « Judaism and the Modern Attitude to Homosexuality », in *Encyclopaedia Judaica Yearbook*, Jérusalem, Encyclopaedia Judaica, 1974, p. 194-205.

¹³ Voir le chapitre « Sexuality Outside of Marriage: Incest, Adultery, Promiscuity, and Lesbianism », in Rachel Biale, *Women and Jewish Law. The Essential Texts, Their History, and Their Relevance for Today*, New York, Schocken Books, 1995 (première édition: 1984).

¹⁴ Christie Balka et Andy Rose (éds.), *Twice Blessed. On Being Lesbian, Gay and Jewish*, Boston, Beacon Press, 1989.

¹⁵ Jonathan Magonet (éd.), *Jewish Explorations of Sexuality*, Providence, Berghahn Books, 1995.

Élevé dans la tradition libérale, il explique dans l'introduction à son ouvrage *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man* comment l'étude du Talmud l'a rapproché du judaïsme et a déterminé son choix de mener une vie selon la tradition orthodoxe juive¹⁶. Or, il explique dans cette même introduction et au cours de l'ouvrage les aspects du judaïsme orthodoxe qui le dérangent profondément : le blâme, ou plutôt l'interdiction de l'homosexualité et l'exclusion des femmes de l'étude de la Torah. L'auteur offre un point de vue critique sur ces deux aspects tout en clamant son attachement à un judaïsme orthodoxe. L'objectif de l'ouvrage de Boyarin est d'esquisser les possibilités d'un judaïsme orthodoxe qui reconnaîtrait la légitimité de l'existence des homosexuels et le rôle fondamental de la femme dans l'étude de la Torah¹⁷, un objectif étroitement lié aux aspirations des groupes étudiés dans ce chapitre.

Enfin, il importe de préciser que depuis une dizaine d'années, un lien étroit a été développé, dans la recherche académique, entre les « études lesbiennes, gays et bisexuelles » (*Lesbian, Gay, and Bisexual Studies*, aussi appelées *Queer Studies*) et les « études juives » (*Jewish Studies*). Les « études lesbiennes et gays », encore peu développées en Europe, ont émergé dans les années 1970 en Amérique du Nord, influencées par le mouvement féministe et le mouvement afro-américain. Sans pouvoir s'étendre ici, l'ouvrage de Daniel Boyarin, Daniel Itzkovitz et Ann Pellegrini, *Queer Theory and the Jewish Question*, constitue un exemple du lien développé ces dernières années entre les études gays et les études juives : il explore les interactions entre être Juif et être homosexuel et les échos entre la construction de ces deux statuts minoritaires¹⁸.

Ce n'est donc que récemment que la recherche scientifique s'intéresse aux problématiques liées aux enfants de père juif, aux Juifs homosexuels, aux revendications féministes au sein du judaïsme. Ces trois minorités constituent trois tendances prédominantes au sein de groupes « marginaux », créés à Berlin à l'écart de la Communauté juive.

¹⁶ Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. xv.

¹⁷ Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct*, *op. cit.*, p. xxiii.

¹⁸ Voir Daniel Boyarin, Daniel Itzkovitz et Ann Pellegrini (éds.), *Queer Theory and the Jewish Question*, New York, Columbia University Press, 2003, p. 1.

II – La voix aux femmes : l’initiative *Bet Debora*

L’initiative *Bet Debora* est le premier cycle de conférences en Allemagne qui s’intéresse aux questionnements de ces trois groupes marginalisés. Au cœur des trois premières conférences se situe la volonté de briser bon nombre de tabous au sein du judaïsme, liés au statut de la femme et à certains clichés, juifs et non-juifs, sur la famille juive, et concernant, entre autres, les enfants de père juif et les homosexuels. *Bet Debora* représente un lieu d’étude et de discussion unique en son genre dans l’Allemagne des années 1990, dans la mesure où la conférence prône la reconnaissance et la légitimité des trois groupes en question.

Bet Debora a été créée à Berlin à la fin des années 1990. Le nom (signifiant en hébreu « la maison de Déborah », ou plutôt ici « l’école de Déborah ») fait allusion aux différentes écoles de pensée existant au sein du judaïsme et représentant les différentes interprétations de la Loi, les plus célèbres étant « Bet Chammaï » et « Bet Hillel ». Ici, les fondatrices de l’initiative y ont substitué le nom d’une figure biblique féminine, à la fois prophétesse, juge et femme politique. *Bet Debora* a été créée en 1998 par un groupe féministe juif qui, en 1999, 2001 et 2003, a invité à Berlin des femmes rabbins européennes, des femmes politiques engagées dans la communauté, des artistes et des universitaires, pour une série de conférences mettant l’accent principalement sur le rôle de la femme dans le judaïsme et l’avenir de la famille juive. Les articles de chaque conférence, mis en ligne sur le site Internet de *Bet Debora* et publiés dans trois journaux, témoignent de la vivacité de ces débats à l’aube du XXI^e siècle¹⁹.

a) Genèse d’une initiative féministe juive allemande

Bet Debora est une initiative de trois femmes juives allemandes, la pédagogue Rachel Monika Herweg (*1960), le chercheur Lara Dämmig (*1964) et l’actuelle rabbin de la communauté libérale de Francfort, alors journaliste et attachée de presse de la Communauté juive de Berlin Elisa Klapheck (*1962) : elles lancent l’idée d’un forum pour femmes juives en 1998 à Berlin. Le forum s’adresse à des participantes essentiellement européennes ; les organisatrices refusent d’aller « chercher du renfort » aux États-Unis ou en Israël. En effet, elles défendent fermement leur triple identité de femme, juive, ayant fait le choix de rester en Allemagne :

¹⁹ Nous nous fondons ici sur les articles mis en ligne, quasi identiques aux articles publiés ; c’est pourquoi les pages ne sont pas indiquées. Voir le site Internet www.bet-debora.de

Nous sommes trois femmes en Allemagne, le pays dont beaucoup disaient que plus jamais il ne donnerait naissance à une vie juive authentique. C'est dans cet état d'esprit que nous avons grandi. Au-delà des différentes expériences que nous apportions toutes les trois, nous étions profondément d'accord sur un point : nous étions fatiguées d'entendre encore et toujours ce que nous n'avons pas ici, ce qui soi-disant n'est pas possible ici, parce que nous avons soi-disant perdu la connaissance de notre tradition. Nous en avons assez de nous lamenter sur notre sort ! Nous voulions faire quelque chose. Chacune d'entre nous avait appris, s'était approprié un savoir juif, s'était confrontée – douloureusement – avec sa fragile histoire familiale juive, avec pourtant un résultat : nous sommes ici, nous restons ici. Et nous vivons ici en tant que femmes engagées dans le féminisme²⁰.

Les organisatrices invitent donc à Berlin, dans les locaux de la Nouvelle Synagogue (*Neue Synagoge*), dans la Oranienburger Straße, des participantes de l'Europe entière : femmes rabbins, chantres et autres femmes juives « intéressées et/ou compétentes en matière rabbinique »²¹. Deux cents femmes et hommes de seize pays sont présents à la première conférence de quatre jours, du 13 au 16 mai 1999. La deuxième conférence a lieu en juin 2001 et s'intitule : « La famille juive. Mythe et réalité » (« Die jüdische Familie. Mythos und Realität »). Enfin, la troisième conférence a lieu en mai 2003. Elle problématise les concepts de « pouvoir » et de « responsabilité » au sein du judaïsme (« Macht und Verantwortung aus jüdischen Frauenperspektiven »), et pose la question suivante : comment caractériser la participation des femmes juives dans les structures de pouvoir de leur communauté ? Dans les trois cas, le nombre de participants reste autour de 200 : ils viennent de l'Europe entière. Alors que la première conférence comptait 20 intervenants, leur nombre s'élève à 56 pour la troisième²².

La diversité des sujets abordés était particulièrement frappante lors de la première des trois conférences, dont le sujet n'était pas exactement prédéfini. Trois thèmes prédominent cependant, et sont fondamentaux pour notre étude : premièrement, l'émergence d'une nouvelle voix juive féminine, entre tradition et modernité, deuxièmement, l'invention du

²⁰ « Wir sind drei Frauen in Deutschland, dem Land, von dem viele sagten, daß es niemals mehr ein authentisches jüdisches Leben hervorbringen würde. In diesem Bewußtsein sind wir aufgewachsen. Bei all den unterschiedlichen Erfahrungen, die wir drei einbrachten, waren wir uns in einem zutiefst einig: Wir waren es leid, immer wieder zu hören, was wir hier nicht haben, was angeblich hier nicht möglich sei, weil wir das Wissen um unsere Tradition verloren hätten. Wir hatten genug davon, uns selbst zu bemitleiden! Wir wollten etwas machen. Jede von uns hatte gelernt, sich jüdisches Wissen angeeignet, sich mit ihrer jeweils brüchigen jüdischen Familiengeschichte auseinandergesetzt – schmerzvoll – jedoch mit einem Ergebnis: Wir sind hier und bleiben hier. Und wir leben hier als feministisch engagierte Frauen » (Rachel Monika Herweg, Lara Dämmig, Elisa Klapheck, « Editorial », *Bet Debora Journal 1*, 1999).

²¹ « ein Forum für "rabbinisch gelehrte und interessierte" jüdische Frauen » (*Ibid.*).

²² Lara Dämmig et Elisa Klapheck, « Debora's Disciples: A Women's Movement as an Expression of Renewing Jewish Life in Europe », in Sandra Lustig et Ian Leveson (éds.), *Turning the Kaleidoscope. Perspectives on European Jewry*, New York, Berghahn Books, 2006, p.147-163.

concept de « Juif par choix », ou « Juif de plein gré »²³, et troisièmement, la rupture du silence sur les « oubliés du judaïsme », parmi lesquels les enfants de père juif et les homosexuels.

b) Une nouvelle voix juive féminine, entre tradition et modernité

Au cours des trois conférences de *Bet Debora*, les participantes s'appuient sur les personnalités féminines qui ont marqué l'histoire juive et à travers elles, mettent en valeur le rôle novateur et critique de la femme au sein du judaïsme. Trois figures bibliques et deux figures historiques prédominent parmi les thèmes de la conférence : Déborah, Rachel et Myriam ; Bertha Pappenheim (1859-1936) et Regina Jonas (1902-1944). Ces personnalités ne sont pas seulement des « modèles » pour les participantes ; leur histoire constitue aussi une source inépuisable d'inspiration pour l'expression de leurs revendications. En effet, leur biographie permet de légitimer les revendications de femmes juives à l'aube du XXI^e siècle.

Déborah a déjà été évoquée plus haut. Rachel était la seconde femme de Jacob. Le jour du mariage, le père de Rachel, Laban, força Jacob à épouser sa fille aînée Léa ; Jacob ne pourra épouser Rachel qu'en échange de sept années supplémentaires de travail chez Laban. Malgré sa stérilité et même si Léa était fertile, rien n'ébranlera l'amour de Jacob pour elle. Elle finit par donner naissance à Joseph puis beaucoup plus tard à Benjamin, avant de mourir en couches ; quant à Myriam, nous verrons que son histoire a été réinterprétée au cours de la conférence.

Bertha Pappenheim est une figure centrale du féminisme juif. Elle fonda la Ligue des Femmes Juives (*Jüdischer Frauenbund*) et lutta activement contre la prostitution. Elle est plus connue sous le pseudonyme d'Anna O., en tant que patiente de Josef Breuer. Le récit de la prise en charge de Bertha Pappenheim par Breuer est écrit conjointement avec Sigmund Freud et publié en 1895 dans les *Études sur l'Hystérie*.

Regina Jonas, la première femme rabbin au monde, est la figure de proue du cycle de conférences de *Bet Debora*. Originaire de Berlin, elle reçut une éducation « strictement religieuse »²⁴ et s'inscrivit à la Haute École pour la Science du Judaïsme (*Hochschule für die*

²³ Le terme « Juif par choix » peut signifier une personne convertie au judaïsme. Nous verrons ici que ce terme prend un autre sens, même s'il peut inclure les personnes converties.

²⁴ « streng religiös ». Voir l'article « Die Rabbinerin » dans le journal féminin *Berna*, Organ des Bernischen Frauenbundes, 10 février 1939, p. 163.

Wissenschaft des Judentums). En juillet 1930 eut lieu son examen oral final. Elle avait rédigé, auprès du rabbin Eduard Baneth, son épreuve sur la question suivante : « La femme peut-elle exercer la fonction de rabbin ? » (« Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden ? »). Elle en était venue à la conclusion que, « à part les préjugés et le manque d'habitude » (« außer Vorurteil und Ungewohntsein »), « presque rien », d'un point de vue de la loi religieuse juive, ne s'opposait à l'exercice du rabbinat par la femme. Cependant, à cause de la mort inopinée d'Eduard Baneth, Jonas ne fut pas diplômée en tant que rabbin, mais simplement en tant que professeur de religion. Finalement, son ordination privée eut lieu le 27 décembre 1935 par Max Dienemann à Offenbach. Leo Baeck signa son diplôme de la Haute École pour la Science du Judaïsme en 1942. Elle fut déportée à Theresienstadt et mourut le 12 octobre 1944 à Auschwitz²⁵.

Après la Seconde Guerre mondiale, Regina Jonas est totalement oubliée. Ce n'est qu'après la chute du Mur, suite aux recherches du professeur en étude des religions Katharina von Kellenbach dans les archives est-berlinoises, que l'histoire et l'œuvre de Regina Jonas sont redécouvertes. La personnalité de Regina Jonas lance le ton de la conférence : conservatrice, vivant strictement selon les principes de la *Halakha*, son travail s'est pourtant attaché à mettre en valeur les passages en faveur de la femme dans le Talmud afin de prouver que l'argument d'interdire à une femme d'enseigner, par exemple, était devenu obsolète à l'époque de Jonas²⁶.

Celle-ci défendait l'idée selon laquelle une femme rabbin devait rester célibataire, mais estimait que la femme avait le droit de décider entre une carrière correspondant à ses qualifications ou une vie d'épouse et de mère. La destinée de Regina Jonas incarne à elle seule les questionnements principaux de la conférence : le statut de la femme dans la vie religieuse juive, la tentative de concilier traditions et indépendance de la femme, le libre arbitre de la femme au sein de sa famille. Regina Jonas, à l'instar de Bertha Pappenheim, apparaît comme le « fil rouge » des conférences de *Bet Debora*.

Le rôle de la femme rabbin à l'aube du XXI^e siècle est en effet une des nombreuses questions abordées dans le cycle de conférences de *Bet Debora*. À travers presque tous les articles publiés dans le cadre de la conférence transparaît le « pouvoir créateur » de la femme – considéré en dehors de la sphère biologique cette fois –, plus précisément dans sa relecture et son interprétation critique des Écritures et en particulier dans la liturgie. Par exemple, une des

²⁵ Walter Homolka, « Vor 75 Jahren wurde die erste Rabbinerin ordiniert », in *Kescher. Informationen über liberales Judentum im deutschsprachigen Raum. Newsletter des Abraham Geiger Kollegs*, automne 2010, p. 8.

²⁶ Voir Elisa Klapheck, « Regina Jonas' Streitschrift », *Bet Debora Journal 1*, 1999.

participantes de la conférence, le rabbin Sylvia Rothschild, originaire du Royaume-Uni, déplore l'absence de rituels dans le livre de prières pour une foule d'événements de la vie, comme par exemple pour l'abandon du domicile parental ou conjugal, le don d'organes, ou l'aveu d'infertilité et déclare qu'il incombe à la femme de combler ce vide.

Depuis le jour où un couple qui avait donné naissance à un enfant mort-né et avait demandé à Sylvia Rothschild d'organiser pour leur enfant un enterrement digne de ce nom, elle a rédigé non seulement sa propre liturgie pour le cas d'un enfant mort-né²⁷, mais aussi dans d'autres cas où les textes liturgiques n'existaient pas encore, comme par exemple pour la célébration de la naissance d'une fille, faisant écho aux cérémonies de circoncision pour les garçons, pour l'avortement ou encore pour les femmes devant subir une amputation d'une partie de leur corps. Selon Rothschild, la rédaction de liturgies adaptées aux événements du cycle de la vie est essentielle pour ancrer la religion juive dans la vie de tous les jours²⁸.

La femme peut aussi déployer sa « force créatrice » dans la lecture et l'interprétation des Écritures : une plus grande empathie avec la figure biblique féminine fait souvent preuve d'une grande créativité, voire connaissance du personnage. Par exemple, le rabbin Eveline Goodman-Thau s'appuie sur un extrait de l'Exode – celui où la mère de Moïse, ayant caché pendant trois mois son enfant destiné à la mort comme tous les nouveau-nés mâles des Hébreux sur l'ordre du Pharaon²⁹, décide de s'en séparer et le dépose dans une caisse en papyrus enduite de poix sur les bords du Nil – pour développer les pensées qui ont pu traverser l'esprit de Myriam, la sœur de Moïse qui a observé la scène, en cet instant³⁰. Le texte nous offre une lecture intimiste du personnage de Myriam, et laisse entrevoir une perspective féministe sur certains passages du texte biblique. Ainsi, les sages-femmes des Hébreux qui ont refusé de tuer les nouveau-nés mâles de leur peuple apparaissent comme les premières rebelles du peuple hébreu en Égypte ; seul Dieu reconnaît leur sagesse :

Elles [les sages-femmes] savaient que ce sont les femmes qui doivent préserver la vie ; elles sauvèrent donc les enfants mâles de la mort. C'était le premier début du soulèvement en Égypte, la première protestation contre l'oppression et l'injustice faite aux hommes. Cette première protestation, [...] sans ordre divin, fut menée par des femmes. [...] Mais seul Dieu reconnut leur acte³¹.

²⁷ Selon la religion juive, le deuil pour un enfant de moins de 30 jours n'est pas observé.

²⁸ Sylvia Rothschild, « Kreative Liturgiegestaltung », *Bet Debora Journal 1*, 1999.

²⁹ Exode 1 : 15-22.

³⁰ Exode 2 : 4.

³¹ « Sie [die Hebammen] wußten, daß es die Frauen sind, die das Leben bewahren müssen und retteten also die männlichen Kinder vor dem Tod. Es war der erste Anfang des Aufstandes in Ägypten, der erste Protest gegen

Myriam, dans une lettre (imaginée par Eveline Goodman-Thau) à son frère, est persuadée que les figures féminines ont un rôle hors du commun dans le texte biblique et sont loin d'être inoffensives : Ève, par son indépendance d'action, lui apparaît justement comme un danger, Sarah fait preuve de force de caractère lorsqu'elle ordonne à Abraham de chasser leur servante Hagar³², et Rebecca la femme d'Isaac n'écoutait jamais son mari³³. Elle en conclut que les femmes occupent une place fondamentale dans le plan divin³⁴.

En donnant corps aux réflexions potentielles de Myriam, le texte offre une interprétation du motif des actions de cette femme déterminée et illustre sa personnalité féministe. Le texte de Goodman-Thau met en valeur l'actualité des revendications de Myriam, notamment sa volonté d'être reconnue au rang de prophétesse³⁵, et les rend accessibles à un public de femmes du XXI^e siècle. Ces revendications ne sont d'ailleurs pas sans rappeler celles des femmes rabbins de la conférence.

Ces figures féminines, bibliques et historiques constituent donc les « muses » du cycle de conférences *Bet Debora*. Les participantes de la conférence se réapproprient leur histoire afin d'intégrer celle-ci dans les problématiques actuelles de la position de la femme dans la société et dans le judaïsme.

c) Le « judaïsme de plein gré »³⁶

La deuxième problématique qui prédomine le cycle de conférences de *Bet Debora* est celle d'un judaïsme par choix³⁷, ou plus précisément d'un judaïsme de plein gré. Le terme est

Unterdrückung und Unrecht gegen die Menschheit. Dieser erste Protest, [...] ohne Vorschrift von Gott, wurde ausgeführt von Frauen. [...] Aber, nur Gott erkannte ihre Tat » (Eveline Goodman-Thau, « Mirjam », *Bet Debora Journal 1*, 1999).

³² Genèse 21 : 8-21.

³³ Eveline Goodman-Thau, « Mirjam », *op. cit.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ « Ils [Myriam et Aaron] dirent : « Est-ce donc à Moïse seul que le Seigneur a parlé ? Ne nous a-t-il pas parlé à nous aussi ? » Et le Seigneur l'entendit » (Nombres 12 : 2).

³⁶ « freiwilliges Jüdischsein ». La traduction littérale en français de l'adjectif « freiwillig » est « bénévole », « facultatif » ; dans le contexte de l'article de Diana Pinto néanmoins, nous avons choisi de renforcer cette traduction de manière positive avec l'adverbe « de plein gré ». De même une traduction plus exacte de « Jüdischsein » serait « judéité », mais elle réduirait à nos yeux le sens et la portée de l'article de Diana Pinto.

³⁷ « Juif par choix » peut signifier une personne qui s'est convertie au judaïsme. Même si Pinto inclut le cas des personnes converties dans son article, le terme de « Juif par choix » ou « judaïsme par choix » n'a pas cette définition exclusive ici.

introduit par l'historienne franco-italienne Diana Pinto³⁸. Elle utilise cette image afin d'illustrer son argument selon lequel, depuis la réunification de l'Europe, après 1989, les Juifs sont tous devenus des « Juifs de plein gré ». Ce sont en effet les Juifs européens qui, lors des bouleversements de 1989, ont eu la possibilité d'émigrer en Israël, mais ont fait le choix de rester dans leurs pays européens – même et surtout un pays responsable de l'expulsion et / ou de l'extermination des Juifs, comme l'Espagne et le Portugal ou l'Allemagne –, qui forment les premiers « Juifs de plein gré », ainsi que ceux qui, comme les Juifs d'ex-URSS, ont émigré en Allemagne tout en conservant ou même renforçant leur identité juive³⁹.

L'auteur cite quatre exemples de « Juifs par choix », ou « Juifs de plein gré » pour illustrer son argument : premièrement, les Juifs assimilés qui ont perdu toute connaissance des traditions juives et retournent vers le judaïsme à travers l'apprentissage et la vie communautaire ; deuxièmement, les Juifs qui estiment que la Torah et le Talmud doivent continuellement être réinterprétés afin de répondre aux exigences de notre époque ; troisièmement, les Juifs qui sont enfants de père juif et qui refusent de se convertir : en refusant d'être « acceptés » par un peuple auquel ils estiment déjà appartenir, ils revendiquent de plein gré leur judaïsme ; et enfin, quatrièmement, les Juifs qui estiment que le judaïsme ne se traduit pas à travers la fréquentation passive de la synagogue lors des fêtes religieuses, mais bien plutôt dans l'affirmation active de leur identité⁴⁰. Diana Pinto conclut que tous les Juifs sont « Juifs de plein gré », puisque dans le monde moderne ils ont désormais le choix de s'assimiler complètement.

Les trois premiers types de « Juifs par choix » représentent précisément ceux dont traite notre travail – aux premiers correspondent les lieux d'étude *Bet Debora* et *Ohel HaChidusch* ; les seconds reflètent la branche libérale abordée dans la suite de ce travail ; et les troisièmes évoquent toute la question des Juifs non halakhiques d'ex-URSS :

Lorsque quelqu'un se sent juif et voudrait vivre selon le judaïsme, mais qu'il n'est pas accepté dans une petite communauté monolithique, parce que selon la *Halakhah* il ou elle n'est pas juif ou juive et que la conversion est pratiquement impossible – peut-on alors parler de « judaïsme de plein gré » ? C'est la question centrale pour le siècle à venir⁴¹.

³⁸ Diana Pinto, « Freiwilliges Jüdischsein », *Bet Debora Journal* 1, 1999.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Le texte exact est : « Juden, die der Ansicht sind, daß Judentum in einer aktiven Bestätigung ihrer Identität besteht und nicht nur im passiven Besitz von Synagogenkarten für die Hohen Feiertage [...] » (*Ibid.*) Ce dernier exemple nous paraît cependant bien flou.

⁴¹ « Wenn jemand sich jüdisch fühlt und jüdisch leben möchte, aber in einer kleinen und monolithischen Gemeinde nicht akzeptiert wird, weil er oder sie halachisch nicht als jüdisch gilt und der Übertritt praktisch

C'est en effet une des interrogations formulées dans la majorité des articles de *Bet Debora* : qu'en est-il de ceux ou celles qui revendiquent leur judéité mais ne sont pas accepté(e)s en tant que Juifs ou Juives par la Communauté ? *Bet Debora* pose la question des Juifs non halakhiques, comme les enfants de père juif, et la question des homosexuels, mais on compte tout d'abord un nombre important de femmes sans enfant qui prennent la parole au cours du cycle de conférences.

Ces femmes sans enfant nous apparaissent ici comme un exemple central des « Juives de plein gré », car leur absence de descendance biologique les a amenées à redéfinir le concept de création féminine au sein du judaïsme. Par exemple, la journaliste américaine Toby Axlerod appelle les femmes de *Bet Debora* qui se trouvent dans la même situation qu'elle – qui n'a pas d'enfant – à chercher de nouveaux chemins, à développer leur fertilité par d'autres moyens que la voie « biologique », et à assurer par ces nouveaux moyens une « continuité juive ». Membre de la génération « post-Holocauste » (ce que nous avons appelé dans ce travail la deuxième génération), à laquelle incombait la tâche incommensurable de « reconstruire la nation juive décimée »⁴², n'ayant pas grandi dans un environnement ultraorthodoxe qui supprimait tout dilemme autour du mariage dans la mesure où celui-ci était arrangé par les parents, elle déplore le fait que sa génération ait grandi « sans modèle à suivre ». La génération « post-Holocauste », livrée à elle-même et portant l'éventuel échec de la reconstruction du peuple juif comme une épée de Damoclès au-dessus de la tête, a dû trouver son chemin entre famille et carrière, sans le moindre point de repère : « [...] qui aurait pensé que la mise en garde aux airs d'ultimatum, annoncée depuis la chaire synagogale – "N'achevez pas l'œuvre d'Hitler ! Vous devez avoir des enfants juifs !" s'avérerait si paralysante ? »⁴³

Elle fonde son argumentation sur la *parashah*, la section hebdomadaire du Pentateuque, « Ki Tetse »⁴⁴, qui s'adresse à la femme sans enfant, mais est souvent interprétée comme une allégorie du peuple d'Israël à qui Dieu promet un développement fertile. Toby Axlerod, elle, le lit comme un texte qui promet à tous ceux qui sont sans enfant l'accomplissement de la création, et propose une conception alternative de la création féminine, qui se détache de sa

unmöglich ist - kann da von "freiwilligem Jüdischsein" gesprochen werden? Dies ist die jüdische Kernfrage für das kommende Jahrhundert [...] » (*Ibid.*).

⁴² Toby Axlerod, « Fruchtbar sein: Über Formen der Schöpfung », *Bet Debora Journal* 2, 2001.

⁴³ « [...] wer hätte gedacht, daß sich die ultimative Warnung, die von der Synagogenkanzel herab verkündet wurde – « Vollendet nicht das Werk Hitlers ! Ihr müßt jüdische Kinder haben ! » – als derart paralysierend erweisen würde ? » (*Ibid.*).

⁴⁴ *Parashah* « Ki Tetse » : Esaïe 54.

définition essentiellement biologique pour s'orienter vers d'autres formes de création⁴⁵. Ces formes de création alternatives constituent la base des revendications féministes exprimées lors des conférences de *Bet Debora*.

Même si le terme de « Juif par choix » est d'habitude utilisé pour désigner une personne convertie, les participantes de la conférence reprennent le terme pour inscrire l'appartenance juive dans un processus de décision individuelle et de libre arbitre. La notion de « Juif par choix » implique par conséquent un judaïsme que l'on s'est réapproprié et qu'on a remodelé, recomposé en fonction de ses propres aspirations.

d) Les « oubliés » du judaïsme

Les trois figures qui émergent du cycle de conférences de *Bet Debora*, les Juifs homosexuels, les femmes qui ne remplissent pas le rôle de mère juive « traditionnelle », et les enfants de père juif, constituent ce que nous avons appelé les « oubliés » du judaïsme. Les deux premières figures impliquent la remise en question de la structure traditionnelle de la « famille juive ». La question de « familles juives alternatives » prédomine en effet la deuxième conférence de *Bet Debora*. Un point fondamental du débat affirme que le libre arbitre et les décisions de chaque individu sont à même de redéfinir le concept biologique de la famille.

Elizabeth Tikvah Sarah décrit par exemple l'expérience du premier *seder* de *Pessah* organisé par sa synagogue, composé de Juifs et de Juives de naissance, personnes converties au judaïsme, partenaires et membres de la famille non-juifs, familles nucléaires, familles recomposées, célibataires ou couples, hétérosexuels et homosexuels, et du deuxième *seder* organisé par le groupe juif lesbien et gay de Londres, pour expliquer que le groupe y est considéré comme une famille : « Notre *seder* étaye le fait que nous sommes une famille alternative »⁴⁶.

Dans cette nouvelle conception de la famille juive « alternative », non biologique, des structures communautaires adaptées jouent un rôle fondamental : en elles se développent les lieux d'échange et de rencontre de la famille alternative ; c'est à elles de répondre aux

⁴⁵ Toby Axelrod, « Fruchtbar sein... », *op. cit.*

⁴⁶ « Unser Seder untermauert die Tatsache, daß wir eine alternative Familie sind » (Sur le site Internet de Bet Debora : Elizabeth Tikvah Sarah, « Die jüdische Familie ist tot. Lang leben die jüdischen Familien ! », *Bet Debora Journal* 2, 2001. Voir la page Internet consultée le 2 juillet 2012 : http://www.bet-debora.de/neu/tag_jour2/uns/tagungen_jour2_uns1.htm)

exigences de cette nouvelle « famille » : « Les synagogues sont donc maintenant confrontées au défi de développer de nouveaux rôles en tant que *familles élargies* et *foyers juifs* pour leurs membres et leurs ami(e)s »⁴⁷.

Un autre exemple d'alternative à la famille juive traditionnelle est celui de Lynn Feinberg, une « mère éduquant seule ses enfants dans une communauté orthodoxe »⁴⁸. En adoptant les fonctions d'un père absent, elle est confrontée à la séparation, au sein de la synagogue, entre elle et ses fils, ainsi qu'à la difficulté de se faire accepter et reconnaître par les autres membres de la communauté. En effet, en éduquant seule ses enfants dans la communauté orthodoxe d'Oslo, elle a endossé un rôle qui n'existait « pas encore »⁴⁹. Ce rôle lui fait prendre conscience des questions liées à la séparation des sexes au sein du judaïsme. Finalement, la création d'un groupe féministe célébrant la nouvelle lune (*Rosh Hodesh*) lui permettra de légitimer sa position marginale au sein de la communauté juive d'Oslo. Pour cela, elle a dû se confronter, en tant que mère éduquant seule ses enfants, tant avec le rôle de la femme qu'avec celui de l'homme dans la famille juive.

Enfin, la troisième figure « oubliée » du judaïsme, à qui est indirectement accordé le droit de parole au sein des conférences de *Bet Debora*, est celle des enfants de père juif.

La question des fondements du principe de matrilinearité dans le judaïsme constitue un débat extrêmement complexe au cœur de l'histoire juive. Le principe de matrilinearité juive demeure en effet la source de « mythes fondateurs » (Shaye J. D. Cohen) quant à son apparition dans l'histoire juive. Dans son article sur l'origine de la matrilinearité juive⁵⁰, Shaye J. D. Cohen étudie deux textes mishnaïques⁵¹ afin de tenter de déterminer les origines de la transmission de la judéité par la mère, la *Mishnah* de Kidushin 3 : 12, et la *Mishnah* de Yevamot 7 : 5, cette dernière ayant été annulée à la suite d'un débat virulent qui finira par établir « le fait que l'enfant d'une mère juive et d'un père non-juif est non pas *mamzer* [enfant

⁴⁷ « Und so werden Synagogen [...] jetzt herausgefordert, neue Rollen als erweiterte Familien und jüdische Heime für ihre Mitglieder, Freundinnen und Freunde zu entwickeln » (*Ibid.*).

⁴⁸ Lynn Feinberg, « Alleinerziehende Mutter in einer orthodoxen Gemeinde », *Bet Debora Journal* 2, 2001.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Shaye J. D. Cohen, « Le fondement historique de la matrilinearité juive », trad. de l'anglais Elisabeth Kern. Voir l'article repris sur le site Internet d'Adath Shalom, à la page consultée le 20 août 2012 : http://www.adathshalom.org/RK/fondement_historique_matrilinearite.pdf

⁵¹ La *Mishnah*, la loi orale, et la *Guémara*, les discussions rabbiniques sur la *Mishnah*, forment le Talmud, le recueil de lois juives rassemblées depuis environ 200 avant l'ère chrétienne jusqu'à environ 500. Voir à ce sujet Geoffrey Wigoder (éd.), article « Talmud », in *Dictionnaire Encyclopédique du judaïsme, op. cit.*, p. 982-988, ici p. 982.

illégitime], mais juif légitime »⁵². Il passe en revue un bon nombre d'origines « potentielles » en brisant certains « mythes fondateurs » sur la matrilinearité juive. Le premier point et le plus important cité par Cohen est que la matrilinearité n'est pas d'origine biblique. En effet à l'époque biblique⁵³, dans le cas des enfants d'un mariage mixte, la patrilinearité était de vigueur : « En épousant un homme israélite, la femme étrangère intégrait le clan et le peuple de son mari et se soumettait à sa religion ». De la même manière, rappelle Cohen, la femme israélite qui épousait un homme non israélite était « perdue pour le peuple d'Israël »⁵⁴. La « filiation biblique » demeure donc « patrilineaire ». Ce n'est qu'à partir du II^e siècle que le Talmud fait valoir le principe de matrilinearité pour la transmission du judaïsme⁵⁵. Cohen offre alors deux hypothèses pour ce changement de statut : l'influence de la loi romaine, qui correspond au premier ou deuxième siècle de notre ère, et l'« afflux d'idées nouvelles dans le judaïsme rabbinique », notamment sur la question des croisements et des mélanges. Le contexte historique est en effet fondamental dans l'évolution du statut de l'enfant :

D'après la loi romaine, un enfant n'est l'héritier de son père, qui assurera sa garde, que si ses deux parents ont été unis par un mariage légal (*justum matrimonium*). La capacité à contracter ce type de mariage était appelée *conubium* (ou *connubium*) et était le lot presque exclusif des citoyens romains. Le mariage entre une personne bénéficiant d'un *connubium* et une autre qui en était privée était un mariage valide, mais non un *justum matrimonium*. Or, sans *justum matrimonium*, l'enfant prenait le statut de la mère. [...] La similitude conceptuelle entre les systèmes romain et rabbinique est saisissante⁵⁶.

Cette donnée historique – le fait que l'on soit passé du principe de patrilinearité à celui de matrilinearité à la période talmudique – est un élément clé dans le débat contemporain sur la patrilinearité juive. En effet, au cours de la conférence, le débat sur la patrilinearité juive est étroitement lié à l'expérience de la Shoah, et celle-ci est considérée comme un facteur historique décisif qui invite à repenser le critère matrilineaire de la *Halakhah* comme l'exclusif garant d'une identité juive.

Selon la journaliste Jessica Jacoby, la nécessité de reconstruire une vie juive après la Shoah, en Allemagne et en Europe, amène une redéfinition de l'identité juive matrilineaire. En rappelant la situation historique dans laquelle se trouve la communauté juive d'Allemagne

⁵² Shaye J. D. Cohen, « Le fondement historique de la matrilinearité juive », *op. cit.*, p. 2.

⁵³ Voir à ce sujet Geoffrey Wigoder (éd.), article « Bible », en particulier « Bible et judaïsme », in *Dictionnaire Encyclopédique du judaïsme*, *op. cit.*, p. 149-151.

⁵⁴ Shaye J. D. Cohen, « Le fondement historique de la matrilinearité juive », *op. cit.*, p. 3.

⁵⁵ Sophie Nizard, *Adopter et transmettre. Filiations adoptives dans le judaïsme contemporain*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2012, p. 28-29.

⁵⁶ Shaye J. D. Cohen, « Le fondement historique de la matrilinearité juive », *op. cit.*, p. 6.

aujourd'hui, face à l'immigration massive de Juifs d'ex-URSS depuis les années 1990, Jacoby estime qu'il est temps de dépasser le critère exclusivement halakhique de l'identité juive et de tenir compte des conditions historiques dans l'établissement de critères identitaires juifs :

Si nous voulons aujourd'hui et autre part – malgré la Shoah – reconstruire un judaïsme vivant, alors nous devons aussi être conscients qu'on ne peut plus répondre de manière exclusivement halakhique à la question « Qui est Juif ? ». Au contraire, il s'agit d'aborder les réalités historiques de manière constructive et d'inclure les discussions actuelles sur l'identité menées au sein de la société⁵⁷.

La participante Esther Egger-Rollig reprend cet argument en déplorant le « manque de sensibilité » des rabbins envers les enfants de père juif, puisque ceux-ci sont considérés par le rabbinat comme des candidats quelconques à la conversion ; c'est pourquoi selon elle de nombreux membres potentiels extrêmement motivés sont perdus pour la communauté juive future. Elle réclame une plus grande ouverture de la communauté vis-à-vis des enfants de père juif, qui se traduirait par exemple à travers l'engagement d'une personne responsable de tels cas au sein des instances communautaires et un processus de conversion adapté aux enfants de père juif. De plus, elle incite ceux-ci à créer leurs propres groupes d'intérêt en tant que « Juifs de père » (« Vaterjuden »). Les contributions se terminent sur l'espoir d'une remise en question d'un critère de judéité qui exclut les enfants de père juif, l'argument principal étant que si une redéfinition du critère d'appartenance juive était possible dans la période talmudique, une nouvelle redéfinition devrait encore être possible aujourd'hui⁵⁸.

La conférence *Bet Debora* a donc donné la voix aux « oubliés » du judaïsme. Ceux-ci ont pu expliquer les différentes manières de vivre leur judaïsme lorsque la vision traditionnelle de la famille juive n'est pas possible ou pas voulue. Les contributions ont donc montré une constante créativité dans la réappropriation d'un judaïsme lorsque les fondements de la famille traditionnelle juive – une mère (juive), un père, des enfants – sont inexistantes.

Les femmes sont au cœur de l'initiative *Bet Debora*. Ce sont non seulement elles les organisatrices, mais elles constituent aussi la majorité des participantes. En adressant de front la question des « exclus » du judaïsme, elles brisent un tabou prédominant dans le judaïsme

⁵⁷ « Wenn wir heute und anderswo – trotz der Schoa – ein lebendiges Judentum wieder aufbauen möchten, so muß uns auch bewußt sein, daß sich die Frage „Wer ist jüdisch?“ nicht mehr ausschließlich halachisch beantworten läßt. Vielmehr kommt es darauf an, konstruktiv mit den historisch bedingten Gegebenheiten umzugehen und aktuelle gesamtgesellschaftlich geführte Diskussionen um Identität mit einzubeziehen » (Jessica Jacoby, « Kinder jüdischer Väter », *Bet Debora Journal* 2, 2001).

⁵⁸ Esther Egger-Rollig, « Intergenerationelle Folgen », *Bet Debora Journal* 2, 2001.

traditionnel, mais aussi, comme pour les homosexuels et les mères célibataires, dans la société au sens large. Leur contribution principale est d'avoir démontré que la créativité permet de recomposer « son » judaïsme afin de se rapprocher de sa propre conception de la religion et de la culture.

Bet Debora a créé depuis 2000 un véritable réseau au sein de la communauté juive européenne : les conférences suivantes ont eu lieu à Budapest en 2006 et à Sofia en 2009 ; la prochaine est prévue en février 2013 à Vienne⁵⁹.

III – La Torah pour tous : le lieu d'étude *Ohel HaChidusch*

La congrégation *Ohel HaChidusch* concrétise en quelque sorte la démarche entreprise par *Bet Debora* dans la mesure où elle constitue un lieu de rencontre pour ces « oubliés » du judaïsme.

Le lieu d'étude *Ohel HaChidusch*, la « tente du renouveau » en hébreu, a été fondé en 2007 par l'artiste Anna Adam et la chanteuse Jaldá Rebling. Après le rejet, de la part de la synagogue égalitaire de la Oranienburger Straße à Berlin, de ce lieu d'étude « alternatif », proche du mouvement du « judaïsme du renouveau » (*Jewish Renewal*), les deux femmes ont décidé de créer leur propre lieu d'étude, en dehors de toute institution communautaire mais en profond respect de tous les mouvements représentés au sein du judaïsme. Le groupe accueille tous ceux qui sont profondément attachés à leur judaïsme mais ne trouvent pas leur place au sein des structures de la Communauté juive, comme les (couples) homosexuels, les enfants de père juif, les personnes converties au judaïsme et certains couples mixtes. Le groupe reprend en quelque sorte bon nombre de questions débattues lors des conférences de *Bet Debora* sur les « exclus du judaïsme » et aspire à les dépasser en prônant le détachement d'une identité juive déterminée soit exclusivement selon la *Halakhah*, soit par les stigmates intergénérationnels de la Shoah. *Ohel HaChidusch* défend aussi et surtout une étude de la Torah qui soit accessible à tous.

⁵⁹ Certaines contributions de la conférence de Budapest ont été reprises dans l'ouvrage de Judit Gazsi, Andrea Petö, Zsuzsanna Toronyi (éds.), *Gender, Memory, and Judaism*, Budapest, Balassi Kiadó, Herne, Gabriele Schäfer Verlag, 2007. Je remercie Dr. Rachel Herweg de m'avoir attiré l'attention sur cet ouvrage, et Sandra Lustig pour les informations complémentaires sur *Bet Debora* qu'elle m'a fournies dans le courriel du 14 avril 2011.

a) Aux origines d'*Ohel HaChidusch* : le judaïsme du renouveau

Le mouvement juif dont ce lieu d'étude s'inspire est appelé *Jewish Renewal*, traduit en français par « judaïsme du renouveau ». Il importe ici d'en esquisser les traits principaux, étroitement liés au mouvement reconstructionniste.

Dans leur ouvrage consacré aux différents mouvements du judaïsme, Gilbert S. Rosenthal et Walter Homolka semblent mettre sur un pied d'égalité deux mouvements : le reconstructionnisme et le judaïsme du renouveau⁶⁰. Or, un amalgame entre les deux nous semble erroné dans la mesure où le premier mouvement est souvent considéré comme le « quatrième » mouvement du judaïsme⁶¹, le reconstructionnisme, alors que le judaïsme du renouveau se définit comme un mouvement au-delà de tous les autres mouvements, refusant ainsi toute « dénomination » ou plutôt dépassant toute dénomination (en anglais « non denominational », « transdenominational »). En effet, le mouvement insiste sur son ouverture à tous les Juifs, issus de tous les mouvements ; il prône un effacement des barrières entre les mouvements du judaïsme.

Cependant, le mouvement reconstructionniste est étroitement lié au judaïsme du renouveau puisque c'est lui qui a développé l'idée du judaïsme en tant que civilisation ; nombre des adeptes du judaïsme du renouveau ont d'ailleurs été formés dans des séminaires reconstructionnistes. C'est pourquoi il importe de rappeler ici les grandes lignes du mouvement reconstructionniste.

Le mouvement reconstructionniste est un mouvement juif américain créé en 1922 par le rabbin Mordecai M. Kaplan (1881-1983). Issu d'une famille orthodoxe, c'est lorsque la famille quitta la Pologne pour les États-Unis que Kaplan fut confronté à la difficulté de préserver un mode de vie orthodoxe dans un environnement non-juif. Au début du siècle, il poursuivit sa formation rabbinique au conservateur Séminaire théologique juif des États-Unis (*Jewish Theological Seminary*) et reçut l'ordination rabbinique en 1902, puis une deuxième fois en 1908 lors d'un voyage en Europe. Il travailla d'abord en tant que rabbin dans une synagogue orthodoxe de New York, mais finit par quitter son poste en 1909 pour diriger l'« institut de professeurs » (*The Teachers Institute*) au Séminaire théologique juif des États-Unis. Il devint le rabbin de l'orthodoxe « Centre Juif » (*Jewish Center*) de Manhattan mais

⁶⁰ Gilbert S. Rosenthal, Walter Homolka, *Das Judentum hat viele Gesichter. Die religiösen Strömungen der Gegenwart*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2000, en particulier p. 124-142.

⁶¹ Si l'on considère que les autres sont : le judaïsme orthodoxe, le judaïsme conservateur et le judaïsme réformé, le reconstructionnisme se situant le plus à gauche du spectre progressif.

démissionna en 1921. Bien que menant un mode de vie orthodoxe et respectant strictement les commandements religieux, il se détacha progressivement de l'orthodoxie. C'est pourquoi il créa en 1922 sa propre communauté, la Société pour l'Avancement du Judaïsme (*Society for the Advancement of Judaism*).

En 1934, son livre *Le Judaïsme comme civilisation* (*Judaism as a civilization*) eut l'effet d'une bombe : Kaplan y affirmait que le peuple juif – et non Dieu – devait être considéré comme le centre de la vie juive. Selon ce point de vue, il incombait au peuple juif de tout faire pour se préserver en tant que civilisation, même si cela pouvait signifier la transformation de pensées et de valeurs traditionnelles au sein du judaïsme. En 1940, il créa la Fondation reconstructionniste (*Reconstructionist Foundation*) en espérant rassembler au sein de cette institution des Juifs de tous mouvements, sans provoquer de divisions au sein du judaïsme américain. Mais cet objectif resta utopique puisque le reconstructionnisme ne tarda pas à se séparer du mouvement duquel il était né, le judaïsme conservateur, et à devenir un mouvement à part entière.

En 1941, Kaplan et ses collaborateurs Eugene Kohn et Ira Eisenstein publièrent *La nouvelle Hagadah* (*The New Haggadah*), une nouvelle version de la *Hagadah* – le récit de l'exode d'Égypte accompagnant le repas festif de *Pessah* – adaptée à la vision reconstructionniste. La publication du *Livre de Prières pour Shabbat* (*Sabbath Prayer Book*), écrit avec Kohn, Eisenstein et Milton Steinberg provoqua un véritable tollé en 1945. C'est en 1959, avec la création de la Confrérie des Congrégations Reconstructionnistes (*Fellowship of Reconstructionist Congregations*) par le rabbin Ira Eisenstein, que des congrégations purent enfin se déclarer « reconstructionnistes » à part entière et ne durent plus faire partie de congrégations conservatrices ou réformées. Kaplan quant à lui enseigna au Séminaire théologique juif des États-Unis jusqu'en 1963, avant d'émigrer en Israël où il resta jusqu'à sa mort, en 1983.

Comme l'affirment Homolka et Rosenthal dans leur ouvrage, le reconstructionnisme est certes le mouvement le plus petit au sein du judaïsme, mais ses doctrines ont fortement influencé les institutions juives américaines et ont transcendé les frontières outre-Atlantique.

Selon Kaplan, le judaïsme est une civilisation religieuse en perpétuelle évolution. C'est pourquoi le judaïsme est à ses yeux plus qu'une religion : il comporte des coutumes et une culture, un potentiel de création qui doit assurer la survie du peuple juif. Le concept de « peuple juif » est au centre de ce mouvement du renouveau.

Ainsi, le respect des commandements n'est plus une obligation ; l'homme est libre de choisir ceux qu'il veut respecter. Les *mitsvot* (commandements) sont considérés comme des coutumes qui assurent la continuité du peuple juif. Il incombe à l'individu de les modifier, voire d'en annuler certains s'ils perdent leur sens dans le monde moderne.

Le reconstructionnisme lutte pour une totale égalité de la femme et de l'homme au sein du judaïsme, reconnaît la patrilinéarité comme critère d'identité juive, accueille les homosexuels au sein de la congrégation et fait preuve d'ouverture par rapport aux couples mixtes⁶².

Le judaïsme du renouveau se fonde sur les mêmes « bases » que le reconstructionnisme, mais il importe de différencier les deux mouvements.

Le judaïsme du renouveau est un mouvement juif fondé sur des pratiques mystiques et méditatives, né aux États-Unis dans les années 1960-1970. Le rabbin Arthur Waskow compte quatre évolutions fondamentales de la pensée juive qui sont au cœur du judaïsme du renouveau : l'émergence du néo-hassidisme – le renouveau du hassidisme, le mouvement mystique qui a émergé au milieu du XVIII^e siècle en Europe de l'Est – de Martin Buber (1878-1965), Abraham Joshua Heschel (1907-1972), Schlomo Carlebach (1925-1994) et Zalman Schachter-Schalomi (*1924) ; la volonté de créer des lieux d'étude plus personnels (des *havourot*) ; l'idéal de justice sociale et de paix entre différents groupes ethniques ; le principe de totale égalité entre hommes et femmes, qui doit aller jusqu'à encourager un judaïsme féministe. Dans les années 1980-1990 se sont ajoutées deux autres idées essentielles au judaïsme du renouveau : la pratique de formes de méditation orientale et la découverte d'autres formes de méditation au sein du judaïsme ; et le respect de l'environnement⁶³.

Le fondateur du judaïsme du renouveau, Zalman Schachter-Schalomi, fut à l'origine formé au sein du groupe hassidique Habad-Loubavitch. Après avoir dirigé plusieurs communautés Loubavitch de l'Est des États-Unis, il quitte le mouvement au début des années 1960. Il fonde alors sa propre organisation dans le Massachusetts, l'Amicale Religieuse des Fils de la

⁶² Gilbert S. Rosenthal, Walter Homolka, *Das Judentum hat viele Gesichter, op. cit.*, en particulier p. 124-142.

⁶³ Voir Arthur Waskow, « Was ist Jewish Renewal (jüdische Erneuerung)? », trad. de l'anglais Iris Noah, mis en ligne sur le site Hagalil, page consultée le 2 juillet 2012 : <http://www.hagalil.com/judentum/feiertage/schawuoth/jewish-renewal.htm>

Lumière (*B'nai Or Religious Fellowship*), rebaptisée en 1985 pour des raisons égalitaires l'Amicale Religieuse des Visages de Lumière (*P'nai Or Religious Fellowship*)⁶⁴.

En 1993 est créée ALEPH, l'Alliance pour le judaïsme du renouveau (*Alliance for Jewish Renewal*), à laquelle s'affiliera l'Amicale Religieuse des Visages de Lumière. ALEPH a créé de nombreuses institutions spirituelles, telles que le centre de méditation *Elat Chayyim* (« la déesse de la vie » en hébreu) et un institut pour favoriser la spiritualité de personnes âgées (*Spiritual Eldering Institute*). De nombreuses communautés *Jewish Renewal* sont regroupées sous le toit d'ALEPH ; l'Alliance pour le judaïsme du renouveau a d'ailleurs fondé son propre programme de formation rabbinique⁶⁵.

Le rabbin Arthur Waskow définit de la manière suivante les lignes directrices du judaïsme du renouveau : l'égalité totale entre hommes et femmes ; l'acceptation et le respect de personnes longtemps écartées du judaïsme traditionnel, comme les homosexuels, les personnes converties ou les personnes éloignées du judaïsme qui ont renoué depuis peu avec leur héritage culturel et religieux juif; le respect d'autres chemins spirituels, et l'inspiration tirée de ces autres chemins spirituels, comme par exemple le soufisme ou le bouddhisme ; la volonté de guérir le monde et la société ; l'exhortation au chant, à la méditation, à la danse, à la création artistique en complément des pratiques traditionnelles, afin de permettre le rapprochement de Dieu et de la Torah. Les défenseurs du judaïsme du renouveau affirment la nécessité d'une évolution perpétuelle du judaïsme⁶⁶.

De plus, l'attachement à Israël est étroitement lié à une volonté de cohabitation paisible des Juifs et des Musulmans (et globalement, des représentants d'autres religions) dans le pays⁶⁷.

Le lieu d'étude *Ohel HaChidusch* est la seule congrégation à Berlin qui puise son inspiration du judaïsme du renouveau⁶⁸. Comment ce mouvement est-il arrivé en Allemagne, dans une petite congrégation de Berlin ?

⁶⁴ Voir Odile Ellison, « Le Jewish Renewal ou Judaïsme du Renouveau », article mis en ligne sur le site Massorti, page consultée le 2 juillet 2012 : <http://www.massorti.com/Le-Jewish-Renewal-ou-Judaïsme-du>

⁶⁵ Voir le site Internet d'Aleph, Alliance for Jewish Renewal : www.aleph.org

⁶⁶ Voir Arthur Waskow, « Was ist Jewish Renewal... », *op. cit.*

⁶⁷ Voir le texte de Marcia Prager sur le site d'*Ohel HaChidusch* : « Nous nous sentons étroitement liés à Israël et nous souhaitons la réalisation de notre vision d'une coexistence paisible des enfants d'Isaac et des enfants d'Ismaël dans la Terre sainte de nos ancêtres » (« Wir fühlen uns mit Israel tief verbunden und möchten unsere Vision von einem friedlichen Zusammenleben der Kinder Isaaks und der Kinder Ishmaels im gelobten Land unserer Vorfahren verwirklicht sehen. »). Voir la page consultée le 2 juillet 2012 : <http://www.ohel-hachidusch.org/index2.html>

⁶⁸ Selon Jalda Rebling lors du séminaire « What is Jewish Renewal » donné dans le cadre du festival Limmud à Werbellinsee, le 3 juin 2011.

b) Des États-Unis vers l'Allemagne : la création d'*Ohel HaChidusch*

L'histoire d'*Ohel HaChidusch* est celle d'un voyage transatlantique, des États-Unis vers l'Europe.

Elle commence au début des années 2000, lorsque Jalda Rebling – qui à cette époque n'avait pas encore reçu l'ordination en tant que chantre, mais était déjà une spécialiste de la musique juive européenne du Moyen Âge jusqu'à nos jours – et Anna Adam, l'artiste dont nous avons étudié l'œuvre dans la première partie de notre travail, décident de fonder une initiative juive féminine sous la forme d'une association culturelle pour femmes juives qu'elles baptisent *Wayber e.V.* (du yiddish *vayb* : femme). Cette initiative était une réponse à la Ligue des femmes juives (*Jüdischer Frauenbund*), qui selon elles, ne correspondait pas à l'idéal de créativité qu'elles espéraient de la part d'une initiative féminine juive. Pour des raisons pratiques, les deux femmes n'ont pu obtenir le local pour leur association, et l'initiative fut mise de côté dans un premier temps. À la même époque, Jalda Rebling commence une formation de chantre chez ALEPH. C'est à cette période que s'opère le transfert du mouvement *Jewish Renewal* des États-Unis vers l'Allemagne⁶⁹.

À son retour des États-Unis et après son ordination en janvier 2007, par le rabbin Zalman Schachter-Schalomi, le rabbin Marcia Prager et le chantre Jack Kessler⁷⁰, Jalda Rebling décide donc de transmettre le savoir qui lui a été inculqué lors de sa formation au judaïsme du renouveau. Le premier congrès d'*Ohel HaChidusch* a lieu à Berlin en mai de la même année :

Et après mon ordination, l'idée était que nous essayions de trouver les Juifs – et nous en connaissions un bon nombre – qui n'avaient et ne voulaient avoir aucun accès aux communautés juives – très souvent des « second generation » ou « third generation ». Et l'idée était de créer un lieu où l'on puisse se rencontrer, pour apprendre à simplement avoir du plaisir à vivre son judaïsme et à en être fier – en principe l'évolution par laquelle nous étions passées : des filles dépressives de *Shoah survivor* [survivant de la Shoah] à des Juives fières et sûres d'elles, qui vivent leur judaïsme pleinement, avec joie et énergie⁷¹.

⁶⁹ Interview de Jalda Rebling, 16 février 2010.

⁷⁰ Voir le site Internet de Jalda Rebling, plus précisément la page consultée le 2 juillet 2012 : <http://www.kuenstler-kultur-work.net/jalda-rebling/user/indexie.html>

⁷¹ « Und nach meiner Ordination gab es die Idee, dass wir versuchen, die Juden zu finden, von denen wir auch viele kennen, die gar keinen Zugang zu den jüdischen Gemeinden haben und gar nicht haben wollen – sehr oft „second generation“ oder „third generation“ Menschen. Und die Idee war, ein Ort zu schaffen, wo man sich treffen kann, um zu lernen, wie man einfach Spaß haben kann, ein stolzes Judentum zu leben – im Prinzip die Entwicklung, die wir auch durchgemacht haben: von den depressiven Shoah-Survivor-Töchtern hin zu stolzen selbstbewussten Jüdinnen, die ihr Judentum richtig mit Freude und guter Energie erleben » (Interview de Jalda Rebling, 16 février 2010).

Plus de 80 personnes de l'Allemagne entière se rendent au congrès organisé dans le *Centrum Judaicum* : le succès les incite à continuer. S'ensuit une rupture avec la synagogue égalitaire (*egalitärer Minjan*) de la Oranienburger Straße et le rabbin Gesa Ederberg, avec qui elles avaient jusqu'alors collaboré : elles ne sont « politiquement pas correctes »⁷².

Tout comme le judaïsme du renouveau, le lieu d'étude *Ohel HaChidusch* n'a pas de définition précise ; vis-à-vis du monde non-juif, il se définit comme une association déclarée à but non lucratif, étroitement liée au mouvement *Jewish Renewal*⁷³. Vis-à-vis du monde juif, la définition n'est – volontairement – pas précise ; la « vision » prônée par les fondatrices est celle d'un lieu de rencontre en dehors des structures communautaires traditionnelles, un lieu de haute spiritualité :

Un lieu où les Juifs peuvent apprendre à créer eux-mêmes leur vie juive. Un lieu d'étude juive, de renouvellement juif. Un lieu pour les gens qui sont *just jewish* [juste juifs] et qui ont des questions et des besoins spirituels. Un lieu de visions. Un lieu de créativité : apprendre, chanter, bricoler, discuter, méditer. Un lieu où l'on propose de l'aide dans les situations de vie inhabituelles et en période de crise. Un lieu juif en dehors des structures hiérarchiques conventionnelles. Un lieu pour individualistes⁷⁴.

Ohel HaChidusch se retrouve non seulement pour célébrer les offices de Shabbat et les fêtes juives, mais il organise aussi divers cours liés au *Jewish Renewal*, comme par exemple les « psaumes et mélodies » (*Tehilim* et *Nigunim*) ou d'autres rassemblements nés du mouvement féministe juif des dernières années, comme par exemple les rencontres autour de la nouvelle lune (*Rosh Hodesh*).

En novembre 2009 a lieu un événement fondamental pour *Ohel HaChidusch* : la réception de sa première Torah. Lors d'une compétition internationale, la congrégation a été choisie parmi neuf autres participants des États-Unis, d'Europe, d'Amérique du Sud et d'Israël pour recevoir une Torah de la congrégation *Shir Tikvah* à Troy (Michigan). Les rouleaux de la Torah, originaires probablement de Tchécoslovaquie, avaient été offerts à *Shir Tikvah* par la

⁷² *Ibid.*

⁷³ On trouve cette brève définition dans la lettre 7/8 du centre communautaire de l'Église Vater Unser à Berlin (dans les locaux duquel se rassemble *Ohel HaChidusch* en 2010), rédigée en juin 2010 par Jona Kirchner et consultée le 2 juillet 2012 : <http://www.ohel-hachidusch.org/aktuell.html>

⁷⁴ « Ein Ort, an dem Juden lernen können, ihr jüdisches Leben selbst zu gestalten. Ein Ort für jüdisches Lernen, jüdische Erneuerung. Ein Ort für Menschen, die just jewish sind und spirituelle Bedürfnisse und Fragen haben. Ein Ort für Visionen. Ein Ort für Kreativität: lernen, singen, basteln, diskutieren, meditieren. Ein Ort, an welchem Hilfe in ungewöhnlichen Lebenssituationen und Krisen angeboten wird. Ein jüdischer Ort außerhalb der eingefahrenen hierarchischen Strukturen. Ein Ort für Individualisten » (Extrait du site Internet d'*Ohel HaChidusch*, plus précisément de la page « Vision », consultée le 2 juillet 2012 : <http://www.ohel-hachidusch.org/vision.html>).

congrégation *Beth Jacob* de Pontiac (Michigan). Les parties les plus anciennes des rouleaux ont probablement plus de deux cents ans, les plus récentes soixante-dix ans. Ils avaient été transportés en sûreté aux États-Unis pendant la Shoah. Étant donné que la communauté *Shir Tikvah* s'est développée et qu'elle a désormais sa propre Torah, les membres ont décidé d'offrir leur ancienne Torah à une congrégation candidate.

La fête en l'honneur de ce présent est extrêmement symbolique : le 28 novembre 2009, plus de 90 personnes, dont certains membres de *Shir Tikvah*, se sont rassemblées dans la synagogue de l'ancien orphelinat juif de Berlin-Pankow⁷⁵. Le lieu, rénové par la fondation Cajewitz⁷⁶, laissait entrevoir un trou dans le mur : l'endroit où l'arche de la Loi, qui abrite les rouleaux de la Torah, avait été arrachée. C'était la première fois depuis 1940 que la Torah était lue en ce lieu. Certains passages furent lus, commentés et bénis par les rabbins invités, mais aussi par d'autres invités d'honneur, comme le pasteur Christian Zeiske et deux amies musulmanes de Jalda Rebling.

Tout comme Jalda Rebling est allée aux États-Unis afin de poursuivre sa formation rabbinique auprès de l'Alliance pour le judaïsme du renouveau, avant de revenir en Allemagne pour transmettre son savoir, les rouleaux de la Torah offerts à *Ohel HaChidusch* ont fait en quelque sorte un voyage similaire à celui que Jalda Rebling, elle-même enfant d'une survivante de la Shoah, a entrepris après 1989 : originaire d'Europe centrale, la *Beth Jacob Torah*, transportée aux États-Unis pendant la Shoah, est finalement retournée en Europe, à Berlin.

À l'origine d'*Ohel HaChidusch* se situe donc un voyage « aller-retour » entre l'Europe, berceau du mouvement réformé du judaïsme, et les États-Unis, terre d'accueil de ce mouvement. Ce n'est qu'au début du XXI^e siècle que les fruits de ce mouvement réformé, comme le judaïsme du renouveau, ont fait le trajet « retour ».

⁷⁵ L'orphelinat, fondé en 1882, a hébergé jusqu'à une centaine d'enfants. En 1940, ils furent déportés en camps de concentration.

⁷⁶ La fondation Dr. Walter und Margarete Cajewitz soutient essentiellement les personnes âgées, notamment à travers la construction de maisons de repos. En 1999, la fondation a acheté l'ancien orphelinat juif à Pankow. Après rénovation, il a rouvert en 2001 sous forme de lieu de rencontre (*Begegnungsstätte*) et de centre culturel. Il héberge aujourd'hui la bibliothèque communale de Pankow et une école. L'ancien orphelinat demeure un lieu de mémoire. Voir l'article de Peter-Alexis Albrecht, « Das jüdische Waisenhaus in Berlin-Pankow », décembre 2009, sur le site Internet de la ville de Berlin : http://www.berlin.de/aktuell/09_02/ereignisse//aktuell_146765.html et sur le site de la fondation Cajewitz : <http://www.cajewitz-stiftung.de/index.php/juedisches-waisenhaus.htm>, pages consultées le 2 juillet 2012.

c) De la joie d'être Juif

Ohel HaChidusch représente une réponse au problème des identités juives « non-juives » ou « problématiques » selon la *Halakhah*. Les initiatrices ont voulu créer un lieu ouvert à tous les Juifs, issus de tous les mouvements, en particulier à ceux qui se sont éloignés du judaïsme. À ceux-là, elles veulent redonner « la joie d'être Juif » : le réapprentissage des « traditions » se fait avec les enfants et les parents, de manière créative, et ne se limite pas aux critères de la *Halakhah*. Selon Jalda Rebling et Anna Adam, tout comme pour les reconstructionnistes et les adeptes du *Jewish Renewal*, la *Halakhah* doit être adaptée en faveur de l'individu : c'est à lui de décider de l'application d'une loi, pas au rabbin. C'est pourquoi elles reconnaissent en tant que Juifs les enfants de père juif, et accueillent les couples homosexuels et les couples mixtes.

Tout d'abord, l'objectif d'*Ohel HaChidush* est de rapprocher les Juifs de leur héritage religieux et culturel. Étant donné que la congrégation est ouverte à tous ceux qui avaient longtemps été écartés du judaïsme, il s'agit bien souvent de leur « réapprendre » les traditions, celles-ci étant revisitées en faisant appel à la création, à la méditation, au chant, comme nous l'avons vu pour le judaïsme du renouveau. De ce point de vue, la formation au judaïsme du renouveau de Jalda Rebling et la création artistique d'Anna Adam se complètent.

En vue de *Pessah* par exemple, Anna Adam avait organisé, en parallèle d'un atelier pour adultes sur la fête de *Pessah* dirigé par Jalda Rebling, un atelier d'art pour enfants : ceux-ci dessinaient une grande table de *Pessah*. Les adultes et les enfants pouvaient bien sûr aller d'un atelier à l'autre. Lors de l'interview avec Anna Adam et Jalda Rebling, celles-ci ont décrit un exemple de leur accueil des « oubliés du judaïsme » à l'occasion de la préparation de la fête juive : un des participants souhaitait dessiner avec les enfants, mais demanda la permission aux organisatrices, expliquant qu'il n'avait « qu'un père juif ». Ce sont les enfants qui l'ont incité à décorer la table de *Pessah*, table à laquelle il s'est assis avec les autres lors de la fête. Plus tard, il est demeuré fidèle au groupe, a amené sa femme, a lu la Torah avec tous les autres lors de l'office. Anna Adam résume : « C'est cette énergie qui vient de l'intérieur [...] »⁷⁷.

⁷⁷ « Das ist diese Energie, die von innen kommt [...] » (Interview d'Anna Adam et Jalda Rebling, 16 février 2010).

Jalda Rebling prône aussi une relecture de la *Halakhah* adaptée à l'individu : selon elle, les Juifs qui ne se reconnaissent pas dans un mode de vie juif « traditionnel » mais qui sont pourtant attachés à leur judaïsme – comme l'exemple de l'homme cité ci-dessus – ne peuvent pas être abandonnés. Quelles structures leur offrir ? Quelles réponses leur donner ? Comment résoudre les problèmes d'une identité (sexuelle par exemple) blâmée selon la lecture traditionnelle des Écritures ? Pour Jalda Rebling, la réponse semble relativement simple : la décision doit être prise en faveur de l'individu. C'est pourquoi une réinterprétation et une adaptation de la *Halakhah* sont nécessaires afin d'accueillir au sein de la congrégation les « oubliés » du judaïsme :

[...] nous [...] ouvrons [notre judaïsme] aussi à tous ceux à qui la vie traditionnelle ne dit rien. Et cela va bien sûr jusqu'aux discussions des familles *interfaith*. *Gay/Lesbian* sous la *houpah*⁷⁸. [...] J'aide les gens dans les familles interconfessionnelles. Et j'ai aussi réuni des familles interconfessionnelles sous la *houpah*. [...] Voulons-nous fermer les yeux devant le monde moderne ? Que faire ? C'est un sujet extrêmement délicat, je sais. [...] bien sûr, [je] me suis intéressée de très près à la *Halakhah*. [...] – « Oui, mais la *Halakhah* interdit... » – Attends, quelle *Halakhah*? [...] Au cours des siècles, notre religion a toujours essayé de décider *en faveur* des hommes. De trouver un chemin *pour* les hommes⁷⁹.

Même si Jalda Rebling affirme au cours de l'interview que le mouvement *Jewish Renewal* a des « limites très précises » (« sehr klare Grenzen »)⁸⁰, notre étude n'a pu déterminer quelles sont ces « limites ». La réinterprétation de la *Halakhah* peut-elle être illimitée ? Si chaque individu peut en décider, comment créer un mouvement homogène au sein du judaïsme, et qui décide de ces « limites » ? Comment concilier le fait que le rôle du rabbin est totalement remis en question et le fait que des rabbins sont tout de même formés à l'Alliance pour le judaïsme du renouveau ? Il importe d'ajouter qu'aucune définition claire du *Jewish Renewal* n'est fournie sur le site ALEPH⁸¹.

⁷⁸ Le dais nuptial.

⁷⁹ « [...] wir [...] öffnen es [unser Judentum] auch für all diejenigen, denen das traditionelle Leben nix sagt. Und das geht natürlich auch hin zu Diskussionen von Interfaith Familien. Gay/Lesbian unter der Chuppa. [...] Ich helfe Menschen in interkonfessionellen Familien. Und ich habe auch interkonfessionelle Familien unter die Chuppa gebracht. [...] Wollen wir die Augen verschließen vor der modernen Welt? Was tun wir? Es ist ein total heikles Thema, ich weiß. [...] [ich] habe mich natürlich sehr intensiv mit der Halacha beschäftigt. [...] – „Ja, aber die Halacha verbietet...“ – Moment, welche Halacha? [...] Unsere Lehre hat über die Jahrhunderte immer versucht, *für* die Menschen zu entscheiden. Einen Weg zu finden *für* die Menschen » (Interview de Jalda Rebling, 16 février 2010).

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Lors de l'interview, le contenu et la philosophie du mouvement sont restés relativement difficiles à entrevoir : Jalda Rebling a choisi de répondre aux questions sur le judaïsme du renouveau en retraçant l'historique du mouvement et en évoquant la personnalité charismatique du rabbin Zalman Schachter-Schalomi.

Un aspect pourtant très clair d'*Ohel HaChidusch* – que l'on retrouve dans le hassidisme et aujourd'hui, dans l'organisation orthodoxe Habad-Loubavitch par exemple – est la volonté de redonner à chaque Juif la joie d'être juif. *Ohel HaChidusch* y ajoute l'exhortation à vivre son judaïsme en toute liberté. Cette idée, que nous avons déjà entraperçue dans les initiatives artistiques d'Anna Adam, nous semble fondamentale dans la mesure où elle est née de l'initiative de deux femmes à Berlin, toutes deux enfants de survivants de la Shoah :

L'espoir principal est que le judaïsme soit vraiment vécu et qu'il ne devienne pas une enveloppe insignifiante, où les règles sont plus importantes que les hommes. [...] Le rêve est que nous sortions de cette rigidité et de cette insécurité et de cette peur et de cette estime de soi brisée et que nous devenions à nouveau des Juifs sûrs de nous [...] – où la joie d'expérimenter et la créativité et la vivacité est [sic] plus importante que la peur de ne pas respecter une forme quelconque. [...] si nous voulons vraiment que le judaïsme vive et survive, c'est-à-dire non seulement qu'il survive, mais qu'il vive, et qu'il ne devienne pas un animal de zoo ou un objet d'exposition en musée, mais [qu'il devienne] vraiment une religion et une culture importante et précieuse, alors il faut la [sic] vivre, et ce avec passion. Sinon, on peut tout aussi bien dire : "Ok, Adolf, t'as gagné, salut, on abandonne !" [rires] »⁸².

Jalda Rebling, elle, prend le contre-pied du discours négatif sur le problème de l'« assimilation » et d'une « dissolution » de l'identité juive en définissant les « chances » du judaïsme actuel. Selon elle, le monde moderne, en particulier en Occident, offre la chance inestimable au Juif de ne pas avoir l'obligation d'être Juif. Cette chance est inestimable, dans la mesure où « chacun est un Juif par choix » (« Everybody is a Jew by choice »⁸³), c'est-à-dire un Juif de plein gré, pour reprendre l'expression de Diana Pinto. Cependant, cette vision positive du judaïsme est accompagnée d'une réflexion sur les évolutions liées au monde moderne. Comment développer chez l'individu du XXI^e siècle un rapport positif à son judaïsme ? Comment transmettre aux Juifs – d'Europe en particulier – la joie d'être Juif, et les libérer des pressions, tant du monde juif que du monde non-juif, auxquelles ils sont en proie ?

⁸² « Die Haupthoffnung ist, dass das Judentum wirklich gelebt wird, und nicht zu einer belanglosen Hülle wird, wo die Regeln wichtiger sind als die Menschen. [...] Der Traum ist, dass wir aus dieser Starre und aus dieser Unsicherheit und aus dieser Angst und aus diesem gebrochenen Selbstwertgefühl heraustreten und wieder selbstbewusste Juden werden [...] – wo die Experimentierfreude und die Kreativität und das Lebendige wichtiger ist als die Angst, irgendeine Form nicht einzuhalten. [...] wenn wir wirklich wollen, dass das Judentum lebt und überlebt, also nicht nur überlebt sondern auch lebt und nicht zu einem Zootier wird oder einem musealen Ausstellungsstück, sondern wirklich eine wertvolle wichtige Religion und Kultur ist, dann muss sie gelebt werden und zwar mit Leidenschaft. Sonst können wir auch sagen: Ok, Adolf, hast gewonnen, tschüss, wir geben auf! [rires] » (Interview d'Anna Adam, 16 février 2010).

⁸³ Interview de Jalda Rebling, 16 février 2010.

Afin d'illustrer son argument, elle cite l'exemple de Shabbat, qui, au lieu d'être confiné à une série d'interdits, devrait selon elle être un jour de joie⁸⁴.

L'idée qui résume peut-être le mieux la philosophie d'*Ohel HaChidusch* est que la Torah doit être accessible à tous : « On ne peut pas rendre la Torah moins sainte qu'elle ne l'est, la Torah est pour tous »⁸⁵.

Au cœur de la congrégation se situe la volonté de transmettre à ceux qui étaient « éloignés », voire « oubliés » du judaïsme, la joie de vivre sa religion et sa culture en toute liberté, selon ses aspirations personnelles.

Ohel HaChidusch représente donc un lieu d'étude pour un judaïsme recomposé, c'est-à-dire réadapté par et pour des membres souvent en marge du judaïsme traditionnel, comme les enfants de père juif, les féministes et les homosexuels. La congrégation poursuit un double objectif : le rapprochement des traditions culturelles et religieuses juives, réadaptées en fonction de l'individu, et la transmission de la joie et de la fierté à vivre son judaïsme au-delà des traumatismes familiaux de la Shoah et en-deçà des structures communautaires.

Les deux initiatives discutées ici, *Bet Debora* et *Ohel HaChidusch*, sont prédominées par des femmes, les fondatrices et bien souvent les participantes de ces groupes. Elles se sont donné pour mission de redonner la voix à un féminisme juif, et ont inclus à cette mission le devoir de donner la voix à d'autres figures marginalisées dans le judaïsme traditionnel. Alors que les problématiques de ces figures marginalisées étaient discutées au cours des conférences de *Bet Debora*, *Ohel HaChidusch* va un pas plus loin en créant une congrégation pour répondre aux besoins spirituels de cette communauté en marge. Inclure les enfants de père juif, les homosexuels et les féministes dans ces initiatives représentait une provocation face aux structures communautaires établies, puisque le judaïsme traditionnel ne leur accorde guère de place. Pourtant, les inclure permet de les rapprocher du judaïsme, et implique aussi la création de nouveaux lieux d'étude en marge de la Communauté, favorisant ainsi les débats intercommunautaires qui s'étaient tus depuis 1933.

Ainsi, depuis le début des années 1990, le débat sur les identités non-juives selon la *Halakhah* est certes étroitement lié à la vague d'immigration juive d'ex-Union soviétique, puisqu'il est thématiqué dans l'œuvre en langue allemande des écrivains juifs d'ex-URSS, mais il trouve

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ « Thora, man kann sie nicht unheilig machen, Thora ist für alle » (*Ibid.*).

aussi son expression parmi les congrégations, lieux d'étude et conférences juives féministes qui se sont développés à l'écart des structures traditionnelles de la Communauté. Alors ou plutôt parce que les initiatrices de ces mouvements sont dans la plupart des cas enfants de survivants de la Shoah, elles ont choisi Berlin comme le lieu de leurs revendications.

PARTIE III :

La pluralisation multiculturelle de la vie juive à Berlin depuis 1990

Depuis le début des années 1990, le paysage du Berlin juif a été totalement bouleversé. La capitale allemande est désormais la seule ville en Allemagne où le principe de « communauté unifiée » semble fonctionner en réunissant effectivement sous un seul toit les différents courants du judaïsme, même si les tensions communautaires ne sont pas absentes. Parmi toutes les institutions juives berlinoises, c'est dans le domaine de l'éducation que cette diversité est la plus tangible. Alors que dans les années 1980 avait été recréé – non sans une certaine réticence de la part de la population juive – le premier jardin d'enfants de la Communauté depuis la Shoah, on observe depuis les années 1990 une véritable « pluralisation du champ religieux »¹ qui est particulièrement visible au sein des structures éducatives pour enfants et adolescents.

Cette revitalisation des structures éducatives est liée à un autre phénomène, ou plutôt à une autre présence juive bien ancrée dans la ville de Berlin : la présence juive américaine, fortement engagée dans les domaines de l'éducation et de la culture. Parmi les nombreuses institutions juives américaines de la ville, nous avons choisi de nous concentrer sur trois d'entre elles qui reflètent selon nous le mieux l'impact juif américain sur la renaissance multiculturelle juive de la ville : l'organisation orthodoxe hassidique Habad-Loubavitch, la fondation Ronald S. Lauder, et l'université privée juive américaine *Touro College*.

Une autre présence contribue depuis les années 1990 à la diversification et à la « multiculturalité » de la vie juive à Berlin : la présence israélienne se caractérise avant tout par ses initiatives essentiellement culturelles, mais aussi par sa littérature contemporaine sur l'ancienne capitale du Reich devenue métropole européenne.

Il s'agit ici d'étudier dans quelle mesure ces trois facteurs – la revitalisation des institutions éducatives juives, la présence juive américaine étroitement liée à la tradition et à la mémoire juives, et les initiatives culturelles et littéraires israéliennes – contribuent à la pluralisation multiculturelle de la vie juive depuis les années 1990.

¹ Nous reprenons ici le terme de « pluralisation interne du champ religieux », chez Franck Frégosi, « Les régulations locales du pluralisme religieux : éléments de problématique », in Franck Frégosi et Jean-Paul Willaume (dir.), *Le religieux dans la commune. Régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 11-26, ici p. 11.

Chapitre 1 : Les structures éducatives juives à Berlin : le reflet d'une communauté plurielle et multiculturelle

La croissance du nombre d'institutions éducatives juives depuis le début des années 1990 constitue un paramètre essentiel de la pluralisation de la communauté juive depuis la chute du Mur. Dans leur étude sur les Juifs et l'éducation juive en Allemagne, Eliezer Ben-Rafael, Olaf Glöckner et Yitzhak Sternberg démontrent que l'éducation est le critère le plus important à travers lequel la nouvelle communauté juive allemande du début des années 2000 définit son attachement au judaïsme. L'importance de l'éducation transparaît à travers la constante demande de la population juive, de structures éducatives adaptées aux enfants, et à travers l'accent mis sur l'éducation à la fois par un échantillon de la population juive et par les personnalités importantes de la Communauté juive d'Allemagne. Les résultats laissent apparaître une population globalement peu satisfaite par l'offre de structures éducationnelles juives, alors que dans les faits, l'Allemagne recèle un vaste panel de structures éducatives juives : rien qu'à Berlin, on compte quatre jardins d'enfants, trois écoles primaires, une « école du dimanche »², une école secondaire (*Jüdische Oberschule, JOS*), un centre pour jeunes, un internat consacré à l'étude de la Torah (*Tora-Kolleg*), une université populaire (*Jüdische Volkshochschule*), un centre d'éducation familial, un lieu d'étude (*Beit Midrash*), deux séminaires rabbiniques, deux *yeshivot*, une *midrashah*³, un cursus d'études sur l'Holocauste, sans compter les initiatives indépendantes telles que *Bet Debora* et l'Association culturelle juive⁴. L'insatisfaction de la population s'explique selon les auteurs par les attentes élevées et l'ambition des parents concernant l'éducation de leurs enfants ou leur propre éducation (juive).

Parallèlement aux institutions éducatives communautaires, qui ne revendiquent pas un courant religieux en particulier, se sont développées d'autres institutions qui reflètent tous les courants principaux du judaïsme.

Il s'agit ici de montrer le retour de nombreuses institutions sur leurs lieux historiques, et leur ancrage dans l'environnement allemand et dans le paysage berlinois. En particulier, l'environnement multiculturel et la coexistence d'enfants de milieux religieux et nationaux différents constituent une caractéristique commune à ces structures éducatives : elles

² Désignant initialement le catéchisme du dimanche, le terme définit ici le cours de religion juive donné le dimanche par l'organisation Habad-Loubavitch.

³ *Yeshivah* : centre d'étude de la Torah et du Talmud, destiné aux hommes ; *midrashah* : lieu d'étude destiné aux femmes.

⁴ Eliezer Ben-Rafael, Olaf Glöckner, Yitzhak Sternberg, *Jews and Jewish Education in Germany Today*, Leiden, Brill, 2011, p. 243.

représentent l'exemple par excellence de la diversification et de la pluralisation qui ont lieu au sein de la communauté juive de Berlin depuis une quinzaine d'années.

La transmission de repères culturels et religieux à la jeune génération est l'un des objectifs fondamentaux de la communauté, comme en témoigne la littérature pour enfants de cette période.

I – Les structures éducatives de la Communauté

Les structures éducatives de la Communauté sont étroitement liées à l'historique du lieu. Bien que mettant l'accent sur une éducation juive, elles demeurent dans l'ensemble ouvertes aux Juifs non halakhiques. Toutes connaissent une forte croissance depuis l'immigration massive de Juifs d'ex-Union soviétique.

a) Le jardin d'enfants de la Communauté

Le jardin d'enfants de la Communauté est une institution historique : fondé en 1946 à Berlin-Ouest, il était « le premier bâtiment juif d'Allemagne après 1945 ». En 1971, il emménagea dans la Delbrückstraße à Berlin-Grunewald⁵. Le bâtiment est assaini en 2007, puis rénové deux ans plus tard. Il est rouvert en 2010, le jour même de la commémoration de la Shoah et du soulèvement du ghetto de Varsovie (*Yom HaShoah*)⁶. En 2009, une crèche est ouverte au sein du jardin d'enfants, qui permet d'accueillir trente enfants à partir de sept mois, baissant l'âge d'accueil qui initialement était de dix-huit mois. La même année, on compte dans l'établissement 145 enfants âgés de trois à six ans, trente enfants de dix-huit mois à trois ans et désormais trente enfants à partir de sept mois⁷. Le jardin d'enfants accueille des enfants juifs et non-juifs, mais une condition d'inscription est qu'un parent soit membre de la Communauté juive. L'accent est mis sur la transmission des traditions religieuses et culturelles juives : les enfants apprennent les fondements du judaïsme, célèbrent les fêtes juives et le Shabbat. Le jardin d'enfants est équipé d'une cuisine casher. L'emploi du temps

⁵ Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945. Entre Est et Ouest*, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 192.

⁶ Chris Meyer, « Frische Farbe », *Jüdische Allgemeine*, 8 février 2007 ; Christine Schmitt, « Reverenz an die Überlebenden », *Jüdische Allgemeine*, 15 avril 2010.

⁷ Christine Schmitt, « Für die Kleinsten », *Jüdische Allgemeine*, 14 mai 2009.

inclut des cours de sport, de musique, d'art et l'apprentissage de l'hébreu à partir de quatre ans. L'apprentissage de l'allemand occupe aussi une place fondamentale au sein de l'institution, car le jardin d'enfants se définit comme une structure d'intégration (*Integrationskindergarten*)⁸.

L'institution est financée par le gouvernement de la ville de Berlin, les frais d'inscription et la Communauté juive. Parmi les jardins d'enfants juifs de la ville, il compte le plus grand nombre d'enfants, et comme pour toutes les autres structures éducatives pour enfants, la liste d'attente pour y inscrire son enfant est longue⁹.

b) La *Heinz-Galinski-Schule*

L'école Heinz Galinski, qui porte le nom du président de la Communauté juive de Berlin de 1949 à 1992, fut créée en 1986 dans la Bleibtreustraße à Berlin-Charlottenburg, à l'époque avec vingt-cinq élèves¹⁰. Dès la fin des années 1980, une filiale fut ouverte dans la Große Hamburger Straße¹¹. En particulier à partir de la chute du Mur et de l'immigration massive en provenance de l'Union soviétique, un agrandissement de l'école s'avère nécessaire : en 1995, l'école primaire juive est rouverte dans la Waldschulallee à Berlin-Grunewald. Le bâtiment, construit par l'architecte israélien Zvi Hecker, est alors le premier bâtiment nouvellement construit pour une école juive en Allemagne après la Shoah. Étant donné que l'école, certes privée, est financée en partie par l'État, elle doit être ouverte aux enfants non-juifs aussi, qui forment approximativement 12 % des élèves. Les frais de scolarité sont plus élevés pour les parents qui ne sont pas membres de la Communauté juive. Le programme scolaire suit le curriculum des écoles allemandes tel qu'il est défini par les *Länder* de Berlin et du Brandebourg, tout en y intégrant les traditions juives et l'histoire du peuple juif. Ainsi, le cursus inclut l'enseignement de l'hébreu et de la religion dès l'entrée à l'école et l'enseignement de la Torah à partir de la deuxième primaire (*zweite Klassenstufe*). Comme pour les autres institutions éducatives juives, les fêtes et le Shabbat sont célébrés au sein de

⁸ Voir le site Internet du jardin d'enfants, consulté le 28 juin 2012 : <http://www.jg-berlin.org/institutionen/bildung-erziehung/kindertagesstaette.html>

⁹ Eliezer Ben-Rafael et al., *Jews and Jewish Education in Germany Today*, *op. cit.*, p. 245-246.

¹⁰ Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945*, *op. cit.*, p. 193.

¹¹ Anke Ziemer, « Wir sind erwachsen geworden », *Jüdische Allgemeine*, 6 juillet 2006.

l'école ; la cantine est casher et même bio¹². De nombreuses activités parascolaires sont proposées sur différents thèmes, comme le bricolage autour du calendrier juif, les traditions russes, ou encore les échecs ou le théâtre¹³. Les financements proviennent du Sénat de Berlin, de la Communauté juive de Berlin et des frais de scolarité¹⁴. En 2009, avec l'entrée en fonctions de la directrice Noga Hartmann, originaire d'Israël, elle se caractérise par son aspect moderne puisqu'elle devient la première école d'Allemagne équipée de tableaux blancs électroniques¹⁵ ; de plus, la directrice envisage de créer des cours bilingues puisqu'à l'époque plus de 40 % des 261 enfants parlent chez eux une autre langue que l'allemand¹⁶. En effet en 2007, presque 80 % des enfants sont issus de familles immigrées¹⁷.

Par sa modernité et son aspect multiculturel, l'école reflète une image dynamique de la communauté juive actuelle.

c) La *Jüdische Oberschule (JOS)*

La *Jüdische Oberschule* est la seule école secondaire juive d'Allemagne. L'ouverture de l'établissement en 1993 est hautement symbolique puisque l'école s'inscrit dans le sillon de l'École libre juive (*Jüdische Freyschule*¹⁸ ou *Freyschule für jüdische Knaben*¹⁹) fondée sous l'influence de Moses Mendelssohn en 1778. L'objectif de l'établissement était alors de prodiguer gratuitement un enseignement dans les matières juives telles que la Bible et le Talmud, mais aussi dans les matières séculières comme les langues, les mathématiques et les sciences. En effet à l'époque, seules les familles riches pouvaient avoir recours à un professeur privé. L'École libre juive fut créée en 1778 par David Friedländer (1750-1834) et Isaak Daniel Itzig (1750-1806) ; après la mort de ce dernier, Lazarus Bendavid (1762-1832)

¹² Voir Eliezer Ben-Rafael et al., *Jews and Jewish Education in Germany Today*, op. cit., p. 255-256 ; site Internet de l'école Heinz Galinski consulté le 28 juin 2012 : <http://www.jg-berlin.org/institutionen/bildung-erziehung/heinz-galinski-schule.html>

¹³ Voir le site Internet officiel de l'école, consulté le 28 juin 2012 : <http://www.heinz-galinski-grundschule.cidsnet.de>

¹⁴ 2011 est la date de parution du livre d'Eliezer Ben-Rafael et al., *Jews and Jewish Education in Germany Today*, op. cit., p. 256.

¹⁵ Ces tableaux permettent de partager images et informations entre le tableau blanc principal du professeur et ceux des élèves.

¹⁶ Christine Schmitt, « Dienstbeginn », *Jüdische Allgemeine*, 29 janvier 2009 ; « Leonas Laptop », *Jüdische Allgemeine*, 15 octobre 2009.

¹⁷ Katrin Richter et Heide Sobotka, « Qualität macht Schule », *Jüdische Allgemeine*, 6 décembre 2007.

¹⁸ Willi Holzer, *Jüdische Schulen in Berlin am Beispiel der privaten Volksschule der jüdischen Gemeinde Rykestraße*, Berlin, Hentrich, 1992, p. 8.

¹⁹ Jörg H. Fehrs, *Von der Heidereutergasse zum Roseneck. Jüdische Schulen in Berlin 1712-1942*, Berlin, Hentrich, 1993, p. 42-46.

prit la direction de l'établissement en 1806. Jusqu'en 1819, l'école accueillait des élèves juifs et non-juifs. Bendavid dirigea l'école jusqu'en 1825. L'année suivante, l'École libre fut intégrée à l'École de garçons de la Communauté juive (*Knabenschule der Jüdischen Gemeinde*), dirigée à ses débuts par Leopold Zunz (1794-1886). En 1861 commença la construction de l'école dans son lieu actuel, la Große Hamburger Straße : en une année seulement, la construction de l'école fut terminée. Les subventions pour la construction de l'école ne furent accordées qu'à la condition que l'établissement accueillît aussi bien des élèves juifs que non-juifs. L'école fut reconnue par l'État en 1872. En 1931 furent regroupées l'École de garçons et l'École de filles (*Mädchenschule der Jüdischen Gemeinde*), jusqu'alors située dans la Auguststraße. Le directeur à partir de 1932 fut Heinemann Stern (1878-1957) qui resta actif au sein de l'école jusqu'en 1939 ; il fut succédé en 1938 par Georg Feige (1877-1944), qui fut déporté et assassiné à Theresienstadt. En 1942, le *Reichssicherheitshauptamt* ordonna la fermeture de l'école au 15 avril. De 1942 à 1945, le bâtiment fut utilisé comme lieu de déportation pour les Juifs berlinois. De 1960 à 1992, le bâtiment abritait une école professionnelle²⁰.

En 1992, l'école primaire juive emménage dans le bâtiment qu'elle partage alors avec l'école professionnelle. À la même époque ont lieu l'assainissement et la rénovation du bâtiment ; à partir de l'année scolaire 1993/1994, vingt-sept élèves entrent en septième classe (*siebte Klasse*) de la *Jüdische Oberschule*. Celle-ci est inaugurée le 20 octobre 1993 sous la direction du Dr. Uwe Mull, lui-même non-juif. À l'époque, 40 % des élèves sont enfants d'émigrés²¹. En 2001, le bâtiment est agrandi d'un étage. La directrice de l'école depuis 2002 est Barbara Witting.

Aujourd'hui, on compte approximativement 440 élèves, juifs et non-juifs, dans la *Jüdische Oberschule*²². Malgré cette mixité, tous les élèves suivent les cours de religion juive et d'hébreu et tous sont invités à célébrer les fêtes juives²³. Comme pour les autres établissements, la cuisine est casher. Au programme scolaire sont intégrés les matières juives, telles que la Bible, la religion, la philosophie juive et l'hébreu. À partir de la *Mittelstufe*²⁴ sont prodigués les cours sur la Bible et sur les fondements de la vie religieuse juive, avec deux

²⁰ *Ibid.*, p. 42-46; p. 101-120.

²¹ [auteur non précisé] « Einfach viel Spaß », *Der Spiegel*, n°18, 2 mai 1994.

²² Informations obtenues sur le site Internet de la Jüdische Oberschule, en particulier sur la page concernant l'histoire de l'école, consultée le 29 juin 2012 : <http://www.josberlin.de/Schulgeschichte.php?lang=D>

²³ Sur les élèves chrétiens à la Jüdische Oberschule, voir l'article de [auteur non précisé] « Einfach viel Spaß », *op. cit.*

²⁴ Correspond aux classes de quatrième, troisième et seconde.

heures de Bible et une heure de religion par semaine. Dans la *Oberstufe*²⁵, quatre à cinq heures hebdomadaires sont consacrées à l'histoire post-biblique²⁶. Le reste du programme est identique à celui des écoles berlinoises. Une des caractéristiques de l'école est son engagement pour le dialogue interreligieux : elle ouvre régulièrement ses portes à divers invités, des personnalités politiques ou des professeurs avec ou sans leurs classes²⁷.

Les classes sont limitées au nombre de 24 élèves ; le corps enseignant compte 44 personnes. Il s'agit d'une école privée reconnue par l'État : les financements proviennent du Sénat de Berlin, des frais de scolarité et de la Communauté juive de Berlin²⁸. Depuis 2010, suite à la réforme scolaire de Berlin qui exige que chaque école allemande porte un nom, la *Jüdische Oberschule* a choisi Moses Mendelssohn plutôt que Golda Meir²⁹ ou Theodor Herzl³⁰ : à partir de la rentrée 2012, elle s'appelle désormais *Jüdisches Gymnasium – Moses Mendelssohn*³¹. Le choix de ce nom est fortement symbolique de l'ancrage de l'école dans son héritage juif allemand.

Ainsi, ces trois structures éducatives s'inscrivent dans l'histoire de la Communauté juive depuis la Shoah et remontent même, dans le cas de l'école secondaire, au siècle des Lumières et des prémices de l'émancipation des Juifs. Avec un taux élevé d'enfants issus de familles immigrées, elles traduisent l'aspect multiculturel de la communauté ; avec leur corpus d'élèves juifs et non-juifs et leurs initiatives interreligieuses – en particulier dans le cas de la *Jüdische Oberschule* – elles font aussi preuve d'ouverture sur le monde non-juif. L'immigration massive de Juifs d'ex-Union soviétique, dans le flot des années 1990, a provoqué la création de structures éducatives supplémentaires, répondant non seulement au nombre d'élèves mais aussi à la croissante pluralisation de la communauté.

²⁵ Équivalent du lycée.

²⁶ Voir [auteur non précisé], « 10 Jahre jüdische Oberschule Berlin » extrait du site Internet *HaGalil*, consulté le 29 juin 2012 : <http://www.berlin-judentum.de/erziehung/oberschule-1.htm>. L'article est extrait de : *Festschrift, 10 Jahre jüdische Oberschule, 225 Jahre jüdische Schule in Berlin*, Berlin, Jüdische Oberschule zu Berlin, 2003, p. 80 et suivantes.

²⁷ Jeannette Goddar, « Was, ihr seid Juden ? Das hätten wir ja nie gedacht! », *Der Spiegel*, 5 septembre 2003. Malheureusement le dialogue interreligieux n'empêche pas les attaques antisémites : en 2008, cinq élèves de l'école furent poursuivis par un groupe de punks qui ont lâché leur chien sur eux et les ont accablés d'insultes antisémites. Voir l'article de Detlef David Kauschke, « Sie waren richtig geschockt », *Jüdische Allgemeine*, 24 janvier 2008.

²⁸ Eliezer Ben-Rafael et al., *Jews and Jewish Education in Germany Today*, op. cit., p. 265.

²⁹ Golda Meir (1898-1978) fut ministre des Affaires Étrangères de l'État d'Israël de 1956 à 1966, et Premier Ministre de l'État d'Israël de 1969 à 1974.

³⁰ Theodor Herzl (1860-1904) est le fondateur du sionisme.

³¹ Christine Schmitt, « Moses statt Golda », *Jüdische Allgemeine*, 14 juin 2012.

II – Les structures éducatives alternatives

Ces diverses initiatives, qui ne s’inscrivent pas toutes dans les structures de la Communauté officielle, reflètent non seulement l’aspect multiculturel de la communauté juive actuelle, mais une pluralité de courants religieux au sein du judaïsme.

a) Un club familial libéral : *Bambinim*

Le Club familial *Bambinim* (*Familyclub Bambinim*), situé dans la Uhlandstraße, à Berlin-Charlottenburg, est une initiative créée en 2006 par le Comité conjoint de distribution juif américain (*American Jewish Joint Distribution Committee*, plus couramment appelé *Joint* ou *JDC*)³² dans le cadre du « programme éducatif *Bambinim* pour la petite enfance » (*Bambinim Early Childhood Education Programme*)³³.

Bambinim fait partie des programmes éducationnels du *Joint* qui ont pour objectif de renforcer le lien de certaines communautés juives, ici la communauté juive berlinoise, à la culture juive. Le nom du groupe, une fusion entre le terme italien pour « enfant », « bambino » (au pluriel « bambini »), et la marque du pluriel hébreu masculin en « -im », indique certes que l’institution est destinée aux enfants. Mais la spécificité de *Bambinim* réside précisément dans le fait que le groupe est un club familial destiné aussi bien aux enfants qu’à leurs parents. C’est pourquoi dans la plupart des cas, les parents participent aux activités avec leurs enfants, qui ont entre 4 mois et 5 ans. Par ailleurs, un tel nom traduit l’aspect multiculturel du club. Celui-ci se reflète non seulement dans la structure du groupe et ses organisatrices, mais aussi dans la diversité linguistique des cours offerts, la « multiculturalité » et le multilinguisme des participants.

³² Créé en 1914, le *Joint* est une « organisation juive d’assistance humanitaire »³². Le *Joint* étend ses activités à plus de soixante-dix pays et apporte une aide humanitaire aux personnes dans le besoin, tout en prenant soin de renouer un lien parfois perdu à l’identité et la culture juives, par exemple auprès des citoyens d’ex-Union soviétique. Bien que l’organisation soit une initiative dont le lien à la communauté juive mondiale est primordial, il importe de préciser que son aide humanitaire ne se limite pas aux personnes juives. Ainsi, elle soutient les personnes défavorisées en Israël aussi bien juives que non-juives ; son intervention lors de catastrophes humanitaires est aussi primordiale. Voir la page de présentation du JDC sur le site Internet officiel, consultée le 2 juillet 2012 : <http://www.jdc.org/about-jdc.aspx?s=header>

³³ Voir Christine Schmitt, « „Schalom Leo“ », *Jüdische Allgemeine*, 22 juin 2006.

Les trois premières directrices de *Bambinim*, Jana Vilensky, Myriam Halberstam et Flora Hirshfeld, sont respectivement originaires d'Union soviétique, des États-Unis et d'Allemagne³⁴, tout comme les éducatrices, dont certaines viennent aussi d'Israël³⁵.

Les langues principales du club sont l'allemand, le russe, l'hébreu et l'anglais. Cette diversité linguistique est déjà visible à la lecture du programme de cours de *Bambinim* : sont proposés des cours de musique et de mouvement (*Bewegungskurs*) en hébreu, un cours de yoga pour parents en anglais, des cours de musique ludiques en russe, des cours d'anglais pour enfants, et un groupe de jeu shabbatique pour enfants, en allemand (*Schabbat-Spielgruppe*).

Cette diversité linguistique et culturelle correspond parfaitement au public de *Bambinim*, qui regroupe principalement des Israéliens, des Allemands, des Russes et quelques Américains.

Étant donné la diversité des participants de *Bambinim* et la fréquence variable de leur participation, il est difficile de citer des chiffres permettant de déterminer un milieu culturel et linguistique plus précis fondé sur des statistiques. Selon nos sources, approximativement 450 personnes reçoivent par courriel les lettres d'information de *Bambinim* ; 300 d'entre eux les lisent ; et une soixantaine de familles en moyenne se rendent au club familial *Bambinim* chaque semaine³⁶.

La plupart des parents présents à *Bambinim* forment des couples mixtes issus de milieux culturels et linguistiques différents, ce qui explique que dès leur plus jeune âge les enfants sont au moins bilingues, souvent trilingues. Une combinaison de langues fortement représentée au sein du groupe est la maîtrise de l'allemand et de l'hébreu, ou du russe et de l'allemand. Dans le cas de la maîtrise de trois langues, il s'agit souvent de la combinaison russe-allemand-hébreu³⁷.

La relative absence de familles américaines au sein de *Bambinim* pourrait s'expliquer par le fait que deux écoles américaines de Berlin, la *John F. Kennedy School* et la *Nelson Mandela School*, comportent toutes deux un cours de religion juive³⁸.

Étant donné l'ouverture de *Bambinim* et le choix des organisatrices de ne pas vérifier l'identité halakhiquement juive des participants, ainsi que leur discrétion sur le sujet, il est difficile de connaître l'importance des couples mixtes, mais la participation des parents et

³⁴ Voir Holger Biermann, « „Das Leben ist chaotisch“ », *Jüdische Allgemeine*, 18 septembre 2008 ; Chris Meyer, « Bunt und lebendig », *Jüdische Allgemeine*, 11 juin 2009.

³⁵ Voir le site Internet de *Bambinim* : www.bambinim-berlin.de

³⁶ Information fournie par Flora Hirshfeld, la directrice du club familial *Bambinim*, courriel du 24 septembre 2011.

³⁷ Nous nous appuyons ici sur des exemples observés lors d'une visite chez *Bambinim* en avril 2011.

³⁸ Cette information nous a été fournie par Myriam Halberstam lors de l'interview du 7 avril 2011.

enfants de couples mixtes le cas échéant, aux activités de *Bambinim*, est déjà une preuve que le choix a été fait en faveur d'une éducation juive.

Le fait que parents et enfants participent ensemble aux activités de *Bambinim* met l'accent sur la transmission de la culture juive et des repères religieux juifs au sein de la famille.

La vision du judaïsme prônée par *Bambinim* est essentiellement d'orientation libérale, même si officiellement l'initiative ne se réclame d'aucun mouvement religieux en particulier. Cependant, cela explique le fait que les familles juives orthodoxes ne fréquentent pas le club familial³⁹.

Bambinim n'est pas un jardin d'enfants, mais plutôt un complément aux jardins d'enfants berlinois. En effet, pour les enfants qui ne fréquentent pas les jardins d'enfants juifs, *Bambinim* représente une opportunité de préserver le lien à la culture et à la religion juives⁴⁰. Chez *Bambinim*, la transmission du judaïsme passe essentiellement à travers des activités ludiques, artistiques et manuelles : le chant, la danse, le bricolage, la cuisine.

Un des piliers de *Bambinim* est l'apprentissage de l'hébreu dès le plus jeune âge. L'objectif des cours de musique en hébreu et des cours de mouvement en hébreu est d'offrir un bain linguistique aux plus jeunes à travers le chant, la musique et la danse.

Le groupe ludique de Shabbat constitue peut-être l'exemple le plus éclairant sur la transmission d'un judaïsme culturel et religieux aux jeunes enfants. Chaque groupe ludique de Shabbat prend une forme différente selon le calendrier juif ; par exemple celui précédant les fêtes de *Pessah* fut l'occasion d'apprendre aux enfants à fabriquer des marionnettes à l'effigie des personnages principaux du récit de l'Exode⁴¹. Le repas shabbatique confère ensuite certaines bases de la tradition juive aux enfants : un enfant, aidé si nécessaire par l'organisatrice, fait la bénédiction sur les bougies, un autre sur le vin (c'est-à-dire du jus de raisin pour les enfants), un troisième sur le pain. La volonté des jeunes parents, de transmettre à leurs enfants certains repères culturels et religieux du judaïsme à travers le jeu, la musique, la cuisine, le bricolage et l'interaction avec les autres enfants, est indéniable.

L'initiative *Bambinim* est particulièrement active lors de la préparation et de l'organisation des fêtes juives : à l'occasion de *Tou Bi'Shvat*⁴² par exemple, qui fête le nouvel an des arbres et représente une célébration du cycle de la nature et de la terre d'Eretz-Israël, un grand

³⁹ D'après Myriam Halberstam, interview du 7 avril 2011.

⁴⁰ Voir Sophie Neuberg, « Wohin mit dem Nachwuchs? », *Jüdische Allgemeine*, 7 août 2008.

⁴¹ Visite à *Bambinim* le 11 avril 2011.

⁴² Le nom signifie le 15^{ème} du mois hébraïque de Shvat.

repas de fête est organisé en l'honneur de la nature. Les enfants ont par exemple peint et décoré leurs propres pots de fleurs dans lesquels ils ont planté, au cours du repas, des graines ; ils ont pu ensuite goûter à divers fruits et découvrir différentes sortes de jus de raisin, ce qui a permis de lancer une discussion sur le cycle des saisons⁴³.

La fête de *Pourim* est l'une des plus joyeuses de la tradition juive. Elle rappelle la victoire du peuple juif sur le conseiller du roi de Perse Ahasverus, Haman, qui avait tenté de convaincre le roi d'exterminer le peuple juif. Le personnage clé de *Pourim* est Esther, la femme du roi, qui avait elle-même dissimulé son identité juive. Le plan machiavélique de Haman ayant été déjoué par Esther, elle-même soutenue par Mordekhai, son cousin, Haman est pendu et les Juifs sauvés. C'est cette victoire sur Haman – qui dans la tradition juive représente l'incarnation du mal – que l'on célèbre chaque année à *Pourim*. Aujourd'hui, la tradition la plus célèbre de *Pourim* est celle qui consiste à se déguiser, ce qui explique la grande popularité de la fête auprès des enfants. Le 20 mars 2011, la fête de *Pourim* a été organisée par *Bambinim* en coopération avec la Communauté Juive de Berlin dans les locaux du centre communautaire de la Fasanenstraße. La fête a donné lieu à des spectacles présentés par les éducatrices de *Bambinim* et un groupe de danse pour enfants. Les activités proposées comptaient des cercles de danse, des séances de maquillage et le récit de *Pourim* pour parents et enfants.

Bambinim est le seul centre pour enfants et parents juifs de Berlin qui se définit comme un complément aux jardins d'enfants. Il est non seulement un lieu d'échange entre parents et enfants, mais aussi un lieu de rencontre entre cultures juives d'Israël, d'Allemagne, des États-Unis et d'Union soviétique, et un lieu de réflexion sur la transmission d'un judaïsme essentiellement culturel.

⁴³ Voir les deux témoignages de cette journée consultés sur le site de JDC le 27 août 2012 : « Berlin's Bambinim Families Go Green for Tu B'Shvat » <http://www.jdc.org/news/features/berlins-bambinim-families-go-green.html>; « Photo Essay : Celebrating Tu B'Shvat with Bambinim Familyclub in Berlin » <http://www.jdcinservice.org/jdcnextgeneration/photo-essay-celebrating-tu-bshvat-with-bambinim-familyclub-in-berlin>



Image 6. Le groupe ludique de Shabbat (*Schabbat-Spielgruppe*) de *Bambinim*.
© Bambinim



Image 7. Photographie de la fête de *Purim* organisée par le club *Bambinim* en coopération avec la Communauté Juive de Berlin, au centre communautaire de la Fasanenstraße, le 20 mars 2011. © Sophie Zimmer

b) Le jardin d'enfants *Masorti* à Berlin ou l'héritage du judaïsme conservateur

Le jardin d'enfants *Masorti* se caractérise non seulement par sa direction religieuse à mi-chemin entre le libéralisme et l'orthodoxie, mais aussi par son bilinguisme hébreu-allemand.

Le berceau du judaïsme conservateur⁴⁴, le mouvement à mi-chemin entre l'orthodoxie et le mouvement libéral au sein du judaïsme, se situe en Allemagne.

Le processus d'émancipation des Juifs, qui aboutit finalement à leur accès progressif à la citoyenneté allemande en 1871, détermina la naissance d'un mouvement extrêmement critique de l'orthodoxie juive, né de la nécessité de combiner les impératifs de la vie moderne et la perpétuation d'une religion désormais étroitement liée à la « culture des Lumières »⁴⁵ : le mouvement libéral. Or, les principes selon lesquels il fallait réformer le judaïsme n'étaient pas uniformes et le mouvement libéral était lui-même composé d'« ailes libérales, centrales et conservatrices »⁴⁶. Une série de conférences précisa les principes fondateurs du nouveau mouvement.

La deuxième de ces conférences, à Francfort en mai 1845, constitua le point de départ de l'élaboration du programme du judaïsme conservateur. Zacharias Frankel (1801-1875), alors rabbin de Dresde, participa à cette deuxième conférence sur le thème de la nécessité de conserver la langue hébraïque pour la prière. Lorsqu'une petite majorité des rabbins membres de la conférence se prononça par la négative, Frankel quitta les lieux. Malgré sa critique du jeune mouvement libéral allemand, Frankel se démarqua aussi du mouvement moderne orthodoxe du rabbin Samson Raphael Hirsch (1808-1888), dans la mesure où il croyait à un « judaïsme historique positif », c'est-à-dire un judaïsme qui n'était pas imperméable aux changements historiques⁴⁷. L'année 1854 marqua la création, par Frankel, d'une nouvelle école rabbinique : le Séminaire théologique juif de Breslau (*Jüdisch-Theologisches Seminar in Breslau*)⁴⁸. Les premiers enseignants du Séminaire furent, outre lui-même, le philologue Jacob Bernays (1824-1881) et l'historien Heinrich Graetz (1817-1891). Jusqu'au

⁴⁴ Le terme « massorti » signifie littéralement « traditionaliste ». Dans ce travail, nous employons selon le contexte les termes « conservateur » ou « traditionaliste » qui se réfèrent aujourd'hui tous deux au mouvement *massorti*. Voir l'article « Judaïsme conservateur » in Geoffrey Wigoder (éd.), *Dictionnaire Encyclopédique du judaïsme*, adaptation française de Sylvie Anne Goldberg, Paris, Cerf/Robert Laffont, 1996, p. 533-536.

⁴⁵ « culture of the Enlightenment » (Neil Gillman, *Conservative Judaism. The New Century*, West Orange, New Jersey, Behrman House, Inc., 1993, p. 15).

⁴⁶ « liberal, center and conservative wings » (*Ibid.*, p. 17).

⁴⁷ Cette vision du judaïsme sera précisée dans l'œuvre de Frankel intitulée *Les Chemins de la Mishnah (Darkhei HaMishnah)* en 1859.

⁴⁸ Voir Neil Gillman, *Conservative Judaism, op. cit.*, en particulier les chapitres 1 « The European Experience » et 2 « The Legacy of Frankel », p. 4-23.

démantèlement du Séminaire par les national-socialistes en 1939, près de 250 rabbins y furent ordonnés⁴⁹.

Dès la deuxième moitié du XIX^e siècle, les tenants du judaïsme libéral et conservateur développèrent leurs propres centres aux États-Unis. C'est principalement outre-Atlantique que le mouvement conservateur établit ses principes fondateurs, alors qu'en Allemagne il s'éteignit à l'aube de la Seconde Guerre mondiale, pour ne réapparaître qu'un demi-siècle plus tard. En directe continuation du Séminaire théologique juif de Breslau, le Séminaire théologique juif de New York (*Jewish Theological Seminary of New York*)⁵⁰ fut établi en 1887. Lorsque Solomon Schechter, professeur en études rabbiniques à Cambridge, devint président du Séminaire en 1902, le mouvement du judaïsme conservateur prit toute son ampleur. C'est avec lui que le Séminaire assit son propre mouvement, la Synagogue unifiée d'Amérique (*United Synagogue of America*, aujourd'hui *United Synagogue of Conservative Judaism*), en 1913⁵¹.

À sa mort, le Séminaire fut présidé par Cyrus Adler (de 1915 à 1940) et Louis Finkelstein (de 1940 à 1972). Outre son rôle fondamental au sein du Séminaire, Louis Finkelstein devint célèbre pour son engagement dans le dialogue interreligieux et son ouverture à la population américaine en général⁵². Enfin, de 1909 à 1963, Mordecai Kaplan exerça une influence fondamentale sur le Séminaire, avant de créer, à 82 ans, sa propre école reconstructionniste à Philadelphie (*Reconstructionist Rabbinical College*)⁵³. Le groupe de personnalités fondatrices du Séminaire est complété par Abraham Joschua Heschel, une figure qui se démarque du style académique du Séminaire par son aura hassidique, mystique et politiquement engagée dans les années 1960⁵⁴.

Aujourd'hui, en Israël et en diaspora (à part aux États-Unis, où le terme *conservative* est resté), les communautés affiliées au judaïsme conservateur se nomment souvent *massorti*, terme hébreu qui signifie « traditionaliste ». C'est le cas, par exemple, du mouvement *massorti* en France et en Allemagne.

⁴⁹ Voir Thomas Meyer, « Rabbis für alle », *Die Zeit*, n° 34, 12 août 2004.

⁵⁰ Neil Gillman, *Conservative Judaism, op. cit.*, p. 28.

⁵¹ *Ibid.*, p. 40.

⁵² Voir *Ibid.*, chapitre 5 « Maturity », p. 64-85, ici en particulier p. 70-71.

⁵³ Pour Mordecai Kaplan, voir partie II, chapitre 3. Voir aussi Neil Gillman, *Conservative Judaism, op. cit.*, p. 73-82.

⁵⁴ Pour Abraham Joschua Heschel, voir Neil Gillman, *Conservative Judaism, op. cit.*, p. 82-85.

Quels sont les principes fondamentaux du mouvement aujourd'hui? Ismar Schorsch, ancien recteur du Séminaire théologique juif (*Jewish Theological Seminary (JTS)*), désigne sept valeurs fondamentales du judaïsme conservateur : la centralité d'Israël, l'hébreu comme langue d'expression juive, l'idéal de *klal yisrael* (littéralement, « tout Israël »), qui reprend l'idée de la prédominance de la communauté sur l'individu, mais est aussi empreint d'un idéal de respect et d'amour du prochain⁵⁵, l'importance de la Torah dans l'adaptation du judaïsme, l'étude de la Torah, la *Halakhah* gouvernant la vie juive, la foi en Dieu⁵⁶.

La place de la *Halakhah* au sein du judaïsme conservateur est peut-être le point qui distingue de la manière la plus claire le mouvement : se refusant à suivre à la lettre une loi juive totalement immuable, telle qu'elle est considérée par les orthodoxes, les tenants du judaïsme traditionaliste ne sont pas prêts à l'adapter aussi ouvertement et individuellement que le font les libéraux. L'idéal est donc d'adapter, uniquement dans les cas les plus strictement nécessaires, les impératifs de la religion traditionnelle à ceux de la vie moderne.

Ce n'est qu'une centaine d'années après la création du Séminaire théologique juif de New York que le mouvement *massorti* s'impose en Allemagne, le pays de sa naissance, avec l'arrivée de Bea Wyler (*1951) comme première femme rabbin en Allemagne depuis la Shoah.

Tout d'abord, il importe de préciser que le mouvement traditionaliste s'est, en particulier depuis la deuxième moitié du XX^e siècle, fortement préoccupé du rôle des femmes dans le judaïsme. Si la question de la non-séparation des hommes et des femmes dans les synagogues ne posait pas problème au sein du mouvement, d'autres décisions sont prises en faveur des femmes par le Comité sur la loi et les standards juifs (*Committee on Jewish Law and Standards*), au sein de l'Assemblée rabbinique (*The Rabbinical Assembly*), l'association internationale des rabbins conservateurs : l'accès aux *aliyot*⁵⁷, c'est-à-dire le fait d'être appelé (en l'occurrence, en tant que femme), à la lecture de la Torah dans la synagogue (1955), la participation à un *minyán*, un quorum de prière de dix personnes, à la base des hommes (1973), être témoin dans des procédures juridiques (1974), et exercer la fonction de rabbin ou de chantre (1974). Cette dernière décision n'a pas eu dans un premier temps de réelle

⁵⁵ Voir Ismar Schorsch, « The Sacred Cluster. The Core Values of Conservative Judaism », article annoncé sur le site de Masorti Deutschland : www.masorti.de et mis en ligne sur le site Internet du Jewish Theological Seminary consulté le 17 juillet 2012 : http://www.jtsa.edu/Conservative_Judaism/The_Sacred_Cluster.xml, paragraphe « Devotion to the Ideal of Klal Yisrael ».

⁵⁶ « The Centrality of Modern Israel; Hebrew: The Irreplaceable Language of Jewish Expression; Devotion to the Ideal of Klal Yisrael; The Defining Role of Torah in the Reshaping of Judaism; The Study of Torah; The Governance of Jewish Life by *Halakha*; Belief in God » (Ismar Schorsch, « The Sacred Cluster... », *op. cit.*)

⁵⁷ Pluriel d'*aliyah*.

influence sur le Séminaire, mais le débat était lancé. En 1983, le Séminaire théologique juif décide l'ordination de femmes rabbins, déterminant l'aspect égalitaire du mouvement⁵⁸.

En 1995, Bea Wyler, diplômée du Leo Baeck College à Londres et du Séminaire théologique juif de New York, où elle obtient son ordination, devient la première femme rabbin en Allemagne depuis la Seconde Guerre mondiale, succédant de ce point de vue à la première femme rabbin au monde, Regina Jonas (1902-1944). Son ordination provoque un scandale au sein de l'orthodoxie juive et de certains représentants du Conseil Central des Juifs en Allemagne : Ignatz Bubis, alors président du Conseil Central, affirme qu'il ne participera jamais à un office organisé par elle. Joel Berger, alors porte-parole de la Conférence des rabbins d'Allemagne (*Deutsche Rabbinerkonferenz (DRK)*), refuse d'accepter Bea Wyler au sein de la conférence et de reconnaître aucune de ses décisions légales en matière religieuse. Ces critiques n'empêcheront toutefois pas Bea Wyler d'exercer son métier de rabbin dans les communautés d'Oldenbourg, de Braunschweig et de Delmenhorst. En 2004, elle se retire de ses fonctions et retourne vivre en Suisse, où elle travaille depuis principalement dans l'enseignement et le journalisme⁵⁹.

Il faut attendre 2002 pour que soit créé à Berlin, au mois d'août, l'association *Masorti* en Allemagne, intitulée plus précisément Association *Masorti* pour la promotion de l'éducation et de la vie juives (*Masorti e.V. – Verein zur Förderung der jüdischen Bildung und des jüdischen Lebens*). La fondatrice de l'association est le rabbin Gesa Ederberg, alors active dans la communauté de Weiden⁶⁰. Rapidement, l'association *Masorti* contribue au dynamisme de la vie juive berlinoise : un lieu d'étude, inspiré du concept de la « libre maison d'études juives » (*Freies Jüdisches Lehrhaus*) de Franz Rosenzweig, est créé en 2003, suivi d'un jardin d'enfants en 2004, tous deux situés, comme le siège de *Masorti e.V.*, à Charlottenburg-Wilmersdorf, dans l'Ouest de Berlin⁶¹. Les soirées du lieu d'étude, organisées sous forme de *havrouta*, c'est-à-dire ici par groupe d'étude de deux, traitent des thèmes les plus divers, tels que le port de la kippa pour les hommes et les femmes, la *casherout*, ou le

⁵⁸ Voir Neil Gillman, *Conservative Judaism, op. cit.*, chapitre 8 « The Ordination of Women », p. 124-149, en particulier p. 135-137. Notons que l'aspect égalitaire dépend aussi des différentes synagogues, certaines étant plus traditionnelles que d'autres (voire non égalitaires).

⁵⁹ Voir Barbara Beuys, « Glauben an Veränderung », *Die Zeit*, 11 août 1995 ; [auteur non précisé], « Frust auf der Galerie », *Der Spiegel*, n° 32, 7 août 1995.

⁶⁰ Voir le texte de Rachel Herweg sur la conception du jardin d'enfants (« Kindergartenkonzeption »), « „Masorti“ ist... », document transmis par Rachel Herweg lors de l'interview du 4 novembre 2011.

⁶¹ Brochure « Masorti Germany »

concept de *lashon hara* (la médisance), par exemple⁶². Les participants, guidés par l'intervenant principal, étudient par groupe de deux des textes liés au thème, puis débattent au sein du groupe entier leurs réflexions. Parmi les invités, on compte des personnalités renommées, telles qu'Ismar Schorsch, le chantre Eli Schleifer, le rabbin Levi Weiman-Kelman, le professeur Mark R. Cohen de l'université Princeton⁶³.

En 2007, Gesa Ederberg est élue rabbin de la communauté juive traditionaliste de Berlin. Elle est désormais chargée de l'office religieux égalitaire de la synagogue de l'Oranienburger Straße, où elle s'engage aussi activement en faveur de l'éducation religieuse des enfants, en organisant notamment des offices familiaux⁶⁴. Née en 1968 dans une famille protestante, Gesa Ederberg se convertit au judaïsme en 1992, poursuit des études de physique, puis des études théologiques et juives, qui l'amènent finalement à l'Institut Schechter à Jérusalem, où elle obtient en 2002 son ordination⁶⁵. Tout comme Bea Wyler était la première femme rabbin en Allemagne depuis Regina Jonas et la Shoah, Gesa Ederberg suit aussi ses traces en devenant « la première femme rabbin de la communauté juive de Berlin depuis Regina Jonas »⁶⁶. À l'époque de son ordination, elle est aussi la seule femme rabbin d'Allemagne⁶⁷.

En 2004, le jardin d'enfants *Masorti* est ouvert avec sept enfants. Deux ans plus tard, il compte 32 enfants d'une dizaine de pays. Dès le départ, l'accent est mis sur l'aspect multiculturel du jardin d'enfants, en particulier sur le bilinguisme, hébreu-allemand et anglais-allemand. Le déménagement en 2007 permet d'accueillir plus d'enfants ; en septembre 2010, le jardin d'enfants est élargi avec l'ouverture de deux classes supplémentaires hébreu-allemand. On compte donc actuellement quatre groupes hébreu-allemand et un groupe anglais-allemand. Aujourd'hui, le nombre d'enfants s'élève à 75.

Les éducateurs, assistants et bénévoles sont aussi bien juifs que non-juifs. Plus que cette mixité religieuse, c'est la mixité culturelle, linguistique et nationale qui caractérise le jardin d'enfants *Masorti*. Chaque groupe est composé de deux éducateurs diplômés reconnus par

⁶² Voir Evelyn Bartolmai, « Neues Lernen », *Jüdisches Berlin*, mars 2003. Voir aussi Anke Ziemer, « Psalmen, Tee und Kekse », *Jüdische Allgemeine*, 26 janvier 2006.

⁶³ Voir la brochure « Masorti Germany » ; Evelyn Bartolmai, « Neues Lernen », *op. cit.*

⁶⁴ Voir Detlef David Kauschke, « „Junge Familien sind mir wichtig“ », *Jüdische Allgemeine*, 31 mai 2007.

⁶⁵ Voir notamment l'article de Rivon Krygier, « Un rêve à Berlin », *L'Arche. Le mensuel du judaïsme français*, n° 591, juillet 2007.

⁶⁶ Citation des propos de Benno Bleiberg, responsable de la synagogue Fraenkelufer à Berlin dans l'article de Christine Schmitt, « Für die Beter », *Jüdische Allgemeine*, 1^{er} février 2007.

⁶⁷ Detlef David Kauschke, « „Junge Familien sind mir wichtig“ », *op. cit.* Voir aussi Julia Siepmann, « Eine neue Rabbinerin für Berlin », *Berliner Morgenpost*, 2 juin 2007.

l'État, l'un de langue maternelle allemande, l'autre de langue maternelle hébraïque ou anglaise, selon le groupe. Les deux langues sont enseignées et parlées au même niveau, afin de favoriser le bilinguisme des enfants.

À ce jour, entre dix et onze nationalités sont représentées au sein du jardin d'enfants, principalement l'Allemagne, l'Amérique du Nord, la Russie et les pays de l'Est, et Israël. Les familles allemandes et israéliennes sont toutefois majoritaires. Il semble, selon la directrice du jardin d'enfants, Rachel Herweg⁶⁸, que chaque groupe « national » s'oriente vers le jardin d'enfants *Masorti* pour des raisons bien spécifiques. Bien qu'il faille se garder de toute généralisation, il transparaît de la composition du groupe, que les familles allemandes qui envoient leurs enfants au jardin d'enfants *Masorti* sont des familles qui aspirent à davantage de pratique religieuse ; pour les Israéliens, le critère décisif est la pratique du bilinguisme plus que toute autre considération essentiellement culturelle ou religieuse ; enfin, les parents issus de l'ex-Union soviétique espèrent dans la plupart des cas renouer avec leur judaïsme à travers leurs enfants⁶⁹.

Cette mixité culturelle et nationale va de pair avec la promotion du dialogue interreligieux qui caractérise la philosophie du mouvement *massorti*. Par exemple, le groupe accueille de manière ponctuelle des invités de religion et de pays différents : des instituteurs venus de Turquie⁷⁰, ou des représentants français du mouvement *massorti*⁷¹.

À cette spécificité multiculturelle, ou plutôt « interculturelle » comme la nomme Rachel Herweg, s'ajoute la promotion d'une pédagogie interreligieuse, c'est-à-dire qui prend en compte les différentes approches de la religion juive au sein même du groupe. En effet, l'identité halakhiquement juive des enfants n'est pas vérifiée par la directrice et n'est donc pas un critère d'admission au jardin d'enfants. Toutefois, l'accent est mis sur la prédominance de l'éducation juive dans l'environnement familial. Les différentes approches de la religion juive représentées au jardin d'enfants *Masorti* sont précisément l'objet de projets de groupe qui ouvrent le débat sur différentes appréhensions des traditions juives, comme par exemple sur la signification du Shabbat pour chaque enfant⁷².

⁶⁸ Pour rappel, Rachel Herweg était aussi l'une des fondatrices du cycle de conférences *Bet Debora*. Voir partie II, chapitre 3.

⁶⁹ Interview de Rachel Herweg, 4 novembre 2011.

⁷⁰ Voir Rachel Herweg, « Religiöse und kulturelle Unterschiedlichkeit als pädagogische Herausforderung im Elementarbereich. Eine jüdische Perspektive », in Anke Edelbrock, Friedrich Schweitzer et Albert Biesinger (dir.), *Wie viele Götter sind im Himmel? Religiöse Differenzwahrnehmung im Kindesalter*, Münster, Waxmann Verlag, 2010, p. 5.

⁷¹ Information obtenue lors de l'interview avec Rachel Herweg, 4 novembre 2011.

⁷² Voir Rachel Herweg, « Religiöse und kulturelle Unterschiedlichkeit... », *op. cit.*

Un double mouvement, ou plutôt une double dynamique, apparaît clairement dans la conception de l'éducation au jardin d'enfants *Masorti* : celui-ci insiste à la fois sur la diversité religieuse et culturelle des enfants, c'est-à-dire le respect des différentes conceptions religieuses du judaïsme, et sur la transmission du judaïsme selon les principes du judaïsme conservateur égalitaire.

c) Retour à l'orthodoxie : les écoles de Habad-Loubavitch et de la fondation Lauder

Les deux institutions pionnières dans le retour de l'orthodoxie à Berlin sont sans aucun doute l'organisation Habad-Loubavitch, située à l'Ouest de Berlin dans le quartier de Berlin-Charlottenburg et, à l'Est, la fondation Lauder, dans le quartier de Prenzlauer Berg. Cependant, il importe de distinguer que la première est d'inspiration hassidique et ouvertement missionnaire, alors que la seconde s'apparente davantage à un mouvement moderne orthodoxe.

Le jardin d'enfants de l'organisation orthodoxe hassidique Habad-Loubavitch, *Gan⁷³ Israel Or Avner*, a été créé en 2004. Depuis sa création, le jardin d'enfants n'a cessé de se développer. En 2011, on y comptait 58 enfants, mais un nouveau campus, alors en construction dans la Münstersche Straße, permettrait d'accueillir prochainement deux fois plus d'enfants. Le chiffre devrait aussi être doublé pour les enfants de l'école primaire⁷⁴. Celle-ci, nommée École traditionnelle juive Or Avner (*Jüdische Traditionsschule Or Avner*), a été créée l'année suivante, en 2005, et s'est rapidement développée : elle compte approximativement soixante élèves, répartis sur six classes. Étant donné que l'école suit le programme scolaire exigé par le Sénat de Berlin, elle est reconnue comme une école privée à Berlin et est financée partiellement par le Sénat de Berlin. Le jardin d'enfants de Habad-Loubavitch est financé lui aussi par le Sénat de Berlin, des dons privés et les frais de scolarité ; l'école primaire, par le gouvernement de la ville de Berlin et des dons privés⁷⁵.

⁷³ En hébreu : jardin d'enfants.

⁷⁴ Interview d'Annette Lentz, la directrice du jardin d'enfants de Habad-Loubavitch, le 28 avril 2011.

⁷⁵ Eliezer Ben-Rafael et al., *Jews and Jewish Education in Germany Today*, op. cit., p. 247 et p. 256.

Le jardin d'enfants de Habad-Loubavitch accueille des enfants de milieux religieux et nationaux mixtes. Les pays d'origine des enfants les plus représentés sont Israël, les États-Unis, l'ex-URSS et l'Allemagne, mais on compte aussi des enfants originaires de France et de Cuba⁷⁶. La plupart des parents forment des couples de milieux nationaux différents : c'est pourquoi la plupart des enfants de *Gan Israel* sont trilingues, souvent allemand-hébreu-anglais. Selon la directrice du jardin d'enfants, Annette Lentz, à peu près la moitié des familles viendraient d'un milieu ultraorthodoxe, mais on compte aussi beaucoup d'enfants venant de milieux libéraux⁷⁷. Tous les enfants sont juifs : leur identité halakhiquement juive est vérifiée grâce à un certificat de naissance de la mère⁷⁸. Concernant l'École traditionnelle juive de Habad-Loubavitch, la grande majorité des enfants sont juifs selon la *Halakhah*, mais du fait que le Sénat participe au financement de l'école, celle-ci doit être ouverte à d'autres enfants aussi. Les élèves de l'école constituent un panorama très divers des familles juives à Berlin : juives allemandes, immigrées russes juives et israéliennes⁷⁹.

Le jardin d'enfants moderne orthodoxe *Lauder Nitzan* a été créé en août-septembre 2006 dans un bâtiment de la Immanuelkirchstraße à Prenzlauer Berg et a ensuite déménagé en janvier 2007 dans une ancienne maison de l'arrière-cour de la Brunnenstraße 33, à côté de la synagogue. D'une part, l'initiative est née de la nécessité de trouver une classe maternelle pour les enfants des employés de la fondation Lauder, qui habitaient dans le quartier de Prenzlauer Berg, à l'Est de Berlin. D'autre part, comme l'explique Olga Orłowski, l'actuelle directrice du jardin d'enfants Lauder Nitzan⁸⁰, les membres de la fondation Lauder avaient conscience de l'absence d'infrastructure pour les enfants juifs du quartier⁸¹. La raison principale de la création de l'école maternelle était donc essentiellement géographique : il fallait construire dans l'Est de Berlin un jardin d'enfants où le « développement global » de l'enfant soit favorisé tout autant que sa « conscience juive »⁸².

⁷⁶ Pays cités par Annette Lentz lors de l'interview du 28 avril 2011.

⁷⁷ Sachant qu'Annette Lentz définit Habad comme un mouvement orthodoxe plutôt qu'ultraorthodoxe. Interview d'Annette Lentz, 28 avril 2011.

⁷⁸ Les informations sur le jardin d'enfants *Gan Israel Or Avner* proviennent de l'interview avec Annette Lentz, 28 avril 2011.

⁷⁹ Eliezer Ben-Rafael et al., *Jews and Jewish Education in Germany Today*, op. cit., p. 256.

⁸⁰ Elle était la directrice lors de notre interview en 2011.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² « für jüdische Kinder ein entsprechendes Angebot [...] schaffen, das [die] allgemeine Entwicklung und auch [ein] jüdisches Bewusstsein gibt » (*Ibid.*).

Aujourd'hui⁸³, le jardin d'enfants *Lauder Nitzan* abrite entre 40 et 50 enfants, répartis en trois groupes d'âge approximatifs: de 1,5 à 2,5 ans, de 2,5 à 3,5 ans, et de 4 à 5 ans⁸⁴. Il est financé par le gouvernement de la ville de Berlin, les frais d'inscription et la fondation Ronald S. Lauder.

L'école primaire *Lauder Beth-Zion* a été créée en automne 2008 avec deux premières classes. L'école est sous le patronage de la Communauté juive de Berlin et est reconnue en tant qu'école privée, ce qui permet un financement partiel du Sénat de Berlin. Les autres sources de financement sont la municipalité de Berlin, la fondation Lauder et les dons privés. En 2009, on y comptait 27 élèves⁸⁵. Une quatrième classe a été ouverte à la rentrée 2010/2011, une cinquième à la rentrée 2011/2012. Le site Internet de l'école précise que le nombre d'élèves a doublé depuis la création de l'établissement⁸⁶.

Seuls les enfants juifs au sens de la *Halakhah* sont acceptés au jardin d'enfants *Lauder Nitzan*⁸⁷. Bien que l'école maternelle se réclame de la tradition juive orthodoxe, elle accueille aussi bien des enfants qui reçoivent une éducation strictement orthodoxe que des enfants qui grandissent dans un milieu non religieux. Selon le vice-président de la fondation Lauder et directeur de la communauté *Lauder Yeshurun*, qui centralise toutes les activités de Lauder en Allemagne, le rabbin Joshua Spinner, en effet,

les enfants de l'école maternelle viennent d'au moins trois milieux différents. Premièrement, [il y a] les enfants qui sont issus du noyau de familles de la communauté Lauder Yeshurun Berlin, deuxièmement les enfants de familles juives du quartier qui n'auraient probablement jamais envoyé leurs enfants dans une école maternelle juive si l'option ne s'était présentée dans leur propre quartier. Troisièmement, les enfants de familles et de parents juifs qui viennent des alentours de Berlin et qui ne s'identifient pas du tout au judaïsme orthodoxe, mais qui veulent l'expérience éducative que nous offrons⁸⁸.

⁸³ Lors de nos recherches en mai 2011.

⁸⁴ Interview d'Olga Orłowski, 12 mai 2011.

⁸⁵ Eliezer Ben-Rafael et al., *Jews and Jewish Education in Germany Today*, op. cit., p. 257.

⁸⁶ Le site Internet de l'école primaire *Lauder Beth-Zion* ne précise pas ce qu'il en est de la troisième classe. Voir la page consultée le 3 juillet 2012 : <http://www.lauderyeshurun.de/de/grundschule>

⁸⁷ L'identité juive est vérifiée à l'aide d'un « certificat ». Lors de notre interview, la directrice Olga Orłowski est discrète sur ce point et ne nous donne pas de détails.

⁸⁸ « the kids in the kindergarten come from at least three different backgrounds. Firstly children who stem from core families of the Lauder Yeshurun Community Berlin, secondly children from Jewish families in the neighborhood who probably would never have sent their kids to a Jewish kindergarten if there hadn't been an option close to their own neighborhood. Thirdly, children from Jewish families and parents from around Berlin who don't identify with orthodox Judaism at all, but who want the educational experience we provide » (Citation extraite de Eliezer Ben-Rafael et al., *Jews and Jewish Education in Germany Today*, op. cit., p. 247-248).

Ainsi, les structures éducatives de la fondation Lauder attirent en leur sein des familles qui, sans l'option d'un jardin d'enfants orthodoxe, n'auraient pas forcément fourni à leurs enfants une éducation strictement religieuse.

Cette « mixité religieuse » se recoupe avec une « mixité nationale » : chaque enfant vient d'un milieu culturel et linguistique différent. Même s'il est difficile d'établir une statistique précise, la directrice Olga Orłowski estime qu'« un tiers [est constitué de] russophones, à peu près un tiers d'anglophones, et un tiers un “mish-mash⁸⁹” » – c'est-à-dire un mélange de germanophones, de Hongrois et de quelques enfants israéliens⁹⁰.

Malgré leur spécificité orthodoxe, les jardins d'enfants de Habad-Loubavitch et de Lauder fonctionnent grâce à l'étroite coopération entre éducatrices diplômées reconnues par l'État, souvent allemandes non-juives, et les éducatrices responsables du contenu juif de la classe, elles-mêmes juives. Dans le cas du jardin d'enfants de Habad-Loubavitch, ces dernières sont missionnaires de Habad ou bénévoles israéliennes⁹¹. Dans les deux jardins d'enfants en effet, il s'avère extrêmement difficile de trouver une éducatrice diplômée reconnue par l'État qui soit juive ou qui ait du moins des connaissances suffisantes du judaïsme⁹². La coopération entre Juifs et non-Juifs au sein de ces structures reflète le fonctionnement d'un programme scolaire fondé à la fois sur le programme des écoles berlinoises et sur une éducation strictement religieuse.

Une question récurrente qui se pose au sein des jardins d'enfants juifs est celle de la conciliation entre une éducation religieuse juive et les lignes directrices imposées par le programme éducatif de la ville de Berlin (*Berliner Bildungsprogramm*). Ce programme, destiné en premier lieu aux éducatrices, définit le cadre dans lequel organiser les cours des classes maternelles. Les lignes directrices du programme laissent aux éducatrices une marge de manœuvre relativement importante ; cependant, sept domaines éducationnels (*Bildungsbereiche*) doivent être respectés et encouragés : « Corps, mouvement, santé » ; « environnement social et culturel » ; « communication : langues, culture écrite et médias » ; « conception par l'image » ; « musique » ; « connaissances mathématiques de base » ;

⁸⁹ Mot yiddish signifiant « confusion », ici employé dans le sens de « mélange ». Voir Leo Rosten, *Les Joies du Yiddish*, Paris, Calmann-Lévy, 1994 (édition originale 1968), p. 264.

⁹⁰ Interview d'Olga Orłowski, 12 mai 2011.

⁹¹ Cette information se base sur la visite au jardin d'enfants *Gan Israel Or Avner* et l'interview d'Annette Lentz le 28 avril 2011. Lors de notre visite au jardin d'enfants, il n'y avait qu'une seule missionnaire de Habad.

⁹² Interview d'Annette Lentz, 28 avril 2011.

« sciences naturelles et connaissances techniques de base »⁹³. Les devoirs des éducatrices se divisent en cinq types de travail (*Arbeitsfelder*) : l'organisation quotidienne, les jeux, les projets, l'organisation de l'espace, l'observation et la documentation⁹⁴.

Les jardins d'enfants et les écoles de Habad-Loubavitch et de Lauder Nitzan suivent le programme éducatif berlinois tout en inculquant aux enfants une éducation juive orthodoxe.

Trois exemples témoignent de la manière dont cette conciliation est effectuée.

Premièrement, concernant le domaine de l'« environnement social et culturel », il se recoupe au sein du jardin d'enfants *Lauder Nitzan* avec les préceptes éthiques du judaïsme qu'on inculque aux enfants dès le plus jeune âge.

Parmi les 613 commandements liés à la Torah, une partie fait référence à des commandements d'ordre éthique, c'est-à-dire les commandements qui concernent la relation d'une personne à son proche (en hébreu : *bein adam le havelo*)⁹⁵. Ces commandements d'ordre éthique se recoupent avec une éthique sociale fondamentale. Par exemple, après la prière matinale, l'éducatrice raconte aux enfants une histoire extraite du Talmud⁹⁶ et qui met en scène la valeur de la *tsédakah*⁹⁷. Adapté par l'institutrice, le récit met en scène un homme voué, à la fin de la journée, selon la prédiction d'un rabbin, à la mort, mais qui verra ses jours prolongés car il a accompli, au cours de la journée, un acte juste, c'est-à-dire un acte relevant de la *tsédakah* : pour ne pas faire honte à un pauvre qui n'avait pas de pain à partager avec la communauté, le « juste » a fait don à la communauté d'une double ration de son pain, laissant croire que le pauvre avait lui aussi participé à la bonne action. À la suite de cette histoire, chaque enfant est invité à faire part d'un acte de *tsédakah* qu'il ou elle a accompli pour ses proches. Les relations interhumaines encouragées dans le programme éducatif berlinois sont ici doublées de valeurs éthiques qui trouvent leur source dans les textes sacrés du judaïsme.

⁹³ En langue originale allemande: « Körper, Bewegung und Gesundheit » ; « soziale und kulturelle Umwelt » ; « Kommunikation : Sprachen, Schriftkultur und Medien » ; « Bildnerisches Gestalten » ; « Musik » ; « mathematische Grunderfahrungen » ; « naturwissenschaftliche und technische Grunderfahrungen ». Voir la brochure *Kurzinformation über das Berliner Bildungsprogramm für die Bildung, Erziehung und Betreuung von Kindern in Tageseinrichtungen bis zu ihrem Schuleintritt*, Berlin, Verlag Das Netz, 2004.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Voir Joseph Telushkin, *Jewish Literacy. The most important things to know about the Jewish religion, its people, and its history* (édition révisée), New York, Harper Collins, 2008 (première édition : 1991, William Morrow and Company, Inc.), p. 553-555.

⁹⁶ Guémara Shabbat 156b.

⁹⁷ La *tsédakah* est communément traduite par le terme de « charité » ; or le terme signifie plus précisément une action « juste ».

Deuxièmement, la musique constitue un autre domaine important : ici, la conciliation entre développement musical de l'enfant et tradition juive est relativement simple, puisque les actions de grâces après le repas et la prière du matin⁹⁸ se font en chanson et dans la joie. De plus, toutes les fêtes juives sont évidemment riches en chants que les enfants apprennent au jardin d'enfants, s'ils ne les connaissent déjà de la maison.

Troisièmement, certaines célébrations juives permettent d'intégrer les domaines mathématiques et des sciences naturelles. Nos recherches au jardin d'enfants Lauder Nitzan coïncidaient avec la période du *Omer*⁹⁹ et la fête de *Lag Ba'Omer*¹⁰⁰, qui fournissent un exemple précis. Entre la fin de *Pessah* et la fête juive suivante, *Shavouot*, qui marque l'anniversaire du don de la Torah, la tradition consiste à compter le *Omer*. Chaque soir pendant 49 jours, une bénédiction est récitée en précisant à quel *Omer* le jour correspond¹⁰¹. Dans la tradition, on compte sept semaines entre la sortie d'Égypte et le don de la Torah au Mont Sinaï : c'est pendant cette même période que l'on compte le *Omer*. Les interprétations concernant le comput du *Omer* sont diverses, mais c'est aussi tout simplement une manière de ne pas perdre de vue le calcul des jours qui séparent les fêtes de *Pessah* et de *Shavouot* afin de se préparer spirituellement à célébrer un anniversaire fondamental.

Au jardin d'enfants *Lauder Nitzan*, chaque jour pendant 49 jours, la maîtresse compte avec les enfants le *Omer* à l'aide d'un tableau de chiffres, ce qui permet de mémoriser les jours de la semaine et les chiffres jusque 50 approximativement. La directrice, Olga Orłowski, explique que la fête de *Lag Ba'Omer* qui d'habitude donne lieu à un feu de joie, est aussi l'occasion d'organiser une journée thématique autour du feu¹⁰².

Les célébrations religieuses permettent donc d'organiser une journée ayant pour thème un domaine des sciences naturelles, alliant ainsi les deux domaines, scientifique et religieux.

Le cursus scolaire des écoles primaires de Habad-Loubavitch et de Lauder Nitzan concilie aussi le programme scolaire de l'Administration du Sénat pour la culture, la jeunesse et le

⁹⁸ Les trois prières journalières dans le judaïsme sont la prière du matin (*Shaharit*), la prière de l'après-midi (*Minhah*), la prière du soir (*Maariv*). Voir Ernest Gugenheim, *Le judaïsme dans la vie quotidienne*, Paris, Albin Michel, collection Présences du Judaïsme, 1992 (première édition 1961), p. 38-44.

⁹⁹ Nous écrivons « la période du Omer » plutôt que « la période de l'Omer », ce en référence à l'ouvrage d'Ernest Gugenheim. Voir *Ibid.*, par exemple p. 165.

¹⁰⁰ Voir Israel Meir Lau, *Practical Judaism*, Tel Aviv, Modan, 1997, p. 319-329 ; les articles « Omer » et « Omer, Lag Ba- » dans Geoffrey Wigoder (éd.), *Dictionnaire Encyclopédique du judaïsme, op. cit.*, p. 749-750 et p. 750-751.

¹⁰¹ La période correspond à une période de moisson ; le « omer » était une sorte de mesure de grain. À l'origine, c'était une « offrande d'orge nouveau apportée au Temple le second jour de Pessah ». Voir *Ibid.*, p. 749.

¹⁰² Interview d'Olga Orłowski, 12 mai 2011.

sport (*Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Sport*) et l'éducation juive. Ce double objectif apparaît clairement dans le descriptif des deux écoles, comme par exemple sur le site Internet de l'École juive traditionnelle de Habad-Loubavitch :

Une formation professionnelle est notre plus haute priorité. L'objectif est de former les élèves de telle sorte qu'ils réussissent avec succès dans toutes les matières séculières. [...] L'éducation juive traditionnelle doit transmettre aux élèves la fierté et la conscience de vivre une vie juive dans la société actuelle. Nous souhaitons notamment transmettre aux élèves la beauté et l'importance de la vie juive¹⁰³.

Dans l'école primaire de Habad-Loubavitch, les cours se fondent sur une éducation séculière et juive : le contenu des cours est adapté en fonction du calendrier juif et de la vie juive. Dès la première classe (*erste Klasse*), les cours ont lieu en anglais, allemand et hébreu. Le programme comprend des cours d'allemand, de mathématiques, de sciences naturelles, de sport, de musique et d'art¹⁰⁴. S'y ajoutent, au titre de deux heures supplémentaires par jour, les matières juives¹⁰⁵, comme la Torah, la prière, le Shabbat, les fêtes juives, les lois et coutumes juives, la *parashah* (la section hebdomadaire du Pentateuque)¹⁰⁶.

La cohabitation de matières séculières et juives est aussi une composante essentielle de l'école primaire *Beth-Zion*. Le programme de la cinquième classe (*fünfte Klasse*) par exemple, ajoute au cursus des matières telles que les sciences naturelles, l'histoire, la géographie, la biologie, qui sont des matières exigées par le programme éducatif berlinois, mais aussi l'enseignement de la *Mishnah*, l'histoire juive, la Torah et les commentaires (en hébreu), les lois juives et la prière¹⁰⁷. De plus, les thèmes juifs sont intégrés dans le curriculum en général, par exemple aux cours d'allemand ou d'art¹⁰⁸. L'enseignement des matières séculières et des matières juives a lieu à un niveau égal, comme le précise le site Internet de l'école :

¹⁰³ « Eine professionelle Bildung ist unsere oberste Priorität. Ziel ist es, den Schülerinnen und Schülern eine Ausbildung zu bieten, die einen erfolgreichen Abschluss in allen säkularen Unterrichtsbereichen ermöglicht. [...] Die traditionelle jüdische Erziehung soll den Schülerinnen und Schülern den Stolz und das Bewusstsein vermitteln, jüdisches Leben in der heutigen Gesellschaft zu leben. Eines unserer Anliegen ist es, den Schülerinnen und Schülern die Schönheit und Wichtigkeit des jüdischen Lebens zu vermitteln » (Extrait de la page Internet de l'École juive traditionnelle de Habad-Loubavitch sur la « philosophie » de l'école, page consultée le 3 juillet 2012 : http://www.jschule.de/templates/articlecco_cdo/aid/632905/jewish/Ziele.htm)

¹⁰⁴ Voir le site Internet de l'École traditionnelle juive *Or Avner*, consulté le 3 juillet 2012 : www.jschule.de

¹⁰⁵ Eliezer Ben-Rafael et al., *Jews and Jewish Education in Germany Today*, *op. cit.*, p. 256.

¹⁰⁶ Voir le programme du cours de judaïsme (*Judaistikunterricht*) sur la page Internet de l'école, consultée le 3 juillet 2012 : http://www.jschule.de/templates/articlecco_cdo/aid/632915/jewish/Der-Unterricht.htm

¹⁰⁷ Voir le site Internet de l'école *Lauder Beth-Zion*, page consultée le 3 juillet 2012 : <http://www.lauderyeshurun.de/de/grundschule>

¹⁰⁸ Voir le « concept pédagogique » (“pädagogisches Konzept”) expliqué sur la page Internet de l'école *Lauder Beth-Zion*, consultée le 3 juillet 2012 : <http://www.lauderyeshurun.de/de/konzept>

L'objectif de notre école, outre la transmission de certains contenus imposés par les directives et les plans-cadres du *land* de Berlin, est en particulier le renforcement de l'identité juive des élèves. Les élèves apprennent les contenus des matières séculières de l'école primaire tout comme l'hébreu et le judaïsme.

Les matières juives et les matières d'enseignement général de l'école primaire se situent pour nous au même niveau [...] ¹⁰⁹.

Comme pour le jardin d'enfants *Lauder Nitzan*, l'école primaire *Beth-Zion* accorde beaucoup d'importance à la transmission des principes éthiques du judaïsme et à la célébration du Shabbat et des fêtes juives. Dès la première classe, le bilinguisme hébreu-allemand est pratiqué ; s'y ajoute l'apprentissage de l'anglais à partir de la troisième classe. Concernant l'enseignement de l'hébreu, les écoles *Lauder* et *Habad*, ont toutes deux recours au programme d'apprentissage « Tal Am », largement répandu dans les écoles juives du monde entier pour l'apprentissage de l'hébreu et des traditions juives ¹¹⁰.

Même si les jardins d'enfants *Habad* et *Lauder* sont tous deux orthodoxes, il importe de préciser que certains aspects sont plus fortement représentés au sein du jardin d'enfants de *Habad* et marquent la différence entre un mouvement moderne orthodoxe et un mouvement hassidique missionnaire. Par exemple, le contenu religieux du cours répond à la fois à des règles plus strictes et à certains aspects propres au mouvement de *Habad-Loubavitch* : la prière matinale des enfants, âgés de 4 à 6 ans, dure une demi-heure sans interruption et on ajoute à la fin de celle-ci une imploration, poing levé, à l'égard du Messie, qui pourrait être considérée comme une sorte de phrase de ralliement du mouvement missionnaire *Habad* : « Combien de temps encore durera l'exil (en diaspora)? Nous voulons le Messie, maintenant ! » ¹¹¹.

Le strict respect de la tradition juive orthodoxe est la clé du succès grandissant de ces deux jardins d'enfants orthodoxes : pour de nombreuses familles qui n'élèvent pas leurs enfants dans la tradition juive orthodoxe, ou qui ne sont pas spécialement pratiquantes, envoyer ses enfants à *Habad* ou *Lauder* garantit l'apprentissage des règles de la vie juive et le respect de la tradition.

¹⁰⁹ « Ziel unserer Schule ist es, neben der Vermittlung von Inhalten gemäß den Richtlinien und Rahmenplänen des Landes Berlin, insbesondere die Stärkung der jüdischen Identität der Schülerinnen und Schüler. Die Kinder lernen die Inhalte der säkularen Grundschulfächer wie auch Hebräisch und Judentum.

Die jüdischen Fächer und die allgemeinbildenden Grundschulfächer sind für uns gleichrangig [...] » (*Ibid.*)

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ « Ad matay mamshikh hagalout ? Anou rotsim Mashiah akhshav ! » (Visite du jardin d'enfants *Gan Israel Or Avner* le 28 avril 2011).

Les différentes institutions abordées ici demeurent ouvertes à tous les Juifs, quelle que soit leur éducation religieuse, en incluant souvent, à part dans le cas des jardins d'enfants orthodoxes, les Juifs non halakhiques. Les structures communautaires et les structures « alternatives » à la Communauté reflètent toutes l'aspect multiculturel, principalement russe, allemand, américain, israélien de la communauté juive de Berlin. À l'écart de la Communauté, les structures éducatives – même si elles fonctionnent souvent sous le patronage de la Communauté officielle – reflètent en particulier une diversité de mouvements religieux que l'on ne soupçonne pas spécialement dans les institutions éducatives communautaires qui ne font pas de différence entre ces mouvements.

III – La transmission de repères culturels et religieux à travers l'exemple de livres pour enfants

Un autre « lieu » de transmission de repères culturels et religieux juifs est constitué par la publication de littérature enfantine, en particulier celle qui a été écrite à Berlin depuis 1989. L'initiative est récente et l'entreprise ardue : comment présenter une identité juive positive en Allemagne tout en éclairant les jeunes enfants sur le passé de l'Allemagne et la Shoah ? Les traditions culturelles et religieuses sont ici expliquées avec humour, et le rapport à l'Allemagne est abordé sans détour ni tabou.

a) Écrire des livres pour enfants juifs après 1989. Une initiative berlinoise

Le marché de livres d'enfants juifs n'était jusqu'aux années 2010 guère développé en Allemagne. Il se pourrait que depuis quelques années, cette situation commence à changer dans la métropole allemande.

La frustration ressentie face au contraste entre la multitude de livres de Noël d'une part et la pauvreté d'un marché de livres pour enfants sur des thèmes juifs d'autre part, mais aussi la demande de ses deux petites filles, ont déterminé le choix de la journaliste et réalisatrice américaine et berlinoise d'adoption, Myriam Halberstam, de créer sa propre « maison

d'édition pour livres d'enfants juifs »¹¹², le *Ariella-Verlag*. Jusqu'alors, quand elle voulait lire des histoires à ses enfants, pour peu qu'elles aient un lien avec des thèmes juifs, Myriam Halberstam devait les inventer elle-même ou les « importer » des États-Unis. Son premier livre pour enfants, *Lena feiert Pessach mit Alma*¹¹³, paraît au Carlsen Verlag en 2011. Très vite, Myriam Halberstam aspire à créer sa propre maison d'édition¹¹⁴. Son propre livre pour enfants, *Ein Pferd zu Channukka*¹¹⁵, paraît en 2010 au *Ariella-Verlag*. Celui-ci, créé spécialement pour l'occasion (au printemps 2010), est, selon les dires de Myriam Halberstam, la première maison d'édition de livres pour enfants juifs en Allemagne. Le livre, qui traite du rêve fou d'une petite fille, de recevoir comme cadeau à la fête de *Hanoukah* un cheval, paraît à la fin de l'année, à point pour les fêtes de Noël et de *Hanoukah*. En effet, toucher le public d'enfants non-juifs est aussi l'un des objectifs de Myriam Halberstam : non seulement afin de développer un esprit de tolérance envers les enfants juifs, mais aussi pour normaliser le statut de ceux-ci en Allemagne¹¹⁶. Le livre et la maison d'édition poursuivent deux objectifs bien précis. Le premier est la transmission d'un judaïsme vécu dans la fierté et la joie : « [...] mon livre ne doit pas seulement transmettre un savoir sur la religion, il doit aussi amuser les petits et les divertir »¹¹⁷. Le deuxième est la transmission de repères culturels et religieux juifs : « certes il y a quantité de merveilleux livres d'enfants à Noël, mais pas un seul sur la fête juive des lumières »¹¹⁸. Le *Ariella-Verlag* suit ces deux objectifs de près : en octobre 2011 paraît le classique de la littérature israélienne pour enfants « Un appartement à louer » (*Dirah Lehaskir*) de Leah Goldberg (1911-1970), traduit de l'hébreu sous le titre *Zimmer frei im Haus der Tiere*¹¹⁹. À travers la publication d'un livre pour enfants traduit de l'hébreu, Myriam Halberstam espère aussi œuvrer pour le rapprochement entre l'Allemagne et Israël¹²⁰.

Les livres pour enfants juifs sont encore très rares sur le marché allemand. À cet effet, Berlin joue un rôle important dans la mesure où la plupart des auteurs traités ici y vivent et où les

¹¹² Le terme allemand est beaucoup plus concis que la traduction littérale française : « jüdischer Kinderbuchverlag ».

¹¹³ Myriam Halberstam, *Lena feiert Pessach mit Alma*, Hambourg, Carlsen Verlag, 2011.

¹¹⁴ Interview de Myriam Halberstam, 7 avril 2011.

¹¹⁵ Myriam Halberstam, *Ein Pferd zu Channukka*, Berlin, Ariella Verlag, 2010.

¹¹⁶ Interview de Myriam Halberstam, 7 avril 2011.

¹¹⁷ « [...] mein Buch soll nicht nur Wissen über die eigene Religion vermitteln, sondern es soll den Kleinen auch Spaß machen und sie unterhalten » (Dirk Hohwieler, « Wissen, was einem selbst fehlt », *Jüdische Zeitung*, janvier 2011).

¹¹⁸ « es gibt zwar massenhaft wunderbare Kinderbücher zu Weihnachten, jedoch über das jüdische Lichterfest nicht ein einziges » (*Ibid.*).

¹¹⁹ Leah Goldberg, *Zimmer frei im Haus der Tiere*, trad. de l'hébreu Mirjam Pressler, Berlin, Ariella Verlag, 2011.

¹²⁰ Interview Myriam Halberstam, 7 avril 2011.

maisons d'édition qui ont publié ces livres se situent dans la métropole. Dans un cas même, la ville de Berlin tient une place importante dans l'histoire¹²¹. Néanmoins, le peu de livres juifs allemands pour enfants ne nous permet pas de nous baser sur une multitude d'exemples, mais a plutôt influencé un choix qualitatif. Dans ces livres, les enfants juifs ne sont pas représentés comme étrangers ; leur identité juive n'est pas séparée de leur identité allemande. Cette conception de l'identité juive allemande dans un contexte post-1989 a déterminé notre sélection de trois œuvres : *Ein Pferd zu Channukka*, de Myriam Halberstam¹²², *Beni, Oma und ihr Geheimnis*, d'Eva Lezzi et Anna Adam¹²³, et *Lieber Mischa, Du bist ein Jude*, de Lena Gorelik¹²⁴.

Myriam Halberstam est née à New York mais a grandi en Allemagne. Après des études de mise en scène, d'art dramatique et d'histoire de l'art, elle participe à diverses productions aux États-Unis. Suite à son installation en Israël en 1988 où elle travaille principalement en tant que journaliste, elle revient en Allemagne cinq ans plus tard pour des études de réalisation¹²⁵. Depuis 1998 elle vit à Berlin¹²⁶ en tant que journaliste, cinéaste et auteur de livres pour enfants avec son mari et ses deux enfants. *Ein Pferd zu Channukka* est le premier livre de sa propre maison d'édition.

L'illustratrice du livre, Nancy Cote, est aussi un auteur ; depuis 1992 elle s'est entièrement dévouée à l'illustration de livres d'enfants. Elle a illustré plus de vingt livres d'enfants et en a écrit quatre. Son travail a été récompensé par de nombreux prix. Tout comme pour Halberstam, c'est en devenant mère qu'elle s'est orientée vers les livres d'enfants¹²⁷.

Eva Lezzi est née aux États-Unis et a grandi en Suisse. Elle poursuit des études de germanistique, de littérature et de psychologie à l'Université Libre de Berlin (*Freie Universität Berlin*), et y écrit sa thèse de doctorat sur les autobiographies littéraires portant sur l'enfance sous la Shoah (« Literarische Kindheitsautobiographien zur Shoah »)¹²⁸. Elle est

¹²¹ Dans le livre d'Eva Lezzi et Anna Adam, *Beni, Oma und ihr Geheimnis*, Berlin, Hentrich & Hentrich Verlag, 2010.

¹²² Myriam Halberstam, *Ein Pferd zu Channukka*, op. cit.

¹²³ Eva Lezzi et Anna Adam, *Beni, Oma und ihr Geheimnis*, op. cit.

¹²⁴ Lena Gorelik, *Lieber Mischa...der Du fast Schlomo Adolf Grinblum Glück geheißten hättest, es tut mir so leid, dass ich Dir das nicht ersparen konnte: Du bist ein Jude...*, Munich, Graf Verlag, 2011.

¹²⁵ Voir la page Internet de l'Université des Arts de Berlin (*Universität der Künste Berlin*), consultée le 17 juillet 2012 : http://www.mentoring.udk-berlin.de/html_mentees/03halbersatm.htm

¹²⁶ Cette information nous a été fournie lors de notre interview avec Myriam Halberstam, 7 avril 2011.

¹²⁷ Voir le site du Ariella Verlag : www.ariella-verlag.de et le site de Nancy Cote : www.nancycote.com, tous deux consultés le 17 juillet 2012.

¹²⁸ Voir le site Internet d'Eva Lezzi sur le portail de l'université de Potsdam, consulté le 17 juillet 2012 :

aujourd'hui privat-docent (*Privatdozentin*) de littérature allemande à l'université de Potsdam, mais enseigne aussi à la *New York University* à Berlin et à la *Eidgenössische Technische Hochschule* (ETH) de Zurich. *Beni, Oma und ihr Geheimnis* est son premier livre pour enfants. Elle a choisi comme illustratrice Anna Adam. Les illustrations d'Anna Adam consistent en un mélange de dessins et de montages de photographies.

Lena Gorelik a déjà été présentée dans la deuxième partie de ce travail. La naissance de son premier enfant, un garçon, est l'occasion d'écrire un livre à son intention. Bien que le nom ait été changé et que le récit soit parfois fictif, il est indéniable qu'il est largement autobiographique. La construction du livre échappe à une description simple et claire : il s'agit plutôt d'un montage de lettres, d'interviews, d'articles, d'essais, avec en marge, en allusion à la pratique talmudique, nombre de commentaires (humoristiques) de l'auteur. *Lieber Mischa, Du bist ein Jude*, n'est pas un livre pour enfants, mais bien plutôt un livre destiné à un enfant juif, le sien. Bien qu'il ne comporte pas de lien direct à la ville de Berlin, il importe de l'inclure dans ce travail car les réflexions liées à la vie d'un enfant juif en Allemagne après 1989 complètent celles des autres histoires pour enfants traitées dans cette partie. De plus, il permet d'inclure à notre recherche les questions posées par les membres de la génération des réfugiés du contingent, arrivés en Allemagne au début des années 1990, à eux-mêmes et à leurs propres enfants, nés en Allemagne au début des années 2010.

Les trois livres ont en commun la représentation et la revendication d'un judaïsme vécu au quotidien dans la joie et l'humour, mais aussi parfois dans la simplicité, ce qui inclut la transmission de repères culturels et religieux à la nouvelle génération d'enfants, et une prise de conscience par rapport à la vie juive en Allemagne aujourd'hui.

b) La revendication d'un judaïsme vécu dans la joie et la fierté

L'étude des livres pour enfants juifs est essentielle pour aborder les changements d'appréhension de la vie juive après 1989 d'une génération à l'autre. Un des paramètres qui caractérise ces livres est la transmission à l'enfant d'une identité juive positive et d'un judaïsme vécu dans la joie et la fierté.

<http://www.uni-potsdam.de/u/germanistik/individual/lezzi.htm> et l'article de Christine Schmitt, « Premiere im Lesekeller », *Jüdische Allgemeine*, 16 décembre 2010.

L'humour est omniprésent dans les trois récits. Dans chaque histoire, il est évidemment adapté au type de lecteur et s'exprime de manière différente. Le livre de Myriam Halberstam s'adresse aux enfants de 4 à 6 ans.

Dans ce conte de *Hanoukah*, l'élément humoristique du récit est représenté par le cheval. La petite Hannah souhaite de tout cœur recevoir un cheval pour les fêtes. Mais lorsque son vœu devient réalité, le chaos s'empare de la maison et de la famille Rosenbaum. Golda est un cheval pataud et sans-gêne, attachant mais extrêmement maladroit. Il sème la zizanie, jusqu'à ce qu'Hannah se rende compte qu'heureusement, tout n'était qu'un rêve.

Les illustrations de Nancy Cote contribuent de manière fondamentale à l'humour du récit. Une caractéristique du cheval est qu'il parle couramment hébreu : chacun de ses actes est ponctué d'un mot hébreu, qui s'échappe d'une bulle, en lettres colorées. Mais dès le deuxième soir, sa présence à *Hanoukah* échappe au contrôle de tous : il boit toute l'eau du bain préparé pour Hannah et son petit frère David, il souffle les bougies de *Hanoukah* en éternuant, et jure « Quel bazar ! » (« Eyse broch ! »), il avale goulûment tous les *latkes*, les crêpes de pommes de terre frites dans l'huile préparés par la mère de Hannah pour *Hanoukah*. Finalement, il manque de justesse de mettre le feu à la maison en se brûlant la queue au chandelier de *Hanoukah*, et s'écrit « Maaaaaan ! » (« Iiiiimaaale »). L'aspect humain du cheval qui parle hébreu en fait un personnage bouffon, tendre et attachant. Le contraste entre une famille juive se préparant en toute sérénité aux fêtes de *Hanoukah* et les aventures rocambolesques du cheval provoquent le rire, même chez l'adulte.

Dans le récit d'Eva Lezzi, *Beni, Oma, und ihr Geheimnis*, l'humour prend une forme plus nuancée car l'histoire oscille entre deux tonalités très contrastées : d'une part, l'ombre de la Shoah, à laquelle a survécu la grand-mère, plane sur le récit ; d'autre part, la dureté des souvenirs de l'Holocauste est contrebalancée par le personnage original, extravagant, parfois comique, de la grand-mère de Beni. Le livre relate le Shabbat que passe Beni chez ses grands-parents, entre un grand-père un peu bourru, qui n'aime ni parler de la Shoah ni être dérangé, et une grand-mère drôle, douce, tête-en-l'air mais pleine d'histoires à partager. Celles qu'elle raconte à Beni en ce Shabbat sont étroitement liées à la Shoah et à son enfance. Toutefois, ses récits sont entrecoupés des jeux de Beni, de sorties en ville avec les grands-parents, de petits déjeuners copieux et de plaisanteries entre Beni et sa grand-mère.

Les deux partagent une complicité qui échappe même à la mère de Beni. En effet, Oma n'est pas une grand-mère « comme les autres ». Quand Beni, en jouant avec ses voitures, renverse

le cactus de son grand-père, c'est elle qui prend immédiatement sa défense en employant le langage de son petit-fils :

« Eh bien », dit Oma, « on est vraiment désolés pour le cactus, mais notre voiture de course a fait un double looping avec salto arrière et a cogné le cactus ». Beni regarde sa Mamie avec étonnement : elle n'était pourtant pas là au double looping ! Mais elle lui fait un clin d'œil et Beni hoche la tête de toutes ses forces, oui, oui, c'est vrai, c'est comme ça que le cactus est tombé, désolé »¹²⁹.

Oma semble être restée une enfant, une compagne de jeux de Beni. Ils partagent les mêmes histoires, les mêmes plaisanteries, les mêmes références. Quand Beni remarque que les autres grands-mères ne portent pas deux chaussettes différentes comme Oma, celle-ci se défend en prenant exemple sur Fifi Brindacier (*Pippi Langstrumpf*)¹³⁰, qui devient d'ailleurs le symbole de leur complicité : quand Beni demande à sa grand-mère pourquoi elle égare tout, elle lui explique que la vie n'est pas aussi ordonnée qu'on le souhaiterait, ou plus précisément que sa fille, la mère de Beni, le souhaiterait. Celle-ci est « aussi ordonnée et ennuyeuse qu'une paire assortie de chaussettes grises »¹³¹, alors qu'il n'est pas rare de voir la grand-mère de Beni se promener avec deux chaussettes dépareillées – comme Fifi Brindacier¹³².

L'humour est aussi présent dans les montages d'Anna Adam : des objets saugrenus apparaissent çà et là ; certaines références de notre vie quotidienne sont parodiées. Les allusions à l'humour juif ne manquent pas, puisque l'on peut voir sous l'enseigne du zoo un écriteau affichant « Arche Noah XXL » ou encore une boutique appelée « Oy »¹³³.

Le récit de Lena Gorelik est caractérisé par une autodérision poussée à l'extrême.

Étant donné que l'ensemble du récit est écrit sur un ton humoristique, l'entreprise de cataloguer et d'analyser en détail les différentes formes d'humour serait trop vaste. Nous nous concentrons ici sur un aspect de l'humour du récit de Lena Gorelik, celui qui se fonde sur une « désacralisation » des traditions religieuses juives.

¹²⁹ « „Na ja“, meint Oma, „das tut uns wirklich leid mit dem Kaktus, aber unser Rennauto hat einen Doppellooping mit angehängtem Rückwärtssalto gemacht und ist dabei gegen den Kaktus gestoßen.“ Beni schaut seine Oma ganz verwundert an, sie war doch gar nicht dabei beim Doppellooping, aber sie zwinkert ihm zu und da nickt Beni heftig, ja, so war es, so ist der Kaktus leider umgekippt » (chapitre « Die Rennbahn », Eva Lezzi et Anna Adam, *Beni, Oma und ihr Geheimnis*, *op. cit.*). NB : les pages ne sont pas indiquées dans ce livre.

¹³⁰ Personnage principal des romans pour enfants écrits par l'auteur suédoise Astrid Lindgren à partir de 1945.

¹³¹ « so ordentlich und langweilig wie ein passendes Paar graue Socken » (chapitre « Der verlorene Rucksack », Eva Lezzi et Anna Adam, *Beni, Oma und ihr Geheimnis*, *op. cit.*).

¹³² Voir le chapitre « Zwei unterschiedliche Socken », *op. cit.*

¹³³ « Oy ! n'est pas un mot, c'est un dictionnaire à lui tout seul. Il supporte autant de variations de registre que votre talent dramatique le permet. C'est une lamentation, une protestation, un cri de consternation, un réflexe de plaisir. Soupilé, crié, hurlé ou pleuré, oy ! est la plus expressive des exclamations yiddish » (Voir l'article « oy ! » dans Leo Rosten, *Les Joies du yiddish*, *op. cit.*, p. 290-292, ici p. 290).

En effet, Dieu est représenté comme un personnage humain auquel il est souvent fait référence de manière humoristique dans le récit, par exemple lorsqu'il étudie le cas de chaque Juif dans les dix jours qui séparent *Rosh HaShanah* de *Yom Kippour*. Ces « dix jours de pénitence » constituent une période de profonde inspection, de retour sur soi, d'humilité. Lena Gorelik bafoue la solennité de cette période en exposant son peu de respect des lois juives et en représentant un Dieu qui inspire la sympathie et le rire plus qu'il n'insuffle la crainte :

Voici ce qu'il faut à peu près s'imaginer : D-ieu est assis sur son trône, devant lui d'énormes piles de livres, dans lesquelles sont inscrits tous nos actes, et il marmonne dans sa barbe : « A mangé de la glace (pas casher, contient de la gélatine), mais a gentiment téléphoné à sa mère, a conduit pendant Shabbat tout en écoutant de la musique, n'a respecté par ailleurs aucun commandement, mais pour ça : pas de meurtre, pas d'adultère, pas de vol, jusqu'ici ça va, quoique, qu'est-ce qu'elle a écrit sur moi, là, serait-ce de l'ironie ? » Ensuite, selon le bilan dressé, si on a été sage ou pas, on est inscrit dans le livre de la vie ou dans le livre de la mort¹³⁴.

Le peu de pratique religieuse de la narratrice est tourné en dérision et doublé d'une critique sarcastique des lois alimentaires juives. La narratrice met en valeur son propre hédonisme, qui aspire à des repas sans interdits ni limites : si la narratrice demande, dans ses « Dix commandements à D-ieu » (« Zehn Gebote für G''tt »), que les fruits de mer et le salami hongrois soient déclarés casher¹³⁵, son chien, par contre, respecte strictement les lois alimentaires juives¹³⁶.

L'autodérision qui caractérise le récit de Lena Gorelik s'exprime en particulier lorsqu'elle tente de transmettre des repères culturels et religieux juifs à son jeune enfant. Elle s'appuie sur le fait qu'on ne les lui a jamais transmis, pour tourner en dérision sa propre interprétation et celle de sa famille, des fêtes et traditions juives.

La transmission de repères culturels et religieux juifs constitue un point fondamental de ces livres pour enfants.

¹³⁴ « Man hat sich das folgendermaßen vorzustellen: G''tt sitzt auf seinem Thron, vor ihm riesige Bücherstapel, in denen all unsere Taten stehen, und murmelt in seinen Bart: „Hat Eis gegessen (unkoscher, weil Gelatine enthaltend), hat aber netterweise ihre Mutter angerufen, ist an Schabbat Auto gefahren und hat dabei Musik gehört, hat sich auch sonst an keine Gebote gehalten, aber dafür: kein Mord, kein Ehebruch, kein Diebstahl, so weit gut, allerdings, was hat sie denn da gerade über mich geschrieben, ist das etwa Ironie?“ Und dann, je nachdem, wie die Bilanz ausfällt, ob man brav war oder nicht, wird man ins Buch des Lebens oder in das Buch des Todes eingetragen » (Lena Gorelik, *Lieber Mischa*, op. cit., p. 29).

¹³⁵ « 9. Gebot: Du sollst Meeresfrüchte und ungarische Salami für kosher erklären » (Voir le chapitre « Zehn Gebote für G''tt », Lena Gorelik, *Lieber Mischa*, op. cit., p. 147).

¹³⁶ *Ibid.*, p. 47.

Le récit de Lena Gorelik, à l'intention de son jeune enfant, n'a pas l'ambition de transmettre des repères stables ; il s'agit bien plutôt de transmettre à l'enfant le sentiment d'être Juif, et ce, à travers l'humour, des anecdotes familiales, des comiques de situation ou des expériences d'ostracisme : « Pour moi, être Juif signifie que j'aimerais que toi aussi tu connaisses ce sentiment et c'est pourquoi je veux t'expliquer deux trois choses [...] »¹³⁷. C'est pourquoi la transmission de repères tels que les fêtes et traditions juives a lieu sur le ton de l'anecdote, de la plaisanterie, voire de la parodie. Dès le départ, la narratrice annonce à l'enfant, Mischa, et par conséquent au lecteur, son peu de culture et de pratique religieuse juives :

Cher Mischa, je ne suis pas une vraie Juive, en tout cas pas si l'on entend par là seulement ceux qui prient. Je ne peux pas te donner une éducation juive religieuse, même si je l'avais voulu. Mais je peux te raconter ce que je sais sur nos fêtes¹³⁸.

Son absence d'éducation juive en Union soviétique est un thème qui traverse tout le récit. Ainsi, elle n'apprend dans son jeune âge l'existence d'un Nouvel an juif que lorsque son père lui explique pourquoi il n'a pas invité sa camarade au dîner de *Rosh HaShanah*¹³⁹. Sur quoi, l'enfant éclate de rire et l'informe que le Nouvel An a lieu le 1^{er} janvier.

Une scène clé du livre est le récit de leur première « vraie » fête de *Pessah*, peu après leur arrivée en Allemagne, que Lena, la narratrice, s'est chargée d'organiser parce qu'elle a suivi le cours de religion juive et qu'elle a eu l'honneur de passer la précédente fête de *Pessah* chez des Juifs allemands. C'est ici l'enfant qui enseigne à ses parents les traditions juives oubliées, qu'elle a apprises à l'école :

« Nous devons détruire tout ce qui est hamets¹⁴⁰ ! » expliquai-je au préalable dans un ton qui ne tolère aucune objection [...].

« Oh oui, "hamets", je me souviens que ma grand-mère utilisait ce mot ! » s'écria joyeusement mon père.

« Qu'est-ce que c'est que hamets, au juste ? », s'enquit ma mère.

J'énumérai ce que j'avais appris au cours de religion sur les aliments fermentés¹⁴¹.

¹³⁷ « Jüdisch zu sein heißt für mich, dass ich gerne möchte, dass auch Du dieses Gefühl kennst und ich Dir deshalb ein paar Dinge erklären will [...] » (*Ibid.*, p. 22).

¹³⁸ « Lieber Mischa, ich bin keine echte Jüdin, zumindest nicht, wenn man nur betende als solche bezeichnet. Ich kann Dir keine jüdische religiöse Erziehung mitgeben, so gerne ich es wollte. Aber ich kann Dir das über unsere Feste erzählen, was ich weiß » (*Ibid.*, p. 24-25).

¹³⁹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁴⁰ Le *hamets* constitue tout aliment à base de levain qu'il est interdit de posséder ou d'avoir chez soi pendant *Pessah*.

¹⁴¹ « „Wir müssen alles Chamez vernichten!“, erklärte ich im Vorfeld in einem Ton, der keine Widerrede duldet [...].

„Ja, >Chamez<, ich erinnere mich an dieses Wort von meiner Großmutter!“, rief mein Vater freudig aus.

La suite du récit met en scène un père de famille abasourdi par les règles présidant le *seder* de *Pessah*, ce qui provoque un comique de situation : il refuse catégoriquement de se débarrasser totalement du *hamets* et de jeter les provisions de farine et de pain ; il se lamente sur les mets de *Pessah* constitués d'herbes amères, d'un os de poulet et d'un œuf¹⁴², et tente, tirillé par la faim, de sauter des pages de la *Hagadah* de *Pessah* (sa fille l'en empêche), tandis que leur invité, lui aussi originaire d'Union soviétique, leur propose de chanter un chant « typique » de *Pessah* intitulé *Shabbat Shalom*¹⁴³.

La tradition de Shabbat est aussi expliquée sur le ton de la parodie. Le commandement de ne pas « travailler » à Shabbat et les traditions culinaires qui accompagnent la fête s'appuient certes sur un fond de vérité, mais sont relatés dans la plus pure fantaisie :

[...] On ne peut rien faire, parce que tout est du travail, on passe la journée en famille, on mange traditionnellement du tcholent, une mixture brunâtre de viande, de haricots, d'orge, de pommes de terre et d'autres ingrédients indéfinissables, car il mijote à son aise depuis le vendredi après-midi jusqu'au déjeuner du samedi dans le four, parce que préparer le tcholent à temps, tout frais, eh bien, ce serait travailler, et ça c'est interdit. Afin d'éviter de travailler, les uns ou les autres se procurent parfois un gentil petit non-Juif, appelé shabbat goy, c'est lui qui fait alors toutes les besognes, comme allumer la lumière ou ouvrir le frigo par exemple¹⁴⁴.

Les descriptions parodiques des fêtes juives selon Lena Gorelik permettent d'aborder celles-ci dans un humour fondé sur de nombreux clichés repris *ad absurdum*. En montrant que le judaïsme traditionnel lui était étranger, Lena Gorelik, Juive allemande d'ex-URSS, le rend, à l'aide de l'humour, accessible à ses lecteurs et à son enfant.

„Was ist denn genau Chamez?“, wollte meine Mutter wissen.

Ich zählte auf, was ich im Religionsunterricht über gesäuerte Lebensmittel gelernt hatte » (Lena Gorelik, *Lieber Mischa*, *op. cit.*, p. 34).

¹⁴² Le plateau de *Pessah* contient un os cuit qui symbolise le sacrifice de l'agneau ; un œuf cuit qui symbolise un sacrifice spécial offert en l'honneur de *Pessah* à l'époque du Temple ; des herbes amères qui rappellent la souffrance des Israélites en Égypte ; un mélange pilé de pommes, de noix, de vin et de cannelle qui symbolise le mortier utilisé par les esclaves hébreux pour les constructions en Égypte ; du persil ou autre légume vert qui est censé susciter les questions des enfants. De plus on y ajoute des herbes amères supplémentaires. Voir l'article « Séder » dans Geoffrey Wigoder (éd.), *Dictionnaire Encyclopédique du judaïsme*, *op. cit.*, p. 933-935, ici p. 933. Voir aussi Israel Meir Lau, *Practical Judaism*, *op. cit.*, p. 305-307.

¹⁴³ Comme son nom l'indique, ce chant n'est pas chanté à *Pessah* mais le soir de Shabbat.

¹⁴⁴ « [...] Man darf nichts machen, weil alles Arbeit ist, man verbringt den Tag mit der Familie, man isst traditionellerweise Tscholent, einen bräunlichen Mischmasch aus Fleisch, Bohnen, Gerste, Kartoffeln und anderen undefinierbaren Zutaten, weil es seit Freitagnachmittag bis zum Mittagessen am Samstag im Ofen vor sich hin gart, denn den Tscholent aktuell und frisch zu bereiten wäre ja Arbeit, und die ist verboten. Um ihr zu entgehen, besorgen sich die einen oder die anderen manchmal so einen netten kleinen Nichtjuden, Schabbatgoi¹⁴⁴ genannt, der verrichtet dann all die schwere Arbeit: Licht anzünden oder Kühlschrank aufmachen zum Beispiel » (Lena Gorelik, *Lieber Mischa*, *op. cit.*, p. 38-39).

La volonté de transmettre certains repères culturels et religieux juifs dans les deux autres livres d'enfants, *Ein Pferd zu Channukka* et *Beni, Oma, und ihr Geheimnis* est plus sérieuse, même si cette transmission a lieu aussi dans la joie et la légèreté.

Le récit des aventures rocambolesques du cheval d'Hannah est ponctué de références bien précises à la fête de *Hanoukah*. L'histoire permet non seulement d'apprendre des mots hébreux de la vie quotidienne, mais aussi de rappeler les termes hébreux liés à la fête ainsi que certaines traditions juives de base. Le récit respecte la chronologie des huit jours de *Hanoukah* : le premier soir, la première bougie de *Hanoukah* est allumée à l'aide du *shamash*¹⁴⁵ et la famille chante *Maoz Tsour*, un chant traditionnel de *Hanoukah*. Lorsque le troisième soir, Golda, le cheval, souffle les bougies en éternuant, le père de Hannah gronde le cheval en expliquant que les bougies doivent s'éteindre d'elles-mêmes, et la mère ajoute qu'il est par ailleurs interdit de les rallumer. Le sixième soir, la famille se retrouve pour jouer aux jeux traditionnels de la fête : ils font tourner le *dreydl*, la toupie de *Hanoukah*, avec comme prix des pièces de monnaie en chocolat et des cacahuètes. Le récit se termine le septième soir de *Hanoukah* ; lorsqu'Hannah se réveille, la famille célèbre en réalité le premier jour de *Hanoukah*. Les illustrations représentent les éléments juifs traditionnels qui accompagnent la fête : la *hanoukiah*, le candélabre de *Hanoukah*, la synagogue, le *dreydl*. L'environnement n'est cependant pas exclusivement juif puisque l'on peut apercevoir des sapins de Noël dans les maisons voisines.

Le récit d'Eva Lezzi s'ouvre sur le Shabbat que Beni passe chez ses grands-parents. L'atmosphère qui règne lors de la préparation du dîner de Shabbat est chaleureuse et joyeuse, voire permissive : la grand-mère de Beni chante des chansons de *Hanoukah* dans toutes les langues ; elle incite Beni à couper les pommes de terre dans toutes les formes qu'il souhaite ; elle cherche des objets qu'elle égare sans cesse, comme la kippa de Beni. C'est cependant uniquement chez les grands-parents que Beni célèbre le Shabbat, jamais à la maison avec ses parents. Chez Oma et Opa, il a au moins trois kippot, alors que sa mère ne lui en donne jamais. Le dîner de Shabbat est célébré de manière traditionnelle. À la fin de ce premier chapitre, on apprend que seule la mère de Beni est juive, mais que, paradoxalement, c'est le père de Beni qui lui rappelle de rester joyeuse et sereine à Shabbat¹⁴⁶. Shabbat est la seule tradition juive du récit.

¹⁴⁵ Le *shamash* est la neuvième flamme du candélabre de *Hanoukah*, au moyen de laquelle sont allumées les huit autres.

¹⁴⁶ Le Shabbat est un jour de repos au cours duquel il convient de mettre de côté toute préoccupation négative pour laisser place à la joie.

L'humour occupe donc une place fondamentale dans ces récits. C'est à travers lui que sont transmis aux enfants les repères culturels et religieux juifs.

c) Une relation renouvelée aux générations précédentes, à l'Allemagne, et à la Shoah

Une grande importance est aussi accordée à l'histoire juive allemande et à la Shoah, en particulier dans le récit d'Eva Lezzi et, dans une moindre mesure, dans celui de Lena Gorelik.

La particularité du récit d'Eva Lezzi est qu'il aborde la Shoah dans un contexte de complicité entre grands-parents et petits-enfants, à travers des histoires vécues et racontées dans le flot de la vie quotidienne « normale ». La Shoah n'est pas expliquée au jeune lecteur dans un but didactique : elle est bien plutôt intégrée à la vie des grands-parents. Par ce biais, en étant évoqué sans détour, le sujet est « dé-tabouisé ». Cette absence de tabou caractérise dans le récit la relation entre la jeune génération et la génération des survivants de la Shoah.

Le récit de la survie des grands-parents de Beni pendant la Shoah est relaté dans trois chapitres. Les persécutions, les déportations, les meurtres sont abordés de manière simple et directe. La Shoah n'est pas un sujet inconnu à Beni. Les histoires que lui raconte sa grand-mère ont eu lieu lorsqu'elle avait le même âge que lui, ce qui renforce la proximité des deux personnages, en particulier lorsqu'Oma retrace ses sombres souvenirs :

« Tu sais, Beni », explique-t-elle, « lorsque j'avais ton âge, j'ai dû fuir les nazis. Les nazis étaient depuis quelques années déjà au pouvoir et nous traitaient, nous les Juifs, de pire en pire. Tu sais bien, ils voulaient même tuer tous les Juifs. C'est pourquoi j'ai dû quitter Berlin. » Bien sûr que Beni le sait. Mamie parle souvent du passé [...] ¹⁴⁷.

En relisant une lettre de son amie Lucie, la grand-mère de Beni lui raconte comment elle a dû fuir Berlin, enfant, avec sa tante Perla, alias Nicole, pour se cacher au sein d'une famille de fermiers dans le Sud de la France. Elle devait cacher sa judéité et se rendre régulièrement à l'église. La grand-mère de Beni fait aussi allusion à voix haute à l'antisémitisme actuel lorsqu'ils vont dans un café tous les trois avec le grand-père et que des gens les regardent bizarrement ¹⁴⁸.

¹⁴⁷ « „Weißt du, Beni“, erklärt sie, „als ich so alt war wie du, musste ich vor den Nazis flüchten. Die Nazis waren schon seit ein paar Jahren an der Macht und behandelten uns Juden immer schlechter und noch schlechter. Du weißt ja, sie wollten die Juden sogar alle töten. Also musste ich weg von Berlin.“ Natürlich weiß Beni das. Oma erzählt oft von früher [...] » (chapitre « Der Geburtstagsbrief », Eva Lezzi et Anna Adam, *Beni, Oma und ihr Geheimnis*, *op. cit.*).

¹⁴⁸ Voir le chapitre « Zwei unterschiedliche Socken », *op. cit.*

Enfin, le meurtre des arrière-grands-parents de Beni n'est pas un secret de famille. À deux endroits, il est abordé directement. Le lecteur apprend tout d'abord que Beni est au courant du destin de la famille du grand-père :

Papi n'aime pas se souvenir du temps des nazis. Mais Beni sait que Papi s'est enfui en Angleterre, dans un grand bateau avec beaucoup d'autres enfants juifs d'Allemagne. Et que les nazis ont tué sa Maman, son Papa et sa petite sœur¹⁴⁹.

Lorsque Beni demande à sa grand-mère pourquoi elle égare sans cesse ses affaires, celle-ci lui explique que la vie n'est pas toujours aussi ordonnée qu'on le souhaite et qu'« il y a des choses qu'on ne peut pas changer »¹⁵⁰. Elle lui raconte qu'elle a une seule fois dans sa vie réellement perdu quelque chose qu'elle aimerait retrouver : le sac à dos que ses parents lui avaient préparé lorsqu'elle a dû fuir l'Allemagne pour le Sud de la France. Une inconnue a accompagné Fella, la grand-mère de Beni, en train jusque Paris, où celle-ci a rejoint sa tante Perla. Dès lors, elle s'appellerait Beatrice, et sa tante, Nicole:

« Dans le train, j'ai perdu mon petit sac à dos. [...] nous ne l'avons pas retrouvé. Dans le sac à dos il y avait mon ours en peluche, mon gilet rouge, mon livre de contes favori et un petit album de photos avec des photos de mes parents et de moi. Quand je suis revenue à Berlin après la guerre, ma Maman n'était plus là. Déportée. Assassinée »¹⁵¹.

L'un des objectifs de ce livre pour enfants est l'établissement d'une mémoire commune entre les générations, comme l'explique Eva Lezzi au journal *Die Jüdische Allgemeine* : « Je voudrais aussi montrer avec ce livre qu'il existe une possibilité de se souvenir ensemble de la période nazie »¹⁵². Le sous-titre du livre résume à lui seul cette intention : « Une histoire d'enfants et de grands-parents pour toutes les générations » (« Eine Enkel-Großeltern-Geschichte für alle Generationen »).

¹⁴⁹ « Opa erinnert sich nicht gerne an die Zeit der Nazis. Beni weiß aber, dass Opa mit vielen anderen jüdischen Kindern aus Deutschland auf einem großen Schiff nach England geflüchtet ist. Und dass seine Mama und sein Papa und seine kleine Schwester von den Nazis getötet wurden » (chapitre « Der Geburtstagsbrief », *op. cit.*).

¹⁵⁰ « Es gibt Dinge, die kann man nicht ändern » (Voir le chapitre « Der verlorene Rucksack », *op. cit.*).

¹⁵¹ « [...] Im Zug habe ich meinen kleinen Rucksack verloren. [...] wir haben ihn nicht wieder gefunden. In dem Rucksack waren mein Teddy, meine rote Strickjacke, mein Lieblingsmärchenbuch und ein kleines Fotoalbum mit Fotos von meinen Eltern und von mir. Als ich nach dem Krieg zurückkam nach Berlin, war meine Mama weg. Deportiert. Ermordet » (*Ibid.*).

¹⁵² « Ich möchte mit dem Buch auch zeigen, dass es eine gemeinsame Möglichkeit gibt, sich an die Nazizeit zu erinnern » (Christine Schmitt, « Premiere im Lesekeller », *op. cit.*).

Cette mémoire commune de la Shoah n'existe pas dans le récit de Lena Gorelik, qui a grandi en Union soviétique avant d'émigrer en Allemagne au début des années 1990. Le récit éclaire un rapport nuancé de l'auteur à l'Allemagne et à la Seconde Guerre mondiale et affirme sans mauvaise conscience le choix de vivre en Allemagne en tant que Juif après 1989, et d'y donner la vie.

Tout d'abord, l'auteur affirme une relation positive à l'Allemagne lorsqu'elle s'adresse à son fils, sans nier pour autant le passé génocidaire du pays : « En tant que Juif en Allemagne, tu seras de surcroît un descendant de victime dans le pays des descendants de bourreaux »¹⁵³. Tout en prenant conscience de l'histoire national-socialiste du pays et de la Shoah, elle affirme, littéralement en marge du texte¹⁵⁴, sa reconnaissance envers l'Allemagne pour l'avoir accueillie avec sa famille en tant que réfugiés du contingent : « [...] je n'ai aucun problème non plus à dire cette phrase : j'aime l'Allemagne ! »¹⁵⁵.

En effet, sa double identité en tant que Juive et Russe, réfugiée du contingent, détermine un rapport à l'Allemagne qui dans un premier temps la différencie des autres Juifs allemands :

Être juif en Allemagne sembla tout d'abord difficile, parce que c'est exotique. Être exotique peut être pénible. Être juif et russe en même temps – la victime de la Seconde Guerre mondiale et l'ennemi de la Première en même temps – c'est comme être doublement puni (ou doublement béni)¹⁵⁶.

Mais c'est précisément ce rapport ambigu à l'Allemagne qui lui permet d'y vivre librement sa judéité : paradoxalement, comme pour nombre d'autres familles, c'est grâce à son statut de Juive d'ex-URSS qu'elle a pu émigrer en Allemagne en tant que réfugiée du contingent ; par conséquent, c'est en Allemagne qu'elle a suivi des cours de religion, qu'elle a appris les traditions juives et a tenté de les transmettre à ses parents qui les avaient oubliées. On pourrait presque affirmer à la lecture du livre que c'est en Allemagne qu'elle est devenue Juive.

La tentative de concilier la mémoire de la Shoah avec une présence juive renouvelée sur le sol allemand est le sujet de l'avant-dernier chapitre du livre, intitulé « Tu te rends bien compte que tu vis en Allemagne ? »¹⁵⁷. Un double mouvement traverse ce chapitre. D'une part, la

¹⁵³ « Als Jude in Deutschland wirst du zudem ein Opfernachfahre im Lande der Täternachfahren sein » (Lena Gorelik, *Lieber Mischa*, *op. cit.*, p. 15).

¹⁵⁴ Cette affirmation est effectivement écrite en marge du texte.

¹⁵⁵ « [...] ich habe auch kein Problem damit, diesen Satz auszusprechen: Ich liebe Deutschland! » (*Ibid.*, p. 18).

¹⁵⁶ « Jüdisch sein in Deutschland schien erst einmal schwierig, weil es exotisch ist. Exotisch zu sein kann anstrengend sein. Jüdisch und russisch gleichzeitig zu sein – das Opfer aus dem Zweiten und der Feind aus dem Kalten Krieg in einem – ist, wie doppelt bestraft zu sein. (Oder doppelt gesegnet.) » (Lena Gorelik, *Lieber Mischa*, *op. cit.*, p. 19).

¹⁵⁷ « Du lebst in Deutschland, ist Dir das eigentlich klar ? » (*Ibid.*, p. 177).

narratrice met en avant son absence de légitimité pour parler de la Shoah, dans la mesure où elle ne l'a pas vécue directement : « Et moi ? Je n'ai rien à dire, je n'ai rien vécu, après tout. Je ne peux pas me permettre quoi que ce soit, car je suis née en 1981, ce sont trente-six ans après la Shoah »¹⁵⁸. Mais c'est justement cette distance créée par son année de naissance qui lui permet de jeter un regard rétrospectif sur l'Histoire et de mettre en avant le rôle de la nouvelle génération de Juifs en Allemagne. Elle affirme en effet « très prudemment », sans prolonger dans un premier temps sa pensée, qu'« aujourd'hui on n'est plus en 1945 »¹⁵⁹. Elle développe finalement cette simple considération en un cri de victoire célébrant la survie du peuple juif et son établissement sur une terre autrefois maudite :

Nous avons survécu, et nous vivons maintenant en Allemagne, et tu [...] es venu ici au monde et tu vas devenir un garçon sûr de toi qui grandit en Allemagne et qui est Juif [...]. Non, nous ne vivons pas ici pour prouver quelque chose, mais parce qu'on a atterri ici. Mais nous vivons ici, et nous aimons vivre ici, et nous nous réjouissons de la vie, et ce n'est pas une trahison vis-à-vis de nos proches assassinés, mais un triomphe que nous leur devons¹⁶⁰.

En abordant le sujet de la maternité et de l'éducation juive souhaitée pour son propre fils, Lena Gorelik donne forme aux questionnements de la troisième génération – représentée aujourd'hui largement par les enfants des réfugiés du contingent – concernant le choix d'une vie juive en Allemagne après 1989. La discussion imaginaire entre elle et son fils, ou plutôt le monologue maternel auquel la naissance de celui-ci donne lieu, n'est autre que l'expression de ces questionnements.

Les deux récits posent chacun la question d'expliquer la Shoah à un enfant. Si Gorelik affirme qu'« il n'y a pas de livres qui puissent aider à décrire l'horreur d'une manière adaptée aux enfants »¹⁶¹, on peut se demander si le livre de Lezzi n'est pas une première tentative.

Ces livres d'enfants parus au début des années 2010 représentent un judaïsme ancré dans la vie des enfants en Allemagne, qui a lieu dans la joie des fêtes juives et de l'affirmation de sa propre identité. Ils reflètent un rapport nuancé à l'Allemagne : la Shoah n'est pas ignorée, mais l'Allemagne est bel et bien le pays où vivent désormais ces enfants.

¹⁵⁸ « Und ich ? Ich darf nichts sagen, ich habe ja nichts erlebt. Ich darf mir nichts anmaßen, denn ich wurde 1981 geboren, das sind sechsunddreißig Jahre nach der Schoah » (*Ibid.*, p. 179).

¹⁵⁹ « Ich sage ja nur, ganz vorsichtig, dass heute nicht mehr 1945 ist » (*Ibid.*, p. 178).

¹⁶⁰ « Wir haben überlebt, und jetzt leben wir hier in Deutschland, und Du [...] bist hier auf die Welt gekommen und wirst ein selbstbewusster Junge sein, der in Deutschland aufwächst und Jude ist [...]. Nein, wir leben hier nicht, um etwas zu beweisen, sondern weil wir hier gelandet sind. Aber wir leben hier, und wir leben gerne hier, und wir freuen uns des Lebens, und das ist kein Verrat an unseren ermordeten Verwandten, sondern ein Triumph, den wir ihnen schulden » (*Ibid.*, p. 180).

¹⁶¹ « Und es gibt keine Bücher, die einem helfen, den Horror kindgerecht zu beschreiben » (*Ibid.*, p. 180).

À travers l'étude des structures éducatives juives et des livres d'enfants juifs se reflètent les multiples facettes culturelles, religieuses et nationales du judaïsme à Berlin, et ce tant dans les structures éducatives communautaires que dans celles que nous avons nommées « alternatives » à la Communauté. Tant les écoles juives que les livres d'enfants traduisent le choix d'un judaïsme vécu délibérément en Allemagne.

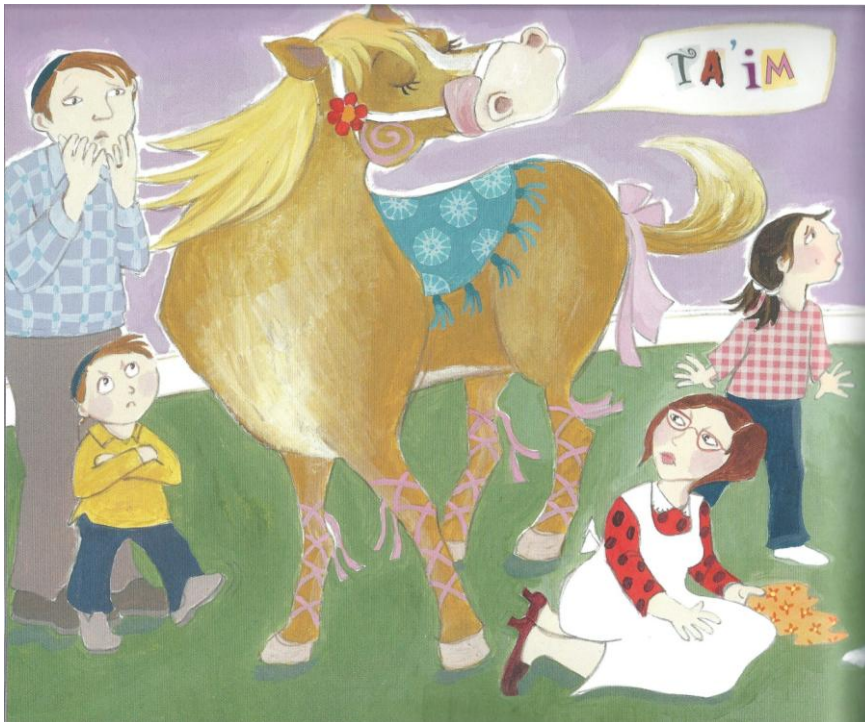


Image 8. Extrait du conte de Myriam Halberstam, *Ein Pferd zu Channukka*, Berlin, Ariella Verlag, 2010 (Illustrations de Nancy Cote).



Image 9. Extrait du livre pour enfants d'Eva Lezzi et Anna Adam, *Beni, Oma und ihr Geheimnis*, Berlin, Hentrich & Hentrich Verlag, 2010.

Chapitre 2 : Une présence juive américaine engagée dans l'éducation

Il est difficile de résumer les transformations apportées par la présence américaine dans la vie juive de Berlin. Tout d'abord, parce que l'entreprise est vaste ; ensuite parce qu'il est délicat d'expliquer certains changements selon une appartenance « nationale », ici américaine.

De plus, il est impossible de citer une estimation, ni du nombre de Juifs américains résidant à Berlin, ni du nombre de touristes juifs américains. Très peu de Juifs américains sont membres de la Communauté juive de Berlin, ce qui rend tout travail de statistique encore plus ardu¹.

Or, force est de constater que la présence juive américaine à Berlin joue, depuis les années 1990, un rôle fondamental dans la renaissance de la vie juive dans la métropole, et ce en particulier dans les domaines de l'éducation. Il peut s'agir d'une éducation culturelle et religieuse traditionnelle, comme dans le cas de l'organisation orthodoxe hassidique Habad-Loubavitch et de la fondation moderne orthodoxe Ronald S. Lauder, ou d'une éducation académique centrée sur l'histoire et la mémoire juives, comme dans le cas de l'université privée *Touro College*.

L'importance de ces trois initiatives se traduit à travers leur ancrage dans la ville : elles sont là non pas pour inciter les jeunes Juifs à émigrer en Israël ou à quitter l'Allemagne, mais au contraire, à travers le vaste programme qu'elles proposent, pour les inciter à y rester et à y reconstruire une vie juive dynamique, consciente de son héritage culturel et historique et de ses traditions.

I – Attendre le Messie à Berlin : l'organisation Habad-Loubavitch

Il n'est pas rare aujourd'hui, lors d'une promenade sur le Kurfürstendamm ou plus précisément aux alentours du centre communautaire juif de la Fasanenstraße, de croiser de jeunes missionnaires de Habad-Loubavitch, souvent par deux, qui abordent des hommes juifs en leur demandant s'ils ont mis les *tefillin*² ; si la réponse est négative, ils les invitent à les

¹ Courriel de l'auteur avec Deidre Berger, directrice de l'*American Jewish Committee* à Berlin, 24 septembre 2011, et avec Aubrey Pomerance, directeur des archives de l'Institut Leo Baeck au Musée Juif de Berlin, 18 mai 2011.

² Les *tefillin* (phylactères) sont deux petits boîtiers reliés entre eux par des lanières de cuir et dont les hommes s'entourent le bras et la tête pour la prière du matin. Les boîtiers contiennent des parchemins sur lesquels sont inscrits des parties du texte biblique.

mettre et à prier – avec leur aide si nécessaire³. Qui sont-ils et comment sont-ils arrivés à Berlin ? Pourquoi précisément cette ville et qu’espèrent-ils y trouver, ou plutôt, y apporter ?

a) Habad-Loubavitch⁴

Les origines de Habad-Loubavitch sont à rechercher dans la naissance du hassidisme, un mouvement mystique au sein de l’orthodoxie juive qui a émergé au milieu du XVIII^e siècle en Europe de l’Est. Le fondateur du mouvement est le rabbin Israel ben Eliezer, plus communément appelé le Baal Shem Tov, traduit en français par « le Maître du bon nom » ou le Besht⁵, célèbre pour l’accomplissement de miracles et de guérisons magiques. S’opposant aux érudits talmudiques, il fonda sa doctrine sur une relation mystique à Dieu, affirmant que les plus simples et les moins savants parmi les Juifs pouvaient aussi avoir un rapport direct avec le Créateur, en adressant à celui-ci des prières sincères et en lui ouvrant leurs cœurs. Cette conception du judaïsme était à l’époque contraire à la conception du judaïsme rabbinique fondé sur l’étude des textes et de leurs commentaires, du Talmud et des lois. À la mort du Besht en 1760, le rabbin Dov Baer, dit le Grand Maguid (en hébreu : prédicateur) de Mezeritch (1710 environ-1772), prit sa succession et consolida le mouvement hassidique. Mais il provoqua aussi, à sa mort, la division du hassidisme en divers mouvements en Europe centrale et orientale. Le rabbin Shnéour Zalman de Lyadi (1745-1813) est la figure de proue de l’un de ces mouvements : il est à l’origine du développement du mouvement de Habad-Loubavitch, même si l’évolution de Habad-Loubavitch au XX^e siècle est bien lointaine des débuts. Loubavitch est le nom de la ville biélorusse où résidaient les disciples de Shnéour Zalman ; Habad est l’acronyme des termes hébraïques *hokhma* (sagesse), *binah* (discernement), et *da’at* (savoir)⁶. Né en Biélorussie, l’« innovation » du rabbin Shnéour Zalman de Lyadi était d’« appliquer sa méthode rigoureuse d’étude du Talmud aux enseignements mystiques du hassidisme en mettant l’accent sur la dévotion joyeuse à Dieu »⁷. Shnéour Zalman publia en 1796 le *Tanya*, ouvrage de théologie mystique du mouvement.

³ Voir aussi Olaf Glöckner, « Talmud, Tora, Tat », *Jüdische Allgemeine*, 20 décembre 2007.

⁴ Certains écrivent HaBaD afin de mettre en valeur l’acronyme. Voir Laurence Podselver, *Retour au judaïsme ? Les loubavitch en France*, Paris, Odile Jacob, 2010.

⁵ Besht est l’acronyme de **Baal Shem Tov**.

⁶ Nous reprenons ici la traduction de ces trois termes telle qu’elle apparaît dans l’article « Habad », dans Geoffrey Wigoder (éd.), *Dictionnaire Encyclopédique du judaïsme*, op. cit., p. 406.

⁷ « His innovation was to apply his rigorous Lithuanian method of Talmud study to Hasidism’s mystical teachings and emphasis on joyful devotion to God » (Sue Fishkoff, *The Rebbe’s Army. Inside the World of Chabad-Lubavitch*, New York, Schocken Books, 2003, p. 18).

Aujourd'hui, les Loubavitch ne vivent pas en autarcie ni à l'écart de la société non orthodoxe, bien au contraire : leur mission est de rapprocher du judaïsme tout Juif éloigné de sa religion et d'une vie traditionnelle orthodoxe⁸. Si leurs propres règles de vie sont extrêmement strictes et qu'ils ne reconnaissent pas de mouvement juif en dehors de l'orthodoxie, leur attitude à l'égard des autres Juifs, même non pratiquants, est respectueuse et caractérisée par un amour de l'Autre. Avec les non-Juifs, plus précisément avec les personnalités politiques de la ville ou du pays où ils habitent, les Loubavitch entretiennent de bonnes relations, non seulement par souci éthique, mais aussi par pragmatisme, car un contact positif avec les dirigeants du pays ou de la ville est essentiel au développement du mouvement dans la cité. Ainsi, le maire de la ville de Berlin, Klaus Wowereit, était présent en 2004 lorsque la première bougie de *Hanoukah* a été allumée sur une *hanoukiah* géante de cinq mètres, devant le Brandenburger Tor. Alors qu'ils s'attèlent à rapprocher les Juifs non pratiquants de leur religion, les Loubavitch appellent les non-Juifs à respecter les sept lois noachides⁹.

Bien que Habad-Loubavitch soit aujourd'hui la tendance la plus connue au sein du hassidisme, il ne faut pas oublier que celui-ci est composé de divers autres mouvements, autrefois largement majoritaires, présents aujourd'hui en Israël et aux États-Unis¹⁰. L'installation de Juifs *hassidim* aux États-Unis remonte aux années 1880, mais s'est particulièrement renforcée autour de la Seconde Guerre mondiale, comme c'est le cas pour le sixième héritier de la dynastie Habad-Loubavitch, le rabbin Yosef Yitzhak Schneerson en 1940¹¹.

Son beau-fils, Menahem Mendel Schneerson, né en 1902 en Union soviétique, a provoqué un tournant fondamental au sein du mouvement de Habad qui a perduré et a même gagné en importance après son décès en 1994. Alors que son absence de descendance laissait présager un essoufflement du mouvement, le contraire s'est produit, bien qu'aucun rabbin n'ait

⁸ Pour la partie sur le hassidisme et la naissance de Habad-Loubavitch, voir Sue Fishkoff, *The Rebbe's Army*, op. cit., p. 17-24.

⁹ Voir Sue Fishkoff, *The Rebbe's Army*, op. cit., p. 22. Les lois noachides sont sept principes moraux qui selon l'opinion rabbinique doivent être respectés par l'humanité puisque tous les hommes descendent d'un (même) ancêtre (commun). Elles ont été imposées à Noé, d'où leur nom. Ces lois sont : « la justice civile, l'interdiction du blasphème, le rejet de l'idolâtrie, l'interdiction de l'inceste, l'interdiction du meurtre, l'interdiction du vol, l'interdiction de manger la chair (« un membre ») découpée d'un animal vivant. (Voir l'article « Lois noachides ». Voir Geoffrey Wigoder (éd.), *Dictionnaire Encyclopédique du judaïsme*, op. cit., p. 600).

¹⁰ Gilbert S. Rosenthal et Walter Homolka, *Das Judentum hat viele Gesichter. Die religiösen Strömungen der Gegenwart*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2000, p. 176-177. Un autre mouvement hassidique est par exemple celui de Satmar, dont les deux plus grandes communautés se situent à Williamsburg, Brooklyn, et Kiryas Joel, New York. D'autres mouvements importants sont ceux de Bobov, Sandz, Belz, Vizhnits, entre autres.

¹¹ Pour les informations concernant l'installation de Habad-Loubavitch aux États-Unis et le rabbin Menachem Mendel Schneerson, voir Sue Fishkoff, *The Rebbe's Army*, op. cit., p. 24-26.

finalement succédé à Schneerson : le mouvement a gagné en puissance, envoyant dans le monde entier des milliers de missionnaires portant la parole de leur *rebbe*, que d'aucuns, parmi les Loubavitch, considèrent d'ailleurs comme le Messie.

L'innovation de Schneerson était sa tentative de conciliation entre la science moderne et la Torah. Aujourd'hui, cette modernité quelque peu paradoxale est tangible au sein du mouvement : alors que certaines sectes ultraorthodoxes bannissent la télévision et l'internet¹², Habad au contraire a largement recours aux médias modernes, en particulier aux réseaux sociaux, pour diffuser son message¹³. Sous l'impulsion du rabbin Schneerson, les missionnaires de Habad voyagent et s'installent dans le monde entier et ont œuvré à la création de milliers de *yeshivot* et de synagogues¹⁴ dans les pays les plus divers¹⁵. Le centre des Loubavitch aux États-Unis est situé à Brooklyn, plus précisément au 770 Eastern Parkway, dans le quartier de Crown Heights. Dans les années 2000, on compte approximativement 11 000 Juifs Loubavitch à Crown Heights. Toujours à la même période, on estime à 30 000 leur nombre aux États-Unis et entre 80 000 et 100 000 de par le monde¹⁶. Aujourd'hui, Crown Heights n'est plus un centre Loubavitch aussi fondamental qu'il l'était du vivant de Schneerson. L'évolution qu'a vécu le mouvement suite à la mort du *rebbe* est pertinemment décrite par le professeur Lawrence Schiffman, dont la journaliste Sue Fishkoff résume la pensée en ces termes :

[...] D'un groupe de hassidim centré autour d'un *rebbe* charismatique – le modèle hassidique traditionnel – Habad s'est transformé en un mouvement synagogaal basé sur une philosophie et une liturgie, non pas au contraire des autres grands mouvements juifs, mais plutôt comme eux¹⁷.

¹² Comme le mouvement Satmar.

¹³ Voir le site Internet de Habad-Loubavitch, consulté le 5 juillet 2012 : www.chabad.org. Un site Internet existe pour le centre Habad de chaque ville dans le monde, de Berlin à Singapour en passant par Tashkent ou Kinshasa. Voir aussi la présence de Habad-Loubavitch sur Facebook, avec notamment la page personnelle de Yehuda Teichtal, rabbin de Habad-Loubavitch à Berlin. L'importance d'Internet est d'ailleurs remarquable sur la page officielle de Habad-Loubavitch, où l'on peut lire l'hommage suivant : « À la mémoire éternelle du rabbin Rabbi Yosef Y. Kazen, pionnier de la Torah, du judaïsme, et d'autres informations juives sur Internet » (« In stetigem Gedenken an Rabbi Yosef Y. Kazen, Pionier von Tora, Judentum und anderen jüdischen Informationen im Internet »). Voir par exemple la page Internet officielle de Habad-Loubavitch Allemagne consultée le 5 juillet 2012 : <http://www.de.chabad.org/>

¹⁴ Pour le passage sur le rabbin Menahem Mendel Schneerson, voir Gilbert S. Rosenthal, Walter Homolka, *Das Judentum hat viele Gesichter*, *op. cit.*, p. 177-180. Le rabbin Schneerson commença à envoyer les premiers missionnaires (« shlouhim ») de par le monde dans les années 1950. Voir Sue Fishkoff, *The Rebbe's Army*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁵ Voir Joseph Telushkin, *Jewish Literacy*, *op. cit.*, p. 483-485, ici p. 484.

¹⁶ Sue Fishkoff, *The Rebbe's Army*, *op. cit.*, p. 25.

¹⁷ « [...] Chabad has been undergoing a transformation from a group of Hasidim centered around a charismatic *rebbe* – the traditional Hasidic model – to a synagogue movement based on a philosophy and liturgy, more like than unlike other mainstream Jewish denominations » (*Ibid.*, p. 25).

Aujourd'hui, on compte plus de 4000 centres Habad de par le monde¹⁸, dont une quinzaine en Allemagne¹⁹. De jeunes couples Loubavitch sont envoyés dans les endroits les plus reculés afin d'y établir une présence juive orthodoxe. Le missionnaire, ou *shaliah* en hébreu, accompagné de sa femme et le cas échéant, de ses enfants, est souvent le seul rabbin orthodoxe de son nouveau lieu de résidence. Dans la plupart des cas, Habad-Loubavitch leur assure une année de salaire, à la fin de laquelle ils doivent se débrouiller pour rassembler les fonds nécessaires à l'établissement d'un centre Habad et d'institutions juives dans la ville en question²⁰. L'exemple de Berlin montre que le dynamisme de Habad et la rapidité avec laquelle un couple Loubavitch parvient à reconstruire une vie juive orthodoxe et à attirer de nombreux Juifs, dans de nombreux cas à la base relativement éloignés du judaïsme, sont surprenants. D'ailleurs, la plupart de leurs subventions proviennent de donations de Juifs non orthodoxes²¹.

b) L'arrivée de Habad-Loubavitch à Berlin et son développement

L'impact de Habad-Loubavitch dans la capitale allemande remonte à quelques années après la réunification. Il s'agit de voir ici quel rôle ont joué les missionnaires de Habad dans la vie juive de Berlin.

Le rabbin Yehuda Teichtal et son épouse Leah arrivent en 1996 à Berlin²². Ce n'est pas la première fois que des Loubavitch viennent à Berlin : en 1987, des missionnaires avaient été envoyés à Berlin-Est pour aider la communauté à préparer la fête de *Hanoukah*²³. Cette fois-ci cependant, le couple est envoyé à Berlin pour y construire un centre Habad et régénérer la vie juive orthodoxe dans la métropole. Berlin est la première destination allemande de Habad-Loubavitch²⁴. Leur philosophie est simple et offre une vision universaliste du judaïsme ; il est aisé de comprendre pourquoi elle est accessible à tous :

¹⁸ Voir la brochure Chabad Lubawitsch Berlin e.V. (éd.), *Festbroschüre. Einweihung Chabad Lubawitsch*, Berlin, Chabad Lubawitsch Berlin e.V., septembre 2007, p. 15.

¹⁹ Lutz Lorenz, « "Love all ! Serve All !" », *Jüdische Zeitung*, décembre 2006.

²⁰ Sue Fishkoff, *The Rebbe's Army*, *op. cit.*, p. 15.

²¹ *Ibid.*, p. 14. Voir aussi Joseph Telushkin, *Jewish Literacy*, *op. cit.*, p. 484.

²² Voir la brochure Chabad Lubawitsch Berlin e.V., *op. cit.*, p. 13.

²³ Voir Irene Runge, « "Think Positive!" 770, Eastern Parkway ist überall. Warum man Chabad Lubawitsch auch lieben kann », *Jüdische Zeitung*, novembre 2007.

²⁴ Interview d'Annette Lentz, directrice de *Gan Israel Or Avner*, le jardin d'enfants de Habad-Loubavitch, 28 avril 2011.

Notre philosophie demeure étonnamment simple : aime tout un chacun. Élève tout un chacun. Tends à tout un chacun une main pour l'aider. La Communauté juive de Berlin est le cadre de toute vie juive à Berlin, et à l'intérieur de cette structure de la communauté unifiée, nous ouvrons nos cœurs à tous, quelle que soit la direction à laquelle ils appartiennent ou le milieu d'où ils viennent. Nous ne reconnaissons pas les étiquettes « orthodoxe », « traditionaliste » ou « libéral ». Un Juif est un Juif. Nous sommes un peuple avec une tradition. Avec un D-ieu et une terre²⁵.

Les nombreux séminaires, activités et célébrations religieuses organisés aujourd'hui par Habad sont en effet fréquentés en grande partie par des Juifs non pratiquants. Les contrôles de sécurité sont quasiment absents du centre de Habad²⁶, car leur principe est d'accueillir à bras ouverts chaque Juif qui vient vers eux.

Le centre Habad de Berlin a vu le jour le 2 septembre 2007 au numéro 6 de la Münstersche Straße, à Berlin-Wilmersdorf, grâce à des dons privés²⁷. Il a été construit sur le site d'un terrain qui a été racheté à une entreprise électrique avec l'aide de la fondation Szloma Albam et la générosité de la famille new-yorkaise Rohr ainsi que de nombreux dons privés²⁸. Le Centre éducatif – Maison Szloma Albam – centre Rohr Habad (*Jüdisches Bildungszentrum – Szloma-Albam-Haus – Rohr Chabad Zentrum*)²⁹ compte une synagogue de 250 places, des salles de séminaires, un centre éducatif (*Bildungszentrum*), une bibliothèque, un restaurant casher, un magasin de *Judaica*³⁰, une école communautaire *Talmud Torah* avec une aire de jeux, une « aire de repos » pour les jeunes, un centre multimédia et un centre touristique, sans

²⁵ « Unsere Philosophie bleibt erstaunlich schlicht: Liebe jeden Menschen. Erziehe jeden Menschen. Reiche jedem Menschen eine helfende Hand. Die Jüdische Gemeinde zu Berlin ist der Rahmen für alles jüdische Leben in Berlin, und innerhalb dieser Struktur der Einheitsgemeinde öffnen wir allen unsere Herzen, ganz gleich welcher Richtung sie angehören und welchen Hintergrund sie mitbringen. Schubladen wie Orthodox, Konservativ oder Reform erkennen wir nicht an. Ein Jude ist ein Jude. Wir sind ein Volk mit einer Tradition. Mit einem G-tt und einem Land » (Voir la brochure Chabad Lubawitsch Berlin e.V (éd.), *Festbroschüre, op. cit.*, p. 15).

²⁶ L'absence de contrôles de sécurité a d'ailleurs porté préjudice à Habad : dans la nuit du dimanche 25 février 2007, moins de trois ans après sa création, le jardin d'enfants de Habad-Loubavitch a été victime d'actes antisémites. Le centre est recouvert de slogans antisémites et de symboles nazis ; même certains jouets d'enfants en sont recouverts. Un explosif a été jeté dans une des classes mais n'a pas pris feu. Voir Detlef David Kauschke, « „Scheiss Juden, weg hier“ », *Jüdische Allgemeine*, 1^{er} mars 2007 ; Christine Schmitt et Detlef David Kauschke, « „Wichtig für Sie und für uns“ », *Jüdische Allgemeine*, 8 mars 2007.

²⁷ Voir Dirk Hempel, « Tora im Rohbau », *Jüdische Allgemeine*, 6 avril 2006 ; [auteur non précisé], « Zeit füreinander », *Jüdische Zeitung*, novembre 2007 ; Olaf Glöckner, « Zwei Wunder in drei Tagen », *Jüdische Allgemeine*, 6 septembre 2007.

²⁸ Lutz Lorenz, « „Love all ! Serve all !” », *op. cit.*

²⁹ Pour des informations supplémentaires sur les institutions du centre, voir la brochure Chabad Lubawitsch Berlin e.V. (éd.), *Festbroschüre, op. cit.*, p. 16-17.

³⁰ Objets (et livres) liturgiques juifs.

oublier des chambres d'hôtes³¹ et un *mikvé*, un bain rituel. Le jardin d'enfants de Habad-Loubavitch, *Gan Israel Or Avner*, a été créé en 2004. La direction du département éducatif incombe à l'épouse du rabbin, Leah Teichtal³².

L'éducation juive occupe une place fondamentale dans la Maison Szloma Albam. Le centre éducatif (*Bildungszentrum*) propose divers cours : hébreu, Talmud, Torah, fêtes juives, philosophie juive, kabbale, éthique juive, notamment. Un programme étudiant organise la célébration d'un Shabbat (*kabbalat Shabbat*) communautaire une fois par mois. Les « cours du dimanche » (*Sonntagsschule*) sont organisés pour les enfants de 5 à 12 ans les mercredis et samedis : actuellement, ils sont une soixantaine à apprendre les traditions juives dans une atmosphère de jeu. L'objectif est d'atteindre les enfants qui ne fréquentent pas d'école juive et les enfants de familles socialement défavorisées³³.

À partir de septembre 2008 est créé le *Tora Kolleg*, un programme annuel d'éducation juive en internat pour les jeunes de 13 à 23 ans³⁴. L'objectif est que les jeunes – qui viennent d'ailleurs de l'Allemagne entière – étudient en fin d'après-midi au *Tora Kolleg*. Au programme : l'étude du *Tanakh* (la Bible hébraïque) et du Talmud, mais aussi la *hassidout*, l'enseignement du hassidisme. En option, les étudiants peuvent choisir des cours tels que l'introduction à la kabbale (la mystique juive) ou l'histoire de la philosophie juive. Les cours ont lieu en russe, allemand, anglais et hébreu. La célébration du Shabbat a lieu en communauté au sein de l'internat. Au cours de la première année du *Tora Kolleg* (2008-2009), la grande majorité des quinze jeunes sont issus de familles émigrées d'Europe de l'Est. L'année suivante (2009-2010) qui est celle de l'ouverture cette fois officielle de l'internat, ils sont sept étudiants. Les études sont payantes mais des bourses sont à disposition des élèves ; l'internat rassemble constamment des fonds. Les organisateurs du *Tora Kolleg* espèrent pouvoir ouvrir bientôt un institut d'études pour jeunes filles³⁵.

³¹ Par exemple pour les personnes invitées à un dîner de Shabbat au centre de Habad qui habiteraient trop loin pour rentrer chez eux à pied le soir de Shabbat.

³² Voir Lutz Lorenz, « Doppelt hält besser! », *Jüdische Zeitung*, septembre 2007.

³³ Eliezer Ben-Rafael et al., *Jews and Jewish Education in Germany Today*, op. cit., p. 299-300 et p. 262.

³⁴ *Ibid.*, p 302-303.

³⁵ Voir Christine Schmitt, « Jugend bilden », *Jüdische Allgemeine*, 24 juillet 2008 ; Olaf Glöckner, « Jung, jüdisch, männlich », *Jüdische Allgemeine*, 23 octobre 2008 ; Alice Lanzke, « „Ein Weg, dem ich folgen will“ », *Jüdische Allgemeine*, 22 octobre 2009 ; Stefanie Neumeister, « Die Orthodoxen-WG », *Jüdische Zeitung*, avril 2010.

Le *Tora Kolleg* travaille en étroite coopération avec le séminaire de formation rabbinique (*Rabbinerseminar Yeshiva Gedola*), fondé en 1999³⁶. La *yeshivah* compte douze étudiants par année ; elle est aussi ouverte aux Juifs qui veulent participer à certains cours ou faire usage de la bibliothèque. Les matières au programme sont la philosophie juive, le Talmud, l'éthique juive. Les étudiants participent aux activités scolaires de Habad en Allemagne ainsi qu'à des actes de *tsédakah*, comme la visite de malades, de personnes âgées ou de prisonniers³⁷. En 2007, la *yeshivah* est incluse à la *Maison Szloma Albam* : le premier directeur de la *yeshivah*, le *Rosh HaYeshivah*, est alors le jeune Américain Dov Ber Kahn ; en 2010, l'Israélien Uri Gamson lui succède³⁸.

Le 19 juin 2011, six jeunes rabbins – Yisrael Bisritzky, Meir Eidelman, Yakov Eigerman, Chaim Rivkin, Chaim Waisman et Yechiel Waitsman – reçoivent leur ordination à la *Yeshiva Gedola*, en présence d'un des deux Grands Rabbins d'Israël, Yona Metzger. Ils ont tous étudié dans plusieurs *yeshivot* avant de terminer en une année leur formation rabbinique à la *Yeshiva Gedola*³⁹. La cérémonie d'ordination a lieu en présence de représentants de la Communauté juive de Berlin. Cependant, aucun représentant du Conseil central des Juifs en Allemagne et aucun autre rabbin officiant à Berlin n'étaient présents⁴⁰. En effet, la *Yeshiva Gedola* ne reçoit aucun soutien financier public ; elle existe uniquement grâce à de la collecte de fonds⁴¹.

Après leur ordination, les rabbins travaillent en Allemagne ou à l'étranger.

L'impact de Habad à Berlin ne s'arrête pas à ces institutions : le centre Habad organise aussi des colonies de vacances pour enfants⁴² et célèbre les fêtes religieuses juives en plein cœur de Berlin, de manière démonstrative. La plus célèbre fête organisée par Habad à Berlin est probablement la fête de *Hanoukah*, à l'occasion de laquelle une *hanoukiah* géante est allumée tout près du Brandenburger Tor. À *Lag Ba'Omer*, un cortège défile dans l'Ouest de Berlin, de la Adenauer Platz (ou Olivaer Platz) sur le Kurfürstendamm jusqu'au centre Habad situé dans

³⁶ Voir Olaf Glöckner, « Talmud, Tora, Tat », *op. cit.* ; Detlef David Kauschke, « „Das ist hohes Niveau“ », *Jüdische Allgemeine*, 16 juin 2011 ; Detlef David Kauschke, « Sechs neue », *Jüdische Allgemeine*, 20 juin 2011 ; Irene Runge, « Sechs geschliffene Diamanten für Berlin », *Neues Deutschland*, 21 juin 2011 ; Detlef David Kauschke, « Yisraels großer Tag », *Jüdische Allgemeine*, 23 juin 2011.

³⁷ Eliezer Ben-Rafael et al., *Jews and Jewish Education in Germany Today*, *op. cit.*, p. 292.

³⁸ Detlef David Kauschke, « Fromm heißt nicht weltfremd », *Jüdische Allgemeine*, 19 août 2010.

³⁹ Detlef David Kauschke, « Sechs neue », *op. cit.*

⁴⁰ Irene Runge, « Sechs geschliffene Diamanten für Berlin », *op. cit.*

⁴¹ Detlef David Kauschke, « Yisraels großer Tag », *op. cit.* Voir aussi Eliezer Ben-Rafael et al., *Jews and Jewish Education in Germany Today*, *op. cit.*, p. 292.

⁴² Voir Christine Schmitt, « Habt Spaß! », *Jüdische Allgemeine*, 31 juillet 2008 ; Elke Wittich, « Spiel, Spaß, Judentum », *Jüdische Allgemeine*, 30 juillet 2009.

la Münstersche Straße. À *Pessah*, un *seder* géant est organisé dans un luxueux hôtel de Berlin. Il importe de préciser que la Communauté Juive de Berlin condamne ces célébrations démonstratives et, selon elle, stéréotypées, des fêtes religieuses juives, comme par exemple la parade de *Lag Ba'Omer*⁴³.

Bien que le rabbin Teichtal estime être arrivé à Berlin « sur invitation de la Communauté » et que la Communauté soutient globalement les initiatives de Habad-Loubavitch, les relations entre Habad-Loubavitch et la Communauté Juive de Berlin sont ambiguës : s'il est indéniable que Habad contribue au dynamisme de la vie juive à Berlin (selon une affirmation de Teichtal, quelque 10 000 personnes auraient bénéficié des activités et des services de Habad⁴⁴), la synagogue Loubavitch ne fait pas partie des synagogues de la Communauté, de même que le rabbin Teichtal ne fait pas partie des rabbins communautaires officiels⁴⁵, ce qui pose problème au niveau du soutien financier que Habad attend de la Communauté⁴⁶.

Aujourd'hui, la Maison Szloma Albam est le plus grand centre Habad d'Allemagne⁴⁷.

Mais les fondateurs de Habad-Loubavitch à Berlin ne s'arrêtent pas à ces exploits accomplis en temps record : le prochain projet est de construire un véritable « campus juif » (*Jüdischer Campus*) qui abriterait diverses institutions de Habad dans la Münstersche Straße⁴⁸ : pour l'instant, dans l'espoir de rassembler des dons pour la réalisation du projet, ce « rêve » est présenté dans un montage vidéo en trois dimensions sur Internet⁴⁹.

Depuis les années 2010, Habad-Loubavitch est en pleine expansion à Berlin : en 2011 a été créé un autre centre Habad non loin de la fameuse Alexanderplatz à Berlin-Mitte, le *Chabad Israeli Center*, destiné particulièrement aux Israéliens résidant ou étant de passage à Berlin.

⁴³ Voir Detlef David Kauschke, « Parade zu Lag Baomer », *Jüdische Allgemeine*, 29 avril 2010.

⁴⁴ Voir Katrin Schoelkopf, « „Haus des Lichts“ – ein neues jüdisches Zentrum », *Berliner Morgenpost*, 28 août 2007.

⁴⁵ « Rabbiner Teichtal ist ausschließlich in der Synagoge Chabad Lubawitsch, die keine institutionelle Synagoge der Jüdischen Gemeinde zu Berlin ist, tätig » (voir le site Internet de la Communauté juive de Berlin, en particulier la page sur les rabbins de la Communauté, consultée le 17 août 2012 : <http://www.jg-berlin.org/judentum/rabbiner.html>). Les quatre rabbins communautaires (*Gemeinderabbiner*) cités sur ce même site sont Tovia Ben-Chorin (Synagogue libérale de la Pestalozzistraße), Gesa Ederberg (*minyán* égalitaire de la Oranienburger Straße), Reuven Yaacobov (synagogue orthodoxe séfarade de la Passauer Straße), Yitzhak Ehrenberg (synagogue orthodoxe ashkénaze de la Joachimsthaler Straße).

⁴⁶ Voir Christine Schmitt und Detlef David Kauschke, « Bei Geld hört die Freundschaft auf », *Jüdische Allgemeine*, 27 janvier 2011.

⁴⁷ Lutz Lorenz, « „Love All ! Serve all !” », *op. cit.*

⁴⁸ Alice Lanzke, « „Ein Weg, dem ich folgen will“ », *op. cit.*

⁴⁹ On peut voir la vidéo du *Jüdischer Campus* sur le site Internet « youtube », consultée le 17 juillet 2012 : <http://www.youtube.com/watch?v=5TiYGd1IsQ4>. Voir aussi Sören Kittel, « Der Jüdische Campus soll Licht in die Dunkelheit bringen », *Berliner Morgenpost*, 27 mai 2012.

Le centre organise des cours, des séminaires, et la célébration des fêtes juives. La même année, Yehuda Teichtal a obtenu d'un directeur du supermarché *Nah und Gut* à Berlin-Wilmersdorf, d'ouvrir un département d'alimentation casher au sein du magasin. Dans le flot de ce succès, l'année suivante, Habad organise une « fête casher » au centre de la Münstersche Straße, avec divers étals et une *hallah*⁵⁰ géante de plusieurs mètres, célébrant ainsi l'alimentation casher et les différents moyens de s'en procurer à Berlin⁵¹. En effet ce n'est pas chose facile dans la métropole allemande : non seulement la nourriture casher est onéreuse, mais Habad recense, à part le département récemment ouvert du supermarché, seulement quatre magasins casher dans la ville (trois à Charlottenburg et un à Mitte)⁵². Il existe trois restaurants casher, tous à Charlottenburg⁵³.

En 2012, Habad-Loubavitch fête ses quinze ans d'activité à Berlin. L'organisation reçoit à l'occasion de son anniversaire une Torah offerte par un donateur de Miami : elle servira à l'École juive traditionnelle. Le jubilé est fêté dans un hôtel luxueux en compagnie, entre autres, du maire de Berlin, Klaus Wowereit, de l'ambassadeur d'Israël en Allemagne, Yakov Hadas-Handelsman, et du président de la Communauté juive de Berlin, Gideon Joffe⁵⁴.

L'organisation hassidique contribue indéniablement au dynamisme de la vie juive en Allemagne. Il semble que la clé de son succès à Berlin réside dans le fait que – même si elle est considérée globalement comme un groupe orthodoxe puisque respectant strictement la tradition et les lois juives – Habad-Loubavitch refuse de s'affilier à une dénomination particulière du judaïsme et par conséquent, accueille chaque Juif, quel que soit son origine, son niveau d'éducation et son lien à la religion, au sein du mouvement et de ses activités. Outre ses bonnes relations avec les personnalités politiques de la ville, Habad-Loubavitch présente une image positive et joyeuse du judaïsme en mettant en scène certaines fêtes religieuses. L'objectif du rabbin Yehuda Teichtal est clair : « Nous voulons que Berlin redevienne le centre de la vie juive en Europe »⁵⁵.

⁵⁰ *Hallah* : pain de Shabbat.

⁵¹ Christine Schmitt, « Koscher in Wilmersdorf », *Jüdische Allgemeine*, 8 septembre 2011 ; « Die wahrscheinlich längste Challe der Welt », *Jüdische Allgemeine*, 29 mars 2012 ; Olga Onokova, « Koscher ist „in“ ! », *Jüdische Zeitung*, avril 2012.

⁵² Voir la page Internet de Habad-Loubavitch sur la nourriture casher à Berlin, page consultée le 5 juillet 2012 : http://www.chabadberlin.de/templates/articlecco_cdo/aid/280111/jewish/Kosher-food-in-Berlin.htm

⁵³ Selon les informations de *Lauder Yeshurun*. Voir la page Internet de *Lauder Yeshurun* sur les restaurants casher à Berlin, consultée le 17 août 2012 : <http://www.lauderyeshurun.de/de/koschere-restaurants>

⁵⁴ Christine Schmitt, « Mitten in der Stadt », *Jüdische Allgemeine*, 14 juin 2012.

⁵⁵ « Wir wollen, daß Berlin wieder zum Zentrum jüdischen Lebens in Europa wird » (Extrait d'un(e) interview avec Yehuda Teichtal : Detlef David Kauschke, « „Wir investieren in Wissen“ », *Jüdische Allgemeine*, 28 septembre 2006).

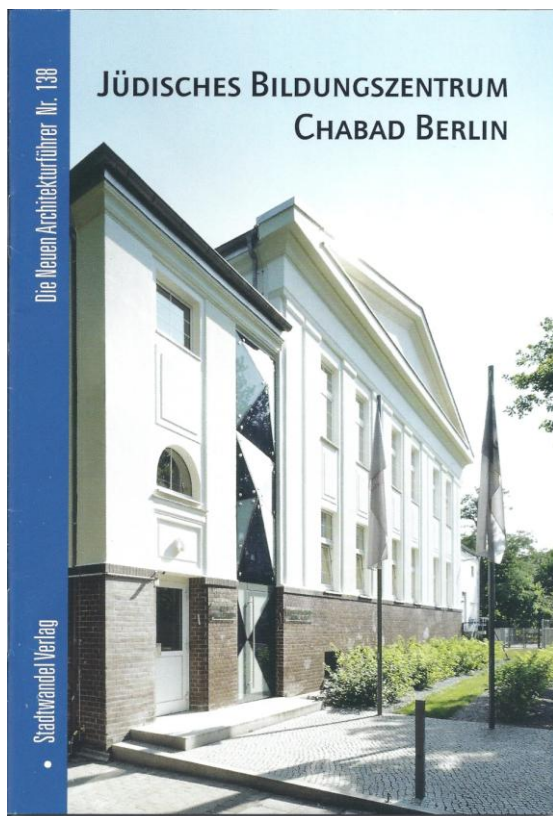


Image 10. Le centre Habad-Loubavitch dans la Münstersche Straße 6 à Berlin-Wilmersdorf.

Lars Klaassen, *Jüdisches Bildungszentrum Chabad Berlin*, Die Neuen Architekturführer n°138, Berlin, Stadtwandel Verlag, 2009, page de couverture.

Image 11. L'intérieur de la synagogue de Habad-Loubavitch dans la Münstersche Straße 6 à Berlin-Wilmersdorf.

Lars Klaassen, *Jüdisches Bildungszentrum Chabad Berlin*, Die Neuen Architekturführer n°138, Berlin, Stadtwandel Verlag, 2009, p. 17.

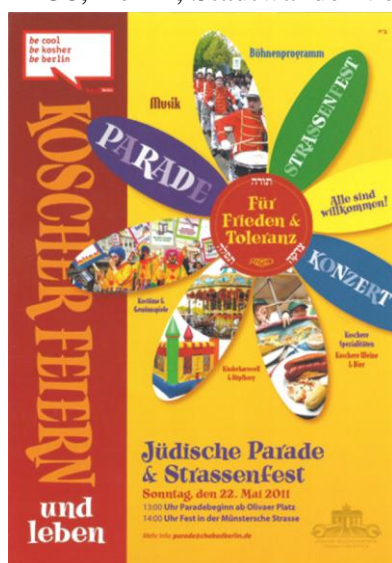


Image 12. Prospectus de la parade organisée par Habad-Loubavitch à l'occasion de Lag Ba'Omer à Berlin en mai 2011.



בס"ד Jüdisches

Berlin | Nr. 15 | Kislew/Tewet 5769 | Dezember 2008 | Euro 1,18



Tradition für moderne Frauen

Auf dem Weg in die Mikva – von Mindy McLees

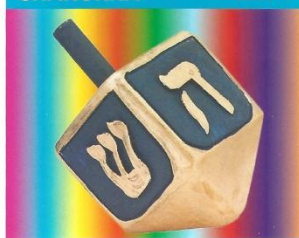
Ich begann mein Eheleben mit einem nichtjüdischen Ehemann, viel Ehrgeiz, einem College-Abschluss und ein paar falschen Einstellungen. Gewiss, ich war spirituell gesinnt, obwohl ich nicht genau wusste, was das ist. Ich hätte nur sagen können, dass es sich um einen Charakterzug handelt, den man hat oder nicht hat.

Man spürt es einfach. Es heißt: gut und mitfühlend sein, gelegentlich mal etwas Nettes sagen und gerührt sein, wenn man einen traurigen Film anschaut. Mit G-tt hat das nichts zu tun, oder?

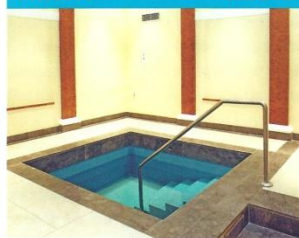
Mein Mann, ein leitender Angestellter, hatte Mitte 30 eine vorzeitige Midlife Crisis. Aber im Gegensatz zu

anderen Männern ging es ihm um Glauben und Spiritualität (schon wieder dieses Wort!), nicht um einen roten Sportwagen. Mein Mann entdeckte das Judentum und suchte einen spirituellen Weg, der ihn schließlich zur Konversion führte. Erst war er konservativ, dann wurde er orthodox. ▶

CHANUKKA Seite 3 - 7



MIKVA Seite 12 - 17



SIMCHES Seite 15



Image 13. Couverture du magazine *Jüdisches* n° 15, Berlin, décembre 2008. Un exemple de conciliation entre les références au monde moderne, y compris à la télévision, et la vie juive orthodoxe prônée par Habad : le magazine *Jüdisches* qui thématise dans ce numéro l'importance du *mikvé* (bain rituel), reproduit en couverture les héroïnes de la série télévisée américaine à grand succès *Sex and the City*.

Accommodation

The students live in two or three-bed rooms, which are equipped for learning as well as for relaxation.

We offer a triple kosher catering every day as well as the possibility to use internet.

The stay in the **TORA KOLLEG** obliges the students to keep the basic laws of Shabbat and Kashru.

In the spare time, we offer our students interesting and instructive trips to the different towns in Germany and Europe as well as the participation in different sports activities.

We are waiting for you!
Welcome!
TORA KOLLEG

Image 14. Brochure du *Tora-Kolleg* de Habad-Loubavitch.



Image 15. Photographie de la *hanoukiah* géante de Habad-Loubavitch devant le Brandenburger Tor, décembre 2009. © Sophie Zimmer

II – Reconstruire la vie juive en Europe centrale et orientale : la fondation

Lauder

La fondation Lauder constitue la deuxième organisation orthodoxe d'importance dans la reconstruction de la vie juive à Berlin depuis les années 1990. Il convient ici de rappeler sa création, au cours des années 1980, et son établissement une dizaine d'années plus tard dans la capitale allemande, sur le site historique de la Brunnenstraße 33 à Berlin Mitte, avant d'étudier dans quelle mesure les programmes de la fondation Lauder contribuent à une renaissance de l'héritage moderne orthodoxe en Allemagne et plus spécifiquement à Berlin.

a) La fondation Lauder

De manière générale, le nom de Lauder évoque en premier lieu l'empire cosmétique d'une jeune femme, fille d'immigrants tchéco-hongrois aux États-Unis, devenue célèbre sous le nom d'Estée Lauder¹ (1906 ou 1908-2004). Le parcours de l'un de ses fils, Ronald, a renoué définitivement avec les origines juives de sa famille.

Ronald S. Lauder est devenu célèbre non seulement comme héritier de la firme cosmétique, mais aussi comme collectionneur d'art et mécène, ex-ambassadeur des États-Unis à Vienne (1986-1987), et depuis 2007, président du Congrès Juif Mondial. C'est lors de son séjour à Vienne qu'il fut confronté à un antisémitisme virulent et qu'il prit conscience de ses origines juives. Il assista notamment à l'élection de Kurt Waldheim comme président autrichien, alors que le passé de collaboration de celui-ci au régime nazi ne faisait plus de doute². À son retour à New York en 1987, il créa la *Ronald S. Lauder Foundation*, une institution vouée à l'éducation culturelle et religieuse de jeunes Juifs en Europe centrale et orientale³. Bien que la description de la fondation Lauder sur son site Internet officiel soit générale et n'insiste pas sur le caractère religieux de l'initiative, la conception de l'éducation au sein de la fondation est celle d'un judaïsme moderne orthodoxe. Aujourd'hui, la fondation Lauder dirige soixante-

¹ La date de naissance d'Estée Lauder demeure incertaine.

² Voir la biographie de Ronald Lauder sur la page Internet de la fondation Lauder, consultée le 17 juillet 2012 : <http://www.lauderfoundation.com/our-president.php>

³ Voir Eva C. Schweitzer, « Ein Wiener in New York », *Jüdische Allgemeine*, 14 juin 2007.

deux programmes dans une quinzaine de pays d'Europe centrale et orientale⁴. Ses projets se divisent en quatre groupes : jardins d'enfants, écoles, institutions d'enseignement supérieur, et centres pour jeunes. Les plus répandus sont les jardins d'enfants et les écoles, présents dans dix-sept villes d'Europe centrale et orientale, de Cologne à Samara, en passant par Bratislava et Zagreb. Il est remarquable que parmi les quatre institutions d'enseignement supérieur, trois se situent à Berlin⁵ : la *yeshivah Beis Zion (Yeshivas Beis Zion)*⁶, la *Lauder Midrasha*, le lieu d'étude pour jeunes filles, et le séminaire de formation rabbinique (*Rabbinerseminar zu Berlin*)⁷. La fondation Lauder s'est ancrée en Europe centrale et orientale, car c'est « la partie de l'Europe où la destruction de l'Holocauste a été suivie par l'oppression du règne communiste »⁸.

En 1997, les premiers programmes éducatifs de la fondation Lauder ont été établis en Allemagne, sous le nom de *Lauder Yeshurun*. Le lancement des programmes en Allemagne répondait alors à une situation historique double : reconstruire une vie juive pour les générations futures s'établissant dans ce qui avait longtemps été considéré comme « le pays des bourreaux », et venir en aide aux immigrants juifs d'ex-URSS qui, sous le joug du communisme, avaient presque tout oublié de leur judaïsme. L'éducation est présentée comme le remède à toutes les questions que soulève l'immigration massive des Juifs d'ex-URSS en Allemagne⁹. Comme le rappelle la brochure qui décrit les activités de *Lauder Yeshurun*, la complexité de la situation juive en Allemagne suite à l'immigration massive d'ex-URSS s'explique par le contingentement de la population juive ex-soviétique selon des quotas de population. Le *Königssteiner Schlüssel* était un barème spécifique qui déterminait au début des années 1990 le contingent d'émigrants juifs dans chaque *Land* d'Allemagne¹⁰. Par conséquent, cette dispersion des émigrants juifs créa d'importants obstacles à l'établissement

⁴ Autriche, Biélorussie, Bulgarie, République tchèque, Estonie, Allemagne, Hongrie, Lituanie, Lettonie, Moldavie, Pologne, Roumanie, Russie, Slovaquie et Ukraine.

⁵ La quatrième est à Vienne.

⁶ *Yeshivas Beis Zion* est le nom officiel de la *yeshivah*.

⁷ Pour les informations sur la fondation Lauder, voir le site Internet consulté le 17 juillet 2012 : www.lauderfoundation.com

⁸ « [...] that part of Europe where the destruction of the Holocaust was followed by the oppression of Communist rule » (site Internet de la fondation Lauder consulté le 17 juillet 2012 : <http://www.lauderfoundation.com/mission-statement.php>)

⁹ « The answer: Education » (Voir la brochure *Lauder Yeshurun. Torah Education and Outreach in Central Europe*, Berlin, Lauder Yeshurun, [année de publication non précise]).

¹⁰ Voir Julius H. Schoeps, Willi Jasper, Bernhard Vogt (éds.), *Russische Juden in Deutschland. Integration und Selbstbehauptung in einem fremden Land*, Weinheim, Beltz Athenäum Verlag, 1996, p. 38.

de communautés juives. La plupart de ces jeunes n'avait aucun contact avec d'autres Juifs ou avec une institution juive¹¹.

L'objectif de la fondation est de venir en aide à ces jeunes Juifs ayant grandi sans religion en Union soviétique, en les rapprochant de leur identité juive et en les incitant à reconstruire la vie juive autour d'eux. Les premiers programmes éducatifs prennent la forme d'activités à la journée ou de célébrations occasionnelles des fêtes juives ; puis, rapidement, une « pyramide »¹² se met en place, à la pointe de laquelle se situe Berlin et dont la base est constituée par les « centres régionaux ». La *yeshivah Beis Zion* est créée à Berlin en 2000 sur le site de la Brunnenstraße 33. Elle n'est que le début d'une série de projets visant à reconstruire la vie juive dans la capitale.

b) Le retour de la vie juive à l'Est de Berlin : la synagogue privée *Beth Zion*

Avant d'examiner plus en détail les activités éducatives offertes par la fondation Lauder, il convient de retracer l'historique du lieu devenu le centre de la fondation Lauder à Berlin. Ce lieu hautement symbolique, celui de l'ancienne synagogue de la Brunnenstraße, est un exemple saisissant de la renaissance de la vie juive à Berlin.

La fin du XIX^e siècle en Allemagne vit l'émergence d'associations de synagogues privées qui dans la plupart des cas n'étaient pas d'inspiration libérale comme les communautés officielles. La création de ce type de synagogues avait souvent une raison essentiellement géographique : elle permettait la fréquentation des offices religieux par des Juifs dans leur propre quartier, afin d'éviter de voyager en voiture le Shabbat. En 1879, les commerçants Marcus Hopp, Markus Barowitz et le vitrier Moritz Rogasinsky créèrent l'Association de synagogues Beth-Zion (*Synagogen-Verein Beth-Zion*). La construction de la première synagogue remontait à l'année 1891, au numéro 120 de la Brunnenstraße¹³. Après un premier déménagement au numéro 10 deux ans plus tard et vu le nombre croissant de membres de l'association, une synagogue fut construite dans l'arrière-cour du numéro 33 de la même rue. La nouvelle synagogue fut inaugurée le 25 septembre 1910. Le lieu de culte comportait 520

¹¹ Voir la brochure *Lauder Yeshurun...*, *op. cit.*, p. 6.

¹² *Ibid.*, p. 8.

¹³ Aujourd'hui le numéro 156. Voir Heidi Ehwald, Sabine Krusen, Lutz Mauersberger, *Die Privatsynagoge „Beth Zion“. Brunnenstraße 33, Berlin-Mitte. Schicksal eines fast vergessenen Gotteshauses*, Berlin, Hentrich & Hentrich, Jüdische Miniaturen, 2009, p. 11.

places ; Levi Höxter fut nommé rabbin et Isidor Heymannsohn président de l'association synagogale. L'inscription qui ornait l'entrée de la synagogue et que l'on peut toujours voir aujourd'hui annonçait (en hébreu) : « C'est la porte du Seigneur ; que les justes entrent ! »¹⁴. Jusque 1938, elle était surplombée d'une étoile de David en métal¹⁵.

Il est difficile de définir le rite entretenu à la synagogue *Beth Zion* de manière univoque. Il était sans aucun doute traditionnel, d'orientation orthodoxe¹⁶. À la lecture de documents historiques sur le rite de la synagogue, il est clair que la fondation Lauder et en particulier les institutions abritées sur le site de la Brunnenstraße 33 se situent dans l'exacte continuité d'un tel rite : orthodoxe, sans pour autant être fermé au monde moderne¹⁷.

Le 9 novembre 1938, la synagogue *Beth Zion* partagea le sort de nombreuses synagogues d'Allemagne. Pourtant, même si l'intérieur de la synagogue fut saccagé, le bâtiment resta intact et survécut à la Seconde Guerre mondiale. Le bâtiment passa ensuite, en 1939, aux mains d'une firme pharmaceutique, la S.A. Hugo Remmler (*Hugo Remmler AG*)¹⁸. Sous la RDA, l'entreprise fut nationalisée par l'État : elle devient la *VEB Pharmazeutische Werke Dr. Remmler*, avant d'être renommée *VEB Berlin Kosmetik/Kosmetik Kombinat Berlin*. Le bâtiment resta jusqu'en 1983 un dépôt de la société. L'année suivante, le lieu fut transformé en bureaux ; cependant, sur demande de la Communauté Juive, la façade de la synagogue et l'inscription frontale furent préservées lors de la reconstruction. C'est de cette période que date la séparation de l'ancienne synagogue en deux étages, sur lesquels se répartissent les bureaux. La firme cosmétique quitta les lieux en 1992, laissant l'ancien bâtiment de la synagogue à l'abandon.

Suite à diverses initiatives citoyennes, le lieu de l'ancienne synagogue de la Brunnenstraße n'est pas totalement oublié : une plaque est posée en 1994 devant le bâtiment. Depuis 1995, l'ancienne synagogue est classée monument historique. Des travaux de restauration sont mis en place au début des années 2000¹⁹.

¹⁴ Extrait du psaume 118, vers 20. Voir Heidi Ehwald et al., *Die Privatsynagoge „Beth Zion“*..., *op.cit.*, p. 24.

¹⁵ *Ibid.*, p. 10-23.

¹⁶ *Ibid.*, p. 24-27.

¹⁷ *Ibid.*, p. 26. Voir Mordechai Breuer, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich, 1871-1918. Die Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit*, Francfort/Main, Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1986, p. 51-52.

¹⁸ Heidi Ehwald et al., *Die Privatsynagoge „Beth Zion“*..., *op.cit.*, p. 32.

¹⁹ *Ibid.*, p. 34-37.

La véritable renaissance de la synagogue *Beth Zion* commence lorsque l'entrepreneur Dr. Roman Skoblo achète en 2002 le terrain, avec l'intention d'y fonder un lieu d'étude juif²⁰. Le 7 novembre 2002, deux jours avant la commémoration de la Nuit de Cristal, a lieu l'inauguration de la synagogue restaurée²¹. À ce jour, la séparation de la synagogue en deux étages a été préservée. Le rez-de-chaussée abrite une cantine. La partie de la synagogue destinée aux hommes se situe au premier étage ; pour les femmes, on a ajouté un troisième étage en séparant le deuxième étage en deux, ce qui n'a donc pas nécessité d'élever le toit de la synagogue. Aujourd'hui, les bâtiments de la Brunnenstraße 33 abritent le jardin d'enfants *Lauder Nitzan*, la *yeshivah Beis Zion*, le séminaire de formation rabbinique, l'internat des étudiants, et des bureaux de la fondation Lauder²².

La synagogue de la Brunnenstraße 33 s'inscrit dans la rénovation et la renaissance de lieux juifs autrefois oubliés, et qui retrouvent leur fonction initiale un siècle plus tard.

c) La renaissance d'une éducation juive moderne orthodoxe

Les programmes de la fondation Lauder à Berlin attestent la renaissance de cet héritage juif moderne orthodoxe. Ils proposent des activités tant aux jeunes hommes qu'aux jeunes filles et attirent des participants de toute l'Allemagne.

La *yeshivah Beis Zion* offre aux jeunes hommes quatre programmes différents : un programme à temps plein, un programme pour élèves et étudiants, un *kollel* (*yeshivah* pour hommes mariés) et un programme pour auditeurs libres intitulé « Itim leTora ». Le programme à temps plein est destiné aux étudiants de 17 à 24 ans qui possèdent le baccalauréat ou un diplôme équivalent. Il est constitué de cours intensifs qui durent toute la journée, à l'échelle d'une année. Il est divisé en trois niveaux : les débutants étudient l'hébreu, la *Mishnah*, la *Guémara*, les textes halakhiques ; pour les intermédiaires s'ajoutent l'étude de la *Halakhah*, du *Tanakh* et de l'éthique juive ; les avancés, totalement indépendants, se concentrent sur l'étude du Talmud et de la *Halakhah*, et sur le développement de leur analyse critique en général. Le programme pour élèves et étudiants s'adresse aux jeunes de 16 à 19

²⁰ Voir Helmut Kuhn, « Erkenne dich selbst », *Jüdische Allgemeine*, 28 mai 2009 ; Sabine Kössling, « Jede Menge Zukunft », *Jüdische Allgemeine*, 10 mai 2007.

²¹ Heidi Ehwald et al., *Die Privatsynagoge „Beth Zion“*..., *op.cit.*, p. 38-44.

²² Interview d'Olga Orlowski, 12 mai 2011.

ans et fonctionne selon le principe d'un internat : les étudiants fréquentent un établissement secondaire et le reste du temps vivent et étudient – le soir et en fin de semaine – à la *yeshivah*. Enfin, le programme « Itim leTora » ouvre la *yeshivah* aux jeunes qui souhaiteraient y étudier mais sont dans l'impossibilité de déménager à Berlin pour vivre à la *yeshivah* : ils viennent notamment d'Allemagne, de Tchéquie et de Pologne et se déplacent certaines fins de semaine à Berlin.

Les étudiants de la *yeshivah* sont originaires d'Allemagne, de Hongrie, de Pologne, de Biélorussie et de Moldavie ; les participants ponctuels viennent dans la majeure partie des cas de Lettonie, de Lituanie, de Tchéquie, de Serbie/Monténégro, de Roumanie et de Bulgarie. Le programme à temps plein de la *yeshivah* permet à ceux qui le souhaitent de poursuivre une formation rabbinique au *Rabbinerseminar zu Berlin*. À ce jour, le nombre d'étudiants à la *yeshivah* s'élève à 45 approximativement²³.

La *yeshivah* est financée principalement par la fondation Lauder et des donateurs privés²⁴.

La création de la *yeshivah* est suivie l'année suivante de la *midrashah Lauder*²⁵, dans un premier temps à Francfort-sur-le-Main. C'est en 2006 que l'institution déménage à Berlin, dans un bâtiment de la Kastanienallee à Prenzlauer Berg. L'objectif de l'établissement est de permettre aux jeunes filles de renouer avec leur identité juive, à travers l'étude de la Torah, de la *Halakhah*, de l'hébreu et des traditions juives, ce sous la forme de semestres d'études ou de célébration de Shabbatot. La *midrashah* offre trois types de programmes aux jeunes filles : un semestre d'études à temps plein, consacré à l'étude des textes juifs ; un cours du soir qui est consacré à l'étude du *Tanakh*, de la *Halakhah*, de la philosophie juive et de l'hébreu ; enfin la *midrashah* est aussi ouverte aux jeunes filles qui souhaitent passer le Shabbat en compagnie de familles religieuses.

On compte une vingtaine de jeunes filles à la *midrashah*, originaires d'Allemagne et de l'ex-Union soviétique. L'institution est financée par la fondation Lauder et des donateurs privés²⁶. La proximité géographique de ces deux lieux d'étude a permis en outre la réalisation de

²³ Interview de Joshua Spinner, 21 novembre 2011.

²⁴ Pour les informations sur la *yeshivah* et ses programmes, voir le site Internet de la *yeshivah Beis Zion*, consulté le 5 juillet 2012 : <http://www.lauderyeshurun.de/de/yeshiva>. Voir aussi Eliezer Ben-Rafael et al., *Jews and Jewish Education in Germany Today*, op. cit., p. 291.

²⁵ Voir Helmut Kuhn, « Erkenne dich selbst », op. cit.

²⁶ Pour les informations sur la *midrashah* et ses programmes, voir le site Internet de la *midrashah* consulté le 5 juillet 2012 : <http://www.lauderyeshurun.de/de/home-midrasha>. Voir aussi Eliezer Ben-Rafael et al., *Jews and Jewish Education in Germany Today*, op. cit., p. 291-292.

mariages, démontrant que les programmes éducatifs ne s'arrêtaient pas à un discours théorique sur la reconstruction de la vie juive à Berlin et en Allemagne²⁷.

Le séminaire rabbinique fut créé en 2005, suivi du jardin d'enfants *Lauder Nitzan*²⁸ et de l'école primaire *Lauder Beth-Zion*²⁹. Les autres centres de *Lauder Yeshurun* en Allemagne se trouvent à Hambourg, où se situent un jardin d'enfants et un centre éducatif régional (*Lauder Nordhaus*), à Cologne, où l'on trouve la deuxième école Lauder, et à Leipzig, qui abrite un autre centre régional (*Lauder Tora Zentrum*). Des soirées d'étude ont lieu à Berlin, Hambourg et Leipzig. Berlin est aussi le siège de « week-ends shabbatiques » (*Schabbat Experience Wochenenden*), de colonies de vacances pour enfants et du mouvement de jeunes de *Lauder Yeshurun*, dont le centre *Am E Chad* (en hébreu : un peuple) se situe dans la Kastanienallee³⁰. À ces activités s'ajoutent des colonies d'hiver et d'été (*Am E Chad Sommer- und Winterferienlager*) et des voyages et séminaires en Israël³¹.

La métropole allemande, au carrefour entre Ouest et Est, constitue le moteur de ce réseau de projets éducatifs en Allemagne.

À l'immigration massive de jeunes Juifs d'ex-Union soviétique, la fondation Lauder a répondu par la création de multiples programmes éducatifs destinés tant aux jeunes hommes qu'aux jeunes femmes, afin que leur lien au judaïsme – tenu dans la plupart des cas – ne se brise pas mais au contraire qu'il soit renforcé. La vision moderne orthodoxe du judaïsme prônée par la fondation s'inscrit précisément dans le sillon de la synagogue historique de la Brunnenstraße 33.

²⁷ Voir Sabine Kössling, « Jede Menge Zukunft », *op. cit.*

²⁸ Le jardin d'enfants *Lauder Nitzan* a déménagé dans la Brunnenstraße en 2007.

²⁹ Voir Olaf Glöckner, « Lernen bei Lauder », *Jüdische Allgemeine*, 24 avril 2008.

³⁰ Voir Liva Hensel, « Jung und cool », *Jüdische Allgemeine*, 20 novembre 2008.

³¹ Pour les informations sur les activités de *Lauder Yeshurun*, voir le site Internet www.lauderyeshurun.de.



Image 16. La synagogue *Beth Zion* dans les années 1930. Photo : Abraham Pisarek. Heidi Ehwald, Sabine Krusen, Lutz Mauersberger, *Die Privatsynagoge „Beth Zion“*. Brunnenstraße 33, Berlin-Mitte. *Schicksal eines fast vergessenen Gotteshauses*, Berlin, Hentrich & Hentrich, Jüdische Miniaturen, 2009, p. 17.



Image 17. Photographie de la synagogue de la Brunnenstraße 33 en 2011. © Sophie Zimmer



Image 18. L'intérieur de la synagogue *Beth Zion* dans les années 1930. Photo : Abraham Pisarek. Heidi Ehwald, Sabine Krusen, Lutz Mauersberger, *Die Privatsynagoge „Beth Zion“*. *Brunnenstraße 33, Berlin-Mitte. Schicksal eines fast vergessenen Gotteshauses*, Berlin, Hentrich & Hentrich, *Jüdische Miniaturen*, 2009, p. 22.



Image 19. Photographie de l'ancienne synagogue désormais plafonnée et séparée en deux étages en 2011. Ici le rez-de-chaussée est transformé en cantine. © Sophie Zimmer



Image 20. L'intérieur de la synagogue après le retrait des bureaux, 2002. Photo : Jürgen Lampeitl. Heidi Ehwald, Sabine Krusen, Lutz Mauersberger, *Die Privatsynagoge „Beth Zion“*. Brunnenstraße 33, Berlin-Mitte. *Schicksal eines fast vergessenen Gotteshauses*, Berlin, Hentrich & Hentrich, Jüdische Miniaturen, 2009, p. 43.



Image 21. Le Beit Midrash (lieu de prière et d'étude) en 2011, situé au deuxième étage.
© Sophie Zimmer

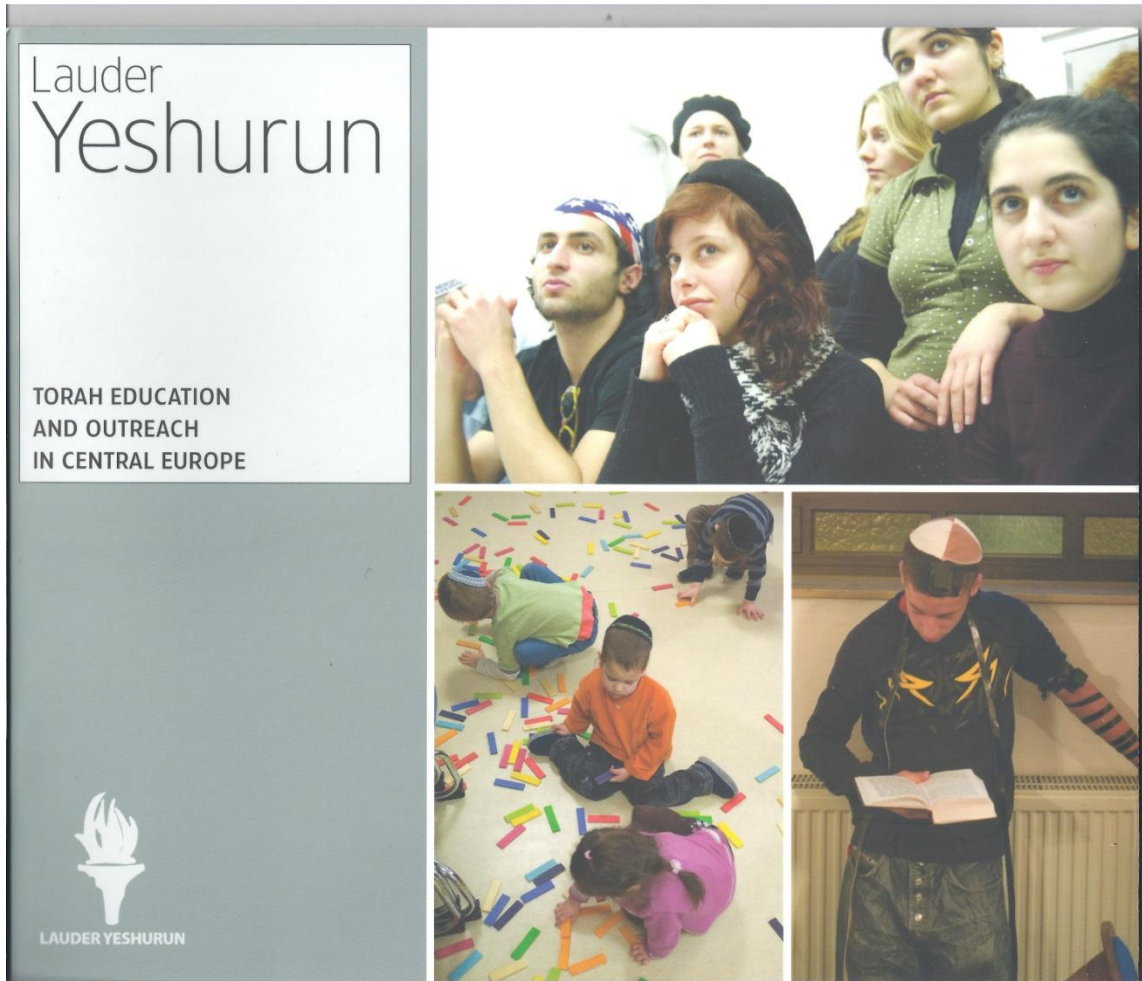


Image 22. Page de couverture de la brochure *Lauder Yeshurun. Torah Education and Outreach in Central Europe*, Berlin, Lauder Yeshurun, [date de publication non précisée].

III – Transmettre la mémoire de la Shoah : le *Touro College* à Berlin

Parmi les institutions juives américaines vouées aux domaines de l'éducation et de la culture juives, l'université privée *Touro College* et en particulier l'Institut Lander avec son cursus d'études de deuxième cycle sur la transmission de la mémoire de la Shoah intitulé « Communication de l'Holocauste et tolérance » (*Holocaust Communication and Tolerance*) jouent un rôle important dans le paysage berlinois. Le *Touro College* à Berlin fait partie d'un réseau mondial d'institutions *Touro College*, dont il convient de retracer ici brièvement l'historique.

La création du *Touro College* remonte à une étude menée par le rabbin Bernard Lander (1915-2010). Celui-ci, né à Manhattan, avait obtenu son diplôme de premier cycle en 1936 du *Yeshiva College* et avait été ordonné en 1938. Après quelques années passées à Baltimore en tant que rabbin, il retourna à New York en 1944 et obtint son doctorat en 1953 à l'université Columbia avec une thèse sur la pauvreté et la délinquance juvénile. Il enseigna la sociologie au *Hunter College* et fut aussi recteur de l'institut d'études juives « Bernard Revel » de la *Yeshiva University*. C'est à cette période, plus précisément à la fin des années 1960, que remonte l'étude qu'il mena pour une université catholique, dont le but était de comprendre les causes des révoltes estudiantines de la fin des années 1960. Les résultats de son étude démontrèrent que de nombreux dirigeants de ces révoltes étaient des Juifs qui se sentaient marginalisés dans la culture universitaire américaine. Ainsi naquit l'idée du *Touro College*, du nom de deux figures de proue juives de l'Amérique coloniale : le rabbin Isaac Touro (1738-1783) et son fils Judah (1775-1854). Le premier *Touro College* ouvrit en 1971 avec 35 hommes : l'enseignement de Bernard Lander recouvrait des matières juives ainsi que des matières séculières. Le bâtiment était situé à New York, à l'ouest de la Cinquième Avenue. Malgré des débuts difficiles, le *Touro College* se développa et finit par établir d'autres institutions du même type dans le monde entier : une école d'études juives à Moscou, des écoles de médecine ostéopathique en Californie et dans le Nevada, deux écoles professionnelles hassidiques à Brooklyn, pour femmes et pour hommes, et d'autres instituts en Europe. Aujourd'hui, les branches du *Touro College* s'élèvent au nombre de 29 et comptent plus de 23 000 étudiants³².

³² Margalit Fox, « Rabbi Bernard Lander, the Founder of Touro College, Is Dead at 94 », *The New York Times*, 14 février 2010 ; Ingo Way, « Visionär mit Bodenhaftung », *Jüdische Allgemeine*, 18 février 2010.

L'établissement d'un *Touro College* à Berlin date de l'année 2003. L'idée de départ de l'établissement était la combinaison d'un cursus de gestion d'entreprise et de sciences humaines, en particulier de matières juives : la mission de mettre sur pied un tel cursus fut confiée par Bernard Lander à Sara Nachama, l'actuelle directrice du *Touro College* à Berlin. Le programme de premier cycle en gestion est conçu selon cet idéal d'interdisciplinarité : les matinées sont consacrées aux cours de gestion, les après-midi, aux sciences humaines, parmi lesquelles les étudiants peuvent choisir leurs cours en option – philosophie, éthique, hébreu, histoire juive, histoire américaine.

Les étudiants, au nombre de 19 lors de la première année, reflètent l'aspect international du *College* : une moitié vient d'Allemagne, l'autre des États-Unis, de Russie, d'Ukraine, d'Angleterre et de Chine. La moitié des étudiants sont juifs. La langue principale d'enseignement est l'anglais : en effet, lors de l'ouverture du *College*, un tiers des enseignants sont originaires des États-Unis et surtout, le diplôme obtenu est reconnu aussi bien en Allemagne qu'aux États-Unis³³. Trois ans plus tard, lors de la première remise de diplôme, ils sont cent à étudier dans l'atmosphère familiale du *College*, où le nombre de participants par classe est limité afin de favoriser l'échange et un meilleur contact entre professeurs et étudiants. Cette qualité d'enseignement et ces conditions luxueuses ont un prix, puisqu'un semestre au *College* s'élève à quelques milliers d'euros, mais de nombreuses bourses sont à disposition des étudiants.

Le lieu d'étude, comme nombre d'institutions éducatives juives étudiées jusqu'ici, est étroitement lié à l'histoire juive allemande du XX^e siècle et à la Shoah : le bâtiment, appartenant à la famille juive allemande Lindemann, fut conçu par le fameux architecte *Bauhaus* Bruno Paul (1874-1968) et construit en 1929-1930. Sous le régime national-socialiste, les Lindemann furent contraints de revendre leur manoir à bas prix, avant de quitter l'Allemagne. Aujourd'hui, le bâtiment constitue un monument historique d'un intérêt tout particulier pour les étudiants en architecture. À partir de 1935, la maison devint la propriété du ministre du Reich aux questions ecclésiastiques (*Reichsminister für kirchliche Angelegenheiten*), Hans Kerrl. En 1948, alors que la commune de Charlottenburg faisait partie du secteur britannique de Berlin, le gouvernement militaire britannique y fonda une école de *youth leadership* ; le bâtiment fut repris en 1953 par le « bureau administratif de la

³³ Bettina Hagen, « Im Namen des Rabbis », *Der Spiegel*, 27 décembre 2003.

jeunesse » à Berlin. Pendant la deuxième moitié du siècle, l'établissement demeura le centre d'activités pédagogiques développant des méthodes d'éducation centrées sur l'échange interculturel et international. Lorsque le « bureau administratif de la jeunesse » quitta les lieux, le projet du *Touro College*, qui s'inscrivait parfaitement dans la continuité d'un centre axé sur l'histoire juive berlinoise et les méthodes d'éducation anglo-américaine, put se concrétiser en ces lieux. La « maison du Rupenhorn », rebaptisée désormais le « Campus du Rupenhorn », renoue ainsi à la fois avec l'origine juive allemande du lieu et son évolution dans le secteur britannique de Berlin après la guerre³⁴.

En 2006, le *Touro College Berlin* fut reconnu établissement d'enseignement supérieur. L'année suivante voit la création de l'Institut Lander de communication sur l'Holocauste et tolérance (*Lander Institute for Communication about the Holocaust and Tolerance*). Celui-ci est dirigé par le rabbin et professeur Andreas Nachama, lui-même fondateur et directeur de la fondation *Topographie des Terrors*, un lieu de mémoire qui retrace, entre la Prinz-Albrecht-Straße (aujourd'hui Niederkirchner Straße), la Wilhelmstraße et la Anhalter Straße, les traces de l'appareil de pouvoir national-socialiste, c'est-à-dire le point de départ du génocide nazi. Nachama applique pour son cursus d'études sur l'Holocauste les mêmes techniques exploitées pour la construction de la *Topographie des Terrors* : retourner sur les traces, sur les lieux, un peu comme un détective et développer ses propres méthodes de transmission de la Shoah. L'objectif de ce cursus d'études est, pour reprendre les termes de Bernard Lander, « d'entretenir la mémoire de l'Holocauste et de sensibiliser de nouvelles générations au problème de l'antisémitisme, du racisme, de la haine et de l'oppression »³⁵. La particularité de ce type d'études n'est pas tant l'enseignement prodigué sur l'histoire du national-socialisme et la Shoah, que celui visant à développer des méthodes modernes pour transmettre la mémoire de la Shoah à une époque où les derniers survivants ne seront bientôt plus de ce monde pour témoigner. Le développement de ces méthodes de commémoration adaptées s'adresse en particulier à la jeune génération, mais aussi à la communauté juive actuelle : la première compte de nombreux enfants issus de familles immigrées qui n'ont aucun lien avec l'histoire allemande ; la seconde, transformée par la vague migratoire d'ex-URSS, « ne dispose pas »,

³⁴ Pour l'historique du bâtiment, voir la page Internet du Touro College Berlin consultée le 11 juillet 2012 : <http://www.touroberlin.de/en/college/campus-am-rupenhorn.html>

³⁵ « das Andenken an den Holocaust wach zu halten und neue Generationen gegen Antisemitismus, Rassismus, Hass und Unterdrückung zu sensibilisieren » (Voir [auteur non précisé], « Holocaust-Institut nimmt Lehrbetrieb auf », *Taz.de*, article publié sur le site du *Touro College Berlin*, consulté le 14 août 2012 : <http://www.touroberlin.de/de/presse/veroeffentlichungen/lesen/article/tazdebrholocaust-institut-nimmt-lehrbetrieb-auf.html>)

selon Nachama, « d'une mémoire collective *stricto sensu* ». Il s'agit donc de développer de nouvelles méthodes, contemporaines, alternatives et adaptées à ce public, afin de contrer le sentiment d'obligation de commémoration qui risque de provoquer un sentiment de « fatigue » à l'approche du sujet³⁶.

Les cours, en anglais et allemand, ont lieu en fin d'après-midi, car la plupart des étudiants sont déjà actifs sur le marché du travail. Ils prennent la forme de séminaires et d'exercices pratiques portant sur l'histoire du national-socialisme, sur l'analyse des représentations de l'Holocauste dans la vie publique, comme par exemple des expositions, des films, des articles de journaux, des présentations vidéo et Internet. Le cursus, très axé sur l'aspect pratique de la transmission de la Shoah, comprend des stages dans des mémoriaux ou des musées. Les étudiants, au nombre de sept pour la première promotion de ce master, viennent de milieux académiques différents même si globalement ils ont en commun une spécialisation en histoire : on comptait par exemple un professeur de religion décidé à améliorer ses méthodes pédagogiques pour mieux organiser les visites de camps de concentration et de synagogues menées jusque-là avec ses classes ; un étudiant israélien en histoire, volontaire à la Maison de la conférence de Wannsee (*Haus der Wannsee-Konferenz*) ; la coordinatrice d'un programme de journalisme à l'Université libre de Berlin, économiste et slaviste de formation ; une historienne spécialisée dans l'étude du national-socialisme ; un historien actif dans le service de presse de la Communauté juive de Berlin³⁷.

Quelques évolutions ont marqué le *College* depuis 2010 : à la mort du fondateur Bernard Lander cette année-là, la direction centrale du *Touro College* est reprise par le cardiologue Alan Kadish. Ensuite, depuis 2012, le *Touro College Berlin* propose un nouveau programme en coopération avec le séminaire de formation rabbinique *Yeshiva Gedola* de Habad-Loubavitch : la combinaison d'études de gestion avec l'étude de la Torah³⁸.

L'objectif de l'Institut Lander est donc la formation de professionnels en « communication de l'Holocauste » qui pourront travailler à de nouvelles techniques de transmission

³⁶ « unsere jüdische Gemeinschaft, die genau genommen über kein kollektives Gedächtnis verfügt » (Andreas Nachama, « Für eine zeitgemäße Form des Erinnerns », *Jüdische Zeitung*, janvier 2009).

³⁷ Sven Behrisch, « Holocaust-Institut nimmt Lehrbetrieb auf », *Die Tageszeitung*, 20 novembre 2007 ; Johannes Boie, « Kommunikation ist alles », *Jüdische Allgemeine*, 14 juin 2007 ; Meike Fries, « Das Unfassbare vermitteln », *Die Zeit*, 4 octobre 2007 ; Carsten Wette, « Geschichtsdetektiv und Aufklärer », *Der Tagesspiegel*, 12 juillet 2008 ; [auteur non précisé], « Konservieren, Vermitteln, Aufklären », *Neues Deutschland*, 31 juillet 2009.

³⁸ Detlef David Kauschke, « Gemeinsames geistiges Ethos », *Jüdische Allgemeine*, 29 mars 2012.

commémorative de la Shoah et seront actifs dans des mémoriaux, des musées, des archives et des institutions éducatives³⁹.

Le *Touro College Berlin* est la seule institution en Allemagne à inscrire la commémoration de la Shoah dans un cadre de gestion d'entreprise. En créant et en développant de nouvelles méthodes, les fondateurs du *College* et les professeurs espèrent relancer une culture de commémoration qui pourra continuer d'exister lorsque les derniers survivants auront disparu, et qui pourra toucher même les plus jeunes générations.

Il est remarquable que les institutions juives américaines à Berlin sont étroitement liées à la transmission des traditions mais aussi de l'histoire et donc de la mémoire juives. On peut donc affirmer qu'elles ont ici toutes trois une « mission d'éducation ». Alors que cette mission a lieu, au sein de Habad-Loubavitch et de la fondation Lauder, dans un cadre spécifiquement religieux, la transmission de la mémoire juive a ceci de particulier au sein du *Touro College Berlin* qu'elle s'inscrit dans une dimension académique moderne et orientée vers une formation économique : il s'agit de renouveler les moyens de transmission de la mémoire de la Shoah. Dans les trois cas, le retour d'une présence juive américaine à Berlin a lieu dans le but de redonner vie à l'héritage juif en Allemagne et de s'inscrire dans la continuité de celui-ci.

³⁹ Andreas Nachama, « Für eine zeitgemäße Form des Erinnerns », *op. cit.*

Chapitre 3 : Perspectives littéraires et initiatives culturelles israéliennes à Berlin depuis 1989

Aucune étude n'a encore été menée à ce jour sur la présence juive israélienne à Berlin. Pourtant, depuis les années 2000, on assiste à un afflux croissant d'Israéliens à Berlin¹, en plus d'un tourisme massif d'Israéliens venus visiter la métropole allemande.

Cependant, tout comme la présence juive américaine, cette présence demeure extrêmement difficile à cerner, pour au moins trois raisons. Premièrement, très peu d'Israéliens sont membres de la Communauté juive de Berlin : selon Judith Kessler, ils seraient approximativement 500. Si l'on tient compte des Israéliens possédant une double nationalité (dans la plupart des cas, une européenne en plus de l'israélienne), il conviendrait de doubler ce chiffre, qui reste cependant minime². Ce nombre n'est donc pas représentatif du nombre d'Israéliens vivant dans la métropole. Deuxièmement, la plupart des Israéliens résident à Berlin avec un passeport européen obtenu grâce à la nationalité d'un parent, ce qui entrave à nouveau toute tentative de statistique³. Troisièmement, beaucoup d'Israéliens habitent alternativement en Allemagne et en Israël, ce qui ne permet donc pas de juger du nombre précis d'Israéliens vivant au moins partiellement à Berlin.

Même si aujourd'hui personne ne sait exactement combien d'Israéliens vivent à Berlin, on estime qu'ils seraient une dizaine de milliers, en plus de la population juive berlinoise estimée à 20 000 personnes⁴. Ce chiffre signifierait donc qu'ils seraient presque aussi nombreux que les membres officiels de la Communauté juive de Berlin (11 000)⁵.

À ces statistiques très floues s'ajoute leur dispersion dans la capitale : on ne peut relever de structures israéliennes à proprement parler comme nous l'avons fait pour les structures américaines ; non seulement ils sont une infime minorité à être membres de la Communauté officielle, mais ils sont aussi loin d'être engagés dans des établissements consacrés à la vie juive religieuse juive. Ils sont donc à la fois visibles et invisibles, mais l'impact de leur présence à Berlin ainsi que leur lien étroit à la ville est indéniable.

¹ Courriel de l'auteur avec Judith Kessler, le 15 septembre 2011.

² *Ibid.*

³ Voir à ce sujet Maximilian Benner, *Eine europäische Zukunft für Israel?*, manuscrit de la fondation Konrad Adenauer, 31 mars 2004, disponible sur le site Internet consulté le 17 juillet 2012 : http://www.kas.de/wf/doc/kas_5249-544-1-30.pdf?071105133706

⁴ Au milieu des années 1980, on comptait quelque 9000 Israéliens en Allemagne. Voir Stephan J. Kramer, *Wagnis Zukunft. 60 Jahre Zentralrat der Juden in Deutschland*, Berlin, Hentrich & Hentrich, 2011, p. 28. Voir aussi Claire-Lise Buis, « Jeune, Israélien, fan de Berlin », *La Libre Belgique*, 17 mars 2010. Pour le chiffre approximatif de 20 000 Juifs à Berlin, voir le courriel de l'auteur avec Judith Kessler du 23 novembre 2011.

⁵ Pour le chiffre de 11 000 membres officiels de la Communauté juive de Berlin, voir le courriel de l'auteur avec Judith Kessler du 23 novembre 2011.

Afin de cerner cette présence qui nous échappe, il convient de la rechercher dans le paysage culturel berlinois, plus particulièrement dans les initiatives germano-israéliennes. Or, ces aspects ne suffisent pas à retracer le lien tissé entre les Israéliens et la métropole européenne, ancienne capitale du Reich. C'est pourquoi une analyse de quelques œuvres littéraires israéliennes contemporaines, dans lesquelles Berlin est en quelque sorte le personnage principal, s'avère ici nécessaire pour compléter le tableau des Israéliens à Berlin.

I – Aspects du « microcosme israélien » à Berlin aujourd'hui

Dans la presse internationale actuelle traitant du phénomène d'attraction qu'opère la ville de Berlin sur les jeunes Israéliens depuis les années 2000, presque chaque article traite de cas individuels et brosse le portrait de cinq ou six Israéliens représentatifs de ce phénomène de mode qu'est devenu Berlin en dix ans. Cette approche individualiste du phénomène qui lie Berlin aux Israéliens demeure par ailleurs une lacune dans la recherche : personne n'est encore parvenu à proposer une analyse globale de la communauté israélienne à Berlin dans son ensemble⁶. Sans prétendre combler cette lacune, on peut tenter de discerner les caractéristiques principales de ce « microcosme israélien » à Berlin : celui-ci est particulièrement tangible dans les sphères du tourisme et de la vie sociale ; il se caractérise aussi par les amorces d'un dialogue germano-israélien tel qu'il apparaît dans quelques initiatives culturelles du début du XXI^e siècle.

Cependant, il convient de considérer d'un œil critique la tentation de lier l'afflux d'Israéliens à Berlin depuis le début du XXI^e siècle au mythe d'un « retour aux racines » des Israéliens d'origine européenne ou allemande. Les raisons de leur présence à Berlin sont avant tout pratiques.

⁶ Quelques exemples : Claire-Lise Buis, « Jeune, Israélien, fan de Berlin », *op. cit.* ; Wolfgang Altman, « Meschugge nach Berlin », *Jüdische Zeitung*, janvier 2010 (première parution dans le magazine urbain *Tip Berlin*, octobre 2009) ; Doron Halutz, « Israelis Learn to Love the New Berlin », *Spiegel Online International*, 21 janvier 2011 ; [auteur non précisé], « Young Israelis are moving to Berlin in droves », *The Jerusalem Post*, 13 septembre 2010 ; Helmut Kuhn, « Vom Reißbrett zum Backtopf », *Jüdische Allgemeine*, 17 août 2006 ; Alice Lanzke, « Schlomo gibt den Ton an », *Jüdische Allgemeine*, 18 février 2010 ; Toby Axelrod, « Berlin, terre d'exil des Israéliens », *Jerusalem Post (édition française)*, 4 août 2011 ; Adi Hagin, « Why are Israelis moving to Germany? », *Haaretz*, 16 septembre 2011.

a) Le tourisme israélien à Berlin

« Berlin is one of the most exciting cities in Europe ! » : ainsi s'ouvre la page berlinoise du site Internet *Milk and Honey Tours*⁷, un réseau touristique juif basé à Berlin qui propose des circuits dans toute l'Europe, sur les traces de la vie juive passée et présente. La description des voyages organisés en Europe centrale et orientale se veut dynamique et novatrice, comme l'atteste le titre choisi pour la page consacrée à Berlin : « Berlin – From Moses Mendelssohn to Daniel Libeskind⁸ ». Le succès de l'agence de voyage⁹ est un signe de la popularité croissante de Berlin, en particulier de la fascination grandissante pour l'histoire juive de Berlin.

En effet, les chiffres parlent d'eux-mêmes. En deux ans, le nombre de touristes israéliens a doublé : de 20 000 en 2007 à 40 000 en 2009, un chiffre, selon la journaliste Claire-Lise Buis, supérieur à l'ensemble des touristes japonais¹⁰. Judith Kessler, la rédactrice en chef du magazine de la communauté juive de Berlin, *Jüdisches Berlin*, rapporte qu'en dix ans (2000-2010), le nombre de réservations d'hôtel destinées à des touristes israéliens aurait été multiplié par cinq¹¹. D'après Ilan Weiss, le courtier d'assurances israélien immigré en Allemagne dans les années 1990, les Israéliens représentent le deuxième groupe non-européen le plus important qui se rend à Berlin, après les Américains. Quatre vols assurent la liaison Tel Aviv-Berlin chaque semaine¹².

Par conséquent, les réseaux touristiques israéliens, étroitement liés au pouvoir d'attraction de Berlin depuis les années 2000, sont en effervescence dans la métropole allemande. Celle-ci, accessible à toutes les bourses, est en effet une destination européenne idéale pour les nombreuses offres de dernière minute proposées par les agences de voyage israéliennes qui travaillent en coopération avec les compagnies israéliennes de circuits touristiques basées à Berlin. Le voyage de dernière minute, tout inclus, sur base de quatre ou cinq jours pendant la haute saison (mai-octobre), est une forme de voyage très populaire aujourd'hui en Israël¹³.

⁷ Voir le site Internet de *Milk and Honey Tours*, consulté le 17 juillet 2012 : www.milkandhoneytours.com

⁸ Daniel Libeskind est l'architecte du Musée Juif de Berlin.

⁹ Noa Lerner, la directrice de *Milk & Honey Tours*, n'a cependant pas accepté de citer de chiffres. Courriel de l'auteur avec Noa Lerner, 31 mai 2011.

¹⁰ Voir Claire-Lise Buis, « Jeune, Israélien, fan de Berlin », *op. cit.*

¹¹ Voir courriel de l'auteur avec Judith Kessler du 25 octobre 2010.

¹² Interview d'Ilan Weiss, 4 août 2011.

¹³ Information fournie par Miki Riess, ancienne employée de l'agence touristique *Berlin Tours Leah*.

Parmi les réseaux touristiques israéliens qui gagnent en popularité à Berlin, on compte celui de Leah Hercher, qui a monté le réseau *Berlin Tours Leah* et offre des visites guidées en hébreu sur Berlin et ses environs : à part une découverte « basique » de Berlin, elle propose des visites de Potsdam et de la villa de la conférence de Wannsee, des « coins cachés » de Berlin, du « Berlin classique » et du « Berlin juif », et de Dresde¹⁴.

Le réseau touristique de Tamar et Nadav Gablinger, *Gablinger.com*, est plus développé et se caractérise par l'originalité des circuits proposés : le client a le choix, parmi de multiples offres qui incluent aussi des visites du « Berlin juif » et des lieux de la Shoah, entre une découverte en hébreu ou en anglais du Berlin des « rockers », à la recherche des lieux où ont vécu David Bowie et Iggy Pop, du Berlin de 1968 et des révoltes estudiantines, ou encore une découverte du Berlin à la mode, celui du quartier de Prenzlauer Berg, à l'origine un quartier ouvrier avec d'importantes brasseries de bière¹⁵.

Enfin, quelques particuliers offrent des visites guidées du « Berlin juif », tels que Yoav Sapir, qui propose à la fois une découverte de l'histoire juive de Berlin et un aperçu de la vie juive à Berlin aujourd'hui. La Shoah occupe une place importante dans ses circuits puisque la visite du camp de concentration de Sachsenhausen et d'anciens lieux clés du régime nazi sont au programme¹⁶. Le journaliste Avihai Becker, né en 1951 à Hadera, a connu le Berlin divisé et s'est pris de passion pour la métropole. Depuis 2006, il travaille en tant que guide à Berlin et organise des circuits touristiques pédestres sur des chemins très variés, parmi lesquels on compte une visite du « Quartier des Granges » (*Scheunenviertel*) sur les traces des « Juifs de l'Est » (*Ostjuden*) qui y ont habité depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'à l'avènement du nazisme, la découverte du Berlin d'*Émile et les détectives*, d'Erich Kästner¹⁷, des promenades dans les endroits populaires de Berlin, tels que le quartier de Prenzlauer Berg, surnommé par Becker le « Shenkin » de Berlin¹⁸, ou des itinéraires thématiques sur l'histoire des stations de gare de Berlin. Les lieux de mémoire, tels que, entre autres, la villa de la conférence de Wannsee,

¹⁴ Voir le site Internet de Berlin Tours Leah, consulté le 17 juillet 2012 : www.berlintoursleah.com

¹⁵ Voir le site Internet de Nadav Gablinger, consulté le 17 juillet 2012 : www.gablinger.com

¹⁶ Voir le site Internet de Yoav Sapir, consulté le 17 juillet 2012 : www.sapir-berlin.com

¹⁷ L'œuvre littéraire enfantine d'Erich Kästner, en particulier *Émile et les détectives*, est extrêmement populaire en Israël ; Erich Kästner est, dans le domaine de la littérature enfantine, probablement le seul écrivain allemand à être tant apprécié et respecté, des années 1940 jusqu'aux années 1980, en Israël. Son pacifisme et son opposition au régime nazi ont certainement permis sa popularité en Israël. Voir à ce sujet Fania Oz-Salzberger, *Israelis in Berlin*, trad. de l'hébreu Ruth Achlama, Francfort/Main, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 2001 (édition originale hébraïque 2001), p. 57-64.

¹⁸ La rue Shenkin et ses alentours, parsemés de boutiques alternatives et de cafés, est le quartier à la mode apprécié des jeunes aujourd'hui à Tel Aviv.

la gare de Grunewald et le quai 17, le camp de Sachsenhausen, tiennent une place importante dans les circuits proposés¹⁹.

Ces agences de voyages et ces guides sont en expansion dans la capitale et attestent l'intérêt croissant pour la métropole européenne. Mais Berlin ne compte pas seulement des touristes israéliens : les deuxième et troisième générations sont aussi ancrées dans la capitale.

b) La vie sociale israélienne à Berlin

La vie sociale israélienne à Berlin est extrêmement développée et variée, ce grâce aux « réunions d'habitues » (*Stammtische*) organisées par les Israéliens de la capitale, comme Ilan Weiss, le « chef de village » de la communauté. Celles-ci s'appuient aussi sur de nombreux réseaux en pleine expansion sur Internet. Enfin, un des lieux clés de la vie sociale israélienne est sans aucun doute la vie nocturne berlinoise.

Ilan Weiss n'a rien d'une personnalité officielle de la communauté juive israélienne de Berlin ; pourtant, il est connu de tous. Originaire de Haïfa, il a étudié dans les années 1970 à l'Université Technique (*Technische Universität*) de Berlin et y a obtenu un diplôme d'ingénieur en mécanique, avant de revenir en Israël en 1978. Il s'y est marié, a fondé une famille, puis est retourné avec sa femme et ses enfants à Berlin en 1990. Aujourd'hui, il travaille en tant que courtier d'assurances et de conseiller tant auprès des institutions juives que des particuliers à Berlin. Son site Internet est intitulé avec une pointe d'humour « l'assurance casher » (*Die koschere Versicherung*)²⁰. Parallèlement à ses activités professionnelles, Ilan Weiss est un spécialiste de l'humour juif : il aime raconter des blagues juives dans des cabarets à Berlin ou à la moindre occasion ; il a fini par les publier dans son recueil de blagues juives modernes, intitulé *Sex am Sabbat ?*²¹

Dès les années 1990, Ilan Weiss participe régulièrement à la réunion d'habitues israélienne qui se tient alors dans un local plutôt sombre à l'en croire, le *Studentenkeller* dans la Joachimsthaler Straße à Berlin-Charlottenburg. Peu enthousiasmé par l'atmosphère confinée

¹⁹ Voir le site Internet d'Avihai Becker consulté le 13 juillet 2012 : www.avihai-berlin.com. Certaines informations sur les voyages de « dernière minute » et sur les réseaux touristiques israéliens à Berlin ont été obtenues grâce à Miki Riess, ancienne employée de l'agence *Berlin Tours Leah*.

²⁰ Voir la version allemande du site Internet de l'« assurance casher », consulté le 13 juillet 2012 : <http://insurance-germany.co.il/apage/2898.php>

²¹ Ilan Weiss, *Sex am Sabbat? Moderne jüdische Witze*, Berlin, Patchworldverlag, 2010.

du lieu, il décide avec un autre Israélien de créer sa propre réunion d'habitues, dans un restaurant berlinois. Le café *Oren*, un « légendaire bar israélien »²², situé dans l'Oranienburger Straße à Berlin-Mitte, juste à côté de la Nouvelle Synagogue, est leur premier lieu de rencontre. Après la fermeture du café, la réunion s'est déplacée de lieu en lieu, et se retrouve aujourd'hui dans un café tenu par l'Israélien Yaïr Perets, dans la Fuggerstraße, à Berlin-Charlottenburg. Le café-restaurant propose de la nourriture israélienne typique et offre suffisamment d'espace pour accueillir, chaque mois, le petit groupe et un invité spécial.

L'objectif du cercle d'habitues est en effet de se réunir chaque premier lundi soir du mois²³ autour d'un exposé ayant trait à la vie juive et israélienne en Allemagne et à Berlin. Parmi les invités, on compte par exemple Jacob Snir, le représentant de l'Appel unifié pour Israël (*Keren-Hayessod*) à Berlin, venu présenter l'institution et parler de la philanthropie israélienne ; Michael Richter sur la méthode pédagogique *Feldenkrais* ; Shimri Toris, l'ancien chroniqueur mondain du quotidien israélien *Maariv* ; Tovia Ben-Chorin, le rabbin de la synagogue libérale de la Pestalozzistraße ; Miriam Magal, survivante de l'Holocauste, venue témoigner de son enfance cachée pendant la Shoah ou Dvora Ben David, attachée culturelle à l'ambassade israélienne d'Allemagne²⁴. À ces invités au statut relativement officiel s'ajoutent des médecins naturalistes, des agents immobiliers, des écrivains, des musiciens et d'autres personnalités venues présenter leur travail à un public de langue hébraïque. Entre vingt et trente personnes se rendent régulièrement à la réunion d'habitues²⁵. Sa particularité réside dans son lien étroit avec l'héritage culturel socialiste des premières années de l'État d'Israël :

Notre réunion d'habitues a [...] un autre caractère [...], de l'époque socialiste en Israël. Il y a une partie culturelle. Quelqu'un [...] fait un exposé sur un sujet très important, afin de cultiver les autres. C'est [une] idée socialiste d'Israël²⁶.

La transition de la réunion d'habitues à une lettre d'information adressée aux Israéliens à Berlin a eu lieu assez rapidement : destiné initialement à informer les Israéliens de la prochaine réunion, le courriel commun s'est vite transformé en plateforme de petites

²² Interview d'Ilan Weiss, 4 août 2011.

²³ Information datant du mois d'août 2011.

²⁴ Ces personnalités sont intervenues dans la période de septembre 2010 à août 2011. Informations trouvées dans les archives du site Internet d'Ilan Weiss, à la page consultée le 4 août 2011 : http://www.israelisinberlin.de/index.php?option=com_content&view=article&id=147&Itemid=139&lang=de.

Ces lettres d'informations comprises dans les archives ne sont plus téléchargeables aujourd'hui.

²⁵ Interview d'Ilan Weiss, 4 août 2011.

²⁶ « Unser Stammtisch hat [...] einen anderen Charakter [...], aus der sozialistischen Zeit in Israel. Es gibt einen kulturellen Teil. Jemand [...] hält einen Vortrag über ein ganz wichtiges Thema, damit die Menschen einfach weitergebildet werden. Das ist [eine] sozialistische Idee aus Israel » (*Ibid.*).

annonces. Il a servi à transmettre des messages et des questions à l'intérieur de la communauté. Ces petites annonces se sont ensuite développées en une lettre recueillant quelques informations sur Israël et la vie israélienne à Berlin, des annonces de recherche d'emploi, de ventes d'objets, de circuits touristiques, etc. Lorsque le nombre d'abonnés a dépassé les limites d'un courriel ordinaire, Ilan Weiss a créé en 2009 sa propre page Internet, intitulée sobrement « Israéliens à Berlin » (« Israelis in Berlin / Israelim beBerlin »), qui distribue mensuellement la lettre d'information aux abonnés. Aujourd'hui (août 2011), ils sont entre deux et trois mille à la recevoir²⁷. Outre la lettre d'information, le site affiche un tableau des événements culturels liés à la vie juive et israélienne à Berlin, des petites annonces, un annuaire contenant diverses adresses utiles pour les nouveaux arrivants et un forum de discussion.

Il importe de préciser qu'outre ce lieu de rencontre organisé par Ilan Weiss, il existe à Berlin deux autres types de réunions d'habités : une juive (*Jüdischer Stammtisch*), et celle des trois jeunes Israéliennes Moran, Nirit et Karin, alias *MNK*, qui selon Ilan Weiss, est davantage conçue comme un lieu de rencontre pour jeunes Israéliens²⁸.

L'organisation de ces réunions d'habités a lieu essentiellement sur Internet. La présence israélienne à Berlin s'exprime en effet largement sur Internet, où plusieurs sites lui sont dédiés. Le site Internet d'Ilan Weiss, « Israelim beBerlin / Israelis in Berlin », est dédié aux Israéliens à Berlin, en particulier ceux qui viennent d'arriver dans la capitale et sont en période d'acclimatation. Le site contient la lettre d'information d'Ilan Weiss, qui est le point de départ de son réseau²⁹.

Le site « Spree-Aviv »³⁰, sous-titré « la vie israélienne à Berlin » (« Israelisches Leben in Berlin »), dont l'équipe de rédaction est située à l'Académie Axel Springer (*Axel Springer Akademie*)³¹, met en ligne divers articles liés à la vie israélienne à Berlin, en particulier des témoignages de personnalités israéliennes ayant élu domicile à Berlin. Le site n'hésite pas à briser les clichés sur le judaïsme et Israël. D'autres sites informatifs pour les Israéliens à

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Voir le site Internet consulté le 13 juillet 2012 : www.israelisinberlin.de

³⁰ Voir le site Internet consulté le 13 juillet 2012 : www.spree-aviv.de

³¹ Axel Springer (1912-1985) était un journaliste allemand. Il est célèbre pour la fondation de nombreux journaux allemands, dont le *Bild*, et pour sa position controversée lors des révoltes estudiantines des années 1960. Les lignes directrices de sa propre maison d'édition, le *Axel Springer Verlag*, prônaient la réconciliation du peuple juif et du peuple allemand et le soutien à l'État d'Israël. L'académie Axel Springer est une école de journalisme à Berlin.

Berlin se développent, comme les « pages jaunes berlinoises » (*Dapei Zahav Berlin*) de Yoav Sapir³², qui fournissent en hébreu toutes informations utiles sur Berlin aux Israéliens.

La communauté israélienne berlinoise est aussi très présente sur les réseaux sociaux comme par exemple *Facebook* : le groupe « Israelim beBerlin / Israelis in Berlin » (à ne pas confondre avec le site Internet d'Ilan Weiss) est une plateforme pour Israéliens à Berlin et un lieu de discussion virtuel sur toutes les questions liées à la capitale allemande, mais aussi le lieu de petites annonces spontanées. Le groupe est en pleine croissance : d'octobre 2011 à août 2012, il est passé de 1400 à 2800 membres. D'autres groupes sont créés de jour en jour, comme celui des « musiciens israéliens à Berlin ».

La nuit à Berlin, cette présence israélienne n'est plus virtuelle, mais bien réelle. Parmi les initiatives israéliennes de la vie nocturne berlinoise, on compte par exemple les soirées gay *Meschugge* (en yiddish : cinglé, fou), qui ont lieu une fois par mois à Berlin-Mitte³³. Organisées par le jeune disque-jockey israélien Aviv Netter, surnommé « Aviv sans le Tel » (« Aviv without the Tel »), leur titre exact est : Berlin Meshugge ! La nuit juive pas casher (*Berlin Meshugge ! The Unkosher Jewish Night*). Aviv Netter s'est créé une réputation d'enfant terrible des nuits berlinoises ; il s'est même querellé avec l'ambassade israélienne à Berlin en distribuant les prospectus de ses soirées, sur lesquels on pouvait voir, à côté du drapeau israélien, des porcs, l'animal le plus symbolique de l'alimentation non casher³⁴. La musique jouée au cours de ses soirées est celle à la mode en Israël ; il semble que Berlin se transforme littéralement en Tel Aviv l'espace d'une nuit. Les soirées *Meschugge* sont un des lieux de rencontre de la communauté gay israélienne de Berlin, mais elles sont évidemment ouvertes aux autres, non-Juifs et/ou hétérosexuels.

Ces nuits « non casher » ne sont pas les seules initiatives festives israéliennes à Berlin. La capitale allemande compte aussi les *mifgashim* (en hébreu : rencontres), soirées où se retrouvent nombre de jeunes Israéliens, ou les récentes initiatives du projet germano-israélien allemand *Habait* (en hébreu : la maison, « chez soi »), qui a par exemple organisé à Berlin-Kreuzberg en août 2011 une « fête sur la plage de Tel Aviv » (« Tel Aviv beach party »), avec au programme musique pop israélienne, hounmous³⁵ et jeux de raquette.

³² Voir le site Internet (en hébreu) consulté le 13 juillet 2012 : www.israelis-in-berlin.com

³³ Voir Wolfgang Altman, « Meschugge nach Berlin », *op. cit.* ; Alice Lanzke, « Nonstop Meschugge », *Jüdische Allgemeine*, 16 septembre 2010.

³⁴ Voir l'article de Wolfgang Altman, « Meschugge nach Berlin », *op. cit.*

³⁵ Spécialité moyen-orientale à base de pois chiches et de purée de sésame.

Ces différentes rencontres sont certes organisées par de jeunes Israéliens vivant dans la capitale, mais elles semblent quelque peu éphémères : il s'agit de présence virtuelle, de rencontres ponctuelles et de sorties nocturnes. Une initiative culturelle du début des années 2000 semble, elle, faire preuve d'un réel engagement dans le dialogue germano-israélien.

c) Un lieu de réflexion germano-israélien : la radio *Kol Berlin*

La radio libre berlinoise (*Offener Kanal Berlin*), *ALEX*, est une association médiatique qui depuis 1985 permet aux citoyens de la ville de Berlin familiarisés avec les médias de produire gratuitement leur propre émission de radio sous la supervision technique de professionnels³⁶. C'est ainsi qu'est né le projet d'un programme de radio en hébreu : l'Israélien Shlomi Berger, à l'époque ingénieur du son chez *ALEX*, rassemble autour de lui Ilan Weiss, qui s'empresse de parler du projet dans sa lettre d'information, et un autre compatriote, le jeune Aviv Russ, animateur radio fort de plusieurs années d'expérience professionnelle en Israël³⁷. La première émission a lieu en octobre 2006³⁸. Les animateurs se sont succédé, mais Aviv Russ est resté jusqu'aujourd'hui l'animateur radio principal. Son expérience dans l'animation radio remonte à 1997 ; originaire de Haïfa en Israël, il a travaillé pour *Radio Nord* et *88FM*³⁹. La radio libre berlinoise représente une plateforme de radio pour divers groupes aspirant à faire entendre leur voix à Berlin et en Allemagne : on compte par exemple des émissions de radio de groupes d'immigrés, d'homosexuels ou d'écologistes⁴⁰.

Lors du lancement de *Kol Berlin* – « la voix de Berlin » ou « tout Berlin » en hébreu⁴¹ en 2006, la communauté israélienne était encore restreinte et Aviv Russ, arrivé l'année précédente à Berlin, ne maîtrisait pas encore l'allemand. Les premières émissions étaient donc présentées en hébreu à l'attention d'un public exclusivement israélien. Trois ans plus tard, en 2009, l'émission est devenue bilingue allemand-hébreu : Aviv Russ s'adapte à la langue dans laquelle ses invités sont le plus à l'aise, et traduit spontanément dans l'autre langue à l'attention de ses auditeurs. Ses collaborateurs sont l'animateur radio allemand Manuel

³⁶ Voir Elke Wittich, « Auf Sendung », *Jüdische Allgemeine*, 2 novembre 2006.

³⁷ Interview d'Ilan Weiss, 4 août 2011.

³⁸ Voir Elke Wittich, « Auf Sendung », *op. cit.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Dani Motekend, « „Radiomachen ist mein Tagebuch“ », *Jüdische Zeitung*, février 2008.

⁴¹ Le terme « kol » est homonyme, mais la signification est différente selon la première lettre hébraïque. « Kol » peut ainsi signifier « voix » ou « tout ».

Spallek⁴² et ponctuellement, la jeune Israélienne Nirit Bialer, arrivée à Berlin en 2006 et fondatrice du projet germano-israélien *Habait*, qui fait partager à ses auditeurs les « trucs et astuces » de la vie israélienne à Berlin⁴³. L'émission, qui dure une heure, est diffusée en direct à Berlin et en Allemagne tous les vendredis après-midi ; depuis 2011 on peut aussi l'écouter en Autriche, à Vienne et Graz. Toutes les émissions peuvent d'ailleurs être téléchargées gratuitement sur Internet. Aviv Russ estime le nombre actuel d'auditeurs entre mille et deux mille⁴⁴. Étant donné que l'émission est aujourd'hui bilingue, elle s'adresse tant aux Israéliens à Berlin et en Allemagne qu'aux Allemands qui s'intéressent à Israël.

Depuis que *Kol Berlin* s'est développé en un programme germano-israélien, les paramètres de l'émission ont profondément évolué : *Kol Berlin* est devenu non seulement une plateforme de discussion pour les jeunes Israéliens de Berlin, mais aussi un lieu de réflexion commune et de débat entre jeunes Allemands et Israéliens de la troisième génération. L'intensification des relations entre Allemands et Israéliens est inhérente au concept de l'émission.

Tout d'abord, l'établissement d'un lieu de débat germano-israélien passe par la destruction des tabous et clichés liés à l'autre. Les questions parfois brûlantes d'Aviv Russ à ses invités contribuent en grande partie à l'établissement d'un dialogue sans tabou, sans demi-mot, sans allusions. Ainsi, l'une de ses invitées en juillet 2011 était la journaliste et auteure allemande Sarah Stricker, résidant à l'époque de l'émission à Tel Aviv. Russ lui demande comment est la vie en Israël pour une non-Juive ; elle explique comment est né son intérêt pour la culture juive ; le débat se développe autour du statut des femmes en Israël et la pression que la société exerce sur elles pour se marier et fonder une famille. L'invitée n'hésite pas à donner son avis, critique, sur cette situation, selon elle « pire qu'en Allemagne ». Il est aussi question des problèmes de visa pour les personnes non-juives travaillant en Israël, comme Sarah Stricker. Tout au long de l'émission, l'invitée s'efforce de parler hébreu, une langue qu'elle a apprise relativement vite grâce à un professeur privé et qu'elle pratique évidemment au quotidien dans son nouveau lieu de résidence⁴⁵.

⁴² Interview d'Aviv Russ, 12 août 2011.

⁴³ Voir l'émission de radio de « Dschungelfunk », le programme radio de l'hebdomadaire *Jungle World*, avec Nirit Bialer en invitée : « Dschungelfunk #9 : Schalom gelobtes Berlin ! », 29 avril 2011. Site Internet de l'émission consulté le 17 juillet 2012 : <http://soundcloud.com/rebootfm/2011-04-29-dschungelfunk>

⁴⁴ L'estimation est difficile, puisque le nombre de personnes qui écoutent l'émission en direct est impossible à connaître et qu'Aviv Russ ne peut se fonder de manière relativement fiable que sur le nombre d'émissions téléchargées sur Internet. Interview d'Aviv Russ, 12 août 2011.

⁴⁵ Émission de radio de *Kol Berlin* du 22 juillet 2011.

L'intérêt pour la culture de l'autre est aussi réciproque : en août 2011, Aviv Russ a invité Ram Preiß Sitton à son émission, un jeune Israélien d'origine allemande. Lors de sa participation à une émission de télé-réalité sur une chaîne de télévision israélienne, il s'est fait vertement critiquer par les autres participants et par les téléspectateurs parce qu'il défendait la culture et la langue allemandes, et tentait d'imposait des chansons ou des mots allemands sur le plateau de l'émission. Lors de son passage à *Kol Berlin*, bien que de langue maternelle hébraïque, il insiste pour défendre son point de vue en allemand : l'allemand n'est pas seulement la langue des nazis, elle est aussi et surtout celle que parlaient, et que parlent encore, les Juifs en Allemagne, avant et après la Seconde Guerre mondiale. Ici aussi, les tabous et clichés liés à l'Allemagne sont brisés par le dialogue entre Aviv Russ et Ram Preiß Sitton. L'émission *Kol Berlin* persiste, à travers son bilinguisme, à faire de l'allemand une langue d'échange et de dialogue avec l'hébreu⁴⁶.

Stricker et Preiß Sitton ne sont que deux exemples d'invités parmi les multiples émissions de *Kol Berlin* diffusées en allemand et hébreu depuis 2009. Chaque émission compte deux invités, et thématise un aspect de la vie juive et israélienne à Berlin et en Allemagne, des événements culturels juifs en Allemagne, une personnalité israélienne liée à l'Allemagne, ou une personnalité allemande liée à Israël. La condition de participation à l'émission est la maîtrise de l'hébreu et de l'allemand, mais le plus important demeure l'intérêt porté aux deux pays. Ainsi, parmi les invités des émissions diffusées depuis 2009, on compte le tenancier d'un *Houmous Café* à Prenzlauer Berg, les étudiants internationaux de l'université d'été *Leo Baeck* sur la vie juive en Allemagne depuis 1945 organisée par l'université Humboldt à Berlin, un chantre israélien, l'attachée de presse des Journées de la Culture Juive à Berlin⁴⁷, etc.

Lorsqu'Aviv Russ est interrogé sur le concept de la radio *Kol Berlin*, sa réponse est pleine de modestie, sans emphase, loin de tout discours de réconciliation germano-israélienne :

J'ai commencé à m'intéresser à ce sujet parce que j'ai moi-même décidé de vivre ici à Berlin. [...] je crois que je ne sais pas encore quel [...] est le but [de l'émission] au juste. [...] Je ne suis pas un universitaire, je ne peux pas vraiment le formuler. Mais il y a quelque chose de particulier ici, en tout cas à Berlin, [...] et, de manière générale, dans ces relations

⁴⁶ Sur Ram Preiß Sitton, voir l'article de Katrin Richter, « Mit Goethe zu Big Brother », *Jüdische Allgemeine*, 18 août 2011.

⁴⁷ Ruth Hundsdoerfer, invitée le 28 août 2009.

germano-hébraïques, germano-israéliennes. [...] le but est peut-être de comprendre cela. Beaucoup [...] sont à la recherche de cette culture que nous avons en commun⁴⁸.

Pourtant, les quelques exemples des sujets d'émission de *Kol Berlin*, cités ci-dessus, suffisent à rendre compte de l'objectif de *Kol Berlin*, même si l'animateur lui-même a du mal à le définir : offrir un lieu d'expression aux Israéliens à Berlin, et devenir le lieu d'un dialogue entre deux représentants de la troisième génération, longtemps considérés comme opposés depuis la Shoah, à cause de leur statut respectif de « petits-enfants de victimes » et de « petits-enfants de bourreaux ». Au sein de *Kol Berlin*, Aviv Russ va au-delà de ce statut préconçu : sans oublier ni mettre de côté l'héritage de la Shoah, il crée à Berlin un lieu de dialogue et de réflexion sur la Shoah, dont les témoignages familiaux ont longtemps été tabous dans les deux pays.

Pour Russ en effet, Berlin est un lieu de mémoire quotidien :

Dans le centre de la ville, tu ne peux jamais échapper à la mémoire. Mais [elle n'est] pas [là] pour te casser, au contraire elle est là pour montrer : c'est notre cicatrice et nous devons vivre avec [...]. [Pour moi], c'est un formidable [...] travail psychologique, cela permet de mieux comprendre⁴⁹.

Pourtant, « comprendre » la Shoah est un grand mot. On peut tout au plus tenter l'amorce d'un dialogue entre Allemands et Israéliens, entre la deuxième et la troisième génération, comme le jeune collègue allemand d'Aviv Russ, Manuel Spallek, et l'écrivain israélienne, représentante de la deuxième génération, Sharon Har Paz⁵⁰. À l'occasion de la Journée internationale de commémoration de l'Holocauste (*Internationaler Holocaustgedenktag*)⁵¹, Aviv Russ et Manuel Spallek proposent une émission de commémoration en dehors des

⁴⁸ « Ich bin zu diesem Thema gekommen weil ich selber entschieden habe, hier in Berlin zu leben. [...] ich weiss glaube ich noch nicht, was [...] genau das Ziel [der Sendung ist]. [...] Ich bin kein Wissenschaftler und ich kann das nicht so richtig in Worte fassen. Aber es gibt etwas Besonderes hier, in Berlin auf jeden Fall, [und] allgemein in diesen deutsch-hebräischen, deutsch-israelischen Beziehungen [...] das Ziel ist vielleicht, das zu verstehen. Es gibt viele, die [...] nach dieser gemeinsamen Kultur suchen » (Interview d'Aviv Russ, 12 août 2011).

⁴⁹ « Im Zentrum der Stadt kannst du nie von der Erinnerung fliehen. Aber [sie ist] nicht [da,] um Dich fertigzumachen, sondern um zu zeigen: das ist unsere Narbe und wir müssen damit leben [...]. Das ist [für mich] eine tolle [...] psychologische Arbeit, das macht es einfacher zu verstehen » (*Ibid.*).

⁵⁰ Voir les émissions de *Kol Berlin* du 22 janvier 2010 et du 9 avril 2010.

⁵¹ La journée internationale de commémoration de l'Holocauste (*Internationaler Holocaustgedenktag*) a lieu le 27 janvier. Cette date commémore la libération du camp de concentration d'Auschwitz le 27 janvier 1945. La proposition du 27 janvier comme « journée de commémoration des victimes du national-socialisme » (*Tag des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus*) avait été faite par le Président allemand Roman Herzog en 1996. La journée, commémorée essentiellement en Allemagne les premières années, a été hissée au rang de « journée internationale de commémoration de l'Holocauste » (*Internationaler Holocaustgedenktag*) par les Nations Unies le 1^{er} novembre 2005.

sentiers battus : au lieu de films noir et blanc⁵², pour reprendre leurs propres termes, ils recommandent trois films récents qui traitent de la mémoire de la Shoah : le film de guerre *Inglorious Basterds* (2009), de l'Américain Quentin Tarantino, qui imagine une vengeance juive sur la Shoah ; *Tu marcheras sur l'eau (Lalekhet al HaMayim)*, (2004) de l'Israélien Eytan Fox, qui thématise, à partir de la recherche par les services secrets israéliens (le *Mossad*) d'un ancien criminel de guerre nazi, la rencontre entre Israéliens et Allemands de troisième génération, et *Am Ende kommen Touristen* (2007), un film de l'Allemand Robert Thalheim sur un jeune Allemand qui accomplit son service civil à Auschwitz. L'émission du 22 janvier laisse place à des chansons israéliennes et allemandes qui thématisent la Shoah ou l'identité allemande aujourd'hui.

Au cours du programme, Aviv Russ et Manuel Spallek lisent respectivement en hébreu et en allemand un texte qu'ils ont conjointement écrit et qui offre une réflexion commune sur l'héritage de la Shoah au sein de la troisième génération. Le texte se caractérise par sa sincérité, sa simplicité et sa volonté de favoriser un échange entre Allemands et Israéliens qui, loin d'ignorer une réflexion personnelle sur la Shoah et l'histoire familiale, utiliserait au contraire cette réflexion comme l'un des fondements d'une relation authentique et rétablie :

Comme la plupart des Allemands, je pense que je n'ai rien à voir avec l'Holocauste et je ne ressens pas de responsabilité particulière à ce sujet. Pourtant, je me sens obligé, précisément à cause de ma nationalité, de vouloir comprendre l'Histoire [...]. Je veux comprendre si à l'époque on a tout simplement détourné les yeux, je veux comprendre si on pouvait l'empêcher. Parfois j'ai peur d'apprendre quelque chose sur ma propre histoire familiale, que je ne veux surtout pas savoir, et j'hésite à chercher davantage, mais je sens alors à nouveau qu'il est de mon devoir de remettre en question la responsabilité de mes grands-parents eux aussi.

Selon moi, ces discussions sont souvent menées uniquement entre Allemands [...]. C'est une erreur, car quiconque parle de l'Holocauste avec des Israéliens comprendra qu'en tant qu'Allemand il ne recevra pas d'accusations mais il rencontrera bien plutôt la même volonté de comprendre [...]⁵³.

⁵² En Israël lors de *Yom HaShoah*, toutes les chaînes de télévision israéliennes diffusent en boucle des documentaires sur la Shoah, la plupart par conséquent en noir et blanc.

⁵³ « Wie die meisten Deutschen fühle ich mich nicht in der Verantwortung, etwas mit dem Holocaust zu tun zu haben. Dennoch fühle ich mich gerade wegen meiner Nationalität aber dazu verpflichtet, die Geschichte verstehen zu wollen [...]. Ich will verstehen, ob man damals einfach nur weggeschaut hat, ob man es hätte verhindern können. Manchmal habe ich Angst, etwas zu erfahren, über meine eigene Familiengeschichte, was ich gar nicht wissen will und zögere weiter zu suchen und fühle mich dann aber doch wieder in der Pflicht, auch die Verantwortung meiner Großeltern wieder infrage zu stellen.

Diese Diskussionen werden, wie ich finde, oft nur unter Deutschen geführt [...]. Ein Fehler, denn wer mit Israelis über den Holocaust spricht, wird erkennen, dass man als Deutscher keine Schuldzuweisungen bekommt, sondern vielmehr auf ein ganz ähnliches Verstehen wollen trifft [...] » (Manuel Spallek, « Kommentar zum Holocaust », texte lu à l'émission de *Kol Berlin* du 22 janvier 2010. Texte transmis par Aviv Russ le 31 août 2011).

En dehors de tout discours politiquement correct, le texte de Russ et Spallek n'a pour ambition que de rétablir un dialogue encore bien trop souvent refoulé dans la société allemande et israélienne aujourd'hui. Le tabou, voire l'impossibilité d'un tel dialogue au sein de la génération précédente est l'un des thèmes principaux du texte rédigé par l'écrivain israélienne Sharon Har Paz en avril 2010, lors de la journée de commémoration de la Shoah en Israël⁵⁴, soit quelques mois après la lecture du texte de Russ et Spallek, et qui constitue un commentaire de la deuxième génération au texte de la troisième génération lu dans l'émission du 22 janvier. Le texte d'Har Paz décrit le boycott de sa génération, de l'Allemagne et de tout produit allemand, le dégoût de tout ce qui avait trait à l'Allemagne, et de tous ceux qui ont osé y mettre pied après la guerre. Elle y fait part aussi de ses peurs et de ses angoisses lors de son voyage dans le pays « maudit » en 2006. Le texte d'Har Paz se termine sur le rôle précis qu'endosse selon elle la troisième génération d'Allemands aujourd'hui :

Mais lorsque j'entendis les mots de Manuel et d'Aviv, je pensai à la troisième génération après l'Holocauste en Allemagne, qui ne devrait pas souffrir de la culpabilité des actes détestables que leurs ancêtres ont commis. Selon moi, il n'y a aucun lien entre la troisième génération et la culpabilité de quelque chose qu'elle n'a pas commis. D'autre part je suis contente qu'il soit ancré dans leur conscience collective nationale, ce poids de la culpabilité, et j'espère qu'il ne disparaîtra pas⁵⁵.

Il est remarquable que le texte se termine sur une image quelque peu ambiguë de la place de la culpabilité au sein de la troisième génération allemande, ce qui est un signe que les discussions entre Israéliens et Allemands sont encore et toujours nécessaires.

Si *Kol Berlin* se veut un lieu de dialogue alternatif entre Allemands et Israéliens, débattant des meilleurs restaurants et cafés entre Tel Aviv et Berlin, offrant des conseils touristiques en Israël et annonçant les événements culturels liés à la vie juive en Allemagne, les grandes dates

⁵⁴ La journée de commémoration, littéralement « journée de commémoration de la Shoah et des actes d'héroïsme », *Yom HaShoah veHaGvourah* en hébreu, a lieu le vingt-septième jour du mois de Nissan, ce qui correspond habituellement à la période entre mi-avril et début mai. La date a été fixée par le Parlement israélien (*Knesset*) en 1951. Cette période correspond d'ailleurs à la période à laquelle a eu lieu l'écrasement du soulèvement du ghetto de Varsovie en 1943 et a lieu une semaine avant la journée d'indépendance de l'État d'Israël. La journée est marquée par le retentissement d'une sirène pendant deux minutes à partir de dix heures. Voir Joseph Telushkin, *Jewish Literacy, op. cit.*, p. 659-661.

⁵⁵ « Als ich aber Manuels und Avivs Worte hörte, dachte ich an die dritte Generation nach dem Holocaust in Deutschland, die nicht unter der Schuld der verabscheuungswürdigen Taten, die ihre Vorfahren begangen, leiden sollten. Meiner Meinung nach gibt es keine Verbindung zwischen der dritten Generation und einer Schuld für etwas, das sie nicht begangen haben. Auf der anderen Seite bin ich froh darüber, dass es in ihrem kollektiven nationalen Bewusstsein verankert ist – diese Bürde der Schuld und ich hoffe, dass es [sic] nicht entschwinden wird » (Sharon Har Paz, « Holocaust Gedenktag 2010 », trad. de l'hébreu Manuel Spallek, texte lu à l'émission de *Kol Berlin* du 9 avril 2010, mis en ligne le 11 avril 2010 sur la page Facebook de « Kol Berlin ». Voir la page Internet consultée le 17 juillet 2012 : https://www.facebook.com/#!/note.php?note_id=112427392111993)

de commémoration telles que la Journée internationale de commémoration de l'Holocauste en Allemagne et en Europe, et la Journée de la Shoah en Israël ne sont jamais mises de côté. La politique israélienne n'est pas non plus ignorée, même si elle se situe relativement au second plan de l'émission.

Au lieu de débattre du conflit au Moyen-Orient, Aviv Russ, ses collègues et leurs invités laissent la place à d'autres thèmes, tels que le tourisme en Allemagne et en Israël, la cuisine moyen-orientale, les nouveautés littéraires israéliennes et allemandes, et bien sûr la musique pop israélienne, qui occupe une place importante dans l'émission. Au rythme du calendrier juif, les fêtes juives sont célébrées elles aussi au sein de l'émission.

Les émissions de radio de *Kol Berlin* se révèlent être un lieu unique de réflexion et de discussion interculturel entre Allemands et Israéliens de la troisième génération.

d) Contre le mythe d'un « retour aux racines »

Au cœur de la plupart des articles de presse traitant de la présence israélienne à Berlin, mais aussi dans les œuvres littéraires israéliennes analysées dans ce travail, se situe la question de vivre à Berlin, ancienne capitale nazie, en tant qu'enfant ou petit-enfant de survivant de la Shoah. La tentation est grande de lier la vague de migration des Israéliens de troisième génération, à un « retour aux sources », à un « appel des racines »⁵⁶, à un rétablissement de leur héritage européen, ashkénaze, allemand. Cependant, lors de nos recherches et notamment des interviews, en particulier avec Ilan Weiss et Aviv Russ, les raisons principales de l'attraction de Berlin sur les Israéliens s'avèrent bien différentes.

Tout d'abord, il importe de préciser que cette force d'attraction est le reflet d'un phénomène de mode dont personne ne peut prédire la longévité ni l'évolution.

Une autre explication à l'attrait qu'exerce la métropole allemande sur les jeunes Israéliens réside dans l'anonymat de la capitale. Alors qu'en Israël, tout le monde se connaît et chacun est au courant des faits et gestes du voisin, Berlin offre le contraire absolu de cette promiscuité moyen-orientale, comme l'explique Weiss :

⁵⁶ Voir la dernière phrase du livre : « Der Zwang heimzukehren » (Fania Oz-Salzberger, *Israelis in Berlin*, op. cit., p. 230).

Les Israéliens qui viennent ici veulent au début s'isoler un peu. En Israël, [...] chacun [...] [sait] qui sont tes parents [...], avec qui sort ta sœur [...], ce que ta mère cuisine le vendredi, donc il n'y a pas d'anonymat en Israël. Dès qu'il [l'Israélien] arrive à Berlin, il savoure l'anonymat. Il ne sait pas qui est son voisin, il ne sait pas qui habite au-dessus de lui, il ne sait pas qui habite en-dessous de lui, dans la rue, personne ne le salue, et c'est agréable pour les gens qui ont grandi en Israël. [...] Donc, au début c'est agréable. On se fond dans l'anonymat de la grande ville⁵⁷.

Le rythme de la vie berlinoise correspond aussi à l'aspiration à l'amusement et au divertissement, à la recherche d'une échappatoire à un environnement politique confiné où planent constamment les enjeux idéologiques et la menace d'un embrasement du conflit au Proche-Orient. Pour Ilan Weiss, la troisième génération est celle du « divertissement », de l'« égoïsme », du « matérialisme », autant d'aspects que les jeunes Israéliens viennent rechercher dans la capitale européenne. Bien que consciente de l'histoire juive européenne, la troisième génération ne se préoccupe guère, selon Weiss, de l'héritage de la Shoah, un poids qu'elle refuse de porter comme les générations précédentes :

La troisième génération, c'est une génération – pas seulement en Israël, mais dans le monde entier – d'égoïstes : il n'y a que moi qui compte, que le « have fun » [s'amuser], et l'Histoire était ce qu'elle était, [...] nous ne l'avons pas oublié, [nous] ne savons pas exactement ce [...] qui [s'est] passé, mais ça ne nous dérange pas, parce que celui qui sort en discothèque et celui qui boit ici et celui qui passe son temps à Prenzlauer Berg, cette génération ne porte pas ce poids, ou presque pas. Ce n'est pas à moi de juger si c'est bien ou mal, ce que je veux dire, c'est qu'ils sont libérés du poids, parce qu'ils sont une génération du « have fun ». Celui qui veut avoir du « fun » [...] ne peut pas se traîner avec des horribles histoires de la Seconde Guerre mondiale et de l'Holocauste et donc – il doit [...] s'en libérer⁵⁸.

Évidemment, ce point de vue est celui, critique, de l'un des représentants de la deuxième génération; il n'est pas exempt de partialité. L'émission radio hebdomadaire d'Aviv Russ et les débats qu'il y organise, contredisent en grande partie un tel argument. Cependant,

⁵⁷ « Israelis, die hier herkommen, wollen am Anfang sich ein bisschen isolieren. In Israel [weiss] [...] jeder [...], wer deine Eltern sind [...], mit wem deine Schwester ausgeht [...], was deine Mutter am Freitag kocht, also es gibt kaum Anonymität in Israel. Kommt er [der Israeli] nach Berlin, auf einmal genießt er die Anonymität. Er weiss nicht, wer sein Nachbar ist, er weiss nicht, wer über ihn wohnt, er weiss nicht, wer unten wohnt, auf der Straße grüßt ihn keiner, und das ist angenehm für Leute, die in Israel auf[ge]wachsen [sind]. [...] Also das ist am Anfang angenehm. Man taucht unter in der Anonymität der Großstadt » (Interview d'Ilan Weiss, 4 août 2011).

⁵⁸ « Die dritte Generation ist eine Generation – nicht nur in Israel, [sondern] auf der ganzen Welt – der Egoisten: nur ich zähle, nur „Have fun“, und die Geschichte war zwar mal was, [...] das haben wir zwar nicht vergessen, [wir] wissen nicht genau was [...] passiert [ist], aber das stört uns nicht, weil wer in Disko geht und wer hier trinkt und wer in Prenzlauer Berg sich aufhält, diese Generation trägt diese Last fast nicht. Ob das gut ist oder schlecht ist, möchte ich nicht beurteilen, aber ich will sagen, die sind losgelassen von der Last, weil sie eine Generation sind von „Have fun“. Wer „fun“ haben will, [...] kann sich doch nicht rumtragen mit Horrorgeschichten über [den] Zweiten Weltkrieg und Holocaust und so – muss [...] sich davon befreien » (Interview d'Ilan Weiss, 4 août 2011).

l'importance de la vie nocturne israélienne à Berlin donne raison à Ilan Weiss. La diversité des motivations de la deuxième et de la troisième génération vivant à Berlin aujourd'hui empêche d'expliquer de manière univoque la force d'attraction de la capitale sur une somme toute très petite partie de la population israélienne depuis la fin du XX^e siècle.

En outre, trois profils d'Israéliens étaient, lors de nos recherches, particulièrement enclins à venir à Berlin : les étudiants, les musiciens (en particulier de formation classique) et les agents immobiliers. En ce qui concerne les étudiants, Judith Kessler, rédactrice en chef du magazine de la communauté juive de Berlin, *Jüdisches Berlin*, précise qu'en dix ans, le nombre d'étudiants avec passeport israélien aurait doublé (2000-2010). L'Allemagne offre en effet un système d'études universitaires gratuit ou tout au moins bien moins cher qu'en Israël. De plus, de nombreuses bourses proposées par des fondations germano-israéliennes, allemandes ou internationales, toutes assez prestigieuses, sont à la portée des doctorants et chercheurs israéliens désirant étudier en Allemagne. On peut citer parmi elles les bourses de la Fondation d'études du peuple allemand (*Studienstiftung des deutschen Volkes*), le programme de bourses de doctorat en histoire et culture juive *Leo Baeck Fellowship Programme*, les bourses *Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerk (ELES)* destinés aux étudiants juifs ou effectuant des recherches dans le domaine des études juives, ou encore les financements de la fondation Minerva pour Israéliens en Allemagne et Allemands en Israël. En outre, le coût de la vie à Berlin étant nettement moins élevé qu'à Tel Aviv, il permet aux jeunes Israéliens de vivre dans une capitale européenne à bas prix ; la position géographique de Berlin facilite aussi les déplacements à l'intérieur de l'Europe.

L'Allemagne, et Berlin en particulier, représentent aussi un pôle d'attraction pour les musiciens israéliens. Avec une centaine d'opéras dans l'ensemble du pays contre un seul en Israël, à Tel Aviv, l'Allemagne attire les Israéliens à la recherche d'un emploi fixe dans le monde de la musique classique : contrairement à Israël, où les chanteurs d'opéra ont tous un statut d'indépendant, les opéras en Allemagne offrent des contrats fixes et embauchent les chanteurs pour des productions annuelles. De ce point de vue, l'Allemagne offre une sécurité de l'emploi non négligeable pour les musiciens.

La symbolique de la situation géographique de Berlin joue certainement un rôle parmi les motivations de ces musiciens à la recherche d'un second souffle dans leur carrière : à une heure et demie en train de Leipzig, ville natale de Jean Sébastien Bach fréquentée, entre autres, par Robert Schumann et Gustav Mahler, Berlin est la patrie de Félix Mendelssohn

Bartholdy et fut l'hôte de nombreux autres compositeurs, comme Arnold Schoenberg et Richard Strauss, pour n'en citer que quelques-uns.

En outre, le séminaire de formation de chantres (*Jewish Institute of Cantorial Arts*), à l'université de Potsdam, attire un certain nombre de chanteurs d'opéra israéliens désirant se spécialiser en chant synagogal (*hazanout*)⁵⁹.

Enfin, il importe d'évoquer, sans entrer dans le détail, l'importance des Israéliens sur le marché immobilier allemand. Selon des estimations, ils représentaient en 2007 « 15 à 25% des investissements internationaux dans l'immobilier allemand » et occupaient par conséquent la deuxième position après les Britanniques. En 2006, les compagnies israéliennes ont investi un milliard d'euros dans l'immobilier allemand, le plus important investisseur israélien dans l'immobilier allemand étant le *Summit Real Estate Holdings* situé à Haïfa⁶⁰. L'investissement israélien dans le marché immobilier allemand représente l'une des raisons économiques qui expliquent l'attrait de l'Allemagne pour une partie de la population israélienne.

Les différents aspects du lien qui unit Berlin aux Israéliens sont donc bien loin du mythe d'un « retour aux racines » ou « retour aux sources » parfois évoqué pour envelopper des motivations souvent bien différentes et simplement pragmatiques.

Pour Ilan Weiss en effet, la migration en masse vers Berlin est détachée de toute motivation historique, politique ou idéologique : ses raisons sont avant tout économiques, même dans le cas de la deuxième génération⁶¹.

L'analyse de la présence israélienne à Berlin prend la forme d'un kaléidoscope : de multiples aspects la constituent et ceux-ci ne cessent de se développer et de présenter une vision différente de Berlin. C'est pourquoi il s'agissait ici de saisir les aspects principaux de cette présence dans les années 2000-2010, tout en restant conscient qu'il peut s'agir d'un phénomène de mode. La présence israélienne à Berlin aujourd'hui se traduit donc essentiellement à travers des lieux de sociabilité, des lieux de rencontre entre Israéliens, et des initiatives culturelles germano-israéliennes. Il est remarquable que la présence israélienne est

⁵⁹ Sur le *Jewish Institute for Cantorial Arts*, voir Olaf Glöckner, « Kantoren für Europa », *Jüdische Allgemeine*, 11 septembre 2008.

⁶⁰ « Sie zeichnen für 15 bis 25 Prozent der internationalen Investitionen in Deutschlands Gewerbeimmobilienmarkt verantwortlich » (Pierre Heumann, « Israelis kaufen deutsche Immobilien », *Handelsblatt*, 3 novembre 2007).

⁶¹ Interview d'Ilan Weiss, 4 août 2011.

relativement absente de la sphère religieuse. Par contre, Berlin occupe une place particulière dans les créations littéraires israéliennes contemporaines.

II – Les voyages littéraires d’Israéliens de la deuxième génération à Berlin

Peu d’auteurs israéliens contemporains ont écrit sur le Berlin réunifié. Pourtant, trois œuvres relatant les voyages d’écrivains contemporains de la deuxième génération à Berlin, toutes parues au début des années 2000, nous apparaissent comme une véritable « trilogie », bien qu’écrite par trois auteurs différents : *Le dernier Berlinois* de Yoram Kaniuk⁶², *Israelis in Berlin* de Fania Oz-Salzberger⁶³, et *Bebelplatz* de Chaim Beer⁶⁴.

Yoram Kaniuk est né en 1930 à Tel Aviv. Blessé lors de la Guerre d’indépendance en 1948, il part vivre à New York pendant dix ans. Son œuvre, forte de dix-huit romans, ses mémoires et cinq livres pour enfants et adolescents, a été récompensée par de multiples prix prestigieux, dont le Prix des Droits de l’Homme (France 1997), le Prix Méditerranée Étranger (2000) et le Prix de la Fondation France-Israël (2010). Même s’il est aujourd’hui un écrivain reconnu, quoique marginal, en Israël, son œuvre a eu plus de succès à l’étranger. Son roman *Adam ressuscité*⁶⁵ a été adapté à l’écran en 2008. Ses œuvres ont été traduites en vingt langues. Kaniuk est aussi peintre et journaliste⁶⁶. Bien qu’il soit né avant 1945 et donc en marge de la deuxième génération, nous incluons son œuvre à notre recherche, car son roman *HaBerlinai HaAharon* (en français : *Le dernier Berlinois*) fait incontestablement partie du triptyque littéraire israélien contemporain sur le Berlin réunifié⁶⁷. Kaniuk, né d’un père originaire de Tarnopol en Galicie, puis émigré à Berlin avant de s’exiler en Palestine, fait partie de la génération d’Israéliens qui, même si – ou plutôt puisqu’ – ils ont baigné dans la culture allemande dans leur enfance, ont radicalement, après la guerre, boycotté tout produit venant d’Allemagne et refusé catégoriquement de fouler le sol du « pays des meurtriers ».

⁶² Yoram Kaniuk, *Le dernier Berlinois*, trad. de l’hébreu Laurence Sendrowicz, Paris, Fayard, 2003 (édition originale hébraïque 2000).

⁶³ Fania Oz-Salzberger, *Israelis in Berlin*, trad. de l’hébreu Ruth Achlama, Francfort/Main, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 2001 (édition originale hébraïque 2001).

⁶⁴ Chaim Beer, *Bebelplatz*, trad. de l’hébreu Anne Birkenhauer, Berlin, Berlin Verlag, 2010 (édition originale hébraïque 2007).

⁶⁵ Yoram Kaniuk, *Adam ressuscité*, trad. de l’hébreu Jean Autret et Robert Fouques-Duparc, Paris, Stock, 1980 (édition originale hébraïque 1968).

⁶⁶ Sur Yoram Kaniuk, voir Christian Buckard, « Alter Kämpfer », *Jüdische Allgemeine*, 29 avril 2010 ; Wiebke Eden-Fleig, « „Ich habe mich immer um Dialog bemüht“ », *Die Zeit*, 6 mai 2008.

⁶⁷ De plus, son père ayant fui l’Allemagne nazie, Kaniuk est proche de la deuxième génération à proprement parler, celle des enfants de survivants de la Shoah.

Cependant, hanté par les mélodies allemandes que son père lui chantait et surtout les vers de Goethe que celui-ci lui a récité, alors que son esprit était défaillant, au seuil de la mort⁶⁸, Kaniuk décide de faire le voyage, d'abord en traversant l'Allemagne en train de nuit en 1984, puis en se rendant à Berlin-Ouest en 1986. Ce périple sera le début d'une série de voyages à travers l'Allemagne, au cours desquels il rencontre des personnalités juives mythiques, des anciens nazis, mais aussi des « Justes », des représentants de l'« autre » Allemagne, celle avec qui il espère tant un dialogue juif allemand et la confrontation avec la Shoah et le passé nazi.

Fania Oz-Salzberger est née en 1960 dans le kibboutz Houlida, au centre d'Israël, et enseigne l'histoire et le droit à l'université de Haïfa. Au cours de l'année 1999-2000, elle a vécu à Berlin en tant que membre de l'Institut d'Études Avancées de Berlin (*Wissenschaftskolleg zu Berlin*). Elle est la fille de l'écrivain le plus célèbre de l'État d'Israël, Amos Oz. *Israelim, Berlin* (en allemand : *Israelis in Berlin*), le récit de voyage qui retrace son séjour à Berlin lors de son année de recherche, a été traduit en allemand. Il y est plus précisément question du rapport ambigu des Israéliens à Berlin, entre retour aux origines et voyage cathartique sur les lieux de la Shoah.

Chaim Beer est né en 1945 à Jérusalem dans une famille juive orthodoxe. Il a travaillé en tant que journaliste pour le quotidien israélien *Davar*. Aujourd'hui, il est éditeur dans la maison d'édition littéraire *Am Oved* et enseigne la littérature à l'université de Tel Aviv et l'université Ben Gourion du Néguev. Son œuvre a été récompensée par plusieurs prix, dont le prix Bialik (2002) et le prix ACUM, une association littéraire et musicale israélienne, pour l'ensemble de son œuvre (2005). Son roman *Lifnei HaMakom* (en allemand : *Bebelplatz*)⁶⁹ relate le séjour du narrateur en tant qu'écrivain en résidence au Séminaire littéraire de Berlin-Wannsee (*Literarisches Colloquium Berlin (LCB)* en 2006 ; il a été traduit en allemand sous le titre *Bebelplatz*. Le livre, entre fiction et autobiographie, relate la participation du narrateur, écrivain israélien, à un congrès, sorte de « cercle d'érudits »⁷⁰ organisé par un homme d'affaires machiavélique, Rafael Sussman, obsédé par la disparition de sa fille Myriam. Le narrateur y rencontre Schlomo Rappoport, un collectionneur d'ouvrages juifs échappés de justesse à la Shoah et à la dictature communiste soviétique, lui-même hanté par la disparition

⁶⁸ Voir Yoram Kaniuk, *Le dernier Berlinoise*, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁹ Le titre traduit littéralement signifie « devant l'endroit », mais aussi « devant Dieu » puisque « HaMakom » est l'un des mots utilisés pour signifier Dieu en hébreu.

⁷⁰ « Gelehrtenzirkel » (Chaim Beer, *Bebelplatz*, *op. cit.*, p. 16).

de son père antiquaire qui fut témoin de l'autodafé de livres sur la Bebelplatz à Berlin avant d'être déporté. Schlomo Rappoport, le narrateur et la jeune universitaire allemande Veronika représentent un lieu d'échange et de réflexion sur l'héritage littéraire juif, en particulier celui qui a failli être anéanti pendant la Shoah, mais aussi sur Berlin, l'Allemagne et la Shoah, et sur le devoir d'écrivain.

Les trois œuvres en question s'apparentent davantage à des récits de voyage, ou plus précisément à des recueils de notes de voyages, des anecdotes, des « journaux de bord », qu'elles ne relèvent d'une forme littéraire en particulier. Nous les avons nommées « trilogie » ou « triptyque », car elles regorgent de points communs et semblent appartenir à une même génération : en effet, c'est la voix d'enfants de survivants de la Shoah qui parle, qui sont aujourd'hui des écrivains, chercheurs et journalistes israéliens reconnus. Tous les trois d'origine européenne⁷¹, un double aspect de leur identité constitue la toile de fond des trois œuvres : leurs racines juives européennes et la césure de la Shoah dans leur histoire familiale. À leurs yeux, Berlin est la cicatrice vivante⁷² qu'a laissée la Shoah : la métropole est le point de départ du génocide, mais aussi le point de retour de certains Israéliens sur leur identité juive européenne. Nous ne nous attarderons pas ici sur la place de la Shoah dans leurs récits, puisque celle-ci est indéniable et constitue en quelque sorte la « matière » à partir de laquelle est tissé le récit.

Dans cette « trilogie », trois aspects caractérisent Berlin : la ville de Berlin comme lieu de mémoire, Berlin comme lieu des antagonismes, Berlin comme tentative (utopique) de renouer avec le Berlin d'avant-guerre, voire celui des siècles précédents – c'est-à-dire un « autre » Berlin.

a) Berlin : la ville comme lieu de mémoire

Dans les trois récits, Berlin apparaît comme un lieu de mémoire géant. Outre les multiples lieux de mémoire qui parsèment la ville en particulier depuis 1989, la ville elle-même est cet immense lieu de mémoire où l'impact de la présence juive allemande et est-européenne est encore tangible, peut-être justement à travers son absence et son silence. Or, ce n'est pas

⁷¹ Le père de Chaim Beer est né en Russie ; le père de Yoram Kaniuk est né en Galicie et a vécu en Allemagne ; le père d'Amos Oz (lui-même père de Fania Oz-Salzberger) était originaire d'Odessa et sa mère de Rivne.

⁷² Nous nous inspirons ici du terme de « cicatrice » tel qu'il a été employé par Aviv Russ, l'animateur du programme de radio *Kol Berlin*, lors de l'interview du 12 août 2011.

seulement dans ces romans que la ville vient à l'encontre du lecteur en sa qualité de lieu(x) de mémoire. La métropole est parsemée de divers mémoriaux, dont il importe de rappeler ici brièvement les plus importants. Le passé de la ville, en particulier celui de la période national-socialiste et de la Shoah, ne peut être ignoré.

Le plus célèbre est sans aucun doute le Mémorial aux Juifs assassinés d'Europe (*Denkmal für die ermordeten Juden Europas*) de Peter Eisenman : il est constitué de 2711 stèles qui s'étendent entre le Brandenburger Tor et la Potsdamer Platz, et d'un « lieu d'information » (*Ort der Information*) souterrain. Il est le résultat d'un concours lancé dans les années 1990 pour un mémorial aux Juifs assassinés d'Europe : il a été construit au début des années 2000 et été inauguré solennellement en 2005.

Trois ans plus tard, en 2008, est inauguré, en face de ce mémorial, dans le Tiergarten, le Mémorial aux homosexuels persécutés sous le national-socialisme (*Denkmal für die im Nationalsozialismus verfolgten Homosexuellen*). Les artistes Michael Elmgreen et Ingar Dragset ont érigé une stèle semblable à celles du Mémorial aux Juifs assassinés d'Europe en y introduisant un élément nouveau : à l'intérieur de la stèle, le passant peut voir sur une vidéo la scène d'un baiser. Un Mémorial pour les Tziganes et Roms assassinés sous le national-socialisme (*Denkmal für die im Nationalsozialismus ermordeten Sinti und Roma*) est actuellement en construction et devrait être ouvert à la fin de l'année 2012, entre le Brandenburger Tor et le bâtiment du *Reichstag*⁷³.

Outre ces mémoriaux centraux à Berlin, il existe de nombreuses autres initiatives à travers toute la ville, comme par exemple dans le « quartier bavarois » (*Bayerisches Viertel*) à Berlin-Schöneberg : en juin 1993, un mémorial a été érigé dans ce quartier en mémoire de la population juive qui y vécut avant la Seconde Guerre mondiale. En 1933, on comptait approximativement 16 000 Juifs à Schöneberg. Au début des années 1990, les artistes Renata Stih et Frieder Schnock remportent une compétition pour un projet de lieu de mémoire à Schöneberg. Sur quatre-vingt panneaux attachés à différents poteaux sont recopiées les lois anti-juives qui ont progressivement mené à la déportation puis à l'extermination de la population juive à Berlin et en Allemagne. D'un côté, le passant peut lire le texte de loi et sa date, de l'autre il peut voir une image, dans le style des livres d'images pour enfants, symbolique de cette loi. Suite aux plaintes de certains habitants, un commentaire sur la nature du mémorial a été ajouté en petits caractères sous le texte de loi.

⁷³ Voir le site de la Fondation mémorial aux Juifs assassinés d'Europe (*Stiftung Denkmal für die ermordeten Juden Europas*), consulté le 17 juillet 2012 : www.stiftung-denkmal.de

À part ces lieux de mémoire très visibles, d'autres se déploient, plus discrets, dans la capitale. Les plus célèbres de ces « traces » sont certainement les *Stolpersteine* de l'artiste allemand Gunter Demnig, les pavés de laiton encastrés devant la dernière demeure (avant leur déportation) des personnes persécutées sous le national-socialisme. Le plus souvent, ces pavés à Berlin portent des noms de personnes juives, mais le projet ne se limite pas aux victimes juives du national-socialisme : il s'étend aux « Tziganes, [aux] persécutés politiques, [aux] homosexuels, [aux] témoins de Jéhovah et [aux] victimes de l'euthanasie ». Le projet, conçu dans les années 1990, commence à se réaliser au début des années 2000. Aujourd'hui, ces pavés sont présents dans plus de 500 endroits en Allemagne et dans de nombreux pays d'Europe : 2012 est la date prévue pour leur apparition en France⁷⁴.

D'autres lieux de mémoire sont par exemple l'installation de miroirs conçue par l'artiste Rainer Görß, sur la Hausvogteiplatz à Berlin-Mitte, en mémoire aux fabricants de tissus juifs dans l'industrie de la mode à Berlin, particulièrement présents dans ce quartier (jusqu'en 1939, dix-neuf boutiques de confection juives étaient présentes sur la Hausvogteiplatz)⁷⁵; des plaques à la mémoire de différentes personnalités juives qui ont marqué la ville, comme celle de Regina Jonas, la première femme rabbin au monde, dans la Krausnickstraße à Berlin-Mitte, à l'emplacement de la dernière maison qu'elle a habitée jusqu'à sa déportation.

Des panneaux explicatifs dans l'ensemble de la ville rappellent la présence juive d'avant 1933, comme par exemple sur la façade de la Nouvelle synagogue de l'Oranienburger Straße, où est expliqué son sort pendant le pogrome de 1938 et la Seconde Guerre mondiale. Tout près de la station de S-Bahn⁷⁶ de Friedrichstraße, une sculpture de bronze a été réalisée en 2008 par l'artiste Frank Meisler en mémoire des transports d'enfants en direction de l'Angleterre qui ont permis de sauver des vies – et dont certains, comme dans le cas de l'artiste, sont justement partis de la gare de Friedrichstraße – mais aussi en mémoire des 1,5 millions d'enfants assassinés pendant la Shoah⁷⁷. Ce ne sont que quelques exemples parmi les centaines de lieux de mémoire à Berlin.

On l'aura compris, la ville est elle-même cet immense lieu de mémoire. Ceux mis en scène dans les romans israéliens traités ici ont donc été choisis parmi une vaste liste de possibles.

⁷⁴ « Ein Projekt, das die Erinnerung an die Vertreibung und Vernichtung der Juden, der Zigeuner, der politisch Verfolgten, der Homosexuellen, der Zeugen Jehovahs und der Euthanasieopfer im Nationalsozialismus lebendig erhält » (site Internet officiel du projet « Stolpersteine », consulté le 17 juillet 2012 : www.stolpersteine.com)

⁷⁵ Voir l'article d'Uwe Aulich, « Hausvogteiplatz erhält Denkmal », *Berliner Zeitung*, 17 février 2000.

⁷⁶ Le S-Bahn (*Schnellbahn*, train rapide) est le train de banlieue de Berlin.

⁷⁷ [auteur non précisé], « Denkmal erinnert an Kindertransporte », *Der Tagesspiegel*, 29 novembre 2008.

Deux lieux de mémoire prédominent les œuvres étudiées ici, en particulier celle de Chaim Beer : le quai 17 (*Gleis 17*) et la Bebelplatz. Le premier apparaît aussi dans le récit de voyage de Fania Oz-Salzberger. Le quai 17 à la gare de Berlin-Grunewald était l'une des gares berlinoises d'où partaient les trains en direction des camps de concentration⁷⁸.

De Berlin ont été déportés, entre octobre 1941 et mars 1945, plus de 56 000 Juifs, en partie depuis la gare de Berlin-Grunewald⁷⁹. La question de la période d'activité de la gare de Berlin-Grunewald dans les déportations à l'Est est cependant délicate. Elle est certaine entre octobre 1941 et janvier 1942, période qui correspond à la déportation de 10 137 Juifs de Berlin. Les déportations de Juifs berlinois ont repris le 28 mars 1942. Il semble que la symbolique de la gare de Berlin-Grunewald est particulièrement prégnante à Berlin, alors que selon de récentes recherches, c'est de la gare de marchandises de Berlin-Moabit qu'auraient été déportés la plus grande partie des Juifs de Berlin⁸⁰.

Le 18 octobre 1987, en commémoration de la première déportation à partir de Berlin, une plaque de bronze a été placée sur l'initiative des membres de la communauté protestante de Grunewald sur les traverses de chemin de fer du quai 17, sur le parvis de la gare⁸¹. En 1991, en mémoire du cinquantenaire de la première déportation de Berlin-Grunewald, a été érigé le mémorial conçu par l'artiste polonais Karol Broniatowski : un mur de béton dans lequel on peut distinguer la trace, en négatif, de corps humains, qui symbolise la marche des personnes déportées à partir du quai 17 vers les camps de la mort⁸².

Le mémorial dont il est question dans les œuvres de Beer et Oz-Salzberger est celui appelé simplement quai 17 (*Gleis 17*). Il repose sur l'initiative du Conseil Central des Juifs en Allemagne et de la société de chemins de fer nationale, la *Deutsche Bahn AG*, afin de marquer la responsabilité de son prédécesseur, la *Deutsche Reichsbahn*, dans la déportation des Juifs

⁷⁸ Les trois gares berlinoises qui furent principalement le point de départ des déportations des Juifs de Berlin vers l'Est et à Theresienstadt étaient la gare de banlieue Berlin-Grunewald, la gare de marchandises Moabit et la gare Anhalter Bahnhof. Voir Nikolaus Hirsch, Wolfgang Lorch, Andrea Wandel (éds.), *Gleis 17 / Track 17*, Berlin, Sternberg Press, 2009, p. 140.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 169.

⁸⁰ La cause de cette confusion est l'année 1942, au cours de laquelle les points de départ des déportations ont été changés et les gares ont été utilisées simultanément. Un changement de gare a pourtant bel et bien eu lieu : la gare de Moabit a progressivement remplacé la gare de Grunewald, probablement à partir de la période entre mars et août 1942, mais les informations restent lacunaires sur ce point. Voir Diana Schulle, « Die Daten des Mahnmals in Grunewald. Grundlagen der Datenermittlung, Quellengeschichte, aktueller Forschungsstand », in Nikolaus Hirsch et al., *Gleis 17, op. cit.*, p. 128-143, ici p. 140-141. Voir aussi Alfred Gottwaldt, « Orte der „Judendeportation“ in Berlin », in *Ibid.*, p. 168-185, ici p. 183.

⁸¹ Voir le site Internet des plaques commémoratives à Berlin, ici à la gare de Berlin-Grunewald, consulté le 17 juillet 2012 : http://www.berlin.de/ba-charlottenburg-wilmersdorf/bezirk/gedenktafeln/bahnhof_grunewald.html

⁸² Voir Susanne Kill, « Zur Geschichte des Mahnmals Gleis 17 am Bahnhof Berlin-Grunewald », in Nikolaus Hirsch et al., *Gleis 17, op. cit.*, p. 116-120, ici p. 118.

de Berlin et d'Europe. Les trois architectes Nikolaus Hirsch, Wolfgang Lorch et Andrea Wandel remportent le concours pour le mémorial : des deux côtés du quai sont insérées des plaques de fer qui, tout le long du quai, documentent en ordre chronologique les dates des déportations, leur destination et le nombre de Juifs déportés. Le mémorial a été inauguré le 27 janvier 1998, date qui correspond à la Journée de commémoration des victimes du national-socialisme (*Tag des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus*)⁸³.

Tant dans le récit de voyage d'Oz-Salzberger que dans le roman de Beer, le lieu où se situe le mémorial est présenté non sans une certaine ironie, ou plutôt un certain cynisme. En effet, le promeneur de Grunewald est frappé par l'aspect résidentiel de ce quartier de l'Ouest de Berlin, ses somptueuses villas, habitées par des personnes d'un certain âge qui semblent être d'un autre monde, insouciant, d'un pays dans lequel la Shoah n'aurait pas eu lieu. Le récit d'Oz-Salzberger reflète cette impression à travers sa description douce-amère de Grunewald :

Le S-Bahn berlinois fait halte dans une station tranquille, un peu comme à la campagne, dans le quartier de Grunewald, tout près de la forêt. Entre la gare et la forêt s'étendent des rangées de jardins ouvriers, les *Schrebergärten* [...]. Les habitants des hautes maisons sombres peuvent louer ou acquérir ici une petite parcelle de jardin et y planter des fleurs, des légumes, peut-être même un ou deux arbres fruitiers⁸⁴.

Le mémorial apparaît en retrait mais semble ne rien enlever au charme et à l'insouciance du lieu :

C'est cela, l'opportunité du temps et du lieu de la station Grunewald fin 1999 : aujourd'hui, dans l'air gris de l'automne, on ne trouve plus ici d'enfants sans père ni mère. À l'exception des petits emmitoufflés dans leurs bonnets de laine, qui s'en vont avec leurs maîtresses se promener dans la forêt ou avec leurs professeurs à la découverte des environs. Et le train d'aujourd'hui est spacieux, brillamment éclairé et hautement technologique, il m'emmène à travers Berlin jusqu'à la gare de Friedrichstraße à l'Est⁸⁵.

⁸³ Pour les informations sur la gare de Berlin-Grunewald et le quai 17, voir Nikolaus Hirsch et al., *Gleis 17, op. cit.* En particulier les chapitres suivants : Nikolaus Hirsch, Wolfgang Lorch, Andrea Wandel, « Vorwort », p. 6-8 ; Susanne Kill, « Zur Geschichte des Mahnmals Gleis 17 am Bahnhof Berlin-Grunewald », p. 116-120 ; Diana Schulle, « Die Daten des Mahnmals in Grunewald. Grundlagen der Datenermittlung, Quellengeschichte, aktueller Forschungsstand », p. 128-143 ; Alfred Gottwaldt, « Orte der „Judendeportation“ in Berlin », p. 168-185.

⁸⁴ « Die Berliner S-Bahn hat eine ruhige, dörflich anmutende Station im Grunewaldviertel, nahe am Wald. Zwischen dem S-Bahnhof und dem Wald liegen Reihen von Kleingärten, Schrebergärten [...]. Die Bewohner der hohen, düsteren Häuser können hier eine kleine Gartenparzelle pachten oder erwerben und in ihr Blumen, Gemüse, vielleicht sogar ein oder zwei Obstbäume pflanzen » (Fania Oz-Salzberger, *Israelis in Berlin, op. cit.*, p. 86).

⁸⁵ « Und das ist die Gunst von Zeit und Ort der Station Grunewald Ende 1999: Heute stehen hier in der grauen Herbstluft keine Kinder mehr ohne Vater und Mutter. Mit Ausnahme der wollbemützten Kleinen, die mit ihren Kindergärtnerinnen zum Waldspaziergang oder mit ihren Lehrern zur Erkundungstour aufbrechen. Und der Zug

Dans le roman de Beer, le lieu est étroitement lié à la date du 9 du mois d'Av (en hébreu : *Tishah be Av*). Cette date commémore la destruction du Premier et du Second Temple dans le calendrier juif. Elle est marquée par une journée de deuil qui est caractérisée par le jeûne de *Tishah be Av*. Le narrateur découvre le quai 17 par une sombre nuit d'hiver, en compagnie de son ami Schlomo Rappoport. Celui-ci est un bibliophile à la recherche d'ouvrages juifs perdus pendant la Shoah et derrière le Rideau de fer qui a élu domicile à Grunewald afin d'être proche de ce quai qui fut le lieu de déportation de son père.

Ne connaissant pas le lieu, le narrateur est surpris de devoir changer de quai à Grunewald et demande à Rappoport où vont les trains qui partent de ce quai. « Theresienstadt, Auschwitz, Bergen-Belsen »⁸⁶, est la réponse de son « guide ». Le quai 17 joue un rôle fondamental dans le récit de Beer. Il n'est pas seulement le lieu de déportation du père de Schlomo Rappoport ; il sera aussi le lieu où Rappoport souhaite que ses cendres soient dispersées à sa mort.

Le narrateur se rend une deuxième fois au quai 17 de Grunewald, à la date du 9 du mois d'Av. Le contexte est différent, la scène a lieu plus tard dans le temps : en 2006, le narrateur est invité en tant qu'écrivain en résidence au Séminaire littéraire de Berlin-Wannsee (*Literarisches Colloquium Berlin (LCB)*), situé à Wannsee, à deux stations de S-Bahn de Grunewald. La deuxième guerre du Liban a éclaté, et l'anti-israélisme de la majeure partie des participants se fait clairement ressentir, soit par des propos méprisants, soit par un silence délibéré à l'encontre de l'écrivain israélien. Il finit par se cloîtrer dans sa chambre, jusqu'à ce jour de *Tishah be Av*. Il se rend sur le quai 17 et y lit les Lamentations de Jérémie : le petit livre qu'il tient entre les mains avait été imprimé en août 1938 par la Communauté juive de Berlin⁸⁷.

Enfin, le narrateur se rend pour la troisième fois sur le quai 17 lorsqu'il apprend, tardivement, le décès de Schlomo Rappoport, survenu aussi le neuvième jour du mois d'Av. Le lieu où les cendres de Rappoport sont dispersées, précisément le quai 17, et la date à laquelle a disparu Rappoport renferment une double symbolique : le souvenir de la destruction du Temple s'étend à toutes les destructions qu'a endurées le peuple juif, incluant la plus récente d'entre elles, la Shoah⁸⁸.

von heute ist geräumig, hell erleuchtet und hochtechnisiert, er bringt mich quer durch Berlin zum Bahnhof Friedrichstraße im Osten » (*Ibid.*, p. 87).

⁸⁶ Chaim Beer, *Bebelplatz*, *op. cit.*, p. 49.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 269.

⁸⁸ Ce recouplement des dates noires de l'histoire juive précisément le 9^{ème} jour du mois d'Av est d'ailleurs l'une des caractéristiques de ce jour de deuil. Selon la tradition, *Tishah be Av* a coïncidé en 135 è.c. avec la destruction de Betar, la « dernière forteresse de Bar Kokhba [...] par les légions d'Hadrien » ; le 18 juillet 1290, qui correspondait aussi avec le 9 du mois d'Av, marque la signature de l'édit d'Édouard I^{er} « bannissant tous les Juifs d'Angleterre » ; on rapporte aussi que l'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492 est survenue à la période de

Le narrateur se rend sur le quai et y disperse des grains de blé aux quatre vents, en citant l'extrait d'une élégie qui est, dans la tradition, récitée à *Tishah be Av*. Le quai 17 devient un lieu de recueillement religieux : le narrateur quitte d'ailleurs le lieu à reculons, « tout comme celui qui prie fait attention, après avoir ouvert l'arche de la Loi, à ne pas tourner le dos au Saint »⁸⁹. Il espère que l'un des grains de blé prendra vie sur ces lieux de mort.

Le deuxième lieu de mémoire qui apparaît comme le fil rouge du récit de Beer est la Bebelplatz, appelée jadis Opernplatz. Celle-ci est restée tristement célèbre pour l'autodafé d'une vingtaine de milliers de livres d'auteurs juifs ou contraires à l'idéologie du Parti national-socialiste qui y eut lieu le 10 mai 1933. Depuis mars 1995, le mémorial de l'artiste israélien Micha Ullman (*1939) rappelle cet évènement : à travers une vitre placée sur le sol, au milieu de la place, on peut voir une pièce de cinq mètres sur cinq, dans laquelle se situe une bibliothèque blanche et vide, dont la contenance serait, symboliquement, de 20 000 livres.

Au cœur du récit de Beer se situe la question du sauvetage *in extremis* de livres juifs, étroitement lié à celui de leurs propriétaires. Ces livres apparaissent comme les maillons d'une chaîne où chacun d'entre eux, de la Shoah jusqu'à nos jours, est sauvé en étant transmis à la génération suivante.

Le destin de Schlomo Rappoport est étroitement lié à cette place : en effet, son père, antiquaire et dont la parenté avec le célèbre écrivain yiddish Shlomo Zanwel Rappoport⁹⁰ est suggérée au cours du récit, l'a traversée le matin du 11 mai 1933, lorsque les cendres de l'autodafé refroidissaient encore, et en a récupéré trois pages à moitié brûlées, celles de *La Métamorphose* de Franz Kafka. Le père de Schlomo Rappoport décidera, au péril de sa vie, de ne pas suivre sa femme et son fils aux États-Unis afin de rester en Allemagne auprès de ses livres. Il laisse alors à son fils, en « gage », un livre : il s'agit du volume des œuvres complètes de S. An-Ski qui relate ses recherches ethnologiques dans les *shtetl* de Galicie après la Première Guerre mondiale. À l'intérieur, il avait glissé les trois pages de *La Métamorphose*. Le père de Schlomo Rappoport sera déporté ; sa précieuse bibliothèque, perdue. En hommage à ces deux œuvres, celles d'An-Ski et de Kafka, sauvées *in extremis*, Schlomo Rappoport a construit ce qu'il appelle une bibliothèque, ou « cabinet de livres »

Tishah be Av. Voir Joseph Telushkin, *Jewish Literacy, op. cit.*, p. 668; Geoffrey Wigoder (éd.), *Dictionnaire Encyclopédique du judaïsme, op. cit.*, p. 102.

⁸⁹ « so wie ein Beter, nachdem er den Toraschrein geöffnet hat, darauf achtet, dem Heiligen nicht den Rücken zuzukehren » (Chaim Beer, *Bebelplatz, op. cit.*, p. 286).

⁹⁰ Alias S[alomon] An-Ski (1863-1920), l'auteur de la pièce de théâtre yiddish *Le Dibbouk*.

(*Buchkabinett*)⁹¹, véritable sanctuaire de l'unique relique de la bibliothèque de son père, et qu'il dévoile au narrateur : seul au milieu de la pièce vide, un pupitre d'officiant est éclairé par une simple lampe. Sur celui-ci est posé, ouvert, le volume d'An-Ski, recouvert des trois pages de Kafka. La connotation de sainteté du « cabinet de livres » de Schlomo Rappoport est indéniable :

« Voici la bibliothèque, Reb Chaim⁹² », dit-il, et à la manière d'un maître de synagogue qui raccompagne l'officiant à sa place, il m'amena au pupitre. À la place de livres de prières s'y trouvait, ouvert, un livre en yiddish [...]. Trois feuilles déchirées, imprimées en allemand, aux bords carbonisés, étaient placées dessus⁹³.

Toute sa vie, Rappoport l'aura consacrée à sauver des ouvrages juifs : depuis les années 1950, il travaillait pour les services secrets israéliens qui avaient pour mission de faire sortir clandestinement d'Union soviétique et d'Europe de l'Est des ouvrages hébraïques et de les ramener en Israël⁹⁴. Il meurt, le 9 du mois d'Av, dans son « cabinet de livres », l'ouvrage d'An-Ski à la main ; son dernier souhait est d'être incinéré avec cette unique relique de la bibliothèque de son père, et que ses cendres soient dispersées sur le quai 17. La date et le lieu symboliques du 9 du mois d'Av et du quai 17 relient ainsi quatre destinées qui n'apparaissent alors qu'une seule et même fois : en disparaissant, Schlomo Rappoport rejoint son père ; en exigeant que ses cendres soient dispersées sur le quai 17, sa destinée rejoint celle des victimes de la Shoah ; enfin, la date de sa mort, le 9 du mois d'Av, rejoint celle de la destruction du Temple, une date symbolique de toutes les destructions endurées par le peuple juif⁹⁵.

Le cercle semble se clore sur cet épisode : Rappoport apparaît comme le dernier maillon d'une chaîne de livres sauvés, puisqu'il meurt avec une relique de la bibliothèque paternelle à la main et que son testament stipule que le livre et lui soient incinérés. Or, le narrateur retrouve, par coïncidence, dans la boutique d'un ami antiquaire en Israël, un exemplaire de l'ouvrage de Samuel Joseph Agnon, *Vor dem Grimm des Bedrängers*, dédié par l'écrivain à

⁹¹ Sur la porte, un écriteau précise « Bet-Sefer », ce qui en hébreu signifie littéralement « maison du livre » mais qui dans la langue courante signifie « école ». La traductrice allemande, Anne Birkenhauer, a traduit ce terme par « Buchkabinett », qui pourrait être traduit en français par « cabinet de livres ». (*Ibid.*, p. 58).

⁹² C'est ainsi que Schlomo Rappoport surnomme le narrateur.

⁹³ « „Das ist die Bibliothek, Reb Chaim“, sagte er, und wie ein Synagogenvorsteher den Vorbeter zu seinem Platz begleitet, führte Rappoport mich zu dem Vorbeterpult. Statt Gebetbüchern lag dort ein aufgeschlagenes jiddisches Buch [...]. Auf ihm lagen drei deutsch bedruckte zerrissene Blätter mit verkohlten Rändern » (*Ibid.*, p. 59).

⁹⁴ *Ibid.*, p. 280.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 284.

Rappoport senior, le père de Schlomo Rappoport⁹⁶. Arrivé trop tard à Berlin pour le rendre en mains propres à Schlomo Rappoport, entre-temps décédé, le narrateur choisira de l'offrir à la fille de leur amie commune, le chercheur Veronika. L'enfant de celle-ci est née de l'union entre un Juif et une Allemande non-juive⁹⁷. Le dernier livre de la bibliothèque de Rappoport senior n'est donc finalement pas voué à la perdition, et Rappoport junior, qui avait pris sous son aile Veronika et avait fait d'elle son unique héritière⁹⁸, n'est donc pas mort pour rien : le livre est désormais entre les mains d'une enfant qui a la vie devant elle.

Des grains de blé dispersés sur le quai 17, le livre d'une bibliothèque perdue donné à un enfant qui vient de naître : chez Beer, les lieux de mémoire sont transformés en lieux de vie et d'espoir.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 261-265.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 291-292.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 281.



Image 23. Le quai 17 à la gare de Berlin-Grünnewald (1). © Sophie Zimmer, 2011.



Image 24. Le quai 17 à la gare de Berlin-Grünnewald (2). © Sophie Zimmer, 2011.



Image 25. Le mémorial de Micha Ullmann sur la Bebelplatz (1). © Sophie Zimmer, 2008.



Image 26. Le mémorial de Micha Ullmann sur la Bebelplatz (2). © Sophie Zimmer, 2011.

b) Berlin, lieu des antagonismes

Tout comme la vie et la mort se côtoient dans les lieux de mémoires exposés ci-dessus, une dichotomie traverse les trois œuvres de Beer, Oz-Salzberger et Kaniuk. Berlin y est la ville où coexistent avec le contraste le plus abrupt, le Bien et le Mal, le Beau et l'Hideux, l'Amour et la Haine. De manière générale, l'Allemagne est composée de deux Allemagnes : d'un côté du gouffre, la Shoah. De l'autre, la richesse du passé juif allemand dans toutes ses ambiguïtés : la « symbiose judéo-allemande », la pérennité de la vie juive sur la terre allemande, les personnalités clés juives dans l'histoire culturelle, littéraire et scientifique allemande. Mais, en particulier depuis 1989, se trouve aussi de l'autre côté, l'« autre » Allemagne, celle avec qui on peut dialoguer, celle qui ose se confronter avec la Shoah, celle qui ose l'introspection. Cette dichotomie entre le Bien et le Mal et entre les deux Allemagnes prend une forme particulière dans chaque récit.

Une dichotomie omniprésente dans les trois œuvres, et qui s'étend bien au-delà de la littérature israélienne contemporaine, est celle entre les lieux qui sont à la fois ceux de la « haute culture » (*Hochkultur*) et des germes du Mal. À cet effet, l'exemple de la Bebelplatz est particulièrement saisissant : le lieu de l'autodafé de livres de 1933, « prélude », pour reprendre les termes de Heinrich Heine⁹⁹, à l'extermination des Juifs, est situé, aujourd'hui encore, entre l'opéra de Berlin, le *Staatsoper*, et la plus ancienne université de Berlin, la célèbre université Humboldt.

Rapport fait découvrir cette sombre place au narrateur une nuit d'hiver¹⁰⁰. Le lieu de destruction des livres devient, dans le récit de Beer, le lieu d'un « suicide divin » : se fondant sur un extrait de verset biblique¹⁰¹, le narrateur déclare que la Bebelplatz est non seulement le lieu où les livres ont été brûlés, mais aussi celui où le trône divin a été arraché des hauteurs pour être englouti par la terre¹⁰², celui où Dieu lui-même est descendu en enfer¹⁰³. Cette chute

⁹⁹ « Das war ein Vorspiel nur, dort wo man Bücher verbrennt, verbrennt man auch am Ende Menschen. » Cette citation de Heinrich Heine est extraite du drame *Almansor*, 1820. Le spécialiste de la littérature Prof. Jochanan Trilse-Finkelstein a fait remarquer qu'une inversion s'est glissée dans la citation gravée sur une plaque de métal devant le mémorial de Micha Ullmann. Là, il y est écrit : « Das war ein Vorspiel nur, dort wo man Bücher verbrennt, verbrennt man am Ende auch Menschen ». Voir Evelyn Köhler, « Auf ein Wort », *Jüdische Allgemeine*, 6 juillet 2006.

¹⁰⁰ Chaim Beer, *Bebelplatz*, *op. cit.*, p. 69.

¹⁰¹ Le verset complet auquel il est ici fait référence est : « Ils virent le Dieu d'Israël et sous ses pieds, c'était comme une sorte de pavement de lazulite, d'une limpidité semblable au fond du ciel » (Exode 24 : 10).

¹⁰² « Gleichmaßen wurde auch der Thron der Herrlichkeit aus den Höhen auf die Erde gestürzt und von ihr verschluckt » (Chaim Beer, *Bebelplatz*, *op. cit.*, p. 100).

¹⁰³ *Ibid.*, p. 101.

de Dieu va de pair, selon le narrateur, avec un pacte du peuple allemand avec le diable, qui n'est pas sans rappeler celui de Faust avec Méphistophélès. Or ici, ce sont plus précisément les universitaires allemands, représentants de la « haute culture », qui ont conclu un pacte avec Hitler : le pacte est scellé sur les lieux mêmes de la culture allemande – l'université, la bibliothèque, l'opéra.

Ce lieu n'est évidemment pas le seul en Allemagne à réunir, dans une proximité géographique, ces deux antinomies. Yoram Kaniuk cite à cet effet Sanssouci et Sachsenhausen, en banlieue de Berlin : le premier, la somptueuse résidence d'été de Frédéric II de Prusse, le deuxième, le quartier d'Oranienburg tristement célèbre pour son camp de concentration¹⁰⁴. Enfin, au cœur de l'Allemagne, se situe la ville qui à elle seule représente l'ensemble de la culture allemande : Weimar. Depuis la Seconde Guerre mondiale, son nom est indissociable du camp de concentration qui y a été construit : Buchenwald. Cette coexistence intrinsèque du berceau de la culture allemande et du royaume du Mal est peut-être le mieux symbolisée par la présence du « chêne de Goethe », ou « gros chêne » (*dicke Eiche*) dans le camp de concentration¹⁰⁵.

Celui-ci a été construit en 1937 sur une partie de la chaîne de montagnes de Weimar, le Ettersberg¹⁰⁶. Parmi les arbres de la forêt, un chêne gigantesque avait une importance capitale : il était au XVIII^e siècle un lieu de promenade romantique et surtout, c'est sous ses feuillages que, selon la légende, Goethe aurait rédigé la scène du « Songe de la nuit de Walpurgis »¹⁰⁷ (*Walpurgisnachtstraum*) dans *Faust*. Un ancien détenu du camp de Buchenwald rapporte que selon la tradition, le chêne ne mourrait qu'à la chute du Reich. Lors de la construction du camp, nécessitant la destruction d'une partie de la forêt, le chêne de Goethe avait été épargné : il se déployait à l'intérieur du camp¹⁰⁸.

Dans les notes de voyage d'Oz-Salzberger et dans le récit de Kaniuk, le chêne de Goethe donne lieu à diverses interprétations, parfois fantaisistes. Mais dans les deux cas, son

¹⁰⁴ Yoram Kaniuk, *Le dernier Berlinoïse*, *op. cit.*, p. 237.

¹⁰⁵ Informations sur le « gros chêne » fournies par Sandra Siegmund, du service de presse et des relations publiques à la fondation du mémorial de Buchenwald, courriel du 19 septembre 2011.

¹⁰⁶ Voir Harry Stein, Gedenkstätte Buchenwald, (éd.), *Konzentrationslager Buchenwald 1937-1945. Begleitband zur ständigen historischen Ausstellung*, Göttingen, Wallstein Verlag, 1999, ici p. 31.

¹⁰⁷ Traduction adoptée par Jacques Le Rider. Johann Wolfgang Goethe, *Faust : Urfaust, Faust I, Faust II*, édition établie, présentée et annotée par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Bartillat, 2009, p. 368. Information fournie par Claude E. Colbus-Paul, courriel du 19 septembre 2011.

¹⁰⁸ Pour les informations sur le chêne de Goethe, voir le texte du détenu n° 4935 « Über die Goethe-Eiche im Lager Buchenwald », trad. du polonais Wojciech Simson, *Neue Zürcher Zeitung*, 4 novembre 2006. Paru en novembre 1945 à Lublin.

évoquant une même finalité – traduire la coexistence du Bien et du Mal, dans une proximité géographique surprenante :

Buchenwald est un crime que les nazis ont commis envers les Juifs, les homosexuels, les communistes et les socialistes. Mais c'est aussi, avec beaucoup de recul, un crime nazi envers Weimar. À mille trois cents mètres de la clôture du camp se tenait le ravissant palais d'été des ducs de Weimar, le château d'Ettersburg. C'est là que la duchesse Anna Amalia réunissait sa « cour de muses », et Schiller et Herder regardaient leur ami Johann Wolfgang Goethe [...]. Un très vieux chêne avait été baptisé par les détenus de Buchenwald « le chêne de Goethe ». On pensait que Goethe avait peut-être lui-même planté ce chêne. Mais en 1945, on le fit sauter et il n'était plus¹⁰⁹.

Alors qu'Oz-Salzberger met en scène dans ce passage la dichotomie entre l'effervescence culturelle et littéraire des salons du XVIII^e siècle et la déchéance de l'humanité qui a eu lieu à Buchenwald, Kaniuk reprend la légende du chêne pour y associer l'innocence des enfants au meurtre des détenus, mais aussi et surtout l'indifférence, voire l'inhumanité de jeunes élèves face au morbide spectacle de Buchenwald. Kaniuk relate que, lorsque le camp de concentration battait son plein, de jeunes élèves allemands venaient jusqu'au chêne, repeignaient les pierres blanches qui entouraient l'arbre, en écoutant le discours de leur maître d'école sur le fameux chêne de Goethe. Même si ces informations se sont avérées être le fruit de l'imagination de l'auteur¹¹⁰, ce passage du roman vise à mettre en scène la confrontation entre d'une part, l'héritage culturel et littéraire de la civilisation allemande, et d'autre part, la déchéance de cette civilisation qui s'obstine à prôner toujours le même héritage culturel et littéraire¹¹¹.

Les histoires, notes de voyage et anecdotes reprises dans le récit de Kaniuk traduisent l'obstination de l'auteur à trouver une réponse à la possibilité de la Shoah dans un pays civilisé, mais aussi son incompréhension face à l'indifférence et l'absence de réaction qui ont permis la réalisation de la Shoah. Son récit de voyage est truffé de descriptions évoquant cette

¹⁰⁹ « Buchenwald ist ein Verbrechen, das die Nazis an Juden, an Homosexuellen, an Kommunisten und an Sozialisten begangen haben. Es ist aber auch, in weitem Abstand nachgeordnet, ein Nazi-Verbrechen an Weimar. Tausenddreihundert Meter vom Lagerzaun entfernt stand das entzückende Sommerpalais der Weimarer Herzöge, das Schloß Ettersburg. Hier versammelte die Herzogin Anna Amalia ihren „Mushof“, und Schiller und Herder sahen ihrem Freund Johann Wolfgang Goethe zu [...]. Eine uralte Eiche wurde von den Häftlingen in Buchenwald „Goethe-Eiche“ genannt. Man dachte, Goethe hätte diese Eiche vielleicht selbst gepflanzt. Aber 1945 wurde sie in die Luft gesprengt und war nicht mehr » (Fania Oz-Salzberger, *Israelis in Berlin*, op. cit., p. 182).

¹¹⁰ Dr. Harry Stein, historien et collaborateur scientifique à la fondation du mémorial de Buchenwald, a confirmé, dans un courriel du 28 septembre 2011, la part de fiction dans l'extrait de l'œuvre de Kaniuk traitant de l'excursion des écoliers au camp de Buchenwald.

¹¹¹ Yoram Kaniuk, *Le dernier Berlinoise*, op. cit., p. 164-165.

dichotomie, notamment celle du Beau et de l'Hideux. En effet, tous ses voyages en Allemagne ou presque commencent par l'évocation de paysages somptueux, comme les montagnes et les forteresses que le train longe en direction de Baden-Baden, le Neckar de Heidelberg, l' « île majestueuse » de Lübeck, la douceur romantique des bords du Rhin¹¹² – et résultent bien souvent sur une réalité toute autre : la confrontation avec le passé meurtrier de l'Allemagne.

De même, chez Beer, l'union du Beau et de l'Hideux dans un paysage particulier est au centre du roman et tient en un seul nom : Wannsee. Depuis 1945 au plus tard, le nom de ce lac au Sud-Ouest de Berlin est étroitement associé à la tristement célèbre conférence de Wannsee (*Wannsee-Konferenz*) qui eut lieu le 20 janvier 1942 dans une villa appartenant à la police de sécurité (*Sicherheitspolizei*) et aux services de renseignements de la SS à Berlin en face du lac de Wannsee. Autour de l'officier SS Reinhard Heydrich se réunirent, pendant deux heures, quinze représentants des autorités du Reich. Le compte-rendu de la conférence fut établi par l'officier SS Adolf Eichmann, en charge depuis 1939 des « affaires juives » (« *Judenangelegenheiten* ») à l'Office central de la sécurité du Reich (*Reichssicherheitshauptamt, RSHA*). Même si le génocide contre les Juifs avait déjà commencé plus tôt, la conférence de Wannsee planifia concrètement la « Solution finale » et officialisa le génocide en tant qu'objectif de l'État¹¹³. Depuis 1992, la Maison de la conférence de Wannsee (*Haus der Wannsee-Konferenz*) est un lieu de mémoire et d'enseignement qui organise nombre de projets pédagogiques, en particulier pour les jeunes.

Une abeille accompagne constamment les réflexions du narrateur sur le lac de Wannsee comme lieu du Bien et du Mal. Pourquoi l'abeille ? L'insecte peut laisser place à diverses interprétations. L'une d'entre elles est étroitement liée à un témoignage que Sussman, l'homme d'affaires qui organise le « cercle d'érudits » à Berlin, auquel le narrateur est invité, raconte à celui-ci lors de leur première rencontre : un professeur, expert du marché financier, avait fait l'expérience suivante devant ses étudiants. Qui de l'abeille ou de la mouche, enfermées dans une bouteille à long col, s'échappera en premier lorsqu'elle apercevra une source de lumière ? Contrairement aux suppositions des étudiants, c'est bien la mouche,

¹¹² *Ibid.*, p. 39 ; p. 97 ; p. 109 ; p. 229-230.

¹¹³ Voir à ce sujet Peter Klein, « Die Wannsee-Konferenz », in Norbert Kampe (éd.), *Villenkolonien in Wannsee 1870-1945. Großbürgerliche Lebenswelt und Ort der Wannsee-Konferenz*, Begleitbuch zur Ausstellung „Villenkolonien in Wannsee 1870-1945, Großbürgerliche Lebenswelt und Ort der Wannsee-Konferenz“ im Garten der Gedenk- und Bildungsstätte Haus der Wannsee-Konferenz ab 18. Juni 2000, Publikation der Gedenk- und Bildungsstätte Haus der Wannsee-Konferenz, vol. 8, Berlin, Hentrich, 2000, p. 96-132.

insecte plutôt stupide, qui s'échappera, alors que l'abeille, à l'intelligence supérieure, ne parviendra pas à se sauver¹¹⁴. Cette anecdote, superflue en apparence, semble pourtant avoir toute son importance, puisque le motif de l'abeille est récurrent dès que le narrateur se livre à des réflexions sur la nature méphistophélique du lac de Wannsee. Ainsi, un an et demi après l'anecdote racontée par Sussman, alors que le narrateur tente de mettre un point final au roman qu'il rédige au séminaire littéraire de Berlin, en face de la villa de la conférence de Wannsee, une abeille tournoie dans la pièce avant de s'échapper par la fenêtre :

Bénie sois-tu, petite abeille, car tu m'as fait don d'un signe prophétique pour l'ensemble de ma visite ici : ton vol a détourné mon regard et m'a montré la proximité avec laquelle la beauté et l'horreur de cette villa de la conférence de Wannsee là-bas en face – le nom suffit à me faire frémir – peuvent cohabiter¹¹⁵.

Ce n'est que plus loin dans le récit, que le lien entre l'abeille, incapable, contrairement aux insectes stupides, de sauver sa vie, et le lieu somptueux et meurtrier que constituent la villa de Wannsee et le lac, se précise. Lorsque le narrateur, écrivain en résidence au Séminaire littéraire de Berlin, situé tout près de la Maison de la conférence de Wannsee, ouvre la porte de son balcon avec vue sur le Wannsee, il marche sur une abeille qui le pique : comme l'abeille de l'expérience du professeur, elle s'était sans cesse heurtée à la vitre sans pouvoir s'échapper. L'abeille finit par mourir ; le narrateur la dépose sur une feuille de son manuscrit qu'il porte ensuite sur les flots du lac de Wannsee. À nouveau, l'insecte est le point de départ d'une réflexion sur Wannsee comme lieu du Bien et du Mal, du Beau et de l'Hideux, antinomies symbolisées par la villa de la conférence de Wannsee et la villa de l'artiste juif allemand Max Liebermann (1847-1935) à Wannsee :

Alors je vis pour la première fois, entre le coucher de soleil à l'ouest et le lieu vers lequel le petit bateau mortuaire faisait voile, derrière les broussailles de la rive d'en face, comme paralysées au combat, la villa de la conférence de Wannsee et la villa de Max Liebermann, et je réfléchis à nouveau sur cette proximité à peine croyable : celle des atrocités que les hommes sont capables de planifier et du grand art qui célèbre la vie¹¹⁶.

¹¹⁴ Chaim Beer, *Bebelplatz*, *op. cit.*, p. 12-14.

¹¹⁵ « Gesegnest seist du, kleine Biene, denn du hast mir ein prophetisches Zeichen für meinen ganzen Besuch hier gegeben: Dein Flug hat meinen Blick gelenkt und mir gezeigt, wie nah die Schönheit und der Schrecken jener Villa der Wannseekonferenz dort gegenüber – der Name allein lässt mich erschauern – beisammen wohnen können » (*Ibid.*, p. 14).

¹¹⁶ « Da sah ich zum ersten Mal zwischen dem Sonnenuntergang im Westen und dem Ort, zu dem das Totenschiffchen davonselgte, hinter dem Gestrüpp des gegenüberliegenden Ufers wie im Kampf erstarrt die Villa der Wannseekonferenz und die Villa von Max Liebermann stehen und sann wieder nach über diese kaum fassbare Nähe der Entsetzlichkeiten, die Menschen zu planen in der Lage sind, und der großen Kunst, die das Leben feiert » (*Ibid.*, p. 43).

L'abeille morte, pour laquelle le narrateur récite une prière sur les bords du Wannsee, serait-elle le symbole de tous ceux qui, au-delà de l'intelligence et de la stupidité, n'ont pu sauver leur vie, condamnés dans les flots du démoniaque lac de Wannsee ou plus précisément de la conférence de Wannsee ? La planification minutieuse de la « Solution finale » dépasse effectivement l'entendement et l'imagination humains. Dans l'extrait du roman qui met en scène la dernière allusion à l'insecte, ainsi que la dernière apparition de Wannsee en tant que lieu d'une confrontation entre le Bien et le Mal, il apparaît que même les saints n'ont pu sauver leur vie face au satanisme du lieu.

Schlomo Rappoport conte en effet au narrateur l'épisode suivant, relaté dans le journal d'un rabbin hassidique qui avait été retrouvé lors de travaux de rénovation d'une villa aux alentours de Wannsee : en hiver 1917, le rabbin est en proie à une vision machiavélique lors de sa lecture à l'office de Shabbat à la synagogue : une main s'étend sur le rideau de la Torah et y écrit « des mots dans une langue étrangère »¹¹⁷. Le rabbin prie alors, pendant Shabbat, que Dieu le guide vers la source de Myriam, réputée pour ses vertus salvatrices¹¹⁸. Dans l'espoir de trouver la source de Myriam, il se rend au lac de Wannsee et y plonge. Or, Myriam lui apparaît lépreuse et mourante, bientôt engloutie dans les flots du Wannsee, malgré les supplications du rabbin¹¹⁹.

Suite à cette vision, le rabbin est tourmenté par des cauchemars dans lesquels Myriam apparaît torturée par « deux vierges du nom de Marie et Madeleine »¹²⁰. La scène se termine par l'interprétation de cette vision par le rabbin :

C'est seulement ici, sur les rives du Wannsee, que la source [...] n'a pu laver l'eau amère de ce lieu car elle-même a été engloutie par celle-ci. Et personne ne peut savoir quand le destin

¹¹⁷ « Worte in fremder Sprache » (*Ibid.*, p. 225).

¹¹⁸ Selon la légende rapportée par Beer, la « source de Myriam » a été créée à la fin du dernier jour de la Création (*Ibid.*, p. 212). La source a accompagné l'exode des Hébreux hors d'Égypte et, lors de leur arrivée en Terre Promise, elle les a suivis et a rejoint le lac de Tibériade en prenant la forme d'une passoire renversée. Beer rapporte qu'après mille ans de « repos », elle réapparaît dans le monde ashkénaze, selon des légendes du Moyen Âge, à chaque sortie de Shabbat dans la source d'une communauté différente. La pratique d'aller chercher de l'eau de cette source miraculeuse à la fin de Shabbat a été interrompue à cause des accusations contre les Juifs d'empoisonner les puits, qui ont accompagné les épidémies de peste noire. Par la suite, la « source de Myriam » est évoquée dans plusieurs récits hassidiques et néo-hassidiques. *Ibid.*, p. 210-217 et p. 212 pour la citation. Cf. Louis Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol. III : « Bible Times and Characters from the Exodus to the Death of Moses », trad. de l'allemand Paul Radin, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1968 (1911), p. 50-54 ; p. 307-311 ; p. 317-320.

¹¹⁹ Chaim Beer, *Bebelplatz*, *op. cit.*, p. 226.

¹²⁰ « Zwei Jungfrauen mit Namen Maria und Magdalena » (*Ibid.*, p. 226).

menaçant que la main avait écrit ce Shabbat-là sur le rideau de la Torah allait s'emparer de ce lieu¹²¹.

Dans la lutte entre le Bien et le Mal, entre la source de Myriam et le lac de Wannsee, le Mal a triomphé. Selon des recherches effectuées par Schlomo Rappoport, la période à laquelle a eu lieu cet événement rapporté par le rabbin correspond à la date de la conférence de Wannsee, vingt-cinq ans plus tard.

Alors que l'évocation du dynamisme qui sous-tend les rapports entre le Bien et le Mal, le Beau et l'Hideux, l'Allemagne civilisée et l'Allemagne déchue insistait, au début du récit de Beer, mais aussi dans les écrits d'Oz-Salzberger et de Kaniuk, sur l'ambiguïté qui sous-tend ces rapports, la parabole du récit de Beer consacre sans équivoque la victoire du Mal sur l'ensemble de la civilisation.

c) Tentatives utopiques de renouer avec un autre Berlin

Le triomphe du Mal, symbolisé le plus clairement à Wannsee, apparaît sans conteste en contraste saisissant avec l'effervescence culturelle et littéraire qui caractérisait le Berlin des années 1920. Chez Kaniuk et Oz-Salzberger, l'évocation d'un « autre » Berlin s'étend à celui de l'émancipation des Juifs au XVIII^e siècle jusqu'au bouillonnement artistique et culturel de la République de Weimar – en d'autres termes, l'« autre » Berlin est celui de la mythique « symbiose judéo-allemande ». Ce Berlin protéiforme transparait en filigrane du récit et demeure la question obsédante qui empêche de saisir totalement la possibilité de la Shoah dans un pays où Juifs et Allemands étaient si intrinsèquement liés. Quelle forme prend cet « autre » Berlin ?

Il est remarquable que Beer ne lui accorde aucune place dans son roman, alors que cet « autre » Berlin est teinté chez Kaniuk et Oz-Salzberger d'une certaine nostalgie¹²². Le Berlin de Beer est celui d'aujourd'hui, qui demeure étroitement lié au Berlin de la Shoah. Chez Kaniuk et Oz-Salzberger, en revanche, apparaissent respectivement une multitude

¹²¹ « Nur hier, an den Ufern des Wannsees, habe die Quelle [...] das bittere Wasser dieses Ortes nicht fortspülen können, sondern sei selbst von ihm verschluckt worden. Und niemand wisse, wann das drohende Schicksal, das die Hand an diesem Schabbat auf den Toravorhang geschrieben hatte, über diesen Ort kommen werde » (*Ibid.*, p. 227).

¹²² Même si Oz-Salzberger critique cette nostalgie chez les autres. Voir Fania Oz-Salzberger, *Israelis in Berlin*, *op. cit.*, p. 181.

d'Allemagne et de Berlins qui ont existé avant la Shoah. Dans le premier cas, la référence est celle, plutôt générale, à la « symbiose judéo-allemande »¹²³, qui ramène toujours Kaniuk à la même question : « Comment a-t-on pu, après avoir inventé *l'Hymne à la joie* et Weimar, le berceau du modernisme culturel, donner naissance à cette déclinaison satanique de Heydrich et Buchenwald ? »¹²⁴.

Dans le deuxième cas, chez Oz-Salzberger, les références sont multiples et se concentrent sur Berlin. Un des « Berlins » qui prend une place importante dans son récit de voyage est celui qui remonte à plus de deux siècles : le Berlin de la *Haskalah*, berceau de l'émancipation des Juifs et lieu d'une rencontre de choc entre les érudits religieux juifs venus d'Europe de l'Est et le monde des Lumières. Au XVIII^e siècle, Berlin était en effet le pôle d'attraction de jeunes Juifs venus du *shtetl* en quête d'une confrontation entre leur savoir religieux et les idées séculières de la philosophie :

Ces vagabonds sur le chemin de Berlin sont de jeunes hommes juifs de Pologne ou de Lituanie qui ont lu des livres interdits. Ils sont nos ancêtres et ils viennent à Berlin car ils espèrent pouvoir combattre d'ici une orthodoxie juive sclérosée. C'est ici que commença notre sécularisation, c'est ici que les Juifs maîtrisant l'hébreu commencèrent à lutter contre les rabbins¹²⁵.

Trois personnalités juives représentent, aux yeux d'Oz-Salzberger, cette confrontation : Moses Mendelssohn (1729-1786), Salomon Maimon (entre 1751 et 1754-1800), et Abba Glosk Leczeka (~1712-?). Ils représentent le point de départ d'un débat qui posera les premiers jalons de la sécularisation et de l'acculturation des Juifs en Europe. Tenants majeurs de la *Haskalah*, les deux premiers sont célèbres alors que le troisième ne nous est connu essentiellement qu'à travers une ballade de Chamisso¹²⁶. Moses Mendelssohn est certainement l'exemple le plus saisissant d'une tentative de conciliation entre l'univers religieux orthodoxe et les principes de la philosophie des Lumières : né à Dessau en Allemagne, le fils de scribe arrive à Berlin en 1743 et s'ouvre alors aux domaines séculiers,

¹²³ Voir par exemple Yoram Kaniuk, *Le dernier Berlinois*, *op. cit.*, p. 62-66.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 259.

¹²⁵ « Diese Wanderer auf ihrem Weg nach Berlin sind junge jüdische Männer aus Polen oder Litauen, die verbotene Bücher gelesen haben. Sie sind unsere Vorfahren, und sie kommen nach Berlin, weil sie hoffen, von hier aus gegen die versteinerte jüdische Orthodoxie ankämpfen zu können. Hier begann unsere Säkularisierung, hier begannen des Hebräisch kundige Juden mit den Rabbinern zu ringen » (Fania Oz-Salzberger, *Israelis in Berlin*, *op. cit.*, p. 65).

¹²⁶ Adelbert von Chamisso, « Abba Glosk Leczeka », in *Sämtliche Werke*, vol. I, Munich, Winkler Verlag, 1975, p. 349-356, ici p. 349. Voir Fania Oz-Salzberger, *Israelis in Berlin*, *op. cit.*, p. 65-69.

tels que les langues, les mathématiques et la philosophie¹²⁷. Il est le philosophe juif allemand par excellence de la *Haskalah*. Le philosophe Salomon Maimon, de son vrai nom Salomon ben Josua, était fils de rabbin et originaire de Reschwitz en Lituanie. Comme Moses Mendelssohn, il est arrivé à Berlin par le Rosenthaler Tor, la seule porte par laquelle les Juifs étrangers pouvaient entrer dans Berlin. Son autobiographie retrace le parcours d'un fils de rabbin originaire d'Europe de l'Est vers la capitale culturelle et intellectuelle de l'époque¹²⁸. Enfin, Abba Glosk Leczeka pourrait être qualifié de révolutionnaire méconnu, contemporain de Mendelssohn. Originaire de Lituanie, il reçoit une éducation juive traditionnelle, mais ne tardera pas à combattre les dogmes rigides des rabbins orthodoxes de sa communauté, les superstitions et les préjugés. À Berlin, il rencontre Moses Mendelssohn approximativement en 1772. Son combat solitaire contre les orthodoxes le condamne à l'errance de ville en ville. Il sera jusqu'à sa mort banni et boycotté¹²⁹.

Le siècle de Mendelssohn voit aussi la naissance du judaïsme libéral¹³⁰. C'est en Allemagne qu'est né ce mouvement réformé du judaïsme traditionnel, se distinguant désormais d'une lecture littérale de la Torah. Les synagogues libérales ont vu leur essor dans le Berlin du XIX^e siècle : c'est encore un « autre » Berlin dont Oz-Salzberger brosse le portrait dans son récit de voyage. La métropole est le berceau de cette polyphonie de voix juives qui l'a caractérisée jusqu'à l'avènement du nazisme. Le regard que porte Fania Oz-Salzberger sur cette période semble teinté d'une certaine nostalgie, ou peut-être d'un regret amer :

Ici, à Berlin, le judaïsme a expérimenté une foule de possibles dialogues avec l'époque moderne. [...] Cette diversité opulente de possibilités, nous l'avons perdue. [...] Et Berlin aujourd'hui ne montre que les squelettes de ce qui fut jadis¹³¹.

Tout comme Berlin était un pôle d'attraction à la fin du XVIII^e siècle pour certains jeunes érudits religieux venus d'Europe de l'Est, il le redevient au début du XX^e siècle pour les Juifs

¹²⁷ Voir à ce sujet Jacob Katz, *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*, New York, Schocken Books, 1978, p. 42-56.

¹²⁸ *Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben*, Berlin, Union Verlag, 1988 (1792/1793).

¹²⁹ Chaim Shoham, « Der Ritter der Wahrheit reitet nach Berlin. Adelbert von Chamisso, Moses Mendelssohn und Abba Glosk Leczeka », in Michael Albrecht, Eva J. Engel et Norbert Hinske (éds.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1994, p. 381-409, ici p. 388-391. Cité d'après Fania Oz-Salzberger, *Israelis in Berlin, op. cit.*, p. 66-69 et p. 232.

¹³⁰ Voir Gilbert S. Rosenthal, Walter Homolka, *Das Judentum hat viele Gesichter, op. cit.*, p. 40.

¹³¹ « Hier, in Berlin, hat das Judentum eine Vielzahl von Möglichkeiten des Dialogs mit der Moderne ausprobiert. [...] Diese verschwenderische Vielfalt an Möglichkeiten haben wir verloren. [...] Und Berlin zeigt heute nur noch Skelette des einst Gewesenen [...] » (Fania Oz-Salzberger, *Israelis in Berlin, op. cit.*, p. 133-134).

fuyant les pogromes depuis la fin du XIX^e siècle en Russie et en Europe de l'Est, mais aussi pour les jeunes intellectuels et artistes avides de découvrir la métropole culturelle. La ville de Berlin est donc caractérisée par un troisième « âge d'or » mythique repris par Oz-Salzberger dans son récit : celui des années 1920, de l'effervescence artistique, culturelle et littéraire de la République de Weimar. Berlin devient en effet un « refuge » pour la culture hébraïque¹³², le centre d'une « subculture sioniste »¹³³, un refuge pour les écrivains hébraïques fuyant les bolchévistes¹³⁴, une étape transitoire pour les maisons d'édition est-européennes en route vers la Palestine¹³⁵. Le plus célèbre écrivain hébreu de l'époque est celui qui deviendra le héros national de la littérature israélienne, Chaim Nahman Bialik. Venu d'Odessa à Berlin en 1921, il y fonde la maison d'édition *Dvir*, avant de repartir pour Tel Aviv en 1924¹³⁶. La rencontre entre Juifs allemands et Juifs de l'Est qui avait eu lieu depuis le XVII^e siècle en Allemagne¹³⁷, prend toute son ampleur au début du XX^e siècle, avec l'arrivée à Berlin des écrivains hébraïques et yiddish venant d'Europe centrale et orientale. Pour Oz-Salzberger, cette rencontre « interethnique » constitue l'un des fondements de la culture israélienne contemporaine :

C'est ici que commence le mélange des cultures, des mentalités et des langues qui allait donner à l'histoire d'Israël dans les années à venir sa teinte spécifique. C'est ici que les Juifs de différents pays commencent à se rencontrer, et c'est une rencontre douloureuse, agitée que celle de ceux-ci avec ceux-là, de l'époque moderne avec le sentiment national. À Berlin, comme à Jérusalem, le sionisme installa son propre laboratoire d'essais¹³⁸.

Selon l'auteur, tout le paradoxe des relations entre l'Allemagne et Israël réside ici : selon elle, c'est en Allemagne qu'est née la littérature hébraïque. Dans son récit de voyage, elle consacre en effet plusieurs pages à la « littérature moderne en hébreu » qui émerge dans le Berlin « avant-gardiste » de la République de Weimar¹³⁹. Elle cite, entre autres, les noms de Mikha

¹³² *Ibid.*, p. 177.

¹³³ « Berlin war der Rettungsanker für die jüdische Kultur und deren zionistische Subkultur [...] » (*Ibid.*, p. 177).

¹³⁴ *Ibid.*, p. 178.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 178.

¹³⁶ Voir la biographie de Chaim Nahman Bialik sur le site Internet de la « Jewish Virtual Library », consulté le 17 juillet 2012 : <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/biography/bialik.html>

¹³⁷ Voir à ce sujet Steven Aschheim, *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness 1800-1923*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1982.

¹³⁸ « Hier beginnt die Vermischung der Kulturen, Mentalitäten und Sprachen, die der Geschichte Israels in den kommenden Jahren ihre spezifische Färbung geben sollte. Hier beginnen die Juden aus verschiedenen Ländern einander zu begegnen, eine schmerzliche, aufwühlende Begegnung, diese mit jenen, mit der Moderne und mit dem Nationalgefühl. In Berlin, wie in Jerusalem, richtete sich der Zionismus eine Art Versuchslabor ein » (Fania Oz-Salzberger, *Israelis in Berlin, op. cit.*, p. 177).

¹³⁹ *Ibid.*, p. 30.

Yosef Berditchevski (1865-1921), qui a étudié à Berlin à la fin du XIX^e siècle et y passera les dernières années de sa vie, de 1911 à 1921, Uri Tsvi Grinberg (1896-1981), qui séjourne brièvement à Berlin au début des années 1920 et qui à cette époque écrit encore en yiddish¹⁴⁰, et Chaim Nahman Bialik (1873-1934), personnalités clés d'une jeune littérature en hébreu moderne, imprégnées de la métropole allemande¹⁴¹. Les écrivains Samuel Joseph Agnon (1888-1970) et Leah Goldberg (1911-1970) en particulier¹⁴², apparaissent de manière récurrente dans son récit. Le premier a vécu à Berlin dans les années 1910-1920 ; la seconde a reçu un diplôme de doctorat de l'université de Berlin. Avec l'émigration de tous ces écrivains en Palestine, Oz-Salzberger déplore l'interruption forcée de l'établissement d'une littérature hébraïque en Allemagne, et de manière générale, en Europe. Se refusant à toute nostalgie, elle ne peut s'empêcher de non seulement déplorer la perte du yiddish, mais aussi de poser la question d'un autre cours de l'Histoire et du devenir d'une littérature hébraïque en dehors de Palestine/Israël :

En Europe, la littérature hébraïque perdit un nombre incommensurable de lecteurs potentiels. Et elle perdit aussi une nouvelle génération d'écrivains, qui, dans le contexte de l'époque moderne européenne, de l'avant-garde, aurait peut-être continué à expérimenter avec l'hébreu. Peut-être avons-nous justement perdu beaucoup de littérature hébraïque qui ne serait pas devenue une littérature d'Eretz-Israël ; peut-être avons-nous manqué la possibilité de développer un hébreu non sioniste. Peut-être¹⁴³.

¹⁴⁰ Voir la biographie d'Uri Tsvi Grinberg sur le site Internet de la « Jewish Virtual Library », consulté le 17 juillet 2012 : <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/biography/uzgreenberg.html>. Voir aussi Delphine Bechtel, *La Renaissance culturelle juive en Europe centrale et orientale 1897-1930 : langue, littérature et construction nationale*, Paris, Belin, 2002.

¹⁴¹ Mikha Yosef Berditchevski: originaire de Medzhibozh, le « berceau du hassidisme », Berditchevski, qui a hébraisé son nom en « M(ikha) Y(osef) bin Gorion », est né en Ukraine et mort à Berlin. Son œuvre d'écrivain est caractérisée par le romantisme ; son œuvre journalistique reflète son opposition à Ahad Ha'am et au concept du sionisme « spirituel » ; Uri Tsvi Grinberg : l'un des plus célèbres poètes israéliens, originaire d'Ukraine, il a écrit en yiddish et en hébreu. Les thèmes de ses poèmes deviennent davantage politiques suite à son immigration en Palestine/Israël. Chaim Nahman Bialik : poète juif de langue hébraïque, le « héros national » de la littérature moderne israélienne. Né dans un village de Volhynie, il a vécu à Odessa après une année passée à la *yeshivah*. Ses poèmes et récits sont caractérisés par la nature qui a imprégné son enfance. Parmi les thèmes principaux de son œuvre, on compte l'importance des paysages russes, l'apprentissage des traditions héritées, mais aussi les menaces de destruction qui planent sur le peuple juif. Il s'est installé en Israël en 1924. Voir Pnina Navé, *Die neue hebräische Literatur*, Berne, Francke Verlag, 1962 ; Gershon Shaked, *Modern Hebrew Fiction*, trad. de l'hébreu Yael Lotan, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 2000 ; Fania Oz-Salzberger, *Israelis in Berlin, op. cit.*, p. 28-34, en particulier, pour les noms, p. 30.

¹⁴² Samuel Joseph Agnon : l'un des écrivains principaux de la littérature moderne israélienne. Né en Galicie, il a immigré sous le Mandat britannique en Palestine. Ses romans et récits illustrent la vie communautaire juive en Europe centrale et orientale. Ses œuvres traitent de la confrontation entre la vie juive traditionnelle et le monde moderne. En 1966 il a partagé le prix Nobel avec l'écrivain juive allemande Nelly Sachs. Leah Goldberg : à la fois poète, auteur, traductrice et professeur de littérature comparée, elle demeure l'un des écrivains israéliens les plus populaires. Elle est aussi célèbre pour ses œuvres de littérature enfantine. Voir Pnina Navé, *Die neue hebräische Literatur, op. cit.*, p. 97-101 et p. 112-113.

¹⁴³ « In Europa verlor die hebräische Literatur unermesslich viele potentielle Leser. Und sie verlor auch eine neue Schriftstellergeneration, die möglicherweise im Kontext der europäischen Moderne, der Avantgarde weiter mit

C'est peut-être ici que se situe le lien étroit entre l'interrogation sur la possibilité de la Shoah et l'effervescence culturelle, politique et artistique des dernières années de la République de Weimar : dans l'interrogation d'un « autre » Berlin, celui qui aurait évolué autrement si n'avait été l'avènement du nazisme. Berlin aurait-il continué d'être ce « refuge », cette « terre d'accueil » pour les écrivains hébreux¹⁴⁴?

Un des représentants de la nostalgie du Berlin des années 1920 est très certainement le père de Yoram Kaniuk, dont il est question dans son récit *Le dernier Berlinois*. L'amour profond que le père de Kaniuk, originaire de Galicie, exilé de Berlin en Palestine, portait à la langue et à la culture allemandes, n'a pas laissé son fils en paix. Alors que celui-ci est un fervent boycotteur de l'Allemagne et de tout produit fabriqué en Allemagne, il est harcelé de questions liées à l'Allemagne du père, c'est-à-dire à l'Allemagne du premier quart du siècle : comment se fait-il que son père, qui n'avait déjà plus toutes ses capacités mentales, lui a récité du Goethe au moment de mourir, et pourquoi lui, Kaniuk, sait lire les plus grands poètes allemands sans connaître l'allemand ?¹⁴⁵ Les questions sur les origines du père se font plus pressantes, surtout après que Kaniuk a traversé l'Allemagne en train de nuit : « Soudain je vis les traces des pas de mon père. Il me fallait les retrouver. À tout prix. Je me mis à envier les Allemands qui fréquentaient quotidiennement ces traces »¹⁴⁶. En émigrant en Palestine, le père avait emmené avec lui « son » Berlin et ne s'est jamais défait de la nostalgie de l'Allemagne. Kaniuk, né en 1930 à Tel Aviv, aspire à explorer le lien de son père, et par conséquent, son propre lien, à la métropole allemande. Ayant longtemps refoulé cette idée, c'est au fil de promenades dans Tel Aviv qu'un personnage bien particulier l'amène à commencer la rédaction d'un livre de fiction sur le retour au Berlin des années 1920-1930. Il ne voit ce personnage que de dos, et pourtant ce dos représente l'ensemble d'une génération, celle de son père :

Un jour, je remarquai le large dos d'un inconnu, apparemment un vieil homme, vêtu d'un costume chic, coiffé d'un feutre aplati posé de guingois. Il avait le genre bohème des intellectuels berlinois des années vingt : un Walter Benjamin qui aurait mis ce couvre-chef ridicule pour se rendre chez le pétillant, torturé et tumultueux Ernst Toller. [...] Et moi, tout en restant derrière ce dos sautillant, je méditais sur le triste sort de toute sa génération.

dem Hebräischen experimentiert hätte. Vielleicht haben wir gerade viel hebräische Literatur verloren, die nicht erez-israelische Literatur gewesen wäre; vielleicht ist uns die Möglichkeit entgangen, ein nichtzionistisches Hebräisch zu entwickeln. Vielleicht » (Fania Oz-Salzberger, *Israelis in Berlin, op. cit.*, p. 32).

¹⁴⁴ Pour le passage sur le sionisme, voir *Ibid.*, p. 115-116.

¹⁴⁵ Voir Yoram Kaniuk, *Le dernier Berlinois, op. cit.*, p. 31.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 11.

Réflexions douloureuses, teintées de désespérance : je les revoyais, mon père et ses amis, debout sur la promenade de Tel-Aviv mais aspirant à nager jusqu'à Berlin, contemplant la mer avec cette sensation d'avoir été trahis, je pensais à tous ceux dont les corps à la dérive, pour reprendre ce que l'on disait alors, avaient été repêchés dans les filets du lac de Wannsee [...] ¹⁴⁷.

Ce personnage, type même de l'intellectuel juif berlinois d'avant-guerre, est le point de départ d'un nouveau roman du narrateur qui donne lieu à une brève mise en abyme dans le récit : surnommé Gustav Vierundzwanzig, il devient sous la plume de l'auteur le grand-père d'un jeune Israélien, Ouri, qui, grâce aux pouvoirs télépathiques de Vierundzwanzig, se voit chargé d'une mission : retourner dans le Berlin de 1939 sur les traces de sa grand-mère, la femme de Vierundzwanzig, qui avait disparu au moment où ils s'étaient donné rendez-vous pour quitter la ville en proie au nazisme. Grâce aux parties de Monopoly berlinois jouées régulièrement avec feu son grand-père, Ouri connaît par cœur le Berlin des années 1920-1930 et c'est en tant qu'incarnation en « plan de la ville de Berlin » ¹⁴⁸ qu'il se rendra à Berlin dans les années 1990 pour retrouver sa grand-mère disparue dans le Berlin de 1939 :

Il [Ouri] arrive à Tegel [un aéroport de Berlin] porteur, dans sa mémoire, de la géographie d'un instant particulier qu'il est le seul à connaître : le moment précis où son grand-père est parti, une espèce de ligne de démarcation entre la ville (aujourd'hui fictive) qui a été et celle (réelle) qui a évolué. [...] Sur sa fenêtre de l'hôtel Berlin [sic], Ouri dessine un plan qu'aucun des millions de citadins ne connaît. Il sort et, en tant que plan, part en quête de la ville qui lui correspond, celle du 28 novembre 1939 ¹⁴⁹.

Or, la création du personnage d'Ouri, envoyé en mission à Berlin, n'est-elle pas une fuite de l'écrivain devant un Berlin qu'il n'ose affronter? ¹⁵⁰ Le roman de Gustav Vierundzwanzig, ébauché au sein même du roman de Kaniuk, reste inachevé, et Kaniuk finit par faire le voyage à Berlin, et même dans toute l'Allemagne. Le Berlin des années 1920-1930 joue dans le récit de Kaniuk un rôle fondamental, puisque c'est de ce Berlin-là que fusent les questions sur ses origines. C'est le Berlin d'avant-guerre, un Berlin qui n'existe plus, qui le pousse à faire le voyage – dans le Berlin d'aujourd'hui.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 20-21.

¹⁴⁸ « [...] le jeune homme prenait la décision de remplir la mission que lui confiait le club d'admirateurs : partir à Berlin, lui qui n'était autre qu'un plan d'une ville qui n'existait plus [...] » (*Ibid.*, p. 27).

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 28-29.

¹⁵⁰ L'amie pasteur du narrateur, Anneli, remarque justement : « Le Ouri dont tu voulais raconter l'histoire n'est-il pas un peu ton double ? » (*Ibid.*, p. 30).

À travers les récits de Kaniuk et d'Oz-Salzberger transparait un Berlin qui est bien plus qu'un monde passé, éteint, révolu : le Berlin des « origines ». Pour ces deux individus réticents à fouler le sol allemand, voire, dans le cas de Kaniuk, longtemps boycotteurs de l'Allemagne, le voyage dans le « pays des meurtriers » et plus précisément celui dans l'ancienne capitale du Reich s'avère une étrange rencontre ponctuée de sentiments de déjà-vécu, ou plutôt de « déjà-venu »¹⁵¹.

Berlin est traversé dans les trois récits de Beer, Kaniuk et Oz-Salzberger, de paradoxes irréductibles : les lieux de mémoire berlinois sont à la fois des lieux de mort et de vie ; Berlin se révèle être le siège de deux Allemagnes ; le refus de la nostalgie du Berlin d'avant-guerre est doublé de la quête de ce Berlin d'avant-guerre qui est celui des origines. Dans ces récits, le Berlin réunifié, indissociable du Berlin d'avant 1933, est une ville à la fois honnie et aimée.

Il est encore tôt pour prédire le développement de la présence israélienne à Berlin. C'est pourquoi il s'agissait ici de retracer les caractéristiques principales de cette présence, c'est-à-dire son rôle important dans les domaines du tourisme, de la vie sociale et nocturne, et des initiatives culturelles germano-israéliennes. L'arrivée de la troisième génération d'Israéliens à Berlin contraste fortement avec la représentation ambiguë d'une ville à la fois attirante et repoussante dans les récits de la deuxième génération israélienne. Alors que ces écrits s'appuient sur de brefs séjours effectués en Allemagne, la troisième génération a bel et bien fait le voyage pour parfois s'installer définitivement dans la métropole ; cependant, seul le recul pourra permettre d'observer l'évolution de cette présence et la naissance éventuelle de nouveaux projets germano-israéliens et d'autres initiatives culturelles.

Les structures éducatives juives, en pleine expansion depuis l'immigration d'ex-URSS, reflètent les diverses facettes religieuses, culturelles et nationales de la communauté berlinoise. Celles-ci sont étroitement liées à une double présence, juive américaine et israélienne, qui a fait le choix délibéré de s'installer dans la capitale. Cette double présence a renforcé la pluralisation multiculturelle de la vie juive à Berlin en créant dans le cas américain des institutions vouées à l'éducation, à la transmission de la religion et de la mémoire juives, et, dans le cas israélien, des initiatives culturelles et des œuvres littéraires liées à la vie israélienne à Berlin.

¹⁵¹ Voir à ce sujet l'arrivée de Kaniuk à Berlin : « J'avais la drôle d'impression de "déjà-venu". Le Kranzler, le Kempinski, la Fasanenstrasse : non seulement les noms m'étaient familiers, mais en passant devant, je les reconnus. J'arrivais à Savignyplatz, tout étonné de savoir m'orienter » (Yoram Kaniuk, *Le dernier Berlinoise*, op. cit., p. 32).

PARTIE IV :

Vers un renouveau culturel et religieux juif ?

Depuis le début du XXI^e siècle, même si l'immigration massive juive d'ex-Union soviétique commence à s'essouffler et que la communauté ne connaît plus, par conséquent, d'autre grand apport démographique, il semble à première vue que l'on assiste à une renaissance de la vie juive à plusieurs niveaux. Il importe évidemment de considérer cette hypothèse avec prudence. En effet, ce travail a pour objet une « cible en mouvement »¹ : la communauté ne cesse de se développer ; certaines initiatives ont pris fin faute de renouvellement (comme par exemple l'Association culturelle juive) ; mais certains projets se développent, comme les activités de *Lauder Yeshurun* et de Habad-Loubavitch, les écoles se remplissent, et de nouveaux magazines et journaux sont parus en 2012, comme le *Spitz* israélien ou le *Jewish Voice From Germany*.

Peut-on pour autant parler d'un « renouveau culturel juif »² à Berlin dans les années 1990-2000 ? Ce renouveau n'est pas si aisé à déterminer puisque les frontières entre Juifs et non-Juifs, mais aussi entre un judaïsme représenté principalement à l'intention des non-Juifs et un judaïsme vécu entre Juifs, sont ici mouvantes. Ensuite, il importe de se pencher sur la renaissance religieuse juive depuis le début du XXI^e siècle, essentiellement institutionnelle à travers le rétablissement des séminaires de formation rabbinique à Berlin qui avaient été fermés par les national-socialistes. Enfin, l'émergence d'une littérature de la troisième génération établit un nouveau dialogue avec les derniers survivants et dépasse pour ce faire les frontières de l'Allemagne. Quel nouveau rapport littéraire cette jeune génération entretient-elle avec la mémoire de la Shoah ?

¹ Nous reprenons ici l'expression utilisée par Prof. Dr. Raphael Gross lors du workshop du *Leo Baeck Fellowship Programme* à Brighton, le 3 novembre 2009 : « You are working on a moving target ».

² Nous nous inspirons ici du titre de l'ouvrage de Delphine Bechtel, *La Renaissance culturelle juive en Europe centrale et orientale 1897-1930 : langue, littérature et construction nationale*, Paris, Belin, 2002.

Chapitre 1 : Lieux de culture juive à Berlin au tournant du XXI^e siècle

La question d'un renouveau culturel juif à la fin des années 1990 à Berlin s'appuie sur deux formes distinctes de ce renouveau. D'une part, celui-ci est composé d'« espaces juifs » (*Jewish spaces*) qui sont, comme l'a décrit Diana Pinto³, des espaces de rencontre entre Juifs et non-Juifs intéressés à la culture juive. D'autre part, il prend la forme d'initiatives culturelles juives pour les Juifs, comme par exemple dans le cadre du festival *Limmud* en Allemagne. Dans le premier cas, il s'agit de représentations de la culture juive pour un public intéressé, dans le second, de l'expression de multiples identités juives. Dans quelle mesure ces deux lieux peuvent-ils être porteurs d'un renouveau culturel juif ?

I – « Espaces juifs » à Berlin des années 1990 à aujourd'hui

En Allemagne, en particulier à Berlin depuis la fin des années 1980, une grande partie des manifestations culturelles juives est organisée à destination d'un public non-juif mais intéressé à la culture juive. Dans plusieurs cas, nombreux sont les non-Juifs qui participent à leur organisation. Ce phénomène de popularité de la « culture juive » au sens très large du terme en particulier dans les pays où la Shoah a marqué l'absence de population juive, comme la Pologne ou l'Allemagne, est ce que la journaliste américaine Ruth Ellen Gruber a appelé non sans cynisme le « judaïsme virtuel »⁴. Elle y voit un philo-sémitisme qui frôle la perversion, de la part d'une génération cherchant en vain à se défaire d'une culpabilité nationale et familiale. À l'opposé de Gruber, la sociologue franco-italienne Diana Pinto, qui définit ces zones de contact entre Juifs et non-Juifs ouverts au monde juif sous toutes ses facettes, comme des « espaces juifs » (*Jewish spaces*), voit en ceux-ci un grand potentiel de débat fertile entre Juifs et non-Juifs. D'autres chercheurs ont aussi décrit ce phénomène – qui s'étend à l'importance des non-Juifs dans les études juives, dans les musées juifs, dans les institutions germano-israéliennes, etc. – de manière plus neutre, comme Y. Michal Bodemann, qui l'a caractérisé de « milieu » ou « terrain » « judaïsant » (*judaisierendes*

³ Voir par exemple Diana Pinto, « Europa – ein neuer „jüdischer Ort“ », in Julius H. Schoeps, Karl E. Grözinger et Gert Mattenklott (dir.), *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 1999*, Berlin, Philo, 1999, p. 15-34; Diana Pinto, « The Jewish Space in Europe », in Sandra Lustig, Ian Leveson (éds.), *Turning the Kaleidoscope. Perspectives on European Jewry*, New York, Oxford, Berghahn Books, 2006, p. 179-186.

⁴ Ruth Ellen Gruber, *Virtually Jewish. Reinventing Jewish Culture in Europe*, Berkeley, University of California Press, 2002.

Milieu, judaisierendes Terrain)⁵, ou Michael Brenner, qui lui a préféré le terme de « culture juive non-juive » (*non-Jewish Jewish culture*)⁶. L'analyse détaillée de ce phénomène fournirait matière à une thèse de doctorat en soi. Toutefois, il semble important de dépasser les dichotomies d'un syndrome post-Shoah tel qu'il a été décrit par Gruber, et de l'utopie d'une nouvelle relation entre Juifs et non-Juifs telle qu'elle a été parfois idéalisée à ses débuts par Diana Pinto⁷. Les Journées de la culture yiddish (*Tage der jiddischen Kultur*) et celles de la culture juive (*Jüdische Kulturtage*), le programme culturel du Musée juif de Berlin, le théâtre et le cinéma juif à Berlin et sur Berlin fournissent autant d'exemples qui nuancent ces dichotomies et invitent à la réflexion sur une culture juive partagée entre Juifs et non-Juifs.

a) De l'affirmation d'une vie juive entre Est et Ouest à une culture juive globalisée : les Journées de la culture yiddish et les Journées de la culture juive

Un aperçu des Journées de la culture yiddish et des Journées de la culture juive, créées en 1987 respectivement à Berlin-Est et Berlin-Ouest, et de leur évolution, permet de réfléchir sur l'évolution possible d'un exemple d'« espace juif » à Berlin.

Alors que le vent du changement commençait à souffler sur l'Allemagne encore divisée, une poignée de musiciens décida de créer un festival de la culture yiddish à Berlin-Est. Contrairement aux stéréotypes véhiculés sur l'absence totale de culture juive en Allemagne de l'Est, une « grande dame de la chanson yiddish »⁸, survivante de la Shoah, se remit à chanter dès 1952 en RDA : Lin Jaldati, épouse du pianiste allemand Eberhard Rebling et mère de Jalda et Kathinka Rebling. Mais l'antisionisme ambiant en RDA à la fin des années 1970 – en particulier suite à la Guerre des Six Jours (1967) – bannit Lin Jaldati des scènes de RDA. Elle

⁵ Y. Michal Bodemann, « A Reemergence of German Jewry? », in Sander L. Gilman, Karen Remmler (éds.), *Reemerging Jewish Culture in Germany: Life and Literature since 1989*, New York, New York University Press, 1994, p. 46-61, en particulier p. 57.

⁶ Michael Brenner, « The Transformation of the German-Jewish Community », in Leslie Morris, Jack Zipes (éds.), *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis, 1945-2000*, New York, Palgrave Macmillan, 2002, p. 49-61, ici p. 54.

⁷ Récemment, Diana Pinto est revenue sur le sujet de l'« espace juif » (« Jewish Space ») et en a distingué des sous-catégories, ce qui a apporté une nuance à la description d'un seul « espace juif » quelque peu utopique et idéaliste lors de la création de ce terme, dans les années 1990. Voir sa contribution au festival Limmud à Berlin, le samedi 19 mai 2012 : « Jewish Spaces, Redux ? », brochure du festival Limmud 2012, p. 50.

⁸ Nous nous inspirons de l'expression « great old Lady of Yiddish Song », utilisée par Andrej Jendrusch, « Nachruf aus der Fremde (1. – 4. Tage jiddischer Kultur in der DDR) », dans la brochure *Doss lid is geblibn. Tage der jiddischen Kultur 1987 bis 1996*, Bonn, Deutsche UNESCO-Kommission, 1995, p. 26-28, ici p. 26. Document généreusement donné par Jalda Rebling.

chanta alors dans le monde entier, sauf en Allemagne, avant de pouvoir revenir sur les scènes de Berlin-Est où elle se produira alors dans les années 1980 avec ses filles⁹.

En 1984, après avoir participé avec sa famille à un festival yiddish européen à Zurich, l'actrice et chanteuse Jalda Rebling, déçue que les musiciens invités étaient tous d'Europe occidentale, des États-Unis et d'Israël, sans aucun invité d'Europe de l'Est, décida alors de créer un festival de la culture yiddish à Berlin-Est en mettant l'accent sur l'héritage est-européen, qui soit un festival de rencontre entre l'Est et l'Ouest. L'idée se concrétisa en 1987, lorsque fut rénovée la Maison de la culture du parc Ernst Thälmann (*Kulturhaus im Ernst-Thälmann-Park*), sur le Prenzlauer Berg à Berlin-Est, et que l'intendante, Liane Düsterhöft, était justement à la recherche d'idées pour son nouveau projet. Avec son collègue l'écrivain Jürgen Rennert, Jalda Rebling invita tous les Berlinoises (de l'Est) intéressés à la culture yiddish, à participer au festival. Alors que l'annonce du festival parut dans un minuscule coin de la *Berliner Zeitung*, le festival fut complet au bout de quelques heures¹⁰.

Dès sa création, le festival commémorait, à travers sa date, la libération du camp d'Auschwitz, le 27 janvier 1945. La première édition eut lieu du 26 au 28 janvier 1987 et portait comme titre un vers du poète yiddish d'origine polonaise Binem Heller (1908-1998) : « Le chant est resté » (*Dos lid is geblibn*). Le sous-titre du programme était révélateur de la discrétion, voire la timidité de la démarche à Berlin-Est : « Tentative d'approche de la culture juive est-européenne » (*Versuch einer Annäherung an die ostjüdische Kultur*). Le programme, s'échelonnant sur trois soirées, comportait des lectures d'œuvres littéraires yiddish d'Union soviétique dans leur traduction allemande et des chants yiddish interprétés entre autres par Jalda Rebling. Il importe de préciser que dès le début, le festival comportait un nombre non négligeable de musiciens non-juifs qui consacèrent l'ensemble de leur travail à la musique yiddish, comme Karsten Troyke ou le groupe *Aufwind*. Le succès fut immédiat et attira aussitôt l'attention des médias, non seulement la ZDF (*Zweites Deutsches Fernsehen*), mais aussi la chaîne d'information de la RDA, *Aktuelle Kamera* ». Rappelons ici que les dernières années de la RDA, dans une ultime tentative du régime d'améliorer son image internationale,

⁹ Jalda Rebling, « Als holländische Jüdin in der DDR », in Viola Roggenkamp (éd.), *Tu mir eine Liebe. Meine Mamme. Jüdische Frauen und Männer in Deutschland sprechen von ihrer Mutter*, Berlin, Jüdische Presse, 2002, p. 150-157.

¹⁰ Interview de Jalda Rebling, le 30 juillet 2012. Voir aussi « East-Side – zu den 7. Tagen der jiddischen Kultur » (Petra Schwarz im Gespräch mit Jalda Rebling, Jürgen Rennert und Liane Kubiczeck), dans la brochure *Doss lid is geblibn, op. cit.*, p. 34-36, ici p. 34.

furent marquées par un regain d'intérêt du régime pour la culture juive et par le soutien aux initiatives culturelles juives¹¹.

Immédiatement après le premier festival, Jalda Rebling fut nommée à la commission de l'UNESCO pour la Décennie mondiale du développement culturel (*UNESCO-Weltdekade für kulturelle Entwicklung*). Ce soutien de la prestigieuse organisation permit aux festivals suivants de se développer : surtout, on put inviter, à partir de 1988, quelques musiciens et acteurs culturels d'Europe de l'Est, comme l'écrivain Grigorij Kanovitch de Lituanie, et aussi le théâtre yiddish de Varsovie et le théâtre d'État yiddish de Bucarest. Alors que le programme de la quatrième édition du festival, en 1990, au lendemain de la chute du Mur, annonçait sa fin – par « fatigue »¹², mais aussi par crainte de la compétition avec les Journées de la culture juive à l' « Ouest »¹³ –, la vague de protestation, de la part du public, mais aussi le soutien constant de l'UNESCO, incita les organisateurs à continuer les Journées de la culture yiddish : celles-ci furent consacrées en 1991 aux émigrants juifs russes à Berlin, dont certains, comme Mark Aizikovitch, devinrent célèbres dans la capitale allemande. L'année suivante fut aussi marquée par une triple commémoration : celle des cinquante ans de la conférence de Wannsee, des quarante ans de l'assassinat des écrivains yiddish sous Staline¹⁴, le 12 août 1952, et des cinq cents ans de l'expulsion des Juifs d'Espagne. Le festival fut organisé en fonction de ces thèmes, avec notamment un programme de chansons séfarades et un concert d'émigrants juifs soviétiques.

À la même période commença la coopération avec les Journées de la culture juive. Celles-ci avaient été créées elles aussi en 1987 par la Communauté juive de Berlin-Ouest¹⁵. Dans la même optique que les Journées de la culture yiddish à l'Est, l'intention du festival annuel à l'Ouest est de « se présenter devant le public berlinois et de faire mieux connaître à chaque spectateur intéressé, à l'aide de représentations artistiques de grande qualité, le passé et le

¹¹ Le plus célèbre exemple est celui de la rénovation de la synagogue de la Oranienburger Straße en 1988.

¹² Brochure *Doss lid is geblibn, op. cit.*, p. 12.

¹³ *Ibid.*, p. 30.

¹⁴ Les plus grands noms de la littérature yiddish furent assassinés : parmi eux, les écrivains Peretz Markish, Itzik Fefer, Dovid Bergelson, Dovid Hofshsteyn. Voir Benjamin Pinkus, *The Jews of the Soviet Union. The history of a national minority*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 145-208.

¹⁵ Selon Laurence Duchaine-Guillon, ce seraient les Journées de la culture yiddish qui auraient « déteint » sur les Journées de la culture juive, puisque ces dernières sont organisées en juin 1987. Voir Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945. Entre Est et Ouest*, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 355-356. Dans notre interview du 30 juillet 2012, Jalda Rebling reste très discrète sur ce point et ne prend pas position.

présent juifs, d'illustrer nos traditions, bref : de rendre le judaïsme transparent »¹⁶. Mais les différences entre les deux festivals étaient essentielles : tout d'abord, les Journées de la culture juive n'avaient pas lieu à une date clé de l'histoire juive, mais, à leur création, en juin¹⁷. Ensuite, la culture juive est à différencier de la culture yiddish : il s'agissait ici de présenter à un public berlinois novice les multiples aspects du judaïsme mondial, alors qu'à l'Est, les Journées de la culture yiddish prenaient plutôt la forme d'un hommage à une *yiddishkayt* perdue à jamais dans la Shoah : une littérature florissante dans la langue des « martyrs et des saints, des rêveurs et des kabbalistes », comme l'a décrite Isaac Bashevis Singer dans son discours du prix Nobel de la paix, « la langue sage et humble de nous tous », une musique des petites gens qu'il serait erroné de réduire au *klezmer*, un sens de l'humour tiré des situations les plus désespérées, bref, une tradition millénaire qui « n'a pas encore dit son dernier mot »¹⁸. D'ailleurs, il est remarquable que les premières Journées de la culture juive laissèrent (dans un premier temps) largement la place aux artistes d'Israël, comme si l'État juif légitimait davantage le festival que si celui-ci avait été consacré à la vie juive en Europe ou en Allemagne : la chanteuse Chava Alberstein, l'écrivain David Grossman, l'artiste Menashe Kadishman étaient présents dès les débuts du festival (1988).

L'influence du festival de Berlin-Est était pourtant indéniable, puisqu'en 1989 le festival de Berlin-Ouest choisit justement comme thème la culture yiddish¹⁹. Le rapprochement entre les deux Berlins, mais aussi entre les deux Allemagnes est tangible, puisque des artistes de Tchécoslovaquie et de la RDA furent invités, et que certaines manifestations eurent même lieu, pour la première fois, à Berlin-Est et en RDA. Un concert intitulé « Le yiddish est vivant ! » (« Jiddisch lejbt ! »), réunit des musiciens de RDA et de RFA : le trio de Jalda Rebling, Hans-Werner Appel et Stefan Maass y participa. Après des festivals thématiques (sur la femme dans le monde juif et sur le livre), les Journées de la culture juive se consacrèrent à nouveau à un thème similaire à celui des Journées de leurs anciens voisins de Berlin-Est, puisque le festival de 1992 fut consacré à la vie juive en Europe de l'Est. À la même période,

¹⁶ « vor das Berliner Publikum zu treten und jedem interessierten Zuschauer mit künstlerischen Darbietungen hoher Qualität die jüdische Vergangenheit und Gegenwart näherzubringen, unsere Überlieferung zu veranschaulichen – kurz: das Judentum transparent zu machen » (Programme des Journées de la culture juive de 1988, p. 4).

¹⁷ Puis, à partir de 1992 en novembre, et depuis 2007, à la fin du mois d'août.

¹⁸ « Yiddish has not yet said its last word. It contains treasures that have not been revealed to the eyes of the world. It was the tongue of martyrs and saints, of dreamers and Cabalists - rich in humor and in memories that mankind may never forget. In a figurative way, Yiddish is the wise and humble language of us all, the idiom of frightened and hopeful Humanity ». Extrait du discours du Prix Nobel de littérature d'Isaac Bashevis Singer le 8 décembre 1978.

¹⁹ Voir Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945*, op. cit., p. 356.

les deux festivals, toujours distincts, se mirent à suivre le même modèle, puisque chacun se consacra alors à une aire géographique précise²⁰ : alors que les Journées de la culture juive mirent à l'honneur le judaïsme en Californie (1993), à Paris (1994), à Jérusalem (1995), à New York (1997), à Vienne (1998), à Odessa (1999), à Tel Aviv (2001), les Journées de la culture yiddish se consacrèrent, à partir de 1993 jusqu'à leur dernière édition en 1997, à l'Europe de l'Est, plus précisément la Pologne, la Roumanie, la ville de Vilnius, l'Ukraine et la Russie avec le centenaire de l'Union des travailleurs juifs.

L'approche était similaire, mais l'objectif et la forme, bien différents : alors qu'à l' « Ouest », cette série de festivals florissants montrait au public berlinois le dynamisme des communautés du monde entier et incitait à découvrir des traditions multiculturelles et internationales, la démarche à l'Est était beaucoup plus discrète et modeste. En témoignent certains commentaires des organisateurs, qui semblent faire discrètement allusion à l'autre festival, comme Jalda Rebling, lorsqu'elle explique la fonction des minces brochures du festival : « Vous n'y trouverez pas tant des contributions sur les artistes eux-mêmes et leur glorieuse carrière, que des articles d'histoire de la culture et de la littérature »²¹, ou Jürgen Rennert, lorsqu'il définit l'objectif du festival : « Au fil des années nous avons essayé de préserver notre étude de la culture yiddish et sa transmission du faux éclat de l'“exotique” et de “la mode” »²².

Malgré les différences, les relations semblaient plutôt bonnes entre les deux festivals : en 1994, le directeur artistique Andreas Nachama annonçait la coopération entre les deux Journées. Finalement, l'édition de 1997 sur la Russie fut la dernière des Journées de la culture yiddish. Le projet de l'édition suivante, sur la Biélorussie, ne vit jamais le jour. Les raisons de la dissolution de ces Journées à l'Est sont triples : malgré le soutien de l'UNESCO, leur financement était de plus en plus difficile ; Jalda Rebling, mère de trois enfants, était à la recherche d'un réel emploi ; et, selon ses dires, plus personne n'avait besoin du festival : son rêve de la rencontre entre yiddishistes d'Est et de l'Ouest s'était réalisé depuis le festival sur Vilnius en 1995. À la lecture des brochures du festival cependant, la perte semble immense : les divers concerts yiddish qui fleurissent ici et là en Allemagne n'ont que peu en commun

²⁰ Selon Jalda Rebling, dans notre interview du 30 juillet 2012, le rôle des Journées de la culture yiddish fut ici décisif dans le choix de consacrer les Journées de la culture juive à une région ou une ville en particulier.

²¹ « Sie finden darin weniger Beiträge über einzelne Künstler und deren ruhmreiche Laufbahn, als vielmehr kulturgeschichtliche Aufsätze und Literatur » (Brochure *Doss lid is geblibn*, op. cit., p. 36).

²² « Über die Jahre hin haben wir versucht, unsere Beschäftigung mit der jiddischen Kultur und ihre Vermittlung vor dem falschen Glanz des „Exotischen“ und „Modischen“ zu bewahren » (*Ibid.*, p. 16).

avec un festival de grande qualité consacré aux multiples aspects littéraires, musicaux, artistiques de la culture yiddish dans divers pays d'Europe de l'Est.

Les Journées de la culture juive, elles, ont continué. Un dernier hommage au yiddish fut rendu en 2003 avec le *yiddishland* (qui désigne les régions d'Europe centrale et orientale où était parlé le yiddish) comme thème de l'année 2003. Mais l'idée des thèmes régionaux ou des aires géographiques fut progressivement abandonnée : le festival, qui avait déjà laissé la place en 2002 aux artistes juifs berlinois, se consacra en 2004 et 2005 à l'histoire et à la culture juive berlinoises. Par la suite, le festival délaissa toute thématique précise : le programme, désormais un simple prospectus alors que les brochures précédentes fournissaient l'étoffe de petits catalogues culturels et littéraires au style soigné, est réduit à quelques aspects de la culture juive et offre des concerts de musique klezmer pop et de groupes à la mode en Israël. Une constante, introduite en 2002, est la « longue nuit des synagogues » (*Lange Nacht der Synagogen*) qui débute le samedi soir et au cours de laquelle les Berlinoises peuvent visiter les lieux de culte ou encore y écouter des concerts²³. Depuis 2007, la synagogue de la Rykestraße, rénovée cette année-là, devient d'ailleurs le lieu de la célébration commune de l'office du vendredi soir et de plusieurs événements du festival²⁴. Mises à part ces deux initiatives permettant une meilleure connaissance de certains rites et traditions juives, on ne retrouve plus l'originalité et la diversité thématique qui étaient caractéristiques des Journées de la culture juive des années 1990 : la culture juive est réduite à une représentation théâtrale de *Nathan le Sage* ou du *Journal d'Anne Frank* (2006), ou encore à une exposition de photographies sur les survivants de la Shoah (2010). En voulant toucher un public de plus en plus large, les thèmes des conférences deviennent eux aussi de plus en plus larges, comme en 2011 avec le podium de discussion « Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur le judaïsme sans oser le demander » (« Was Sie schon immer über Judentum wissen wollten, aber bisher nicht zu fragen wagten »), remplacé l'année suivante par l'exposé de l'« érudit, écrivain, traducteur et kabbaliste » David Solomon qui présente « l'histoire juive en une heure »²⁵. Le festival devient aussi une rencontre multiculturelle autour des thèmes de la différence et de l'intégration, ce qui est particulièrement tangible dans l'introduction au festival de 2011 : le jubilé des 25 ans prend la forme d'une « année des rencontres » (« Jahr der Begegnungen »), comme celle organisée entre le poète iranien SAID et le poète israélien

²³ Voir le programme des Journées de la culture juive de 2004.

²⁴ La célébration de l'office religieux s'étend à d'autres synagogues berlinoises à partir de 2008.

²⁵ Cet exposé eut lieu notamment au festival Limmud en 2010. Il s'agit d'une version extrêmement simplifiée.

Asher Reich ; ou encore, un « marathon de lectures » (« Lesemarathon ») est organisé, avec la lecture consécutive de la Torah, du Nouveau Testament et du Coran.

Le festival semble donc, au cours des dernières années, prendre la forme d'un dialogue interculturel, voire interreligieux, mais malgré cette volonté de dialogue, il comporte le risque de présenter une culture juive de plus en plus globalisée. La question se pose s'il était nécessaire de simplifier à ce point le contenu du festival pour atteindre un plus large public. La culture juive en devient peut-être plus accessible, mais semble par là même être présentée de manière réductrice : ses spécificités religieuses, culturelles, historiques et linguistiques ne sont plus vraiment discernables. Alors que les Journées de la culture juive des années 1990 et celles de la culture yiddish (à la même période) prenaient la forme d'un réel lieu de rencontre entre Est et Ouest, entre Juifs et non-Juifs, entre Berlin et le reste du monde, l'espace de rencontre entre Juifs et non-Juifs semble ici, en particulier depuis le début des années 2000, être devenu flou : on peut se demander si un concert de rock israélien ou une visite de synagogue est réellement propice au dialogue. Il semble que l'on ait affaire ici à un « judaïsme virtuel » : pas tant dans le sens d'une culture juive fabriquée par des non-Juifs, comme Gruber l'entendait, mais plutôt dans le sens d'un judaïsme si simplifié qu'il en a perdu de sa réalité et en est devenu virtuel.



Image 27. Brochure *Doss lid is geblibn. Tage der jiddischen Kultur 1987 bis 1996*, Bonn, Deutsche UNESCO-Kommission, 1995.



Image 28. Prospectus des Journées de la culture juive de 2010.

b) Un musée comme lieu d'échange : le Musée juif de Berlin

Le programme culturel du Musée juif de Berlin, par contre, semble avoir préservé cette volonté de présenter la culture, l'histoire et la religion juives dans ses diverses facettes à un public varié. Pour ce faire, chaque manifestation organisée par le musée est adaptée en fonction du public, qu'il s'agisse d'enfants, de jeunes, d'un large public d'adultes ou d'un auditoire spécialisé. Mais avant de déterminer le rôle de ce musée dans la représentation de la culture juive à Berlin, il importe de rappeler brièvement les conditions extrêmement controversées dans lesquelles il fut créé, et les débats variés qu'il a provoqués.

Ce ne fut qu'en 1971, plus d'une trentaine d'années après la fermeture du musée juif de la Oranienburger Straße par les national-socialistes²⁶, que réapparut la volonté de créer un musée juif à Berlin : lors du tricentenaire de la Communauté juive de Berlin, l'exposition « Accomplissement et destin » (« Leistung und Schicksal ») fut conçue par le Musée de Berlin (*Berlin Museum*), le musée d'histoire de la ville de Berlin-Ouest. L'idée d'un musée juif à Berlin se concrétisa : le conseil d'administration de la Communauté juive, la direction du Musée de Berlin et le Sénat de Berlin envisagèrent la création d'un musée juif attenant au Musée de Berlin, et qui se consacrerait à l'histoire et la culture des Juifs de Berlin. Cinq ans plus tard fut créée dans cette optique la Société pour un musée juif à Berlin (*Gesellschaft für ein Jüdisches Museum in Berlin e.V.*), dirigée entre autres par le président de la Communauté juive de Berlin, Heinz Galinski. Le Musée de Berlin rassembla plusieurs acquisitions pour son futur « département juif » (« jüdische Abteilung »). En 1984, celui-ci obtint une salle d'exposition au rez-de-chaussée du Musée de Berlin et, en 1986, trois salles d'exposition au deuxième étage du *Martin-Gropius-Bau*. Mais l'idée demeura d'élargir le Musée de Berlin avec un département juif. La question qui se posa dès lors fut celle de la conciliation de deux musées différents au sein d'un seul : pour résoudre cette question, Rolf Bothe, le directeur du musée de Berlin, et Vera Bendt, la conservatrice du département juif, élaborèrent le « concept intégratif » (« das integrative Konzept »), selon lequel le musée juif occuperait une position autonome au sein du Musée de Berlin. Cette idée était inhérente aux termes du concours lancé en 1988 par le Sénat de Berlin-Ouest pour l'« agrandissement du bâtiment du Musée de Berlin avec un département de Musée juif » (« Erweiterungsbau des Berlin Museums mit Abteilung Jüdisches Museum »). L'architecte américain Daniel Libeskind remporta le

²⁶ Ce musée juif de la Communauté juive de Berlin fut ouvert le 24 janvier 1933, soit quelques jours avant l'arrivée d'Hitler au pouvoir. Suite au pogrome de 1938, il fut fermé par la Gestapo et son contenu fut saisi.

concours en 1989 avec son projet intitulé « Entre les lignes » (« Between the Lines »). La chute du Mur repoussa de quelques années la concrétisation du projet (la première pierre fut posée en 1992), mais ce fut lors de la construction du bâtiment qu'apparurent réellement toutes les difficultés du politiquement correct « concept intégratif ». En effet, comme l'explique Thomas Lackmann, le journaliste qui a rappelé non sans humour, voire avec sarcasme, dans son livre *Jewrassic Park* la complexité des débats engendrés par la genèse, puis la construction du Musée juif de Berlin, un tel concept n'est pas si simple à réaliser après l'abîme de la Shoah :

Avec l'échec catastrophique de la soi-disant symbiose judéo-allemande, après l'extermination du judaïsme européen, les Musées Juifs en Europe ne pouvaient à vrai dire pas reprendre et poursuivre la représentation [...] des relations entre minorité et société majoritaire exactement comme avant la rupture de la civilisation. Le problème pratique des objets de collection volés, détruits, disparus, était difficile à résoudre. Et comment, avec l'Holocauste en arrière-plan, parler rétrospectivement des processus d'assimilation, d'intégration, d'une fusion interculturelle fertile?

La plupart des Musées Juifs rouverts ou nouvellement créés ont tenu compte de cette problématique, mais n'en ont pas fait le thème fondamental de leur construction²⁷.

L'idée de Libeskind était justement de rendre tangibles les points de rupture entre les Juifs et leur intégration dans la société allemande ; plus précisément, il mit au jour les traumatismes de la Shoah à travers la construction même du bâtiment. Par exemple, l'architecture du musée est conçue selon deux lignes qui s'entrecoupent : aux points où ces lignes se rencontrent, apparaissent des « espaces vides » (*voids*) qui symbolisent le néant provoqué par la Shoah. Ou encore, le rez-de-chaussée est constitué de trois axes : l'axe de la continuité, qui mène à l'exposition permanente sur deux mille ans d'histoire juive allemande, l'axe de l'exil, qui mène au « jardin de l'exil », et l'axe de l'Holocauste, qui mène à la « tour de l'Holocauste », nommée par Libeskind le « vide du vide » (*voided void*) et qui constitue un lieu de mémoire au sein du musée. Ces idées architecturales et leur réalisation remirent donc fortement en question le « concept intégratif » d'un musée juif appartenant en toute harmonie à un musée de l'histoire de Berlin. D'emblée, le musée de Libeskind fut considéré comme un « musée

²⁷ « Nach dem katastrophalen Scheitern der sogenannten deutsch-jüdischen Symbiose, nach der Vernichtung des europäischen Judentums, konnten Jüdische Museen in Europa die Darstellung [...] der Beziehungen zwischen Minderheit und Mehrheitsgesellschaft eigentlich nicht genauso wiederaufnehmen und weiterführen wie vor dem Zivilisationsbruch. Das praktische Problem der geraubten, zerstörten, verschollenen Sammlungsobjekte war schwer zu lösen. Und wie soll man auf dem Hintergrund des Holocaust rückblickend von den Prozessen der Assimilation, der Integration, der fruchtbaren interkulturellen Verschmelzung erzählen? Die meisten wiedereröffneten oder neugegründeten Jüdischen Museen haben diesen Fragen-Komplex berücksichtigt, aber nicht zum fundamentalen Thema ihrer Konstruktion gemacht » (Thomas Lackmann, *Jewrassic Park. Wie baut man (k)ein Jüdisches Museum in Berlin*, Berlin, Philo Verlagsgesellschaft mbH, 2000, p. 69).

juif » à part entière, (et non plus comme un département juif), voire comme un concurrent au futur mémorial aux Juifs assassinés d'Europe alors planifié. De plus, le « concept intégratif » perdit définitivement sa signification lors de la fusion, quelques années après la chute du Mur, de plusieurs musées de Berlin-Ouest et Berlin-Est en une Fondation des musées de la ville de Berlin (*Stiftung Stadtmuseum Berlin*). Le débat sur le sens du « concept intégratif » s'enflamma lorsque le directeur du « département juif » (« Abteilung Jüdisches Museum »), l'historien de l'art Amnon Barzel, défendit l'autonomie totale du Musée juif et l'idée selon laquelle le musée devait raconter l'histoire de la société majoritaire de la perspective de la minorité juive. L'exacerbation du débat mena au licenciement d'Amnon Barzel en 1997, âprement critiqué par la Communauté juive de Berlin. Finalement, le conflit sembla se résoudre avec la nomination de W. Michael Blumenthal, l'ancien secrétaire au Trésor des États-Unis pendant la présidence de Jimmy Carter, comme directeur du musée. Paradoxalement, son idée n'était pas si éloignée de celle d'Amnon Barzel : il réalisa l'autonomie administrative du Musée juif. Désormais, l'objectif du musée dans la nouvelle capitale allemande était consacré à l'histoire des Juifs en Allemagne et des Juifs allemands dans son ensemble.

Ainsi, depuis son ouverture²⁸, il ne constitue pas tant un lieu de mémoire qu'un lieu de « transmission vivante de l'histoire juive » (« lebendige Vermittlung jüdischer Geschichte »). Le musée, en tant que fondation de droit public, est financé par l'État, des dons et les recettes du musée²⁹.

Depuis sa création, plus de 700 000 personnes visitent le musée chaque année ; un tiers des visiteurs ont moins de trente ans, ce qui témoigne de la popularité de l'institution auprès des jeunes³⁰.

L'éducation et la recherche constituent en effet, dès sa création, un élément fondamental du musée : « Il [le Musée Juif] se considère comme un forum pour la recherche, la discussion et l'échange d'opinions »³¹. Analyser l'ensemble des expositions ou des activités offertes par le

²⁸ L'ouverture du musée au public était prévue pour le 11 septembre 2001 mais a dû être repoussée de deux jours en raison des attentats du 11 septembre 2001.

²⁹ Pour la citation et l'histoire du musée, voir le document « Die Entstehungsgeschichte des Jüdischen Museums Berlin », disponible sur le site Internet du Musée juif de Berlin, à la page consultée le 2 août 2012 : <http://www.jmberlin.de/main/DE/Pdfs/Rund-ums-Museum/museumsgeschichte/Museumsgeschichte.pdf>. Voir aussi Thomas Lackmann, *Jewrassic Park*, *op. cit.*

³⁰ Pour ces chiffres, voir le document « 10 Jahre JMB in Zahlen », disponible sur le site Internet du Musée juif de Berlin, à la page consultée le 2 août 2012 : http://www.jmberlin.de/main/DE/Pdfs/Presse/Pressemappe/PI_Factsheet_Jan2012.pdf.

³¹ « Es [das Jüdische Museum] versteht sich als Forum für Forschung, Diskussion und Gedankenaustausch ». Voir le document « Mehr Raum für Bildung und Forschung », disponible sur le site Internet du Musée juif de

musée dépasserait le cadre de ce travail ; il s'agit bien plutôt ici de montrer quels sont les moyens mis en œuvre par le programme culturel du Musée juif pour transmettre à un public extrêmement varié les multiples facettes de la culture, de la religion et de l'histoire juives.

Tout d'abord, le programme culturel et pédagogique du musée se conjugue en de multiples offres selon le type de visiteur. Pour les enfants, il compte des visites guidées de l'exposition permanente, des ateliers thématiques (comme par exemple pour les vacances d'été en 2003, les multiples ateliers sur le golem³² ou en 2005 sur *Hanoukah*), des programmes spéciaux pour les fêtes (les vacances de Pâques sont l'occasion d'une visite guidée sur la Pâque juive³³) et des camps de vacances (un atelier de fabrication du pain qui explique aussi aux enfants les règles de la *casherout*, un théâtre de marionnettes sur *Nathan der Weise*)³⁴. De plus, une partie de l'exposition permanente, intitulée l' « île aux enfants » (*Kinderinsel*) propose depuis 2006 une approche interactive du musée, en permettant aux enfants de créer leur propre exposition à partir d'objets³⁵.

Pour les écoles, le musée dispose d'une palette de visites guidées sur des thèmes divers, selon les classes, comme le monde juif au Moyen-Âge ou l'émancipation des Juifs au XIX^e siècle, mais aussi une visite intitulée « Ce ne serait pas pareil dans la religion musulmane ? » (« Ist das im Islam nicht auch so ? »), proposée aussi en turc, qui offre un lieu d'échange et de discussion sur les trois grandes religions monothéistes. De plus, depuis 2007, le musée dispose d'un bus qui traverse toute l'Allemagne afin de venir présenter aux enfants une exposition mobile et de leur offrir des ateliers³⁶.

Les activités pédagogiques pour les jeunes sont notamment financées grâce au dîner de gala organisé chaque année lors de la remise du Prix de la communication et de la tolérance (*Preis für Verständigung und Toleranz*) organisé par le Musée juif depuis 2002, qui, comme son nom l'indique, récompense une personnalité particulièrement engagée dans la tolérance et la communication entre les peuples³⁷.

Berlin, à la page consultée le 20 août 2012 : http://www.jmberlin.de/main/DE/Pdfs/Presse/Pressemappe/PI_Raum_Bildung_Forschung_Jan2012.pdf

³² Voir *Zwei. Magazin des Jüdischen Museums Berlin*, n°1, 2003, p. 29-31.

³³ Voir *Ibid.*, p. 29.

³⁴ Prospectus du camp de vacances (*Sommerferiencamp*) du Musée juif de 2012.

³⁵ Voir *Zwei. Magazin des Jüdischen Museums Berlin*, n°5, 2006, p. 4-5.

³⁶ Ce projet pédagogique porte le nom de « on.tour – Das JMB macht Schule ». Voir *Zwei. Magazin des Jüdischen Museums Berlin*, n°6, 2007, p. 10-11.

³⁷ Voir *Zwei. Magazin des Jüdischen Museums Berlin*, n°1, 2003, p. 32. Voir aussi *Zwei. Magazin des Jüdischen Museums Berlin*, n°2, 2003, p. 3.

Pour les étudiants et les universitaires, le musée représente un lieu de recherche important sur l'histoire juive allemande : en effet, outre les archives du musée, qui comportent plus de 1500 collections documentant la vie de familles juives allemandes, l'institution héberge dès son ouverture en 2001 une dépendance des archives de l'Institut *Leo Baeck* à New York, le prestigieux institut de recherche sur l'histoire et la culture des Juifs en pays germanophones. Depuis 2008, le musée a aussi ouvert une dépendance de la *Wiener Library*, « la plus ancienne institution au monde de documentation du régime national-socialiste et de ses crimes »³⁸. Mais il dispose aussi de sa propre bibliothèque scientifique qui compte plus de 70 000 médias : elle est consacrée à l'histoire, la culture, la religion, la philosophie juives allemandes³⁹.

Pour toutes les tranches d'âge, le centre d'information Rafael Roth (*Rafael Roth Learning Center*) – du nom du donateur à l'origine de la création de ce centre – permet, de manière interactive, d'élargir ses connaissances sur l'histoire juive allemande à l'aide des dix-sept ordinateurs à disposition des visiteurs.

Enfin, autour de chaque exposition est conçu un programme culturel permettant de présenter à un vaste public les diverses facettes du sujet traité dans l'exposition. Ce programme d'accompagnement (*Begleitprogramm*) permet d'aborder certains aspects non explorés en détail au cours d'une exposition. Ainsi, en 2003, dans le cadre de celle consacrée à la fonderie de bronze Loevy, qui est à l'origine de l'inscription *Dem deutschen Volke* sur le Reichstag, une visite au Reichstag est organisée, afin d'élargir ses connaissances sur l'histoire du bâtiment⁴⁰. Une exposition essentielle à l'ouverture du public fut celle de « Weihnukka »⁴¹ en 2005, c'est-à-dire la célébration de *Hanoukah* et de Noël chez certaines familles juives en Allemagne au cours de l'histoire, ou plus précisément l'intégration progressive de Noël dans les traditions des Juifs allemands assimilés⁴² : de nombreuses manifestations culturelles pour enfants (théâtre de marionnettes, lectures) et adultes (lectures de Maxim Biller, exposé sur

³⁸ « die weltweit älteste Institution zur Dokumentation der NS-Herrschaft und ihrer Verbrechen » (Voir le document « Forschung und Bildung im Jüdischen Museum Berlin », p. 2, disponible sur le site Internet du Musée juif de Berlin, à la page consultée le 30 août 2012 : http://www.jmberlin.de/main/DE/Pdfs/Presse/Pressemappe/PI_Archiv_Bibliothek_Jan2012.pdf).

³⁹ Pour toutes ces informations sur le programme pédagogique du Musée juif de Berlin, voir *Ibid.*

⁴⁰ Voir *Zwei. Magazin des Jüdischen Museums Berlin*, n°1, 2003, p. 28.

⁴¹ Le néologisme « Weihnukka », qui remonte au XIX^e siècle, est une contraction des mots « Weihnachten » (Noël) et *Hanoukah*.

⁴² Cilly Kugelman, la directrice des programmes du Musée juif de Berlin, précise en effet que « Weihnukka » ne signifie pas la célébration simultanée de Noël et de *Hanoukah*, mais la place croissante de Noël au sein de certaines familles juives allemandes assimilées. Voir *Zwei. Magazin des Jüdischen Museums Berlin*, n°4, 2005, p. 11-13, ici p. 11.

Hanoukah et la kabbale) furent organisées dans le cadre de l'exposition, et surtout, un marché de « Weihnukka » fut ouvert à l'occasion, équivalent des fameux marchés de Noël allemands de la période de l'avent, réunissant ici les traditions juives et chrétiennes. Le succès remporté par ce marché assura sa continuité : il est organisé chaque fin d'année, désormais sous le nom de « marché de *Hanoukah* », au Musée juif de Berlin⁴³. Une autre institution devenue très populaire au sein du musée est depuis 2003 l'« été culturel » (*Kultursommer*), qui propose concerts de jazz, parties d'échecs et lectures dans le jardin du musée⁴⁴.

Une partie importante du programme accompagnant les expositions, le programme de lectures organisées depuis 2003 en coopération avec la librairie juive de Berlin, la *Literaturhandlung*, permet de mettre en valeur l'interdisciplinarité des expositions et de toucher, dans le cadre des lectures d'œuvres récemment parues, un public vaste ou, dans le cadre de discussions et d'exposés scientifiques, un public spécialisé. Certaines conférences et expositions sont d'ailleurs organisées en coopération avec des universités ou centres de recherche⁴⁵. Ce type de programme, en élargissant le public potentiel d'une exposition, garantissent en outre la présence du Musée juif dans les médias⁴⁶.

Le développement du programme d'éducation et de recherche du musée depuis sa création, c'est-à-dire en dix ans, est immense. En effet, les chiffres parlent d'eux-mêmes : chaque année, plus de 100 000 visiteurs font usage des programmes éducatifs offerts par le musée ; outre les 7000 visites guidées, quelque 400 programmes sont organisés ; les fonds des archives ont doublé depuis la création du musée et ceux de la bibliothèque ont triplé. La croissance du programme est telle qu'un nouveau bâtiment, attendant au musée et conçu lui aussi par Daniel Libeskind, est actuellement en construction : l'Académie du Musée juif de Berlin (*Akademie des Jüdischen Museums Berlin*), dont l'ouverture est prévue pour novembre 2012, aura pour fonction d'héberger la bibliothèque, les archives et le département pédagogique du musée⁴⁷.

⁴³ Voir *Ibid.*, p. 10-21.

⁴⁴ Voir le *Jahresbericht 2005/2006*, p. 60-61, disponible en ligne à la page consultée le 20 août 2012 : http://www.jmberlin.de/main/DE/Pdfs/Rund-ums-Museum/jahresberichte/Jahresbericht_DE_2005-06.pdf

⁴⁵ Comme par exemple l'exposition « Berlin Transit. Jüdische Migranten aus Osteuropa in den 1920er Jahren » et son programme de lectures, de mars à juillet 2012, organisés en coopération avec l'institut d'Europe de l'Est de l'Université libre de Berlin (Osteuropa-Institut, Freie Universität Berlin).

⁴⁶ Voir le *Jahresbericht 2005/2006*, *op. cit.*, p. 60-61.

⁴⁷ Informations sur les différents programmes du Musée juif et sur l'Académie fournies par Jennifer Prietzel, responsable événementiel du Musée juif de Berlin, courriels du 23 juillet 2012 et du 9 août 2012.

La variété du programme culturel du Musée juif de Berlin, destiné à toutes les tranches d'âge, et à tous les types de public, le distingue de la plupart des musées juifs d'Europe. De plus, ses multiples activités traduisent la volonté de briser les stéréotypes liés au judaïsme et d'établir un réel dialogue interculturel et interreligieux. La représentation de la culture juive dans ce musée reflète, malgré la place importante de la mémoire de la Shoah au sein même de l'architecture du musée et des expositions, une vie juive positive : le musée prend réellement la forme d'un « espace juif », d'un lieu de rencontre, ici entre les Juifs « présentés » – à travers leur destin au cours des expositions, mais aussi ceux, bien réels, des conférences et des lectures – et les visiteurs, dans leur majorité non-juifs. La forme des activités – lectures, concerts, visites, rencontres – permet, outre la connaissance de l'« autre », l'éclosion d'un dialogue.



Jüdisches Museum Berlin

ÜBERSICHT MUSEUMSRUNDGANG

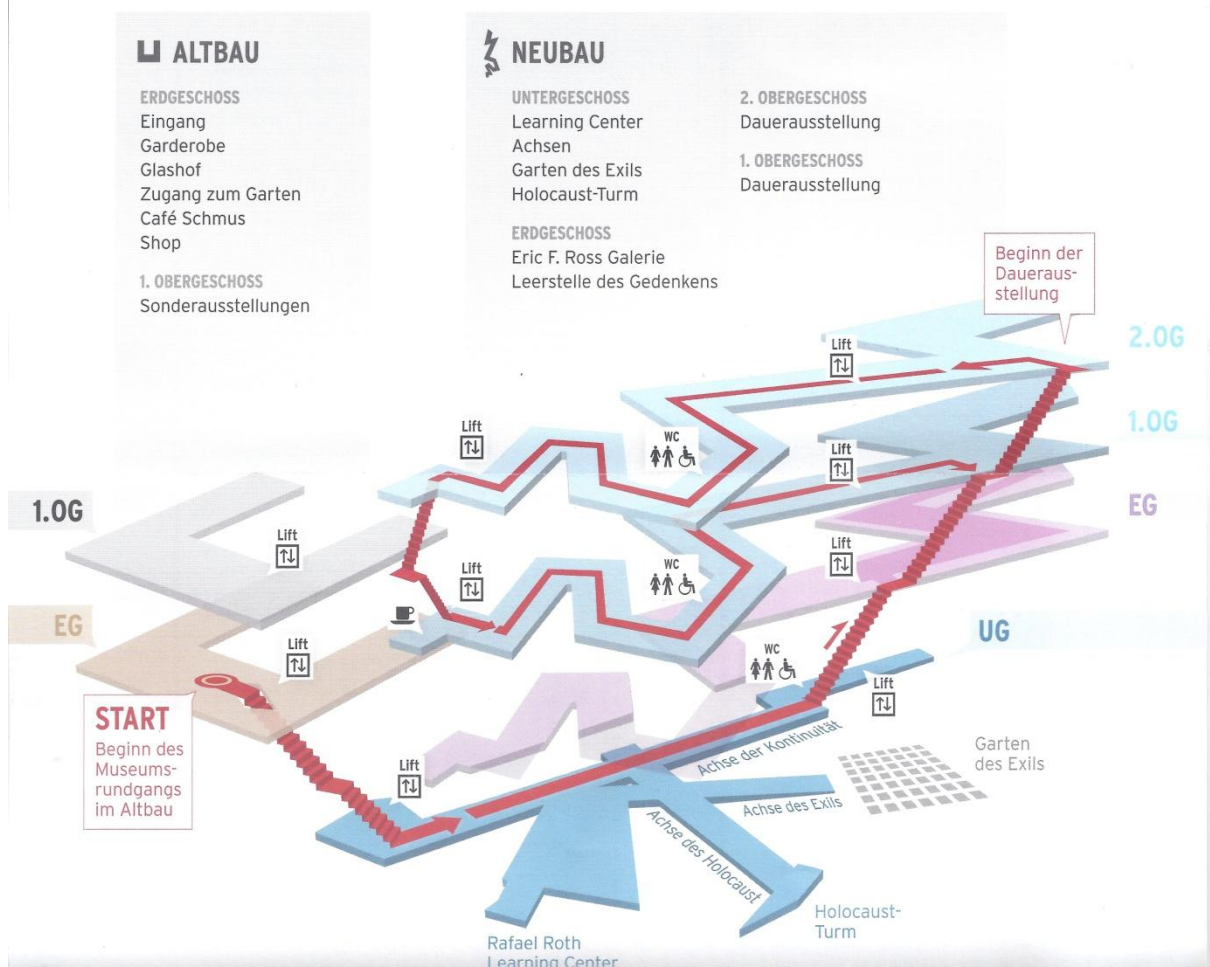


Image 29. Le plan du Musée juif de Berlin (prospectus du Musée juif de Berlin).

c) Le théâtre et le cinéma juifs à Berlin

Le théâtre et le cinéma juifs à Berlin constituent un autre lieu de représentation de la culture juive. Par théâtre et cinéma « juifs », nous entendons ici des théâtres consacrés à l'œuvre d'auteurs juifs, des représentations et des films sur des thèmes juifs, plus précisément dans le cas des films, sur la vie juive contemporaine à Berlin. À ce jour, leur impact est encore très restreint dans le monde culturel berlinois.

La création du *Hackesches Hoftheater* remonte au début des années 1990. En 1993, la troupe du pantomime Burkhard Seidemann, anciennement partie intégrante de l'ensemble de pantomime du *Deutsches Theater* de Berlin, créa son propre projet artistique, dont le nom était dérivé des arrière-cours près du Hackescher Markt à Berlin-Mitte, les *Hackesche Höfe*. Fortement inspirée par la situation géographique et l'histoire du quartier, situé tout près du Quartier des Granges (*Scheunenviertel*), un quartier d'immigrants juifs d'Europe de l'Est de la fin du XIX^e siècle jusqu'aux années 1930, la troupe décida rapidement de se consacrer au théâtre et à la culture yiddish. Trois fois par semaine, elle organisait des concerts de musique yiddish et chaque année les Journées de la musique yiddish (*Tage der Jiddischen Musik*), ainsi qu'un été de la musique yiddish (*Jiddischer Musiksommer*). Plusieurs représentations de théâtre chanté en yiddish (*jiddisches Liedtheater*) et parlé en allemand, y eurent lieu, revitalisant ainsi une tradition de « théâtre chanté » du théâtre populaire yiddish. Sont ainsi mises en scène « des histoires de fous » d'après Itzik Manger (*Jiddische Narrengeschichten nach Itzig Manger*), ou l'histoire de l'Arche de Noé revisitée dans la tradition du *jiddisches Liedtheater*, ou encore le calendrier juif présenté en chansons et en histoires. La littérature yiddish y tient aussi une place importante, puisque certaines pièces sont reprises, comme *Dieu, l'homme et le diable* de Jacob Gordin, d'après le *Faust* de Goethe, créée en 1900 et jouée en 1913 à Berlin, ou encore, quelques mois avant la fermeture du théâtre, *Methusalem* de Sholem Aleykhem.

Les figures de proue de ce théâtre sont l'actrice Jalda Rebling, le musicien Mark Aizikovitch, et bien évidemment le directeur du théâtre lui-même, Burkhard Seidemann. Les acteurs sont, comme Jalda Rebling et Mark Aizikovitch, aussi chanteurs. La première offre par exemple un concert de chants yiddish du Moyen-Âge à nos jours, alors que le second anime une « nuit russe yiddish » (« Russisch-jiddische Nacht »). De nombreux autres groupes de musique

klezmer, juifs et non-juifs, animent les soirées du *Hackesches Hoftheater*. Après quatorze ans de succès, le théâtre doit fermer en 2006 pour raisons financières. Depuis, des concerts klezmer continuent d'être organisés par l'association *Philomimus e.V.*, mais ils ont lieu à Berlin-Lichtenberg⁴⁸.

Avec la fermeture de ce théâtre à Berlin, les quelques traces de culture yiddish qu'on avait voulu préserver semblent s'être perdues.

Le théâtre juif *Bimah* (*Jüdisches Theater Bimah*), créé à Berlin en 2001 et dirigé par le comédien israélien Dan Lahav, n'a que peu en commun avec cet ancien théâtre yiddish. Cependant, il est intéressant dans la mesure où le public non-juif prend une place importante dans la définition même du théâtre : « Pas un théâtre de Juifs pour les Juifs avec des Juifs » (« Kein Theater von Juden für Juden mit Juden »), tel est le sous-titre de la brochure du théâtre. Le descriptif du théâtre insiste sur la signification du théâtre en tant que lieu de partage de la culture juive pour tous, quelles que soient les appartenances : « [...] un théâtre pour tous ceux qui s'intéressent à la culture juive et qui veulent en savoir plus. [...] En toute décontraction, la culture juive est rendue accessible au public non-juif et appelle en même temps à la tolérance et au respect mutuel »⁴⁹. Par exemple, la soirée « Shabbat Shalom – un vendredi soir chez une famille juive » (« Shabbat Shalom – ein Freitagabend bei einer jüdischen Familie ») présente le soir de Shabbat dans le cadre du théâtre afin de transmettre au public quelques notions des traditions juives, en musique, chansons et anecdotes. Les autres représentations prennent la forme d'un collage de chants yiddish et de musique klezmer ou reprennent des thèmes célèbres du monde juif, comme par exemple une « lecture musicale » sur la vie de Marc Chagall ou « la véritable histoire d'Adam, d'Ève et du serpent » (« Die wahre Geschichte von Adam, Eva und der Schlange »). Les soirées dans le genre du café-théâtre mettent en scène des textes de célèbres personnalités satiriques juives allemandes, comme Kurt Tucholsky ou Heinrich Heine ; le seul écrivain israélien mis à l'honneur est Ephraïm Kishon. Le répertoire demeure donc restreint à des thèmes juifs déjà relativement connus qui sont d'ailleurs souvent ceux auxquels, dans le cadre de stéréotypes sur les Juifs, la culture juive est limitée : la musique klezmer, les peintures de Chagall, le Shabbat.

⁴⁸ La rénovation du bâtiment provoque une augmentation de 20% du loyer. Voir le communiqué de presse du 31 octobre 2005, repris sur le site Internet du *Hackesches Hoftheater*, consulté le 3 août 2012 : <http://www.hackesches-hoftheater.de/index2.htm?aktuell.htm>

⁴⁹ « [...] ein Theater für alle, die sich für jüdische Kultur interessieren und sich mit ihr auseinandersetzen wollen. [...] Auf ungezwungene Art und Weise wird die jüdische Kultur dem nicht-jüdischen Publikum zugänglich gemacht und wirbt so zugleich für Toleranz und gegenseitige Achtung ». Extrait d'une brochure du théâtre Bimah.

Il ne peut donc être question ici d'une représentation de la culture juive sous ses multiples facettes ou d'aspects méconnus de la tradition juive, mais plutôt de « mises en scène » de la vie juive.

En ce qui concerne la représentation de la vie juive à Berlin dans le cinéma, il est remarquable que l'importance des films sur Berlin et les Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale et la Shoah, sortis la plupart au début des années 2000 (*Rosenstraße* (2003), *Berlin 36* (2009), *Aimée und Jaguar* (1999), *Der letzte Zug* (2006), pour n'en citer que quelques-uns), contraste fortement avec le peu de films traitant de la vie juive à Berlin aujourd'hui. En fait, jusqu'à ce jour on ne compte qu'un seul sur le sujet : la comédie *Alles auf Zucker !* (2004) de Dani Levy. Celle-ci met en scène les mésaventures d'un Juif allemand, Jaeckie Zucker, ancien reporter sportif de la RDA, endetté jusqu'au cou, dans le Berlin d'aujourd'hui. Lorsque sa mère décède, l'espoir d'un héritage apparaît mais celui-ci ne pourra avoir lieu qu'à une seule condition, exprimée dans le testament de la mère : que Jaeckie se réconcilie avec son frère Samuel, un Juif orthodoxe, qui arrive alors de Francfort à Berlin. Malgré les tensions, les frères feront de leur mieux afin d'empêcher que l'héritage ne leur échappe et ne se retrouve entre les mains de la Communauté juive. À sa sortie, le film connut un succès fulgurant et rafla de nombreux prix, dont le prix Ernst Lubitsch et le *Deutscher Filmpreis* dans plusieurs catégories en 2005. La popularité du film est très probablement due au fait que ce film est la seule comédie sur les Juifs en Allemagne aujourd'hui.

Quelques autres films ont certes un lien avec la thématique des Juifs à Berlin, mais aucun d'entre eux ne peut être caractérisé de film traitant de la vie juive à Berlin aujourd'hui : le documentaire *Im Himmel, unter der Erde* (2011), de Britta Wauer, traite de l'histoire du cimetière juif de Weißensee jusqu'à nos jours et retrace nombre de destinées juives liées au cimetière, mais pas spécialement à la ville de Berlin ; une partie du film israélien *Tu marcheras sur l'eau* (*Lalekhet al HaMayim*, 2004), d'Eytan Fox, qui met en scène la rencontre, puis l'amitié, entre un agent du *Mossad* et les petits-enfants d'un nazi qu'il est censé éliminer a certes lieu à Berlin, mais cette partie du film ne reflète pas grand-chose de la réalité de la vie juive à Berlin aujourd'hui.

Quelques courts métrages diffusés dans le cadre de festivals, tels que, dans le contexte des Journées de la culture juive à Berlin, *Berlin Beshert. Koschere Liebe in Berlin ?* (2002) de la réalisatrice américaine November Wanderin, qui traite de la recherche de l'âme sœur de deux sœurs juives à Berlin, l'une hétérosexuelle, l'autre homosexuelle, ou le documentaire

allemand *Alles kosher im Café* (2008), d'Uri Schneider, diffusé au Festival du film juif à Berlin et Potsdam (*Jüdisches Filmfestival Berlin und Potsdam*), qui retrace avec humour le quotidien du café casher *Bleibergs*, une entreprise familiale à Berlin-Charlottenburg, s'approchent certes du sujet, mais leur format demeure limité à celui du court métrage.

Le Festival du film juif à Berlin et Potsdam représente précisément la tentative de présenter à un public berlinois et international des productions de réalisateurs juifs et/ou traitant de problématiques juives : créé en 1994 sous le nom *Jewish Film Festival Berlin* par Nicola Galliner, l'ancienne directrice de l'université populaire juive (*Jüdische Volkshochschule*) de Berlin, le festival diffuse chaque année une trentaine de films juifs du monde entier : outre de nouvelles productions, il rend aussi hommage aux grands classiques, notamment du film yiddish, et met à l'honneur nombre de films israéliens et palestiniens. Ici aussi, l'objectif est non seulement de mettre à l'honneur le cinéma juif, mais aussi de briser les stéréotypes sur le monde juif, renforcés en particulier en Allemagne par le malaise de la « symbiose négative » judéo-allemande, c'est-à-dire une relation entre Juifs et Allemands indissociable de la Shoah. C'est justement cette relation que Nicola Galliner tente d'améliorer à travers son initiative :

Le passé est encore trop proche dans ce pays, ce qui influence forcément la coexistence au quotidien. Il y a toujours une certaine tension, ici en Allemagne, quand votre interlocuteur apprend que vous êtes Juif. Au vu de la monstruosité des crimes, c'est tout à fait normal. Des relations sans préjugés sont à peine possibles, mais une vie juive « normale » aussi a du mal à ne pas se définir uniquement à travers le passé, ici. C'est dans cette zone de tension que le Jewish Film Festival Berlin a trouvé sa place⁵⁰.

L'objectif du festival, des films mentionnés ci-dessus, mais aussi du Théâtre juif à Berlin et de l'ancien *Hackescher Hoftheater*, si différents soient-ils, ont un point commun fondamental : représenter le judaïsme, les traditions juives, voire – ce qui semble le plus difficile au vu du peu de productions sur cet aspect en particulier – une vie juive « banale », quotidienne, celle du Berlin de tous les jours. Le but de cette « représentation du judaïsme » est de mettre fin aux préjugés sur les Juifs en général, mais aussi de redonner une certaine spontanéité aux relations entre Juifs et Allemands, jusqu'aujourd'hui encore tendues par

⁵⁰ « Zu nahe ist in diesem Land die Vergangenheit, und dies beeinflusst zwangsläufig das tägliche Miteinander. Es geht hier in Deutschland immer etwas angespannt zu, wenn das Gegenüber erfährt, dass man jüdisch ist. In Anbetracht der Monstrosität der Verbrechen ist das ganz normal. Unbefangene Beziehungen sind kaum möglich, aber auch „normales“ jüdisches Leben hat es hier schwer, sich nicht nur über die Vergangenheit zu definieren. In diesem Spannungsfeld findet das Jewish Film Festival Berlin seinen Platz » (Nicola Galliner (éd.), *Jewish Film Festival Berlin. Filme, Bilder, Geschichten. Die ersten zehn Jahre*, Berlin-Brandenburg, be.bra Verlag, 2004, p. 14).

l'héritage de la Shoah. La précarité de ces diverses initiatives dans les domaines du théâtre et du cinéma laisse précisément entrevoir la fragilité d'une telle entreprise.

Ces différents « espaces juifs » sont ceux d'une culture juive dévoilée à un public non-juif. Même s'ils ont connu un réel bouillonnement culturel en particulier dans les années 1990 qui sont celles du développement des Journées de la culture juive, des Journées de la culture yiddish, de la création du Festival du film juif à Berlin, et à quelques années près, de la création du Musée juif de Berlin, un tel développement n'est pas toujours constant et la représentation de la culture juive rendue accessible aux non-Juifs demeure toujours fragile, comme l'indique la fermeture du *Hackesches Hoftheater* et le faible reflet des cafés-théâtres berlinois d'époque que constitue le Théâtre juif. L'« espace juif » (*Jewish Space*) comme lieu de dialogue fertile entre Juifs et non-Juifs ne doit donc pas être considéré comme acquis mais plutôt comme un lieu qui doit sans cesse être recomposé.

II – Un festival juif pour les Juifs, en Allemagne : *Limmud*

Parallèlement à l'évolution de ces différentes initiatives, le début des années 2000 en Allemagne a vu la création d'un festival juif annuel, destiné en premier lieu aux Juifs. L'objectif de *Limmud* (de l'hébreu : « étude ») est bien différent des initiatives évoquées ci-dessus : il ne s'agit plus d'un lieu de représentation de la culture juive, mais bien plutôt d'un lieu de partage des différentes cultures juives, de rencontres autour de l'histoire, de la religion et de la culture juives. *Limmud* représente le lieu de discussion par excellence d'un « patrimoine culturel »⁵¹ juif en Europe, où, comme dans le cas du phénomène des cercles d'étude juifs en France étudié par Martine Cohen, « [l]a démarche de connaissance est moins motivée par l'impératif religieux que par la recherche de références identitaires personnelles »⁵².

Créé dans les années 1980, le phénomène *Limmud* a atteint une importance fondamentale aux quatre coins du globe, y compris, depuis les années 2000, en Allemagne⁵³. *Limmud* représente un lieu de rencontre unique entre les personnalités les plus variées de la communauté juive : rabbins, professeurs, écrivains, artistes, étudiants, cuisiniers, comédiens, acteurs culturels, chantres, présidents d'associations – tout Juif ou toute personne en lien étroit avec le judaïsme⁵⁴ peut participer.

Dans quelle mesure peut-on affirmer que *Limmud* représente à lui seul le pluralisme religieux, culturel et linguistique de la diaspora européenne et de la communauté juive d'Allemagne ? Le développement de ce festival pourrait-il être la marque d'une « normalisation » de la vie juive en Allemagne, qui n'apparaît pas spécialement dans les festivals étudiés précédemment ?

⁵¹ Martine Cohen, « Les renouveaux catholique et juif en France. L'individu et ses émotions », in Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 1990, p. 121-167, ici p. 128.

⁵² *Ibid.* Pour les cercles d'études, voir aussi Martine Cohen, « Renouveaux religieux au sein du judaïsme et du catholicisme en France : premières observations », *Pardès*, n°3, 1986, p. 132-148.

⁵³ En 2012, le festival a eu lieu dans la capitale allemande, pour des raisons purement organisationnelles.

⁵⁴ Sur le formulaire d'inscription, il faut préciser si on est Juif ou non. Si oui, il faut préciser à quel courant du judaïsme on s'identifie ; si non, il faut préciser si on est en processus de conversion ou si l'on accompagne un conjoint juif.

a) La reprise d'un débat intercommunautaire dans la diaspora européenne

Limmud a gagné une telle importance dans la vie communautaire juive qu'il a été décrit par le journaliste Haviv Rettig Gur comme « un nouveau phénomène sociologique »⁵⁵. Il convient tout d'abord de retracer brièvement le contexte de sa création et son évolution fulgurante avant d'aborder le festival en Allemagne et de se demander dans quelle mesure celui-ci, à travers le débat sur les différentes manières de vivre son judaïsme en diaspora, contribue à une revitalisation des communautés juives européennes.

En 1980, quelque 80 personnalités se retrouvèrent au Carmel College, un pensionnat juif du Sud-est de l'Angleterre, pour une conférence sur l'éducation juive. Parmi les quatre fondateurs de *Limmud*, Alastair Falk, Michael May, Jonathan Benjamin et Clive Lawton, les trois premiers avaient participé à la quatrième Conférence sur les alternatives dans l'éducation juive (*Conference on Alternatives in Jewish Education, CAJE*) et décidé d'importer en Angleterre le fruit de l'expérience qu'ils avaient récoltée en Amérique. Lors de cette première conférence, quarante sessions furent organisées autour du thème de l'éducation juive. L'idée était de créer une plateforme en dehors des structures éducatives et religieuses établies, « de construire un pont entre les éducateurs professionnels et non professionnels et entre ceux de différentes dénominations religieuses »⁵⁶. Cette rencontre devint rapidement le point de départ d'une conférence annuelle sur le thème de l'éducation juive.

Très vite, la conférence se développa à tous points de vue : le nombre de participants augmenta, incluant des personnalités prestigieuses, comme l'actuel Grand rabbin de la communauté juive orthodoxe d'Angleterre, Jonathan Sacks. Elle ajouta surtout, à partir de 1982, un point essentiel qui allait devenir la clé de voûte de *Limmud* : l'étude de la Torah *lishmah*, c'est-à-dire l'étude de la Torah pour elle-même.

D'année en année, *Limmud* multiplia les facettes du festival en incluant des sessions sur la « narration juive », des colloques interreligieux, en élargissant de plus en plus l'horizon

⁵⁵ « a new sociological phenomenon », Haviv Rettig Gur (« A whole new, wikified Jewish world? », *Jerusalem Post (online edition)*, 31 décembre 2007).

⁵⁶ « build bridges between the professional and non-professional educators and between those of differing religious commitments » (Alastair Falk dans le *Jewish Chronicle*. Voir « Abridged History of Limmud », tableau chronologique téléchargé sur le site Internet de Limmud International : http://www.limmudinternational.org/images/stories/Articles/abridged_history_of_limmud_1980-2008.pdf). Voir aussi « History of Limmud (Abridged) », un autre tableau chronologique extrait du « Limmud Handbook 2009 », p. 358-361. http://www.limmud.org/files/conference/conference09/Conf09_handbook_part2.pdf
Les références de l'article original ne sont pas précisées.

géographique des invités, et en invitant des personnalités de plus en plus prestigieuses, comme par exemple en 1996 le renommé rabbin Adin Steinsaltz, chercheur et philosophe qui a traduit et développé les commentaires du Talmud. Lors de la conférence de l'année suivante, les participants furent invités à passer le Shabbat dans le cadre du festival. À partir de 2002, *Limmud* devint véritablement international, avec la création d'équipes dans le monde entier.

Depuis 2007, la conférence *Limmud* se tient sur le campus de l'université de Warwick. En 27 ans, elle a réuni 20 000 participants⁵⁷. L'importance du bénévolat est étroitement liée à ce système éducationnel égalitaire. Il constitue l'un des principes fondamentaux de *Limmud*⁵⁸. Le festival est caractérisé par un nombre élevé de sessions ayant lieu parallèlement, dont les thèmes varient entre des sujets historiques, culturels, bibliques⁵⁹, culinaires, socio-psychologiques, musicaux⁶⁰, et politiques.

La variété de thèmes abordés est aussi riche dans les autres pays où *Limmud* s'est étendu ; elle y est doublée de questions liées en particulier au judaïsme local, comme par exemple en France, où des questions nationales telles que « Comment être citoyen Juif et Français et Européen au XXI^e siècle ? » sont accompagnées de sujets culturels et littéraires à travers des séminaires sur Marcel Proust et Serge Gainsbourg⁶¹.

En créant dans diverses communautés juives d'Europe, en particulier en Europe de l'Est, une plateforme de discussion et un lieu de réflexion autour de l'identité juive, *Limmud* illustre par son existence même non seulement la vitalité de ces communautés juives européennes, mais aussi la coexistence d'une pluralité de courants juifs à l'intérieur de ces communautés. Le festival est un moyen de renouer avec un judaïsme longtemps oublié ou mis de côté, ce dans le pays même où l'on se trouve : il s'agit d'affirmer une identité juive positive, quel que soit le lieu de résidence.

Par exemple, *Limmud FSU (Former Soviet Union)*, une initiative créée en 2006 à l'intention des communautés juives d'ex-URSS, y compris celles qui ont émigré⁶², permet un rapprochement de l'héritage juif longtemps réprimé sous le joug du communisme : le festival

⁵⁷ Pour les informations concernant l'évolution du phénomène *Limmud*, voir « Abridged History of *Limmud* », *op. cit.*

⁵⁸ Danna Harman, « All Jewish, all the time », *Haaretz.com*, 7 janvier 2011.

⁵⁹ Voir Haviv Rettig Gur, « A whole new, wikified Jewish world? », *op. cit.*

⁶⁰ Voir Danna Harman, « All Jewish, all the time », *op. cit.*

⁶¹ Voir le programme de la conférence *Limmud* de 2011 près de Paris (à Fontainebleau), sur le site www.limoud.org: <http://www.limoud.org/PlanningCL2011.pdf>

⁶² Voir Gil Shefler, « *Limmud* brings young FSU Jews closer to Israel », *The Jerusalem Post*, 11 septembre 2011.

célébraient en 2009 le 150^e anniversaire de l'écrivain yiddish Sholem Aleykhem (1859-1916), en invitant sa petite-fille, Bel Kaufman⁶³, et la version moscovite de *Limmud* en 2011 offrait des séminaires sur l'histoire des Juifs de Moscou, Ossip Mandelstam⁶⁴ et le théâtre juif⁶⁵. De plus, l'événement favorise l'émergence d'une mémoire juive européenne, puisque nombre de festivals *Limmud FSU* ont lieu lors de dates clés de l'histoire juive soviétique, comme par exemple le premier festival *Limmud* à Saint-Pétersbourg, en septembre 2011, qui commémorait le soixante-dixième anniversaire du siège de Leningrad⁶⁶, ou le festival de juin 2011 à Vinnitsa en Ukraine, qui marquait l'anniversaire de l'Opération Barbarossa⁶⁷.

Cette revitalisation religieuse et culturelle lancée par *Limmud*, qui n'a d'ailleurs pas eu d'équivalent en Israël, certifie le fonctionnement positif d'un débat intercommunautaire au sein des différentes fractions du judaïsme en diaspora⁶⁸. L'émergence du débat juif dans une Europe où il avait été mis entre parenthèses après la Shoah au profit de la question de la survie du peuple juif, est un phénomène qui laisse apparaître un centre intellectuel juif dynamique en Europe, capable d'exister indépendamment d'Israël et des États-Unis. C'est ce que Clive A. Lawton, l'un des fondateurs de *Limmud*, explique dans son article, véritable plaidoyer en faveur d'un débat juif européen :

[...] la raison pour laquelle il importe que la communauté juive d'Europe survive, ce n'est pas seulement parce qu'elle est là et sera là pour longtemps, mais aussi parce qu'elle a quelque chose à apprendre aux jeunes mondes juifs d'Amérique et d'Israël : comment gérer les débats et vivre à travers eux⁶⁹.

⁶³ Paul Berger, « With Celebs and Money, Limmud FSU Bends the Rules to Win », *The Jewish Daily Forward*, 1^{er} juillet 2011.

⁶⁴ Ossip Mandelstam (1891-1938) : poète russe d'origine juive, représentant célèbre de l'acméisme.

⁶⁵ Voir Nathan Roi, « Limmud Nonstop: Shabbat HaGadol in Moscow », article paru sur le site Internet « E Jewish Philanthropy », 16 avril 2011 et consulté le 28 août 2012 : <http://ejewishphilanthropy.com/limmud-nonstop-shabbat-in-moscow/>

⁶⁶ [auteur non précisé], « Russian Limmud gathering marks Siege of Leningrad », *Jewish Telegraphic Agency*, 14 septembre 2011.

⁶⁷ L'opération Barbarossa était le nom de code qui désignait l'invasion de l'URSS par le III^e Reich pendant la Seconde Guerre mondiale. [auteur non précisé], « Limmud FSU Vinnitsa: the Ultimate Answer to the "Final Solution" », article paru sur le site Internet « E Jewish Philanthropy » le 13 juin 2011 et consulté le 28 août 2012 : <http://ejewishphilanthropy.com/limmud-fsu-vinnitsa-the-ultimate-answer-to-the-%E2%80%9Cfinal-solution%E2%80%9D/>

⁶⁸ Voir à ce sujet David Newman, « Borderline Views: The jewel in European Jewry's crown », *Jerusalem Post (online edition)*, 28 décembre 2009.

⁶⁹ « [...] the reason why it matters that European Jewry survives is not just because it's here and will be here for a long time but also because it has something to teach the newer Jewish worlds of America and Israel about how to cope with arguments and live through them » (Clive A. Lawton, « Renewing the Jewish Communities of Europe through European Eyes », sur le site Internet « E Jewish Philanthropy » le 19 août 2011 et consulté le 28 août 2012 : <http://ejewishphilanthropy.com/renewing-the-jewish-communities-of-europe-through-european-eyes/>)

Limmud apparaît donc comme un lieu de débat fertile sur les multiples identités juives diasporiques⁷⁰. Outre l'absence de hiérarchie et la liberté d'un enseignement « sur mesure », qui permet aussi le respect de la « non-appartenance »⁷¹ de certains Juifs de la communauté au sens large du terme, il semble bien que la place accordée au pluralisme religieux et idéologique soit l'un des fondements qui garantissent le développement de *Limmud* à l'échelle mondiale.

En juin 2011, *Limmud* est présent dans une soixantaine de communautés juives dans le monde, dans 24 pays et 5 continents⁷². Ainsi, dans le même temps que *Limmud* se développait à l'échelle mondiale, la conférence est devenue un lieu de discussion sur les différents aspects du judaïsme local au sein d'une communauté juive internationale.

b) L'implantation de *Limmud* à Berlin et en Allemagne

En Allemagne, *Limmud* fit ses premiers pas au début des années 2000.

L'élaboration d'une version allemande de *Limmud* en 2005 partit d'un constat de l'avocate et initiatrice du projet, Sophie Mahlo, sur la situation juive en Allemagne contemporaine : peu de Juifs y sont membres de la Communauté ; les synagogues ne sont guère remplies à Shabbat ; dans certaines petites villes, une infrastructure juive fait défaut ; il est difficile de trouver un magasin casher⁷³. Ces conditions compliquent tout épanouissement d'une identité juive vécue personnellement en Allemagne :

Mais pour la création et l'épanouissement d'une identité juive, la confrontation avec des contenus juifs est indispensable. Il est à craindre que beaucoup décident de ne pas s'y confronter, sans savoir pour autant ce contre quoi ils se décident. Peut-être aussi que la vie juive telle qu'elle est vécue ostensiblement et présentée en guise de modèle par les rabbins,

⁷⁰ Voir à ce sujet David Newman, « Borderline Views... », *op. cit.*

⁷¹ Au sujet des Juifs de France aujourd'hui, Sophie Nizard rappelle que de nombreux Juifs ne s'identifient pas à un courant juif bien déterminé et évoluent en dehors d'une communauté établie : « Si ces adhésions [à l'un ou l'autre d[es] courants [juifs]] sont parfois fortement exprimées, il faut cependant prendre en compte ceux de plus en plus nombreux qui ne se reconnaissent pas dans ces institutions – l'autonomisation du sujet, propre à la modernité, comprend aussi la possibilité de la non-appartenance. En ce sens, l'expression « la communauté juive de France » est un abus de langage et renvoie les individus modernes, s'identifiant eux-mêmes comme juifs, à une assignation à appartenir à une communauté » (Sophie Nizard, « Judaïsme et modernité », in Jean-Marie Husser (dir.), *Religions et modernité*, Marly-le-Roi, CRDP de l'Académie de Versailles (coll. « Actes de la DESCO »), 2004, p. 229-242, ici p. 238).

⁷² Voir le document « Fact sheet on Limmud international », téléchargé sur le site de Limmud International : www.limmudinternational.org

⁷³ Voir Sophie Mahlo, « Limmud, eine Chance », in Y. Michal Bodemann et Micha Brumlik (dir.), *Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2010, p. 271-278, ici p. 271-272.

traditionalistes dans la plupart des cas, des grandes communautés d'Allemagne, est une vie que d'autres ne peuvent pas s'imaginer vivre eux-mêmes. Puisqu'ils ne sont pas si religieux et qu'ils ne veulent pas non plus l'être, ils abandonnent⁷⁴.

C'est donc à partir du constat que les structures communautaires établies ne permettaient pas d'offrir aux Juifs d'Allemagne suffisamment de moyens pour exprimer leur propre identité juive – souvent plurielle, en formation, parfois méconnue, surtout dans le cas des Juifs d'ex-URSS immigrés au début des années 1990 – que naquit l'idée d'un projet qui comblerait cette lacune.

Bien que la Communauté juive locale et le Conseil Central des Juifs en Allemagne soutiennent le projet de *Limmud*, le festival offre précisément une alternative à ces structures, dans la mesure où la conférence ne connaît pas de structures particulières.

Après avoir découvert le festival de *Limmud* en Angleterre et une conférence similaire en Israël, certains participants allemands, dont Sophie Mahlo, ramenèrent l'idée de *Limmud* en Allemagne⁷⁵. L'association *Limmud.de* fut créée en 2005. Dès l'année suivante eut lieu la première Journée *Limmud* (*Limmud-Tag*) dans les locaux du *Centrum Judaicum*, sur les lieux de la Nouvelle Synagogue, dans la Oranienburger Straße à Berlin. Depuis, le slogan de *Limmud*, tiré des *Maximes des Pères* (*Pirke Avot*), accompagne les prochains festivals : « Qui est sage ? Celui qui apprend de chacun » (« Wer ist weise ? Wer von jedermann lernt »). Le « mini-*Limmud* » était constitué de 26 ateliers de cinquante minutes, sur des thèmes de premier abord assez vastes, comme la littérature juive allemande, ou certains aspects de la religion juive évoqués par différents rabbins. Les autres débats incluaient une discussion sur les perspectives d'un judaïsme européen ou sur la situation des communautés juives en Allemagne. En ce dimanche d'août 2006, quelque 300 visiteurs étaient présents⁷⁶. Très vite, le succès de la Journée *Limmud* s'étendit aux grands centres juifs d'Allemagne, comme à Munich en mai 2007. Comme pour tous les festivals *Limmud*, les intervenants venaient d'horizons culturels, académiques, sociaux et religieux extrêmement variés⁷⁷.

⁷⁴ « Für die Schaffung sowie das Ausfüllen einer jüdischen Identität ist jedoch die Auseinandersetzung mit jüdischen Inhalten unentbehrlich. Es ist zu befürchten, dass viele sich gegen diese Auseinandersetzung entscheiden, ohne zu wissen, wogegen sie sich dabei entscheiden. Vielleicht ist es auch so, dass das jüdische Leben, welches von den meist konservativen Rabbinern der großen Gemeinden Deutschlands sichtbar und beispielhaft vorgelebt wird, eines ist, welches andere sich für sich selbst nicht vorstellen können. Da sie so religiös nicht sind und nicht sein wollen, lassen sie es ganz sein » (*Ibid.*, p. 272-273).

⁷⁵ Voir *Ibid.*, p. 272 ; Dirk Hempel, « Lehren und Lernen », *Jüdische Allgemeine*, 24 août 2006.

⁷⁶ (*Ibid.*)

⁷⁷ Schmuël Jaakow Awichai, « Von Britmila bis Drehbuchschreiben », *Jüdische Allgemeine*, 31 mai 2007.

Mais la véritable percée de *Limmud* en Allemagne eut lieu en 2008, avec l'établissement d'une conférence nationale dans l'ancien camp de jeunesse communiste *Pionierrepublik Wilhelm Pieck* à *Werbellinsee*, aujourd'hui rebaptisé *Europäische Jugenderholungs- und Begegnungsstätte Werbellinsee* dans la région de Schorfheide, à une cinquantaine de kilomètres au Nord-Est de Berlin⁷⁸. Trois aspects annonçaient un *Limmud* différent des autres : tout d'abord, le programme avait lieu en dehors des grandes villes, pour une raison simple : « ce n'est pas trop loin de Berlin, mais suffisamment loin pour que nos invités ne soient pas tentés par les distractions de la grande ville »⁷⁹. Ensuite, le festival incluait la célébration commune du Shabbat, ce qui permettait d'élargir la dimension spirituelle de *Limmud* ; enfin, la conférence se distinguait des précédentes par son ampleur beaucoup plus importante, tant au niveau du nombre de sessions que du nombre de participants. Le nombre de *limmudniks*⁸⁰ de Werbellinsee s'élevait à 350 personnes⁸¹, principalement de Berlin, mais venues aussi d'Europe occidentale et d'Israël⁸². La direction du programme était passée de Sophie Mahlo à Toby Axelrod, correspondante américaine au *Jewish Chronicle* et au *Jewish Telegraph Agency* en Allemagne⁸³. Le projet reçut son soutien financier principal de l'organisation philanthropique juive Appel juif unifié (*United Jewish Appeal, UJA*), de la fondation Pincus (*L.A. Pincus Fund for Jewish Education in the Diaspora*) et du Conseil Central des Juifs en Allemagne, de la fondation Rothschild, du *Joint* et de l'Agence Juive⁸⁴.

Le succès de *Limmud* fut confirmé : le festival fut qualifié par les journalistes et les personnalités importantes de la communauté juive de Berlin de « patrie juive temporaire », « petit *shtetl* global », « *kibboutz* éducatif »⁸⁵. *Limmud* est une « communauté d'apprenants du peuple »⁸⁶ ; l'un des traits caractéristiques de sa popularité est peut-être le savant mélange

⁷⁸ Voir Olaf Glöckner, « Lernen, leben, lachen », *Jüdische Allgemeine*, 22 mai 2008.

⁷⁹ « it's not too far from Berlin, but far enough that our guests won't be tempted by the distractions of the big city » (Toby Axelrod, « From Start to Finish: the Making of a Limmud », *Jewish Telegraphic Agency*, 23 mai 2008).

⁸⁰ Néologisme désignant les participants à *Limmud*.

⁸¹ Irene Runge, « Limmud heißt lernen: Ein langes jüdisches Wochenende bei Berlin », article paru le 25 mai 2008 sur le site Internet de Hagalil et consulté le 28 août 2012 : <http://www.hagalil.com/01/de/Juden.php?itemid=2312>. Voir aussi Judith Kessler, « Tscholent in der Pionierrepublik », *Jüdisches Berlin* n° 105, juin 2008.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Lutz Lorenz, « Die Lückenschließer », *Jüdische Zeitung*, juin 2010.

⁸⁴ Eliezer Ben-Rafael, Olaf Glöckner, Yitzhak Sternberg, *Jews and Jewish Education in Germany Today*, Leiden, Brill, 2011, p. 302.

⁸⁵ « temporäre jüdische Heimat für alle », « kleines globales Shtetl », « bildungsorientierter Kibbuz » (Voir l'article d'Irene Runge, « Mehr Verbindendes als Trennendes », *Jüdische Zeitung*, mars 2008).

⁸⁶ « Lerngemeinschaft 'von unten' » (Judith Kessler, « Tscholent in der Pionierrepublik », *op. cit.*).

des genres : entre étudiants de première année d'université, jeunes parents, enfants et érudits rabbiniques, a lieu un réel échange de savoir.

2010 marqua l'ouverture de *Limmud* dans deux autres villes d'Allemagne, à Cologne et Francfort-sur-le-Main. Ici aussi les chiffres étaient importants, compte tenu du fait que le festival consistait en une seule journée : entre 400 et 500 participants se réunirent autour d'une soixantaine de séminaires, ateliers et discussions⁸⁷.

Depuis sa création, le festival connaît une augmentation de 30% de participants⁸⁸ : il est donc en pleine expansion.

c) Le reflet d'un pluralisme religieux, culturel et linguistique

Depuis le début des années 2010, le programme éducationnel *Limmud* représente un exemple unique d'une hétérogénéité religieuse, culturelle et linguistique réussie, puisqu'au sein du festival ont lieu de véritables rencontres entre des courants religieux – ou plutôt entre les représentants de ces courants religieux – qui dans le cadre de la Communauté sont représentés par des synagogues de dénominations différentes. Comment expliquer le succès de ce « microcosme communautaire » et le fonctionnement de cette hétérogénéité au sein du judaïsme européen en Allemagne ?

L'hétérogénéité religieuse de *Limmud* ne va pas de soi dans d'autres pays européens. En Grande-Bretagne, pays fondateur de *Limmud*, le festival est boycotté par une grande partie de la communauté juive orthodoxe, suite à l'appel au boycott du rabbin Chanoch Ehrentreu, l'ancien président du *Bet Din*, le tribunal de droit juif, de Londres⁸⁹. Un tel boycott n'existe pas dans le cadre du festival de *Limmud Deutschland*, à Werbellinsee, ni de la journée *Limmud* à Berlin. En effet, l'hétérogénéité religieuse de *Limmud* aux festivals de Werbellinsee en 2010 et 2011 s'exprime tant au niveau des représentants religieux et du contenu de leurs séminaires qu'au niveau pratique de l'organisation de la vie religieuse sur place à la conférence.

⁸⁷ Jan Popp-Sewing, « Wie wird die Mikrowelle kosher? », *Jüdische Allgemeine*, 11 mars 2010; [auteur non précisé], « Eine neue Lerntradition in Frankfurt eingeführt », *Jüdische Gemeindezeitung Frankfurt*, décembre 2010, p. 40-41.

⁸⁸ Eliezer Ben-Rafael et al., *Jews and Jewish Education in Germany Today*, *op. cit.*, p. 302.

⁸⁹ La décision d'Ehrentreu eut pour conséquence l'absence au festival *Limmud* de l'actuel Grand rabbin de la communauté juive orthodoxe d'Angleterre, Jonathan Sacks, alors qu'il était présent à ses débuts. L'exemple d'Ehrentreu s'étend aussi au groupe Habad-Loubavitch. Voir « Abridged History of Limmud », *op. cit.*

Outre les professeurs et chercheurs spécialisés en études juives, de nombreux rabbins et quelques chantres, hommes et femmes, participent à *Limmud*. Lors du festival 2010, on compte des personnalités religieuses de mouvances aussi variées que le rabbin orthodoxe Avihai Appel, rabbin de la communauté juive de Dortmund ; la femme rabbin et fondatrice de *Masorti Deutschland*, Gesa Ederberg ; le professeur Eveline Goodman-Thau, qui se définit elle-même comme « rabbin orthodoxe non orthodoxe »⁹⁰ ; la chantre Jalda Rebling, adepte du judaïsme du renouveau (*Jewish Renewal*), entre autres.

De plus, la diversité des séminaires laisse entendre les différentes voix internes au judaïsme. Les ateliers et séminaires sur des thèmes religieux varient entre des exposés « traditionnels », comme ceux du rabbin Avihai Appel sur le concept de « Terre Promise » ou son atelier sur la construction de l'*érouv*⁹¹, et des exposés très libéraux, comme ceux du rabbin Walter Rothschild sur la liturgie et la prière intitulé : « Liturgie – commandements et prières – pourquoi faut-il énerver Dieu ? » (« Liturgie – Gebote und Gebete – Warum muss man Gott nerven ? »). En dehors de tout mouvement spécifique, la place est aussi donnée à l'athéisme, comme par exemple dans la discussion sur le « Shabbat pour athées » (« Schabbat für Atheisten ») menée par Daniel Katz.

Loin du boycott britannique, la présence orthodoxe est particulièrement remarquable à la Journée Limmud (*Limmud-Tag*) à Berlin. Le 7 novembre 2010 est célébré pour la première fois dans les communautés juives du monde entier la Journée Globale d'Études Juives (*Global Day of Jewish Learning*), qui marque la clôture de la traduction des commentaires du Talmud en hébreu moderne, par le rabbin Adin Steinsaltz. Ce jour-là, dans 45 pays et 283 communautés, enfants, adolescents, adultes, retraités se retrouvent pour étudier, en hommage à l'exploit du rabbin⁹². À Berlin, cette journée prend la forme de la Journée *Limmud*, dans les locaux du centre communautaire juif de la Fasanenstraße, à Berlin-Charlottenburg. L'occasion particulièrement sainte de la journée est-elle ce qui a forcé le respect des représentants religieux orthodoxes de la Communauté juive de Berlin ? Toujours est-il qu'on compte parmi eux le rabbin de la synagogue orthodoxe ashkénaze de Berlin et président de la Conférence des rabbins orthodoxes d'Allemagne, Yitzhak Ehrenberg, le directeur du

⁹⁰ « Unorthodoxe orthodoxe Rabbinerin ». Voir le programme de la journée Limmud à Berlin du 7 novembre 2010, p. 34.

⁹¹ Un *érouv*, qui délimite le périmètre à l'intérieur duquel il est permis de porter des objets pendant le Shabbat et les fêtes, est construit sur le campus de *Limmud*.

⁹² Depuis, la Journée Globale d'Études Juives (*Global Day of Jewish Learning*) est célébrée chaque année. Voir le site Internet www.theglobalday.com.

séminaire de formation rabbinique de Habad-Loubavitch à Berlin (*Yeshiva Gedola*), Uri Gamson, le rabbin de la synagogue orthodoxe séfarade de Berlin, Reuven Yaacobov, et le rabbin Joshua Spinner, vice-président de la fondation Lauder. Cette présence orthodoxe est contrebalancée par des représentants de la communauté juive libérale de Berlin, tels que le rabbin de la synagogue de la Pestalozzistraße, Tovia Ben-Chorin et le rabbin de la synagogue libérale Hüttenweg et ancien président de la Communauté juive de Berlin (1997-2001), Andreas Nachama.

Afin que la mixité religieuse fonctionne véritablement au niveau pratique de l'organisation de la vie religieuse sur place à la conférence, certains aspects organisationnels du festival doivent respecter les principes de la religion juive orthodoxe, afin de justement permettre aux Juifs orthodoxes de participer au festival⁹³ : la nourriture est strictement casher, un *érouv* est construit par des membres de Habad-Loubavitch en préparation du Shabbat⁹⁴, les microphones, les films et la musique électronique ne sont pas utilisés durant le Shabbat⁹⁵. Les consignes sont simples : le Shabbat et la *casherout* sont respectés dans tous les lieux publics ; en dehors de ces lieux, chaque participant est libre de vivre son judaïsme comme il l'entend⁹⁶. Les différents offices religieux sont organisés en parallèle par les participants qui le souhaitent. À ce sujet, il est intéressant de noter l'évolution des offices aux festivals *Limmud* depuis leur création. Lors de la première année du festival, en 2008, les participants avaient le choix entre deux offices : un *kabbalat Shabbat*⁹⁷ « égalitaire », organisé par le chantre Jalda Rebling, et un autre, « traditionnel », dirigé par le rabbin de Habad-Loubavitch à Berlin, Yehuda Teichtal. Le choix des offices religieux se diversifia en 2009, avec l'organisation d'offices dans quatre pièces différentes servant chacune de lieu de culte. Dans l'une était organisé un office « *massorti* », auquel étaient conviées les familles, dans une deuxième un office « égalitaire », dans une troisième, un office « libéral », dans une quatrième, un office « renouveau » et dans une cinquième un office « orthodoxe ». En 2011, presque tous les mouvements (*massorti*, renouveau, libéral, orthodoxe) étaient présents pour les différentes

⁹³ En effet si le festival ne respecte pas les consignes orthodoxes et s'oriente à des consignes libérales, les Juifs libéraux pourront y participer mais pas les Juifs orthodoxes. Par contre si le festival s'oriente à des consignes orthodoxes, les Juifs orthodoxes accepteront d'y participer et rien n'empêchera les Juifs libéraux d'y participer, puisqu'ils ne seront pas tenus de suivre toutes les consignes orthodoxes.

⁹⁴ Hartmut Bomhoff, « Jüdisches im Grünen », *Jüdische Zeitung*, juin 2008 ; Toby Axelrod, « From Start to Finish... », *op. cit.*

⁹⁵ Irene Runge, « Limmud heißt lernen... », *op. cit.*

⁹⁶ Voir Hartmut Bomhoff, « Jüdisches im Grünen », *op. cit.*

⁹⁷ *Kabbalat Shabbat* : littéralement, « accueil du Shabbat ». Office qui précède la prière du soir du vendredi.

heures de prière du Shabbat. De plus, un des offices de Shabbat était assuré pour la première fois aussi en russe.

La célébration de ces différents offices de Shabbat sur un même lieu laisse apparaître *Limmud* comme un microcosme de la communauté unifiée : tous les courants sont représentés et la cohabitation de personnes de synagogues différentes n'est pas problématique ; au contraire, elle permet la création de débats fructueux sur les différents modes d'être Juif aujourd'hui.

Au niveau culturel et linguistique, l'hétérogénéité du festival se traduit à travers la diversité des thèmes abordés dans le cadre des conférences, des séminaires et des tables rondes. Celle-ci va de pair avec l'horizon culturel et linguistique varié des intervenants et des participants. Elle est tangible aussi au niveau des langues de ces séminaires.

Les domaines inhérents à la culture juive – au sens large du terme – représentés au festival *Limmud* en 2010 sont encore relativement traditionnels ; on peut discerner, globalement, le domaine artistique (danses folkloriques israéliennes, musique juive, chansons yiddish et hébraïques...) ; l'histoire juive mondiale (la vie juive en Iran aujourd'hui, la diversité culturelle de l'État d'Israël, l'histoire culturelle juive berlinoise...) ; la littérature (celle des Lumières, l'œuvre poétique de Leah Goldberg, l'œuvre de jeunesse d'Ossip Mandelstam...⁹⁸) ; le cinéma (avec notamment plusieurs films israéliens destinés à briser certains tabous au sein de la société juive traditionnelle et israélienne, comme par exemple l'homosexualité ou le fondamentalisme religieux), et les activités manuelles (la céramique, le bricolage, la décoration, la couture...). L'année suivante, en 2011, ces domaines s'étendent aux aspects éthique et social du judaïsme (par exemple la question de la compatibilité du don d'organes et des questions halakhiques), à la question féministe (entre autres le droit des femmes en Israël), et aux sujets politiques, étroitement liés à l'actualité israélienne et moyen-orientale. Les trois langues de communication principales du festival sont l'allemand, l'anglais et le russe (et dans une moindre mesure, en particulier pour certains films présentés au festival, l'hébreu), même si de nombreuses autres langues sont entendues sur le campus de Werbellinsee.

À la lecture du programme des festivals *Limmud* depuis les années 2010, on peut noter la relative absence de thèmes liés à la Shoah et à la Seconde Guerre mondiale. En 2011, sur 195 sessions, deux traitent de la Shoah : Eva Szepesi, survivante de la Shoah, vient présenter son

⁹⁸ Ossip Mandelstam (1891-1938) : poète russe d'origine juive, représentant célèbre de l'acméisme.

récit autobiographique⁹⁹ et le médecin Peter Mordechai Zamory présente un film documentaire sur le groupe de partisans d'Abba Kovner¹⁰⁰ après la Shoah. Il est remarquable que ces deux exposés représentent le témoignage de la survie du peuple juif.

Ces différents exemples montrent bien qu'à travers le choix des intervenants, des sujets abordés, des langues parlées, des types de services religieux observés, c'est tout l'éventail de possibilités d'être Juif en Allemagne aujourd'hui qui se reflète dans le festival.

Il semble en effet que le succès de *Limmud* en Allemagne, en particulier à Berlin, tient, outre à son « approche culturaliste », historique et ethnique de la religion juive¹⁰¹, à la création d'une communauté où tous les courants du judaïsme sont naturellement représentés par les participants.

Ainsi, *Limmud* est le lieu vivant non seulement d'une culture juive portée par les Juifs, mais aussi celui où se reflète le pluralisme interne de la communauté sous ses multiples facettes religieuses, culturelles et linguistiques. Il est un lieu d'échange unique dans la mesure où cette confrontation des différentes identités juives s'exprime dans une atmosphère de débat et non de lutte d'opinions. L'existence même du festival en Allemagne – mais aussi dans les autres pays – signifie l'ancrage de la communauté dans le pays même.

Le développement fulgurant de *Limmud* contraste avec un certain essoufflement des initiatives culturelles étudiées précédemment, notamment les Journées de la culture juive. On peut donc se demander très prudemment si cette évolution parallèle n'est pas justement le reflet d'un certain retour à la « normalisation » : non pas pour la raison « ethnique » que ce festival est fait par et pour les Juifs, mais bien plutôt parce que cet essoufflement pourrait peut-être être le signe que la culture juive telle qu'elle est présentée lors des Journées commence à faire partie du paysage berlinois. De ce point de vue, le nouveau dynamisme de *Limmud* est représentatif d'un réel ancrage de la communauté juive en Allemagne.

⁹⁹ *Ein Mädchen allein auf der Flucht. Ungarn – Slowakei – Polen (1944-1945)*

¹⁰⁰ Abba Kovner (1918-1987) était un poète hébraïque d'origine juive lituanienne, chef de l'« Organisation partisane unifiée » pendant la Seconde Guerre mondiale. En 1945, il fonda l'organisation Nakam avec l'objectif de tuer des criminels de guerre nazis afin de venger l'Holocauste. Voir le programme de *Limmud* 2011, p. 69.

¹⁰¹ Dans le cas des cercles d'études juifs, Martine Cohen parlait d'une « approche culturaliste des textes », Martine Cohen, « Les renouveaux catholique et juif en France... », *op. cit.*, p. 129.



Image 30. Photographie du festival *Limmud* à Werbellinsee en 2011. © Sophie Zimmer



Image 31. Photographie du « Happy Hippy Jew Bus » d'Anna Adam, présent à *Limmud* (voir partie I, chapitre 3). © Sophie Zimmer

Chapitre 2 : Un aspect de la renaissance religieuse juive : la formation rabbinique à Berlin

Avec l'ouverture – ou plutôt la réouverture des deux séminaires rabbiniques, libéral et orthodoxe, qui avaient été fermés par les national-socialistes respectivement en 1942 et 1938, et avec la création d'un troisième au sein de l'organisation Habad-Loubavitch, les années 2000 sont sans conteste marquées par un tournant dans l'histoire religieuse juive à Berlin.

Chaque institution revendique l'ancrage d'une tradition rabbinique spécifique dans le monde moderne, légitimée par la préexistence du mouvement orthodoxe et du mouvement libéral en Allemagne avant la Shoah, et en particulier par l'héritage du Séminaire rabbinique de Berlin (*Rabbinerseminar zu Berlin*) et du Collège Abraham Geiger (*Abraham Geiger Kolleg*), dont le moment fondateur se situe à Berlin. L'Allemagne joue ici un rôle fondamental au sein de la diaspora européenne dans la mesure où, à peine plus de cinquante ans après la Shoah, elle fournit des rabbins à l'Allemagne et l'Europe¹.

Nous nous concentrons ici sur les deux séminaires rabbiniques reconnus par le Conseil Central des Juifs en Allemagne, le Séminaire rabbinique de Berlin et le Collège Abraham Geiger : nous verrons dans quelle mesure cette renaissance religieuse s'inscrit à la fois dans le sillon d'un héritage juif allemand d'avant-guerre et dans le renouvellement de cet héritage, conférant à l'Allemagne une place particulière au sein de la diaspora.

I – L'héritage de deux séminaires rabbiniques allemands du XIX^e siècle

Les deux séminaires s'inscrivent dans la continuité d'un héritage interrompu brutalement dans la Shoah. L'ouverture du Collège Abraham Geiger à la fin des années 1990 et du Séminaire rabbinique de Berlin au début des années 2000 n'est donc pas une création *ex nihilo*, puisque leurs prédécesseurs, respectivement Abraham Geiger et Esriel Hildesheimer, jouent dans chaque institution un rôle fondamental dans la conception de la religion et du rôle du rabbin.

¹ La Haute École des Études Juives (*Hochschule für Jüdische Studien*), fondée à Heidelberg en 1979, ne sera pas traitée ici, car elle n'est parvenue à ordonner aucun rabbin. En effet son objectif initial était d'offrir un cadre universitaire aux futurs rabbins ; or ceux-ci étaient obligés de partir à l'étranger pour poursuivre ensuite leurs études dans un séminaire rabbinique de leur choix, c'est-à-dire libéral, conservateur ou orthodoxe. Jusqu'à la fin des années 1990, ils étaient pour ce faire obligés de quitter l'Allemagne, puisque la Haute École des Études Juives ne pouvait leur fournir cette formation spécifique. En particulier depuis la création du Séminaire rabbinique de Berlin et du Collège Abraham Geiger, les futurs rabbins se tournent plus volontiers vers l'un de ces deux choix – libéral ou orthodoxe – plutôt que vers un cursus universitaire qui a besoin d'être complété par un séjour de formation rabbinique.

Il convient ici de rappeler l'historique de chaque institution afin de mieux comprendre ce que chaque séminaire a repris de son prédécesseur et surtout, comment cet héritage a été renouvelé pour les étudiants du XXI^e siècle.

a) *Torah im derekh erets*, de Hildesheimer...

La figure d'Esriel Hildesheimer émergea dans un siècle de bouleversements religieux au sein de la communauté juive d'Allemagne. En réaction directe à la *Haskalah* et au processus d'émancipation des Juifs, les murs du ghetto dans lequel vivaient les Juifs depuis le Moyen Âge furent – en apparence – brisés ; le processus aboutit à l'accès des Juifs à la citoyenneté, en 1871. Or cette transformation politique progressive du statut des Juifs alla de pair avec un profond bouleversement religieux, culturel et intellectuel de la communauté juive. Comme l'explique David Ellenson dans la préface à son livre sur Esriel Hildesheimer :

Sous l'influence des Lumières et de l'émancipation, le judaïsme traversa une transition – qui ne fut pas uniforme partout en termes de forme et d'intensité – des traditionalismes européens à l'ère moderne des judaïsmes contemporains. Des variétés modernes de judaïsme, chacune en réponse aux changements de l'époque, émergèrent en Allemagne dans les années 1800².

La révolution culturelle, spirituelle et intellectuelle qui fit rage depuis le Siècle des Lumières à l'intérieur de la communauté juive, prit donc racine en Allemagne.

La biographie d'Hildesheimer fut caractérisée par la tentative constante d'allier le respect le plus strict du judaïsme traditionnel à la nécessité d'acquérir une forme d'éducation séculière. Cette conciliation entre une éducation religieuse traditionnelle et une éducation séculière est qualifiée de *Torah im derekh eretz*, littéralement « la Torah avec la voie du monde » – la « voie du monde » signifiant d'abord un « mode de conduite [...] recommandable[-] », mais prenant le sens ici en particulier de cohabitation entre la tradition juive et l'éducation

² « Under the impact of Enlightenment and emancipation, Judaism underwent a transition – not everywhere uniform in shape and intensity – from European traditionalisms to the modern era of contemporary Judaisms. Modern varieties of Judaism, each a response to the changing time, emerged in Germany during the 1800s » (David Ellenson, *Rabbi Esriel Hildesheimer and the Creation of a Modern Jewish Orthodoxy*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 1990, p. ix).

séculière. Même si le terme *derekh erez* provient de la *Mishnah*³, l'expression *Torah im derekh erez* fut introduite pour la première fois par le rabbin Landau (? – 1834) avant d'être employé fréquemment par le rabbin Samson Raphael Hirsch, figure de proue de la néo-orthodoxie⁴. Celui-ci et Esriel Hildesheimer s'opposaient tous deux à l'essor du mouvement libéral et en particulier à l'établissement de la Haute École pour la Science du Judaïsme, qui prônait une lecture critique et historique des textes sacrés du judaïsme. Pour les orthodoxes, une telle lecture n'entre pas en question puisqu'ils défendent la croyance selon laquelle la Torah a été délivrée à Moïse par révélation divine sur le Mont Sinai⁵.

Cependant, alors que Hirsch rejetait d'un bloc la notion de Science du Judaïsme, Hildesheimer en avait retenu, malgré son opposition féroce au judaïsme libéral et à la Haute École pour la Science du Judaïsme, l'importance de compléter l'éducation religieuse orthodoxe par une éducation séculière.

Esriel Hildesheimer, né en 1820 à Halberstadt, poursuivit son éducation à *Hasharat Zvi* – la première école juive en Allemagne, à Halberstadt, à fonctionner selon le principe de *Torah im derekh erez* avec, outre l'éducation religieuse, des cours en allemand, et des matières séculières – avant de fréquenter la *yeshivah* du rabbin Jacob Ettlinger, d'Altona (1798-1871). À cette période, Hildesheimer assista aussi aux cours de philosophie du rabbin Isaac Bernays (1792-1849) de Hambourg. Ces deux mentors encouragèrent Hildesheimer à poursuivre un cycle d'études supérieures universitaires : celui-ci étudia alors aux universités de Berlin et de Halle, et obtint en 1846 un doctorat sur l'interprétation de la Bible. Par l'obtention d'un doctorat à l'université, il se démarqua des orthodoxes traditionalistes tout en brisant la vision non-orthodoxe de rabbins traditionnels fermés au monde moderne⁶.

À son retour à Eisenstadt en Hongrie⁷, Hildesheimer fonda sa propre *yeshivah*, la première au monde à inclure à son cursus des matières séculières, comme les mathématiques, le grec, le latin et l'allemand. Malgré la grande popularité de la *yeshivah* – en 1869, le nombre d'élèves atteint 133 – celle-ci fut largement critiquée par les cercles orthodoxes à cause de sa modernité, ainsi que par les cercles libéraux. Lorsqu'au premier congrès juif de Budapest en

³ Voir, entre autres pour la traduction « la voie du monde », Geoffrey Wigoder (éd.), *Dictionnaire Encyclopédique du judaïsme*, adaptation française de Sylvie Anne Goldberg, Paris, Cerf/Robert Laffont, 1996, p. 272-273.

⁴ Voir David Ellenson, *Rabbi Esriel Hildesheimer...*, *op. cit.*, p. 11.

⁵ En hébreu, ce pilier de la foi juive orthodoxe est appelé *Torah Min HaShamayim*, littéralement « la Torah (reçue) du Ciel ».

⁶ Voir David Ellenson, *Rabbi Esriel Hildesheimer...*, *op. cit.*, p. x ; p. 12-15.

⁷ La ville d'Eisenstadt se situe aujourd'hui en Autriche.

1868-1869, ces deux pôles s'opposèrent à Hildesheimer, celui-ci quitta Eisenstadt pour Berlin⁸.

À la même époque, dans le contexte de conflit entre la majorité libérale et la minorité orthodoxe⁹, avait été créée par quelque 200 personnes, en juin 1869, la communauté orthodoxe séparatiste *Adass Jisroel*. À son retour à Berlin, Hildesheimer devint le rabbin de cette communauté et accepta le poste de directeur du *Beth HaMidrash* de Berlin, un établissement consacré à l'étude intensive du Talmud, principalement pour les jeunes qui se destinaient à devenir rabbins, mais ouvert aussi aux autres étudiants de Berlin qui souhaitaient continuer d'étudier la Torah. Or, depuis les années 1860, Hildesheimer songeait à la création d'un séminaire rabbinique selon le modèle de sa propre *yeshivah* à Eisenstadt.

En mai 1872, il écrivit à dix représentants du judaïsme orthodoxe en Allemagne pour leur expliquer la nécessité d'un séminaire de formation rabbinique qui se démarquerait de la faculté théologique juive, la Haute École pour la Science du Judaïsme (*Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*), fondée la même année par le rabbin libéral Abraham Geiger.

La récolte de fonds permit d'ouvrir le 22 octobre 1873 le séminaire rabbinique, de son nom initial Séminaire rabbinique pour le judaïsme orthodoxe (*Rabbiner-Seminar für das orthodoxe Judentum*)¹⁰. Celui-ci fut rebaptisé en 1880 Séminaire rabbinique de Berlin (*Rabbiner-Seminar zu Berlin*)¹¹. Les trois premiers professeurs étaient le rabbin Dr. Esriel Hildesheimer, le rabbin Dr. David Hoffmann, et le Dr. Abraham Berliner.

Contrairement à la *yeshivah* d'Eisenstadt, l'étude des matières séculières et du cursus strictement traditionnel religieux ne cohabitaient pas au sein du séminaire rabbinique. Les étudiants devaient suivre, parallèlement aux études rabbiniques (ou à la suite de celles-ci), des études à l'université de Berlin, le but étant l'obtention d'un diplôme universitaire avant leur

⁸ Voir Mordechai Eliav, « Das orthodoxe Rabbinerseminar in Berlin. Ziele, Probleme und geschichtliche Bedeutung », in Julius Carlebach (dir.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, p. 59-73, ici p. 63-64.

⁹ Il importe de préciser qu'à cette époque, l'essor du mouvement libéral avait progressivement placé la communauté juive orthodoxe dans une position minoritaire : le courant libéral, encore minoritaire dans les années 1820-1830, avait pris de l'ampleur au cours du XIX^e siècle, avant de dominer la communauté juive de Berlin dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. Voir Mordechai Eliav, « Gründungsgeschichte des Berliner Rabbinerseminars », in Mordechai Eliav, Esriel Hildesheimer, Chana Schütz et Hermann Simon (dir.), *Das Berliner Rabbinerseminar 1873-1938. Seine Gründungsgeschichte – seine Studenten*, Berlin, Hentrich & Hentrich, 2008, p. 12-43, ici p. 13.

¹⁰ Mordechai Eliav, « Gründungsgeschichte des Berliner Rabbinerseminars... », *op. cit.*, p. 17-21 ; p. 29-40 ; p. 42. Voir aussi Mordechai Eliav, « Das orthodoxe Rabbinerseminar in Berlin... », *op. cit.*, p. 63-65.

¹¹ Voir Hartmut Bomhoff, « Orthodox und aufgeklärt. Die Gründungsgeschichte des Rabbinerseminars und seine Studenten », *Jüdische Zeitung*, janvier 2009.

ordination¹². Le cursus du séminaire rabbinique, lui, se concentrait essentiellement sur l'étude de la Torah et des sciences juives. L'objectif de cette double éducation – même si l'éducation religieuse était prédominante – était clair :

Les études simultanées au séminaire et à l'université formèrent un nouveau type de rabbin qui devait être capable de se placer à la tête du combat pour l'éducation de la jeune génération et d'assurer la continuité du judaïsme orthodoxe¹³.

Le cursus s'étendait à six années. Lors de l'ouverture du séminaire, 20 élèves étaient inscrits ; le 29 novembre 1873, le séminaire fut reconnu officiellement comme personne morale de droit public (*Körperschaft des öffentlichen Rechts*).

Le nombre d'élèves atteignit un pic dans les années 1891-1894 avec 67 étudiants. Ceux-ci venaient de plus en plus d'Allemagne, jusqu'à former plus de la moitié, voire les trois quarts du groupe, les autres venant principalement de Hongrie et d'Europe de l'Est.

Hildesheimer se retira de ses fonctions en 1895 pour raisons de santé. À sa mort quatre ans plus tard, il fut succédé par le rabbin David Hoffmann. Le dernier recteur fut le rabbin Jechiel Weinberg¹⁴.

Le séminaire dut fermer ses portes le lendemain de la Nuit de Cristal, le 10 novembre 1938 ; la tentative, quatre années auparavant (1934) du rabbin Meir Hildesheimer, descendant d'Esriel Hildesheimer, de transposer le séminaire en Palestine avait échoué suite à l'opposition des orthodoxes, en particulier celle du grand rabbin de Palestine, Abraham Isaac Kook.

Au cours des années d'activité du séminaire, celui-ci fut fréquenté par 600 étudiants¹⁵.

Sa fermeture ne précédait que de quelques années celle de la Haute École pour la Science du Judaïsme.

¹² Selon le rabbin Joshua Spinner, la conciliation des matières religieuses et académiques au sein du séminaire rabbinique demeure un sujet de débat historique. Interview de Joshua Spinner, 21 novembre 2011. Même si le sujet demeure débattu, voire quelque peu ambigu, l'interprétation la plus plausible nous semble ici celle de Mordechai Eliav.

¹³ « So wurde durch das simultane Studium am Seminar und an der Universität ein neuer Rabbinertyp ausgebildet, der befähigt sein sollte, sich an die Spitze des Kampfes um die Erziehung der jungen Generation zu stellen und das Fortbestehen des orthodoxen Judentums zu sichern » (Mordechai Eliav, « Das orthodoxe Rabbinerseminar in Berlin... », *op. cit.*, p. 67).

¹⁴ Voir Mordechai Eliav, « Das orthodoxe Rabbinerseminar in Berlin... », *op. cit.*, p. 65-69 ; « Gründungsgeschichte des Berliner Rabbinerseminars... », *op. cit.*, p. 42.

¹⁵ Voir Mordechai Eliav, « Das orthodoxe Rabbinerseminar in Berlin... », *op. cit.*, p. 70 ; Hartmut Bomhoff, « Orthodox und aufgeklärt... », *op. cit.*

b) ... à Lauder

En situant les locaux du Séminaire rabbinique de Berlin (*Rabbinerseminar zu Berlin*) sur les lieux de la Brunnenstraße 33 à Berlin-Mitte, c'est-à-dire de l'ancienne synagogue privée orthodoxe du début du siècle qui y avait été inaugurée en 1910 avant d'être saccagée lors du pogrome de 1938, et en s'inscrivant dans la tradition de l'enseignement d'Hildesheimer, l'intention des fondateurs – principalement la fondation Lauder – était déjà claire : le Séminaire rabbinique actuel s'inscrirait dans la tradition de son prédécesseur.

En faisant de la maîtrise de la langue allemande et de l'exercice du métier en Allemagne une obligation de la formation, l'idée d'ancrer le Séminaire en Allemagne s'est concrétisée. Il s'agit de former des rabbins orthodoxes en Allemagne, pour l'Allemagne¹⁶.

Si de plus, l'on prend en compte le fait qu'aucun des candidats n'a reçu d'éducation religieuse dans son enfance¹⁷, la formation de rabbins sur le site de la Brunnenstraße 33 prend réellement la forme d'un retour – encore modeste certes – de l'héritage juif orthodoxe d'avant-guerre en Allemagne, à Berlin. Sur ce point, Joshua Spinner, membre du conseil d'administration du Séminaire rabbinique et vice-président de la fondation Lauder, déplore ce qu'il considère comme une ignorance de l'opinion publique, de la vitalité de cette partie de la communauté juive avant 1933 :

[...] l'idée que la vie juive orthodoxe ne faisait pas partie de la vie juive allemande est absurde. [...] Quel pourcentage de Juifs américains sont orthodoxes ? [...] 7-8 % [...]. Mais leur présence publique est vraiment importante. Parce qu'ils sont intégrés dans les domaines social, politique, académique, intellectuel et [dans le] monde des affaires et ainsi de suite. Quel pourcentage de Juifs allemands avant la guerre étaient orthodoxes? À nouveau, ils sont intégrés dans les domaines intellectuel, académique, social, dans le monde des affaires... quel pourcentage ? 15 %. Le double. [...] l'ensemble de la population est moins nombreuse qu'en Amérique, 550 000 au total, mais si l'on comprend que dans un contexte tel que l'Amérique aujourd'hui, où la communauté juive orthodoxe est aussi intégrée et réussit aussi bien dans ces domaines-là que le monde non orthodoxe [...], l'idée que le double de ce chiffre – qui va aussi à l'université, qui dirige aussi des communautés, qui est aussi active dans les affaires, [...] et ainsi de suite – n'aurait pas eu, elle, de présence significative, est absurde [...]¹⁸.

¹⁶ Comme nous avons pu le remarquer au cours de l'interview avec Joshua Spinner, le 21 novembre 2011, c'est un point que revendique très fortement le Séminaire rabbinique actuel. Il se distingue ainsi du Collège Abraham Geiger, où les jeunes rabbins ne sont pas obligés d'exercer leur métier en Allemagne uniquement. La page d'accueil du site Internet titre d'ailleurs « Willkommen am Rabbinerseminar ! Junge Rabbiner aus Deutschland für Deutschland ». Voir www.rabbinerseminar.de

¹⁷ Interview de Joshua Spinner, 21 novembre 2011.

¹⁸ « [...] the idea that Orthodox Jewish life was not part of German Jewish life is absurd. [...] What percentage of American Jews are Orthodox? [...] 7-8 % [...]. But they have a really significant public presence. Because they're integrated socially and politically and academically, and intellectually and [in the] business world and so

C'est à cette présence vitale du judaïsme orthodoxe en Allemagne, héritier d'une longue tradition, que le Séminaire veut redonner toute sa place. Cet objectif est d'ailleurs clairement annoncé dans la brochure d'information :

Avec l'ouverture du Séminaire rabbinique de Berlin, le successeur du légendaire Séminaire rabbinique de Berlin de Hildesheimer, la formation de rabbins orthodoxes est de retour en Allemagne. Cet événement est d'une importance historique et symbolique exceptionnelle. [...] Avec la réouverture du séminaire au printemps 2009, cette institution historique reprend vie¹⁹.

Lors de la création de la *yeshivah Beis Zion*, en 2000, sur le terrain de la Brunnenstraße 33, la fondation Lauder n'avait pourtant nullement l'intention de créer un séminaire rabbinique. L'école talmudique avait pour but l'éducation religieuse de jeunes hommes, mais pas leur formation en tant que rabbins. Cependant, le Conseil Central et la fondation Lauder se rendirent compte que « l'importation de rabbins n'était pas une solution stable à long terme »²⁰ et s'accordèrent finalement à financer une partie du cursus de la *yeshivah* en vue de la formation rabbinique : celle-ci débuta en 2005. Très vite, il s'avéra nécessaire de fonder un séminaire rabbinique indépendant de la *yeshivah*. En 2009 fut donc recréé, par le Conseil central des Juifs en Allemagne et la fondation Lauder, le Séminaire rabbinique de Berlin, reprenant, avec l'accord et le soutien de la famille Hildesheimer, le nom historique de l'institution d'Esriel Hildesheimer. Bien que désormais distinct de la *yeshivah*, il intégrait quelques étudiants qui étaient déjà inscrits dans le cursus rabbinique créé quatre ans auparavant.

on and so forth. What percentage of prewar German Jews were Orthodox? Again, they're integrated, intellectually, academically, socially, business-level...what percentage here ? 15%. Double. [...] the whole population is smaller than in America, 550 000 people in total, but if one understands that in a context like America today, where the Orthodox Jewish community is as integrated and successful in these spheres as the non Orthodox world [...], the notion that double that number – also attending universities, also leading communities, also active in business, [...] and so on and so forth – wouldn't have also had a significant presence, is absurd [...] » (*Ibid.*)

¹⁹ « Mit der Eröffnung des Rabbinerseminars zu Berlin, Nachfolger des legendären Hildesheimer'schen Rabbiner-Seminars zu Berlin, wird die Ausbildung orthodoxer Rabbiner zurück nach Deutschland gebracht. Dieses Ereignis ist von herausragender historischer und symbolischer Bedeutung. [...] Mit der Neueröffnung des Seminars im Frühjahr 2009 wird diese historische Institution zu neuem Leben erweckt » (Extrait de la brochure *Rabbinerseminar zu Berlin*, Berlin, The Skoblo Synagogue and Education Center, [année de publication non précisée], p. 2).

²⁰ « we began to note that perhaps the time was ripe for also training, because importing rabbis is not a long term stable solution » (Interview de Joshua Spinner, 21 novembre 2011).

L'institution est principalement financée par le Conseil Central des Juifs en Allemagne et la fondation Lauder. Contrairement au Collège Abraham Geiger, elle ne reçoit pas de soutien financier de la part du Ministère fédéral de l'Intérieur²¹.

Deux aspects caractérisent le retour de la présence juive orthodoxe à travers la formation rabbinique à Berlin. Même si Joshua Spinner fait une distinction entre les deux institutions²², l'actuel séminaire rabbinique n'est pas sans lien avec son précurseur. Le premier aspect de la continuité de la formation est celui d'un enseignement alliant modernité et tradition orthodoxe ; le deuxième, celui d'une formation ancrée en Allemagne, mais étroitement liée à la présence de la communauté juive russophone originaire d'Europe de l'Est.

Premièrement, tout comme Hildesheimer prônait l'obtention d'un diplôme académique parallèlement aux études rabbiniques, ici aussi le cursus exige que les étudiants soient titulaires d'un diplôme de premier cycle au moins afin d'obtenir leur ordination²³. Joshua Spinner explique de manière très pragmatique sa nécessité pour obtenir l'ordination :

[...] notre motivation se situe exactement dans le même esprit qu'Hildesheimer [...]. C'est-à-dire qu'il existe un corpus de pensée, la Torah, qui est traditionnel et éternel et universel, mais qu'il faut lui trouver un langage contemporain. C'est de cela qu'il s'agit. Ils n'ont pas besoin de thèses de doctorat en philosophie néo-kantienne aujourd'hui, ils ont en réalité besoin de MBA²⁴, des diplômes qui leur apprennent à diriger et à organiser des communautés²⁵.

De plus, le curriculum révèle un corpus centralisé autour d'études rabbiniques, mais complété par certaines matières séculières liées à l'apprentissage du futur métier de rabbin. Tout d'abord, le candidat doit faire preuve, avant de pouvoir être accepté comme étudiant au Séminaire, d'une grande compétence dans l'étude du Talmud et de la *Halakhah*. Pour cela, il

²¹ Voir l'interview de Joshua Spinner, 21 novembre 2011. Dans la correspondance qui nous a été transmise par Joshua Spinner, entre lui-même et le Ministère fédéral de l'Intérieur, ce dernier évoque comme raison de son refus d'appui financier l'existence de la Haute École des Études Juives à Heidelberg, ce qui ne constitue toutefois pas d'explication suffisante puisque la Haute École elle-même ne se définit pas comme un séminaire rabbinique et n'entre par conséquent pas en concurrence avec le Séminaire rabbinique de Berlin.

²² Interview de Joshua Spinner, 21 novembre 2011.

²³ Ceci est exigé dans d'autres pays aussi, par exemple en France.

²⁴ MBA : de l'anglais « master of business administration », signifie « master en administration des affaires ».

²⁵ « [...] we are motivated by the exact same ethos as Hildesheimer's [...]. Which is that there is a corpus of Torah thought which is traditional and timeless and universal, but contemporary language needs to be found for it. That's the point. They don't need PhDs in neo-Kantian philosophy today, they actually need MBAs, like community and activism and organization degrees » (Interview de Joshua Spinner, 21 novembre 2011).

est nécessaire d'avoir poursuivi plusieurs années d'études dans une *yeshivah*²⁶. Les candidats qui ont besoin d'une année supplémentaire d'étude peuvent la suivre à la *yeshivah Beis Zion* avant d'être acceptés comme candidats à la préparation rabbinique. Les études rabbiniques durent trois ans²⁷. Neuf modules sont enseignés : les deux principaux sont le Talmud et la *Halakhah*, l'étude des sources talmudiques ayant pour but la capacité à établir des principes fondamentaux de la loi juive à partir des sources talmudiques. À ces deux modules, qui sont enseignés au cours des trois années, s'ajoute la liturgie et de nombreux exercices pratiques. Étroitement liés aux questions de droit religieux, sont dispensés des cours sur la direction d'une communauté. D'autres modules complètent la formation de rabbin comme dirigeant communautaire, tel que le module de « pédagogie et didactique », nécessaire pour la fonction d'enseignant du rabbin, notamment auprès des plus jeunes ; et le module de psychologie, axé entre autres sur les problèmes familiaux. D'autres matières séculières, telles que le droit et l'histoire du judaïsme allemand, complètent le curriculum. Enfin, le cursus est accompagné notamment de stages, de visites et de l'organisation de projets pour jeunes²⁸. À la suite de l'ordination, il est possible, si la préparation au métier de rabbin doit encore être complétée, de travailler en tant qu'assistant de rabbin dans une communauté orthodoxe d'Allemagne²⁹.

Ainsi, la continuité des principes d'enseignement d'Esriel Hildesheimer – l'alliance de l'enseignement religieux traditionnel et de l'éducation séculière – est réaffirmée au sein du Séminaire actuel.

Deuxièmement, l'origine des étudiants n'est pas sans évoquer une certaine continuité entre l'institution d'Hildesheimer et celle de Lauder. Au cours des vingt-cinq premières années du séminaire d'Hildesheimer (1873-1898), ils étaient originaires principalement d'Allemagne, d'Autriche-Hongrie, de Russie ; s'y ajoutaient quelques étudiants de Hollande, d'Angleterre et de Palestine³⁰. L'Europe centrale, orientale et la Russie jouent aussi un rôle important dans le Séminaire actuel. Quoique fortement ancré dans la culture et la langue allemandes³¹, celui-ci est caractérisé par une majorité d'étudiants issus de l'immigration juive d'ex-URSS. Ainsi,

²⁶ Cette *yeshivah* ne doit pas être obligatoirement la *yeshivah Beis Zion*.

²⁷ Voir interview de Joshua Spinner, 21 novembre 2011.

²⁸ Ces informations sont issues de la brochure téléchargeable « Modulkatalog des Rabbinatsstudiums » sur le site Internet du séminaire rabbinique : www.rabbinerseminar.de, ici plus précisément à la page consultée le 28 août 2012 : http://www.rabbinerseminar.de/images/stories/Studienverlaufplan_RSzB.pdf

²⁹ Interview de Joshua Spinner, 21 novembre 2011.

³⁰ Voir *Das Rabbiner-Seminar zu Berlin. Bericht über die ersten fünfundzwanzig Jahre seines Bestehens (1873-1898)*, Berlin, [lieu de publication non précisé], 1898, p. 35.

³¹ Lors de notre interview, Joshua Spinner insiste beaucoup sur ce point. Il caractérise le séminaire de « national » et d' « allemand ». Interview de Joshua Spinner, 21 novembre 2011.

en 2011, si l'on totalise les huit candidats à l'ordination et les quatre rabbins fraîchement ordonnés (en 2009 et 2010), sur ces douze personnes, neuf sont immigrants de l'ex-Union soviétique : ils sont nés en Biélorussie, en Russie, en Moldavie, en Ouzbékistan, en Lituanie, en Ukraine. Parmi les trois autres, on compte un Américain, un Hongrois, un Allemand – tous germanophones et résidant en Allemagne. Étant donné la majorité d'étudiants issus de l'immigration juive soviétique, une grande partie des rabbins ordonnés sont russophones, ce qui fait d'eux des partenaires privilégiés de la communauté juive issue de l'immigration soviétique en Allemagne et qui représente aujourd'hui 80% de la population juive d'Allemagne³².

Cependant, une caractéristique nouvelle qui distingue le Séminaire rabbinique actuel non seulement du Séminaire initial, mais aussi du Collège Abraham Geiger, est son ancrage en Allemagne pendant et après l'ordination. En effet, outre l'obligation de parler allemand couramment, la bourse d'études que perçoivent les étudiants lors de leur formation rabbinique les oblige à travailler par la suite en tant que rabbins en Allemagne. Le cas contraire, ils sont obligés de rembourser le montant de la bourse ; de même, si une communauté en dehors de l'Allemagne veut employer l'un des rabbins récemment ordonnés, elle doit rembourser le montant de la bourse auprès du Séminaire rabbinique³³. Ce contrat entre le Séminaire et ses étudiants permet de garantir à l'Allemagne une nouvelle génération de rabbins orthodoxes.

Aujourd'hui (2011), huit candidats étudient au Séminaire rabbinique, ainsi qu'une quarantaine d'étudiants à la *yeshivah*. Deux candidats sont acceptés chaque année. L'ordination est reconnue à l'échelle nationale par la Conférence des rabbins orthodoxes d'Allemagne (*Orthodoxe Rabbinerkonferenz Deutschland, ORD*), au niveau international par la Conférence des rabbins européens (*Conference of European Rabbis, CER*) et aux États-Unis par l'Union orthodoxe (*Orthodox Union*)³⁴. À ce jour (2011), six rabbins ont été formés au Séminaire rabbinique³⁵.

Ce sont donc ces jeunes rabbins, nés en URSS mais ayant grandi en Allemagne, portant le double bagage culturel allemand et ex-soviétique, qui assurent la continuité d'un Séminaire prônant comme modèle l'enseignement orthodoxe de la Torah dans un langage moderne, exactement comme s'y était attelé Hildesheimer plus d'un siècle auparavant.

³² Ce chiffre a été confirmé par Judith Kessler dans un courriel du 21 décembre 2010.

³³ Interview de Joshua Spinner, 21 novembre 2011.

³⁴ Voir la brochure *Rabbinerseminar zu Berlin*, *op. cit.*, p. 12.

³⁵ Voir le site Internet du Séminaire rabbinique : www.rabbinerseminar.de

c) En quête d'une « faculté théologique juive »³⁶, de 1872...

L'autre « judaïsme contemporain »³⁷ qui émergea du bouleversement de la *Haskalah* fut le judaïsme appelé « réformé » ou « libéral ». Le Siècle des Lumières, mettant en valeur le concept de *Bildung* et la célébration de la raison humaine, favorisa l'émergence d'un questionnement critique du judaïsme comme science et de son étude en tant que religion influencée par le développement historique. Le développement de cette nouvelle approche du judaïsme fut favorisé, au début du XIX^e siècle, par l'accès progressif, à partir de 1815, des Juifs aux universités allemandes³⁸. C'est dans ce contexte que fut créé en 1819 l'Association pour la culture et la science du judaïsme (*Verein für Cultur und Wissenschaft des Judentums*), dont les représentants les plus notoires étaient le philosophe et historien Eduard Gans, le poète Heinrich Heine et l'historien Leopold Zunz³⁹. Bien que l'association se dissolût en 1824, son activité eut une influence fondamentale sur l'œuvre d'Abraham Geiger⁴⁰.

Celui-ci, né en 1810 à Francfort-sur-le-Main, reçut une éducation strictement traditionnelle : il fréquenta le *heder* (l'école religieuse) puis, deux ans durant, une *yeshivah*, mais il suivit aussi des cours particuliers en matières séculières. Après des études orientales et de théologie aux universités de Heidelberg et de Bonn, il fut élu rabbin de Wiesbaden à 22 ans. Il obtint son doctorat à l'université de Marbourg avec un travail sur les sources juives du Coran.

Sa double formation, de chercheur et de rabbin, détermina le travail de toute une vie : tout en exerçant le métier de rabbin, il poursuivit d'intenses recherches scientifiques sur le judaïsme. Alors qu'il était rabbin de la communauté israélite de Breslau⁴¹, il publia un manuel pour l'étude de la *Mishnah* qui mettait en valeur l'« historicité de la loi juive » : le *Lehr- und*

³⁶ Voir l'essai d'Abraham Geiger, « Die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät, ein dringendes Bedürfnis unserer Zeit », in Abraham Geiger (éd.), *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, vol. 2, Francfort/Main, Johann David Sauerländer, 1836.

³⁷ Voir la citation de David Ellenson mentionnée précédemment. David Ellenson, *Rabbi Esriel Hildesheimer*, *op. cit.*, p. ix.

³⁸ Voir à ce sujet Walter Homolka, « Die Institutionalisierung der jüdischen Ordination vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart », in Konrad Huber et Andreas Vonach (dir.), *Ordination – mehr als eine Beauftragung?*, Vienne, Lit Verlag, 2010, p. 123-144, ici p. 124.

³⁹ Voir Michael A. Meyer, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, New York, Oxford University Press, 1988, p. 75-76 ; p. 89.

⁴⁰ Walter Homolka, « Die Institutionalisierung der jüdischen Ordination... », *op. cit.*, p. 124. Voir aussi Hartmut Bomhoff, *Abraham Geiger. Durch Wissen zum Glauben. Through Reason to Faith: Reform and the Science of Judaism*, Teetz et Berlin, Hentrich & Hentrich, 2006, p. 7-19.

⁴¹ Voir Michael A. Meyer, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, New York, Oxford University Press, 1988, p. 75-76 ; p. 89 ; Walter Homolka, « Die Institutionalisierung der jüdischen Ordination... », *op. cit.*, p. 124. Voir aussi Hartmut Bomhoff, *Abraham Geiger. Durch Wissen zum Glauben. Through Reason to Faith: Reform and the Science of Judaism*, Teetz et Berlin, Hentrich & Hentrich, 2006, p. 7-19.

Lesebuch zur Sprache der Mishnah. À partir de l'étude de la *Mishnah* et de la *Guémara* comme issues de deux « milieux culturels »⁴² distincts, Geiger conclut que le Talmud ne pouvait pas être le résultat d'une révélation divine unique, mais plutôt l'aboutissement de réflexions humaines. Plus tard, Geiger étendit son analyse historique à l'ensemble de la Bible et mit en valeur les aspects du texte traduisant l'évolution historique, dans son œuvre *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums*⁴³.

Il s'agissait de renouveler le judaïsme, en gardant un œil critique sur son développement historique tout en préservant les valeurs éthiques essentielles pour la communauté religieuse moderne : cette conception du judaïsme était révolutionnaire pour l'époque.

À la mort du rabbin orthodoxe Elchanan Rosenstein, la direction de la communauté de Berlin décida d'engager en 1869 Abraham Geiger, alors rabbin de la synagogue libérale de Francfort-sur-le-Main, aux côtés du rabbin Dr. Joseph Aub (1805-1880)⁴⁴. Les années berlinoises, les dernières de sa vie, marquèrent l'engagement d'Abraham Geiger pour la formation rabbinique en même temps que la naissance de la Haute École pour la Science du Judaïsme.

Selon Geiger, les futurs rabbins étaient face à une impasse : « l'étude dépourvue d'esprit critique du Talmud » (à l'origine, l'accès à la fonction de rabbin avait lieu suite à une formation auprès d'un rabbin, sur un sujet spécifique) n'était plus adaptée aux besoins de l'époque, mais les universités n'offraient pas non plus de formation aux futurs rabbins. Geiger revendiquait la création d'un établissement pour une formation à la fois académique et rabbinique, qui ferait pour ainsi dire le lien entre la *yeshivah* et l'université. L'idée d'intégrer l'étude de la science du judaïsme à l'université n'était pas totalement nouvelle ; elle avait, entre autres, été revendiquée par Ludwig Philippson, le rabbin et éditeur de la *Allgemeine Zeitung des Judentums*, en 1835 dans le *Predigt- und Schulmagazin*, dans lequel il défendait l'idée d'un séminaire juif, puis en 1837 dans son « Appel à tous les israélites d'Allemagne » (« Aufforderung an alle Israeliten Deutschlands »), paru dans la *Allgemeine Zeitung des Judentums*, où il appelait à la création d'une faculté théologique juive et d'un séminaire⁴⁵.

⁴² « historicity of Jewish law » ; « cultural milieus » (Michael A. Meyer, *Response to Modernity*, *op. cit.*, p. 92-93).

⁴³ *Ibid.*, p. 92-93.

⁴⁴ Hartmut Bomhoff, *Abraham Geiger*, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁵ Voir Walter Homolka, « Die Institutionalisierung der jüdischen Ordination... », *op. cit.*, p. 125-126 ; p. 130.

Le projet de toute une vie se concrétisa finalement au lendemain de la guerre franco-allemande de 1871 : Geiger fut invité par le conseiller municipal de la ville de Berlin Moritz Meyer et le professeur Moritz Lazarus à participer à la création d'un établissement consacré à la science du judaïsme. La Haute École pour la Science du Judaïsme fut fondée l'année suivante, en 1872, grâce à l'aide financière de la famille Moritz Meyer⁴⁶.

Comme le précise Herbert A. Strauss, à l'origine, l'École n'était pas conçue comme un séminaire de formation rabbinique. Elle avait davantage le rôle d'une faculté de théologie juive, permettant la formation d'étudiants en sciences du judaïsme (*Judaisten*), qui n'avaient pas de place dans les autres universités allemandes. Mais dans les faits, elle devint le premier séminaire rabbinique libéral d'Allemagne.

Deux ans plus tard, le 23 octobre 1874, Abraham Geiger décédait dans son appartement de la Rosenthaler Straße 40 à Berlin ; les funérailles eurent lieu dans la Nouvelle Synagogue et il fut enterré au cimetière de la Schönhauser Allee⁴⁷.

D'emblée, la Haute École se démarqua par sa volonté d'indépendance et de neutralité. C'est pourquoi, lors de sa création, le choix des professeurs laissait clairement transparaître une homogénéité entre ceux de mouvance libérale (Abraham Geiger et Heimann Steinthal (1823-1899), et ceux de mouvance conservatrice (Israel Lewy (1841-1917) et David Cassel (1818-1893)). Les chaires aussi étaient réparties entre professeurs conservateurs et libéraux.

Afin de pouvoir étudier à la Haute École, les candidats devaient posséder l'équivalent du baccalauréat ; étaient acceptés Juifs et non-Juifs, hommes et femmes.

Initialement, les étudiants devaient suivre des cours sur la Bible et le Talmud ainsi que des cours d'histoire mais aussi assister à des conférences en philosophie des religions et philologie, et à des cours d'homilétique et d'enseignement de la religion. La durée des études, fixée à six semestres en 1872, s'étendit en 1895 à dix semestres. Les matières les plus souvent étudiées en parallèle à l'université de Berlin étaient la philosophie, l'histoire ou les langues sémitiques.

⁴⁶ Hartmut Bomhoff, *Abraham Geiger, op. cit.*, p. 27-30. Voir aussi Irene Kaufmann, *Die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums (1872-1942)*, Berlin, Hentrich & Hentrich, Jüdische Miniaturen, 2006, p. 7-8.

⁴⁷ Herbert A. Strauss, « Die letzten Jahre der Hochschule (Lehranstalt) für die Wissenschaft des Judentums, Berlin: 1936-1942 », in Julius Carlebach (dir.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, p. 36-58, ici p. 38-39 ; Hartmut Bomhoff, *Abraham Geiger, op. cit.*, p. 29-30.

Afin de compléter la formation des étudiants, des stages furent introduits en 1925 en coopération avec l'Association centrale de bienfaisance des Juifs allemands (*Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden*), ce pendant dix ans.

Outre des examens dans deux matières, les étudiants étaient tenus de présenter un travail de recherche scientifique et un travail sur un sujet talmudique. De plus, des interrogations orales dans ces quatre matières complétaient le cursus d'examens⁴⁸.

À l'intention des étudiants qui décidaient de ne pas s'orienter vers la fonction rabbinique fut proposé, à partir de 1886, un examen en vue de l'obtention du grade de prédicateur ou de professeur de religion⁴⁹.

Le statut de l'École varia tout au long de son existence. Elle fut reconnue personne morale de droit public (*Körperschaft des öffentlichen Rechts*) en 1876, dégradée sept ans plus tard au titre de *Lehranstalt*, puis récupéra finalement son titre initial en 1918 sous intervention du membre du conseil d'administration, Ludwig Geiger, auprès du Ministère de la recherche (*Wissenschaftsministerium*), avant de le perdre à nouveau le 24 juin 1933 sous le régime nazi. Quatre ans plus tard, elle perdit son statut de personne morale de droit public. L'École fut fermée suite au 9 novembre 1938 ; l'activité d'enseignement reprit en janvier 1939. De nombreux étudiants et enseignants furent arrêtés pendant cette période. Le 3 novembre 1939, la Haute École fut intégrée à l'Association du Reich des Juifs en Allemagne (*Reichsvereinigung der Juden in Deutschland*). Les tentatives, dès la fin des années 1930, de transposer l'École à Cambridge en Angleterre, échouèrent.

Même si le nombre d'étudiants – approximativement 600 entre 1872 et 1933 – décrut fortement depuis l'arrivée au pouvoir des national-socialistes, la faculté était dotée dans les années 1930 des plus grands noms de la science du judaïsme : Leo Baeck (1873-1956), Ismar Elbogen (1874-1943), Harry Torczyner (à partir de 1948 Naphtali Herz Tur-Sinai) (1886-1973), Julius Guttmann (1880-1950), Chanoch Albeck (1890-1972).

La Haute École put exercer sa fonction d'enseignement jusqu'au 19 juin 1942, date à laquelle elle comptait encore trois étudiants et quatre ou cinq enseignants. L'entrée en vigueur de l'interdiction aux Juifs d'enseigner signifia la fermeture définitive de la Haute École pour la Science du Judaïsme⁵⁰.

⁴⁸ Irene Kaufmann, *Die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, *op. cit.*, p. 9 ; p. 14-19 ; p. 23-26.

⁴⁹ Ce fut le cas de Regina Jonas, qui termina ses études de professeur de religion en 1930, fut plus tard ordonnée en tant que rabbin (en 1935) et devint ainsi la première femme rabbin d'Allemagne. *Ibid.*, p. 24-27. Voir aussi partie II, chapitre 3.

⁵⁰ Irene Kaufmann, *Die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, *op. cit.*, p. 19 ; p. 33-34 ; p. 45-47 ; Herbert A. Strauss, « Die letzten Jahre der Hochschule... », *op. cit.*, p. 41-44.

La fermeture des deux séminaires avant et pendant la Seconde Guerre mondiale marqua la fin de la formation rabbinique en Allemagne. Après la guerre, pendant plus d'un demi-siècle, l'Allemagne fut forcée d'importer ses rabbins de l'étranger, eux-mêmes peu enclins à rester dans le « pays des meurtriers » pour une période de longue durée⁵¹.

d) ...à aujourd'hui

Le retour du séminaire rabbinique sur son lieu de naissance, à Berlin, constitue aussi un aspect important du Collège Abraham Geiger. Ici, il s'agit plus précisément de son inscription dans l'héritage de la Haute École pour la Science du Judaïsme : la revendication d'une double formation de chercheur et de rabbin.

Jusqu'aux années 2000, aucune formation rabbinique n'existait en Allemagne. Le pays manquait cruellement de rabbins. Selon Walter Homolka, seule une vingtaine de rabbins officiaient pour une centaine de communautés allemandes⁵². La plupart des rabbins étaient importés de l'étranger. Avec l'immigration massive des Juifs d'ex-URSS, le besoin de rabbins se fit plus pressant.

Le courant libéral du judaïsme avait du mal à se faire reconnaître depuis l'après-guerre, période prédominée par les communautés unifiées globalement d'orientation orthodoxe, et jusqu'aux années 1990, les relations entre le Conseil Central et les communautés libérales (établies en dehors des structures officielles des communautés unifiées) étaient plutôt tendues. Ce n'est qu'en 1997 que cette situation s'améliora : la formation de l'Union des Juifs libéraux en Allemagne, Autriche et Suisse (*Union progressiver Juden in Deutschland, Österreich und der Schweiz, UPJ*), marqua une première reconnaissance officielle des communautés juives libérales et traditionalistes des pays germanophones. En 1997, eut lieu à Munich la première Conférence en région européenne (*European Region Conference*) de l'Union Mondiale pour le Judaïsme Libéral (*World Union for Progressive Judaism, WUPJ*) en Allemagne depuis la guerre. La persistance du conflit avec le Conseil Central était évidente puisque le président du Conseil de l'époque, Ignatz Bubis, refusa de participer à la conférence.

Le 10 juillet 2002, l'Union Mondiale pour le Judaïsme Libéral célébra dans la capitale allemande le 75^e anniversaire de sa première conférence internationale, qui avait eu lieu en 1928 à Berlin. L'année 2005 marqua aussi une étape importante pour l'Union des Juifs

⁵¹ Sur les rabbins dans l'Allemagne après 1945, voir partie 1, chapitre 1.

⁵² Voir [auteur non précisé], « In Potsdam werden Rabbiner für ganz Europa ausgebildet », *Welt Online*, 29 novembre 2005.

libéraux, puisque des groupements régionaux (*Landesverbände*) de Basse-Saxe et du Schleswig-Holstein furent intégrés au Conseil Central. Depuis, l'Union des Juifs libéraux s'est bien intégrée au sein de l'Union Mondiale pour le Judaïsme Libéral : le rabbin Walter Homolka et le jeune rabbin Lea Mühlstein constituent deux représentants allemands au sein du comité exécutif.

En plus d'une vingtaine de communautés, le Collège Abraham Geiger, l'association *Jung und Jüdisch Deutschland* et l'association des sionistes libéraux *Arzenu Deutschland* sont membres de l'Union des Juifs libéraux en Allemagne présidée par Jan Mühlstein⁵³. Celle-ci comptait 4000 membres en 2007, pour 100 000 Juifs membres du Conseil Central⁵⁴.

L'événement déclencheur pour la création d'un séminaire rabbinique libéral fut le refus, de la part du Conseil Central des Juifs en Allemagne, d'accorder une bourse d'études à une jeune candidate juive de Francfort qui avait été acceptée en tant qu'étudiante au séminaire rabbinique libéral anglais *Leo Baeck College* à Londres, mais qui sans bourse ne pouvait poursuivre cette formation rabbinique⁵⁵. Le rabbin Homolka, l'actuel directeur du Collège Abraham Geiger s'engagea aussitôt à mettre en œuvre une structure de formation rabbinique libérale afin de permettre l'accès des femmes à la fonction rabbinique, et en Allemagne. Une structure d'accueil possible pour une telle formation rabbinique constituait à l'époque l'université de Potsdam, en banlieue de Berlin, avec son cursus d'études juives et le Centre de recherche sur le judaïsme européen Moses Mendelssohn (*Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien*). C'est en ces lieux que les rabbins Walter Homolka et Walter Jacob créèrent, en 1999, le Collège Abraham Geiger (*Abraham Geiger Kolleg*).

Le projet fut à l'origine fortement critiqué par le Conseil Central des Juifs en Allemagne qui arguait de l'existence de la Haute École des Études Juives (*Hochschule für Jüdische Studien*) à Heidelberg (bien que celle-ci n'ait à ce jour jamais formé de rabbins) et du *Leo Baeck College* à Londres pour faire valoir le peu de nécessité d'un autre séminaire de formation rabbinique en Allemagne.

⁵³ Jan Mühlstein, « Erbe und Auftrag. Zehn Jahre Union progressiver Juden in Deutschland », *Jüdische Zeitung*, juillet 2007. Voir aussi Walter Homolka, « Untergang und Erneuerung. Liberales Judentum in Deutschland: Wir sind da! », *Jüdische Zeitung*, novembre 2008.

⁵⁴ Heide Sobotka, « Respekt erarbeitet », *Jüdische Allgemeine*, 12 juillet 2007.

⁵⁵ Interview de Walter Homolka, 2 décembre 2011.

Enfin, le Conseil Central se vit bientôt obligé par le Ministère fédéral de l'Intérieur de soutenir le projet de formation rabbinique libérale⁵⁶. L'Association de donateurs pour la science allemande (*Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft*)⁵⁷ permit la création d'un cursus d'études rabbiniques. Le cursus fut complété par d'autres cours, avant d'être définitivement reconnu, en mars 2011, par la Conférence Centrale des Rabbins Américains (*Central Conference of American Rabbis, CCAR*), comme cursus équivalent au prestigieux séminaire de formation rabbinique libérale *Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion*, accédant ainsi à une reconnaissance internationale⁵⁸. Le semestre d'hiver 2001-2002 fut le premier cycle académique du Collège Abraham Geiger⁵⁹.

Quelques années après la création d'un cursus de formation rabbinique au sein du Collège Abraham Geiger, celui-ci fut complété par un cycle de formation au métier de chantre (*hazanout*). L'Institut juif d'art cantorial (*Jewish Institute of Cantorial Arts*), vit le jour en 2008 grâce aux subventions de la fondation américaine Breslauer (*Breslauer Foundation*), du Ministère fédéral de l'Intérieur et du Conseil Central des Juifs en Allemagne⁶⁰. L'institutionnalisation de la subvention pour ces deux cursus du Collège Abraham Geiger permit une allocation supplémentaire de la part de la Conférence permanente des ministres de l'éducation des Länder (*Ständige Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland, Kultusministerkonferenz KMK*), et du Conseil Central des Juifs en Allemagne⁶¹.

À travers ses personnalités fondatrices, l'inauguration solennelle du Collège Abraham Geiger marque le retour de l'héritage juif libéral, né en Allemagne, disséminé de par le monde, en particulier aux États-Unis et en Angleterre depuis la Seconde Guerre mondiale. Ce sont aussi des personnalités au passé familial d'exilés, en grande partie d'origine allemande, qui posent

⁵⁶ « der Zentralrat wurde dann ja sehr schnell vom Bund verpflichtet, Förderung zu gewähren, das war wohl auch dann so um 2005 rum, etwa » (Interview de Walter Homolka, 2 décembre 2011).

⁵⁷ Voir [auteur non précisé], « Erstes deutsches Rabbiner-Seminar wird eröffnet », *Welt Online*, 11 novembre 2000.

⁵⁸ Interview de Walter Homolka, 2 décembre 2011.

⁵⁹ *Ibid.* Voir aussi Heinz Peter Katlewski, « „Dieser Tag ist ein Neuanfang“. Erste Rabbinerordination seit der Schoa im deutschsprachigen Raum », *Jüdische Zeitung*, octobre 2006.

⁶⁰ Olaf Glöckner, « Kantoren für Europa », *Jüdische Allgemeine*, 11 septembre 2008. Voir aussi Gideon Wollberg, « Synagogalmusik praktisch erleben. Das neue Jewish Institute for Cantorial Arts stellt sich vor », *Jüdische Zeitung*, septembre 2008.

⁶¹ Interview de Walter Homolka, 2 décembre 2011.

la première pierre du Collège et prennent la parole le 12 novembre 2000, lors de l'ouverture solennelle de l'établissement⁶² :

Le Grand rabbin Walter Jacob, le président du nouveau Collège, descendant d'une famille de 16 générations de rabbins, se remémora le 9 novembre 1938, « lorsque la synagogue de mon père à Augsburg fut incendiée et que mon père fut déporté ». Et pourtant, insista-t-il à voix basse, mais avec sagesse, il voudrait se tourner vers l'avenir. Le nouveau lieu d'étude rabbinique naît des cendres du judaïsme qui a été détruit. Les hommes et les femmes qui l'un après l'autre se présentent au pupitre, viennent de Francfort, Berlin, Augsburg, Breslau : leurs adresses actuelles sont plutôt l'Afrique du Sud, l'Amérique, Israël. Leurs parents ou grands-parents parvinrent à fuir ou furent assassinés [...]. Ils parlent tous allemand avec un certain accent et c'est ainsi qu'ils renouent un lien inattendu, cette fois avec les nombreux nouveaux membres des communautés juives allemandes qui sont venues ici d'Europe de l'Est, essentiellement de Russie⁶³.

Le retour du séminaire en Allemagne signifie aussi la reprise de l'idéal d'Abraham Geiger, une formation de chercheur et de rabbin : la caractéristique prédominante du Collège est en effet qu'il consacre la réhabilitation d'une double formation académique et rabbinique au sein d'un même cursus d'études, exactement dans l'esprit de la Science du Judaïsme.

La décision d'implanter le cursus de formation rabbinique à l'université de Potsdam avait tout d'abord une raison pratique : les fonds ne permettaient pas de financer un établissement totalement nouveau et indépendant. L'idée était donc que les étudiants s'inscrivent en cycle d'études juives à l'université de Potsdam – qui avec ses « 360 étudiants, 27 enseignants et sept professeurs appartient à l'un des plus grands d'Europe »⁶⁴ – et que le Collège Abraham Geiger complète le cycle⁶⁵ par les matières rabbiniques. De ce fait, l'imbrication étroite de matières séculières et religieuses correspond aussi à l'idée initiale de la Haute École pour la Science du Judaïsme.

⁶² Voir la brochure *Abraham Geiger College. Rabbis for Europe*, Potsdam, Abraham Geiger College, 2000.

⁶³ « Oberrabbiner Walter Jacob, der Präsident des neuen Kollegs, Spross einer Familie mit 16 Generationen von Rabbinern, erinnerte sich an den 9. November 1938, „als die Synagoge meines Vaters in Augsburg brannte und mein Vater verschleppt wurde“. Und doch, so betonte er weise und leise, wolle er in die Zukunft schauen. Das neue rabbinische Lehrhaus entsteht aus der Asche des Judentums, das vernichtet wurde. Die Männer und Frauen, die einer nach dem anderen ans Pult traten, stammen aus Frankfurt, Berlin, Augsburg, Breslau; ihre gegenwärtigen Adressen lauten eher Südafrika, Amerika, Israel. Ihren Eltern oder Großeltern gelang die Flucht, oder sie wurden ermordet [...]. Sie sprechen alle Deutsch mit irgendeinem Akzent und knüpfen auch so wieder ein unerwartetes Band, diesmal mit den vielen neuen Mitgliedern deutscher jüdischer Gemeinden, die aus Osteuropa, vornehmlich Russland hierher gekommen sind » (Christine Brinck, « Ein Geschenk für die Deutschen », *Welt Online*, 17 novembre 2000. Voir aussi la brochure *Abraham Geiger College. Rabbis for Europe, op. cit.*).

⁶⁴ Helmut Kuhn, « Made in Germany », *Jüdische Allgemeine*, 18 juin 2009.

⁶⁵ Voir Julia Winkenbach, « Es ist Zeit, auch in Deutschland die Arbeit aufzunehmen », *Welt Online*, 20 novembre 1999.

Les cours de base sont l'hébreu, l'araméen, la Bible, la *Mishnah*, le Talmud, le *Midrash*⁶⁶, la littérature médiévale, la littérature hébraïque moderne, l'histoire et la philosophie ainsi que des cours rabbiniques, entre autres en liturgie, Talmud, *responsa*, codes, homilétique, musique, travail d'écoute et de soutien, éducation juive⁶⁷. Ils sont complétés par des matières séculières telles que l'histoire des religions, la philosophie juive, la littérature, l'hébreu moderne⁶⁸.

Le dialogue interreligieux, un aspect très important du judaïsme libéral, a aussi toute sa place dans la formation puisque des rencontres sont organisées avec des représentants de la foi chrétienne et musulmane⁶⁹.

Les stages constituent une autre composante essentielle de la formation rabbinique. Les futurs rabbins sont envoyés dans différentes communautés d'Allemagne, ce qui constitue une grande aide pour celles qui n'ont pas les moyens d'engager un rabbin à plein temps. De plus, la maîtrise du russe, dans le cas des étudiants originaires d'ex-Union soviétique, représente un atout fondamental pour les communautés fortement russophones⁷⁰.

La formation rabbinique est axée sur l'aspect pratique du métier : les rabbins enseignent aux étudiants la célébration des fêtes juives, la liturgie, le déroulement d'un office ainsi que d'autres aspects, y compris psychologiques, de la vie quotidienne d'un rabbin. À chaque étudiant est attribué un mentor, qui le suit et le soutient durant sa formation : celui-ci a le rôle de « modèle rabbinique ».

Les cinq années d'étude sont clôturées par une thèse rabbinique ; l'étudiant reçoit alors un diplôme de master en études juives ainsi que l'ordination au titre de rabbin.

Comme pour la formation rabbinique du Collège Abraham Geiger, l'Institut Juif d'art cantorial se réclame lui aussi d'une tradition interrompue par la Shoah. En 1936, un *Beth Hazanim*, c'est-à-dire un institut de chant cantorial, fut fondé au sein de l'École privée juive de musique Hollaender (*Jüdische private Musikschule Hollaender*) à Berlin. Le *Beth Hazanim* dut fermer en 1939 et la plupart de ses enseignants et étudiants furent exterminés pendant la Shoah. La formation de chantre, au sein de l'Institut juif pour l'art cantorial, suit à peu près la même structure que la formation rabbinique, à la différence près que le cursus de chant synagogal est couplé avec une formation en professeur de religion, ce qui permet de couvrir

⁶⁶ *Midrash* : commentaire sur la Torah, souvent sous forme allégorique.

⁶⁷ Voir la brochure *Abraham Geiger College. Rabbis for Europe*, *op. cit.*, p. 12.

⁶⁸ Helmut Kuhn, « Made in Germany », *op. cit.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Elke Wittich, « Nehmen und Geben », *Jüdische Allgemeine*, 6 août 2009.

un autre déficit des communautés juives actuelles. 22 candidats poursuivent actuellement (2011) leurs études rabbiniques et 18 leurs études cantoriales⁷¹. C'est à ce jour la seule institution d'art cantorial en Europe centrale et occidentale⁷².

Aujourd'hui, le Collège Abraham Geiger est reconnu par les communautés libérales au niveau international et il attire aussi des étudiants venus du monde entier.

Bien que se réclamant de deux traditions juives distinctes, les deux établissements partagent la volonté de s'inscrire chacun dans une continuité. La préexistence des deux séminaires rabbiniques dont ils se réclament représente la légitimation première de leur école. En faisant renaître un séminaire rabbinique à l'endroit où il avait été fermé par les national-socialistes, ils représentent le retour en force du courant orthodoxe et du courant libéral institutionnalisés, en Allemagne.

II – Une nouvelle génération de rabbins internationaux pour l'Allemagne et pour l'Europe

Alors que dans le cas du séminaire orthodoxe, les jeunes issus de l'immigration juive soviétique jouent un rôle prépondérant pour les communautés d'Allemagne exclusivement, le séminaire libéral se caractérise par la formation de futurs rabbins de différentes générations, venus du monde entier, souvent issus de cursus extrêmement différents, et engagés, à la suite de leur ordination, principalement dans les communautés juives européennes⁷³.

a) Des partenaires privilégiés pour les communautés juives russophones d'Allemagne

L'ordination des premiers rabbins, presque tous issus de l'immigration d'ex-Union soviétique dans le cas du Séminaire rabbinique de Berlin, fut caractérisée comme un événement historique national et fut relaté dans la presse internationale. Leur expérience migratoire et leur maîtrise de plusieurs langues font d'eux les partenaires privilégiés des communautés

⁷¹ Interview de Walter Homolka, 2 décembre 2011.

⁷² « Das Kantorenseminar ist die einzige Lehranstalt dieser Art in Mittel- und Westeuropa » (Voir le site Internet de l'Institut juif pour l'art cantorial consulté le 28 août 2012 : <http://abraham-geiger-kolleg.de/kantorenseminar/ueber-uns-konzept.html>)

⁷³ Principalement, mais pas exclusivement. Par exemple, Malcolm Matitiani travaille désormais en Afrique du Sud.

russophones. Dans de nombreux cas, leur arrivée permet de faire renaître des communautés qui jusqu'alors ne disposaient pas de rabbin à plein temps.

En juin 2009, l'ordination des deux jeunes rabbins du séminaire orthodoxe, Zsolt Balla et Avraham Radbil, à la synagogue *Ohel Jakob* de Munich, eut lieu en présence du ministre fédéral de l'Intérieur Wolfgang Schäuble et de la présidente du Conseil central des Juifs en Allemagne, Charlotte Knobloch⁷⁴, ainsi que des représentants de la Communauté juive d'Allemagne, de nombreux rabbins d'Europe, dont le président de la Conférence des rabbins européens, Joseph Sitruk, ainsi que le président du Congrès juif mondial, Ronald S. Lauder⁷⁵. De plus, un descendant d'Esriel Hildesheimer, le rabbin Azaria Hildesheimer, participa à la cérémonie⁷⁶.

Zsolt Balla est originaire de Budapest en Hongrie. Jusqu'à l'âge de neuf ans, il ne savait pas qu'il était Juif⁷⁷. Suite à l'ordination, il a travaillé pour les programmes de *Lauder Yeshurun*⁷⁸ à Berlin et officie en fin de semaine à Leipzig. Il est aujourd'hui (2011) rabbin de la communauté juive de Leipzig. Avraham Radbill, né à Moguilev-Podolsk en Ukraine, a d'abord travaillé comme assistant du rabbin Yaron Edelmayer à Cologne. Au cours de cette période, il a poursuivi des études de psychologie et d'éducation⁷⁹. Depuis 2011, il est rabbin de la communauté de Fribourg⁸⁰.

Cette première ordination historique n'était pourtant pas un événement unique : elle se reproduisit l'année suivante, en août 2010 à Leipzig, avec l'ordination de deux autres rabbins, Shlomo Afanashev et Moshe Baumel.

Le premier travaillait déjà comme directeur financier et comptable lors de son arrivée en Saxe en 2002. Il a d'abord étudié à la *yeshivah Beis Zion*, avant de se tourner définitivement vers le rabbinat. Depuis son ordination, Afanashev travaille comme rabbin de la communauté juive de Potsdam.

⁷⁴ Voir [auteur non précisé], « Orthodoxe Rabbiner in München ordiniert », *Nürnberger Nachrichten*, 3 juin 2009.

⁷⁵ Voir [auteur non précisé], « Erste orthodoxe Rabbiner ordiniert », *Deutsche Welle*, 2 juin 2009.

⁷⁶ Voir Miryam Gümbel, « Auf ins neue Leben », *Jüdische Allgemeine*, 11 juin 2009.

⁷⁷ Voir [auteur non précisé], « New Berlin program sets historic ordination », *Jewish Telegraphic Agency*, 27 mai 2009. Information confirmée dans l'interview de Joshua Spinner, 21 novembre 2011.

⁷⁸ Pour les programmes de *Lauder Yeshurun*, voir partie III, chapitre 2.

⁷⁹ Voir [auteur non précisé], « New Berlin program sets historic ordination », *op. cit.*

⁸⁰ Voir le site Internet du Séminaire rabbinique (www.rabbinerseminar.de), section « Alumni ».

Parallèlement aux études rabbiniques, Moshe Baumel a poursuivi des études d'antiquaire et d'histoire de l'art à l'université de Darmstadt. Après son ordination, il a travaillé comme rabbin de l'école *Zwi Peres Chajes* de la communauté juive de Vienne⁸¹.

Ici aussi, la cérémonie fut honorée par la présence de plusieurs personnalités importantes de la communauté juive nationale et internationale, telles que plusieurs rabbins de la Conférence des rabbins orthodoxes d'Allemagne, ainsi que des représentants de la Conférence générale des rabbins (*Allgemeine Rabbinerkonferenz, ARK*), Dieter Graumann, à l'époque vice-président du Conseil central des Juifs en Allemagne, ainsi que d'autres personnalités politiques⁸².

Avec l'embauche, en décembre 2010, du jeune Shaul Nekrich – originaire d'Union soviétique et arrivé en Allemagne en 2007 après avoir poursuivi des études d'informatique et des études rabbiniques en Israël – comme rabbin de la région de Brandebourg, le Séminaire rabbinique de Berlin a renforcé sa coopération avec les sept communautés juives de la région⁸³. Jusqu'à la fin des années 1990, la vie juive en Brandebourg était limitée à la ville de Potsdam ; depuis, c'est principalement l'immigration juive soviétique qui a permis de recréer ces communautés⁸⁴.

L'arrivée de ces jeunes rabbins orthodoxes dans des communautés russophones créées *ex nihilo* depuis la vague d'immigration massive des années 1990 remet en question l'image véhiculée de Russes juifs ayant perdu tout lien avec le judaïsme à cause de l'expérience d'un régime communiste : non seulement ces jeunes rabbins prouvent le contraire, c'est-à-dire que nombre de jeunes Juifs se tournent vers une conception orthodoxe de la religion même si (ou peut-être justement parce qu') ils n'ont pas reçu d'éducation religieuse, mais ce sont eux qui vont inculquer à ces jeunes communautés une version orthodoxe et donc traditionnelle de la religion juive, laissant ainsi la question de l'évolution de ces communautés ouverte à tous les possibles. L'image d'un judaïsme perdu au sein de ces communautés russophones semble donc éloignée de la réalité et même de l'avenir des communautés juives d'Allemagne.

⁸¹ Nous ne savons cependant pas quel a été le compromis trouvé pour qu'il puisse travailler en tant que rabbin en dehors de l'Allemagne. Voir Olaf Glöckner, « Noch vier Wochen zur Smicha », *Jüdische Allgemeine*, 5 août 2010. Voir aussi le site Internet du Séminaire rabbinique (www.rabbinerseminar.de), section « Alumni ».

⁸² Voir Heide Sobotka, « Ausgebildet in Deutschland », *Jüdische Allgemeine*, 2 septembre 2010.

⁸³ Voir Olaf Glöckner, « Ein Rabbiner für sechs Gemeinden », *Jüdische Allgemeine*, 16 décembre 2010.

⁸⁴ Voir [auteur non précisé], « Landesrabbiner Shaul Nekrich über die Jüdische Gemeinde und Vorurteile in der Gesellschaft », *Märkische Allgemeine*, 4 janvier 2011.

b) Le « troisième pilier »⁸⁵, au cœur de la diaspora européenne

Les étudiants au Collège Abraham Geiger, eux, viennent littéralement du monde entier. Comme ceux du séminaire orthodoxe, ils n'ont pas toujours eu de lien à la religion ; pour la plupart d'entre eux, le métier de rabbin est même une reconversion. Ce bagage multiculturel se reflète dans les biographies des rabbins diplômés au Collège.

2006 fut une année historique : elle marqua la première ordination de rabbins en Allemagne depuis la Shoah. La cérémonie eut lieu dans la synagogue de Dresde, et bénéficia d'une large couverture médiatique. Le président du Parlement allemand, Norbert Lammert, qualifia l'événement d'« historique »⁸⁶. Trois rabbins furent ordonnés cette année : Tom Kučera (*1970), Daniel Alter (*1959) et Malcolm Matitiani (1968*).

Né en République tchèque, Tom Kučera ne se destinait pas à la carrière de rabbin. Biochimiste de formation et docteur de l'université de Göttingen, c'est au cours d'un séjour de recherche à Nashville (Tennessee) que son rabbin lui suggéra la possibilité d'étudier à l'Institut Pardès (*Pardes Institute of Jewish Studies*)⁸⁷ à Jérusalem et lui mentionna l'existence d'un séminaire de formation rabbinique libérale à Potsdam. C'est ensuite lors de son séjour à Jérusalem qu'il prit la décision de partir étudier à l'université de Potsdam afin de devenir rabbin. Suite à son ordination, il est employé à la communauté libérale de Munich *Beth Schalom*⁸⁸.

Daniel Alter, originaire de Nürnberg et ayant grandi près de Francfort-sur-le-Main, s'était longtemps tenu éloigné de la religion et ne s'identifiait pas en premier lieu en tant que Juif. Ce n'est qu'en assistant à un office de l'armée américaine à Francfort que le discours d'un rabbin l'inspira fortement. Il étudia dans un premier temps à la Haute École des Études Juives de

⁸⁵ Diana Pinto, « The Third Pillar? Toward a European Jewish identity », *Jewish Studies at the Central European University: Public lectures 1996-1999*, Budapest, CEU, 2000, p. 177-201. Voir aussi la version actualisée de l'article sur le site Internet du Centre pour le judaïsme culturel (*Center for Cultural Judaism*), consultée le 5 août 2012 : http://www.culturaljudaism.org/pdf/Contemplate_Pinto.pdf ; et Diana Pinto, « Are There Jewish Answers to Europe's Questions? », *European Judaism*, vol. 39, automne 2006, p. 47-57 ; Diana Pinto, « Can One Reconcile the Jewish World and Europe? », in Y. Michal Bodemann (dir.), *The New German Jewry and the European Context. The Return of the European Jewish Diaspora*, New York, Palgrave Macmillan, 2008, p. 13-32.

⁸⁶ « Ereignis von historischer Bedeutung » (Jörg Lau, « Das Wunder von Potsdam », *Zeit Online*, 14 septembre 2006).

⁸⁷ Institut d'études juives créé en 1972 et situé dans le quartier de Talpiot à Jérusalem.

⁸⁸ Jörg Lau, « Das Wunder von Potsdam », *op. cit.*

Heidelberg. Après l'ordination, Alter est entré en fonctions à la communauté juive d'Oldenbourg et de Delmenhorst⁸⁹.

Malcolm Matitiani, originaire d'Afrique du Sud, s'orienta rapidement vers le métier de rabbin : après un cours préparatoire à l'Université hébraïque de Jérusalem, il poursuivit ses études d'hébreu et études juives en Afrique du Sud, au début des années 1990. Tout en travaillant comme rabbin assistant au Cap, il poursuivit sa formation de rabbin au Collège Abraham Geiger. Il est ensuite retourné au Cap pour diriger la communauté libérale, la congrégation *Temple of Israel*⁹⁰.

Mais l'ordination de rabbins la plus médiatisée fut probablement celle qui eut lieu quatre ans plus tard, en 2010, et au cours de laquelle fut ordonnée la première femme rabbin formée en Allemagne depuis la Shoah, Alina Treiger. Cette année-là, les trois jeunes diplômés étaient tous originaires de l'ex-Union soviétique : Boris Ronis (*1976), Konstantin Pal (*1979), et Alina Treiger (*1979). La cérémonie eut lieu à la synagogue de la Pestalozzistraße à Berlin et rassembla de nombreuses personnalités politiques et religieuses, comme le président Christian Wulff, la présidente du Conseil Central Charlotte Knobloch et la vice-présidente du Parlement Petra Pau. C'était la première fois qu'un chef de l'État participait à une cérémonie d'ordination de rabbins⁹¹.

Alina Treiger n'a jamais remis en question ou renié son identité juive, bien qu'elle ait dû se convertir dans sa jeunesse puisque sa mère n'était pas juive. Mais elle se souvient parfaitement des persécutions antisémites vécues par son père à Poltava, sa ville natale, en Ukraine. À cause de sa judéité, celui-ci n'a pu poursuivre d'études. Alina Treiger s'est très tôt engagée dans la communauté juive de Poltava en y créant un club de jeunes. Elle y a fondé à 21 ans une communauté libérale qui est à ce jour encore active. À 20 ans, elle est partie à Moscou pour y suivre une formation d'employée communautaire⁹². C'est sur l'impulsion de l'Union Mondiale pour le Judaïsme Libéral qu'elle est venue à Potsdam en 2001 pour y poursuivre sa formation au Collège Abraham Geiger⁹³.

⁸⁹ Johannes Boie et Tobias Kühn, « Generation Zukunft », *Jüdische Allgemeine*, 14 septembre 2006.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Boris Ronis et Konstantin Pal sont de jeunes immigrants juifs d'ex-URSS alors qu'Alina Treiger, originaire d'Ukraine, est arrivée en 2001 en Allemagne pour étudier au Collège Abraham Geiger. Voir Olaf Glöckner, « „Ein wunderbarer Tag“ », *Jüdische Allgemeine*, 5 novembre 2010 ; Elke Wittich, « Drei auf einen Streich », *Jüdische Allgemeine*, 14 octobre 2010 ; Olaf Glöckner, « Einzige Vorgängerin », *Jüdische Allgemeine*, 11 novembre 2010.

⁹² « Gemeindeförderin » (Voir Eva Sudholt, « Die neue Rabbinerin », *Die Welt*, 6 novembre 2010).

⁹³ Amory Burchard, « „Es ist wirklich unglaublich, dass ich die Zweite bin“ », *Der Tagesspiegel*, 4 novembre 2010.

La maîtrise de la langue russe est particulièrement utile à Konstantin Pal et Alina Treiger qui travaillent suite à leur ordination respectivement dans les communautés d'Erfurt, Iéna et Nordhausen en Thuringe, et d'Oldenbourg et Delmenhorst en Basse-Saxe, en grande majorité russophones. Non seulement leur maîtrise de la langue russe, mais aussi l'histoire de leur famille, leur permettent un contact beaucoup plus direct avec des membres d'une communauté souvent éloignés du judaïsme.

L'ordination de femmes à la fonction de rabbins s'est poursuivie en 2011, avec l'ordination de la première femme juive *allemande* à être formée et ordonnée en tant que rabbin en Allemagne depuis la Shoah : Antje Yael Deusel (*1960), urologue de formation, travaille désormais pour la communauté de Bamberg⁹⁴.

Cette année-là, la cérémonie à la synagogue de Bamberg a rassemblé un panel de jeunes rabbins extrêmement multiculturel, issus d'horizons professionnels divers, comme le Français Yann Boissière (*1962), originaire de Lille, qui a longtemps travaillé dans les métiers du film et de la télévision avant de commencer en 2007 ses études au Collège Abraham Geiger ; Tobias Jona Simon (*1978), qui avait d'abord poursuivi des études de romanistique à Bielefeld et Séville ; l'Américain Paul Moses Strasko (*1972), spécialiste de jazz et employé plusieurs années dans la recherche clinique. Seul Yuriy Kadnykov (*1975), originaire d'Ukraine, s'était très tôt engagé dans la vie juive de sa ville natale, Yevpatoria. Après une formation de deux ans en tant qu'employé communautaire au sein du *Machon*, l'Institut pour les études juives modernes (*Institute for Modern Jewish Studies*) à Moscou, affilié à l'Union Mondiale pour le Judaïsme Libéral, il est arrivé en Allemagne en 2003 pour y poursuivre ses études au Collège Abraham Geiger.

Les jeunes rabbins exercent chacun leur fonction dans toute l'Europe : en France (Paris), en Allemagne (en Basse-Saxe et à Mönchen-Gladbach), en Suisse (Genève)⁹⁵. Les candidats au métier de chantre poursuivent à ce jour (2011-2012) encore leurs études au Collège Abraham Geiger⁹⁶.

Une des caractéristiques principales du panel des diplômés des premières années est leur aspect international. Celui-ci est particulièrement cultivé au sein du Collège : des liens étroits

⁹⁴ Marion Krüger-Hundrup, « Première in Bamberg », *Welt Online*, 27 mars 2011 (sic). D'après la date de l'ordination, nous supposons qu'il s'agit d'une publication du mois de novembre.

⁹⁵ Pour les biographies des rabbins, voir Heide Sobotka, « Rabbiner made in Germany », *Jüdische Allgemeine*, 23 novembre 2011; Marion Krüger-Hundrup, « Die Neuen », *Jüdische Allgemeine*, 24 novembre 2011.

⁹⁶ La création de l'Institut juif pour l'art cantorial avait cependant été lancée grâce à l'ordination d'un jeune chantre au sein du Collège Abraham Geiger, Juval Porat (*1979). Son ordination au métier de chantre a été le point de départ de l'Institut Juif pour l'art cantorial au sein du Collège Abraham Geiger. Voir Helmut Kuhn, « Der Vorbeter », *Jüdische Allgemeine*, 11 juin 2009.

sont entretenus avec l'État d'Israël et les États-Unis. La coopération avec ces deux pays est au cœur du cursus offert par le Collège Abraham Geiger : les centres juifs libéraux américains représentent à la fois ceux qui ont inspiré la structure du Collège et ceux qui ont permis financièrement son existence. De plus, le cursus est enrichi de la présence de chercheurs invités en études rabbiniques venus d'Amérique du Nord⁹⁷. La troisième année d'études est consacrée à un séjour de trois mois en Israël, qui a pour objectif l'étude dans une *yeshivah* et le perfectionnement de la langue hébraïque.

Dans l'article de Diana Pinto « The Third Pillar ? Toward a European Jewish Identity »⁹⁸, le développement d'une identité juive européenne positive après 1989 s'inscrit selon elle dans le récent « brouillage des repères »⁹⁹ du triangle Europe-Israël-Amérique. À travers la formation de rabbins internationaux pour l'Europe et les liens étroits entretenus avec les deux pôles juifs principaux, Israël et les États-Unis, le Collège Abraham Geiger inscrit clairement l'Allemagne et plus globalement l'Europe comme « troisième pilier » ou « pôle » au sein du monde juif¹⁰⁰.

Dans le cas du Séminaire rabbinique de Berlin comme dans celui du Collège Abraham Geiger, c'est une jeune génération, bilingue ou trilingue, ayant dans de nombreux cas connu l'expérience de la migration, souvent revenue au judaïsme sans avoir reçu d'éducation religieuse, qui constitue les rabbins d'aujourd'hui et de demain en Allemagne et en Europe.

Dans ses articles parus à la fin des années 1990, l'historienne Diana Pinto expliquait qu'il incombait selon elle à la communauté juive d'Europe de retrouver sa place non seulement dans un monde juif prédominé par Israël et les États-Unis, mais aussi et surtout dans un continent meurtri par la Shoah. Pour ce faire, son texte – à maints endroits certes idéaliste – appelle à une confrontation nouvelle de la Shoah, ou plutôt à une redécouverte de l'héritage des communautés juives européennes pré-Shoah afin de redessiner un avenir juif en Europe :

Toute identité juive future sera ancrée [...] dans le dépassement de l'Holocauste, en construisant une telle identité à travers une approche dialectique du passé juif européen : d'une part, en interprétant le monde juif pré-Shoah d'une manière positive (et non comme un

⁹⁷ Brochure *Abraham Geiger College*, *op. cit.*, p. 12-13.

⁹⁸ Diana Pinto, « The Third Pillar? Toward a European Jewish identity », *op. cit.* Voir aussi la version actualisée de l'article sur le site Internet du Centre pour le judaïsme culturel (*Center for Cultural Judaism*) : http://www.culturaljudaism.org/pdf/Contemplate_Pinto.pdf ; et Diana Pinto, « Are There Jewish Answers to Europe's Questions? », *op. cit.* ; Diana Pinto, « Can One Reconcile the Jewish World and Europe? », *op. cit.*

⁹⁹ « blurring of lines » (Diana Pinto, « The Third Pillar?... », *op. cit.*).

¹⁰⁰ *Ibid.*

prélude à Auschwitz) mais aussi en percevant à quel point l'Europe d'aujourd'hui est qualitativement nouvelle et meilleure (parce qu'ouverte et démocratique) en comparaison avec ce même passé redécouvert¹⁰¹.

Le point qui nous intéresse ici n'est pas tant celui, quelque peu idéaliste, d'une Europe « meilleure » à tous points de vue, mais celui de l'utilisation « positive » de l'héritage pré-Shoah pour redéfinir une présence juive ancrée en Allemagne. La création des deux séminaires rabbiniques sur le modèle de leurs prédécesseurs est certainement l'exemple le plus clair d'une réinterprétation positive « du monde juif pré-Shoah », et partant, d'une « victoire » sur la Shoah. En effet, l'ordination de rabbins est le signe par excellence d'une présence juive affirmée en Allemagne.

¹⁰¹ « Any future European Jewish identity will be anchored [...] in the transcending of the Holocaust, by building such an identity through a dialectical approach to the Jewish European past: on the one hand, interpreting the pre-Shoah Jewish world in a positive manner (and not as a prelude to Auschwitz) but also perceiving to what degree the Europe of today is qualitatively new and better (because open and democratic) with respect to that same rediscovered past » (*Ibid.*).



Eine legendäre
deutsche jüdische
Institution erwacht
zu neuem Leben.

Image 32. Extrait de la brochure *Rabbinerseminar zu Berlin*, Berlin, The Skoblo Synagogue and Education Center, [année de publication non précisée], p. 3.



Image 33. Carte postale du Collège Abraham Geiger.

Chapitre 3 : Confrontations littéraires avec la Shoah depuis les années 2000

Le début des années 2010 marque la parution de nouveaux romans juifs allemands. Ceux-ci se distinguent des œuvres précédentes non seulement par leur approche de la Shoah, mais aussi par leur nature même : alors que Barbara Honigmann, Esther Dischereit, Maxim Biller, Rafael Seligmann appartiennent clairement à la catégorie des écrivains juifs allemands de la deuxième génération, les trois romans parus en 2010 et leurs auteurs brouillent les repères.

Adriana Altaras, née en 1960 à Zagreb, passe son enfance en Yougoslavie, en Italie puis en Allemagne. Elle poursuit ses études de théâtre à Berlin et à New York. Après une carrière dans le cinéma et la télévision, elle se consacre, depuis les années 1990, à la mise en scène d'opéras et de pièces de théâtre. Elle vit aujourd'hui à Berlin ; *Titos Brille* est son premier roman. Représentante de la deuxième génération, elle retrace dans son livre le passé yougoslave et séfarde de sa famille, et place au premier plan de son roman autobiographique l'histoire européenne du XX^e siècle. Le style léger et humoristique de son œuvre trahit davantage la vocation de metteur en scène de l'auteur plutôt qu'un destin d'écrivain.

Vanessa F. Fogel est une jeune auteur israélo-allemande de la troisième génération. Née en 1981 à Francfort, elle a grandi en Israël et a poursuivi ses études aux États-Unis. Elle a travaillé dans les métiers du journalisme et de l'art. Depuis 2009, elle vit principalement en Israël. Elle a écrit le manuscrit de ce premier roman en anglais (américain) même si, née à Francfort, elle a passé les premières années de sa vie en Allemagne et parle l'allemand. Cependant, souhaitant que son grand-père soit l'un des premiers à lire son livre, celui-ci a été directement traduit et publié en allemand lors de sa première parution.

Enfin, Astrid Rosenfeld semble la représentante d'une troisième génération « juive non-juive »¹⁰² puisque, tout en ayant écrit un roman traitant de la destinée familiale d'un Juif de la troisième génération et de la Shoah, elle n'est elle-même pas juive¹⁰³. Née en 1977 à Cologne, elle a travaillé dans l'industrie du film – plus précisément dans l'audition et la sélection des

¹⁰² Nous reprenons ici l'expression utilisée par Michael Brenner : il parlait d'une « non-Jewish Jewish culture ». Voir Michael Brenner, « The Transformation of the German-Jewish Community », *op. cit.*, p. 54.

¹⁰³ Le nom de famille d'Astrid Rosenfeld prête à confusion. Dans un article de *Die Welt*, son œuvre est citée parmi la « littérature de la deuxième et troisième génération », à côté d'œuvres d'auteurs uniquement juifs. Dans un article de la *Tageszeitung*, elle précise sa non-judéité. Voir Klara Obermüller, « Die Vergangenheit ist jetzt », *Die Welt*, 23 juillet 2011; [auteur non précisé], « Romantik ist ein schreckliches Konzept. Montagsinterview mit Astrid Rosenfeld », *Tageszeitung*, 9 octobre 2011.

acteurs – tout en écrivant son premier roman¹⁰⁴. Elle vit aujourd'hui à Berlin. En écrivant un livre « juif » sans être Juive, elle semble se situer dans ce que Y. Michal Bodemann a qualifié de « milieu judaïsant » (« judaisierendes Milieu »)¹⁰⁵, et Diana Pinto d'« espace juif » (« Jewish space » ou « Judaising space »)¹⁰⁶ : l'espace d'un judaïsme virtuel¹⁰⁷, qui existe dans le rapprochement étroit d'une partie de la population européenne non-juive, de l'histoire et de la culture juives, et qui comprend tout un groupe d'individus se situant dans ces marges.

Ces trois romans se situent donc en dehors des repères d'une littérature juive allemande « classique »¹⁰⁸ de la deuxième génération : la langue maternelle est double et n'est pas toujours celle de l'écriture ; le lieu de vie dépasse les frontières de l'Allemagne ; même les repères d'une appartenance juive sont brouillés.

Cependant ces voix, de deuxième ou de troisième génération, juives ou non-juives, traitent toutes d'un nouveau rapport littéraire à la Shoah et trahissent un regain de confrontation au sujet. Il est surprenant de constater que ces œuvres se complètent sur bien des points.

Dans *Titos Brille*, le roman autobiographique d'Adriana Altaras paru en 2011, s'entrecroisent trois générations. L'action a lieu à Berlin, le lieu de résidence d'Altaras, dans les années 2000, mais très vite la mort des parents de la narratrice transporte le récit à Zagreb, le lieu de naissance de l'auteur, et recule ainsi dans le temps pour retracer l'histoire de ses grands-parents paternels yougoslaves et maternels austro-hongrois. La mort des parents, sujet relativement nouveau pour la littérature de la deuxième génération¹⁰⁹, propulse l'auteur dans une épopée familiale narrée avec beaucoup d'humour.

Sag es mir, de Vanessa F. Fogel, et *Adams Erbe*, d'Astrid Rosenfeld, sont tous deux des romans de la troisième génération, respectivement parus en 2010 et 2011. Le premier est fortement autobiographique et retrace le voyage de Fela, jeune Juive israélo-allemande, New-yorkaise d'adoption, avec son grand-père Mosha, habitant, lui, toujours à Berlin, sur les traces de sa famille décimée par la Shoah, en Pologne. Le second est la seule fiction parmi les

¹⁰⁴ Voir [auteur non précisé], « Romantik ist ein schreckliches Konzept... », *op. cit.*

¹⁰⁵ Y. Michal Bodemann, « A Reemergence of German Jewry? », *op. cit.*, p. 57.

¹⁰⁶ Diana Pinto, « The Third Pillar?... », *op. cit.* ; Diana Pinto, « The Jewish Space in Europe », *op. cit.*, p. 180.

¹⁰⁷ Voir le titre de l'ouvrage de Ruth Ellen Gruber, *Virtually Jewish*, *op. cit.*

¹⁰⁸ Par « classique », nous entendons les auteurs juifs allemands représentatifs de cette deuxième génération et traités dans la première partie de ce travail : principalement Barbara Honigmann, Esther Dischereit, Maxim Biller, Rafael Seligmann.

¹⁰⁹ Une exception constituent les romans de Barbara Honigmann relatant la vie et la mort de son père et de sa mère, respectivement *Eine Liebe aus nichts*, Berlin, Rowohlt, 1991 ; *Ein Kapitel aus meinem Leben*, Munich, Carl Hanser Verlag, 2004. La plupart des œuvres de la deuxième génération se situent d'habitude dans le sillon soit de la disparition de grands-parents survivants ou morts dans la Shoah, soit de la survie des parents.

trois romans : *Adams Erbe* est l'histoire croisée d'Edward Cohen, jeune Juif de la troisième génération, évoluant dans les années 2000 à Berlin, et de son grand-oncle, Adam Cohen, né en 1919 et disparu dans la Shoah, dont l'histoire est redécouverte par Edward plus d'un demi-siècle plus tard.

Ces « histoires croisées » se distinguent des œuvres littéraires précédentes par le rétablissement d'une communication entre les survivants de la Shoah et leurs descendants. L'histoire familiale enfin débarrassée de ses tabous et silences, traverse l'Europe entière et s'étend même au-delà des frontières européennes, en Israël et aux États-Unis. Un impératif se dégage des trois romans : celui d'écrire avant la disparition des survivants, et de donner corps à leur récit par la matérialité d'un objet, le livre.

I – Une communication rétablie avec les « voix du passé »

Alors que les œuvres littéraires des écrivains de la deuxième génération abordées précédemment étaient marquées par le silence des parents et la construction de tabous familiaux¹¹⁰, les trois romans choisis ici laissent entendre les « voix » du passé, c'est-à-dire celles des parents et des grands-parents s'adressant, vivants ou morts, à leurs enfants et petits-enfants et créant dans certains cas l'espace d'un dialogue, réel ou virtuel – sur l'histoire familiale et sur la Shoah.

La communication rétablie entre la génération des survivants et la troisième génération est symbolisée par le récit du voyage de Fela, l'héroïne de *Sag es mir*, avec son grand-père Mosha, en Pologne et en Allemagne. Le voyage, d'une durée de cinq jours, les mène sur les lieux du passé de Mosha qui sont aussi ceux de sa jeunesse persécutée. Fela, jeune New-Yorkaise d'adoption, retrouve son grand-père à l'aéroport de Berlin, d'où ils partent pour la Pologne. Le récit se situe à deux niveaux : il oscille entre un récit au présent, celui du voyage de Mosha et Fela, et est entrecoupé des souvenirs d'enfance de Fela aux États-Unis, en Israël, et, dans une moindre mesure, en Allemagne, les trois pays où elle a grandi.

Au cours de leur voyage en Pologne, le grand-père raconte à Fela l'extermination de sa famille et sa propre survie. Même si Fela s'étonne à plusieurs reprises que son grand-père

¹¹⁰ Voir partie I, chapitre 2.

n'emploie pas de termes plus durs pour narrer les événements liés à la Shoah¹¹¹, Mosha n'épargne à sa petite-fille aucun détail. Il raconte à celle-ci tous les éléments importants de l'histoire familiale, établissant ainsi une véritable généalogie, mais aussi une chronologie de l'extermination :

« Nous étions quatre, quatre frères et sœurs : deux garçons et deux filles. Je suis né en 1926. Et Isaak, mon petit frère, a dix ans ». C'est ce qu'il dit. Isaak avait dix ans, me dis-je, et je corrige dans ma tête le temps qu'a choisi mon grand-père. Mais Isaak a encore dix ans, Isaak aura pour toujours dix ans. « La grande sœur Mierele avait deux ans de plus que moi ». Je hoche la tête pour montrer que j'écoute. « La petite sœur Fela avait deux ans de moins que moi ». Je hoche à nouveau la tête, cette fois pour montrer que j'ai déjà entendu ces choses-là, que je m'en souviens, d'après les bribes d'histoires qu'il m'a encore et toujours racontées, qui étaient toujours présent, qui étaient toujours la base de tout¹¹².

L'histoire narrée de la famille accompagne la visite des lieux clés du passé, en Pologne. Le premier jour de leur voyage, ils se mettent en route pour Czeladź, le village natal de Mosha. Dès le début, celui-ci décrit à la jeune Fela le destin des membres de sa famille pendant la Shoah : après la mort de sa mère en 1931, le père de Mosha se remarie ; deux filles naissent de cette union. Peu après la déportation du père en 1941, les nazis poursuivent dans le ghetto de Czeladź la déportation des femmes et des enfants. Mosha est sauvé par sa belle-mère, qui lui ordonne de fuir. Lorsqu'il revient, il ne retrouve plus personne de sa famille dans le ghetto : ils ont tous été déportés à Będzin. Seule sa sœur Fela, dont la petite-fille de Mosha porte aujourd'hui le nom, revient au ghetto. Les autres sont envoyés de Będzin à Auschwitz-Birkenau¹¹³.

À Czeladź, le grand-père et la petite-fille se rendent sur la tombe de la mère de Mosha, l'arrière-grand-mère de Fela, décédée avant la guerre. Le deuxième jour, le grand-père et la petite-fille se rendent sur les lieux d'un ancien camp de concentration¹¹⁴, où Mosha explique à Fela les chambres à gaz, même si celle-ci n'ignore par leur fonction. C'est sur ces lieux que la jeune fille pose des questions à son grand-père sur Fela, la sœur de Mosha. La jeune femme

¹¹¹ Voir Vanessa F. Fogel, *Sag es mir*, trad. de l'américain Katharina Böhmer, Francfort/Main, Weissbooks, 2010, par exemple p. 161-162.

¹¹² « „Wir waren zu viert, vier Geschwister: zwei Jungen und zwei Mädchen. Ich bin 1926 geboren. Und Isaak, mein jüngerer Bruder, ist zehn.“ So sagt er das. Isaak war zehn, sage ich mir, und korrigiere die Zeitwahl meines Großvaters in meinem Kopf. Aber Isaak ist immer noch zehn, Isaak wird für immer zehn bleiben. „Die ältere Schwester Mierele war zwei Jahre älter als ich.“ Ich nicke ihm zu, um zu zeigen, dass ich zuhöre. „Die jüngere Schwester Fela war zwei Jahre jünger als ich.“ Ich nicke wieder, dieses Mal, um zu zeigen, dass ich diese Dinge schon einmal gehört habe, dass ich sie erinnere, aus den Bruchstücken von Geschichten, die er mir immer wieder erzählt hat, die immer Gegenwart waren, die immer die Grundlage von allem waren » (*Ibid.*, p. 31).

¹¹³ Voir le chapitre « Der wirkliche Anfang », *Ibid.*, p. 49-60.

¹¹⁴ Celui-ci n'est pas nommé dans le récit.

porte en effet l'héritage très lourd de ce nom et se sent étroitement liée au destin mystérieux de cette enfant « qui n'a jamais eu le temps de devenir femme »¹¹⁵. Le destin de la grand-tante Fela, si longtemps tu dans la famille, est progressivement révélé par le grand-père au cours du récit. Ce jour-là, la jeune Fela apprend pour la première fois les conditions de sa disparition : découverte par la « police juive »¹¹⁶ dans le ghetto de Czeladź, elle est déportée :

« Au bout de huit jours, je reçus une carte postale d'une usine textile de Grünberg – c'était en Allemagne, près de la frontière tchécoslovaque. Sur la carte postale, il était écrit que Fela travaillait là-bas, qu'elle avait à manger et qu'elle allait bien – le contenu était exactement le même que celui de la carte postale de mon père. Je ne l'ai plus jamais vue et je n'ai plus jamais entendu parler d'elle »¹¹⁷.

Mosha, lui, est envoyé de camp de travail en camp de travail, jusqu'à celui de Blechhammer, en Pologne. Suite aux questions insistantes de sa petite-fille, il finit par lui expliquer que Fela, sa sœur, est morte de faim à Bergen-Belsen, deux semaines avant la fin de la guerre. Cette information renforce le lien étroit que la jeune Fela pressentait avec celle qui lui a donné son nom. Ayant elle-même souffert d'anorexie à l'âge qu'avait sa grand-tante quand elle est décédée, elle établit un étrange parallèle entre ces deux événements pourtant bien distincts : « Destin ou fortune, je me demande si tout a commencé lorsqu'on m'a donné son nom »¹¹⁸.

Le récit du grand-père se poursuit en ce troisième jour, lorsqu'ils visitent un autre camp de concentration et que Mosha explique à Fela les marches de la mort lors de la liquidation du camp de Blechhammer : les détenus sont envoyés d'abord à Buchenwald, puis à Halberstadt, où sera détenu le grand-père jusqu'à la fin de la guerre. La fin du séjour polonais coïncide avec la fin du récit de Mosha : c'est lors des marches de la mort qu'il parviendra à fuir et se cacher dans la forêt. Il se fera passer pour un prisonnier politique belge et sera relâché par un policier bienveillant. Après l'arrivée des Américains, Mosha reste « quelques semaines dans la région »¹¹⁹, se procure des papiers à Buchenwald et se rend au camp de personnes déplacées de Salzheim, où il rencontre sa future épouse¹²⁰.

¹¹⁵ « [...] sie, die Mutter meines Namens; für sie, die nie die Zeit hatte, eine Frau zu werden oder ein Kind zu sein » (*Ibid.*, p. 90).

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 132.

¹¹⁷ « „Nach acht Tagen bekam ich eine Postkarte aus einer Textilfabrik in Grünberg – das war in Deutschland, nahe der tschechoslowakischen Grenze. Auf der Postkarte stand, dass Fela dort arbeitete, dass sie zu essen hatte und es ihr gutging – der Wortlaut war haargenau der gleiche wie auf der Postkarte von meinem Vater. Ich habe sie nie mehr gesehen und nie mehr von ihr gehört.“ » (*Ibid.*, p. 132-133).

¹¹⁸ « Schicksal oder Glück, ich frage mich, ob alles anfang, als man mir ihren Namen gab » (*Ibid.*, p. 160).

¹¹⁹ « ein paar Wochen in der Gegend » (*Ibid.*, p. 185-194).

¹²⁰ Voir les chapitres « Ein Speicher und ein Keller » ; « Ist Schnee schön? » ; « Steine und Namen » ; « Der erste Schnee » (*Ibid.*, p. 125-136 ; p. 158-164 ; p. 173-180 ; p. 185-194).

Enfin, après avoir visité deux synagogues à la fin de leur séjour¹²¹, Mosha et Fela reprennent la route pour Berlin, où habitent les grands-parents de Fela depuis la fin de la guerre. Sur le chemin du retour, Fela demande à son grand-père pourquoi, parmi ses petits-enfants, c'est elle qu'il a choisie pour l'accompagner en Pologne. Elle est persuadée que ce choix est lié à son nom, mais Mosha lui donne une toute autre réponse : « Parce que tu sais écouter »¹²².

De retour à Berlin, Mosha peut enfin commencer à parler de l'époque avant la guerre¹²³. Il semble que le récit de la Shoah avait pris toute sa signification sur les lieux mêmes de l'enfance de Mosha. La grand-mère de Fela, elle, ne parle pas de la guerre. Le séjour européen de la jeune femme se termine avec une certaine distance qu'elle prend par rapport aux récits familiaux sur la Shoah : Fela préfère passer du temps avec sa grand-mère pour « ne pas entendre le mot "Holocauste" »¹²⁴. Enfin, la jeune Fela semble avoir, grâce à ce voyage, trouvé sa place dans la généalogie de sa famille :

J'ai trouvé une place pour moi dans ses histoires [celles de Mosha] – dans ses histoires de vie et de mort, du passé et du présent – et j'ai aussi trouvé Fela ; et c'est une place qui est plus concrète et plus réelle et en même temps, plus imaginaire que toute autre place, et c'est la mienne, rien que la mienne¹²⁵.

Alors que sa propre fille, la mère de Fela, ne voulait pas l'écouter¹²⁶, Mosha, l'un des quatre survivants d'une famille d'une centaine de personnes¹²⁷, a trouvé en sa petite-fille l'auditrice de son histoire. Bien plus, cette auditrice devient l'écrivain de son histoire.

Dans le cas du roman autobiographique d'Adriana Altaras, les « voix du passé » sont celles des *dibbouks* de la famille de la narratrice, qui la poursuivent en particulier la nuit. Dans le

¹²¹ Voir le chapitre « Die verschiedenen Häuser Gottes » (*Ibid.*, p. 215-221).

¹²² « Weil du eine gute Zuhörerin bist » (*Ibid.*, p. 229).

¹²³ *Ibid.*, p. 238.

¹²⁴ « Ich verbringe meine Tage in Berlin mit dem Versuch, zu vermeiden, mit meinem Großvater alleine zu sein, und so schaffe ich es, zwei ganze Tage das Wort „Holocaust“ nicht zu hören » (*Ibid.*, p. 246).

¹²⁵ « Ich habe einen Platz für mich selbst in seinen [Moshas] Geschichten gefunden – in seinen Geschichten über Leben und Tod, Vergangenheit und Gegenwart – und ich habe auch Fela gefunden; und es ist ein Platz, der konkreter und realer und zugleich imaginärer ist als jeder andere Platz, und es ist meiner und nur meiner » (*Ibid.*, p. 243).

¹²⁶ *Ibid.*, p. 191.

¹²⁷ « "Von einer Großfamilie mit ungefähr hundertfünfzig oder zweihundert Angehörigen haben nur vier überlebt" » (*Ibid.*, p. 237).

texte, les voix des *dibbouks* – morts ou vivants¹²⁸ – sont caractérisées par l'apparition de paragraphes en italique au beau milieu du récit. Dans la plupart des cas, c'est au lecteur de deviner qui est le *dibbouk* en question. Celui-ci relate des événements de l'histoire familiale, mais il s'adresse aussi à la narratrice, employant parfois le chantage émotionnel, pour l'empêcher de les oublier. Le récit au présent, mettant en scène l'auteur dans le Berlin des années 2000, est ainsi entrecoupé de paragraphes en italique laissant parler les *dibbouks* de la narratrice. Il peut s'agir du père, le premier *dibbouk* à prendre la parole dans le récit et qui plante dès le début du roman le décor des luttes de partisans communistes de la famille en Yougoslavie pendant la Seconde Guerre mondiale :

*Adriana! Adria, ma fille, il fallait que tu portes le nom de notre mer, la belle! Nous avons chanté! Ri! – Split! C'était une perle de l'Adriatique. Les Dalmates? De vrais Italiens! Bruyants, joyeux et surtout, ils n'étaient pas antisémites. On nous a aidés à quitter le pays, on nous a cachés, et on est partis ensemble dans les montagnes. En combattants! [...] Presque tous ont survécu. Presque tous les Juifs de Split! Jusqu'à ce que les Allemands arrivent, mais ça, c'est une autre histoire...*¹²⁹

La mère aussi s'adresse, peu après son décès, à la fille par l'intermédiaire de son *dibbouk*. Celle-ci doit vider la maison parentale et est complètement désespérée par l'amas d'objets face auxquels elle se retrouve¹³⁰. Les parents n'ayant rien jeté de toute leur vie, l'auteur se demande si elle ne devrait pas tout simplement en profiter pour faire des affaires avec l'argenterie que ses parents lui ont laissée :

*Malheureuse! Ne fais pas ça! Non, nous n'étions pas n'importe qui! Nous étions là! Et maintenant nous sommes morts. Mais tu es notre trésor, tu vas garder notre argenterie avec soin. Nous n'avons pas toujours été [...] des travailleurs immigrés [...], oh que non!*¹³¹

¹²⁸ Dans le cas de la tante de la narratrice, le *dibbouk* de la tante parle à la narratrice dans le train vers Mantoue, alors que la tante est encore en vie. Voir Adriana Altaras, *Titos Brille. Die Geschichte meiner strapaziösen Familie*, Cologne, Kiepenheuer & Witsch, 2011, p. 128.

¹²⁹ « Adriana! Adria, meine Tochter, du solltest wie unser Meer heißen! Unser schönes Meer! Wir haben gesungen! Gelacht! – Split! Das war eine Perle an der Adria. Die Dalmatier? Wie Italiener! Laut, fröhlich und vor allem keine Antisemiten. Man hat uns geholfen auszureisen, hat uns versteckt, und wir sind gemeinsam in die Berge. Als Kämpfer! [...] Es haben fast alle überlebt. Fast alle Juden aus Split! Bis die Deutschen kamen, aber das ist eine andere Geschichte... » (*Ibid.*, p. 11).

¹³⁰ *Ibid.*, p. 99.

¹³¹ « Wehe dir! Tu das nicht! Ja, wir waren mal wer! Es gab uns! Und jetzt sind wir tot. Aber du bist unser Goldstück, du wirst unser Silber in Ehren halten. Wir waren nicht immer [...] Gastarbeiter [...], oh nein! » (*Ibid.*, p. 85).

La tante de la narratrice, la sœur du père, a elle aussi son propre *dibbouk* – même si la tante est encore bien vivante – qui s’adresse à Altaras lorsque celle-ci prend le train pour lui rendre visite à Mantoue en Italie :

*C’est bien que le train prenne tant de temps, cela nous permet de discuter déjà de quelques petites choses en toute tranquillité : c’est au cimetière juif de Mantoue que je veux être enterrée, en aucun cas au chrétien, à côté de ton oncle. Hai capito ?*¹³²

Les *dibbouks* s’imposent donc à la narratrice pour que les morts ne soient pas oubliés. Mais ces *dibbouks* ont aussi une autre fonction, celle de retracer tout au long du récit, tels un double de la voix narrative, l’histoire familiale, celle de générations persécutées par l’antisémitisme des national-socialistes, mais aussi celui du Parti communiste. La Shoah occupe ainsi une place fondamentale au cœur du récit. Les persécutions dont ont été victimes les membres de la famille ne sont pas passées sous silence. Quand ce ne sont pas les *dibbouks* qui rappellent à l’auteur les persécutions familiales, ce sont des pensées qui assaillent la narratrice, des bribes de paroles qui rappellent le destin de certains membres de la famille, comme par exemple celui de la cousine Blanka Weinreb, déportée à Auschwitz. Ici, le lecteur comprend que c’est la mère de l’auteur qui retrace son histoire, mais il n’est pas clair si la mère l’a vraiment narrée à l’auteur ou si c’est l’auteur qui imagine que sa mère la lui a narrée :

*Blanka Weinreb. Ta tante, ma sœur qui sait toujours tout mieux que les autres, fait comme si elle n’avait été que sa cousine à elle, mais elle était aussi la mienne. Elle s’est suicidée à Londres. En 1957, je crois. D’abord, elle était avec nous dans le camp de Rab. Ensuite, elle était prostituée à Auschwitz. Belle comme un cœur. Imagine-toi un peu, ils lui ont rasé ces beaux cheveux et lui ont tatoué le numéro 712834. Elle a survécu au camp – mais la honte, c’est la honte qui a fini par la tuer*¹³³.

Les trois « voix » principales du récit familial sont celles du père, de la mère et de la tante de la narratrice. Celle du père et de la mère apparaissent dans le récit à la fin de leur vie, ce qui explique leur nature de *dibbouks*. À travers les *dibbouks* familiaux, le lecteur apprend par intermittence, au rythme des passages en italique, l’histoire familiale, de la Yougoslavie à l’Allemagne en passant par la Suisse.

¹³² « Schön, dass der Zug so lange braucht, dann können wir schon einige Dinge in Ruhe besprechen: Auf dem jüdischen Friedhof in Mantua möchte ich beerdigt werden, auf keinen Fall neben deinem Onkel auf dem christlichen. Hai capito? » (*Ibid.*, p. 128).

¹³³ « Blanka Weinreb. Deine Tante, meine besserwisserische Schwester, tut so, als wäre sie nur ihre Cousine gewesen, aber meine war sie auch. Sie hat sich in London umgebracht. Ich glaube, 1957. Erst war sie mit uns im Lager auf Rab. Dann war sie Hure in Auschwitz. Bildhübsch. Stell dir vor, diese schönen Haare haben sie ihr abrasiert, dafür die Nummer 712834 eintätowiert. Sie hat das Lager überlebt – aber die Schande, die Schande hat sie schließlich umgebracht » (*Ibid.*, p. 48).

Les parents de la narratrice étaient tous deux des partisans communistes convaincus. Le récit rocambolesque, parfois imaginaire, du père est celui, comme le titre du chapitre l'indique, d'un « héros »¹³⁴ qui grâce à son métier de médecin a échappé aux camps, a sauvé une quarantaine d'enfants pendant la guerre, et a réparé les lunettes du maréchal Tito. Son récit se situe de l'autre côté des victimes :

*Quand on est jeune, on est trop bête pour avoir peur. J'étais médecin. Mais parce que j'étais Juif, je n'avais plus le droit de travailler à l'hôpital. Sauf chez les partisans, bien sûr. [...] Figure-toi qu'en juin 1943 je suis parti rendre visite au camp de Rab ! [...] Alors, je me suis délivré mon propre certificat, comme quoi j'avais autorité pour contrôler les conditions d'hygiène du camp. Je suis rentré et j'en suis même ressorti, c'est dingue ! [...] À peine étais-je dehors que j'ai couru, quel héros je fais ! [...] Dans une petite pension au port j'ai [...] attendu le prochain bateau pour Split ! [...] Et j'ai réparé les lunettes de Tito ! Les lunettes du maréchal Tito ! Mais ce n'est pas tout ! J'ai combattu, j'ai dormi comme un ours dans la forêt, et j'ai sauvé 40 enfants juifs [...]*¹³⁵.

À Split, le père se procure donc quarante passeports italiens pour sauver quarante enfants juifs. La réparation des lunettes de Tito s'avère être un produit de l'imagination du père¹³⁶, mais son récit demeure celui d'un combat et de nombreuses victoires – même s'il sera discriminé en tant que Juif au sein du Parti communiste¹³⁷ et fuira la Yougoslavie pour exercer son métier en Suisse, puis en Allemagne.

La mère de la narratrice est une survivante des camps de concentration. Originnaire d'une famille austro-hongroise installée à Zagreb, elle, sa mère et sa sœur fuiront « trop tard »¹³⁸ l'invasion allemande en Yougoslavie. Elles seront déportées au camp de Kraljevica¹³⁹, puis sur l'île de Rab. Le *dibbouk* de la mère narre à sa fille, et par conséquent au lecteur, les détails de leur déportation :

Que te dire? Kraljevica, le premier camp, fut un choc. À l'époque, nous ne savions pas encore que le camp de l'île de Rab serait tellement pire. À Kraljevica, nous vivions dans des

¹³⁴ Voir le chapitre « Mein Vater, der Held » (*Ibid.*, p. 11-34).

¹³⁵ « Wenn man jung ist, ist man zu dumm für die Angst. Ich war Arzt. Aber als Jude durfte ich im Krankenhaus nicht mehr arbeiten. Bei den Partisanen natürlich schon. [...] Stell dir vor, im Juni 1943 bin ich los und habe das Lager auf Rab besucht! [...] Also habe ich mir eine Bescheinigung selbst ausgestellt, ich sei befugt, die Hygienebedingungen im Lager zu überprüfen. Wahnsinn! Bin rein und sogar wieder raus! [...] Kaum war ich draußen, bin ich dann doch gerannt, ich Held! [...] In einer kleinen Pension am Hafen habe ich [...] auf das nächste Schiff nach Split gewartet! [...] Und ich habe Titos Brille repariert! Marschall Titos Brille! Aber das ist noch nicht alles! Ich habe gekämpft, im Wald geschlafen wie ein Bär, und ich habe 40 jüdische Kinder gerettet [...] » (*Ibid.*, p. 11-12).

¹³⁶ *Ibid.*, p. 9.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 25-26.

¹³⁸ « Wir sind zu spät geflohen... » (*Ibid.*, p. 68).

¹³⁹ Camp de concentration organisé par les occupants italiens, en activité entre 1941 et 1943.

maisons massives et nous dépendions du commandant italien Rota, un homme, et surtout, pas un antisémite. [...] Lorsque les Allemands exigèrent qu'on leur livre tous les Juifs yougoslaves, Rota nous a placés en sécurité sur l'île de Rab. Des baraques de bois, 80 Juifs par baraque, presque pas de dispositifs hygiéniques, presque rien à manger. Un camp de concentration. Mais les Allemands n'étaient pas là¹⁴⁰.

L'arrivée des troupes alliées en Sicile en 1943 marque la fin du régime de Mussolini. Lors de la libération du camp, la mère et la grand-mère de la narratrice sont emmenées par les partisans sur l'île de Vis. De là elles travaillent pour les Américains dans le Sud de l'Italie. Les parents de la narratrice se retrouvent pendant la guerre et retournent dans un premier temps à Zagreb, le lieu de naissance de la narratrice.

Le dialogue entre la « jeune » génération (la deuxième dans le cas d'Altaras, la troisième dans le cas de Fogel) et la génération des survivants ou de manière plus générale, les générations précédentes, semble donc rétabli *in extremis*, peu avant la disparition de ces voix. Toutefois, même la mort ne suffit pas à les éteindre, comme le montre l'exemple des *dibbouks* d'Altaras. À travers le destin de la famille Altaras se dessine un panorama de l'histoire européenne du XX^e siècle.

II – Un panorama de l'histoire européenne du XX^e siècle

Les œuvres d'Altaras et de Fogel, et dans une certaine mesure, de Rosenfeld, traduisent aussi un « déplacement géographique »¹⁴¹ hors des frontières de l'Allemagne. Alors que les héros de Seligmann et de Biller évoluaient principalement à Munich et que les récits autobiographiques de Dischereit et de Honigmann se situaient respectivement en Allemagne de l'Ouest et de l'Est, les acteurs de ces « nouveaux » romans, certes en lien étroit avec l'Allemagne, soit viennent de contrées lointaines, soit s'exilent dans d'autres contrées lointaines. Leurs romans mettent en scène une carte géographique géante. Ce « déplacement géographique » donne naissance à un nouveau rapport à la Shoah : il ne s'agit pas ici de

¹⁴⁰ « Was soll ich dir sagen? Kraljevica, das erste Lager, war ein Schock. Damals wussten wir noch nicht, dass das Lager auf der Insel Rab so viel schlimmer werden würde. In Kraljevica lebten wir in Massivhäusern und unterstanden dem italienischen Kommandanten Rota, ein Mensch, vor allem kein Judenhasser. [...] Als die Deutschen auf die Auslieferung aller jugoslawischen Juden drängten, brachte uns Rota zum Schutz auf die Insel Rab. Holzbaracken, 80 Juden pro Baracke, kaum hygienische Vorrichtungen, kaum Essen. Ein Konzentrationslager. Aber die Deutschen waren nicht da » (Adriana Altaras, *Titos Brille*, *op. cit.*, p. 68-69).

¹⁴¹ Nous reprenons ici le terme « geografische[-] Verschiebung » du texte de Klara Obermüller, « Die Vergangenheit ist jetzt », *op. cit.*

distance ou de relativisation, mais bien plutôt d'un regard neuf incluant la Shoah dans l'ensemble de la destinée d'une famille juive.

Le roman historique de Rosenfeld diffère des deux autres romans d'Altaras et de Fogel dans la mesure où il conte une fiction au cœur de l'histoire juive allemande pendant la Seconde Guerre mondiale. De ce point de vue, le récit ne retrace pas une épopée familiale de nature autobiographique comme chez Altaras et Fogel, mais prend plutôt la forme d'un roman historique dans les frontières de l'Allemagne et de la Pologne. Alors que les romans autobiographiques d'Altaras et de Fogel retracent les déplacements géographiques des familles des narratrices et, à travers ces déplacements, divers morceaux de l'histoire européenne du XX^e siècle, dans le roman de Rosenfeld, l'Histoire est narrée, plus précisément par petits paragraphes insérés au cours du récit, à travers l'intermédiaire soit de l'allié nazi de la famille, un membre de la Waffen-SS appelé « Bussler », soit du narrateur lui-même. Les événements historiques sont dans la plupart des cas extrêmement résumés, voire simplifiés, probablement parce que l'auteur part du principe que le lecteur les connaît : « [...] Hitler devint chancelier, le Reichstag brûla, et la constitution de Weimar fut abrogée »¹⁴² ; « 1938. L'Autriche devint terre d'Hitler, et la Tchécoslovaquie commença à s'agiter »¹⁴³.

Les événements historiques sont aussi intégrés à la fiction du récit, en incluant des personnages du roman, figures centrales ou secondaires du récit :

À la mi-juin, la synagogue de Munich n'existait plus, et Monsieur Maiser, qui habitait une maison plus loin, fut arrêté. On l'emmenait soi-disant à Dachau et ce uniquement à cause d'une condamnation antérieure liée à un délit de conduite qui remontait à plus d'un an. Bien entendu, Maiser était Juif¹⁴⁴.

Les mesures antisémites touchent évidemment aussi les personnages principaux du roman : « Un gros "J" fut ajouté dans nos passeports. Nous apprîmes aussi qu'à partir du 1^{er} janvier 1939 nous devrions recevoir un deuxième prénom. « Israël » pour les hommes, « Sarah » pour les femmes »¹⁴⁵. La vie dans le ghetto de Varsovie, les déportations, les massacres, sont évoqués à demi-mot par l'intermédiaire de personnages qui ne décrivent qu'une partie de la réalité, dont le lecteur devine la deuxième partie, non dite et macabre. Ainsi, lorsque la fille

¹⁴² « [...] Hitler wurde Kanzler, der Reichstag brannte, und die Weimarer Verfassung wurde außer Kraft gesetzt » (Astrid Rosenfeld, *Adams Erbe*, Zurich, Diogenes, 2011, p. 143).

¹⁴³ « 1938. Österreich wurde Hitlerland, und in der Tschechoslowakei begann es zu brodeln » (*Ibid.*, p. 169).

¹⁴⁴ « Mitte Juni gab es die Münchner Synagoge nicht mehr, und Herr Maiser, der ein Haus weiter wohnte, wurde verhaftet. Angeblich brachte man ihn nach Dachau, und das einzig und allein aufgrund einer Vorstrafe wegen eines Verkehrsvergehens, das über ein Jahr zurücklag. Natürlich war Maiser Jude » (*Ibid.*, p. 185).

¹⁴⁵ « In unsere Reisepässe kam ein dickes „J“. Außerdem erfuhren wir, dass wir ab dem 1. Januar 1939 einen zweiten Vornamen bekommen sollten. „Israel“ für die Männer, „Sara“ für die Frauen » (*Ibid.*, p. 187).

d'un membre de la Waffen-SS haut placé, directeur d'une usine en Pologne, décrit le ghetto de Varsovie :

« Nous avons maintenant un ghetto là-bas, à Varsovie. Les Juifs vendent des choses vraiment merveilleuses et tellement bon marché. Je vous y emmène demain. Un paradis. Ils me font toujours un prix. Après tout, plusieurs de ces Juifs travaillent dans l'usine de petit Papa, ils savent exactement qui je suis. De la marchandise d'excellente qualité, vraiment. Il n'est pas permis à tout le monde d'y faire ses achats, il faut une autorisation spéciale. Des contacts. Pour Papa ce n'est pas un problème »¹⁴⁶.

Le narrateur de la deuxième partie, Adam, apprend, toujours à demi-mot, à travers son interlocuteur privilégié, l'allié nazi de la famille et Waffen-SS « Bussler », les évolutions de la guerre, par exemple lorsque celui-ci finit par lui avouer qu'il va devoir quitter Cracovie pour la Russie¹⁴⁷. Mais le narrateur ne parvient jamais à obtenir de détails sur les activités de Bussler pendant la guerre. Seul le lecteur est en mesure d'entrevoir les atrocités de la guerre et d'imaginer les massacres en masse du front de l'Est, alors qu'Adam reste naïf – par exemple lorsque Bussler est hospitalisé suite à une crise de nerfs et qu'un autre SS essaie de lui expliquer, toujours à mi-mot, la « difficulté psychologique » de la situation pour les SS :

« Ce n'est pas facile. Des femmes et des enfants... D'accord, ils sont Juifs, mais tout de même... »
Je hochai la tête, compréhensif. « Vous voulez dire les ghettos ? »
« Les ghettos ? Non ». Il rit d'un rire amer¹⁴⁸.

La deuxième partie du roman se termine sur la déportation imminente d'Adam, elle aussi évoquée à demi-mot : « Déplacement, c'est ainsi que les sbires d'Auguste [d'Hitler] appelaient cela, c'est ainsi qu'ils appellent cela aujourd'hui encore, parce qu'au moment où j'écris mes dernières lignes, les trains sont en marche, et demain... »¹⁴⁹. Finalement, l'écrivain principal de l'Histoire est donc Adam : seuls ses écrits resteront. La particularité de ce roman historique est la création, de la part d'une représentante de la troisième génération

¹⁴⁶ « „Wir haben da jetzt ein Ghetto in Warschau. Die Juden verkaufen wirklich ganz wunderbare Sachen und so günstig. Morgen bringe ich euch hin. Ein Paradies. Sie geben mir ständig Rabatt. Viele von diesen Juden arbeiten ja in Papileins Fabrik, die wissen ganz genau, wer ich bin. Wirklich ausgezeichnete Ware. Nicht jeder darf dort einkaufen, man braucht eine Sondergenehmigung. Beziehungen. Für Papi kein Problem.“ » (*Ibid.*, p. 262).

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 290-291.

¹⁴⁸ « „Es ist nicht leicht. Frauen und Kinder... Auch wenn sie Juden sind, trotzdem...“

Ich nickte verständnisvoll. „Sie meinen die Ghettos?“

„Ghettos? Nein.“ Er lachte bitter » (*Ibid.*, p. 296-297).

¹⁴⁹ « Umsiedlung, so nannten Augusts [Hitlers] Schergen es, so nennen sie es auch jetzt noch, denn während ich meine letzten Zeilen schreibe, fahren die Züge, und morgen... » (*Ibid.*, p. 361).

allemande non-juive, d'une fiction qui s'appuie très précisément sur les événements de la Seconde Guerre mondiale et de la Shoah¹⁵⁰.

Dans le roman autobiographique d'Altaras, l'histoire familiale commence avant la guerre, dans le Split des années 1920. La famille du père, rassemblée sur une photo découverte dans les papiers du père à sa mort, est « typiquement séfarade » :

Tous sont bruns, maigres et le teint pâle, une famille typiquement séfarade. En bas à gauche, le plus jeune des six : notre père Jakob. Dalmatie, Split, 1922.

Les frères de notre père s'appellent Buki, Mento, Albert, Miko et Silvio. Bien sûr, Mento ne s'appelait pas Mento, mais Menahem, Buki s'appelait Israël et Miko, Chaim. Mais de quoi ça aurait eu l'air dans les rues de Split ? Lorsqu'ils sortaient de la maison, ils étaient Mento, Buki et Miko¹⁵¹.

Le roman est ponctué de récits de vie du père, qui a combattu en tant que partisan et ardent défenseur de Tito pendant la Seconde Guerre mondiale, mais finira, dans l'après-guerre, par être diffamé au sein du Parti communiste suite à un procès-spectacle, après avoir porté plainte contre le meurtre de son frère au sein des partisans. Le rôle que jouait sa judéité dans le procès n'a jamais été mis au clair¹⁵², mais ce procès le décide à quitter la Yougoslavie dans les années 1960. Dans un premier temps, le père s'exile en Suisse alors que la mère reste à Zagreb. Le père commence alors une glorieuse carrière de médecin qu'il poursuit à Gießen, en Allemagne, où les parents et leur fille finissent par se réunir. Mais Split restera toujours la patrie du père : lors de son enterrement, alors que la tradition juive veut que le défunt soit enterré avec un peu de terre de son pays, sous-entendu d'Israël, l'auteur demande à son cousin de ramener secrètement de la terre de Split¹⁵³.

La destinée de la famille maternelle complète cette mosaïque européenne. Ici aussi, l'histoire familiale commence bien avant la guerre, cette fois en Autriche-Hongrie. Elle est contée par les *dibbouks* de la mère :

¹⁵⁰ Il existe certes dans la littérature européenne d'autres romans fictifs sur la Shoah (citons par exemple pour la littérature française *L'anus du monde* de Daniel Zimmermann (1997), ou *Les Bienveillantes* de Jonathan Littell (2006), mais de la part de la troisième génération allemande non-juive, le phénomène est relativement nouveau.

¹⁵¹ « Alle sind sie dunkelhaarig, dürr und blass, eine typisch sephardische Familie. Unten links der Jüngste der sechs: unser Vater Jakob. Dalmatien, Split, 1922.

Die Brüder unseres Vaters hießen Buki, Mento, Albert, Miko und Silvio. Mento hieß natürlich nicht Mento, sondern Menachem, Buki hieß Israel und Miko Chaim. Aber wie hätte das auf der Straße in Split geklungen? Wenn sie aus dem Haus traten, waren sie Mento, Buki und Miko » (Adriana Altaras, *Titos Brille*, *op. cit.*, p. 21).

¹⁵² Voir *Ibid.*, p. 25.

¹⁵³ Voir *Ibid.*, p. 38.

Ton grand-père débuta comme pauvre souffleur de verre. Il venait des alentours de Budapest, émigra à Prague puis à Vienne, il suivit la route de la monarchie impériale et royale, à vrai dire, avant de s'installer finalement à Zagreb et de prospérer. [...] Toute la Yougoslavie achetait chez lui, mais aussi la moitié de l'Europe ! On ne parlait qu'allemand, à table de toute façon, si tant est qu'on parlât. [...] Il ne voulait pas abandonner le commerce en gros de porcelaine quand les Allemands envahirent le pays en avril 1941. « Nous sommes Allemands, nous sommes tout de même allemands, nous aussi » ...l'entendais-je dire encore et toujours¹⁵⁴.

Installés à Gießen, les parents de la narratrice s'attèlent à la construction de la communauté juive de Gießen, qu'ils dirigeront jusqu'à leur mort.

Née à Zagreb, la narratrice du livre est, en 1964, à quatre ans, transportée clandestinement dans la voiture de l'oncle et de la tante à Mantoue, en Italie. Elle est alors élevée en Italie par sa tante, pendant que ses parents cherchent à régulariser leur situation en Suisse. Lorsqu'ils trouvent tous deux du travail en Allemagne, à Gießen, ils reprennent leur fille et l'envoient dans un internat *Waldorf*¹⁵⁵ à Marbourg. Elle a alors sept ans et ne parle pas allemand. À cette époque commence sa « double vie » entre l'Italie et l'Allemagne :

À partir de là, je vécus deux vies. Aux vacances, je volai avec la Lufthansa de Francfort à Milan [...]. Là, ma tante venait me chercher. Dans le train vers Mantoue, je lui parlai de l'Allemagne, et dès que nous arrivions à Mantoue, j'étais redevenue Italienne¹⁵⁶.

Adriana va ensuite à l'école en Italie et en Allemagne, ce jusque ses douze ans. Partagée entre l'école de jeunes filles italienne et l'école *Waldorf* allemande, elle finit par apprendre la langue et s'habituer aux coutumes allemandes.

Le récit principal se situe à Berlin, où la narratrice s'est installée depuis ses études. Elle entretient avec la métropole allemande une relation d'amour-haine, qui oscille entre la liberté qu'elle y a trouvée en tant que metteur en scène et écrivain, et le « malaise juif-allemand » auquel elle est régulièrement confrontée. Ainsi, l'ouverture du roman met en scène l'héroïne du récit qui se promène en vélo dans le Tiergarten et « siffle une chanson en l'honneur de

¹⁵⁴ « Dein Großvater begann als armer Glasbläser. Er kam aus der Nähe von Budapest, wanderte aus nach Prag und später nach Wien, also ganz die k. u. k.-Monarchie-Strecke, wurde schließlich in Zagreb ansässig und ein vermögender Mann. [...] Ganz Jugoslawien kaufte bei ihm ein, aber auch halb Europa! Man sprach nur deutsch, bei Tisch sowieso, wenn man überhaupt sprach. [...] Den Porzellangroßhandel wollte er nicht aufgeben, als die Deutschen im April 1941 einmarschierten. „Wir sind Deutsche, wir sind doch auch deutsch“ ... hörte ich ihn immer wieder sagen » (*Ibid.*, p. 67-68).

¹⁵⁵ École fondée sur la pédagogie Steiner-Waldorf, issue des théories éducatives de Rudolf Steiner (1861-1925), principalement l'anthroposophie.

¹⁵⁶ « Von da an lebte ich zwei Leben. Von Frankfurt aus flog ich jede Ferien mit der Lufthansa nach Mailand [...]. Dort holte mich meine Tante ab. Im Zug nach Mantua erzählte ich ihr von Deutschland, und sobald wir in Mantua ankamen, war ich wieder Italienerin » (Adriana Altaras, *Titos Brille*, *op. cit.*, p. 123).

Berlin », mais dont la joie est brutalement interrompue lorsqu'elle se rend à une exposition du *Gropius-Bau* où elle se retrouve face à la photographie d'une femme à la poitrine tatouée d'un numéro de « putain aux armées » (« Feld-Hure »)¹⁵⁷. Le devoir de mémoire est un sujet qu'elle aborde avec cynisme dans une pièce donnée sur le thème du Mémorial aux Juifs assassinés d'Europe : elle dénonce à travers sa description satirique de l'entreprise de Lea Rosh, l'initiatrice du mémorial, la tentative de retrouver une bonne conscience par rapport aux victimes et d'exiger de tout un chacun l'acte de mémoire : « Mais est-ce bien possible d'exiger "la mémoire en toute liberté" ? [...] Et à qui Lea va-t-elle se consacrer plus tard, quand elle aura fini avec les Juifs? Les Tziganes et Roms ou les homosexuels? »¹⁵⁸. La narratrice est fatiguée du Berlin de « mémoire », la métropole d'une tentative éternelle de réparation dont elle refuse de jouer le jeu, même si en tant que « personnalité juive » elle est constamment sollicitée aux événements commémoratifs :

Rien n'a changé. Comme chaque année le jour de la commémoration de l'Holocauste, la commune de Schöneberg m'a invitée à l'hôtel de ville et l'ambassade israélienne, à la philharmonie, et en même temps à la cérémonie de commémoration au centre communautaire. J'ai annulé tous les rendez-vous avec mauvaise conscience¹⁵⁹.

Mais Berlin est bel et bien la ville où elle a élu domicile et élevé ses enfants. C'est dans une synagogue berlinoise que son fils célèbre sa *bar-mitsvah* ; c'est dans cette ville qu'elle exerce son métier d'actrice, de metteur en scène et d'écrivain – une liberté qu'elle n'a pas retrouvée en Croatie, malgré les souvenirs idéalistes liés à son pays natal. Lorsqu'elle retourne en Croatie afin de reprendre la tombe de son grand-père afin que celle-ci ne soit pas expropriée¹⁶⁰, elle s'endort dans l'avion et rêve d'une Europe utopique :

À l'aéroport, je peux déjà signer le contrat entre la Croatie et la République fédérale concernant nos droits de restitution. [...] Lorsque nous nous arrêtons à la Place Tito, trois artistes d'État en uniforme peignent sur un grand panneau coloré : « [...] Place de la Sainte Démocratie ». Tous parlent allemand, presque sans accent [...]. Une plaque commémorative

¹⁵⁷ « pfeif[t] ein Ständchen auf Berlin » (*Ibid.*, p. 5).

¹⁵⁸ « Aber ist es überhaupt möglich, „Erinnerung in aller Freiwilligkeit“ zu erzwingen? [...] Und wem wird sich Lea später widmen, wenn sie fertig ist mit den Juden? Den Sinti und Roma oder den Homosexuellen? » (*Ibid.*, p. 86-88).

¹⁵⁹ « Nichts hat sich verändert. Ich bin wie jedes Jahr am Holocaust-Gedenktag vom Bezirksamt Schöneberg ins Rathaus und von der israelischen Botschaft in die Philharmonie eingeladen worden, gleichzeitig auch zur Gedenkveranstaltung im Gemeindehaus. Ich habe alle Termine mit schlechtem Gewissen abgesagt » (*Ibid.*, p. 89).

¹⁶⁰ « Die jüdischen Gräber werden mittlerweile von den Christen genutzt, umgewidmet sozusagen, weil keine Verwandten mehr Ansprüche erheben » (*Ibid.*, p. 147).

de dix mètres de haut [...] : « La patrie Croatie aux partisans juifs ! Leur pays, leurs hommes ». [...] L'histoire de l'Europe a enfin atteint son but, avec amour¹⁶¹.

La réalité est tout autre lorsqu'elle arrive en Croatie dans une ultime tentative de lutte contre la spoliation de la tombe de son grand-père. Déçue par son pays natal, elle réalise avec amertume – devant la maison familiale – qu'elle n'y a définitivement plus sa place : « Et [je] me tiens devant la maison qui n'est plus la nôtre, tout comme cette ville n'est plus la mienne et ce pays entier encore moins »¹⁶².

Alors que les récits familiaux reflétaient une enfance « européenne », multiculturelle et heureuse, la confrontation amère, avec le pays natal dans les années 2000, semble justifier le choix de la narratrice d'être restée à Berlin.

Les voyages de retour dans les pays de l'enfance constituent le thème principal du roman de Vanessa F. Fogel, *Sag es mir*. L'épopée de la jeune Fela sur les traces de sa famille offre elle aussi au lecteur un panorama de l'histoire juive européenne du XX^e siècle, incluant cette fois les États-Unis et Israël. Même si le fil conducteur du récit constitue le voyage de Fela avec son grand-père en Pologne, le récit commence et se termine à New-York et est entrecoupé de souvenirs d'une enfance passée en Israël. Lorsqu'elle fait ses bagages pour la Pologne, la jeune femme entrevoit déjà ce triple périple en fermant les yeux :

[...] au lieu de fixer dehors les rues animées de New York, je ferme les yeux et je pense au paysage polonais que je vais voir demain, que je n'ai encore jamais vu, mais que je me suis déjà imaginé toute ma vie. Et puis je pense aux paysages que je connais déjà, que je vais revoir lorsque je voyage encore de Pologne en Allemagne – les tilleuls de Berlin en une rangée. [...] Mais une fois que je suis là-bas et que je ferme les yeux, alors je vois le soleil du Proche-Orient briller derrière eux [...]. J'ouvre les yeux et je regarde dehors le Hudson River gris ardoise, dont l'eau semble à peine couler¹⁶³.

¹⁶¹ « Am Flughafen schon darf ich den Vertrag zwischen Kroatien und der Bundesregierung über unsere Restitutionsansprüche unterschreiben. [...] Als wir am Tito-Platz halten, malen drei uniformierte Staatskünstler auf ein großes farbiges Schild: [...] „Platz der Heiligen Demokratie“. Alle sprechen nahezu akzentfrei Deutsch [...]. Eine zehn Meter hohe Gedenktafel [...]: „Den jüdischen Partisanen ihre Heimat Kroatien! Ihr Land, ihre Leute.“ [...] Europas Geschichte ist endlich an ihrem liebevoll erfüllten Ziel » (*Ibid.*, p. 144-145).

¹⁶² « Und [ich] stehe vor dem Haus, das nicht mehr unseres ist, wie auch diese Stadt nicht mehr meine ist und dieses ganze Land erst recht nicht » (*Ibid.*, p. 151).

¹⁶³ « [...] anstatt hinauszustarren auf die belebten New Yorker Straßen schließe ich die Augen und denke an die polnische Landschaft, die ich morgen sehen werde, die ich noch nie gesehen habe, die ich mir aber schon mein ganzes Leben lang vorgestellt habe. Und dann denke ich an die Landschaften, die ich schon kenne, die ich wiedersehen werde, wenn ich von Polen noch nach Deutschland fahre – die Berliner Linden in einer Reihe. [...] Aber wenn ich erst einmal dort bin und die Augen schließe, dann sehe ich die Sonne des Nahen Ostens hinter ihnen hindurch scheinen [...]. Ich öffne die Augen und sehe hinaus auf den schiefergrauen Hudson River, dessen Wasser kaum zu fließen scheint » (Vanessa F. Fogel, *Sag es mir*, *op. cit.*, p. 24-25).

L'histoire du grand-père, survivant de la Shoah, croise au fil du récit l'histoire de Fela : née en Allemagne d'un sioniste convaincu qui réalise son rêve d'émigration en Israël et d'une mère rongée par la nostalgie de l'Allemagne au Moyen-Orient, elle vit son enfance israélienne déchirée entre ces deux opposés, jusqu'au divorce des parents, période à laquelle elle suit sa mère à New York alors que le frère reste avec le père en Israël. Elle garde de cette enfance pleine de contradictions le sentiment d'une double patrie, et la maîtrise de deux langues : l'allemand avec ses parents, l'hébreu avec son frère :

Et c'est pourquoi à partir de ma sixième année, je grandis sur une colline, une des nombreuses collines qui entourent Jérusalem, et l'Allemagne ne me manqua jamais, parce que ma mère – qui emporta avec amour l'Allemagne dans son cœur – et mon père – qui emporta avec haine l'Allemagne dans son cœur – ne s'en défirent jamais, et c'est pourquoi moi non plus je ne me défis jamais de l'Allemagne¹⁶⁴.

Le récit de son enfance en Israël se poursuit parallèlement au récit de son voyage en Pologne. L'intégration de la famille juive allemande en Israël ne se fait pas sans heurts : elle est traitée de « nazie » par un camarade à l'école¹⁶⁵ ; elle pressent le malaise de sa mère pendant la pièce de théâtre donnée en l'occasion de l'indépendance de l'État d'Israël, dans laquelle joue son frère Tom¹⁶⁶. Fela vit aussi la Guerre du Golfe en Israël¹⁶⁷, la peur des explosions, les nuits dans le bunker familial, les premières véritables angoisses. Israël est aussi le pays de son amour d'enfance, Lior.

Mais le voyage en Pologne se poursuit et le grand-père et sa petite-fille prennent la route de Berlin, où les grands-parents ont fini par s'installer après la guerre. Dans les photographies de famille, plus rien ne subsiste de l'avant-1945¹⁶⁸. Les grands-parents ne voulaient pas devenir des citoyens allemands ; pendant plus d'une vingtaine d'années, eux-mêmes et leurs enfants étaient apatrides.

De retour en Israël pour rendre visite à son père et son frère, Fela cherche en vain dans le paysage israélien traversé en voiture la trace de son enfance. Mais elle ne se reconnaît plus dans les enfants israéliens : « Dans chaque zone résidentielle que nous traversons, j'observe

¹⁶⁴ « Und darum wuchs ich von meinem sechsten Lebensjahr an auf einem Hügel auf, einem der vielen Hügel, die Jerusalem umgeben, und Deutschland vermisste ich nie, weil meine Mutter – die Deutschland liebevoll im Herzen mitnahm – und mein Vater – der Deutschland hasserfüllt im Herzen mitnahm – nie davon loskamen, und darum kam auch ich nie von Deutschland los » (*Ibid.*, p. 39).

¹⁶⁵ Voir le chapitre « Auf der Achterbahn, Träume und Schlaf » (*Ibid.*, p. 68-76).

¹⁶⁶ Voir le chapitre « Krieg spielen und tanzen » (*Ibid.*, p. 76-81).

¹⁶⁷ À partir du chapitre « Der Krieg » (*Ibid.*, p. 91-104).

¹⁶⁸ Voir *Ibid.*, p. 235.

les enfants qui vont sur les sentiers, et j'essaie de trouver en eux une partie de moi, dans leurs comportements, mais je ne reconnais rien »¹⁶⁹.

Même si la nouvelle vie de Fela aux États-Unis, à New York, placera finalement Israël du côté de ses souvenirs d'enfance, la traversée des quatre pays est bien ce qui détermine sa multiple appartenance identitaire. Comme dans le cas d'Altaras, cette multiple appartenance est constituée de tous les pays traversés par la narratrice. Relater la traversée de ces pays constitue un témoignage familial qui semble, dans le cas des trois auteurs, prendre la forme d'un « devoir de mémoire » personnalisé.

III – La nécessité du livre sur la Shoah

Nous avons vu que ces trois œuvres ont en commun la nécessité d'un témoignage *in extremis*, instauré sous la forme d'un dialogue entre les générations précédentes et la jeune génération, évoluant dans les années 2000 : au moment de vider la maison familiale chez Altaras, lors d'un voyage entre un grand-père à l'âge très avancé et sa petite-fille chez Fogel, et il est réalisé trois semaines avant la déportation d'Adam Cohen chez Rosenfeld.

Le symbole du « livre-témoin » joue un rôle fondamental dans ces trois œuvres. La nécessité du « livre » sur la Shoah permet d'étendre les frontières du témoignage historique à celles du roman historique et de dépasser les critères de l'appartenance ethnique juive pour écrire la Shoah.

Alors que chez Rosenfeld et Fogel, le « livre-témoin » est thématiqué en tant qu'objet dans le récit même, chez Altaras c'est le roman lui-même qui recueille les documents de la vie des parents. À première vue, les voix des *dibbouks* de la famille Altaras constituent, si l'on met bout à bout tous les passages en italique dans lesquels ils s'expriment, un livre en soi, qui apparaît en filigrane du roman principal. Mais la narratrice a aussi recours à un autre procédé d'écriture : pour contrer l'oubli et la perte, délibérée ou involontaire, de ces tranches de vie parentales, elle décide de recopier des documents, qu'elle retrouve lorsqu'elle vide la maison familiale. Curriculum vitae, lettres aux autorités, demandes de nationalisation, de réparation – les recopier au sein du roman autobiographique représente aussi une forme de livre dans le livre.

¹⁶⁹ « In jeder Wohngegend, durch die wir fahren, beobachte ich die Kinder, die auf den Fußwegen unterwegs sind, und versuche, einen Teil von mir in ihnen zu finden, in ihren Verhaltensweisen, kann aber nichts erkennen » (*Ibid.*, p. 272-273).

La narratrice est confrontée à deux reprises au rassemblement de ces documents : à la mort du père, puis à la mort de la mère. Dans le premier cas, elle retrouve le curriculum vitae de son père, dont elle recopie certains passages :

« Le 12 octobre 1918, je suis né Jakov Altaras, fils de Leon Altaras et de sa femme Regina à Split (Yougoslavie). Baccalauréat en 1936. La même année, inscription à la faculté de médecine de Zagreb. Le 5 avril, je parviens à fuir à Split, un jour avant l'occupation allemande. C'était juste. Comme Split est sous occupation italienne, il m'est possible de continuer d'étudier à des universités italiennes. En même temps, je rejoins l'armée de partisans de Tito. J'étudie de moins en moins régulièrement, mais je parviens à soutenir ma thèse de doctorat à Bari en 1944 »¹⁷⁰.

Par la suite, elle recopie même le curriculum vitae dans sa version abrégée et datée :

1966 rattrapage de l'examen d'État au C.H.U. de Zurich
1967 prise en charge du poste de médecin-chef à Gießen [...]
1970 fonctionnaire à vie [...]¹⁷¹.

À la mort de la mère, les *dibbouks* des parents « interdisent » à la narratrice de jeter quoi que ce soit. Tout doit être conservé : les photographies, les dessins que la mère a faits des camps, les lettres, les documents administratifs, les certificats en tous genres. En ce qui concerne les photographies, les *dibbouks* lui expliquent : « Il faut juste les mettre dans l'ordre. Cela fera un livre magnifique, tu verras »¹⁷². La narratrice range en ordre chronologique les documents de la mère : certificat de naissance, carte scolaire, extrait de baptême¹⁷³, carte des différents camps, carte de la Jeunesse antifasciste de Zagreb, cartes d'étudiant et diplômes, permis de séjour, de travail, documents liés à la nationalisation allemande de la mère, prix et médailles... Ils documentent à eux seuls toute la vie de la mère¹⁷⁴.

¹⁷⁰ « „Am 12. Oktober 1918 wurde ich, als Jakov Altaras, Sohn von Leon Altaras und seiner Frau Regina in Split (Jugoslawien) geboren. Abitur im Jahre 1936. Im selben Jahr Immatrikulation an der medizinischen Fakultät in Zagreb. Am 5. April gelingt es mir, nach Split zu fliehen, einen Tag vor der deutschen Okkupation. Das war knapp. Da Split unter italienischer Besatzung steht, ist es mir möglich, weiter an italienischen Universitäten zu studieren. Gleichzeitig schließe ich mich Titos Partisanenarmee an. Ich studiere immer unregelmäßiger, schaffe es aber, 1944 in Bari zu promovieren.“ » (Adriana Altaras, *Titos Brille*, op. cit., p. 23-24).

¹⁷¹ « 1966 wiederholtes Staatsexamen Zürich Universitätsklinik
1967 Antrittsvorstellung als Oberarzt in Gießen [...]

1970 Beamter auf Lebenszeit [...] » (*Ibid.*, p. 27).

¹⁷² « Man muss sie nur ordnen. Es wird ein herrliches Buch werden, du wirst sehen » (*Ibid.*, p. 85).

¹⁷³ Après l'enterrement de son mari, la grand-mère de la narratrice se fait baptiser en même temps qu'elle fait baptiser sa fille, la mère d'Altaras. Voir *Ibid.*, p. 176.

¹⁷⁴ Voir *Ibid.*, p. 99-100.

Plus loin dans le récit, d'autres documents sont recopiés, en typographie de machine à écrire, dans le corps du texte : la lettre d'un oncle aux États-Unis se déclarant prêt à accueillir son frère, le père de la narratrice, et sa famille, qui envisageaient l'émigration de Yougoslavie dans les années 1960 ; la lettre de refus à la demande de nationalisation allemande de la mère de la narratrice après la guerre ; les nombreuses requêtes de la mère suite à ce refus, accompagnées de lettres de recommandation¹⁷⁵. Au cours des rangements, la narratrice découvre aussi des documents liés à la vie des parents de sa mère. Leur évocation constitue une forme de récit dans le récit sur lequel elle se fonde pour retracer l'histoire familiale :

Ma grand-mère Hermine Fuhrmann, née Lausch, vint au monde le 23 février 1895 à Veliki Bukovec en Croatie. En 1919, elle devint l'épouse de Sigismund Fuhrmann, mon grand-père, née en 1881 à Bonyhád en Hongrie. Au début, Sigismund était un simple souffleur de verre. Je tiens son brevet d'apprentissage de l'année 1901 entre les mains. [...] Je trouve des documents faisant état de ses biens. [...] Hermine reçoit un brillant d'Anvers. Je trouve la garantie de valeur de ce caillou à côté du certificat de décès de Sigismund daté de 1941. Attaché au certificat de décès, l'extrait de baptême de ma grand-mère. Extrait de baptême ?¹⁷⁶

Grâce aux lettres de membres de la famille qui ont survécu à la guerre et écrivent à la grand-mère Hermine, et grâce à tous les autres documents qu'elle retrouve dans une maison où personne n'a jamais rien jeté, la narratrice reconstitue l'histoire de ses parents. Il est difficile de parler de véritable « dialogue » ici, puisque les parents sont morts, mais ces documents semblent bien « parler » à la narratrice dans la mesure où ils écrivent – à travers les certificats, médailles, diplômes, etc. – les étapes principales de la vie des parents. Ces papiers forment en quelque sorte le « livre » des parents, inséré dans le livre de la fille, la narratrice. À eux seuls, ils représentent les moments clés de l'histoire européenne du XX^e siècle, comme l'explique la narratrice à son meilleur ami : « [...] En deux jours, j'ai traversé 12 ans de régime nazi, 25 ans de socialisme yougoslave et 20 ans de RFA, à l'aide de dossiers, de lettres et de documents [...] »¹⁷⁷.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 160-167.

¹⁷⁶ « Meine Großmutter Hermine Fuhrmann, geborene Lausch, kam am 23. Februar 1895 in Veliki Bukovec in Kroatien zur Welt. 1919 wurde sie die Frau von Sigismund Fuhrmann, meinem Großvater, geboren 1881 im ungarischen Bonyhád. Anfangs war Sigismund ein einfacher Glasbläser. Ich halte seinen Lehrbrief aus dem Jahre 1901 in den Händen. [...] Ich finde Aufstellungen seines Vermögens. [...] Hermine bekommt einen Brillanten aus Antwerpen. Ich finde die Wertgarantie für diesen Stein neben Sigismunds Totenschein aus dem Jahre 1941. An den Totenschein angehängt ist der Taufschein meiner Großmutter. Taufschein? » (*Ibid.*, p. 175-176).

¹⁷⁷ « [...] Ich habe in zwei Tagen 12 Jahre Naziregime, 25 Jahre jugoslawischen Sozialismus und 20 Jahre BRD durchlebt, anhand von Unterlagen, Briefen und Dokumenten [...] » (*Ibid.*, p. 182).

Chez Astrid Rosenfeld, le « livre-témoin » est celui d'Adam, le grand-oncle maudit et mystérieux de la famille : Edward retrouve son livre dans le grenier de la maison familiale et parvient ainsi à retracer la destinée d'Adam, son ancêtre et, en quelque sorte, son double.

Le roman a recours au processus de mise en abyme : la première partie retrace l'histoire d'Edward, jeune Juif perdu de la troisième génération. Tous les membres de sa famille ne cessent de le comparer – physiquement mais aussi du point de vue de son caractère – à son grand-oncle Adam, le frère de son grand-père Moses, mystérieusement disparu pendant la Shoah. Edward ne connaît pas son père biologique et ne sait que peu de chose sur l'histoire familiale, à part le fait qu'il ressemble à Adam – mais personne ne lui parle de l'histoire d'Adam.

À la mort de sa grand-mère, il se saisit de la clé du grenier dont l'accès lui avait été interdit pendant son enfance, alors que son grand-père y restait enfermé et y ressassait des souvenirs flous liés à la disparition de son frère, Adam. Edward y trouve un paquet destiné à « Anna Guzłowski » à l'adresse de la famille Cohen, jamais parvenu à son destinataire, ni ouvert : le livre d'Adam. La deuxième partie du livre s'ouvre alors sur l'histoire d'Adam, sorte de double historique d'Edward :

Je tenais mon héritage entre les mains.

Je lus page après page. C'était comme si j'entendais ma propre voix, comme si ma voix allait raconter son histoire.

Ceci est mon histoire et l'histoire d'Adam. C'est dans ce grenier qu'elles se sont entrelacées. J'ai hérité du nez d'Adam, de ses yeux, de sa bouche et de cette pile de papiers qui n'a pas atteint son vrai destinataire¹⁷⁸.

Alors que la première partie du récit (« Edward ») s'ouvrait sur quelques lignes adressées à une certaine « Amy », qui s'avère être la bien-aimée d'Edward, la deuxième partie (« Adam ») s'ouvre ici par une lettre adressée à « Anna ». Le récit est l'histoire d'Adam. Sa fin tragique est annoncée dès les premières lignes : « Moi et beaucoup d'autres, nous n'existerons bientôt plus que sur ces pages »¹⁷⁹.

¹⁷⁸ « In meinen Händen hielt ich mein Erbe.

Ich las Seite um Seite. Es war, als hörte ich meine eigene Stimme, als ob meine Stimme seine Geschichte erzählen würde.

Das hier ist meine Geschichte und Adams Geschichte. Auf diesem Dachboden haben sie sich ineinander verschlungen. Ich habe Adams Nase, seine Augen, seinen Mund und diesen Stapel Papier geerbt, der seinen wahren Empfänger nicht erreicht hat » (Astrid Rosenfeld, *Adams Erbe*, *op. cit.*, p. 120-121).

¹⁷⁹ « Mich und viele andere wird es dann nur noch auf diesen Seiten geben » (*Ibid.*, p. 125).

L'auteur, Adam, retrace la généalogie de sa famille : né en 1919 d'un patriote juif allemand invétéré et d'une mère pieuse, Adam est très proche de sa grand-mère maternelle Edda Klingmann, qui a élu domicile dans le grenier de la maison familiale. Le récit relate l'histoire de la famille depuis l'aube de la Seconde Guerre mondiale jusqu'à la déportation d'Adam : principalement à travers le personnage de Bussler, un ami proche de la grand-mère mais paradoxalement, fervent défenseur d'Hitler, les protagonistes suivent l'évolution de la guerre. Alors que la mère d'Adam désespère de l'avenir de celui-ci, Edda et Bussler lui trouvent du travail chez un rosiériste. C'est à cette époque qu'Adam rencontre Anna Guzłowski, une jeune Juive polonaise, lors d'un rassemblement sioniste à Berlin auquel il avait accompagné sans grand enthousiasme son frère Moses. Dans le roman s'entrecroisent alors les développements de la guerre mondiale et l'histoire d'amour d'Adam. Peu après la « Nuit de Cristal », Anna disparaît. L'atelier de couture où elle travaillait est fermé et son employeuse, arrêtée. C'est lorsqu'Edda organise l'émigration de la famille que le destin d'Adam bascule : alors que tous s'appêtent à fuir en Angleterre, Edda organise un plan secret pour son petit-fils, désespéré de retrouver l'amour de sa vie : Adam se procurera de faux papiers et se fera passer pour un Aryen. Leur allié Bussler, entre-temps membre de la Waffen-SS, ne tarde pas à lui trouver du travail en tant que rosiériste dans le jardin de l'ancien ministre de la justice bavarois, Hans Frank¹⁸⁰, devenu gouverneur général des territoires occupés de Pologne.

Adam quitte alors la maison familiale sans un adieu et part pour la Pologne. Il devient désormais « Anton Richter », forcé de cacher son identité juive et d'évoluer parmi de hauts dirigeants national-socialistes et des membres de la Waffen-SS. Il finit par se confier aux ouvriers polonais avec qui il travaille, qui l'aident à retrouver la trace d'Anna : elle est au ghetto de Varsovie. Ils lui proposent alors un marché pour sauver la vie d'Anna : prendre sa place au ghetto, et veiller ainsi sur la mère d'Abraham, l'homme qui cachera Anna. Le marché est conclu ; sous prétexte d'un voyage professionnel en Italie, « Anton Richter » est conduit par ses alliés au ghetto de Varsovie, redevenant ainsi Adam. Il vit alors avec le professeur Menden, la mère d'Abraham, Ruth Blemmer, et un enfant abandonné surnommé Herakles. C'est lors d'une nuit de tuerie dans le ghetto, à laquelle les trois adultes ont assisté, que le professeur Menden offre à Adam un cahier intitulé « l'héritage d'Adam » (« Adams Erbe »). Il l'enjoint d'écrire, « afin que nous ne disparaissions pas »¹⁸¹. Adam s'y refuse dans un premier temps, puis change d'avis à la mort d'Herakles. Lorsque les déportations du ghetto

¹⁸⁰ Hans Frank (1900-1946) a réellement existé.

¹⁸¹ « [d]amit wir nicht verschwinden » (Astrid Rosenfeld, *Adams Erbe*, op. cit., p. 347).

de Varsovie s'accélérent et qu'ils ne peuvent plus « acheter » de temps supplémentaire pour effacer leurs noms des listes de déportation, Adam commence à écrire. Son plan est de faire passer clandestinement le livre hors du ghetto, grâce à son ami Izydor, à une alliée allemande qui se charge de l'envoyer à l'attention d'Anna Guzłowski, à l'adresse de la famille Cohen à Berlin. Le livre se termine par une lettre adressée à Anna : « Je vais maintenant donner ce livre à Izydor et j'espère qu'il te parviendra un jour »¹⁸². Le livre d'Adam atteint toute sa signification lorsqu'Edward, son descendant, ayant fini la lecture du livre, retrouve la trace d'Anna Guzłowski : elle a survécu à la guerre grâce à Adam et vit désormais à New York. Il décide d'aller lui porter le livre, mais elle ne veut pas le garder – car « c'est à [lui] de garder l'histoire »¹⁸³. Elle écoute toute l'histoire et lui raconte sa propre survie pendant la guerre. En retrouvant la femme sauvée par Adam et en lui lisant le livre d'Adam, Edward boucle la boucle d'une histoire d'amour interrompue :

L'histoire n'est pas encore terminée. La dernière volonté d'Adam n'a pas encore été exaucée. Le livre n'est jamais parvenu à la fille qu'il a aimée. C'est à moi, l'héritier, qu'il incombe d'écrire le dernier chapitre¹⁸⁴.

Bien plus, en découvrant la véritable histoire d'Adam, Edward réhabilite le membre maudit de la famille – qu'on disait avoir fui avec l'argent de l'arrière-grand-mère Edda sans laisser d'explication – et comble une lacune de l'histoire familiale. La mémoire familiale, qui avait « sauté » une génération, est désormais entre les mains de la troisième génération. Leurs histoires, celles de la première et de la troisième génération, ne sont en fait qu'une seule et même histoire :

Est-ce que l'on commence à raconter parce que l'idée que tout va simplement disparaître est insupportable ?

Amy, maintenant je t'ai raconté toute l'histoire. L'histoire d'Adam et la mienne, qui se sont entrelacées dans un grenier¹⁸⁵.

¹⁸² « Gleich werde ich Izydor dieses Buch bringen und hoffe, dass es dich eines Tages finden wird » (*Ibid.*, p. 370).

¹⁸³ « Es sei an mir, sagte sie, die Geschichte zu behalten » (*Ibid.*, p. 383).

¹⁸⁴ « Die Geschichte ist noch nicht zu Ende. Adams letzter Wunsch ist nicht in Erfüllung gegangen. Sein Buch hat das Mädchen, das er geliebt hat, niemals erreicht.

Mir, dem Erben, ist es vorbehalten, das letzte Kapitel zu schreiben » (*Ibid.*, p. 375).

¹⁸⁵ « Fängt man an zu erzählen, weil der Gedanke, dass alles einfach verschwinden soll, unerträglich ist?

Amy, jetzt habe ich dir die ganze Geschichte erzählt. Adams Geschichte und meine Geschichte, die sich auf einem Dachboden ineinander verschlungen haben » (*Ibid.*, p. 385).

Le thème de « destins croisés » entre première et troisième génération se retrouve aussi dans le roman autobiographique de Vanessa F. Fogel, *Sag es mir*. En effet, l'héroïne Fela porte le poids du nom de celle qui est morte de faim pendant la guerre alors qu'elle n'était encore qu'une enfant. La figure d'un double historique – au sens d'une connivence unissant un membre de la génération de la guerre et son descendant – que l'auteur établit entre la jeune Fela et sa grand-tante Fela n'est d'ailleurs pas sans rappeler le double, fictif certes, d'Edward et son grand-oncle Adam. Ici aussi, ces « destins croisés » et la réalisation que l'histoire familiale n'est pas distincte de génération en génération mais forme un tout, une destinée entière et indivisible, justifient précisément la nécessité d'écrire un livre sur l'histoire de la famille.

Lorsque la jeune Fela se rend en Pologne avec son grand-père, elle ressent l'urgence presque irrationnelle, d'« offrir » à son grand-père un arrière-petit-enfant : « Sur la route du pays où toute sa famille a été assassinée, je suis tentée, au fond de moi, de vouloir promettre à mon grand-père un arrière-petit-enfant [...] »¹⁸⁶. Or son grand-père a une autre requête : qu'un livre soit écrit sur son histoire. Mais sa fille, la mère de Fela, n'a « jamais voulu entendre parler de la guerre », contrairement à Fela¹⁸⁷.

Même si celle-ci est une « bonne auditrice »¹⁸⁸, elle se demande si un livre dont elle se chargerait de la rédaction peut rendre justice à l'histoire de son grand-père :

Son livre, pensé-je, le livre qu'il désire si ardemment ; pourrais-je en être la voix ? Papi voudrait-il que j'écrive son histoire s'il savait que je la mettrai peut-être sens dessus dessous [...]. Et si je changeais un mot ou même une phrase, me tolérerait-il encore comme son témoin, comme observatrice, lorsqu'il raconte son histoire, ou non ? Quelle vérité pourrais-je bien raconter et transmettre, sans connaître tous les lieux et toutes les dates [...]. Papi me laisserait-il être le témoin de Fela, d'elle seulement, bien que nombre de détails m'échappent ?¹⁸⁹

Pourtant, Moshia ne veut ni s'adresser à des fondations qui recueilleraient son témoignage, ni publier son livre. Il s'agit tout simplement d'un livre à donner « à tous les enfants et petits-

¹⁸⁶ « Auf unserem Weg in das Land, in dem seine ganze Familie ermordet wurde, neige ich innerlich dazu, meinem Großvater ein Urenkelkind versprechen zu wollen [...] » (Vanessa F. Fogel, *Sag es mir*, op. cit., p. 29).

¹⁸⁷ « Sie wollte nie etwas vom Krieg hören » (*Ibid.*, p. 191).

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 229.

¹⁸⁹ « Sein Buch, denke ich, das Buch, das er so dringend will; könnte ich seine Stimme sein? Würde Opa wollen, dass ich seine Geschichte aufschreibe, wenn er wüsste, dass ich vielleicht die Ordnung durcheinander bringe [...]. Und wenn ich ein Wort oder gar einen Satz änderte, würde er mich immer noch als seine Zeugin tolerieren, als Beobachterin, wenn er seine Geschichte erzählt, oder nicht? Welche Wahrheit könnte ich wohl erzählen und weitergeben, ohne all die Orte und Daten zu kennen [...]. Würde Opa mich Felas¹⁸⁹ Zeugin sein lassen, nur ihre, obwohl ich von vielen Details nichts weiß? » (*Ibid.*, p. 191).

enfants »¹⁹⁰. Lui aussi en veut un exemplaire, ce qui étonne Fela car, selon elle, Mosha « est » le livre¹⁹¹. Elle essaie de comprendre la nécessité d'un tel livre alors que lui-même et ses descendants sont le témoignage vivant de sa propre histoire :

Ni lui ni ses descendants ne suffisent comme signe. Il a besoin d'un document écrit afin que sa vie soit valide ; il faut qu'il laisse derrière lui un signe concret, matériel ; de l'encre si profondément infiltrée, dans les pages, sur l'écran, dans la peau, bien plus profondément qu'il n'est possible¹⁹².

Elle se demande alors si ce n'est pas à elle qu'incombe la tâche d'écrire le livre¹⁹³. Mais comment écrire son histoire sans se l'approprier, sans la faire sienne, sans la lui « voler »¹⁹⁴ ? Ici aussi, comme dans le récit fictif de Rosenfeld, il semble que les deux destins, celui de la première génération et celui de la troisième génération, s'entrelacent dans un seul livre pour n'être plus qu'un – ce qui chez Fela provoque un sentiment de peur : « J'ai [...] peur de transformer sa réalité en ma fiction, en ma réalité, dans la fiction de tout le monde »¹⁹⁵. Finalement, le lecteur comprend que le livre qu'il tient entre les mains est ce livre, le livre que Mosha souhaitait. Bien plus qu'un témoignage historique sur la Shoah, Fela décide d'en faire un livre sur l'« amour » : « [...] Je me rends compte que si j'écris le livre d'Opa, il faut que je parle d'amour »¹⁹⁶. Tout comme le livre d'Adam était traversé de son histoire d'amour avec Anna, ici aussi, le récit de Fela est traversé de multiples histoires d'amour : celle de la narratrice pour Lior, le soldat israélien, mais aussi celle de la petite-fille pour son grand-père et celle de son grand-père pour sa sœur disparue pendant la Shoah. L'objectif de l'auteur n'est pas ici d'idéaliser le récit et de lui donner une fin joyeuse, mais peut-être, plutôt, de l'ancrer dans le présent et dans la vie. Dans les deux cas, l'écriture du livre sur la Shoah ne semble pas tant répondre à la volonté d'écrire un roman, qu'à la nécessité de laisser un témoignage au nom de ceux qui ne seront bientôt plus là.

¹⁹⁰ « Ich werde es euch geben. Allen Kindern und Enkelkindern. Damit sie Bescheid wissen » (*Ibid.*, p. 252).

¹⁹¹ « Du bist das Buch, Opa [...] » (*Ibid.*, p. 253).

¹⁹² « Weder er noch seine Nachkommen sind Zeichen genug. Er benötigt ein geschriebenes Dokument, um sein Leben gültig zu machen; er muss ein greifbares, materielles Zeichen hinterlassen; Tinte, die so tief eingesickert ist, in die Seiten, auf die Leinwand, in die Haut, viel tiefer als möglich » (*Ibid.*, p. 253)

¹⁹³ *Ibid.*, p. 254.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 255.

¹⁹⁵ « Ich [...] habe Angst, davor, seine Wirklichkeit in meine Fiktion zu verwandeln, in meine Wirklichkeit, in jedermanns Fiktion » (*Ibid.*, p. 255-256).

¹⁹⁶ « [...] mir wird klar, dass ich, wenn ich Opas Buch schreibe, über Liebe schreiben muss » (*Ibid.*, p. 333).

Il est encore trop tôt pour affirmer l'émergence d'une littérature juive allemande de la troisième génération : celle-ci est apparue depuis les années 2000-2010. Mais il est remarquable que la confrontation littéraire à la Shoah prend ici une forme nouvelle dans la mesure où les romans parus au début du XXI^e siècle se font le récipiendaire de voix – celles de la première génération – qui jusque-là n'avaient pas été thématiques en tant que telles dans les romans juifs allemands après 1989. Le dialogue qui s'instaure *in extremis* entre les témoins de la Shoah et leurs descendants semble un paramètre neuf dans ces jeunes romans. Alors que Berlin est une constante en toile de fond dans ces trois œuvres – ville d'adoption de la narratrice et de l'auteur dans *Titos Brille*, ville de toute une famille dans *Adams Erbe*, ville des grands-parents dans *Sag es mir* – la métropole allemande ne semble qu'un point de repère parmi les autres pays et villes traversés. Les trois œuvres sont caractérisées par l'urgence du témoignage. Cependant celui-ci prend une forme bien particulière puisque ce sont principalement les représentants de la troisième – dans une moindre mesure de la deuxième – génération qui s'en font la voix : en prenant la plume, ils créent une marge de manœuvre qui permet d'ancrer l'Histoire au sein d'une fiction (Rosenfeld), d'anecdotes familiales (Altaras) ou d'un récit de voyage autobiographique (Fogel). La Shoah devient alors partie intégrante de la matière de ces romans, dont l'action, se situant au début du XXI^e siècle, reste étroitement liée au passé familial.

Même si la plupart des initiatives créées à la fin des années 1990 et au début des années 2000 font penser à l'émergence d'un renouveau culturel et religieux juif, cette notion demeure fragile : non seulement il n'y a plus d'immigration juive massive d'ex-Union soviétique, mais quelques festivals et manifestations en lien avec la culture juive ne suffisent pas à définir une renaissance culturelle. Par contre, la création de festivals propres à la communauté comme celui de *Limmud* semble être un phénomène relativement récent : seule l'évolution de cette nouvelle institution et l'émergence de nouveaux projets permettront de savoir si Berlin est réellement sur la route d'un renouveau culturel juif. Au niveau religieux par contre, la création des séminaires rabbiniques laisse entrevoir un avenir plus serein, puisque les formations et les diplômes vont bon train et permettent de fournir une jeune génération de rabbins à l'Allemagne et l'Europe. Outre la réalisation de vocations, il importe de prendre en compte un critère pratique : les deux écoles assurent presque dans tous les cas une place sur le marché du travail, puisque les communautés manquent de rabbins et que cette lacune prendra un certain temps à être comblée. La renaissance religieuse est donc à comprendre ici plutôt sous une forme institutionnelle que sous la forme d'un retour massif à la foi. Enfin, les

nouveaux romans juifs allemands esquissés ici semblent, en se faisant la voix des générations précédentes, opérer une transition : ce sont à eux de transmettre le devoir de mémoire, et ils le font avec leurs propres moyens, qui semblaient inconnus à la littérature de la génération précédente : en laissant place à l'humour et non (plus) au sarcasme, en ne laissant plus de place aux secrets et aux non-dit. La distance temporelle entre ces générations et la Shoah n'est donc pas synonyme d'oubli ; au contraire, elle permet peut-être justement l'écriture.

Conclusion

Ce travail est une tentative de « déceler » le renouveau juif tel qu'il « se déploie » à Berlin depuis la chute du Mur. Le mouvement global qui s'en est dégagé est parti d'une réappropriation identitaire d'un héritage juif perdu dans la Shoah, de la part des acteurs culturels de la deuxième génération, pour aboutir à la construction d'une vie juive dans la métropole, une « nouvelle » vie juive qui ne « se déploie » plus « dans la dissimulation ». L'objectif de cette étude est de montrer cette évolution précisément, même si la tâche demande un « effort », puisque le contexte initial de ce travail est la destruction du judaïsme et le silence de et sur la Shoah¹.

Or, nous avons voulu montrer que le point de départ est le refus de ce silence, de la part des enfants de survivants de la Shoah, auquel s'ensuit leur quête identitaire. Nous ne prétendons pas à une représentation exhaustive de l'ensemble des Juifs à Berlin, ni même de la deuxième génération juive allemande. Bien plutôt, nous avons ouvert notre recherche en nous axant sur des groupes et des acteurs principaux – écrivains, artistes, journalistes, musiciens, professeurs, chercheurs – qui n'ont plus qu'un lien brisé, extrêmement ténu au judaïsme. Alors que rien ne laisse penser que le judaïsme aurait une seconde vie dans le « pays des meurtriers » et encore moins que les traditions culturelles et religieuses renaîtraient, c'est précisément ce lien brisé qui provoque la nécessité, de la part de cette « jeune » génération ayant grandi dans le pays du régime qui a voulu exterminer ses parents, de redécouvrir et de se réapproprier ses propres traditions.

Plus que le refus du silence, il s'agit de la part de cette génération qui grandit sur les cendres de la Shoah, du refus de repères habituels que les structures communautaires semblent vouloir leur imposer : l'identification à travers Israël, la Shoah ou « la religion » ne semblent plus leur suffire. Mais peut-être s'agit-il, somme toute, du refus d'être des « Juifs imaginaires », ces enfants de survivants de la Shoah grandissant en France après la guerre, comme les décrivait avec tant d'autocritique Alain Finkielkraut :

Parmi les Juifs, ils constituent une catégorie étrange mais répandue, et qui n'a pas encore reçu de nom. Ils ne sont pas religieux, du moins pour la plupart : ils ont beau chérir la culture juive, ils n'en possèdent que de pauvres reliques [...]. Ni la définition ethnique, ni la

¹ Pour reprendre les termes de la citation de Karl Schlögel en en-tête de ce travail.

définition confessionnelle, ni le schéma sartrien² ne sauraient leur convenir. Ce sont des Juifs indéfectibles, mais ce sont des Juifs pour du beurre puisque, après la Catastrophe, le judaïsme ne peut pas recevoir pour eux d'autre contenu qu'un contenu de souffrance, et qu'eux-mêmes ils ne souffrent pas. Pour nier cette contradiction, ils ont choisi de séjourner dans un espace romanesque plein de bruit et de fureur et qui leur fait la part belle. [...] ces jeunes gens hypnotisés procèdent par identification : ils ont pris pension dans la fable ; le judaïsme dont ils se réclament les ravit à eux-mêmes et les transporte magiquement sur une scène qui les élève et les sanctifie. Ces habitants de l'irréel [...], je propose de les nommer Juifs imaginaires³.

Les acteurs principaux sur lesquels s'ouvre ce travail ne sont eux non plus « pas religieux », eux aussi ne possèdent que « de pauvres reliques » de la « culture juive ». À eux non plus, « la définition ethnique, [...] la définition confessionnelle, [...] le schéma sartrien ne sauraient leur convenir ». Or, tout commence à partir du refus de l' « espace romanesque », de la « fable », de la « scène qui les élève et les sanctifie » et de l' « irréel ».

Tout comme l'ouvrage de Finkielkraut représente l'examen de conscience de cette génération, les Juifs allemands de la deuxième génération dont il est question dans la première partie de ce travail dépassent ce refus afin de se réapproprier une identité qui leur est propre. C'est cette recherche *in extremis*, cette prise de conscience de la judéité, quelle qu'elle soit (de mère, de père, culturelle, religieuse, ethnique ou indéfinissable), qui est le vecteur du bouillonnement culturel, littéraire et religieux qui se déploie en particulier dans les années 1990, tout en continuant sa lancée jusqu'aujourd'hui.

De ce point de vue, cette deuxième génération « juive allemande » (entre guillemets, car la plupart des Juifs en Allemagne après 1945 étaient alors originaires d'Europe de l'Est, comme nombre des protagonistes de ce travail) n'est pas si différente, au-delà des apparences, des immigrants juifs d'ex-URSS arrivés dans le tournant des années 1990 en Allemagne et à Berlin, dont le lien au judaïsme était lui aussi ténu, brisé ou perdu.

Petit à petit, « le nouveau qui se déploie dans la dissimulation » (« d[as] Neue[-], d[as] im Verborgenen wächst ») continue de croître, bientôt aux yeux de tous, « précisément en Allemagne »⁴, puisque la vague d'immigration juive d'ex-URSS transforme définitivement cette communauté de Juifs « réels » et non plus « imaginaires ».

² Finkielkraut fait ici allusion au célèbre ouvrage de Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive* (1946), centré essentiellement sur l'antisémitisme.

³ Alain Finkielkraut, *Le Juif imaginaire*, Paris, éditions du Seuil, 1980.

⁴ Voir l'exposition « Ausgerechnet Deutschland ! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik », présentée au Musée Juif de Francfort/Main du 12 mars au 25 juillet 2010.

Ce qui nous intéresse est de découvrir et d'analyser cette « réappropriation de repères identitaires »⁵, et ces « nouveaux religieux »⁶ qui ont alors lieu dans l'ancienne capitale du Reich, dans la ville « maudite » où ces Juifs ont décidé de rester malgré le passé familial qu'ils découvrent au gré de leurs recherches.

En étudiant la multiplication de ces identifications culturelles et religieuses dans la capitale, il s'agit de chercher à comprendre ce judaïsme « reconstruit », « recomposé », et de donner la voix aux marginalisés d'un judaïsme traditionnel et des Communautés officielles, c'est-à-dire ceux qui, ne pouvant pas en être membres à cause de leur origine halakhique ou refusant d'en être membres parce qu'ils ne s'en sentent pas représentés, créent ailleurs, dans d'autres structures, leur propre approche du judaïsme. Cette diversification et cette pluralisation de possibilités d'être Juif à Berlin aujourd'hui mettent à jour l'effritement du rôle représentatif de la Communauté dans la mesure où tant de représentants de la deuxième et troisième génération instaurent leurs propres congrégations, leurs propres lieux de rencontre, leurs propres lieux d'étude, ou, comme dans le cas des œuvres littéraires, leur propre support identitaire.

En retraçant ce pluralisme de voix au sein de la communauté juive de Berlin, nous avons voulu montrer que les « recompositions religieuses »⁷ à l'œuvre à Berlin depuis 1989 en particulier ne traduisent pas un éloignement de la religion et de la culture juives, une « dissolution de la dimension religieuse du croire »⁸, mais au contraire, l'ancrage renouvelé d'aspirations religieuses et culturelles dans le présent. Berlin semble en effet être la ville d'Allemagne où se traduisent avec le plus de visibilité ces « recompositions religieuses » : la voix est aux « oubliés du judaïsme », aux « Juifs de père », aux homosexuels, à ceux qui ont tout oublié de leur judaïsme mais veulent pourtant s'en rapprocher en se rendant à une conférence, un cercle d'habitues, un club de vétérans, bref, à tous ces Juifs berlinois très proches en fin de compte des « juifs des champs » décrits par Régine Azria, ces « juifs du silence » qui, évoluant à l'extérieur de tout cadre communautaire et institutionnel, désaffiliés,

⁵ Martine Cohen, « Nouveaux religieux au sein du judaïsme et du catholicisme en France : premières observations », *Pardès*, n°3, 1986, p. 132-148, ici p. 138.

⁶ *Ibid.*, p. 132.

⁷ Pour le terme de « recomposition », voir l'article de Jean-Paul Willaime, « L'approche sociologique des faits religieux », in Jean-Marie Husser (dir.), *Religions et modernité*, Marly-le-Roi, CRDP de l'Académie de Versailles (coll. « Actes de la DESCO »), 2004, p. 77-105.

⁸ Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour Mémoire*, Paris, les Éditions du Cerf, 2008, p. 199.

se sont recréé leur propre manière d'être Juif et qui selon Azria ne sont en réalité qu'une métaphore de « la condition moderne des juifs communautairement désaffiliés »⁹.

Mais pour retracer les prémices d'un « nouveau juif » dont il est difficile de prévoir l'évolution, il est indispensable de donner la voix aux autres, aussi : à ceux qui prônent un retour à la tradition et à la religion orthodoxes, eux aussi en quelque sorte marginalisés, puisqu'en Allemagne, contrairement à la France, la majorité de la communauté juive n'est pas orthodoxe. Il faut aussi tenir compte du fait que ces voix sont celles de multiples appartenances, russe, israélienne, américaine, allemande, européenne, impossibles à séparer au sein de ce travail, puisque des catégories « ethniques » ne feraient guère de sens ici, même si nous avons bien dû parler de vague d'immigration juive d'« ex-URSS », d'institutions « juives américaines » et d'une présence « israélienne ».

Or toutes ces multiples présences juives ont en commun, malgré leur conception parfois fondamentalement opposée du judaïsme, « l'autonomisation de l'expérience religieuse des individus par rapport aux régulations institutionnelles qui prétendent leur donner forme »¹⁰ : plus ou moins en retrait, selon les cas, de la Communauté juive officielle, les individus et les groupes rencontrés et étudiés ici « se taillent [...] un judaïsme ou une tradition juive sur mesure et à leur convenance »¹¹ : ce sont ces différentes possibilités d'être Juif qui apparaissent à Berlin de plus en plus clairement depuis 1989, qui sont la cible, « en mouvement » certes, de ce travail.

La capitale allemande est non seulement le miroir de ces multiples recompositions, elle se caractérise aussi et surtout par le lien renoué à son passé juif. À certains endroits – la Brunnenstraße 33, la synagogue de la Rykestraße, l'ancien orphelinat juif de Pankow et la Maison *Ahavah*, pour ne citer que quelques exemples – la ville semblerait même « renaître de ses cendres » bien qu'aucune comparaison ne soit possible avec la vie juive d'avant 1933. Les multiples plaques commémoratives et lieux de mémoire berlinois sont là pour le rappeler.

Ce « retour » de la vie juive n'est guère visible dans les deux premières parties de ce travail : en effet, les créations littéraires et culturelles sont encore fortement marquées par la « symbiose négative » judéo-allemande et l'immigration juive d'ex-URSS semble à première vue apporter plus de problèmes à la Communauté désormais surchargée, qu'elle

⁹ Régine Azria, « Juifs des villes, juifs des champs », *Les cahiers du judaïsme*, n°3, automne 1998, p. 42- 55, en particulier p. 54-55.

¹⁰ Jean-Paul Willaime, « L'approche sociologique des faits religieux », *op. cit.*, p. 93.

¹¹ Régine Azria, « Juifs des villes, juifs des champs », *op. cit.*, p. 49.

n' « enrichit » la vie juive berlinoise. Cette vague d'immigration était le reflet du désespoir des Juifs d'ex-URSS, venus à Berlin pour fuir l'antisémitisme, tenter leur chance ou sauver leur vie, mais ce « retour » est alors essentiellement un apport démographique.

La « renaissance » de la vie juive est due en grande partie à l'influence juive américaine, c'est-à-dire en particulier aux institutions que nous avons étudiées (Habad, Lauder, Touro) : contrairement aux Juifs d'ex-URSS, leur migration vers Berlin n'est pas le résultat d'une fuite ou d'un exil, mais bien plutôt de la volonté délibérée de reconstruire une vie juive à Berlin, en premier lieu à travers l'éducation religieuse et le devoir de mémoire. Leur rôle « missionnaire » – pas uniquement dans le cas de Habad – est inhérent à cette démarche : il faut rapprocher les Juifs de leur héritage culturel, religieux, historique. Mais la dialectique entre les « catastrophes » et le « nouveau » (pour reprendre les termes de Schlögel) n'est pas absente de leur démarche non plus : au sein de ces initiatives se situe en effet le lien étroit entre le devoir de mémoire (le lien au passé et à la Shoah) et la mission de revivifier la présence juive en Allemagne. La preuve de cette dialectique entre le passé et le rétablissement d'une vie juive à Berlin est tangible dans les écoles et structures éducatives juives berlinoises : comme dans la Brunnenstraße 33, où la petite plaine de jeux s'élève aujourd'hui à côté de la synagogue qui y existait déjà au début du siècle, ou dans la Große Hamburger Straße, où la *Jüdische Oberschule* se situe dans le sillon de l'École libre juive de Moses Mendelssohn.

Alors que les organisations juives américaines à Berlin sont engagées principalement dans une mission éducative, les raisons de la présence de la troisième génération israélienne sont plutôt à rechercher dans la curiosité, la découverte, l'échappatoire au conflit moyen-oriental. Par conséquent, cette présence israélienne déçoit toutes les « attentes » sous-entendues en particulier dans la presse, d'un « retour aux origines » quelque peu idéalisé. Par contre, l'œuvre littéraire de la deuxième génération israélienne semble, elle, se situer dans une réelle quête des racines et dans la volonté de comprendre la source du mal.

Pourtant, tous ces paramètres ne permettent pas de conclure immédiatement à la renaissance définitive d'une culture juive à Berlin. Tout d'abord, parce qu'on garde toujours inévitablement à l'esprit le bouillonnement culturel de la République de Weimar (en particulier les *Goldene Zwanziger*), l'effervescence des différents mouvements religieux du XIX^e siècle (l'Allemagne comme point de départ des principaux courants religieux modernes du judaïsme) ; ensuite parce que les lieux d'une culture juive dynamique à Berlin sont seulement en train d'émerger maintenant, et que dans le cas de plusieurs d'entre eux, il s'agit

encore de montrer à un public non-juif ce qu'est la culture juive, ce qui prouve bien que celle-ci ne va pas totalement de soi à Berlin. Et pourtant, le relatif essoufflement de ces initiatives et simultanément, l'émergence de festivals pour un public juif en dehors du cadre de la Communauté officielle, pourraient-ils être le signe que la culture juive commence à devenir naturelle dans le paysage berlinois ?

Seule l'évolution de ces différentes manifestations culturelles, « juives non-juives »¹² et « juives », permettra de le dire.

Enfin, aux niveaux culturel, religieux, littéraire, nous nous situons littéralement au seuil d'un nouveau siècle : les rabbins sont formés en Allemagne (à Berlin uniquement) et ont pris leurs fonctions ; non seulement la parité orthodoxe / libérale est rétablie, mais ils comblent progressivement la lacune de communautés sans direction rabbinique stable. De plus, le Collège Abraham Geiger a prévu l'ouverture d'une branche traditionaliste afin de satisfaire les vocations de futurs rabbins se situant à mi-chemin entre les mouvements orthodoxe et libéral, ce qui marque une diversification de la formation rabbinique¹³.

Les jeunes écrivains de la troisième génération semblent à travers leur œuvre déjà poser la question de ce qu'elle écrira lorsque les survivants ne seront plus là pour témoigner.

Mais ce n'est pas la seule question sur laquelle se termine ce travail.

Les paramètres sur lesquels s'est ouvert ce travail au lendemain de la chute du Mur sont totalement transformés quelque vingt ans plus tard : aujourd'hui, la vague d'immigration juive d'ex-URSS s'est stabilisée, elle est même quasiment terminée ; la communauté ne peut donc plus compter sur un apport démographique aussi important que celui dont elle a bénéficié au début des années 1990.

L'arrivée sur le marché du travail de la « deuxième » génération d'immigrants juifs d'ex-URSS est à même de transformer l'image de la communauté, puisque les problèmes sociaux, culturels et linguistiques esquissés dans l'étude de la « Quatrième vague » ne sont plus les mêmes aujourd'hui : cette « deuxième » génération est constituée désormais de jeunes bilingues, dont le bagage culturel est à la fois russe et allemand, et les cas ne sont pas rares où

¹² Nous reprenons ici l'expression utilisée par Michael Brenner : il parlait d'une « non-Jewish Jewish culture ». Voir Michael Brenner, « The Transformation of the German-Jewish Community », in Leslie Morris, Jack Zipes (éds.), *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis, 1945-2000*, New York, Palgrave Macmillan, 2002, p. 54.

¹³ Interview de Walter Homolka, 2 décembre 2011.

ont lieu chez ces jeunes la redécouverte et le rapprochement d'une religion dont ils ne savaient que peu de chose à leur arrivée en Allemagne.

Ensuite, un paramètre essentiel de ces transformations est l'éloignement temporel de la Shoah : quelles formes littéraires et culturelles de commémoration vont dès lors se développer ? Les principaux acteurs culturels d'une prochaine étude sur la vie juive à Berlin seront désormais ceux de la troisième génération ; le rapport au passé s'en trouvera forcément modifié.

De plus, l'Allemagne est aujourd'hui, depuis la dissolution de l'URSS, reconnue comme une possible terre d'immigration juive : il ne s'agit plus d'y « reconstruire une » vie juive, comme il était question au début de ce travail, mais d'y « développer la » vie juive.

De ce point de vue, les nombreux enfants qui grandissent maintenant dans les maternelles et écoles juives de Berlin, orthodoxes, libérales, traditionalistes, ont des repères religieux bien différents de l'absence de repères de la deuxième génération décrite au début de ce travail.

La question de la présence israélienne demeure aussi ouverte : la dizaine de milliers d'Israéliens à Berlin restera-t-elle dans la métropole allemande ? Quelles relations se développeront entre Israéliens et Allemands de troisième génération à l'avenir ?

Même si les perspectives sur lesquelles s'ouvre la fin de ce travail sont multiples, il est encore trop tôt pour parler de « normalisation » de la vie juive en Allemagne : la présence constante de la police devant chaque institution juive à Berlin en est un signe clair. Bien que nous ayons fait le choix de ne pas les mettre au premier plan de ce travail, les attaques antisémites ne sont pas absentes de la vie juive à Berlin : on peut penser à l'attaque néonazie du jardin d'enfants de Habad en 2007 ou à la poursuite d'élèves de la *Jüdische Oberschule* en 2008, sur lesquels un groupe avait lâché ses chiens¹⁴. Même en discothèque la nuit, dire qu'on est Israélien en 2010 est dangereux¹⁵.

En particulier, le récent débat sur la circoncision est la preuve que cette « normalisation » n'a pas été atteinte : en mai 2012, suite à des problèmes survenus après la circoncision d'un enfant musulman effectuée par un médecin, le tribunal de grande instance (*Landgericht*) de Cologne a déclaré la circoncision effectuée pour des raisons religieuses sur un mineur punissable par la loi, au même titre que des « coups et blessures » (*Körperverletzung*). La décision d'une telle loi, qui signifie tout simplement l'interdiction d'un rite millénaire

¹⁴ Voir Detlef David Kauschke, « „Scheiss Juden, weg hier“ », *Jüdische Allgemeine*, 1^{er} mars 2007 ; Christine Schmitt et Detlef David Kauschke, « „Wichtig für Sie und für uns“ », *Jüdische Allgemeine*, 8 mars 2007. Voir aussi Detlef David Kauschke, « „Sie waren richtig geschockt“ », *Jüdische Allgemeine*, 24 janvier 2008.

¹⁵ Voir Benjamin Weinthal, « Israelis, 22 and 18, attacked in Berlin », *The Jerusalem Post*, 28 juin 2010.

fondamental aux religions juive et musulmane, a provoqué un tollé au sein des ces communautés religieuses minoritaires. Non seulement a-t-elle rassemblé Juifs et Musulmans pour une même cause, elle a aussi rassemblé les Juifs et les organisations juives de toutes les dénominations contre un acte que la Conférence des rabbins européens a jugé comme « la pire attaque contre la vie juive en Allemagne depuis l’Holocauste »¹⁶, ce qui montre à quel point les tensions sont loin d’être apaisées.

Les recompositions culturelles et religieuses analysées dans ce travail ne seront plus, d’ici quelques années, cette « cible en mouvement » sur laquelle nous avons travaillé. Il importe donc de suivre les prochaines évolutions de la communauté juive de Berlin, qui peuvent avoir lieu contre toute attente, au même titre que l’immigration juive d’ex-URSS avait été inattendue.

¹⁶ [auteur non précisé], ‘Worst attack on Jewish life since the Holocaust’, *Spiegel Online International*, 12 juillet 2012. Voir la page consultée le 20 août 2012: <http://www.spiegel.de/international/germany/european-jewish-leaders-lambast-german-circumcision-ruling-a-844128.html>

ANNEXES

Annexe 1. Lexique

Aliyah (pluriel aliyot) : l'honneur d'être appelé à la lecture de la Torah. Le même terme signifie l'émigration vers la Palestine (Israël à partir de la création de l'État en 1948).

Aron hakodesh : littéralement « arche sainte ». Structure qui contient le rouleau de la Torah (Pentateuque), aussi appelée arche de synagogue ou arche de la Loi.

Bar-mitsvah : littéralement « fils du commandement ». Cérémonie d'accès à la majorité religieuse des garçons, soit 13 ans et un jour. À partir de ce jour, tout Juif a la responsabilité de respecter les commandements religieux ; il est désormais compté dans le quorum de la prière (*minyan).

Bat-mitsvah : littéralement « fille du commandement ». Cérémonie d'accès à la majorité religieuse des filles, soit 12 ans et un jour.

Bet Din : tribunal de droit juif.

Beit (ha) Midrash : littéralement, « maison d'études », lieu de prière et d'étude attenante à la synagogue.

Casher : un aliment casher est un aliment propre à la consommation, en référence aux lois alimentaires juives.

Casherout : l'ensemble des lois alimentaires juives.

Dibbouk : dans la mystique juive, âme d'une personne défunte qui ne trouve pas la paix et doit retourner sur terre afin de régler son compte avec les vivants. Le dibbouk peut alors entrer dans l'« âme pure » d'un vivant et l'utiliser à cet effet.

Dreydel : toupie utilisée par les enfants pour les jeux lors de la fête de *Hanoukah.

Érouv : corde ou fil de fer tendu entre des poteaux qui délimite le périmètre à l'intérieur duquel il est permis de porter des objets pendant le Shabbat et les fêtes.

Golem : être humanoïde, fait d'argile, construit selon la légende au XVI^e siècle par le Maharal de Prague, le rabbin Yehudah Loew, pour défendre sa communauté.

Goy (pluriel goyim) : littéralement « nation ». Le terme désigne les non-Juifs.

Guémara : la *Mishnah, la loi orale, et la Guémara, les discussions rabbiniques sur la Mishnah, forment le Talmud, le recueil de lois juives rassemblées depuis environ 200 avant l'ère chrétienne jusqu'à environ 500.

Hagadah : littéralement « narration, récit ». Texte utilisé lors de la célébration de la Pâque juive (*Pessah), qui retrace le récit de la sortie d'Égypte et comprend plusieurs prières et hymnes.

Halakhah : la littérature rabbinique qui comprend l'ensemble des obligations religieuses auxquelles doivent se soumettre les Juifs, autant dans leurs relations avec leur prochain que dans leur rapport à Dieu, c'est-à-dire dans tous les aspects de l'existence.

Halakhique : relatif à la *Halakhah.

Hallah : pain de Shabbat.

Hamets : levain qu'il est interdit aux Juifs de posséder ou d'avoir chez eux pendant la période de la Pâque juive (*Pessah). Cette interdiction commémore le départ précipité des Hébreux d'Égypte, qui firent cuire leur pâte sans attendre qu'elle soit levée.

Ha-motsi : bénédiction sur le pain effectuée le soir de *Shabbat.

Hanoukah : fête postbiblique qui commémore la victoire des Maccabées qui réinaugurèrent le Temple en 167 avant l'ère chrétienne. Par miracle, les lumières du Temple ont brûlé pendant huit jours, raison pour laquelle la « fête des Lumières » dure huit jours.

Hanoukiah : candélabre de Hanoukah, composé de huit branches plus une, plus élevée, le *shamash, qui sert à allumer les autres bougies.

Haskalah : mouvement juif des Lumières.

Hassid (pluriel hassidim) : de manière générale, homme pieux ; plus particulièrement adepte du *hassidisme.

Hassidisme : courant mystique juif né en Ukraine au XVIII^e siècle, caractérisé par la piété et la prière en opposition à l'étude rigide de la Loi.

Havrouta : mode d'étude de textes juifs en petits groupes.

Hazanout : art cantorial.

Heder : école religieuse pour jeunes garçons.

Houpah : le dais nuptial.

Jecke (pluriel jeckes) : terme yiddish d'origine incertaine. Dans le langage populaire, un Juif d'origine allemande (ou autrichienne). En Israël, le mot désigne à l'origine les immigrants juifs allemands arrivés en Palestine dans les années 1930 et aussi leurs actuels descendants.

Judaica : objets liturgiques juifs.

Kabbalat Shabbat : littéralement, « accueil du Shabbat ». Office qui précède la prière du soir du vendredi.

Kabbale : la mystique juive.

Kaddish : prière en araméen et sanctification du nom de Dieu que récitent notamment les personnes en deuil.

Kehillah : de l'hébreu « communauté ».

Keriah : la déchirure des vêtements pratiquée en signe de deuil à la mort de sept types de proches : père, mère, frère, sœur, fils, fille et conjoint.

Kibboutz (pluriel kibboutzim) : en Israël, exploitation agricole de forme coopérative, servant de cadre à une organisation communautaire de la vie (définition du Petit Robert).

Kidoush : bénédiction sur le vin effectuée le soir de Shabbat.

Kollel : *yeshivot pour les étudiants mariés

Kol Nidrei : premiers mots de la prière d'ouverture de Yom Kippour, désignant par extension la prière elle-même.

Lois noachides : les sept principes moraux qui selon l'opinion rabbinique doivent être respectés par l'humanité puisque tous les hommes descendent d'un ancêtre commun. Elles ont été imposées à Noé, d'où leur nom. Ces lois sont : « la justice civile, l'interdiction du blasphème, le rejet de l'idolâtrie, l'interdiction de l'inceste, l'interdiction du meurtre, l'interdiction du vol, l'interdiction de manger la chair (« un membre ») découpée d'un animal vivant.

Maguid : prédicateur.

Maoz Tsour : « Puissant Rocher ». Deux premiers mots (et par extension, titre) d'un hymne ashkénaze chanté lors de la fête de *Hanoukah, après l'allumage des bougies et la récitation des bénédictions.

Maskil (pluriel maskilim) : partisan du mouvement juif des Lumières, la *Haskalah.

Matsah (pluriel matsot) : pain azyme consommé à la fête de *Pessah.

Midrash : commentaire sur la Torah, souvent sous forme allégorique.

Midrashah (pluriel midrashot) : lieu d'étude destiné aux femmes.

Mikvé : bain rituel.

Minyan : quorum de dix hommes juifs, nécessaire pour constituer une assemblée de prière.

Mishnah : la loi orale dans tous ses aspects, basée principalement sur l'interprétation rabbinique de la loi écrite (la Torah).

Mitsvah (pluriel mitsvot) : commandement religieux, au nombre de 613 dans l'ensemble des textes de loi.

Omer : mesure de grain, qui était à l'origine une offrande d'orge apportée au Temple le second jour de *Pessah. On compte symboliquement le omer pendant 49 jours entre la fin de Pessah et *Shavouot.

Parashat HaShavoua(h), Parashah : section hebdomadaire de la lecture de la Torah.

Pessah : Pâque juive. Elle commémore principalement la sortie d'Égypte, l'Exode des Hébreux et la libération de l'esclavage.

Rebbe : chef spirituel d'une dynastie hassidique.

Rosh HaShanah: nouvel an juif.

Rosh Hodesh : la célébration du début de chaque mois (et donc de la nouvelle lune) selon le calendrier juif.

Séder : repas festif de la Pâque juive.

Shabbat (pluriel Shabbatot) : dans le calendrier juif, jour de repos hebdomadaire.

Shabbat goy, Shabbes goy : un Gentil à qui les Juifs orthodoxes demandent d'effectuer de petites tâches interdites pendant le Shabbat.

Shaliah (pluriel shlihim) : littéralement « envoyé » ; émissaire de Habad-Loubavitch.

Shamash : la neuvième flamme de la *hanoukiah, qui permet d'allumer les huit autres.

Shavouot : fête juive qui célèbre le don de la Torah sur le mont Sinaï.

She'erit HaPletah : terme biblique utilisé pour décrire les derniers des survivants, en particulier les personnes déplacées après la Seconde Guerre mondiale.

Shtetl : bourgade juive d'Europe de l'Est.

Simhat Torah : fête juive célébrant la fin du cycle de lecture annuel de la Torah.

Talmud : le recueil d'enseignements rabbiniques rassemblés depuis environ 200 avant l'ère chrétienne jusqu'à environ 500. Il comprend la *Mishnah et la *Guémara.

Tanakh : acronyme désignant la Bible hébraïque.

Tefillin : deux petits boîtiers reliés entre eux par des lanières de cuir et dont les hommes s'entourent le bras et la tête pour la prière du matin. Les boîtiers contiennent des parchemins sur lesquels sont inscrits des parties du texte biblique.

Tishah be Av : le neuvième jour du mois d'Av, jour de jeûne et de deuil qui commémore la destruction du Premier Temple par les Babyloniens sous Nabuchodonosor en 586 avant l'ère chrétienne et la destruction du Second Temple par les légions romaines de Titus en 70 en ère chrétienne. Ce jour est aussi associé à de nombreuses tragédies de l'histoire juive ayant au lieu à la même période.

Tsédakah : charité, désigne plus précisément une action juste.

Yeshivah (pluriel yeshivot) : centre d'étude de la Torah et du Talmud, destiné aux hommes.

Yom HaShoah (Yom HaShoah veHaGvourah) : littéralement « journée de commémoration de la Shoah et des actes d'héroïsme », qui a lieu le vingt-septième jour du mois de Nissan, ce qui correspond habituellement à la période entre mi-avril et début mai, une semaine avant la journée d'indépendance de l'État d'Israël.

Yom Kippour : le Jour du grand pardon.

Annexe 2. Notices biographiques

ADAM, Anna : (née en 1963 à Siegen)

Artiste et scénographe.

Membre du groupe d'artistes *Meshulash* à la fin des années 1990. Études de pédagogie de 1983 à 1990 à Düsseldorf et Hanovre. A travaillé en tant que pédagogue de musée, manager culturelle, et enseignante. Artiste indépendante depuis 1994. Vit à Berlin.

ALTARAS, Adriana : (née en 1960 à Zagreb)

Écrivain, actrice et metteur en scène.

Enfance passée en Yougoslavie, en Italie puis en Allemagne. Études de théâtre à Berlin et à New York. Après une carrière dans le cinéma et la télévision, elle se consacre, depuis les années 1990, à la mise en scène d'opéras et de pièces de théâtre. Elle vit aujourd'hui à Berlin ; *Titos Brille*, son premier roman, paraît en 2011.

AXELROD, Toby :

Journaliste américaine.

Directrice du bureau du *Jewish Telegraphic Agency (JTA)* en Allemagne. Correspondante américaine au *Jewish Chronicle* et au *Jewish Telegraph Agency* en Allemagne. Vit depuis 1997 à Berlin. Cofondatrice de *Limmud* Allemagne en 2006, et à partir de 2009 directrice du festival national *Limmud* à Berlin.

BEER, Chaim : (né en 1945 à Jérusalem)

Écrivain, journaliste et éditeur.

A travaillé en tant que journaliste pour le quotidien israélien *Davar*. Aujourd'hui éditeur chez *Am Oved* et professeur de littérature à l'université de Tel Aviv et l'université Ben Gourion du Néguev. Son œuvre a été récompensée par plusieurs prix, dont le prix Bialik (2002) et le prix ACUM, une association littéraire et musicale israélienne, pour l'ensemble de son œuvre (2005). Son roman *Lifnei HaMakom* (2007) a été traduit en allemand sous le titre *Bebelplatz* (2010).

BEN-CHORIN, Tovia : (né en 1936 à Jérusalem)

Rabbin de la synagogue libérale Pestalozzistraße à Berlin et maître de conférences au Collège Abraham Geiger.

Études à l'Université hébraïque de Jérusalem. Ordination en 1964, ordination au *Hebrew Union College Jewish Institute of Religion* à Cincinnati (États-Unis). De 1981 à 1996, rabbin de la Communauté *Har El* à Jérusalem, cofondée par son père Schalom Ben-Chorin. De 1997 à 2007 rabbin de la Communauté *Or Chadasch* à Zurich. Depuis 2009 rabbin libéral de la Communauté juive de Berlin.

BILLER, Maxim : (né en 1960 à Prague)

Écrivain et journaliste.

Émigre en 1970 en RFA avec sa famille. Études de littérature et de journalisme à Hambourg et Munich, puis journaliste auprès des journaux *Tempo*, *Der Spiegel* et *Die Zeit*. Son premier

recueil de nouvelles *Wenn ich einmal reich und tot bin* (1990) le place au rang des écrivains juifs allemands de deuxième génération.

BLUMENTHAL, Michael : (né en 1926 à Oranienburg)

Directeur du Musée juif de Berlin depuis 1997.

Exil à Shanghai avec sa famille en 1939 puis émigration aux États-Unis en 1947.

A été de 1977 à 1979 secrétaire au Trésor des États-Unis pendant la présidence de Jimmy Carter. Vit à Princeton, New Jersey.

BUBIS, Ignatz : (1927 à Breslau - 1999 à Francfort-sur-le-Main)

Président du Conseil Central des Juifs en Allemagne de 1992 à sa mort.

Président de la Communauté juive de Francfort de 1983 à sa mort. Enterrement en Israël.

Après sa libération des camps de concentration, vit à Francfort.

DÄMMIG, Lara : (née à Berlin-Est en 1964)

Journaliste et chercheur.

Études de bibliothécaire. A contribué au début des années 1990 à la création d'un groupe *Rosh Hodesh* et d'un *minyán* égalitaire. Recherches sur la vie des femmes juives à Berlin. Coorganisatrice du cycle de conférences *Bet Debora* en 1999.

DISCHEREIT, Esther : (née en 1952 à Heppenheim sur la Bergstraße)

Écrivain.

Auteur de poèmes, de récits, d'essais, de romans, de pièces de théâtre et de pièces radiophoniques. Après des études de pédagogie à Francfort-sur-le-Main, travaille en tant que typographe et poursuit jusque 1986 son expérience professionnelle dans l'industrie d'imprimerie, puis représentante syndicale. Ses premiers écrits datent de la fin des années 1980, dont le plus célèbre est *Joëmis Tisch. Eine jüdische Geschichte* (1988). Elle vit aujourd'hui à Berlin.

EDERBERG, Gesa (Shira) : (née en 1968 à Tübingen)

Rabbin de la Communauté juive *massorti* de Berlin.

Études de théologie protestante, de physique et études juives (*Judaistik*) à Tübingen, Bochum, Berlin et New York. De 1998 bis 2002, études au *Schechter Institute for Jewish Studies* à Jérusalem. Ordination en 2002. Rabbin de la Communauté juive de Weiden dans le Haut-Palatinat de 2002 à 2006 ; depuis 2007 rabbin de la synagogue libéral-égalitaire Oranienburger Straße. De 2002 à 2008 directrice de *Masorti e.V., Verein zur Förderung der jüdischen Bildung und des jüdischen Lebens*, à Berlin.

FOGEL, Vanessa F. : (née en 1981 à Francfort)

Écrivain.

A grandi en Allemagne et en Israël et a poursuivi ses études aux États-Unis. A travaillé dans les métiers du journalisme et de l'art. Depuis 2009, elle principalement en Israël. Publie son premier roman *Sag es mir* en 2010.

GALINSKI, Heinz : (1912 à Marienburg, Prusse-Orientale, aujourd'hui Malbork en Pologne - 1992, Berlin)

Président du Conseil central des Juifs en Allemagne de 1954 à 1963 et de 1988 à 1992.

Président de la Communauté juive de Berlin de 1949 à sa mort.

À l'origine commerçant en textile, déporté à Auschwitz en 1943, puis à Buchenwald. Libéré du camp de Bergen-Belsen en 1945. Devient en 1949 le premier président de la Communauté juive de Berlin.

GALLINER, Nicola : (née en 1950 à Londres)

Fondatrice et directrice du Festival du film juif à Berlin et Potsdam (*Jewish Film Festival Berlin*, depuis 2012 *Jüdisches Filmfestival Berlin und Potsdam*). Vit depuis 1969 à Berlin. Ancienne directrice de l'université populaire juive (*Jüdische Volkshochschule*) de la Communauté juive de Berlin.

GOODMAN-THAU, Eveline : (née en 1934 à Vienne)

Professeuse en études juives et rabbin (non reconnue en tant que telle officiellement).

Fondatrice de la *Hermann-Cohen-Akademie für Religion, Wissenschaft und Kunst* à Buchen (Odenwald). Fuit l'Autriche en 1938 après l'annexion et survit à la guerre en clandestinité en Hollande. Devient citoyenne néerlandaise en 1945.

Études à Amsterdam et Jérusalem. Doctorat en 1993, puis habilitation en 2000 à l'université de Kassel. Aujourd'hui, professeuse invitée en philosophie de la culture juive à l'université de Vienne et privat-docent à l'université de Kassel.

Ordination privée en tant que rabbin à Jérusalem en 2000. Rabbin de la synagogue libérale *Or Chadash* à Vienne en 2001-2002.

Vit à Jérusalem.

GORELIK, Lena : (née en 1981 à Leningrad/Saint-Pétersbourg)

Écrivain et journaliste.

Arrivée en 1992 avec sa famille juive russe en Allemagne en tant que « réfugiée du contingent ». À Munich, études de journalisme à la *Deutsche Journalistenschule* et spécialisation en études est-européennes. Son premier roman, *Meine weißen Nächte*, paraît en 2004. Elle vit à Munich et prépare une thèse de doctorat sur la mémoire de la Seconde Guerre mondiale chez les « réfugiés du contingent ».

GRAUMANN, Dieter (Dr.) : (né en 1950 à Ramat Gan)

Président du Conseil central des Juifs en Allemagne depuis 2010.

Études d'économie politique à la Goethe-Universität à Francfort-sur-le-Main, doctorat en 1980. Depuis 1980 il est indépendant et travaille dans l'immobilier.

HALBERSTAM, Myriam : (née à New York)

Journaliste, auteur de livres pour enfants et fondatrice de la maison d'édition pour enfants *Ariella*. A grandi en Allemagne. Après des études de mise en scène, d'art dramatique et d'histoire de l'art à New York, participe à diverses productions aux États-Unis. Installation en Israël en tant que journaliste en 1988. Retour en Allemagne cinq ans plus tard pour des études

de réalisation. Depuis 1998 vit à Berlin en tant que journaliste, cinéaste et auteur de livres pour enfants avec son mari et ses deux enfants.

HERWEG, Rachel (Monika) (Dr.) :

Directrice des jardins d'enfants *Masorti* à Berlin et thérapeute familiale.

Cofondatrice du cycle de conférences *Bet Debora* en 1999.

Maîtrise en études juives, doctorat en pédagogie.

Maître de conférences en pédagogie sociale et études juives (*Judaistik*).

HOMOLKA, Walter (Prof. (Dr.) : (né en 1964 à Landau an der Isar)

Rabbin libéral, directeur du Collège Abraham Geiger (*Abraham Geiger Kolleg*) à Potsdam, enseignant à l'Université de Potsdam.

Vice-président de l'Union européenne pour le judaïsme libéral et membre du comité exécutif de l'Union Mondiale pour le Judaïsme Libéral.

HONIGMANN, Barbara : (née en 1949 à Berlin-Est)

Écrivain et peintre.

Née de parents juifs allemands ayant survécu à la Shoah en exil à Londres, fervents socialistes qui retournèrent en 1946 en Allemagne de l'Est. Auteur de théâtre et metteur en scène à Berlin-Est. Émigration à Strasbourg en 1984. Succès en 1986 de son œuvre *Roman von einem Kinde*.

JACOBY, Jessica :

Journaliste.

Fondatrice en 1985 du cercle shabbatique féministe lesbien *Schabbes-Kreis* » à Berlin. Auteur du livre *Nach der Schoah geboren. Jüdische Frauen in Deutschland* (1994).

JOFFE, Gideon (Dr.) :

Président de la Communauté juive de Berlin depuis 2012.

JONAS, Regina : (1902 à Berlin -1944 à Auschwitz)

Première femme rabbin au monde.

Études à la Haute École pour la Science du Judaïsme (*Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*). Ordination privée le 27 décembre 1935 par Max Dienemann à Offenbach. Leo Baeck signera son diplôme de la Haute École pour la Science du Judaïsme en 1942. Déportation à Theresienstadt et mort à Auschwitz le 12 octobre 1944.

KAMINER, Wladimir : (né en 1967 à Moscou)

Écrivain et journaliste.

Formation d'ingénieur du son pour le théâtre et la radio puis études de dramaturgie à l'Institut de Théâtre de Moscou. Arrivée en RDA en 1990 grâce à l'obtention d'un visa touristique. Devenu célèbre à travers les soirées *Russendisko* qu'il anime au Café Burger à Berlin-Mitte. En 2000, la sortie de son livre éponyme, qui relate les aventures rocambolesques de son

immigration en RDA, lui confère une notoriété nationale. Vit avec sa femme et ses deux enfants à Berlin.

KANIUK, Yoram : (né en 1930 à Tel Aviv)

Écrivain, peintre et journaliste.

Blessé lors de la Guerre d'indépendance en 1948, part vivre à New York pendant dix ans. Œuvres traduites en vingt langues et récompensée par de multiples prix prestigieux, dont le Prix des Droits de l'Homme (France 1997), le Prix Méditerranée Étranger (2000) et le Prix de la Fondation France-Israël (2010). Adaptation de son roman *Adam ressuscité* (1980 pour la traduction française, édition originale hébraïque 1968) à l'écran en 2008.

KAPLAN, Mordecai M. : (1881 à Švenčionys, en Lituanie – 1983)

Rabbin et fondateur du mouvement reconstructionniste (en 1922).

Issu d'une famille orthodoxe qui quitte la Pologne pour les États-Unis.

Formation rabbinique au conservateur Séminaire théologique juif des États-Unis (*Jewish Theological Seminary*) et ordination rabbinique en 1902, puis une deuxième fois en 1908 lors d'un voyage en Europe. Création en 1922 sa propre communauté, la Société pour l'Avancement du Judaïsme (*Society for the Advancement of Judaism*). En 1934, parution de son livre *Le Judaïsme comme civilisation* (*Judaism as a civilization*), et en 1940, création de la Fondation reconstructionniste (*Reconstructionist Foundation*). Enseigne au Séminaire théologique juif des États-Unis jusqu'en 1963, avant d'émigrer en Israël où il restera jusqu'à sa mort, en 1983.

KESSLER, Judith :

Rédactrice en chef du magazine de la Communauté juive de Berlin *jüdisches berlin*. A travaillé en tant qu'assistante sociale de la Communauté juive de Berlin pendant les années d'immigration massive d'ex-URSS. A publié plusieurs articles et études sur la migration juive soviétique en Allemagne.

KLAPHECK, Elisa : (née en 1962 à Düsseldorf)

Rabbin du *minyán* égalitaire (*egalitärer Minjan*) de la Communauté juive de Francfort-sur-le-Main. Dans les années 1990, voyages dans les pays de l'ancien bloc de l'Est en tant que journaliste télé. De 1998 à 2004, attachée de presse de la Communauté juive de Berlin et rédactrice du magazine de la Communauté juive de Berlin *jüdisches berlin*. A publié une biographie de Regina Jonas parue en 2000 (*Fräulein Rabbiner Jonas – Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?*).

KNOBLOCH, Charlotte (Dr. h.c.) : (née en 1932 à Munich)

Depuis 1985, présidente de la Communauté juive de Munich et de Haute-Bavière (*Israelitische Kultusgemeinde München und Oberbayern*), depuis 2003 vice-présidente du Congrès Juif européen, depuis 2005 vice-présidente du Congrès juif mondial. Présidente du Conseil central des Juifs en Allemagne de 2006 à 2010.

LAHAV, Dan : (né en 1946 en Israël)

Comédien, metteur en scène et directeur du théâtre juif *Bimah* à Berlin.

Études d'art dramatique et de mise en scène à l'université de Tel Aviv.

A dirigé pendant trois ans les Journées de la culture juive à Berlin.

LANDER, Bernard : (1915 à Manhattan -2010)

Rabbin et fondateur du *Touro College*.

Diplôme de premier cycle en 1936 au *Yeshiva College*. Ordination en 1938.

Rabbin à Baltimore, puis retour à New York en 1944. Doctorat en 1953 à l'université

Columbia avec une thèse sur la pauvreté et la délinquance juvénile. Enseignant de sociologie

au *Hunter College* et recteur de l'institut d'études juives « Bernard Revel » de la *Yeshiva*

University. Ouverture du premier *Touro College* en 1971 à New York, et à Berlin en 2003.

LENTZ, Annette :

Directrice du jardin d'enfants de Habad-Loubavitch (*Gan Israel Or Avner*) depuis 2009.

LEZZI, Eva (Dr.): (née à New York)

Privat-docent, spécialiste en littérature et études juives.

A grandi en Suisse. Études de germanistique, de littérature et de psychologie à l'Université

Libre de Berlin (*Freie Universität Berlin*). Doctorat sur les autobiographies littéraires portant

sur l'enfance sous la Shoah. Privat-docent (*Privatdozentin*) de littérature allemande à

l'université de Potsdam et enseignante à la New York University à Berlin et à la

Eidgenössische Technische Hochschule (ETH) de Zurich. Publication en 2010 du livre pour

enfants, *Beni, Oma und ihr Geheimnis*.

LIBESKIND, Daniel : (né en 1946 à Łódź en Pologne)

Architecte, entre autres du Musée juif à Berlin.

MAHLO, Sophie : (née en 1975 à Berlin)

Avocate en droit des médias à Berlin. Initiatrice de l'association *Limmud e.V.* et présidente de

Limmud.

NACHAMA, Andreas (Dr.) : (né en 1951 à Berlin)

Rabbin libéral de la synagogue *Sukkat Schalom* (Hüttenweg).

Fils du chantre Estrongo Nachama. De 1972 à 1976, études d'histoire et études juives

(*Judaistik*) à l'Université libre de Berlin. Depuis 1994, directeur de la fondation *Topographie*

des Terrors. Ordination en 2000 auprès du rabbin Zalman Schachter-Schalomi. Depuis 2005,

professeur et directeur du *Lander Institute for Holocaust Communication and Tolerance* au

sein du *Touro College* à Berlin.

NACHAMA, Sara :

Directrice du *Touro College* à Berlin.

ORLOWSKI, Olga :

Directrice du jardin d'enfants de la fondation Lauder à Berlin, le *Lauder Nitzan Kindergarten*.

OZ-SALZBERGER, Fania (Prof. Dr.) : (née en 1960 dans le kibboutz Houlida)

Professeur d'histoire et de droit à l'université de Haïfa.

Fille de l'écrivain Amos Oz.

Membre de l'Institut d'Études Avancées de Berlin (*Wissenschaftskolleg zu Berlin*) en 1999-2000. *Israelim, Berlin* (2001) est le récit de voyage qui retrace son séjour à Berlin lors de son année de recherche.

PAPPENHEIM, Bertha : (1859 à Vienne - 1936 à Neu Isenburg)

Figure centrale du féminisme juif, fondatrice de la Ligue des Femmes Juives (*Jüdischer Frauenbund*). Lutte activement contre la prostitution. Plus connue sous le pseudonyme d'Anna O., la patiente de Josef Breuer. Le récit de la prise en charge de Bertha Pappenheim par Breuer est écrit conjointement avec Sigmund Freud et publié en 1895 dans les *Études sur l'Hystérie*.

REBLING, Jalda : (née en 1951 à Amsterdam)

Fille de la chanteuse yiddish Lin Jaldati et du pianiste allemand Eberhard Rebling. Arrivée de la famille en RDA en 1952.

Spécialiste de musique juive, chanteuse yiddish et depuis 2007 chantre.

Initiatrice des Journées de la culture yiddish (*Tage der jiddischen Kultur*) à Berlin-Est en 1987, qu'elle dirigera jusque 1997.

De 2003 à 2007, études de *hazanout* au *Aleph Cantorial Program*. Création en 2007 de la congrégation *Ohel HaChidusch* à Berlin.

ROSENFELD, Astrid : (née en 1977 à Cologne)

Séjour en Californie et expérience dans le théâtre à la suite de son baccalauréat.

Formation interrompue en art dramatique à Berlin. Depuis, divers travaux dans l'industrie du film – plus précisément dans l'audition et la sélection des acteurs – tout en écrivant son premier roman, *Adams Erbe* (2011). Vit à Berlin.

RUNGE, Irene : (née en 1942 à New York)

Sociologue et journaliste.

Fondatrice du groupe *Wir für uns* qui devient l'Association culturelle juive (*Jüdischer Kulturverein*) en 1989. A grandi aux États-Unis, puis retour de la famille en 1949 en RDA. Études et doctorat en sociologie à l'université Humboldt de Berlin. Y enseigne la sociologie jusque 1990. Engagement pour l'intégration des Juifs d'ex-URSS en Allemagne.

RUSS, Aviv : (né en 1977 à Haïfa)

Animateur radio.

Après une formation d'animateur et de technicien radio au *Radio Tel Aviv College* de 1997 à 2000, travaille à *Radio Tsafon* dans le Nord d'Israël. De 2000 à 2003 animateur radio sur 88FM à Tel Aviv. Émigration en 2005 à Berlin. Création en 2006 de *Radio Kol Berlin*,

l'émission de radio germano-israélienne hebdomadaire dont il est l'animateur principal depuis. Engagement dans le dialogue germano-israélien.

SELIGMANN, Rafael : (né en 1948 à Tel Aviv)

Écrivain et journaliste.

Arrive à dix ans en RFA. Études de sciences politiques et d'histoire à Munich et Tel Aviv. Thèse de doctorat sur la politique de sécurité d'Israël. Depuis 1978, rédacteur pour *Der Spiegel*, *Die Welt*, *Die Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*. Débuts de romancier marqués par la publication en 1988 de *Rubinsteins Versteigerung*, selon lui le premier « roman juif contemporain » écrit par un Juif allemand depuis la Shoah.

SIMON, Hermann (Dr.) : (né en 1949 à Berlin)

Membre de la Communauté juive de Berlin-Est dès ses débuts, il est aujourd'hui le directeur du *Centrum Judaicum – Stiftung Neue Synagoge Berlin* ».

SOKHRINA, Anna : (née en 1958 à Leningrad / Saint-Pétersbourg)

Écrivain et journaliste.

Études de journalisme radio et télé en Union soviétique. Journaliste indépendante en URSS de 1981 jusqu'à la chute du régime. Émigration en Allemagne en 1993 ; arrivée avec sa famille en 1994 à Cologne. Depuis 2000, Sokhrina vit à Berlin et écrit en russe.

SPINNER, Joshua : (né en 1971 à Baltimore, Maryland (USA))

Rabbin, vice-président de la Fondation Ronald S. Lauder et directeur de la communauté *Lauder Yeshurun* à Berlin.

SÜSSKIND, Lala : (né en 1946 en Pologne (Reichenbach, Niederschlesien))

Directrice de la Communauté juive de Berlin de 2008 à 2012. De 1990 à 2003, présidente de la *Women's International Zionist Organization* en Allemagne. Elle fait aussi partie du comité du Conseil central des Juifs en Allemagne.

TEICHTAL, Yehuda : (né en 1972 à Brooklyn)

Rabbin, directeur du centre Habad-Loubavitch à Berlin et rabbin de la synagogue loubavitch. Arrivée en 1996 avec son épouse Leah à Berlin et ouverture du centre Habad en 2007, le premier centre Habad en Allemagne.

TREIGER, Alina : (née en 1979 à Poltava)

Rabbin des communautés juives libérales d'Oldenbourg et de Delmenhorst.

Fondatrice de la communauté juive libérale *Beit Am* à Poltava.

Formation d'employée communautaire au « Machon » de l'Union Mondiale pour le Judaïsme Libéral à Moscou. Arrivée à Potsdam en 2001 et formation rabbinique au Collège Abraham Geiger. Son ordination en 2010 fait d'elle la première femme rabbin formée et ordonnée en Allemagne depuis la Shoah et succède ainsi, après 75 ans d'interruption, à la figure mythique de Regina Jonas.

ULLMAN, Micha : (né en 1939 à Tel Aviv)

Sculpteur et professeur d'art.

Études à Jérusalem et Londres. Enseignement en Israël et en Allemagne.

Création en 1995 du mémorial sur la Bebelplatz à Berlin, la bibliothèque souterraine vide à l'endroit de l'autodafé de livres de 1933.

Vit à Ramat Hasharon.

VERTLIB, Vladimir : (né en 1966 à Leningrad / Saint-Petersbourg)

Émigration en 1971 avec sa famille en Israël. Divers déplacements et séjours à l'étranger avant l'installation définitive en Autriche en 1981. Études d'économie politique à Vienne.

Début de sa carrière de romancier à partir de la deuxième moitié des années 1990. Vit aujourd'hui à Salzbourg.

WEISS, Ilan : (né à Haïfa)

Courtier d'assurances et fondateur du cercle d'habitues israélien à Berlin.

Études dans les années 1970 à l'Université Technique de Berlin et obtention d'un diplôme d'ingénieur en mécanique. Retour en Israël en 1978. Émigration avec sa femme et ses enfants à Berlin en 1990. Auteur du recueil de blagues juives modernes *Sex am Sabbat ?*

WYLER, Bea : (née en 1951 à Baden)

Rabbin, journaliste et enseignante.

Études d'agronomie à la *Eidgenössische Technische Hochschule (ETH)* de Zurich et travail en tant que journaliste agronome.

Études au *Leo Baeck College* à Londres et au *Jewish Theological Seminary* à New York.

Ordination en 1995. Rabbin de la communauté libérale d'Oldenbourg et de la communauté juive de Braunschweig de 1995, puis à partir de 1997, rabbin de la communauté juive libérale de Delmenhorst. Interruption de ses fonctions pour raisons familiales en 2004 et retour en Suisse.

Annexe 3. Liste des illustrations

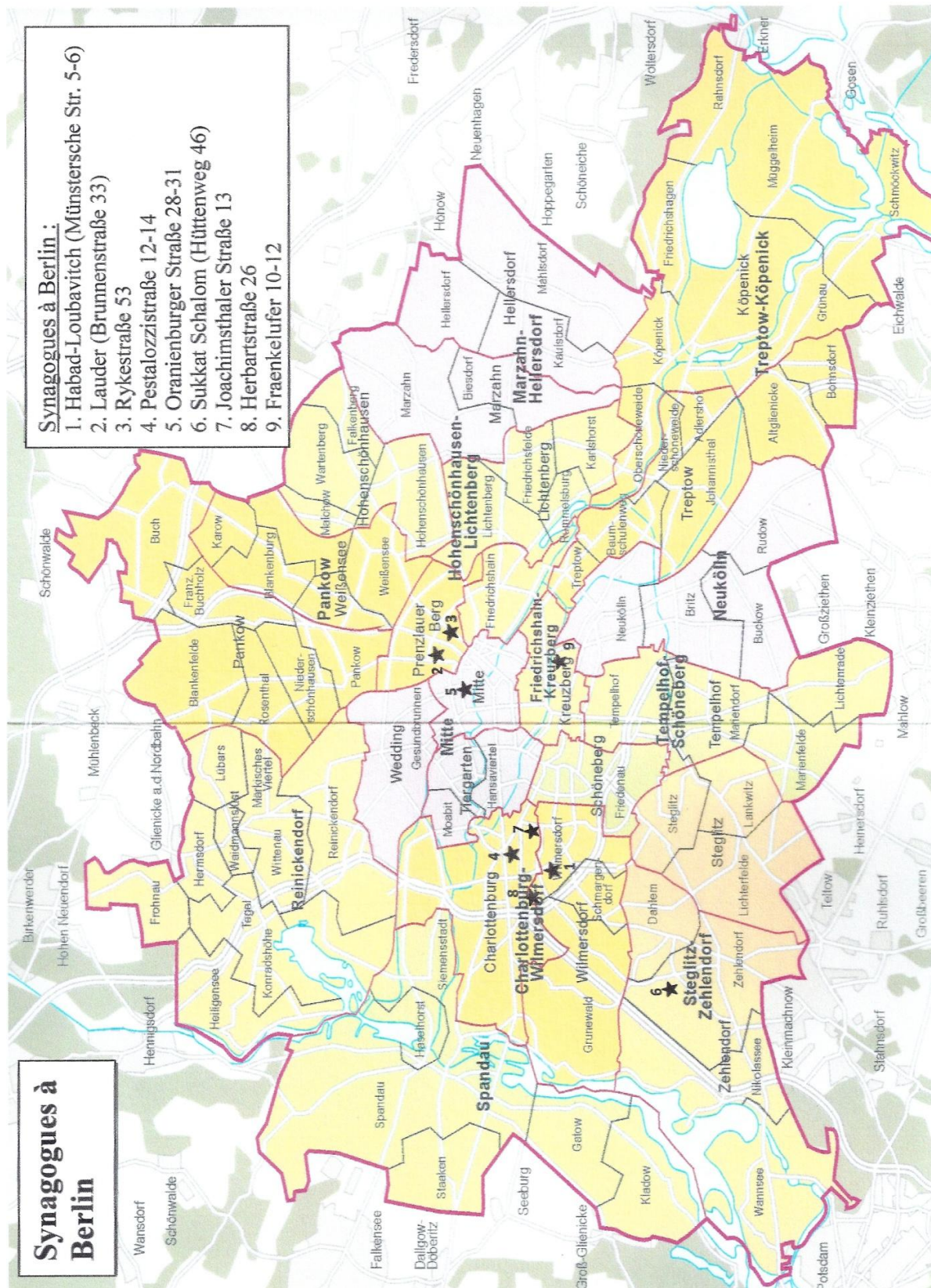
- Image 1. L'exposition de photos des enfants de la Maison *Ahavah*.** 139
Documentation : Regina Scheer ; présentation : *Meshulash* (Anna Adam, Michael Frajman)
Extrait de Meshulash Berlin (éd.), *DAVKA. Jüdische Visionen in Berlin*, Berlin, Aviva Verlag, 1999, p. 96.
Photo : Silke Helmerdig.
- Image 2. Anna Adam : « Dybuk ».** 140
Extrait de Meshulash Berlin (éd.), *DAVKA. Jüdische Visionen in Berlin*, Berlin, Aviva Verlag, 1999, p. 90.
Photo : Silke Helmerdig
© Josef Arie Kornweitz
- Image 3. Installation de *Meshulash* : « Golem »** 141
(Anna Adam, Michael Frajman, Brigitta Gantner, Gabriel Heimler)
Extrait de Meshulash Berlin (éd.), *DAVKA. Jüdische Visionen in Berlin*, Berlin, Aviva Verlag, 1999, p. 75.
Photo : Silke Helmerdig.
- Image 4. Prospectus de l'exposition d'Anna Adam, « Feinkost Adam »,** 148
présentée au Musée Juif de Franconie à Fürth du 6 mars au 16 juin 2002.
- Image 5. Cartes postales d'Anna Adam conçues** 149
dans le cadre de son projet « ganz schön jüdisch » :
un « plateau de *seder* à exercer » qui explique avec humour les composantes du plateau du repas de la Pâque juive ; un élan qui prend la forme du candélabre de *Hanoukah*.
- Image 6. Le groupe ludique de Shabbat (*Schabbat-Spielgruppe*)** 275
de *Bambinim*.
© Bambinim
- Image 7. Photographie de la fête de *Pourim* organisée par** 275
le club *Bambinim* en coopération avec la Communauté Juive de Berlin, au centre communautaire de la Fasanenstraße, le 20 mars 2011. © Sophie Zimmer

- Image 8. Extrait du conte de Myriam Halberstam,** 305
Ein Pferd zu Channukka, Berlin, Ariella Verlag,
 2010 (Illustrations de Nancy Cote).
- Image 9. Extrait du livre pour enfants d'Eva Lezzi et Anna Adam,** 305
Beni, Oma und ihr Geheimnis, Berlin,
 Hentrich & Hentrich Verlag, 2010.
- Image 10. Le centre Habad-Loubavitch** 317
dans la Münstersche Straße 6 à Berlin-Wilmersdorf.
 Lars Klaassen, *Jüdisches Bildungszentrum Chabad Berlin*,
 Die Neuen Architekturführer n°138, Berlin, Stadtwandel Verlag,
 2009, page de couverture.
- Image 11. L'intérieur de la synagogue de Habad-Loubavitch** 317
dans la Münstersche Straße 6 à Berlin-Wilmersdorf.
 Lars Klaassen, *Jüdisches Bildungszentrum Chabad Berlin*,
 Die Neuen Architekturführer n°138, Berlin, Stadtwandel Verlag,
 2009, p. 17.
- Image 12. Prospectus de la parade organisée par** 317
Habad-Loubavitch à l'occasion de Lag Ba'Omer à Berlin
en mai 2011.
- Image 13. Couverture du magazine *Jüdisches* n° 15,** 318
 Berlin, décembre 2008.
- Image 14. Brochure du *Tora-Kolleg* de Habad-Loubavitch.** 319
- Image 15. Photographie de la *hanoukiah* géante de** 319
Habad-Loubavitch devant le Brandenburger Tor, décembre 2009.
 © Sophie Zimmer

- Image 16. La synagogue *Beth Zion* dans les années 1930. 327**
 Photo : Abraham Pisarek. Heidi Ehwald, Sabine Krusen, Lutz Mauersberger,
Die Privatsynagoge „Beth Zion“. Brunnenstraße 33, Berlin-Mitte.
Schicksal eines fast vergessenen Gotteshauses,
 Berlin, Hentrich & Hentrich, Jüdische Miniaturen, 2009, p. 17.
- Image 17. Photographie de la synagogue de la 327**
Brunnenstraße 33 en 2011. © Sophie Zimmer
- Image 18. L'intérieur de la synagogue *Beth Zion* 328**
dans les années 1930. Photo : Abraham Pisarek.
 Heidi Ehwald, Sabine Krusen, Lutz Mauersberger,
Die Privatsynagoge „Beth Zion“. Brunnenstraße 33,
Berlin-Mitte. Schicksal eines fast vergessenen Gotteshauses,
 Berlin, Hentrich & Hentrich, Jüdische Miniaturen, 2009, p. 22.
- Image 19. Photographie de l'ancienne synagogue 328**
désormais plafonnée et séparée en deux étages en 2011.
 © Sophie Zimmer
- Image 20. L'intérieur de la synagogue 329**
après le retrait des bureaux, 2002. Photo : Jürgen Lampeitl.
 Heidi Ehwald, Sabine Krusen, Lutz Mauersberger,
Die Privatsynagoge „Beth Zion“. Brunnenstraße 33,
Berlin-Mitte. Schicksal eines fast vergessenen Gotteshauses,
 Berlin, Hentrich & Hentrich, Jüdische Miniaturen, 2009, p. 43.
- Image 21. Le *Beit Midrash* (lieu de prière et d'étude) en 2011, 329**
 situé au deuxième étage.
 © Sophie Zimmer
- Image 22. Page de couverture de la brochure *Lauder Yeshurun.* 330**
Torah Education and Outreach in Central Europe,
 Berlin, Lauder Yeshurun, [date de publication non précisée].
- Image 23. Le quai 17 à la gare de Berlin-Grunewald (1). 366**
 © Sophie Zimmer, 2011.

<u>Image 24.</u> Le quai 17 à la gare de Berlin-Grunewald (2).	366
© Sophie Zimmer, 2011.	
<u>Image 25.</u> Le mémorial de Micha Ullmann sur la Bebelplatz (1).	367
© Sophie Zimmer, 2008.	
<u>Image 26.</u> Le mémorial de Micha Ullmann sur la Bebelplatz (2).	367
© Sophie Zimmer, 2011.	
<u>Image 27.</u> Brochure <i>Doss lid is geblibn.</i> <i>Tage der jiddischen Kultur 1987 bis 1996,</i> Bonn, Deutsche UNESCO-Kommission, 1995.	393
<u>Image 28.</u> Prospectus des Journées de la culture juive de 2010.	393
<u>Image 29.</u> Le plan du Musée juif de Berlin (prospectus du Musée juif de Berlin).	401
<u>Image 30.</u> Photographie du festival <i>Limmud</i> à Werbellinsee en 2011.	419
© Sophie Zimmer	
<u>Image 31.</u> Photographie du « Happy Hippie Jew Bus » d'Anna Adam, présent à <i>Limmud</i> (voir partie I, chapitre 3).	419
© Sophie Zimmer	
<u>Image 32.</u> Extrait de la brochure <i>Rabbinerseminar zu Berlin,</i> Berlin, The Skoblo Synagogue and Education Center, [année de publication non précisée], p. 3.	448
<u>Image 33.</u> Carte postale du Collège Abraham Geiger.	448

Annexe 4. Plan des synagogues à Berlin



Source du plan de Berlin : Hinnerk Dreppenstedt, Klaus Esche (éds.), *Ganz Berlin. Spaziergänge durch die Hauptstadt*, Berlin, Nicolai, 2007.

Bibliographie

I. Littérature

ALTARAS, Adriana, *Titos Brille. Die Geschichte meiner strapaziösen Familie*, Cologne, Kiepenheuer & Witsch, 2011.

BEER, Chaim, *Bebelplatz*, trad. de l'hébreu Anne Birkenhauer, Berlin, Berlin Verlag, 2010.

BILLER, Maxim, *Wenn ich einmal reich und tot bin. Erzählungen*, Cologne, Kiepenheuer & Witsch, 1990.

BILLER, Maxim, *Die Tempojahre*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991.

BILLER, Maxim, *Ah! Si j'étais riche et mort*, trad. de l'allemand Nicole Stephan-Gabinel, Paris, Flammarion, 1992.

BILLER, Maxim, *Land der Väter und Verräter*, Cologne, Kiepenheuer & Witsch, 1994.

BRUMLIK, Micha, *Kein Weg als Deutscher und Jude. Eine bundesrepublikanische Erfahrung*, Munich, Luchterhand, 1996.

CHAMISSO, Adelbert von, « Abba Glosk Leczeka », in *Sämtliche Werke*, vol. I, Munich, Winkler Verlag, 1975, p. 349-356, ici p. 349.

DISCHEREIT, Esther, *Joëmis Tisch. Eine jüdische Geschichte*, Francfort / Main, Suhrkamp, 1988.

DISCHEREIT, Esther, *Merryn*, Francfort / Main, Suhrkamp, 1992.

DISCHEREIT, Esther, « Ein sehr junges Mädchen trifft Nelly Sachs » in *Übungen, jüdisch zu sein. Aufsätze*, Francfort/Main, Suhrkamp Verlag, 1998. (Première publication dans *Jüdischer Almanach* 1998, Francfort/Main, 1997), p. 9-15.

DISCHEREIT, Esther, *Übungen, jüdisch zu sein. Aufsätze*, Francfort / Main, Suhrkamp, 1998.

DISCHEREIT, Esther, « Auguststraße 14/16 », in Meshulash Berlin (éd.), *DAVKA. Jüdische Visionen in Berlin*, Grambin, Berlin, Aviva Verlag, 1999, p. 17-22.

DISCHEREIT, Esther, *Mit Eichmann an der Börse. In jüdischen und anderen Angelegenheiten*, Berlin, Ullstein, 2001.

FINKIELKRAUT, Alain, *Le Juif Imaginaire*, Paris, éditions du Seuil, 1980.

FOGEL, Vanessa F., *Sag es mir*, trad. de l'américain Katharina Böhmer, Francfort / Main, Weissbooks, 2010.

GEIGER, Ludwig Geiger (éd.), *Abraham Geigers nachgelassene Schriften*, vol. 5, Berlin, 1878.

GOETHE, Johann Wolfgang, *Faust : Urfaust, Faust I, Faust II*, édition établie, présentée et annotée par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Bartillat, 2009.

GOLDBERG, Leah, *Zimmer frei im Haus der Tiere*, trad. de l'hébreu Mirjam Pressler, Berlin, Ariella Verlag, 2011.

GORELIK, Lena, *Hochzeit in Jerusalem*, Munich, Diana Verlag, 2008 (première édition : Munich, SchirmerGraf Verlag, 2005).

GORELIK, Lena, *Lieber Mischa...der Du fast Schlomo Adolf Grinblum Glück geheißen hättest, es tut mir so leid, dass ich Dir das nicht ersparen konnte: Du bist ein Jude...*, Munich, Graf Verlag, 2011.

HALBERSTAM, Myriam, *Ein Pferd zu Channukka*, Berlin, Ariella Verlag, 2010.

HALBERSTAM, Myriam, *Lena feiert Pessach mit Alma*, Hambourg, Carlsen Verlag, 2011.

HONIGMANN, Barbara, *Roman von einem Kinde. Sechs Erzählungen*, Darmstadt et Neuwied, Hermann Luchterhand, 1986.

HONIGMANN, Barbara, *Eine Liebe aus nichts*, Berlin, Rowohlt, 1991.

HONIGMANN, Barbara, *Damals, dann und danach*, Munich, Vienne, Hanser, 1999.

HONIGMANN, Barbara, *Les Îles du passé*, trad. de l'allemand Colette Strauss-Hiva, Nîmes, éditions Jacqueline Chambon, 1999.

HONIGMANN, Barbara, *Alles, alles Liebe!*, Munich, Vienne, Hanser, 2000.

HONIGMANN, Barbara, *Un amour fait de rien*, trad. de l'allemand Christian Richard, Paris, éditions Liana Levi, 2001.

HONIGMANN, Barbara, *Ein Kapitel aus meinem Leben*, Munich, Vienne, Carl Hanser Verlag, 2004.

HONIGMANN, Barbara, *Das Gesicht wiederfinden. Über Schreiben, Schriftsteller und Judentum*, Munich, Vienne, Carl Hanser Verlag, Edition Akzente, 2006.

HONIGMANN, Barbara, « Eine „ganz kleine Literatur“ des Anvertrauens. Glückel von Hameln, Rahel von Varnhagen, Anne Frank », in *Das Gesicht wiederfinden. Über Schreiben, Schriftsteller und Judentum*, Munich, Vienne, Carl Hanser Verlag, Edition Akzente, 2006, p. 7-29.

KAMINER, Wladimir, *Russendisko*, Munich, Wilhelm Goldmann Verlag, 2002 (première édition: 2000).

KANIUK, Yoram, *Adam ressuscité*, trad. de l'hébreu Jean Autret et Robert Fouques-Duparc, Paris, Stock, 1980 (édition originale hébraïque : 1968).

KANIUK, Yoram, *Le dernier Berlinois*, trad. de l'hébreu Laurence Sendrowicz, Paris, Fayard, 2003 (édition originale hébraïque : 2000).

LEZZI, Eva, ADAM, Anna, *Beni, Oma und ihr Geheimnis*, Berlin, Hentrich&Hentrich Verlag, 2010.

MAIMON, Salomon, *Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben*, Berlin, Union Verlag, 1988 (1792/1793).

NEIMAN, Susan, *Slow Fire. Jewish Notes from Berlin*, New York, Schocken Books, 1992.

OZ-SALZBERGER, Fania, *Israelis in Berlin*, trad. de l'hébreu Ruth Achlama, Francfort / Main, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 2001 (édition originale hébraïque : 2001).

ROSENFELD, Astrid, *Adams Erbe*, Zurich, Diogenes, 2011.

SCHEER, Regina, « Es gibt keine leeren Räume », in Meshulash Berlin (éd.), *DAVKA. Jüdische Visionen in Berlin*, Grambin, Berlin, Aviva Verlag, 1999, p. 93-95.

SCHOLEM, Gershom, « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch », in *Judaica II*, Francfort / Main, Suhrkamp, 1970, p. 7-19.

SEIBT, Gustav, « Der letzte Augenblick der Unschuld (Nachwort) », in Maxim Biller, *Harlem Holocaust*, Cologne, Kiepenheuer & Witsch, 1998 (première édition 1990), p. 63-69.

SELIGMANN, Rafael, *Rubinsteins Versteigerung*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997 (première édition 1988).

SELIGMANN, Rafael, *Der Musterjude*, Hildesheim, Claassen Verlag, 1997.

SOCHRINA, Anna, *Meine Emigration. Erinnerungen*, Berlin, Saint-Pétersbourg, Oberbaum, 2003.

SOCHRINA, Anna, « Frau Katz und Frau Vogel », trad. du russe Ute Baum, in *Meine Emigration. Erinnerungen*, Berlin, Saint-Pétersbourg, Oberbaum, 2003, p. 154-166.

SOCHRINA, Anna, « Der Weg zum Toten Meer », trad. du russe Ute Baum, in *Meine Emigration. Erinnerungen*, Berlin, Saint-Pétersbourg, Oberbaum, 2003, p. 167-173.

SOCHRINA, Anna, « Meine Emigration. Erinnerungen », trad. du russe Bettina Eberspächer, in *Meine Emigration. Erinnerungen*, Berlin, Saint-Pétersbourg, Oberbaum, 2003, p. 5-56.

VERTLIB, Vladimir, « Der Zwanzigste April », *Golem. Europäisch-jüdisches Magazin*, décembre 1999, n°1, p. 38-45.

VERTLIB, Vladimir, *Das besondere Gedächtnis der Rosa Masur*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2007 (première édition : Vienne, Francfort / Main, Franz Deuticke Verlagsgesellschaft, 2001).

VERTLIB, Vladimir, *Letzter Wunsch*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2006 (première édition : Vienne, Francfort / Main, Franz Deuticke Verlagsgesellschaft, 2003).

VERTLIB, Vladimir, *Mein erster Mörder. Lebensgeschichten*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2008 (première édition : Vienne, Deuticke im Paul Zsolnay Verlag, 2006).

VERTLIB, Vladimir, « Ein schöner Bastard », in *Mein erster Mörder. Lebensgeschichten*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2008, p. 83-189.

VERTLIB, Vladimir, *Spiegel im fremden Wort. Die Erfindung des Lebens als Literatur*, Dresden, Thelem, 2008.

WACO, Laura, *Von Zuhause wird nichts erzählt. Eine jüdische Geschichte aus dem Nachkriegsdeutschland*, Munich, Peter Kirchheim Verlag, 1996.

WEISS, Ilan, *Sex am Sabbat? Moderne jüdische Witze*, Berlin, Leipzig, Patchworldverlag, 2010.

ZINOVIEV, Alexandre, *Homo Sovieticus*, Paris, Julliard / L'Âge d'Homme, 1983 (1982).

II. Ouvrages de recherche

2.1 Ouvrages de recherche sur les Juifs en diaspora

AVIV, Caryn, SHNEER, David, *New Jews. The End of the Jewish Diaspora*, New York et Londres, New York University Press, 2005.

BODEMANN, Y. Michal, *The New German Jewry and the European Context. The Return of the European Jewish Diaspora*, New York, Palgrave Macmillan, 2008.

BOYARIN, Jonathan, *Thinking in Jewish*, Chicago, Londres, The University of Chicago Press, 1996.

GRUBER, Ruth Ellen, *Virtually Jewish. Reinventing Jewish Culture in Europe*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 2002.

LUSTIG, Sandra, LEVESON, Ian, *Turning the Kaleidoscope. Perspectives on European Jewry*, New York, Oxford, Berghahn Books, 2006.

TROEN, S. Ilan, *Jewish Centers and Peripheries. Europe between America and Israel Fifty Years After World War II*, New Brunswick et Londres, Transaction Publishers.

WASSERSTEIN, Bernard, *Vanishing Diaspora. The Jews in Europe since 1945*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1996.

WEBBER, Jonathan (éd.), *Jewish Identities in the New Europe*, London, Washington, Littman Library of Jewish Civilization, 1994.

2.2. Ouvrages de recherche sur les Juifs en Allemagne

BEN-RAFAEL, Eliezer, GLÖCKNER, Olaf, STERNBERG, Yitzhak, *Jews and Jewish Education in Germany Today*, Leiden, Brill, 2011.

BODEMANN, Y. Michal, *Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung*, Hambourg, Rotbuch Verlag, 1996.

BODEMANN, Y. Michal, *Jews, Germans, Memory. Reconstructions of Jewish Life in Germany*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.

BODEMANN, Y. Michal, *In den Wogen der Erinnerung: Jüdische Existenz in Deutschland*, Munich, DTV, 2002.

BODEMANN, Y. Michal Bodemann, BRUMLIK, Micha (éds.), *Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2010.

BORNEMAN, John, PECK, Jeffrey M., *Sojourners. The Return of German Jews and the Question of Identity*, Lincoln, London, University of Nebraska Press, 1995.

BRENNER, Michael, *Nach dem Holocaust. Juden in Deutschland 1945-1950*, Munich, Verlag C.H. Beck, 1995.

BRODER, Henryk M., LANG, Michel R., *Fremd im eigenen Land*. Francfort/Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1979.

BRUMLIK, Micha, KIESEL, Doron, KUGELMANN, Cilly, SCHOEPS, Julius (éds.), *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, Francfort/Main, Athenäum Verlag, 1988.

GAY, Peter, *Freud, Jews and Other Germans. Masters and Victims in Modernist Culture*, New York, Oxford University Press, 1978.

GELLER, Jay Howard, *Jews in Post-Holocaust Germany, 1945-1953*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

GILMAN, Sander L., *Jews in Today's German Culture*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 1995.

GROSSMANN, Atina, *Jews, Germans and Allies. Close Encounters in Occupied Germany*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

GUEZ, Olivier, *L'impossible retour. Une histoire des Juifs en Allemagne après 1945*, Paris, Flammarion, 2007.

GUTTMANN, Gerhard, *Jüdische Lehrer in Berlin nach 1945*, Berlin, Technische Universität, 1994.

KAUDERS, Anthony D., *Unmögliche Heimat. Eine deutsch-jüdische Geschichte der Bundesrepublik*, Munich, Deutsche Verlags-Anstalt, 2007.

KÖNIGSEDER, Angelika, WETZEL, Juliane, *Lebensmut im Wartesaal. Die jüdischen DPs (Displaced Persons) im Nachkriegsdeutschland*, Francfort/Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1994.

KRAMER, Stephan J., *Wagnis Zukunft. 60 Jahre Zentralrat der Juden in Deutschland*, Berlin, Hentrich & Hentrich, 2011.

MAOR, Harry, *Über den Wiederaufbau der jüdischen Gemeinden in Deutschland seit 1945*, Thèse de doctorat (non publiée), Mayence, 1961.

MERTENS, Lothar, *Religion und Politik. Die wechselvolle 130jährige Geschichte der jüdischen Gemeinde Adass Jisroel zu Berlin*, Berlin, Verlag Dr. Klöster, 2006.

MORRIS, Leslie, ZIPES, Jack, *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis. 1945-2000*, New York, Palgrave, 2002.

PATT, Avinoam J., BERKOWITZ, Michael (éds.), *“We are here”. New Approaches to Jewish Displaced Persons in Postwar Germany*, Detroit, Wayne State University Press, 2010.

PECK, Jeffrey M.: *Being Jewish in the New Germany*, New Brunswick, New Jersey, London, Rutgers University Press, 2006.

RAPAPORT, Lynn, *Jews in Germany After the Holocaust. Memory, Identity and Jewish-German Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

SCHNEIDER, Richard Chaim, *Wir sind da ! Die Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis heute*, Berlin, Ullstein, 2000.

STERN, Susan (éd.), *Speaking Out. Jewish Voices from United Germany*, Chicago, Edition q, 1995.

2.3. Ouvrages de recherche sur les Juifs à Berlin aujourd’hui

DUCHAINE-GUILLON, Laurence, *La vie juive à Berlin après 1945. Entre Est et Ouest*, Paris, CNRS Éditions, 2011.

ECKHARDT, Ulrich, NACHAMA, Andreas, *Jüdische Orte in Berlin*, Berlin, Nicolai, 1996.

GALLINER, Nicola (éd.), *Jewish Film Festival Berlin. Filme, Bilder, Geschichten. Die ersten zehn Jahre*, Berlin-Brandenburg, be.bra Verlag, 2004.

JUNGMANN, Alexander, *Jüdisches Leben in Berlin. Der aktuelle Wandel in einer metropolitanen Diasporagemeinschaft*, Bielefeld, transcript Verlag, 2007.

LACKMANN, Thomas, *Jewrassic Park. Wie baut man (k)ein Jüdisches Museum in Berlin*, Berlin, Vienne, Philo, 2000.

MESHULASH Berlin (éd.), *DAVKA. Jüdische Visionen in Berlin*, Grambin, Berlin, Aviva Verlag, 1999.

REBIGER, Bill, *Jüdische Stätten in Berlin*, Berlin, Jaron Verlag, 2003.

SCHEER, Regina, *AHAWAH, das vergessene Haus. Spurensuche in der Berliner Auguststraße*, Berlin, Aufbau Taschenbuch Verlag, 2004.

2.4. Ouvrages de recherche sur le judaïsme et l'homosexualité

BALKA, Christie, ROSE, Andy (éds.), *Twice Blessed. On Being Lesbian, Gay and Jewish*, Boston, Beacon Press, 1989.

BIALE, Rachel, *Women and Jewish Law. The Essential Texts, Their History, and Their Relevance for Today*, New York, Schocken Books, 1995 (première édition: 1984).

BOYARIN, Daniel, ITZKOVITZ, Daniel, PELLEGRINI, Ann (éds.), *Queer Theory and the Jewish Question*, New York, Columbia University Press, 2003.

BOYARIN, Daniel, *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1997.

BUNZL, Matti, *Symptoms of Modernity : Jews and Queers in late twentieth-century Vienna*, Berkeley, University of California Press, 2004.

MAGONET, Jonathan (éd.), *Jewish Explorations of Sexuality*, Providence, Berghahn Books, 1995.

2.5. Ouvrages de recherche sur les Juifs d'Europe centrale, orientale et d'ex-URSS

ASCHHEIM, Steven E., *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness 1800-1923*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1982.

BECHTEL, Delphine, *La Renaissance culturelle juive en Europe centrale et orientale 1897-1930 : langue, littérature et construction nationale*, Paris, Belin, 2002.

BECKER, Franziska, *Ankommen in Deutschland: Einwanderungspolitik als biographische Erfahrung im Migrationsprozess russischer Juden*, Berlin, Reimer, 2001.

BELKIN, Dmitrij, GROSS, Raphael, *Ausgerechnet Deutschland! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik. Begleitpublikation zur Ausstellung im Jüdischen Museum Frankfurt*, Berlin und Jüdisches Museum Frankfurt am Main, Nicolaische Verlagsbuchhandlung GmbH, 2010.

BURCHARD, Amory, *Das russische Berlin*, Berlin, die Ausländerbeauftragte des Senats, 1994.

GITELMAN, Zvi, *A Century of Ambivalence. The Jews of Russia and the Soviet Union. 1881 to the Present*, New York, Schocken Books, 1988.

GITELMAN, Zvi (éd.) avec GLANTS, Musya et GOLDMAN, Marshall I., *Jewish Life after the USSR*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2003.

HEGNER, Victoria, *Gelebte Selbstbilder. Gemeinden russisch-jüdischer Migranten in Chicago und Berlin*, Francfort/Main, Campus Verlag, 2008.

KESSLER, Judith, *Jüdische Migration aus der ehemaligen Sowjetunion seit 1990. Beispiel Berlin*, Magisterarbeit, Fernuniversität Hagen, 1996.

LEVIN, Nora, *The Jews in the Soviet Union since 1917. Paradox of Survival*, vol. I et II., New York et Londres, New York University Press, 1988.

MERTENS, Lothar, *Alija. Die Emigration der sowjetischen Juden*, Bochum, Brockmeyer, 1991.

PINKUS, Benjamin, *The Jews of the Soviet Union. The history of a national minority*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

RO'I, Yaacov, BECKER, Avi (éds.), *Jewish Culture and Identity in the Soviet Union*. New York et Londres, New York University Press, 1991.

RUNGE, Irene, *“Ich bin kein Russe”. Jüdische Zuwanderung zwischen 1989 und 1994*, Berlin, Dietz, 1995.

SCHOEPS, Julius H., JASPER, Willi, VOGT, Bernhard, *Russische Juden in Deutschland. Integration und Selbstbehauptung in einem fremden Land*, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim, 1996.

SCHOEPS, Julius H. , JASPER, Willi, VOGT, Bernhard (éds.), *Ein neues Judentum in Deutschland ? Fremd- und Eigenbilder der russisch-jüdischen Einwanderer*. Verlag für Berlin-Brandenburg GmbH, Potsdam, 1999.

SCHOEPS, Julius, GRÖZINGER, Karl E., JASPER, Willi, MATTENKLOTT, Gert (éds.), *Russische Juden und Transnationale Diaspora / Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 2004*, vol. 15, Berlin, Vienne, Philo, 2005.

2.6. Ouvrages de recherche sur la littérature juive allemande et israélienne

FELDMAN, Linda E. ORENDI, Diana, *Evolving Jewish Identities in German Culture. Borders and Crossings*, Westport, Praeger Publishers, 2000.

FIERO, Petra S., *Zwischen Enthüllen und Verstecken. Eine Analyse von Barbara Honigmanns Prosawerk*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2008.

GILMAN, Sander L., REMMLER, Karen, *Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature since 1989*, New York, Londres, New York University Press, 1994.

GILMAN, Sander L., STEINECKE, Hartmut, *Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 2002.

HALL, Katharina, *Esther Dischereit*, Cardiff, University of Wales Press, 2007.

NAVÉ, Pnina, *Die neue hebräische Literatur*, Berne, Francke Verlag, 1962.

O'DOCHARTAIGH, Pol, *Jews in German Literature since 1945: German-Jewish Literature?*, Amsterdam, Atlanta, Éditions Rodopi B.V., 2000.

SCHRUFF, Helene, *Wechselwirkungen. Deutsch-Jüdische Identität in erzählender Prosa der 'Zweiten Generation'*, Hildesheim, New York, G. Olms Verlag, 2000.

SHAKED, Gershon, *Modern Hebrew Fiction*, trad. de l'hébreu Yael Lotan, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 2000.

2.7. Ouvrages de recherche sur la Seconde Guerre mondiale

ALEXIJEWITSCH, Swetlana, *Macha, Nina, Katjuscha. Frauen in der Roten Armee 1941-1945*, Berlin, Links, 2002.

COHEN-PFISTER, Laurel, WIENROEDER-SKINNER, Dagmar, *Victims and Perpetrators: 1933-1945. (Re)presenting the Past in Post-Unification Culture*, Berlin, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2006.

GIORDANO, Ralph, *Die Zweite Schuld oder Von der Last Deutscher zu sein*, Hamburg, Zürich, Rasch und Röhring Verlag, 1987.

HERF, Jeffrey, *Divided Memory. The Nazi Past in the Two Germanys*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1997.

WELZER, Harald, MOLLER, Sabine, TSCHUGGNALL, Karoline, « *Opa war kein Nazi* ». *Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*, Francfort/Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 2002.

2.8. Ouvrages de recherche sur le judaïsme en Allemagne au XIX^e siècle

BENDT, Veronika, BOTHE, Rolf, *Synagogen in Berlin. Zur Geschichte einer zerstörten Architektur*, Berlin, Verlag Willmuth Arenhövel, Berlin Museum, 1983, vol. 1 et 2.

BOMHOFF, Hartmut, *Abraham Geiger. Durch Wissen zum Glauben. Through Reason to Faith: Reform and the Science of Judaicum [sic]*, Teetz et Berlin, Hentrich&Hentrich, 2006.

BREUER, Mordechai, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich, 1871-1918. Die Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit*, Francfort/Main, Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1986.

CARLEBACH, Julius (éd.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.

EHWALD, Heidi, KRUSEN, Sabine, MAUERSBERGER, Lutz, *Die Privatsynagoge „Beth Zion“. Brunnenstraße 33, Berlin-Mitte. Schicksal eines fast vergessenen Gotteshauses*, Berlin, Hentrich & Hentrich, Jüdische Miniaturen, 2009.

ELIAV, Mordechai, HILDESHEIMER, Esriel (dir.), SCHÜTZ, Chana, SIMON, Hermann (éds.), *Das Berliner Rabbinerseminar 1873-1938. Seine Gründungsgeschichte – seine Studenten*, trad. de l'hébreu Jana Caroline Reimer, Teetz et Berlin, Hentrich & Hentrich, 2008.

ELLENSON, David, *Rabbi Esriel Hildesheimer and the Creation of a Modern Jewish Orthodoxy*, Tuscaloosa et Londres, The University of Alabama Press, 1990.

FEHRS, Jörg H., *Von der Heidereutergasse zum Roseneck. Jüdische Schulen in Berlin 1712-1942*, Berlin, Hentrich, 1993.

HOLZER, Willi, *Jüdische Schulen in Berlin am Beispiel der privaten Volksschule der jüdischen Gemeinde Rykestraße*, Berlin, Hentrich, 1992.

KATZ, Jacob, *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*, New York, Schocken Books, 1978.

KAUFMANN, Irene, *Die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums (1872-1942)*, Teetz et Berlin, Hentrich & Hentrich, Jüdische Miniaturen, 2006.

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

SIMON, Hermann, *Die Synagoge Rykestraße 1904-2004*, Teetz, Hentrich & Hentrich, Jüdische Miniaturen, 2004.

2.9. Ouvrages de recherche sur l'Allemagne et Israël

FEINBERG, Anat, *Wüstenwind auf der Allee. Zeitgenössische israelische Autoren blicken auf Deutschland*, Aufbau-Verlag, Berlin, 1998.

GIORDANO, Ralph, *Deutschland und Israel: Solidarität in der Bewährung. Bilanz und Perspektive der deutsch-israelischen Beziehungen*, Gerlingen, Bleicher Verlag, 1992.

OZ, Amos, *Israel und Deutschland. Vierzig Jahre nach Aufnahme diplomatischer Beziehungen*, Francfort/Main, Suhrkamp, 2005.

SELIGMANN, Rafael, *Mit beschränkter Hoffnung. Juden, Deutsche, Israelis*, Hambourg, Hoffmann und Campe Verlag, 1991.

2.10 . Ouvrages de recherche sur les lieux de mémoire en Allemagne

HIRSCH, Nikolaus, LORCH, Wolfgang, WANDEL, Andrea (éds.), *Gleis 17 / Track 17*, Berlin, New York, Sternberg Press, 2009.

LEGGEWIE, Claus, MEYER, Erik, *“Ein Ort, an den man gerne geht”. Das Holocaust-Mahnmal und die deutsche Geschichtspolitik nach 1989*, Munich, Vienne, Carl Hanser Verlag, 2005.

STEIN, Harry, Gedenkstätte Buchenwald (éd.), *Konzentrationslager Buchenwald 1937-1945. Begleitband zur ständigen historischen Ausstellung*, Göttingen, Wallstein Verlag, 1999.

2.11. Ouvrages de recherche sur le judaïsme et la religion

FISHKOFF, Sue, *The Rebbe's Army. Inside the World of Chabad-Lubavitch*, New York, Schocken Books, 200

GILLMAN, Neil, *Conservative Judaism. The New Century*, West Orange, New Jersey, Behrman House, Inc., 1993.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *La Religion pour Mémoire*, Paris, les Éditions du Cerf, 2008.

HERTZBERG, Arthur, *Judaismus. Die Grundlagen der jüdischen Religion*, Reinbek, 1996.

LÖWY, Michael, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, Éditions du Sandre, 2010.

NIZARD Sophie, *Adopter et transmettre. Filiations adoptives dans le judaïsme contemporain*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2012.

PODSELVER, Laurence, *Retour au judaïsme? Les loubavitch en France*, Paris, Odile Jacob, 2010.

ROSENTHAL, Gilbert S., HOMOLKA, Walter, *Das Judentum hat viele Gesichter. Die religiösen Strömungen der Gegenwart*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2000.

ROSTEN, Leo : *Les Joies du Yiddish*, Paris, Calmann-Lévy, 1994 (édition originale : 1968).

SCHNAPPER, Dominique, *Juifs et israélites*, Paris, Gallimard, 1980.

III. Autres ouvrages de recherche

BACHMANN, Ralf, RUNGE, Irene (éds.), *WIR. Der Jüdische Kulturverein Berlin e.V. 1989-2009*, Mannheim, Wellhöfer Verlag, 2009.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

EISENSTADT, Shmuel Noah, *The Absorption of Immigrants*, Londres, Routledge & Paul, 1954.

GAZSI, Judit, PETÖ, Andrea, TORONYI, Zsuzsanna (éds.), *Gender, Memory, and Judaism*, Budapest, Balassi Kiadó, Herne, Gabriele Schäfer Verlag, 2007.

HECKMANN, Friedrich, *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation*, Stuttgart, Lucius & Lucius, 1992.

SCHLÖGEL, Karl, *Promenade in Jalta und andere Städtebilder*, Francfort/Main, Fischer, 2006 (première édition : Munich, Vienne, Carl Hanser Verlag, 2001).

SCHLÖR, Joachim, *Das Ich der Stadt. Debatten über Judentum und Urbanität, 1822-1938*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

SHAFIR, Shlomo, *Ambiguous Relations. The American Jewish Community and Germany Since 1945*, Detroit, Wayne State University Press, 1999.

IV. Articles de recherche

4.1. Articles de recherche (extraits de périodiques)

AZRIA, Régine, « Juifs des villes, juifs des champs », *Les cahiers du judaïsme*, n°3, automne 1998, p. 42- 55.

BAND, Arnold J., « The New Diasporism and the Old Diaspora », *Israel Studies*, 1996, n°1, p. 323-331.

BECHTEL, Delphine, « La guerre des langues entre l'hébreu et le yiddish : l'exclusion de la langue yiddish de la Haskalah à l'État d'Israël », *Plurielles*, n°7, hiver-printemps 1998-1999, p. 26-46.

BIALE, David, « Confessions of an Historian of Jewish Culture », *Jewish Social Studies*, 1994, n°1, p. 40-51.

BOYARIN, Daniel et Jonathan, « Diaspora : Generation and the Ground of Jewish Identity », in *Critical Inquiry*, vol. 19, n°4, 1993, p. 693-725.

COHEN, Martine, « Renouveaux religieux au sein du judaïsme et du catholicisme en France : premières observations », *Pardès*, 1986, n°3, p. 132-148.

COHEN, Martine, « Les Juifs de France. Affirmations identitaires et évolution du modèle d'intégration », *Le Débat*, Gallimard, 1993, n°75, p. 97-111.

COHEN, Martine, « Les juifs de France. Modernité et identité », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°66, avril-juin 2000, p. 91-106.

DEUBER-MANKOWSKY, Astrid, « Gespräch mit der „Philosophin“ », *Die Philosophin*, mai 2000, p. 84-100.

GEIGER, Abraham, « Die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät, ein dringendes Bedürfnis unserer Zeit », in Abraham Geiger (éd.), *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, vol. 2, Francfort/Main, Johann David Sauerländer, 1836.

GILMAN, Sander L., « German Reunification and the Jews », *New German Critique*, 1991, n° 52, p. 173-191.

GILMAN, Sander L., « Becoming a Jew by Becoming a German: The Newest Jewish Writing from the “East” », *Shofar*, vol. 25, n°1, automne 2006, p. 16-32.

KRYGIER, Rivon, « Un rêve à Berlin », *L'Arche. Le mensuel du judaïsme français*, juillet 2007, n° 591.

MERTENS, Lothar, « Die jüdischen Gemeinden in der DDR bei deren Beitritt zur Bundesrepublik », *Deutsche Studien*, 1990, H. 112, Lüneburg, p. 400.

OSTOW, Robin, “German Democratic Republic”, *American Jewish Year Book*, 1989, p. 349-352.

PECK, Jeffrey M., « New Perspectives in German-Jewish Studies: Toward a Diasporic and Global Perspective », *GHI Bulletin*, 2004, n°35, p. 33-40.

PINTO, Diana, « Are There Jewish Answers to Europe’s Questions? », *European Judaism*, vol. 39, automne 2006, p. 47-57.

SCHLÖR, Joachim, « From Remnants to Realities: Is There Something Beyond a “Jewish Disneyland” in Eastern Europe? », *Journal of Modern Jewish Studies*, 2003, n°2, vol. 2, p. 148-158.

TILL, Karen E., « Emplacing Memory Through the City: The New Berlin », *GHI Bulletin*, 2004, n°35, p. 73-83.

WEISSBERG, Liliane, « Reflecting on the Past, Envisioning the Future: Perspectives for German-Jewish Studies », *GHI Bulletin*, 2004, n°35, p. 11-32.

WETZEL, Juliane, « Les camps pour personnes déplacées juives en Allemagne de 1945 à 1957 », trad. de l’allemand Judith Ertel, *Vingtième Siècle. Revue d’histoire*, n° 54, 1997, p. 79-88.

4.2. Articles de recherche (extraits d’ouvrages de recherche)

4.2.1. Articles de recherche sur les Juifs à Berlin

BACHMANN, Ralf, « Blick zurück auf 16 Jahre ‚Jüdische Korrespondenz‘ », in Ralf Bachmann et Irene Runge (éds.), *WIR. Der Jüdische Kulturverein Berlin e.V. 1989-2009*, Mannheim, Verlag Wellhöfer, 2009, p. 46-54.

BOUREL, Dominique, « Berlin et les Juifs : Une histoire d’amour et une tragédie », in Étienne François et Egon Graf Westerholt (dir.), *Berlin. Capitale, mythe, enjeu*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1988, p. 87-94.

BRINKMANN, Tobias, « Ort des Übergangs – Berlin als Schnittstelle der jüdischen Migration aus Osteuropa nach 1918 », in Verena Dohrn et Gertrud Pickhan (dir.), *Transit und Transformation. Osteuropäisch-jüdische Migranten in Berlin 1918-1939*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2010, p. 25-44.

CHALMIEV, Igor, « Neue Heimatinsel Berlin », in Ralf Bachmann et Irene Runge (éds.), *WIR. Der Jüdische Kulturverein Berlin e.V. 1989-2009*, Mannheim, Verlag Wellhöfer, 2009, p. 57-63.

KATZENSTEIN-LEITERER, Kate P., « ‘Los mir alle in einem trinken a Glezele Wein’. Motek und der Erew Schabbat » in Ralf Bachmann et Irene Runge (éds.), *WIR. Der Jüdische Kulturverein Berlin e.V. 1989-2009*, Mannheim, Verlag Wellhöfer, 2009, p. 73-77.

KRAH, Markus, « ‘It’s nice to be Jewish’. Der Jüdische Runde Tisch » in Ralf Bachmann et Irene Runge (éds.), *WIR. Der Jüdische Kulturverein Berlin e.V. 1989-2009*, Mannheim, Verlag Wellhöfer, 2009, p. 78-79.

OZ-SALZBERGER, Fania, « Israelis in Berlin: ein neues Bücherregal », in Anat Feinberg (éd.), *Rück-Blick auf Deutschland: Ansichten hebräischsprachiger Autoren*, Munich, edition text+kritik, 2009, p. 151-170.

RUNGE, Irene, « Wunder und Zufälle: Jüdisches Leben in Deutschland bleibt ein Dauerthema », in Ralf Bachmann et Irene Runge (éds.), *WIR. Der Jüdische Kulturverein Berlin e.V. 1989-2009*, Mannheim, Verlag Wellhöfer, 2009, p. 11-29.

SCHMIDT-FRIEDLÄNDER, Vera, « Die Friedländer-Schule », in Ralf Bachmann et Irene Runge (éds.), *WIR. Der Jüdische Kulturverein Berlin e.V. 1989-2009*, Mannheim, Verlag Wellhöfer, 2009, p. 64-68.

TRILSE-FINKELSTEIN, Jochanan, « Gedanken zur Kulturarbeit in einem jüdischen Kulturverein », in Ralf Bachmann et Irene Runge (éds.), *WIR. Der Jüdische Kulturverein Berlin e.V. 1989-2009*, Mannheim, Verlag Wellhöfer, 2009, p. 40-45.

4.2.2. Articles de recherche sur la littérature

BACHMANN, Brigitte, « Kreis und Linie: Grenzüberschreitungen in Esther Dischereits Joëmis Tisch und Barbara Honigmanns Soharas Reise », in Katharina Hall (éd.), *Esther Dischereit*, Cardiff, University of Wales Press, 2007, p. 94-115.

GILMAN, Sander L., « Jewish Writers in Contemporary Germany. The Dead Author Speaks » in *Inscribing the Other*, Lincoln, Londres, University of Nebraska Press, 1991, p. 249-278.

GÖLTZ, Sabine, « ‘My Ears Repeat’: Interpretive Supplementarity in Esther Dischereit’s Novel Joëmis Tisch: Eine jüdische Geschichte » in Linda E. Feldman et Diana Orendi (éds.), *Evolving Jewish Identities in German Culture. Borders and Crossings*, Westport, Praeger Publishers, 2000, p. 147-166.

GÜNTHER, Petra, « Einfaches Erzählen? Barbara Honigmanns ‚Doppeltes Grab‘ », in Pól O’Dochartaigh (éd.), *Jews in German Literature since 1945: German-Jewish Literature?*, Amsterdam, Rodopi B.V., 2000, p. 123-137.

HALL, Katharina, « Esther Dischereit : Outline Biography », in *Esther Dischereit*, Cardiff, University of Wales Press, 2007, p. 14-17.

HALL, Katharina, « “Es geht darum, im öffentlichen Raum präsent zu sein”: Gespräch mit Esther Dischereit », in *Esther Dischereit*, Cardiff, University of Wales Press, 2007, p. 18-28.

HALL, Katharina, « ‘Wer schreibt, wenn ich schreibe ?’: The role of the autobiographical in Esther Dischereit’s work », in Katharina Hall (éd.), *Esther Dischereit*, Cardiff, University of Wales Press, 2007, p. 136-152.

MARIOTTE, Christian, « “L’année dernière à Auschwitz”. Rire, stigmaté et mémoire de la Shoah dans l’œuvre de Maxim Biller », in Andréa Lauterwein et Colette Strauss-Hiva (éds.), *Rire, Mémoire, Shoah*, Paris, Éditions de l’Éclat, 2009, p. 291-300.

OELLERS, Norbert, « „Sie holten mich ein, die Toten der Geschichte“. Ansichten über Esther Dischereits „Joëmis Tisch. Eine jüdische Geschichte“ », in Sander L. Gilman et Hartmut Steinecke (éds.), *Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 2002, p. 75-88.

REMMLER, Karen, « 1980. The “Third Generation” of Jewish-German writers after the Shoah emerges in Germany and Austria » in Sander L. Gilman et Jack Zipes (éds.), *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1997, p. 796-804.

REMMLER, Karen, « En-gendering Bodies of Memory : Tracing the Genealogy of Identity in the Work of Esther Dischereit, Barbara Honigmann, and Irene Dische », in Sander L. Gilman et Karen Remmler (éds.), *Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature Since 1989*, New York, New York University Press, 1994, p. 184-209.

REMMLER, Karen, « Orte des Eingedenkens in den Werken Barbara Honigmanns », in Sander L. Gilman et Hartmut Steinecke (éds.), *Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 2002, p. 43-58.

SCHLÖR, Joachim, « Yoram Kaniuks Der letzte Berliner. Ein deutsch-jüdisches Tohuwabohu aus Israel », in Willi Jasper, Eva Lezzi, Elke Liebs et Helmut Peitsch (éds.), *Juden und Judentum in der deutschsprachigen Literatur*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2006, p. 221-237.

SEIDEL ARPACI, Annette, « ‘Writing in Jewish’ as an Act of Prostitution ? Esther Dischereit’s (Self-)Positioning as a Female Jewish Writer in Germany », in Katharina Hall (éd.), *Esther Dischereit*, Cardiff, University of Wales Press, 2007, p. 116-135.

SHOHAM, Chaim, « Der Ritter der Wahrheit reitet nach Berlin. Adelbert von Chamisso, Moses Mendelssohn und Abba Glosk Leczek », in Michael Albrecht, Eva J. Engel et Norbert Hinske (éds.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1994, p. 381-409.

4.2.3. Articles de recherche sur les Juifs en Allemagne

BODEMANN, Y. Michal, « Staat und Ethnizität: Der Aufbau der jüdischen Gemeinden im Kalten Krieg » in Micha Brumlik, Doron Kiesel, Cilly Kugelmann et Julius Schoeps (éds.), *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, Francfort/Main, Athenäum Verlag, 1988, p. 49-69.

BODEMANN, Y. Michal, « A Reemergence of German Jewry ? », in Sander L. Gilman et Karen Remmler (dir.), *Reemerging Jewish Culture in Germany: Life and Literature Since 1989*, New York, New York University Press, 1994, p. 46-61

BODEMANN, Y. Michal avec BAGNO, Olena, « In the Ethnic Twilight: the Paths of Russian Jews in Germany », in Y. Michal Bodemann (éd.), *The New German Jewry and the European Context. The Return of the European Jewish Diaspora*, New York, Palgrave Macmillan, 2008, p. 158-176.

BRENNER, Michael, « East European and German Jews in Postwar Germany, 1945-50 », in Y. Michal Bodemann (éd.), *Jews, Germans, Memory. Reconstructions of Jewish Life in Germany*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996, p. 49-63.

BRENNER, Michael, « The Transformation of the German-Jewish Community », in Leslie Morris, Jack Zipes (éds.), *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis, 1945-2000*, New York, Palgrave Macmillan, 2002, p. 49-61.

BRUMLIK, Micha, « Zur Identität der zweiten Generation deutscher Juden nach der Shoah in der Bundesrepublik », in Micha Brumlik, Doron Kiesel, Cilly Kugelmann et Julius Schoeps (éds.), *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, Francfort/Main, Athenäum Verlag, 1988, p. 172-176.

BUBIS, Ignatz, « Notes and Reflections on Jews in Germany » in Susan Stern (éd.), *Speaking Out. Jewish Voices from United Germany*, Chicago, Edition q, 1995, p. 60-66.

DINER, Dan, « Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz », in *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Francfort / Main, Fischer, 1987, p. 185-197.

GEIS, Jael, « Gehen oder Bleiben ? Der Mythos von der „Liquidationsgemeinde“ », in Y. Michal Bodemann, *Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung*, Hambourg, Rotbuch Verlag, 1996, p. 56-79.

GELBIN, Cathy S., « Die jüdische Thematik im (multi)kulturellen diskurs der Bundesrepublik », in Cathy S. Gelbin, Kader Konuk et Peggy Piesche (éds.), *AufBrüche. Kulturelle Produktionen von Migrantinnen, Schwarzen und jüdischen Frauen in Deutschland*, Königstein/Taunus, Ulrike Helmer Verlag, 1999, p. 87-111.

GILMAN, Sander L., « Negative Symbiosis. The Reemergence of Jewish Culture in Germany after the Fall of the Wall » in Klaus L. Berghahn (éd.), *The German-Jewish Dialogue Reconsidered. A Symposium in Honour of George L. Mosse*, New York, Lang, 1996, p. 207-232.

KAPLAN, Marion, « What Is 'Religion' among Jews in Contemporary Germany? » in Sander L. Gilman et Karen Remmler (éds.), *Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature Since 1989*, New York, New York University Press, 1994, p. 77-112.

KÖNIGSEDER, Angelika, « Jüdische DP-Camps im Nachkriegsdeutschland », in Arno Herzig et Cay Rademacher (éds.), *Die Geschichte der Juden in Deutschland*, Hambourg, Ellert & Richter Verlag, 2007, p. 250- 257.

LEVINSON, Pnina Navè, « Religiöse Richtungen und Entwicklungen in den Gemeinden », in Micha Brumlik, Doron Kiesel, Cilly Kugelmann et Julius Schoeps (éds.), *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, Francfort/Main, Athenäum Verlag, 1988, p. 140-158.

LEWINSKY, Tamar, « Dangling Roots ? Yiddish Language and Culture in the German Diaspora », in Avinoam J. Patt et Michael Berkowitz (éds.), *"We are here". New Approaches to Jewish Displaced Persons in Postwar Germany*, Detroit, Wayne State University Press, 2010, p. 308-334.

MAHLO, Sophie, « Limmud, eine Chance », in Y. Michal Bodemann et Micha Brumlik (dir.), *Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2010, p. 271-278.

MARKOVITS, Andrei S., NOVECK, Beth Simone, « 1985. Rainer Werner Fassbinder's play *Garbage, the City and Death*, produced in Frankfurt, marks a key year of remembrance in Germany » in Sander L. Gilman et Jack Zipes (éds.), *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1997, p. 805-811.

MICHMANN, Dan, « Anhang : Zur Definition des Begriffs „She'erit Hapletah“ und deren Bedeutung für historische Prozesse nach der Shoah », in *Die Historiographie der Shoah aus jüdischer Sicht. Konzeptualisierungen, Terminologie, Anschauungen, Grundfragen*, Hambourg, Dölling und Galitz, 2002, p. 257–259.

OSTOW, Robin, « Becoming Strangers : Jews in Germany's Five New Provinces », in Sander L. Gilman et Karen Remmler (éds.), *Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature Since 1989*, New York, New York University Press, 1994, p. 62-74.

OSTOW, Robin, « Imperialist Agents, Anti-Fascist Monuments, Eastern Refugees, Property Claims: Jews as Incorporations of East German Social Trauma, 1945-94 » in Y. Michal Bodemann (éd.), *Jews, Germans, Memory. Reconstructions of Jewish Life in Germany*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996, p. 227-241.

REBLING, Jalda Rebling, « Yiddish Culture – A Soul Survivor of East Germany », in Susan Stern (éd.), *Speaking Out. Jewish Voices from United Germany*, Chicago, Edition q, 1995, p. 82-91.

REBLING, Jalda, « Als holländische Jüdin in der DDR », in Viola Roggenkamp (éd.), *Tu mir eine Liebe. Meine Mamme. Jüdische Frauen und Männer in Deutschland sprechen von ihrer Mutter*, Berlin, Jüdische Presse, 2002, p. 150-157.

RICHARZ, Monica, « Juden in der Bundesrepublik Deutschland und in der Deutschen Demokratischen Republik seit 1945 », in Micha Brumlik, Doron Kiesel, Cilly Kugelmann et Julius Schoeps (éds.), *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, Francfort/Main, Athenäum Verlag, 1988, p. 13-30.

SELIGMANN, Rafael, « German Jewry Squawking at the Approach of Danger » in Susan Stern (éd.), *Speaking Out. Jewish Voices from United Germany*, Chicago, Edition q, 1995, p. 165-181.

SILBERMANN, Alphons, « Zur Problematik einer „Soziologie der Juden“ », in Andreas Nachama und Julius Schoeps (éds.), *Aufbau nach dem Untergang. Deutsch-jüdische Geschichte nach 1945. In memoriam Heinz Galinski*, Argon Verlag, Berlin, 1992, p. 372-380.

4.2.4 Articles de recherche sur les Juifs en diaspora

BOYARIN, Jonathan, « The New Europe and the Place of the Jews », in *Thinking in Jewish*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1996, p. 110-139.

DÄMMIG, Lara, KLAPHECK, Elisa, « Debora's Disciples: A Women's Movement as an Expression of Renewing Jewish Life in Europe », in Sandra Lustig et Ian Leveson (éds.), *Turning the Kaleidoscope. Perspectives on European Jewry*, New York, Berghahn Books, 2006, p.147-163.

PINTO, Diana, « Europa – ein neuer „jüdischer Ort“ », in Julius H. Schoeps, Karl E. Grözinger et Gert Mattenklott (dir.), *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 1999*, Berlin und Bodenheim bei Mainz, Philo, 1999, p. 15-34.

PINTO, Diana, « The Third Pillar? Toward a European Jewish identity », *Jewish Studies at the Central European University : Public lectures 1996-1999*, Budapest, CEU, 2000, p. 177-201.

PINTO, Diana, « Von jüdischen Gemeinden in Europa zu europäischen jüdischen Gemeinden » in Brigitte Ungar-Klein, (éd.), *Jüdische Gemeinden in Europa zwischen Aufbruch und Kontinuität*, Vienne, Picus Verlag, 2000, p. 180-187.

PINTO, Diana, « Jewish Spaces versus Jewish Places? On Jewish and non-Jewish interaction today, » in Hiltrud Wallenborn, Michal Kümper, Anna Lipphardt (dir.), *Der Ort des Judentums in der Gegenwart*, be.bra wissenschaft verlag, Berlin-Brandenburg, 2004, p. 15-25.

PINTO, Diana, « A new role for Jews in Europe: challenges and responsibilities », in Sandra Lustig et Ian Leveson, (dir.), *Turning the Kaleidoscope: perspectives on European Jewry*, New York, Oxford, Berghahn Books, 2006, p. 27-39.

PINTO, Diana, « The Jewish Space in Europe » in Sandra Lustig et Ian Leveson, (dir.), *Turning the Kaleidoscope: perspectives on European Jewry*, New York, Oxford, Berghahn Books, 2006, p. 179-186.

PINTO, Diana, « Can One Reconcile the Jewish World and Europe? », in Y. Michal Bodemann (dir.), *The New German Jewry and the European Context. The Return of the European Jewish Diaspora*, New York, Palgrave Macmillan, 2008, p. 13-32.

4.2.5. Articles de recherche sur le judaïsme et la religion

COHEN, Martine, « Les nouveaux catholique et juif en France. L'individu et ses émotions », in Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion. Nouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 1990, p. 121-167.

FRÉGOSI, Franck, « Les régulations locales du pluralisme religieux : éléments de problématique », in Franck Frégosi et Jean-Paul Willaime (dir.), *Le religieux dans la commune. Régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 11-26.

NIZARD, Sophie, « Judaïsme et modernité », in Jean-Marie Husser (dir.), *Religions et modernité*, Marly-le-Roi, CRDP de l'Académie de Versailles (coll. « Actes de la DESCO »), 2004, p. 229-242.

WILLAIME, Jean-Paul, « L'approche sociologique des faits religieux », in Jean-Marie Husser (dir.), *Religions et modernité*, Marly-le-Roi, CRDP de l'Académie de Versailles (coll. « Actes de la DESCO »), 2004, p. 77-105.

4.2.6. Articles de recherche sur le judaïsme en Allemagne au XIX^e siècle

ELBOGEN, Ismar Elbogen, « Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums », in *Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin*, Berlin, Philo Verlag, 1922, p. 103-144.

ELIAV, Mordechai, « Das orthodoxe Rabbinerseminar in Berlin. Ziele, Probleme und geschichtliche Bedeutung », in Julius Carlebach (dir.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, p. 59-73.

ELIAV, Mordechai, « Gründungsgeschichte des Berliner Rabbinerseminars », in Mordechai Eliav, Esriel Hildesheimer, Chana Schütz et Hermann Simon (dir.), *Das Berliner Rabbinerseminar 1873-1938. Seine Gründungsgeschichte – seine Studenten*, Teetz et Berlin, Hentrich & Hentrich, 2008, p. 12-43.

GEIGER, Abraham, « Über die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät », Wiesbaden, Ludwig Riedel, 1838.

HOMOLKA, Walter, « Die Institutionalisierung der jüdischen Ordination vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart », in Konrad Huber et Andreas Vonach (éds.), *Ordination – mehr als eine Beauftragung?*, Vienne, Berlin, Lit Verlag, 2010, p. 123-144.

STRAUSS, Herbert A., « Die letzten Jahre der Hochschule (Lehranstalt) für die Wissenschaft des Judentums, Berlin: 1936-1942 », in Julius Carlebach (dir.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, p. 36-58.

4.2.7. Articles de recherche sur les Juifs d'ex-URSS

GLADILINA, Nataliya, BROVKINE, Vadim, « Sprache und Identität jüdischer Immigranten in Deutschland », in Julius H. Schoeps, Karl E. Grözinger, Willi Jasper, Gert Mattenklott (éds.), *Russische Juden und Transnationale Diaspora / Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 2004*, vol. 15, Berlin, Vienne, Philo, 2005., p. 151-182.

KESSLER, Judith, « Identitätssuche und Subkultur. Erfahrungen der Sozialarbeit in der Jüdischen Gemeinde zu Berlin » in Julius H. Schoeps, Willi Jasper, Bernhard Vogt (éds.), *Ein neues Judentum in Deutschland? Fremd- und Eigenbilder der russisch-jüdischen Einwanderer*, Potsdam, Verlag für Berlin Brandenburg, 1999, p. 140-162.

KESSLER, Judith, « Homo Sovieticus in Disneyland: the Jewish Communities in Germany Today », in Y. Michal Bodemann (éd.), *The New German Jewry and the European Context. The Return of the European Jewish Diaspora*, New York, Palgrave Macmillan, 2008, p. 131-143.

KESSLER, Judith, « Zeittafel zur russisch-jüdischen Zuwanderung nach Deutschland », in Dmitrij Belkin et Raphael Gross (éds.), *Ausgerechnet Deutschland! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik. Begleitpublikation zur Ausstellung im Jüdischen Museum Frankfurt*, Berlin und Jüdisches Museum Frankfurt am Main, Nicolaische Verlagsbuchhandlung GmbH, 2010, p. 176-177.

LAGODINSKY, Sergey, « Der Morgen und danach... Die Suche nach einem neuen politischen Selbstverständnis für die jüdische Gemeinschaft », in Dmitrij Belkin et Raphael Gross (éds.), *Ausgerechnet Deutschland! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik. Begleitpublikation zur Ausstellung im Jüdischen Museum Frankfurt*, Berlin und Jüdisches Museum Frankfurt am Main, Nicolaische Verlagsbuchhandlung GmbH, 2010, p. 168-170.

SCHOEPS, Julius H., JASPER, Willi, VOGT, Bernhard, « Jüdische Zuwanderer aus der GUS – zur Problematik von soziokultureller und generationsspezifischer Integration. Eine empirische Studie des Moses Mendelssohn Zentrum 1997-1999 », in Julius H. Schoeps, Willi Jasper, Bernhard Vogt (éds.), *Ein neues Judentum in Deutschland? Fremd- und Eigenbilder der russisch-jüdischen Einwanderer*, Potsdam, Verlag für Berlin Brandenburg, 1999, p. 13-139.

SCHOEPS, Julius H., GLÖCKNER, Olaf, « Fifteen years of Russian-Jewish Immigration to Germany: Successes and Setbacks », in Y. Michal Bodemann (éd.), *The New German Jewry and the European Context. The Return of the European Jewish Diaspora*, New York, Palgrave Macmillan, 2008, p. 144-157.

WISSGOTT-MONETA, Dalia, « BRD – Gelobtes Land. 20 Jahre danach », in Dmitrij Belkin et Raphael Gross (éds.), *Ausgerechnet Deutschland! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik. Begleitpublikation zur Ausstellung im Jüdischen Museum Frankfurt*, Berlin und Jüdisches Museum Frankfurt am Main, Nicolaische Verlagsbuchhandlung GmbH, 2010, p. 98-101.

4.2.8. Articles de recherche sur les lieux de mémoire en Allemagne

GOTTWALDT, Alfred, « Orte der „Judendeportation“ in Berlin », in Nikolaus Hirsch, Wolfgang Lorch, Andrea Wandel (éds.), *Gleis 17 / Track 17*, Berlin, Sternberg Press, 2009, p. 168-185.

KILL, Susanne, « Zur Geschichte des Mahnmals Gleis 17 am Bahnhof Berlin-Grunewald », in Nikolaus Hirsch, Wolfgang Lorch, Andrea Wandel (éds.), *Gleis 17 / Track 17*, Berlin, Sternberg Press, 2009, p. 116-120.

SCHULLE, Diana, « Die Daten des Mahnmals in Grunewald. Grundlagen der Datenermittlung, Quellengeschichte, aktueller Forschungsstand », in Nikolaus Hirsch, Wolfgang Lorch, Andrea Wandel (éds.), *Gleis 17 / Track 17*, Berlin, Sternberg Press, 2009, p. 128-143.

4.2.9. Articles de recherche sur la Seconde Guerre mondiale et la Shoah

KLEIN, Peter, « Die Wannsee-Konferenz », in Norbert Kampe (éd.), *Villenkolonien in Wannsee 1870-1945. Großbürgerliche Lebenswelt und Ort der Wannsee-Konferenz*, Begleitbuch zur Ausstellung „Villenkolonien in Wannsee 1870-1945, Großbürgerliche Lebenswelt und Ort der Wannsee-Konferenz“ im Garten der Gedenk- und Bildungsstätte Haus der Wannsee-Konferenz ab 18. Juni 2000, Publikation der Gedenk- und Bildungsstätte Haus der Wannsee-Konferenz, vol. 8, Berlin, Hentrich, 2000, p. 96-132.

LACAPRA, Dominick, « 1986. The Historians' Debate (*Historikerstreit*) takes place over the status and representation of the Nazi period, and more specifically of the Holocaust, in Germany's past » in Sander L. Gilman et Jack Zipes (éds.), *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1997, p. 812-819.

4.2.10. Autres articles de recherche

HERWEG, Rachel, « Religiöse und kulturelle Unterschiedlichkeit als pädagogische Herausforderung im Elementarbereich. Eine jüdische Perspektive », in Anke Edelbrock, Friedrich Schweitzer et Albert Biesinger (dir.), *Wie viele Götter sind im Himmel? Religiöse Differenzwahrnehmung im Kindesalter*, Münster, Waxmann Verlag, 2010.

LAMM, Norman: « Judaism and the Modern Attitude to Homosexuality », in *Encyclopaedia Judaica Yearbook*, Jérusalem, Encyclopaedia Judaica, 1974, p. 194-205.

4.3. Articles de presse

4.3.1. Articles de presse de la *Jüdische Allgemeine*

[auteur non précisé], « Gleiches Recht für Rabbiner », *Jüdische Allgemeine*, 28 juillet 2011.

AWICHAJ, Schmuël Jaakow, « Von Britmila bis Drehbuchschreiben », *Jüdische Allgemeine*, 31 mai 2007.

BIERMANN, Holger, « „Das Leben ist chaotisch“ », *Jüdische Allgemeine*, 18 septembre 2008.

BOIE, Johannes, KÜHN, Tobias, « Generation Zukunft », *Jüdische Allgemeine*, 14 septembre 2006.

BOIE, Johannes, « Kommunikation ist alles », *Jüdische Allgemeine*, 14 juin 2007.

BUCKARD, Christian, « Alter Kämpfer », *Jüdische Allgemeine*, 29 avril 2010.

GLÖCKNER, Olaf, « Zwei Wunder in drei Tagen », *Jüdische Allgemeine*, 6 septembre 2007.

GLÖCKNER, Olaf, « Talmud, Tora, Tat », *Jüdische Allgemeine*, 20 décembre 2007.

GLÖCKNER, Olaf, « Lernen bei Lauder », *Jüdische Allgemeine*, 24 avril 2008.

GLÖCKNER, Olaf, « Lernen, leben, lachen », *Jüdische Allgemeine*, 22 mai 2008.

GLÖCKNER, Olaf, « Kantoren für Europa », *Jüdische Allgemeine*, 11 septembre 2008.

GLÖCKNER, Olaf, « Jung, jüdisch, männlich », *Jüdische Allgemeine*, 23 octobre 2008.

GLÖCKNER, Olaf, « Noch vier Wochen zur Smicha », *Jüdische Allgemeine*, 5 août 2010.

GLÖCKNER, Olaf, « „Ein wunderbarer Tag“ », *Jüdische Allgemeine*, 5 novembre 2010.

GLÖCKNER, Olaf, « Einzige Vorgängerin », *Jüdische Allgemeine*, 11 novembre 2010.

GLÖCKNER, Olaf, « Ein Rabbiner für sechs Gemeinden », *Jüdische Allgemeine*, 16 décembre 2010.

GÜMBEL, Miryam, « Auf ins neue Leben », *Jüdische Allgemeine*, 11 juin 2009.

HEMPEL, Dirk, « Tora im Rohbau », *Jüdische Allgemeine*, 6 avril 2006.

HEMPEL, Dirk, « Lehren und Lernen », *Jüdische Allgemeine*, 24 août 2006.

KAUSCHKE, Detlef David, « „Wir investieren in Wissen“ », *Jüdische Allgemeine*, 28 septembre 2006.

KAUSCHKE, Detlef David, « „Scheiss Juden, weg hier“ », *Jüdische Allgemeine*, 1^{er} mars 2007.

KAUSCHKE, Detlef David, « „Junge Familien sind mir wichtig“ », *Jüdische Allgemeine*, 31 mai 2007.

KAUSCHKE, Detlef David, « Sie waren richtig geschockt », *Jüdische Allgemeine*, 24 janvier 2008.

KAUSCHKE, Detlef David, « Parade zu Lag Baomer », *Jüdische Allgemeine*, 29 avril 2010.

KAUSCHKE, Detlef David, « Fromm heißt nicht weltfremd », *Jüdische Allgemeine*, 19 août 2010.

KAUSCHKE, Detlef David, « „Das ist hohes Niveau“ », *Jüdische Allgemeine*, 16 juin 2011.

KAUSCHKE, Detlef David, « Sechs neue », *Jüdische Allgemeine*, 20 juin 2011.

KAUSCHKE, Detlef David, « Yisraels großer Tag », *Jüdische Allgemeine*, 23 juin 2011.

KAUSCHKE, Detlef David, « Gemeinsames geistiges Ethos », *Jüdische Allgemeine*, 29 mars 2012.

KÖHLER, Evelyn Köhler, « Auf ein Wort », *Jüdische Allgemeine*, 6 juillet 2006.

KÖSSLING, Sabine, « Jede Menge Zukunft », *Jüdische Allgemeine*, 10 mai 2007.

KRÜGER-HUNDRUP, Marion, « Die Neuen », *Jüdische Allgemeine*, 24 novembre 2011.

KUHN, Helmut, « Vom Reißbrett zum Backtopf », *Jüdische Allgemeine*, 17 août 2006.

KUHN, Helmut, « Erkenne dich selbst », *Jüdische Allgemeine*, 28 mai 2009.

KUHN, Helmut, « Der Vorbeter », *Jüdische Allgemeine*, 11 juin 2009.

KUHN, Helmut, « Made in Germany », *Jüdische Allgemeine*, 18 juin 2009.

LANZKE, Alice, « „Ein Weg, dem ich folgen will“ », *Jüdische Allgemeine*, 22 octobre 2009.

LANZKE, Alice, « Schlomo gibt den Ton an », *Jüdische Allgemeine*, 18 février 2010.

LANZKE, Alice, « Nonstop Meschugge », *Jüdische Allgemeine*, 16 septembre 2010.

MEYER, Chris, « Frische Farbe », *Jüdische Allgemeine*, 8 février 2007.

MEYER, Chris, « Bunt und lebendig », *Jüdische Allgemeine*, 11 juin 2009.

NEUBERG, Sophie, REUBER, Susanne, « Die Stimme der Veteranen. Oberschüler führten Interviews mit ehemaligen Rotarmisten – eine Ausstellung im Centrum Judaicum dokumentiert die Ergebnisse », *Jüdische Allgemeine Wochenzeitung*, 7 décembre 2006.

NEUBERG, Sophie, « Wohin mit dem Nachwuchs? », *Jüdische Allgemeine*, 7 août 2008.

POPP-SEWING, Jan, « Wie wird die Mikrowelle kosher? », *Jüdische Allgemeine*, 11 mars 2010.

RICHTER, Katrin, SOBOTKA, Heide, « Qualität macht Schule », *Jüdische Allgemeine*, 6 décembre 2007.

RICHTER, Katrin, « Mit Goethe zu Big Brother », *Jüdische Allgemeine*, 18 août 2011.

SCHMITT, Christine, « „Schalom Leo“ », *Jüdische Allgemeine*, 22 juin 2006.

SCHMITT, Christine, « Für die Beter », *Jüdische Allgemeine*, 1^{er} février 2007.

SCHMITT, Christine, « Jugend bilden », *Jüdische Allgemeine*, 24 juillet 2008.

SCHMITT, Christine, « Habt Spaß! », *Jüdische Allgemeine*, 31 juillet 2008.

SCHMITT, Christine, « Dienstbeginn », *Jüdische Allgemeine*, 29 janvier 2009.

SCHMITT, Christine, « Für die Kleinsten », *Jüdische Allgemeine*, 14 mai 2009.

SCHMITT, Christine, « Leonas Laptop », *Jüdische Allgemeine*, 15 octobre 2009.

SCHMITT, Christine, « Reverenz an die Überlebenden », *Jüdische Allgemeine*, 15 avril 2010.

SCHMITT, Christine, « Premiere im Lesekeller », *Jüdische Allgemeine*, 16 décembre 2010.

SCHMITT, « Großer Andrang der Aller kleinsten », *Jüdische Allgemeine*, 12 mai 2011.

SCHMITT, Christine, « Koscher in Wilmersdorf », *Jüdische Allgemeine*, 8 septembre 2011.

SCHMITT, Christine, « Die wahrscheinlich längste Challe der Welt », *Jüdische Allgemeine*, 29 mars 2012.

SCHMITT, Christine, « Moses statt Golda », *Jüdische Allgemeine*, 14 juin 2012.

SCHMITT, Christine, « Mitten in der Stadt », *Jüdische Allgemeine*, 14 juin 2012.

SCHMITT, Christine, KAUSCHKE, Detlef David, « „Wichtig für Sie und für uns“ », *Jüdische Allgemeine*, 8 mars 2007.

SCHMITT, Christine, KAUSCHKE, Detlef David, « Bei Geld hört die Freundschaft auf », *Jüdische Allgemeine*, 27 janvier 2011.

SCHWEITZER, Eva C., « Ein Wiener in New York », *Jüdische Allgemeine*, 14 juin 2007.

SCHULD-VOGELSBERG, Karin, « “Ist die echt?” », *Jüdische Allgemeine*, 3 novembre 2011.

SOBOTKA, Heide, « Respekt erarbeitet », *Jüdische Allgemeine*, 12 juillet 2007.

SOBOTKA, Heide, « Ausgebildet in Deutschland », *Jüdische Allgemeine*, 2 septembre 2010.

SOBOTKA, Heide, « Rabbiner made in Germany », *Jüdische Allgemeine*, 23 novembre 2011.

WAY, Ingo, « Visionär mit Bodenhaftung », *Jüdische Allgemeine*, 18 février 2010.

WAY, Ingo, « „Wir sind jetzt der Testfall“ », *Jüdische Allgemeine*, 4 août 2011.

WITTICH, Elke, « Auf Sendung », *Jüdische Allgemeine*, 2 novembre 2006.

WITTICH, Elke, « Spiel, Spaß, Judentum », *Jüdische Allgemeine*, 30 juillet 2009.

WITTICH, Elke, « Nehmen und Geben », *Jüdische Allgemeine*, 6 août 2009.

WITTICH, Elke, « Drei auf einen Streich », *Jüdische Allgemeine*, 14 octobre 2010.

WOLFF, Fabian, “Große Familie im Kleinen“, *Jüdische Allgemeine*, 9 juin 2011.

ZIEMER, Anke, « Psalmen, Tee und Kekse », *Jüdische Allgemeine*, 26 janvier 2006.

ZIEMER, Anke, « Wir sind erwachsen geworden », *Jüdische Allgemeine*, 6 juillet 2006.

4.3.2. Articles de presse de la *Jüdische Zeitung*

[auteur non précisé], « Zeit füreinander », *Jüdische Zeitung*, novembre 2007.

ALTMAN Wolfgang, « Meschugge nach Berlin », *Jüdische Zeitung*, janvier 2010 (première parution dans le magazine urbain *Tip Berlin*, octobre 2009).

BODEMANN, Y. Michal, « Nur Reservearmee für jüdische Einwanderung? Mit dem Diaspora-Begriff verändert sich auch das Judentum », *Jüdische Zeitung*, janvier 2009.

BOMHOFF, Hartmut, « “Ich wollte das Deutschsein umarmen”. Die Künstlerin Tanya Ury und ihre ganz persönliche Wiederaneignung von Erinnerung” », *Jüdische Zeitung*, novembre 2008.

BOMHOFF, Hartmut, « Jüdisches im Grünen », *Jüdische Zeitung*, juin 2008.

BOMHOFF, Hartmut, « Orthodox und aufgeklärt. Die Gründungsgeschichte des Rabbinerseminars und seine Studenten », *Jüdische Zeitung*, janvier 2009.

BRUMLIK, Micha, « Universalismus, Selbsthass oder jüdischer Antisemitismus. Der Streit um die richtige Solidarität mit Israel », *Jüdische Zeitung*, juin 2007.

BRUMLIK, Micha, « Der christliche Gedanke. Chabad Lubawitsch: Hilfe, Bedrohung, oder beides? », *Jüdische Zeitung*, octobre 2007.

HARNADT, Anne, « Die letzten lebenden Erinnerungen. Jüdische Kriegsveteranen begehen den 9. Mai in Deutschland », *Jüdische Zeitung*, mai 2008.

HOHWIELER, Dirk, « Wissen, was einem selbst fehlt », *Jüdische Zeitung*, janvier 2011.

HOMOLKA, Walter, « Untergang und Erneuerung. Liberales Judentum in Deutschland: Wir sind da! », *Jüdische Zeitung*, novembre 2008.

KATLEWSKI, Heinz Peter, « „Dieser Tag ist ein Neuanfang“. Erste Rabbinerordination seit der Schoa im deutschsprachigen Raum », *Jüdische Zeitung*, octobre 2006.

LAGODINSKY, Sergey, « Jüdischer Alltag in Deutschland », *Jüdische Zeitung*, décembre 2008.

LORENZ, Lutz, « “Love All ! Serve all !” », *Jüdische Zeitung*, décembre 2006.

LORENZ, Lutz, « Doppelt hält besser! », *Jüdische Zeitung*, septembre 2007.

LORENZ, Lutz, « Die Lückenschließer », *Jüdische Zeitung*, juin 2010.

MOTEKEND, Dani, « „Radiomachen ist mein Tagebuch“ », *Jüdische Zeitung*, février 2008.

MÜHLSTEIN, Jan, « Erbe und Auftrag. Zehn Jahre Union progressiver Juden in Deutschland », *Jüdische Zeitung*, juillet 2007.

NACHAMA, Andreas, « Für eine zeitgemäße Form des Erinnerns », *Jüdische Zeitung*, janvier 2009.

NEUMEISTER, Stefanie, « Die Orthodoxen-WG », *Jüdische Zeitung*, avril 2010.

ONOKOVA, Olga, « Koscher ist „in“ ! », *Jüdische Zeitung*, avril 2012.

REININGHAUS, Moritz, « Don't be frightened, Mr. Bernstein was here. Der Jüdische Kulturverein Berlin hat nach 20 Jahren Existenz seine Auflösung bekannt gegeben. Ein Rückblick », *Jüdische Zeitung*, décembre 2009.

RUNGE, Irene, « ”Think Positive!” 770, Eastern Parkway ist überall. Warum man Chabad Lubawitsch auch lieben kann », *Jüdische Zeitung*, novembre 2007.

RUNGE, Irene, « Mehr Verbindendes als Trennendes », *Jüdische Zeitung*, mars 2008.

WOLLBERG, Gideon, « Synagogalmusik praktisch erleben. Das neue Jewish Institute for Cantorial Arts stellt sich vor », *Jüdische Zeitung*, septembre 2008.

4.3.3. Articles de presse de *Bet Debora*

AXELROD, Toby, « Fruchtbar sein: Über Formen der Schöpfung », *Bet Debora Journal 2*, 2001.

EGGER-ROLLIG, Esther, « Intergenerationelle Folgen », *Bet Debora Journal 2*, 2001.

FEINBERG, Lynn, « Alleinerziehende Mutter in einer orthodoxen Gemeinde », *Bet Debora Journal 2*, 2001.

GOODMAN-THAU, Eveline, « Mirjam », *Bet Debora Journal 1*, 1999.

HERWEG, Rachel Monika, DÄMMIG, Lara, KLAPHECK, Elisa, « Editorial », *Bet Debora Journal 1*, 1999.

HERWEG, Rachel Monika, GORGON, Rea, « Das Comingout des INTER. Interreligiosität, Homosexualität und Transgender als Herausforderung an uns und unsere Gemeinden », *Bet Debora Journal 2*, 2001.

JACOBY, Jessica, DÄMMIG, Lara, « Der Rand ist die Mitte », *Bet Debora Journal 1*, 1999.

JACOBY, Jessica, « Kinder jüdischer Väter », *Bet Debora Journal 2*, 2001.

KLAPHECK, Elisa, « Regina Jonas' Streitschrift », *Bet Debora Journal 1*, 1999.

PINTO, Diana, « Freiwilliges Jüdischsein », *Bet Debora Journal 1*, 1999.

ROTHSCHILD, Sylvia, « Kreative Liturgiegestaltung », *Bet Debora Journal 1*, 1999.

4.3.4. Articles de presse de la Jüdische Korrespondenz

[auteur non précisé], « Dankschreiben des Vorstands der Jüdischen Gemeinde zu Berlin? (Berlin, 18.11.1991) », *Jüdische Korrespondenz*, janvier 1992, n° 5, p. 2.

[auteur non précisé], « Liberales Judentum in Moskau », *Jüdische Korrespondenz*, juin 1994, n° 6, p. 5.

[auteur non précisé], « Moskau und die Yeshiwot – Über die Heimkehr ins Judentum », *Jüdische Korrespondenz*, juin 1992, n° 6, p. 4.

[auteur non précisé], « Nachrichten und Post aus der ehemaligen Sowjetunion », *Jüdische Korrespondenz*, février 1993, n° 2, p. 4.

[auteur non précisé], « Runder Tisch der Juden », *Jüdische Korrespondenz*, novembre 1991, n° 3, p. 1.

BACHMANN, Ralf, « Holocaust und Davidstern » *Jüdische Korrespondenz*, février 1994, n° 2, p. 1.

CHALMIEV, Igor, ILJINA, Ljuba, RUNGE, Irene, « Judentum? Zwei aktuelle Gespräche im JKV », *Jüdische Korrespondenz*, février 1996, n° 2, p. 1.

DICK, Rabbiner Michael (Moshe), « Der Wunsch nach dem Lehrhaus » *Jüdische Korrespondenz*, janvier 1999, n° 1, p. 6.

Jüdische Korrespondenz, n° 1, janvier 1994, p. 3.

Jüdische Korrespondenz, n° 1, septembre 1991, p. 7.

KAMINSKAJA, Irina, « Probleme der GUS-Einwanderer in Berliner Wohnheimen », *Jüdische Korrespondenz*, juillet-août 1992, n° 7/8, p. 6.

RUNGE, Irene, « Umkehr und Vergebung », *Jüdische Korrespondenz*, septembre 1991, n° 1, p. 2.

4.3.5. Articles extraits du Monatsblatt des Jüdischen Kulturvereins Berlin

[auteur non précisé], « Aus den Heimen für jüdische Einwanderer », *Monatsblatt des Jüdischen Kulturvereins Berlin e.V.*, juillet 1991, p. 7-8.

Monatsblatt des Jüdischen Kulturvereins, 27 mars 1990.

Monatsblatt des Jüdischen Kulturvereins DDR, septembre 1990, p. 1.

Monatsblatt des Jüdischen Kulturvereins Berlin e.V., décembre 1990, p. 1.

Monatsblatt des Jüdischen Kulturvereins Berlin e.V., février 1991, p. 1.

4.3.6. Articles de presse de jüdisches berlin

BARTOLMAI, Evelyn, « Neues Lernen », *Jüdisches Berlin*, mars 2003.

KESSLER, Judith, « Tscholent in der Pionierrepublik », *Jüdisches Berlin*, juin 2008, n° 105.

KESSLER, Judith, « Gewidmet den jüdischen Kämpfern in der Roten Armee », *Jüdisches Berlin*, mai 2010, n°124, p. 9.

4.3.7. Articles de presse divers

[auteur non précisé], « Die Rabbinerin », *Berna*, Organ des Bernischen Frauenbundes, 10 février 1939, p. 163.

[auteur non précisé], « Russian Limmud gathering marks Siege of Leningrad », *Jewish Telegraphic Agency*, 14 septembre 2011.

[auteur non précisé], « Der schüchterne Rabbi », *Potsdamer Neueste Nachrichten*, 9 décembre 2010.

[auteur non précisé], « Eine neue Lerntradition in Frankfurt eingeführt », *Jüdische Gemeindezeitung Frankfurt*, décembre 2010, p. 40-41.

[auteur non précisé], « Erste orthodoxe Rabbiner ordiniert », *Deutsche Welle*, 2 juin 2009.

[auteur non précisé], « Erstes deutsches Rabbiner-Seminar wird eröffnet », *Welt Online*, 11 novembre 2000.

[auteur non précisé], « Frust auf der Galerie », *Der Spiegel*, 7 août 1995, n° 32.

[auteur non précisé], « In Potsdam werden Rabbiner für ganz Europa ausgebildet », *Welt Online*, 29 novembre 2005.

[auteur non précisé], « Landesrabbiner Shaul Nekrich über die Jüdische Gemeinde und Vorurteile in der Gesellschaft », *Märkische Allgemeine*, 4 janvier 2011.

[auteur non précisé], « New Berlin program sets historic ordination », *Jewish Telegraphic Agency*, 27 mai 2009.

[auteur non précisé], « Orthodoxe Rabbiner in München ordiniert », *Nürnberger Nachrichten*, 3 juin 2009.

[auteur non précisé], « Romantik ist ein schreckliches Konzept. Montagsinterview mit Astrid Rosenfeld », *Tageszeitung*, 9 octobre 2011.

[auteur non précisé], « Über die Goethe-Eiche im Lager Buchenwald », trad. du polonais Wojciech Simson, *Neue Zürcher Zeitung*, 4 novembre 2006 (parution en novembre 1945 à Lublin).

[auteur non précisé], « Young Israelis are moving to Berlin in droves », *The Jerusalem Post*, 13 septembre 2010.

[auteur non précisé] « Einfach viel Spaß », *Der Spiegel*, n°18, 2 mai 1994.

[auteur non précisé], « Konservieren, Vermitteln, Aufklären », *Neues Deutschland*, 31 juillet 2009.

[auteur non précisé], « Denkmal erinnert an Kindertransporte », *Der Tagesspiegel*, 29 novembre 2008.

« Aufruf zur Gründung eines jüdischen Kulturvereins », *Neues Deutschland*, 13 décembre 1989, p. 2.

AULICH, Uwe, « Hausvogteiplatz erhält Denkmal », *Berliner Zeitung*, 17 février 2000

AXELROD, Toby, « From Start to Finish: the Making of a Limmud », *Jewish Telegraphic Agency*, 23 mai 2008.

AXELROD, Toby, « Berlin, terre d'exil des Israéliens », *Jerusalem Post (édition française)*, 4 août 2011.

BEHRISCH, Sven, « Holocaust-Institut nimmt Lehrbetrieb auf », *Die Tageszeitung*, 20 novembre 2007.

BERGER, Paul, « Limmud at 30 : How a Tiny U.K. Conference Became a Worldwide Movement », *The Jewish Daily Forward*, 14 janvier 2011.

BERGER, Paul, « With Celebs and Money, Limmud FSU Bends the Rules to Win », *The Jewish Daily Forward*, 1^{er} juillet 2011.

BEUYS, Barbara, « Glauben an Veränderung », *Die Zeit*, 11 août 1995.

BRINCK, Christine, « Ein Geschenk für die Deutschen », *Welt Online*, 17 novembre 2000.

- BUIS, Claire-Lise, « Jeune, Israélien, fan de Berlin », *La Libre Belgique*, 17 mars 2010.
- BURCHARD, Amory, « “Es ist wirklich unglaublich, dass ich die Zweite bin“ », *Der Tagesspiegel*, 4 novembre 2010.
- EDEN-FLEIG, Wiebke, « „Ich habe mich immer um Dialog bemüht“ », *Die Zeit*, 6 mai 2008.
- FISHKOFF, Sue, « Germany, the Promised Land », *The Jerusalem Post*, 8 août 1997.
- FOX, Margalit Fox, « Rabbi Bernard Lander, the Founder of Touro College, Is Dead at 94 », *The New York Times*, 14 février 2010
- FRIES, Meike, « Das Unfassbare vermitteln », *Die Zeit*, 4 octobre 2007.
- « Gemeinsame Erklärung aller Fraktionen der Volkskammer », *Neues Deutschland*, 14-15 avril 1990, n°88, Berlin (Est), p. 3.
- GODDAR, Jeannette, « Was, ihr seid Juden ? Das hätten wir ja nie gedacht! », *Der Spiegel*, 5 septembre 2003.
- GORELIK, Lena, « Herr Grinblum, Sie sind kein Jude! », *Aufbau*, n°71, janvier 2005, p. 20.
- HAGEN, Bettina, « Im Namen des Rabbis », *Der Spiegel*, 27 décembre 2003.
- HAGIN, Adi, « Why are Israelis moving to Germany? », *Haaretz*, 16 septembre 2011.
- HALUTZ, Doron, « Israelis Learn to Love the New Berlin », *Spiegel Online International*, 21 janvier 2011.
- HARMAN, Danna, « All Jewish, all the time », *Haaretz.com*, 7 janvier 2011.
- HEUMANN, Pierre, « Israelis kaufen deutsche Immobilien », *Handelsblatt*, 3 novembre 2007.
- HOMOLKA, Walter, « Vor 75 Jahren wurde die erste Rabbinerin ordiniert », *Kescher. Informationen über liberales Judentum im deutschsprachigen Raum. Newsletter des Abraham Geiger Kollegs*, automne 2010, p. 8.
- HOMOLKA, Walter, « Die Gleichstellung der Rabbinerausbildung steht noch aus », *Katholische Nachrichten-Agentur – Ökumenische Information (KNA-ÖKI)* n°23-24, 7 juin 2011, p. 24-27.
- JEFFAY, Nathan, « ‘It’s more academic than academia’ », *The Guardian*, 16 décembre 2008.
- KITTEL, Sören, « Der Jüdische Campus soll Licht in die Dunkelheit bringen », *Berliner Morgenpost*, 27 mai 2012.
- KRÜGER-HUNDRUP, Marion, « Premiere in Bamberg », *Welt Online*, 27 mars 2011.
- LAU, Jörg, « Das Wunder von Potsdam », *Zeit Online*, 14 septembre 2006.

MEYER, Thomas, « Rabbis für alle », *Die Zeit*, 12 août 2004, n° 34.

NEWMAN, David, « Borderline Views: The jewel in European Jewry's crown », *Jerusalem Post*, 28 décembre 2009.

NEWMAN, David, « Limmud and 'tikkun olam' – a winning combination », *The Jerusalem Post*, 29 août 2011.

OBERMÜLLER, Klara, « Die Vergangenheit ist jetzt », *Die Welt*, 23 juillet 2011

RETTIG GUR, Haviv, « A whole new, wikified Jewish world? », *Jerusalem Post*, 31 décembre 2007.

RÖBLER, Hans-Christian, « Kampf gegen den Winterzeitgeist », *Frankfurter Allgemeine*, 9 septembre 2010.

RUBY, Walter, « A 'Space' For Russians in Israel », *The Jewish Week*, 3 juin 2011.

RUNGE, Irene, « Sechs geschliffene Diamanten für Berlin », *Neues Deutschland*, 21 juin 2011.

SCHOELKOPF, Katrin, « „Haus des Lichts“ – ein neues jüdisches Zentrum », *Berliner Morgenpost*, 28 août 2007.

SHEFLER, Gil, « Limmud brings young FSU Jews closer to Israel », *The Jerusalem Post*, 11 septembre 2011.

SIEPMANN, Julia, « Eine neue Rabbinerin für Berlin », *Berliner Morgenpost*, 2 juin 2007.

SUDHOLT, Eva, « Die neue Rabbinerin », *Die Welt*, 6 novembre 2010.

WEINTHAL, Benjamin, « Israelis, 22 and 18, attacked in Berlin », *The Jerusalem Post*, 28 juin 2010.

WETTE, Carsten, « Geschichtsdetektiv und Aufklärer », *Der Tagesspiegel*, 12 juillet 2008.

WINKENBACH, Julia, « Es ist Zeit, auch in Deutschland die Arbeit aufzunehmen », *Welt Online*, 20 novembre 1999.

4.3.8. Articles de presse extraits de *Zwei. Magazin des Jüdischen Museums Berlin*

Zwei. Magazin des Jüdischen Museums Berlin, n°1, 2003, p. 29-31.

Zwei. Magazin des Jüdischen Museums Berlin, n°2, 2003, p. 3.

Zwei. Magazin des Jüdischen Museums Berlin, n°4, 2005, p. 11-13.

Zwei. Magazin des Jüdischen Museums Berlin, n°5, 2006, p. 4-5.

Zwei. Magazin des Jüdischen Museums Berlin, n°6, 2007, p. 10-11.

4.3.9. Articles de presse électroniques

[auteur non précisé], « Eine Dokumentation zur Ausstellung im jüdischen Museum Fürth », 9 avril 2002, <http://www.judentum.net/kultur/adam-2.htm>

[auteur non précisé], « Holocaust-Institut nimmt Lehrbetrieb auf », *Taz.de*, <http://www.touoberlin.de/de/presse/veroeffentlichungen/lesen/article/tazdebrholocaust-institut-nimmt-lehrbetrieb-auf.html>

[auteur non précisé], « Limmud FSU Vinnitsa: the Ultimate Answer to the “Final Solution” », 13 juin 2011, <http://ejewishphilanthropy.com/limmud-fsu-vinnitsa-the-ultimate-answer-to-the-%E2%80%9Cfinal-solution%E2%80%9D/>

[auteur non précisé], « Nach 20 Jahren : Endgültiges Aus für den Jüdischen Kulturverein Berlin e.V. (JKV) », <http://www.hagalil.com/archiv/2009/12/20/jkv-2/>

[auteur non précisé], ‘Worst attack on Jewish life since the Holocaust’, *Spiegel Online International*, 12 juillet 2012, <http://www.spiegel.de/international/germany/european-jewish-leaders-lambast-german-circumcision-ruling-a-844128.html>

ALBRECHT, Peter-Alexis, « Das jüdische Waisenhaus in Berlin-Pankow », décembre 2009, http://www.berlin.de/aktuell/09_02/ereignisse//aktuell_146765.html

ANSOHN, Felice-Judith, « Juden und Homosexualität », <http://www.hagalil.com/deutschland/yachad/homosexual.htm>

AVIDAN, Igal, « Neue jüdische Zeitung hofft auf junge Leser », <http://www.dw.de/dw/article/0,2144,1730506,00.html>

ELLISON, Odile, « Le Jewish Renewal ou Judaïsme du Renouveau », <http://www.massorti.com/Le-Jewish-Renewal-ou-Judaisme-du>

FISCHER, Erica, « Man muss sie behandeln wie Frauen », *Die Tageszeitung*, janvier 1989, http://www.eric-fischer.de/texte/juedisches/Feministische_Juedinnen_Juedisches.html

LAWTON, Clive A., « Renewing the Jewish Communities of Europe through European Eyes », 19 août 2011, <http://ejewishphilanthropy.com/renewing-the-jewish-communities-of-europe-through-european-eyes/>

ROI, Nathan, « Limmud Nonstop: Shabbat HaGadol in Moscow », 16 avril 2011, <http://ejewishphilanthropy.com/limmud-nonstop-shabbat-in-moscow/>

RUNGE, Irene, « Limmud heißt lernen: Ein langes jüdisches Wochenende bei Berlin », 25 mai 2008, <http://www.hagalil.com/01/de/Juden.php?itemid=2312>

SARAH, Elizabeth Tikvah, « Die jüdische Familie ist tot. Lang leben die jüdischen Familien ! », http://www.bet-debora.de/neu/tag_jour2/uns/tagungen_jour2_uns1.htm

SCHNEIDER, Jan, « Aussiedler », 15 mars 2005, <http://www.bpb.de/themen/96ORR8,0,0,Aussiedler.html>

SCHNEIDER, Jan, « Aussiedler », 15 mars 2005,
<http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration/56394/aussiedler>

SCHÖLZEL, Christian, « Jüdische Veteranen der Roten Armee in Berlin. Zwischen Sowjetstern und Davidstern »,
<http://einestages.spiegel.de/external/ShowTopicAlbumBackground/a3563/10/10/F.html#featuredEntry>

WASKOW, Arthur, « Was ist Jewish Renewal (jüdische Erneuerung)? », trad. de l'anglais Iris Noah, <http://www.hagalil.com/judentum/feiertage/schawuoth/jewish-renewal.htm>

V. Lettres, textes et documents divers

« Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage der Abgeordneten Josef Philip Winkler, Volker Beck (Köln), Monika Lazar, weiterer Abgeordneter und der Fraktion Bündnis 90 / die Grünen – Drucksache 16/2407 »

« Aufruf des Jüdischen Kulturvereins in der DDR zur Aufnahme sowjetischer Juden in der DDR. Verhandlung am Runden Tisch, Montag, 12. Februar 1990 », cité d'après Ralf Bachmann et Irene Runge (éds.), *WIR. Der Jüdische Kulturverein Berlin e.V. 1989-2009*, Mannheim, Verlag Wellhöfer, 2009, p. 55. (Source : Deutsches Rundfunkarchiv Brandenburg).

HERWEG, Rachel Herweg, « „Masorti“ ist... », document transmis par Rachel Herweg lors de l'interview du 4 novembre 2011.

HOMOLKA, Walter, « Jüdische Studien als religionsbezogene Wissenschaft », document transmis par Walter Homolka lors de l'interview du 2 décembre 2011.

Lettre de Hendrik George van Dam au comité directeur du Conseil Central, 15 novembre 1951, Zentralarchiv zur Erforschung der Geschichte der Juden in Deutschland, Bestand 1/7, 121.

Lettre de Irene Runge à l'Association Culturelle Juive de Murmansk, le 9 novembre 1992, citée dans l'appendice de l'ouvrage *Fünf Jahre Jüdischer Kulturverein Berlin e.V. Januar 1990-Februar 1995*, Berlin, Jüdischer Kulturverein, 1995.

Lettre du Ministère de l'Intérieur à Luitpold Werz, 29 juin 1951, Bundesarchiv Koblenz, Bestand 106, p. 36, 52 ; et Bundesarchiv Koblenz, Bestand 136, 5862.

« Migrationsbericht 2004, p. 32. Quellen : BAMF [Bundesamt für Migration und Flüchtlinge], BVA [Bundesverwaltungsamt], Zwst. [Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e.V.] »

« Programm des Jüdischen Kulturvereins DDR a.d. für Oktober, September 1990 », in *Fünf Jahre Jüdischer Kulturverein Berlin e.V. Januar 1990-Februar 1995*, Berlin, Jüdischer Kulturverein, 1995.

SPALLEK, Manuel, « Kommentar zum Holocaust », texte lu à l'émission de Kol Berlin du 22 janvier 2010 et transmis par Aviv Russ le 31 août 2011.

« Verfahren zur Aufnahme jüdischer Zuwanderer aus den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion mit Ausnahme der baltischen Staaten », Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 10/01/2008. Document transmis par Eduard Fleyer dans un courriel du 18 octobre 2010.

VI. Expositions

« Ausgerechnet Deutschland ! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik », Musée Juif de Francfort / Main du 12 mars au 25 juillet 2010.

« Berlin Transit. Jüdische Migranten aus Osteuropa in den 1920er Jahren », Musée juif de Berlin du 23 mars au 15 juillet 2012.

« Feinkost Adam », Musée Juif de Franconie à Fürth, du 6 mars au 16 juin 2002.

« Zwischen Sowjetstern und Davidstern. Jüdische Veteranen der Roten Armee 1945 und heute in Berlin. Eine Ausstellung der Stiftung Neue Synagoge – Centrum Judaicum, Berlin in Zusammenarbeit mit Culture and more », du 1^{er} décembre au 30 décembre 2006.

VII. Entretiens

Anna Adam, 11 janvier 2010.

Myriam Halberstam, 7 avril 2011.

Rachel Herweg, 4 novembre 2011.

Walter Homolka, 2 décembre 2011.

Judith Kessler, 26 mai 2010.

Annette Lentz, 28 avril 2011.

Olga Orłowski, 12 mai 2011.

Jalda Rebling, 16 février 2010 et 30 juillet 2012.

Irene Runge, 1^{er} février 2010.

Aviv Russ, 12 août 2011.

Joshua Spinner, 21 novembre 2011.

Ilan Weiss, 4 août 2011.

VIII. Sites Internet

Agence touristique *Berlin Tours Leah* : www.berlintoursleah.com

Agence touristique de Nadav Gablinger : www.gablinger.com

Agence touristique *Milk and Honey Tours* : www.milkandhoneytours.com

Aleph, Alliance for Jewish Renewal : www.aleph.org

American Jewish Joint Distribution Committee : www.jdc.org.

Ariella Verlag : www.ariella-verlag.de

« Assurance casher » d'Ilan Weiss : <http://insurance-germany.co.il/apage/2898.php>

Avihai Becker : www.avihai-berlin.com

Bambinim : www.bambinim-berlin.de

Bet Debora : www.bet-debora.de

Communauté juive de Berlin : www.jg-berlin.org

Conseil central des Juifs en Allemagne, www.zentralratjuden.de

Dapei Zahav Berlin : www.israelis-in-berlin.com

École Heinz Galinski : <http://www.jg-berlin.org/institutionen/bildung-erziehung/heinz-galinski-schule.html>

École Heinz Galinski, site officiel : <http://www.heinz-galinski-grundschule.cidsnet.de>

École primaire *Lauder Beth-Zion* : <http://www.lauderyeshurun.de/de/grundschule>

École traditionnelle juive *Or Avner* : www.jschule.de

Eva Lezzi : <http://www.uni-potsdam.de/u/germanistik/individual/lezzi.htm>

Fondation Cajewitz : <http://www.cajewitz-stiftung.de/index.php/juedisches-waisenhaus.htm>

Fondation mémorial aux Juifs assassinés d'Europe (Stiftung Denkmal für die ermordeten Juden Europas) : www.stiftung-denkmal.de

Ganz schön jüdisch: www.ganzschoenjuedisch.de

Global Day of Jewish Learning : www.theglobalday.com

Habad-Loubavitch : www.chabad.org

Habad-Loubavitch Allemagne : www.de.chabad.org

Institut juif pour l'art cantorial : <http://abraham-geiger-kolleg.de/kantorenseminar/ueber-uns-konzept.html>

Israelis in Berlin : www.israelisinberlin.de

Jalda Rebling : <http://www.kuenstler-kultur-work.net/jalda-rebling/user/indexie.html>

Jardin d'enfants de la Communauté juive de Berlin : <http://www.jg-berlin.org/institutionen/bildung-erziehung/kindertagesstaette.html>

Journal *HaGalil* : www.hagalil.com

Jüdischer Campus sur le site Internet « youtube », <http://www.youtube.com/watch?v=5TiYGd1IsQ4>

Lauder Foundation : www.lauderfoundation.com

Lauder Yeshurun : www.lauderyeshurun.de

Limmud : www.limmud.de

Limmud International : www.limmudinternational.org

Midrashah : <http://www.lauderyeshurun.de/de/home-midrasha>

Nancy Cote : www.nancycote.com

Ohel HaChidusch : www.ohel-hachidusch.org

Projet « Stolpersteine » : www.stolpersteine.com

Rabbinerseminar zu Berlin : www.rabbinerseminar.de

Radio *Kol Berlin* : www.kolberlin.de

Spree Aviv: www.spree-aviv.de

Synagogue de la Rykestraße : www.synagoge-rykestrasse.de

Touro College Berlin : <http://www.touroberlin.de/en/college/campus-am-rupenhorn.html>

Yeshivah Beis Zion : <http://www.lauderyeshurun.de/de/yeshiva>

Yoav Sapir : www.sapir-berlin.com

IX. Ouvrages de référence

La Bible. Ancien Testament, vol. 1 et 2, traduction œcuménique, Paris, Le Livre de Poche, 1975.

BEAUD, Stéphane, WEBER, Florence, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2010.

BLANCHET, Alain, GOTMAN, Anne, *L'entretien*, Paris, Armand Colin, 2011 (première édition : 1992 chez Nathan).

DONIN, Hayim Halevy, *To be a Jew. A Guide to Jewish Observance in Contemporary Life*, New York, Basic Books, 1991 (première édition 1972).

DREPPENSTEDT, Hinnerk, ESCHE, Klaus (éds.), *Ganz Berlin. Spaziergänge durch die Hauptstadt*, Berlin, Nicolai, 2007.

GÉRARD, André-Marie (éd.), *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Robert Laffont, 1989.

GINZBERG, Louis, *Legends of the Jews*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1968 (1911)

GUGENHEIM, Ernest, *Le judaïsme dans la vie quotidienne*, Paris, Albin Michel, collection Présences du Judaïsme, 1992 (première édition 1961).

LAU, Israel Meir, *Practical Judaism*, Tel Aviv, Modan, 1997.

TELUSHKIN, Joseph, *Jewish Literacy. The most important things to know about the Jewish religion, its people, and its history* (édition révisée), New York, Harper Collins, 2008 (première édition: 1991, William Morrow and Company, Inc.)

WIGODER, Geoffrey (éd.), *Dictionnaire Encyclopédique du judaïsme*, adaptation française de Sylvie Anne Goldberg, Paris, Cerf/Robert Laffont, 1996.

X. Documents électroniques

[auteur non précisé], « 10 Jahre jüdische Oberschule Berlin » in *Festschrift, 10 Jahre jüdische Oberschule, 225 Jahre jüdische Schule in Berlin*, Berlin, Jüdische Oberschule zu Berlin, 2003, p. 80 et suivantes, <http://www.berlin-judentum.de/erziehung/oberschule-1.htm>

« Abridged History of Limmud », tableau chronologique téléchargé sur le site Internet de Limmud International, http://www.limmudinternational.org/images/stories/Articles/abridged_history_of_limmud_1980-2008.pdf

« Berlin's Baminim Families Go Green for Tu B'Shvat », <http://www.jdc.org/news/features/berlins-baminim-families-go-green.html>

Biographie de Chaim Nahman Bialik sur le site Internet de la « Jewish Virtual Library », <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/bialik.html>

Biographie d'Uri Tsvi Grinberg sur le site Internet de la « Jewish Virtual Library », <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/uzgreenberg.html>

Biographie de Myriam Halberstam sur la page Internet de l'Université des Arts de Berlin (*Universität der Künste Berlin*), http://www.mentoring.udk-berlin.de/html_mentees/03halbersatm.htm

Biographie de Ronald Lauder sur la page Internet de la fondation Lauder, <http://www.lauderfoundation.com/our-president.php>

Club des vétérans (*Zentralwohlfahrstelle der Juden in Deutschland*), <http://www.zwst-berlin.org/hatikwa/deutsch/klubs/kriegsveteranen.htm>

Communiqué de presse du 31 octobre 2005, repris sur le site Internet du *Hackesches Hoftheater*, <http://www.hackesches-hoftheater.de/index2.htm?aktuell.htm>

« Concept pédagogique » (« pädagogisches Konzept ») expliqué sur la page Internet de l'école *Lauder Beth-Zion*, <http://www.lauderyeshurun.de/de/konzept>

Conditions pour être membre de la Communauté juive de Berlin, <http://www.jg-berlin.org/ueber-uns/mitgliedschaft.html>

Conférence organisée en novembre 2012 à l'*Institut für Erziehungswissenschaften* de l'université de Zurich, intitulée « Gemischte Familien und patrilineare Juden. Hybride Identitäten des Jüdischen », <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/termine/id=19477>

Description de la tombe de Gershom Scholem sur le site officiel du cimetière Weißensee, <http://www.jewish-cemetery-weissensee.org/sites/Grabstaetten19-32.htm>

« Die Entstehungsgeschichte des Jüdischen Museums Berlin », <http://www.jmberlin.de/main/DE/Pdfs/Rund-ums-Museum/museumsgeschichte/Museumsgeschichte.pdf>

« Dschungelfunk #9 : Schalom gelobtes Berlin ! », 29 avril 2011, <http://soundcloud.com/rebootfm/2011-04-29-dschungelfunk>

« Forschung und Bildung im Jüdischen Museum Berlin », http://www.jmberlin.de/main/DE/Pdfs/Presse/Pressemappe/PI_Archiv_Bibliothek_Jan2012.pdf

Histoire de la *Jüdische Oberschule*, <http://www.josberlin.de/Schulgeschichte.php?lang=D>

« History of Limmud (Abridged) », un autre tableau chronologique extrait du « Limmud Handbook 2009 », p. 358-361, http://www.limmud.org/files/conference/conference09/Conf09_handbook_part2.pdf

Jahresbericht 2005/2006 du Musée juif de Berlin,
http://www.jmberlin.de/main/DE/Pdfs/Rund-ums-Museum/jahresberichte/Jahresbericht_DE_2005-06.pdf

Lettre 7/8 du centre communautaire de l'Église Vater Unser à Berlin, rédigée en juin 2010 par Jona Kirchner, <http://www.ohel-hachidusch.org/aktuell.html>

« Mehr Raum für Bildung und Forschung »,
http://www.jmberlin.de/main/DE/Pdfs/Presse/Pressemappe/PI_Raum_Bildung_Forschung_Jan2012.pdf

« Modulkatalog des Rabbinatsstudiums » du Séminaire rabbinique,
http://www.rabbinerseminar.de/images/stories/Studienverlaufsplan_RSzB.pdf

Nourriture casher à Berlin,
http://www.chabadberlin.de/templates/articlecco_cdo/aid/280111/jewish/Kosher-food-in-Berlin.htm

Page Internet de l'École juive traditionnelle de Habad-Loubavitch sur la « philosophie » de l'école, http://www.jschule.de/templates/articlecco_cdo/aid/632905/jewish/Ziele.htm

« Photo Essay : Celebrating Tu B'Shvat with Baminim Familyclub in Berlin »,
<http://www.jdcinservice.org/jdcnextgeneration/photo-essay-celebrating-tu-bshvat-with-baminim-familyclub-in-berlin>

Plaques commémoratives à Berlin, à la gare de Berlin-Grünwald, http://www.berlin.de/ba-charlottenburg-wilmersdorf/bezirk/gedenktafeln/bahnhof_grunewald.html

Profession de foi de la fondation Lauder, <http://www.lauderfoundation.com/mission-statement.php>

Programme de la conférence Limmud de 2011 près de Paris (à Fontainebleau),
<http://www.limoud.org/PlanningCL2011.pdf>

Programme du cours de judaïsme (*Judaistikunterricht*) sur la page Internet de l'École traditionnelle juive *Or Avner*,
http://www.jschule.de/templates/articlecco_cdo/aid/632915/jewish/Der-Unterricht.htm

Projet de recherche d'Alina Gromova, <http://www.euroethno.hu-berlin.de/forschung/promotion/dissertationen/laufende/gromova>

Projet de recherche d'Edna Herlinger, http://www2.hu-berlin.de/kollegium-juedische-studien/pdfs/Kurzexpose_KJS_Colloquium/herlinger_baalai_teshuva_exp.pdf

Prospectus de l'exposition « Feinkost Adam », au Musée Juif de Franconie à Fürth, du 6 mars au 16 juin 2002, http://www.kuenstler-kultur-work.net/anna-adam/feinkost_1.html

Rabbins de la Communauté juive de Berlin, <http://www.jg-berlin.org/judentum/rabbiner.html>

Report of the Committee on Patrilineal Descent adopted on March 15, 1983,
<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/patrilineal1.html>

Restaurants casher à Berlin, <http://www.lauderyeshurun.de/de/koschere-restaurants>

Site Internet de l'exposition « Zwischen Sowjetstern und Davidstern. Jüdische Veteranen der Roten Armee 1945 und heute in Berlin », inaugurée au Centrum Judaicum de Berlin le 1^{er} décembre 2006, http://www.gelsenzentrum.de/ausstellung_juedische_kriegsveteranen.htm

Texte de Marcia Prager sur le site d'*Ohel HaChidusch*,
<http://www.ohel-hachidusch.org/index2.html>

« Vision » du site Internet d'*Ohel HaChidusch*, <http://www.ohel-hachidusch.org/vision.html>
« 10 Jahre JMB in Zahlen »,
http://www.jmberlin.de/main/DE/Pdfs/Presse/Pressemappe/PI_Factsheet_Jan2012.pdf

35 Grundsätze, *Union progressiver Juden in Deutschland e.V.*,
<http://www.liberales-juden.de/uber-uns/35-grundsätze/>

BENNER, Maximilian, Eine europäische Zukunft für Israel?, manuscrit de la fondation Konrad Adenauer, 31 mars 2004, http://www.kas.de/wf/doc/kas_5249-544-1-30.pdf?071105133706

COHEN, Shaye J. D., « Le fondement historique de la matrilinearité juive », trad. de l'anglais Elisabeth Kern, http://www.adathshalom.org/RK/fondement_historique_matrilinearite.pdf

HAR PAZ, Sharon, « Holocaust Gedenktag 2010 », trad. de l'hébreu Manuel Spallek,
https://www.facebook.com/#!/note.php?note_id=112427392111993

KESSLER, Judith, *Beispiel Berlin – Jüdische Migration aus der ehemaligen Sowjetunion seit 1990*, <http://www.berlin-judentum.de/gemeinde/migration.htm>

PINTO, Diana, « The Third Pillar? Toward a European Jewish identity », version actualisée de l'article sur le site Internet du « Centre pour le judaïsme culturel » (*Center for Cultural Judaism*), http://www.culturaljudaism.org/pdf/Contemplate_Pinto.pdf

SCHORSCH, Ismar, « The Sacred Cluster. The Core Values of Conservative Judaism », http://www.jtsa.edu/Conservative_Judaism/The_Sacred_Cluster.xml

XI. Brochures et journaux divers

Abraham Geiger College. Rabbis for Europe, Potsdam, Abraham Geiger College, 2000.

Brochure *Masorti Germany*.

Brochure du théâtre *Bimah*.

Chabad Lubawitsch Berlin e.V. (éd.), *Festbroschüre. Einweihung Chabad Lubawitsch*, Berlin, Chabad Lubawitsch Berlin e.V., septembre 2007.

Das Rabbiner-Seminar zu Berlin. Bericht über die ersten fünfundzwanzig Jahre seines Bestehens (1873-1898, Berlin, [lieu de publication non précisé], 1898.

« East-Side – zu den 7. Tagen der jiddischen Kultur » (Petra Schwarz im Gespräch mit Jalda Rebling, Jürgen Rennert und Liane Kubiczeck), dans la brochure *Doss lid is geblibn. Tage der jiddischen Kultur 1987 bis 1996*, Bonn, Deutsche UNESCO-Kommission, 1995, p. 34-36.

Jüdisches n° 15, Berlin, décembre 2008.

Kurzinformation über das Berliner Bildungsprogramm für die Bildung, Erziehung und Betreuung von Kindern in Tageseinrichtungen bis zu ihrem Schuleintritt, Berlin, Verlag Das Netz, 2004.

Lauder Yeshurun. Torah Education and Outreach in Central Europe, Berlin, Lauder Yeshurun, [année de publication non précisée].

Programme de la journée *Limmud* à Berlin du 7 novembre 2010.

Programme des Journées de la culture juive de 1988.

Programme des Journées de la culture juive de 2004.

Programme de *Limmud* 2011.

Programme de *Limmud* 2012.

Prospectus du camp de vacances (*Sommerferiencamp*) du Musée juif de 2012.

Rabbiner und Kantoren für Europa, Potsdam, Abraham Geiger Kolleg, 2011.

Rabbinerseminar zu Berlin, Berlin, The Skoblo Synagogue and Education Center, [année de publication non précisée].

JENDRUSCH, Andrej, « Nachruf aus der Fremde (1. – 4. Tage jiddischer Kultur in der DDR »), dans la brochure *Doss lid is geblibn. Tage der jiddischen Kultur 1987 bis 1996*, Bonn, Deutsche UNESCO-Kommission, 1995, p. 26-28.

KLAASSEN, Lars, *Jüdisches Bildungszentrum Chabad Berlin*, Die Neuen Architekturführer n°138, Berlin, Stadtwandel Verlag, 2009.

PINTO, Diana, « Jewish Spaces, Redux ? », contribution au festival *Limmud* à Berlin, le samedi 19 mai 2012 : brochure du festival *Limmud* 2012, p. 50.

Résumé allemand

Die Erneuerung des jüdischen Lebens in Berlin seit 1989: kulturelle und religiöse Aspekte

Zusammenfassung und Methodik

Die vorliegende Untersuchung verfolgt das Ziel, kulturelle und religiöse Aspekte der Erneuerung jüdischen Lebens in Berlin seit 1989 zu erforschen. Die Entwicklungen der jüdischen Gemeinschaft in der Hauptstadt seit dem Fall der Mauer und dem Zusammenbruch der Sowjetunion führen zur Wiederannäherung eines Teils der jüdischen Bevölkerung in Deutschland an die eigene Kultur, Religion und Geschichte. Dabei kommt die Pluralität der kulturellen, literarischen und religiösen Ausdrucksformen der jüdischen Identitäten zum Vorschein. Die Arbeit verdeutlicht diese in Berlin nach 1989 einsetzende kulturelle und religiöse „Renaissance“.

Der thematische Rahmen der Arbeit bildet die zeitgenössische, hauptsächlich nordamerikanische Forschungsliteratur über die Diaspora und das jüdische Leben in Deutschland nach dem Fall der Mauer. Ziel der Diskurse von Forschern wie der Anthropologen und Religionswissenschaftler Daniel und Jonathan Boyarin, des Soziologen Y. Michal Bodemann, des Kulturwissenschaftlers Jeffrey M. Peck und auch von der europäischen Soziologin Diana Pinto ist, den negativen Diskurs über die europäisch-jüdische Diaspora in Frage zu stellen, nach dem es kein mögliches jüdisches Leben in Europa mehr gibt und der die These vertritt, dass die einzigen „gültigen“ jüdischen Zentren heute Israel und die Vereinigten Staaten seien. Eine solche These wird zum Beispiel im Buch von Bernard Wasserstein vertreten, *Vanishing Diaspora. The Jews in Europe since 1945*¹⁷.

Beim Lesen der Forschungsliteratur über das jüdische Leben oder die jüdische Bevölkerung in Deutschland nach der Wende wird aber klar, dass wiederkehrende Konzepte wie „Erneuerung“, „Renaissance“, „Wiederaufleben“, „Aufblühen“ usw. auftauchen, ohne dass diese Erneuerung, Renaissance, Wiederaufleben je tiefgründiger analysiert werden. Die Arbeit unternimmt einen Versuch, diese Lücke teilweise zu schließen.

¹⁷ Bernard Wasserstein, *Vanishing Diaspora. The Jews in Europe since 1945*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1996.

Methodisch gesehen stützt sich die Arbeit auf Forschungen der französischen Religionssoziologie über zeitgenössische religiöse Bewegungen in Frankreich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Forscher wie Martine Cohen, Sophie Nizard, Jean-Paul Willaime, Régine Azria, Danièle Hervieu-Léger versuchen alle in ihren Forschungen, verschiedenen Aspekten und Formen der religiösen „Erneuerungen“ (*renouveaux*) und „Zusammensetzungen“ (*recompositions*) in den drei monotheistischen Religionen nachzugehen. Dabei wird klar, dass die zeitgenössischen religiösen Phänomene sich durch folgende Aspekte kennzeichnen: eine Wiederaneignung der Identifikationsmöglichkeiten auf individueller Weise (jeder eignet sich seine eigene Religion auf eine individuelle Ebene) (Cohen, Azria), eine kulturelle Herangehensweise an Religion (man trifft sich zum Beispiel in Gruppen über jüdische Literatur und entdeckt dadurch sein religiöses Erbe neu) (Cohen); eine Pluralisierung der religiösen Landschaft (unterschiedliche und vielfältige Identifikationsmöglichkeiten) (Nizard); eine Distanzierung der Gemeindestrukturen indem die Religion die Form eines „do it yourself“ annimmt (Willaime).

In dieser Arbeit wird die Frage gestellt, inwiefern diese Phänomene auf das jüdische Leben in Berlin zutreffen.

Vier wichtige Punkte kennzeichnen das jüdische Leben in Berlin nach 1989. Erstens gewinnt Deutschland seit der Wiedervereinigung eine neue, wichtige Rolle als mögliches Einwanderungsland für Juden. Vor allem mit der massiven jüdischen Einwanderung aus den Staaten der ehemaligen Sowjetunion seit den 1990er Jahren wird Deutschland allmählich als wichtiges Zentrum in der europäischen Diaspora anerkannt¹⁸.

Zweitens bleibt zwar die Shoah tief verankert im Gedächtnis der jüdischen Gemeinschaft; die meisten Kinder oder Enkelkinder von Überlebenden der Shoah weigern sich jedoch, ihre jüdische Identität exklusiv durch die Shoah zu definieren. Sie gründen zur Wiederentdeckung und Forderung ihres kulturellen, religiösen und historischen Erbes jüdische Gruppen und Einrichtungen in Berlin, die in den meisten Fällen alternativ zur Jüdischen Gemeinde entstehen: Künstlergruppen, jüdische Kulturvereine, Konferenzen und Podiumsdiskussionen, religiöse Kongregationen und Lernhäuser. In diesen unterschiedlichen Sphären verschwimmen die Grenzen zwischen kulturellen und religiösen Aspekten des Judentums.

¹⁸ Im Jahre 2002 sind mehr Juden nach Deutschland als nach Israel eingewandert. Siehe Judith Kessler, „Homo Sovieticus in Disneyland: the Jewish Communities in Germany Today“, in Y. Michal Bodemann, *The New German Jewry and the European Context. The Return of the European Jewish Diaspora*, New York, Palgrave Macmillan, 2008, S. 134.

Damit – und dies ist der dritte Punkt – verliert zwar die offizielle Jüdische Gemeinde an Bedeutung als einzige Vertreterin der jüdischen Gemeinschaft Berlins; diese kulturelle und religiöse „Renaissance“ außerhalb der offiziellen Strukturen der Gemeinde bedeutet aber auch eine wachsende Pluralität und Diversifizierung der jüdischen Gemeinschaft in Berlin.

Viertens spielt Berlin die Hauptrolle in diesem Prozess: nicht nur als Hauptstadt und als größte jüdische Gemeinde Deutschlands, sondern auch als ehemaliges dynamischstes und mit Abstand größtes jüdisches Zentrum Deutschlands vor 1933. Heute werden viele ehemalige jüdische Orte neu belebt: Synagogen werden wiederentdeckt und renoviert¹⁹, Denk- und Mahnmale gebaut, Stadtführungen auf der Spur des „jüdischen Berlins“ organisiert, Rabbinerseminare neu gegründet. Die Topographie Berlins bildet auch eine Inspirationsquelle für jüdische (und nichtjüdische) Schriftsteller und Künstler.

Die Analyse dieser nach 1989 entstandenen religiösen Initiativen, literarischen Werke und kulturellen Produktionen dient dazu, Aspekte der kulturellen und religiösen „Renaissance“²⁰ in Berlin näher zu verdeutlichen. Bezüglich der „Topographie“ der Stadt Berlin in dieser Forschung stützt sich die Arbeit auf wissenschaftliche Werke, die die Interdisziplinarität sowohl der „urban studies“ als auch der „Jewish studies“ fordern, vor allem die des Historikers Karl Schlögel und des Kulturwissenschaftlers Joachim Schlör.

Dafür werden vier Aspekte analysiert, die einer gewissen Chronologie der letzten zwanzig Jahre entsprechen:

1. Nach der Shoah bis in die 1990er Jahre widmet sich die zweite Generation – die Kinder der Shoah-Überlebende, die kurz nach 1945 geboren wurden – der Suche nach einer kulturellen und literarischen Wiederaneignung des in die Shoah verloren gegangenen beziehungsweise wegen der Shoah meist verschwiegenen eigenen jüdischen Erbes.

2. Nach der massiven jüdischen Einwanderung aus der ehemaligen Sowjetunion seit den 1990er Jahren gewinnt die Debatte nach einer (nicht)-halachischen Identität an Bedeutung: es

¹⁹ Wie zum Beispiel die Synagoge der Brunnenstraße und die Synagoge der Rykestraße in Berlin-Mitte und -Prenzlauer Berg.

²⁰ Der Begriff „Renaissance“ stützt sich auf den Titel des Buches von Delphine Bechtel, *La Renaissance culturelle juive en Europe centrale et orientale 1897-1930: langue, littérature et construction nationale*, Paris, Belin, 2002.

werden Antworten gesucht, nicht nur in der Literatur, sondern in der Gründung von Lehrhäusern, die alternative Wege zu einem Judentum suchen, das von der offiziellen Gemeinde nicht anerkannt wird.

3. Seit den 1990er Jahren allgemein ist die jüdische Gemeinschaft Berlin durch eine „multikulturelle Pluralität“ gekennzeichnet, die stark von der israelischen und der amerikanischen Anwesenheit in Berlin beeinflusst ist.

4. Seit den 2000er Jahren stellt sich die Frage nach einer kulturellen und religiösen Renaissance in Berlin. Es werden zweierlei Orte jüdischer Kultur analysiert: diejenigen, die vor allem dem nichtjüdischen Publikum die jüdische Kultur darstellen und erklären, und die Orte einer jüdischen Kultur für Juden. Auf der religiösen Ebene spielt die Gründung zweier Rabbinerseminare eine wichtige Rolle im jüdischen „Revival“ in Berlin. Im Laufe der Jahre 2010 entwickelt sich auch eine Literatur der dritten Generation.

TEIL 1: NACH DER SHOAH: DAS „DESTABILISIERTE VORBILD“²¹ DER EINHEITSGEMEINDE

Nach der Shoah ist der Pluralismus der ehemaligen jüdischen Gemeinden verschwunden. Es gilt vor allem, das Überleben des jüdischen Volkes zu sichern. Beim Wiederaufbau der jüdischen Gemeinschaft treten Konflikte zwischen deutschen Juden und „Ostjuden“, die sich für die zukünftige jüdische Gemeinschaft Deutschlands als ausschlaggebend erweisen werden.

Obwohl das Vorbild der Einheitsgemeinde weiter eingehalten wird, herrscht eine meist traditionelle Vertretung der jüdischen Gemeinschaft vor. Weiterhin sind die Möglichkeiten einer Entfaltung des jüdischen Lebens zwischen DDR und BRD sehr begrenzt. Die zweite Generation – die Kinder von Überlebenden der Shoah – entdeckt in den 1980er Jahren ihr jüdisches Erbe neu und versucht, neue Ausdruckswege für ein Judentum zu finden, das sich nicht mehr nur über die Shoah, die Religion oder Israel definieren lässt.

Kapitel I: Wiederaufbau einer geteilten Gemeinschaft (1949-1989)

I. Deutsche Juden und „Ostjuden“ (1945-1953)

Als Einleitung zu diesem Kapitel wird die Lage der verbleibenden jüdischen Gemeinschaft in Deutschland der Nachkriegszeit skizziert: vor allem demographische Daten sind wichtig, um sich das Ausmaß der Shoah von Anfang an klarzumachen, vor allem die Zahlen von 500 000 Juden in Deutschland vor 1933 und 15 000 Verbleibenden nach 1945. Statistische Zahlen sind aber in diesem Kontext sehr schwer zu etablieren, da es sich um eine Bevölkerung handelt, die „auf gepackten Koffern“ sitzt: manche emigrieren tatsächlich – vor allem in die Vereinigte Staaten oder nach Israel –, manche – meistens aus gesundheitlichen Gründen – bleiben, oder kommen zurück, zum Beispiel mit der Motivation, ein neues Deutschland wiederaufzubauen. Dies war vor allem im Osten der Fall, wo kommunistische oder sozialistische Juden, die den Krieg im Exil überlebt hatten, nach Deutschland zurückkamen.

Jenseits aller Statistiken kommt aber in dieser Nachkriegszeit in der sich langsam neugründenden jüdischen Gemeinschaft der kulturelle Konflikt zwischen deutschen Juden und „Ostjuden“ zum Vorschein.

²¹ Martine Cohen: « modèle confessionnel déstabilisé ». Siehe Martine Cohen, « Les juifs de France. Modernité et identité », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, Nr. 66, April-Juni 2000, S. 91-106. Voir aussi Martine Cohen, « Les Juifs de France. Affirmations identitaires et évolution du modèle d'intégration », *Le Débat*, Nr.75, 1993, S. 97-111.

Zusammengefasst ist der Ausgangspunkt dieses Konflikts die Mentalität zwischen zwei ganz unterschiedlichen Gruppen: die deutschen Juden haben in den meisten Fällen dank eines christlichen Partners oder der Hilfe von einer christlichen Person in Deutschland überlebt und waren in den meisten Fällen schon vor dem Krieg stark assimiliert. Die „Ostjuden“ dagegen kommen aus einem ganz anderen religiösen Umfeld: meistens aus osteuropäischen Shtetl oder Städten kommend, besitzen sie ein sehr traditionelles Verständnis vom Judentum und sind also meistens als „orthodox“ zu bezeichnen. Daher sind die deutschen Juden mehr geneigt, in Deutschland ihre Zukunft und das jüdische Leben wiederaufzubauen, während sich die „Ostjuden“ eher auf Emigration vorbereiten. Diese gründen fast gegen ihren Willen ein dynamisches jüdisches Leben in den sogenannten „Displaced Persons Camps“ (DP-Camps), während deutsche Juden mit dem Wiederaufbau der ersten jüdischen Gemeinden anfangen. Der Konflikt zwischen beiden Gruppen ruht also hauptsächlich auf einer unterschiedlichen Einstellung auf Deutschland und auf das Judentum. Er wird vor allem dann deutlich, als das Ende der DP-Camps sich nähert und die zwei Gruppen sich zusammenschließen müssen, um die zukünftigen jüdischen Gemeinden zu gründen.

Jedoch darf dieser Konflikt mit Vorsicht betrachtet werden: die allgemeine Idee, nach der die „Ostjuden“ die Oberhand in allen Besatzungszonen hatten, trifft eigentlich nur auf die amerikanische Zone zu. Dazu war dieser Konflikt nicht einseitig: die deutschen Juden haben auch in bestimmten Städten den ostjüdischen Einfluss „bekämpft“.

Auf Basis dieses Konflikts und der prekären Lage im Nachkriegsdeutschland gilt es nachzuzeichnen, wie das religiöse Leben in Deutschland langsam wiederaufgebaut wird: Rabbiner werden meistens aus dem Ausland „importiert“; eine klare Differenzierung der vor dem Krieg in Deutschland herrschenden unterschiedlichen Bewegungen innerhalb des Judentums gibt es nicht mehr, vielmehr herrscht ein eher traditionelles Verständnis des Judentums. Mit der Schließung des letzten DP-Camps im Jahre 1957 wird ein neues Kapitel des jüdischen Lebens in Deutschland aufgeschlagen.

II. Wiederaufbau des kulturellen und religiösen Lebens in der Bundesrepublik Deutschland

In der BRD werden vor allem die zweideutigen Beziehungen zwischen der jüdischen Gemeinschaft und der Adenauer-Regierung untersucht: diese braucht die jüdische

Gemeinschaft als eine „apolitische Kraft“ (Y. Michal Bodemann)²², die im Kontext des Kalten Kriegs das neue „demokratische Deutschland“ beweisen würde. Umgekehrt braucht die schwache jüdische Gemeinschaft die Unterstützung der Bundesregierung, um ihre Gemeinden wiederaufbauen zu können. In diesem Prozess befindet sich die jüdische Gemeinschaft Deutschlands jedoch in einer schwierigen Lage: sie ist von der jüdischen Welt abgewiesen, die ihr vorwirft, sich im „Land der Mörder“ niedergelassen zu haben. Trotzdem sind es diese guten Beziehungen zu Deutschland, die ermöglichen, das Luxemburger Abkommen zu unterzeichnen, nach dem Deutschland sich zu Wiedergutmachungszahlungen gegenüber dem jüdischen Volk und Israel verpflichtet.

Auf der Ebene der jüdischen Gemeinschaft ist zwischen den 1960 und 1980er Jahre eine wachsende Diskrepanz zwischen einer, auf der Gemeindeebene, hauptsächlich orthodoxen Vertretung des Judentums spürbar, und einer jüdischen Bevölkerung, die nach Erneuerung, Pluralismus, und nach der Anerkennung einer Pluralität von jüdischen Identitäten strebt²³. Charakteristisch für dieses Streben ist die Gründung, im Westen, von *Jüdischen Gruppen*: diese gründen kulturelle Veranstaltungen, Kurse, Seminare und unterschiedliche Treffen außerhalb des Rahmens der offiziellen Jüdischen Gemeinde. Viele Teilnehmer dieser Gruppen fühlen sich tatsächlich von der Gemeinde nicht repräsentiert. Diese „doppelte Marginalisierung“, in Deutschland und in der jüdischen Gemeinschaft, wird auch in der Literatur thematisiert, zum Beispiel in den Werken von Esther Dischereit.

Esther Dischereit wurde 1952 bei Heppenheim an der Bergstraße als Tochter eines deutschen nichtjüdischen Vaters und einer jüdischen Mutter geboren, die die Shoah im Untergrund überlebt hatte. Sie verfasst Gedichte, Erzählungen, Essays, Romane, Theater- und Rundfunkstücke. Nach einem Pädagogik-Studium in Frankfurt am Main arbeitet sie in einer Druckerei und auch als freie Journalistin. Ihre ersten Werke stammen aus dem Ende der 1980er Jahre: durch ihren Roman *Joëmis Tisch. Eine jüdische Geschichte*²⁴ wird sie als deutsch-jüdische Schriftstellerin der Zweiten Generation international anerkannt. Heute lebt sie in Berlin.

²² Y. Michal Bodemann, « Staat und Ethnizität: Der Aufbau der jüdischen Gemeinden im Kalten Krieg » in Micha Brumlik, Doron Kiesel, Cilly Kugelmann et Julius Schoeps (Hrsg.), *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, Frankfurt/Main, Athenäum Verlag, 1988, S. 49-69, S. 61.

²³ Siehe Pnina Navè Levinson, „Religiöse Richtungen und Entwicklungen in den Gemeinden“, in Micha Brumlik, Doron Kiesel, Cilly Kugelmann und Julius Schoeps (Hrsg.), *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, Athenäum Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1988; Marion Kaplan, „What Is ‘Religion’ among Jews in Contemporary Germany?“ in Sander L. Gilman and Karen Remmler (Hrsg.), *Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature Since 1989*, New York, New York University Press, 1994, S. 77-113.

²⁴ Esther Dischereit, *Joëmis Tisch. Eine jüdische Geschichte*, Frankfurt / Main, Suhrkamp, 1988.

Hier wird die stark autobiographische Kurzgeschichte „Ein sehr junges Mädchen trifft Nelly Sachs“²⁵ analysiert, die das Leben eines Kindes und seiner Mutter im Nachkriegsdeutschland schildert: die Mutter hat als deutsche Jüdin in Berlin im Untergrund überlebt; das Kind und die Mutter können sich weder in die deutsche Gesellschaft als auch in die jüdische Gemeinschaft integrieren, weil sie weder der einen noch der anderen angehören.

III. Unterdrückung und Wiederentdeckung der jüdischen Identität in der Deutschen Demokratischen Republik

In der DDR wird die jüdische Identität der DDR-Bürger stark der sozialistischen Identität untergeordnet. Es bietet sich also kein Rahmen für die Entfaltung einer jüdischen Pluralität. Im Gegenteil: die letzten Jahre des Stalin-Regimes und dessen stark antisemitischen Maßnahmen beeinflussen auch den politischen Kurs der DDR: dem Winter 1952-1953 folgend, entwickelt sich eine rasche Ausreisewelle Richtung Westdeutschland: alle jüdischen Gemeindevorsitzende Ostdeutschlands rufen die jüdische Bevölkerung dazu, den Osten zu verlassen. Zu diesem Zeitpunkt (1953) geschieht auch die Teilung der Jüdischen Gemeinde Berlin in einer Westberliner und einer Ostberliner Gemeinde. Es bleiben nur noch ein paar Hundert Juden in der DDR.

Trotz der zwei unterschiedlichen politischen Systeme im Westen und Osten, entwickelt sich eine ähnliche „kulturelle Suche“ seitens der Zweiten Generation. Im Osten sucht sie nach eigenen Wegen, die sich außerhalb der offiziellen Gemeinden entwickeln würden. In diesem Kontext wird die Gruppe *Wir für uns* von der Soziologin Irene Runge gegründet, die ab 1989 zum *Jüdischen Kulturverein*²⁶ umbenannt wird. Dort treffen sich alle Juden, die sich von der Gemeinde nicht repräsentiert fühlen und die mit ihrem historischen, kulturellen und religiösen Erbe anknüpfen wollen. Darüber hinaus wird auch die israelitische Synagogen-Gemeinde *Adass Jisroel*²⁷ neugegründet: diese Austrittsgemeinde wurde 1939 von den Nazis geschlossen und wird erst mit der finanziellen Hilfe der Honecker-Regierung wiedeingeweiht. Trotz der interessierten Versuche der Regierung, der jüdischen Bevölkerung zu helfen, fliehen immer mehr Juden aus der DDR.

²⁵ Esther Dischereit, „Ein sehr junges Mädchen trifft Nelly Sachs“ in *Übungen, jüdisch zu sein. Aufsätze*, Frankfurt/Main, Suhrkamp Verlag, 1998.

²⁶ Siehe Ralf Bachmann und Irene Runge (Hrsg.), *WIR. Der Jüdische Kulturverein Berlin e.V. 1989-2009*, Mannheim, Verlag Wellhöfer, 2009.

²⁷ Siehe Lothar Mertens, *Religion und Politik. Die wechselvolle 130jährige Geschichte der jüdischen Gemeinde Adass Jisroel zu Berlin*, Berlin, Verlag Dr. Klöster, 2006.

In der Literatur der Zweiten Generation spiegelt sich das, was schon in den kulturellen Initiativen der DDR bemerkenswert war: die Suche nach dem eigenen kulturellen, religiösen und historischen Erbe. Dies wird vor allem in den Werken Barbara Honigmanns deutlich.

Barbara Honigmann wurde 1949 als Tochter deutsch-jüdischer Eltern geboren, die die Shoah im Londoner Exil überlebt hatten. Als engagierte Sozialisten kehrten sie 1946 nach Ostdeutschland zurück. Barbara Honigmann musste selbst den Faden einer jüdischen Identität wiederfinden, die in der vorhergehenden Generation fast verschwunden war. Sie arbeitet als Theaterautorin und Regisseurin in Ostberlin, bevor sie 1984 nach Strasbourg auswandert, wo sie sich ihrer Religion wieder annähert. Schließlich wird sie durch ihr *Roman von einem Kinde*²⁸ bekannt. Ihre meist autobiographischen Romane thematisieren die Genealogie der Familiengeschichte und die Schwierigkeit, die eigene jüdische Identität in der DDR wiederzufinden.

In den Kurzgeschichten („Roman von einem Kinde“, „Doppeltes Grab“), entdeckt sie als junge Jüdin durch ihre Begegnung mit Gershom Scholem und der älteren, überlebenden jüdischen Bevölkerung Berlins die eigene Kultur und Religion wieder neu.

Nach dem Krieg hat sich zwar das Prinzip der Einheitsgemeinde gewährt; in der Wirklichkeit aber herrscht eine traditionelle Auffassung des Gemeindelebens. Die Zweite Generation strebt nach Pluralismus und Heterogenität und versucht, dafür neue Wege außerhalb der Gemeindestrukturen zu finden.

Kapitel 2: Literarische Neuentdeckung eines durch die Shoah geerbten Judentums

I – Der intergenerationelle Konflikt

Die deutsch-jüdische Literatur der Zweiten Generation, die einen (oft autobiographischen) intergenerationellen Konflikt widerspiegelt, entwickelt sich in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre. Dieser intergenerationelle Konflikt zwischen den Eltern, die die Shoah überlebt haben, und ihren Kindern, die die Eltern trotz der Shoah in Deutschland erziehen, wird vor allem in den Werken der Schriftstellerinnen Esther Dischereit und Barbara Honigmann durch zwei Aspekte gekennzeichnet: erstens durch das (elterliche) Schweigen über die Shoah und die jüdische Herkunft. Die Eltern reden nie über die Shoah und wenn sie das Wort „Auschwitz“ erwähnen, dann tun sie es, ohne den Kindern zu erklären, was es bedeutet²⁹. Die jüdische Herkunft der Familie wird auch verschwiegen: die Kinder wissen zwar, dass sie jüdisch sind,

²⁸ Barbara Honigmann, *Roman von einem Kinde. Sechs Erzählungen*, Darmstadt und Neuwied, Hermann Luchterhand, 1986.

²⁹ Barbara Honigmann, *Damals, dann und danach*, München, Wien, Hanser, 1999, S. 23.

wissen aber fast nichts über die Familiengeschichte. Daher ist der zweite Aspekt, der in den Werken der Schriftstellerinnen zum Vorschein kommt, die „genealogische Suche“ der Kinder zweiter Generation. Weil die Kinder immer wieder mit dem Schweigen der Eltern konfrontiert sind, suchen sie nach anderen Wegen, mehr über ihr Judentum und ihre Familiengeschichte zu lernen. Die Erzählerin der Romane von Barbara Honigmann sucht Informationen auf den Friedhöfen und in verlassenen Wohnungen. Bei Esther Dischereit nimmt diese Suche einen eher unbewussten Aspekt: ihre Romane *Joëmis Tisch. Eine jüdische Geschichte* und *Merryn*³⁰ inszenieren junge weibliche Protagonisten, die die Traumata der vorhergehenden Generationen in ihrem eigenen Leben nachspüren. Dadurch entsteht auch eine Suche nach der Familienvergangenheit und nach dem Unausgesprochenen.

II – Die „Abnormität“ der jüdischen Identität in Deutschland in den Werken der Zweiten Generation

Die Romane Rafael Seligmanns³¹ und die Kurzgeschichten Maxim Billers³² streben danach, die „negative deutsch-jüdische Symbiose“³³ in Frage zu stellen und dabei die deutsch-jüdischen Beziehungen der Zweiten Generation durch Ironie und Provokation zu „normalisieren“. Die „negative deutsch-jüdische Symbiose“ im Sinne Dan Diners bedeutet die Aktualisierung, ja die Intensivierung der „deutsch-jüdischen Symbiose“ infolge des Holocaust. Die Shoah ist zum Ausgangspunkt einer neuen Bewusstwerdung der jüdischen und der deutschen Identität geworden. Diese „negative Symbiose“ bestimmt das Verhältnis jeder Identität zu sich selbst und das Verhältnis beider Identitäten zueinander.

Rafael Seligmann wurde 1948 in Tel Aviv geboren und kam als Zehnjähriger mit seiner Familie in die BRD. Er studierte Politikwissenschaft und Geschichte in München und Tel Aviv. Seit 1978 schreibt er für verschiedene Zeitungen. Sein erster Roman (1988), *Rubinsteins Versteigerung*, bezeichnet er selbst als der erste jüdische zeitgenössische Roman, der von einem deutschen Juden nach der Shoah geschrieben wurde³⁴.

³⁰ Esther Dischereit, *Merryn*, Frankfurt / Main, Suhrkamp, 1992.

³¹ Siehe Rafael Seligmann, *Rubinsteins Versteigerung*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997 (1. Ausgabe 1988); *Der Musterjude*, Hildesheim, Claassen Verlag, 1997.

³² Siehe Maxim Biller, *Wenn ich einmal reich und tot bin*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1990; *Land der Väter und Verräter*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1994.

³³ Siehe Dan Diner, „Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz“, in *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Frankfurt am Main, Fischer, 1987, S. 185–197; Gershom Scholem, „Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch“, in *Judaica II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, S. 7–19.

³⁴ Siehe Rafael Seligmann, « German Jewry Squawking at the Approach of Danger » in Susan Stern (Hrsg.), *Speaking Out, Jewish Voices from United Germany*, Chicago, Edition q, 1995, S. 175.

Maxim Biller wurde in Prag 1960 als Sohn russisch-jüdischer Eltern geboren. Seine Familie wandert 1970 in die BRD aus. Nach dem Studium der Literatur und des Journalismus in Hamburg und München beginnt Biller eine Karriere als Publizist in den Zeitungen *Tempo*, *Der Spiegel* und *Die Zeit*. Durch seine erste Kurzgeschichtensammlung *Wenn ich einmal reich und tot bin* (1990) wird er unter den bekannten Schriftstellern der Zweiten Generation gezählt. Sein Werk ist durch seine Ironie und Provokation gekennzeichnet. Heute lebt Biller in Berlin.

Die Protagonisten der Romane und Kurzgeschichten Billers und Seligmanns sind provozierend, frech, sogar pervers: dadurch erhoffen die Schriftsteller, das klischeehafte Bild des von den Philosemiten geliebten „guten Juden“ zu brechen und es durch einen realistischeren Spiegel der jüdischen Teenagers (Seligmann, *Rubinsteins Versteigerung*) oder eine surrealistische Darstellung der jüdischen Überlebenden der Shoah (Biller, „Harlem Holocaust“) zu ersetzen. In diesem Sinn wird der gewohnte Status der „Opfer“ und „Täter“ problematisiert: die Opfer werden zu Tätern und umgekehrt. Im ersten Roman Seligmanns weigert sich der Protagonist, die Rolle des „Opfers“ in Deutschland zu spielen; in der Kurzgeschichte Billers „Harlem Holocaust“ wird der Schriftsteller und Überlebender der Shoah Gary Warszawski der Täter, der den neurotischen Deutschen Efraim Rosenhain psychologisch erpresst und ihn ständig an die Nazizeit und die kollektive Schuld des deutschen Volkes erinnert.

III – Gedanken über ein deutsch-jüdisches Schreiben

Es ist daher bemerkenswert, dass die Werke von Schriftstellerinnen wie Barbara Honigmann und Esther Dischereit diese provozierenden, ja aggressiven Mittel ablehnen und sich in ihren Werken eher der Frage nach der Möglichkeit eines deutsch-jüdischen Schreibens nach der Shoah widmen. Für Barbara Honigmann ist ihre Identität eine dreifache: als Jüdin, Deutsche und Schriftstellerin³⁵. Die Entfaltung dieser Identität konnte aber nur dann stattfinden, als sie Deutschland für ein Leben in Frankreich – in der traditionellen jüdischen Gemeinde von Strasbourg – verließ.

Esther Dischereits Gedanken über ein deutsch-jüdisches Schreiben dagegen ähneln eher einen Kampf gegen den politisch korrekten Diskurs über die „jüdischen Mitbürger“ in Deutschland. Ihrer Meinung nach werden in Deutschland diese zwei Identitäten – die jüdische und die

³⁵ Barbara Honigmann, „Selbstporträt als Jüdin“, in *Damals, dann und danach*, *op. cit.*

deutsche – immer noch separat betrachtet, ohne dass die Möglichkeit einer „deutsch-jüdischen“ Identität oder „deutsch-jüdischen“ Kultur zum Vorschein kommt³⁶.

In diesen literarischen Werken spiegeln sich also nicht nur die Suche nach einem Judentum, das man sich neu aneignet, sondern auch der Versuch, die Beziehungen zwischen Juden und Deutschen zu „normalisieren“.

Kapitel III: Wege eines kulturellen Judentums nach 1989

I – Für eine jüdische Anwesenheit in der deutschen Diaspora

Die Suche nach Alternativen zu einem „traditionellen“, von der offiziellen Gemeinde anerkannten und vertretenen Judentum war schon in den kulturellen Initiativen in West- und Ostdeutschland in den 1980er Jahren spürbar und entwickelt sich auf literarischer Weise in den Werken der Schriftsteller der Zweiten Generation. Diese Suche findet auch in anderen Bereichen außerhalb der Literatur und spielt eine wichtige Rolle am Anfang der neunziger Jahre in Berlin.

In der kulturellen Sphäre stellt die *Meshulash*-Künstlergruppe Kunstwerke vor, die sowohl eine erneuerte Erinnerung der Shoah inszenieren, als eine jüdische Anwesenheit der zweiten Generation in Berlin betonen³⁷. Diese Gruppe besteht aus jüdischen und nichtjüdischen Künstlern, die sich mit der Shoah und der Frage nach Formen des jüdischen Lebens in Europa bzw. Deutschland heute beschäftigen. Sie entdecken vergessene jüdische Orte in Berlin und füllen sie mit jüdischem zeitgenössischen Leben neu, wie zum Beispiel im ehemaligen jüdischen Waisenhaus der Ahawah-Straße in Berlin-Mitte, wo sie die Ausstellung „Davka: jüdische Visionen in Berlin“ organisiert haben. Diese Ausstellung beschäftigt sich sowohl mit der Shoah als auch mit zeitgenössischen Kunstwerken, die das jüdische Leben in Deutschland und Europa thematisieren. Die Hauptfigur dieser Künstlergruppe war bis 1997 die deutsch-jüdische Künstlerin Anna Adam, die in ihren Ausstellungen und Projekten unermüdlich versucht, Stereotype über Juden in Deutschland zu brechen und Juden wie Nichtjuden ein positives jüdisches Leben in Deutschland zu zeigen. Dabei beschäftigen sich ihre neuesten Projekte damit, Gegenstände für ein jüdisches Leben zu konzipieren, die Spaß an den jüdischen, frei interpretierten Traditionen machen sollen³⁸.

³⁶ Esther Dischereit, „Kein Ausgang aus diesem Judentum“, in *Übungen, jüdisch zu sein, op. cit.*, S. 27

³⁷ Siehe Meshulash Berlin (Hrsg.), *DAVKA. Jüdische Visionen in Berlin*, Grambin, Berlin, Aviva Verlag, 1999. Die deutsch-jüdische Künstlerin Anna Adam war die Hauptfigur dieser Bewegung. Siehe Anna Adams Ausstellung „Feinkost Adam“, im Jüdischen Museum Franken in Fürth, 6. März – 16. Juni 2002.

³⁸ Siehe Anna Adams Projekt www.ganzschoenjuedisch.de

II – Ein Treffpunkt außerhalb der Jüdischen Gemeinde: Der Jüdische Kulturverein Berlin e.V. (JKV)

Der am Ende der 1980er Jahre in Ostberlin gegründete *Jüdische Kulturverein* entspricht dem Streben nach der Anerkennung, auf der Gemeindeebene, einer Pluralität (oft nicht-halachischer³⁹) jüdischer Identitäten. Im *JKV* definieren sich tatsächlich die meisten Mitglieder durch das kulturelle Prisma: der Verein organisiert Seminare, „runde Tische“ und andere kulturelle Aktivitäten, um vor allem den jüdischen Neuzuwanderer aus der UdSSR dabei zu helfen, ihr kulturelles, historisches und religiöses Erbe neu zu entdecken und jüdische Traditionen zu lernen. Dabei hat der säkulare Verein einen guten Kontakt zu der chassidisch-orthodoxen Organisation Chabad Lubawitsch entwickelt. Der Verein hat auch eine ausschlaggebende Rolle gespielt bei der Grenzöffnung für sowjetische Juden in den 1980er Jahren. Das Engagement für die Integration der Juden aus der ehemaligen Sowjetunion spielt daher eine ausschlaggebende Rolle im Verein: es werden russischsprachige Aktivitäten begonnen und Clubs gegründet⁴⁰.

Nach dem langsamen Wiederaufbau der jüdischen Gemeinden im Ost und West findet also vor allem in den 1980er eine wachsende Pluralisierung der jüdischen Gemeinschaft statt, die besonders auf einer literarischen und kulturellen Ebene spürbar ist.

³⁹ Die Halacha ist „[d]as jüdische Gesetz, das sich auf die Bibel und die rabbinische Literatur gründet“. Siehe Gilbert S. Rosenthal, Walter Homolka, *Das Judentum hat viele Gesichter. Die religiösen Strömungen der Gegenwart*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2000, S. 188. Laut der Halacha ist der/diejenige jüdisch, der/die Kind von einer jüdischen Mutter ist. Nicht halachische Juden sind z.B. Kinder von einem jüdischen Vater und einer nicht jüdischen Mutter.

⁴⁰ Siehe Ralf Bachmann und Irene Runge (Hrsg.), *WIR, op. cit.*

TEIL 2: SEIT 1990: KULTURELLE UND RELIGIÖSE NEUGRÜNDUNGEN NACH DER JÜDISCHEN EINWANDERUNG AUS DER EHEMALIGEN SOWJETUNION

Die jüdische Gemeinschaft Berlins wurde seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion auf einer kulturellen, religiösen und demographischen Ebene tief verändert. Die symbolischste Zahl ist wahrscheinlich die von einer verdreifachten Gemeinschaft (30 000 Gemeindemitglieder im Jahre 1990, um die 90 000 im Jahre 2000). Womit identifizieren sich die russisch-jüdischen⁴¹ Einwanderer in Berlin⁴², wenn eine jüdische Identität im Sinne der Halacha ihnen von der Gemeinde verweigert wird⁴³? Wie definieren sie ihre eigene jüdische Identität – in Anbetracht der Tatsache, dass das Judentum in der UdSSR bestenfalls als ein nationaler Begriff oder einer der Staatsangehörigkeit betrachtet wurde – und inwiefern ist diese jüdische Identität von der russischen Identität geprägt⁴⁴? In diesem Teil werden die Konflikte zwischen den „alteingesessenen“, sogenannten „deutschen“ Juden der Gemeinde, und den „neuen“, russischen Juden analysiert⁴⁵. Der Hauptpunkt dieses Konfliktes bildet die unterschiedlichen Auffassungen des Judentums als „Nationalität“ oder als „Religion“ und das Problem der (Nicht-)Anerkennung von nicht-halachischen Juden. Diese Problematik wird wiederum in den deutschsprachigen literarischen Werken jüdischer Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion thematisiert. Die Debatte über nicht-halachische oder marginalisierte Juden in der jüdischen Gemeinschaft führt zu Neugründungen außerhalb der offiziellen Jüdischen Gemeinde, die die Form von Lehrhäusern oder Konferenzen annehmen.

⁴¹ Der Begriff „russisch“ ist eine vereinfachte Bezeichnung für die Migranten aus der ex-UdSSR. Die meisten Migranten sind nicht nur russisch, sondern ukrainisch, usbekisch, lettisch oder moldawisch usw.

⁴² Siehe Judith Kessler, „Beispiel Berlin: Jüdische Migration aus der ehemaligen Sowjetunion seit 1990“, Online-Artikel auf www.hagalil.com, 28. Februar 2003.

⁴³ Siehe Julius H. Schoeps, Willi Jasper, Bernhard Vogt, *Russische Juden in Deutschland. Integration und Selbstbehauptung in einem fremden Land*, Weinheim, Beltz Athenäum Verlag, 1996; Julius H. Schoeps, Willi Jasper, Bernhard Vogt, *Ein neues Judentum in Deutschland? Fremd- und Eigenbilder der russisch-jüdischen Einwanderer*, Potsdam, Verlag für Berlin Brandenburg, 1999.

⁴⁴ Siehe Janusch Kozminskis Dokumentarfilm, *Die Vergangenheit ist ein fremdes Land*, 2008.

⁴⁵ Judith Kessler, „Identitätssuche und Subkultur. Erfahrungen der Sozialarbeit in der Jüdischen Gemeinde zu Berlin“, in Julius H. Schoeps, Willi Jasper, Bernhard Vogt (Hrsg.), *Ein neues Judentum in Deutschland?, op. cit.*, S. 140–162.

Kapitel I: Die jüdische Einwanderung aus der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland in den 1990er Jahren

I – „Die Vierte Welle“

Es werden zuerst die Bedingungen der jüdischen Auswanderungswelle aus der Sowjetunion nach Deutschland seit dem Fall der Mauer nachgezeichnet.

Der Begriff der „vierten Welle“ bezeichnet nach Judith Kessler, Sozialarbeiterin in der Jüdischen Gemeinde zu Berlin, die unterschiedlichen Auswanderungswellen aus der Sowjetunion: nach dieser Bezeichnung hätte die erste Auswanderungswelle nach der Oktoberrevolution 1917 stattgefunden, die zweite nach dem Zweiten Weltkrieg, die dritte in den 1970er Jahren und die vierte nach dem Fall der Mauer⁴⁶.

Der Hauptgrund der Auswanderungswelle ist der in der Sowjetunion herrschende Antisemitismus. Dieser wird paradoxerweise umso virulenter mit der Glasnost-Politik vom Generalsekretär Michail Gorbatschow, die eine größere Meinungsfreiheit ermöglicht, und daher auch die von antisemitischen Gruppen wie der *Pamjat*⁴⁷. Nach der Öffnung der DDR-Grenze für jüdische Sowjetbürger werden im Jahre 1991 neue Maßnahmen für die Einwanderung jüdischer Sowjetbürger nach Deutschland entschieden, die unter dem Namen „Kontingentflüchtlingsgesetz“ zusammengefasst werden. Dieses Gesetz ermöglicht den jüdisch-sowjetischen Bürgern, die innerhalb einer bestimmten Zeitspanne nach Deutschland ausgewandert sind, eine Arbeits- und Aufenthaltserlaubnis zu erhalten. Leider ist von Anfang an die Gesetzgebung unklar, weil die deutsche Regierung Bürger aus der ehemaligen Sowjetunion akzeptiert, die von einem jüdischen Elternteil stammen, während die jüdischen Gemeinden Deutschlands als Juden nur solche anerkennen, die von einer jüdischen Mutter abstammen. Kinder jüdischer Väter sind also nicht von der Halacha – der jüdischen Rechtsprechung – und also auch nicht von den offiziellen Gemeinden anerkannt. Seit 2005 ist der „Kontingentflüchtlingsgesetz“ nicht mehr gültig: die Voraussetzungen für die Einwanderung sind jetzt strikter. Die Zuwanderer werden nach einem Punktesystem geprüft, das u.a. Sprachniveau und soziale Leistungen überprüft. Dadurch will man den sozialen Problemen, mit der die Zuwanderer in Deutschland konfrontiert sind, begegnen.

II – Eine doppelt problematische Integration: in die deutsche Gesellschaft

Dieses umfangreiche Forschungsthema wurde bis jetzt in der wissenschaftlichen Forschung nur sehr begrenzt analysiert. In Deutschland stehen über dieses Thema nur ein paar Werke zur

⁴⁶ Judith Kessler, « Einleitung », in *Beispiel Berlin*, op. cit.

⁴⁷ Lothar Mertens, *Alija. Die Emigration der sowjetischen Juden*, Bochum, Brockmeyer, 1991.

Verfügung: die unveröffentlichte Magisterarbeit Judith Kesslers über die nach Berlin eingewanderten Juden aus der ehemaligen Sowjetunion am Anfang der 1990er Jahren⁴⁸, zwei Studien von Schoeps et al. über die Situation der russischen Juden in Deutschland in den 1990er Jahren und eine auch von Schoeps et al. herausgegebene Sammlung über das globalere Thema von „transnationaler Diaspora“⁴⁹. Dazu muss man zwei wichtige Doktorarbeiten erwähnen, die Anfang 2000 veröffentlicht wurden, von Franziska Becker⁵⁰ und Victoria Hegner⁵¹. Die jüngste umfangreiche Studie, die 2011 erschienen ist, ist die von Ben-Rafael et al. über Juden und jüdische Erziehung in Deutschland heute⁵².

Ich musste also meine Forschung mithilfe dieser Werke, diverser Interviews, der Presse, weiterer Lektüren und Fragestellungen an Spezialisten (vor allem an Dmitrij Belkin und Judith Kessler) fortführen, da bislang noch kein Werk über die jüdische Auswanderung aus der ehemaligen Sowjetunion nach Berlin seit 1989 erschienen ist.

Diverse Aspekte der schwierigen Integration der „russischen“⁵³ Juden in die deutsche Gesellschaft sind zu berücksichtigen, aber die umfangreiche Analyse dieser unterschiedlichen Aspekte würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Daher wird der Akzent auf drei Aspekte gelegt, die meiner Meinung nach die prägendsten sind:

1. Die in der Sowjetunion erworbenen Diplome werden in Deutschland in den meisten Fällen nicht anerkannt, obwohl die akademischen Leistungen der sowjetischen jüdischen Bevölkerung sehr hoch waren: über 70% der Zuwanderer besitzen einen akademischen Abschluss. Eine Konsequenz dieser Nicht-Anerkennung der Diplome ist der drastische soziale Kontrast der Zuwanderer bei deren Ankunft in Deutschland.

2. Das Problem der Sprache: nicht nur beherrschten die russischen Juden bei ihrer Ankunft in Deutschland in den meisten Fällen nicht die deutsche Sprache, auch die Dauer der

⁴⁸ Judith Kessler, *Jüdische Migration aus der ehemaligen Sowjetunion seit 1990. Beispiel Berlin*, Magisterarbeit, Fernuniversität Hagen, 1996.

⁴⁹ Julius H. Schoeps et al. (Hrsg.), *Russische Juden in Deutschland*, op. cit. ; Julius Schoeps et al. (Hrsg.), *Ein neues Judentum in Deutschland ?*, op. cit. ; Julius H. Schoeps, Karl E. Grözinger, Willi Jasper, Gert Mattenklott (éds.), *Russische Juden und Transnationale Diaspora*, Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 2004, Band vol. 15. Im Auftrag des Moses-Mendelssohn Zentrums für europäisch-jüdische Studien, Berlin, Wien, Philo Verlagsgesellschaft mbH, 2005.

⁵⁰ Franziska Becker, *Ankommen in Deutschland: Einwanderungspolitik als biographische Erfahrung im Migrationsprozess russischer Juden*, Berlin, Reimer, 2001.

⁵¹ Victoria Hegner, *Gelebte Selbstbilder. Gemeinden russisch-jüdischer Migranten in Chicago und Berlin*, Frankfurt/Main, Campus Verlag, 2008.

⁵² Eliezer Ben-Rafael, Olaf Glöckner, Yitzhak Sternberg, *Jews and Jewish Education in Germany Today*, Leiden, Brill, 2011.

⁵³ Der Begriff „russisch“ ist eine vereinfachte Bezeichnung für die Migranten aus der ex-UdSSR. Die meisten Migranten sind nicht nur russisch, sondern ukrainisch, usbekisch, lettisch oder moldawisch usw.

Deutschkurse wurde gekürzt und ermöglichte daher kein vertieftes Erlernen der deutschen Sprache.

3. Die Erfahrung des kommunistischen Systems und der Planwirtschaft. Wie die Sozialarbeiterin Judith Kessler die Mentalität des „homo sovieticus“ beschrieben hat, erweisen sich mangelnde Selbstinitiative und Unentschlossenheit der Neuzuwanderer als problematisch bei der Arbeitssuche.

III – Eine doppelt problematische Integration: in die jüdische Gemeinschaft

Jedoch erweist sich die Integration der „russischen“ Juden nicht nur in die deutsche Gesellschaft, sondern auch in die jüdische Gemeinschaft als schwierig. Hier prallen nämlich zwei unterschiedliche Auffassungen des Judentums aufeinander: in Deutschland hauptsächlich als „Religion“ verstanden, war Judentum in der ehemaligen Sowjetunion eine Nationalität, die in der sog. fünften Spalte des Passes verzeichnet war. Darüber hinaus war die jüdische Religion und alle Ausdrücke der Religiosität im atheistischen und kommunistischen System der Sowjetunion stark unterdrückt: die meisten „russischen“ Juden, die nach Deutschland einwandern, sind ohne Religion aufgewachsen und haben jegliche Verbindung zu ihrer Religion verloren.

Zu dieser unterschiedlichen Konzeption des Judentums kommt eine differenzierte Erfahrung des Zweiten Weltkrieges und der Shoah hinzu: die russischen Juden haben den „Großen vaterländischen Krieg“ als Sieger gegen die Nationalsozialisten erlebt, während die Erinnerungen der „veteranen“ (Ben-Rafael et al.) deutschen Juden stark an die Konzentrationslager und die Opfer der Shoah verbunden sind. Ein symbolisches Beispiel dafür: während die deutschen Juden den 9. November, die Pogrome der Kristallnacht, jedes Jahr gedenken, bildet der 9. Mai, der Siegestag der Roten Armee über Nazideutschland, das wichtigste Datum für die „russischen“ Juden.

Als dritter Aspekt des Konfliktes zwischen den deutschen „alteingesessenen“ Juden und den „neuen Ostjuden“ sind die enttäuschten Erwartungen auf beiden Seiten zu erwähnen: während die russischen Juden ihre Hoffnungen auf den „goldenen Westen“ richteten, erwarteten die „Alteingesessenen“ von den russischen Juden, dass sie die Gemeinde durch Bildung und Religiosität „bereichern“ würden. Dies war – jedoch nicht von der ersten Generation jüdischer Einwanderer nach Deutschland nach dem Fall der Mauer – nicht der Fall. Die jüngere Generation russischer Juden aber, die als Kinder nach Deutschland eingewandert und hier aufgewachsen ist, scheint ein ganz anderes Bild der russischsprachigen Bevölkerung in Deutschland widerzuspiegeln.

Im Zentrum der Integrationsprobleme der russischen Juden bei deren Einwanderung nach Deutschland stehen nicht nur die Nicht-Anerkennung ihrer Abschlüsse sondern die unterschiedliche Auffassung des Judentums als Religion oder Nationalität. Jedoch ändert sich die Situation mit der jüngeren russischen Generation, die in Deutschland aufgewachsen ist.

Kapitel 2: Juden, Nichtjuden, und „nichtjüdische Juden“ in der deutschsprachigen Literatur der jüdischen Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion

Der Frage nach den neuen kulturellen und religiösen Ausdrucksformen der russischen Juden in Deutschland infolge der Einwanderung wird durch die Analyse der deutschsprachigen Literatur der russisch-jüdischen Einwanderer nachgegangen (Wladimir Kaminer⁵⁴, Lena Gorelik⁵⁵, Vladimir Vertlib⁵⁶ und Anna Sochrina⁵⁷).

I – „Nichtjüdische Juden“ bei Vladimir Vertlib

Vladimir Vertlib, 1966 in Leningrad / Sankt Petersburg geboren, wandert 1971 mit seiner Familie nach Israel aus. Später siedelt er sich in Österreich an; es folgen eine Reihe von „Zwischenstationen“⁵⁸: nach Israel, den Vereinigten Staaten, und schließlich, 1981, wieder Österreich. In Wien studiert er Wirtschaft. In der zweiten Hälfte der neunziger Jahre fängt er an, seine Romane zu veröffentlichen. Vertlib bildet unter den vier Schriftstellern die „geographische“ Ausnahme, da er nach Österreich ausgewandert ist und heute in Salzburg lebt.

Trotzdem inszenieren seine Romane in den meisten Fällen deutsch-jüdische oder, wie sie sich selber nennen, „halbjüdische“ Protagonisten in der fiktiven deutschen Stadt namens Gigrich. Daher spielt die deutsch-jüdische – aber auch die tschechoslowakische und sowjetische – Geschichte eine wichtige Rolle in all seinen Romanen und Kurzgeschichten: sie wird durch mehrere Generationen einer Familie erlebt.

⁵⁴ Siehe Wladimir Kaminer, *Russendisko*, München, Wilhelm Goldmann Verlag, 2000; *Mein deutsches Dschungelbuch*, München, Wilhelm Goldmann Verlag, 2003. Lena Gorelik, *Meine weißen Nächte*, München, Schirmergraf, 2004; *Hochzeit in Jerusalem*, München, Schirmergraf, 2007.

⁵⁵ Lena Gorelik, *Meine weißen Nächte*, München, Schirmergraf, 2004; *Hochzeit in Jerusalem*, München, Schirmergraf, 2007.

⁵⁶ Vladimir Vertlib lebt zwar in Österreich, seine Werke sind aber in dieser Arbeit berücksichtigt, weil sie die Probleme der Einwanderung aus der ehemaligen Sowjetunion und die Frage nach einer Anerkennung der nicht halachischen jüdischen Identität thematisieren. Siehe Vladimir Vertlib, *Letzter Wunsch*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2006 (1. Ausgabe 2003); *Zwischenstationen*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005 (1. Ausgabe 1999); *Mein erster Mörder. Lebensgeschichten*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2008 (1. Ausgabe 2006); Vladimir Vertlib, *Das besondere Gedächtnis der Rosa Masur*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2007 (1. Ausgabe 2001).

⁵⁷ Anna Sochrina, *Meine Emigration. Erinnerungen*, Berlin, Sankt-Petersburg, Oberbaum, 2003.

⁵⁸ Vladimir Vertlib, *Zwischenstationen*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005 (1. Ausgabe 1999)

Seine Werke stellen Protagonisten dar, die ihrer jüdischen Identität tief verbunden sind. Jedoch wird diese Identität von der Halacha und in manchen Fällen auch von der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft nicht anerkannt.

Zwei Werke werden hier untersucht: die Kurzgeschichte „Der Zwanzigste April“ und der Roman *Letzter Wunsch*. Im Zentrum dieser beiden Werke steht die Frage nach der nicht halachischen Identität von Kindern jüdischer Väter, die sich jüdisch fühlen und trotzdem von der Halacha und daher von der traditionellen Gemeinschaft nicht anerkannt werden.

Im Roman *Letzter Wunsch* beschäftigt sich Vertlib mit der Geschichte eines Überlebenden der Shoah, der bei seinem Tod von der orthodoxen Gemeinde nicht als Jude anerkannt wird, weil seine Mutter bei einem liberalen Rabbiner konvertiert ist. Er kann also auf dem jüdischen Friedhof der Gemeinde nicht begraben werden: Diese Weigerung der Gemeinde, seinen Vater auf einem jüdischen Friedhof begraben zu lassen, veranlasst seinem Sohn, sich mit der jüdischen Identität seiner Familie und seiner eigenen Identität auseinanderzusetzen.

In anderen Kurzgeschichten Vertlibs werden diese „verworrenen Identitäten“ beziehungsweise die deutsch-jüdische Identität geschildert, die durch die Folgen des Zweiten Weltkrieges in Mitteleuropa noch komplexer geworden sind, wie zum Beispiel in der Kurzgeschichte „Ein schöner Bastard“⁵⁹.

Vertlib ist einer der wenigen deutschsprachigen Autoren, der sich mit der Frage der nicht-halachischen jüdischen Identitäten in seinen Werken beschäftigt.

II – Verworrene Grenzen zwischen Juden und Nichtjuden

Vor allem in den Werken der Schriftstellerinnen Lena Gorelik und Anna Sochrina werden Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden mit Humor untersucht.

Lena Gorelik wurde 1981 in Leningrad / Sankt Petersburg geboren. 1992 kommt sie mit ihrer russisch-jüdischen Familie im Rahmen des „Kontingentflüchtlingsgesetz“ nach Deutschland. In München studiert sie Journalismus und osteuropäische Studien. Ihr erster Roman, *Meine weißen Nächte*, erscheint 2004. Ein Jahr später erhält Gorelik den *Bayerischen Kunstförderpreis*. Ihr zweiter Roman, *Hochzeit in Jerusalem*, wurde für den *Deutschen Buchpreis* im Jahre 2007 nominiert. Beide Erzählungen stellen die Abenteuer des jüdisch-russischen Kontingentflüchtlings Anja dar, die in die deutsche Gesellschaft integriert ist, aber trotzdem ihrem russisch-jüdischen Erbe tief verbunden bleibt. *Hochzeit in Jerusalem* ist die Geschichte ihrer Begegnung mit Julian, der gerade erfahren hat, dass sein Vater jüdisch ist.

⁵⁹ Vladimir Vertlib, „Ein schöner Bastard“, in *Mein erster Mörder. Lebensgeschichten*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2008, S. 83-189.

Während die Protagonistin Julian dabei hilft, seine jüdische Identität durch Besuche in der Synagoge und durch Beantworten seiner Fragen neu zu entdecken, wird sie selber mit ihrer eigenen, deutsch-russisch-jüdischen Identität konfrontiert.

Anna Sochrina wurde 1958 in Leningrad / Sankt Petersburg geboren. Nach einem Journalismus-Studium arbeitet sie von 1981 bis zum Zusammenbruch des Regimes als freiberufliche Journalistin. Trotz des schon Ende der 1980er Jahre wachsenden Antisemitismus wandert sie erst im Jahre 1993 nach Deutschland aus, als das Leben ihres Mannes in Gefahr ist. 1994 kommt sie in Köln mit ihrer Familie an. Seit 2000 wohnt sie in Berlin. Die Protagonisten ihrer Erzählungen sind meistens Frauen, die für ihre Freiheit und ihre Menschenwürde in den schweren Lebensumständen in der Sowjetunion kämpfen. Die Liebe dieser Frauen für das Leben und für ihre Männer prägen die Erzählungen. Im Zentrum ihrer tragischen, aber doch humorvollen autobiographischen Erzählung *Meine Emigration*, steht der Kampf der Erzählerin für ihre Auswanderung aus einer Sowjetunion, die stark von Antisemitismus und Armut geprägt ist. Dabei wird Deutschland von den Auswanderern stark idealisiert. Sochrina bildet hier die „sprachliche Ausnahme“ der Gruppe, weil sie auf Russisch schreibt. Nur ihr Werk *Meine Emigration* wurde bis jetzt ins Deutsche übersetzt. Die Fragestellungen, die die Kurzgeschichten aufwerfen, spielen aber eine wichtige Rolle in diesem Kapitel und ergänzen dabei die anderen deutschsprachigen Werke der Schriftsteller aus der ehemaligen Sowjetunion.

In den Werken Sochrinas und Goreliks werden Stereotype (Nichtjuden gegenüber Juden und umgekehrt) durch Humor abgebaut. Schließlich werden diese Stereotype durch gegenseitiges Kennenlernen und viel Selbstironie abgebaut. Die Begegnung und Freundschaft zwischen einer deutschen, nicht-jüdischen Frau und einer russisch-jüdischen Frau wird auch in der Kurzgeschichte Sochrinas „Frau Katz und Frau Vogel“ geschildert.

Zu den „verworrenen Grenzen“ zwischen Juden und Nichtjuden gehört auch das Thema der Konversion. Das Thema wird von vornherein mit viel Ironie betrachtet. Sochrinas Kurzgeschichte „Der Weg zum Toten Meer“ handelt vom Wiedertreffen in Israel zwischen der Erzählerin, einer assimilierten russischen Jüdin und ihrer Freundin, dem ehemaligen Komsomol-Mitglied, die inzwischen zum orthodoxen Judentum konvertiert ist. Im letzterschienenen Roman Goreliks, *Lieber Mischa*⁶⁰, werden die Konvertiten sogar verspottet.

⁶⁰ Lena Gorelik, *Lieber Mischa...der Du fast Schlomo Adolf Grinblum Glück geheißten hättest, es tut mir so leid, dass ich Dir das nicht ersparen konnte: Du bist ein Jude...*, München, Graf Verlag, 2011.

III – Literarische Spuren des sowjetischen Erbes

Die Werken der Schriftsteller aus der ehemaligen Sowjetunion sind auch von ihren Erfahrungen als Juden in der Sowjetunion geprägt, und dies vor allem in den Erzählungen Anna Sochrinas und Wladimir Kaminers.

Dieser könnte als der „Enfant terrible“ der Gruppe beschrieben werden. Er wurde 1967 in Moskau geboren, absolvierte eine Ausbildung zum Toningenieur für Theater und Rundfunk und studierte Dramaturgie am Moskauer Theaterinstitut. Im Jahre 1990 wanderte er mit einem Touristenvisa in die DDR aus. Seitdem wohnt er mit seiner Frau und seinen zwei Kindern in Berlin. Er wurde durch seine „Russendisko“-Abende berühmt, die er jeden zweiten Samstag im Cafe Burger organisiert. Im Jahre 2000 erschien sein Buch *Russendisko*, das die Abenteuer seiner Auswanderung in die DDR und sein « kosmopolitisches » Leben im multikulturellen Berlin schildert.

Der erste Aspekt des sowjetischen Erbes, das vor allem in den Werken Sochrinas und Vertlibs behandelt wird, ist die Erfahrung des Antisemitismus in der Sowjetunion. Erstere schildert in ihrer Kurzgeschichte „Meine Emigration“ die Umstände, in denen sie nach Deutschland ausgewandert ist: Ihr Mann wurde von rechtsextremen Gruppen mit dem Tod bedroht, das Universitätsstudium wurde für Juden erschwert, ja fast unmöglich gemacht.

In Deutschland angekommen, sind die russischen Zuwanderer in den Werken Sochrinas, Goreliks und Kaminers als „ewige Kosmopoliten“ geschildert: durch die mangelnden Kenntnisse der deutschen Sprache sind sie bei ihrer Ankunft in Deutschland von der Mehrheitsgesellschaft stark marginalisiert.

Die deutschsprachige Literatur der jüdischen Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion thematisiert die problematische Integration in Deutschland und in die dortige jüdische Gemeinschaft und widerspiegelt die dreifache, deutsch-russisch-jüdische Identität der Autoren.

Kapitel 3: „Lernorte“ eines alternativen religiösen Judentums

In Berlin führt die Frage nach der Anerkennung von nicht-halachischen Juden zu einer globaleren Debatte nach der Anerkennung von halachisch „problematischen“ Juden wie Kinder jüdischer Väter, homosexuelle Juden, allein erziehende oder ledige Mütter. Diese Individuen gründen jüdische Gruppen, die alternativ zur Jüdischen Gemeinde Berlin

entstehen, wie egalitäre Kongregationen (*Ohel HaChidusch*⁶¹) und Konferenzen (*Bet Debora* Konferenzen⁶²). Diese „alternativen“ Gruppen tragen zu einer Pluralisierung der jüdischen Identitäten in Berlin bei.

I – Frauen, Homosexuellen, Kinder jüdischer Väter

In diesem einleitenden Kapitel wird auf das Thema der „problematischen Identitäten“ innerhalb des traditionellen Judentums zurückgekommen. Hier wird der Akzent auf drei Punkte gelegt:

- Die Kinder jüdischer Väter werden von der Halacha nicht anerkannt. Die jüdische Rechtsprechung erkennt tatsächlich nur Kinder jüdischer Mütter als Juden.
- Für die homosexuellen Juden ist eine traditionelle Auffassung des Judentums problematisch, da die Torah die Homosexualität verurteilt. Trotzdem ist auch in der Torah zu lesen, dass Gott den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen hat.
- Die Rolle der modernen Frau wird im traditionellen Judentum nicht immer anerkannt, vor allem die der Frauen, die sich für eine moderne Lektüre, ja sogar eine neue und feministische Interpretation der biblischen Texte und für die Gründung von egalitären Kongregationen einsetzen. Andere marginalisierte Frauen sind auch in dieser Problematik einzubeziehen, wie zum Beispiel Frauen, die die Entscheidung getroffen haben, keine Kinder zu haben und sich stattdessen für ihre Gemeinde engagieren.

Diese drei Fragestellungen wurden bis jetzt in der deutschen (und französischen) Forschung kaum debattiert, nur die nordamerikanische Literatur hat sich bereits mit diesen Themen befasst. Diese Fragestellungen werden hier anhand zweier Berliner Initiativen untersucht, die in den Jahren 1990-2000 stattgefunden haben.

II – Die Stimme der Frauen: die Initiative *Bet Debora*

Die Initiative *Bet Debora*⁶³ bildet eine Reihe von Konferenzen in Berlin, die sich gerade mit den oben erwähnten Fragestellungen beschäftigen. *Bet Debora* stellt also ein einzigartiger Lernort im Deutschland der 1990er Jahre dar, da die Initiative sich für eine Anerkennung dieser drei „Gruppen“ engagiert. *Bet Debora* wurde 1998 gegründet. Der Name bedeutet „Das Haus Deborahs“ – als Andeutung auf die unterschiedlichen Schulen, die im Judentum existieren und die unterschiedliche Interpretationen des Gesetzes bedeuten, die bekanntesten

⁶¹ Siehe Webseite www.ohel-hachidusch.org

⁶² Siehe Webseite www.bet-debora.de

⁶³ Siehe www.bet-debora.de

unter ihnen sind „Bet Shammai“ und „Bet Hillel“. Debora ist eine biblische Figur: sie war zugleich Prophetin, Richterin und Politikerin. *Bet Debora* hat drei Konferenzen in Berlin organisiert, jeweils in den Jahren 1999, 2001 und 2003. Im Laufe dieser drei ersten Konferenzen werden unterschiedliche „Tabus“ im traditionellen Judentum debattiert und gleichzeitig viele Stereotype (sowohl seitens der Juden als auch der Nichtjuden) abgebaut. Im Zentrum der Debatten befindet sich die Frage nach der traditionellen jüdischen Familie, nach der Rolle der Frau, nach Kindern jüdischer Väter und Homosexuellen.

Die Initiatorinnen der Bet Debora-Konferenzen sind drei deutsch-jüdische Frauen: die Pädagogin Rachel Monika Herweg (*1960), die Forscherin Lara Dämmig (*1964) und die jetzige Rabbinerin der liberalen Gemeinde zu Frankfurt am Main, die damals Journalistin und Presseattachée der Jüdischen Gemeinde Berlin war, Elisa Klapheck (*1962): Ihre Idee ist, ein Forum für jüdische – hauptsächlich europäische Frauen – in Berlin zu gründen. Der Akzent wird auf eine selbständige, europäische Perspektive gelegt, die keiner „Hilfe“ oder „Unterstützung“ aus den Vereinigten Staaten oder Israel bedarf. Zu den Konferenzen, die in den Räumen der Neuen Synagoge in der Oranienburger Straße stattfinden, kommen 200 Frauen und Männer aus 16 Ländern. Nach der Analyse der unterschiedlichen Beiträge und Debatten, die bei den *Bet Debora* Konferenzen stattgefunden haben, kommen drei Hauptthemen in den Vordergrund. Erstens die Frage nach einer „feministischen jüdischen Stimme zwischen Tradition und Modernität“. Viele Beiträge und Diskussionen beschäftigen sich nämlich mit der Rolle der Frau im Judentum: die Rolle der modernen Rabbinerin, die neue Liturgien erfinden will, zum Beispiel.

Zweitens wird ein neuer Begriff im Laufe der Konferenzen debattiert: der vom „freiwilligen Jüdischsein“⁶⁴. Was heißt es heute, jüdisch zu sein, wo jeder sich einfach assimilieren kann? Ist nicht jeder, der sich dazu entschließt, ein jüdisches Leben zu leben, daher ein freiwilliger Jude? Dieser Begriff gewinnt nach der Wende eine wichtigere Bedeutung, indem Juden, die z.B. die atheistische Sowjetunion verlassen haben, sich für ein jüdisches Leben in einem anderen Land entschließen.

Drittens nennen wir in unserer Arbeit die „problematischen“ Identitäten, die wir oben erwähnt haben, die „Vergessenen“ des Judentums. Ihre Stimme spielt eine zentrale Rolle in den *Bet Debora* Konferenzen: homosexuelle Juden, alleinerziehende Mütter und Kinder jüdischer Väter.

Ziel dieses Kapitels ist nicht, die Fragen zu beantworten, sondern zu zeigen, dass sie erst seit den 1990er Jahren in Deutschland bzw. Berlin wieder aufgeworfen werden.

⁶⁴ Diana Pinto, « Freiwilliges Jüdischsein », *Bet Debora Journal 1*, 1999.

III – Torah für alle: der Lernort *Ohel HaChidusch*

Der Lernort *Ohel HaChidusch* bildet ein Ort, der alle Juden, sogar die „Vergessenen“ des Judentums, willkommen heißt. Er wurde von der Kantorin Jalda Rebling und der Künstlerin Anna Adam gegründet und ist stark von der *Jewish-Renewal*-Bewegung geprägt, weil Jalda Rebling ihr Studium als Kantorin bei Aleph (Alliance for Jewish Renewal), eine *Jewish-Renewal*-Organisation in den Vereinigten Staaten, absolviert hat.

Jewish Renewal ist eine Bewegung innerhalb des Judentums, die jedoch jede Denomination strikt abweist: sie nennt sich „non denominational“ oder „transdenominational“. Sie wurde in den 1960er und 1970er Jahre in den Vereinigten Staaten entwickelt. Die Bewegung kennzeichnet sich durch vier Punkte: der Neo-Chassidismus, das heißt die Erneuerung des Chassidismus, eine mystische jüdische Bewegung, deren Ursprung im Osteuropa des 18. Jahrhunderts zurückzuführen ist; das Anliegen, persönlichere Formen jüdischer Gemeinschaft zu schaffen; die Ideale von sozialer Gerechtigkeit und Frieden zwischen unterschiedlichen ethnischen Gruppen; die Notwendigkeit der Gleichheit von Männern und Frauen und daher von einer feministischen Perspektive⁶⁵. Dazu werden im Laufe der Jahre (1980er und 1990er) zwei andere wichtige Bereiche hinzugefügt: der Einfluss von östlicher Meditation und eine Form von Spiritualität, die eng mit Umweltschutzfragen verbunden ist. Ein wichtiger Punkt des *Jewish Renewal* ist, dass die Bewegung diejenigen Juden akzeptiert und respektiert, die lange von ihrem einem traditionellen Judentum entfernt waren, wie z.B. Homosexuelle, Konvertiten, oder Leute, die ihr Judentum vor kurzen wiederentdeckt haben.

Nach einem ersten, von Jalda Rebling und Anna Adam organisierten *Ohel HaChidusch* Kongress – auf Hebräisch „Zelt der Erneuerung“ – in Berlin und nach dem Erfolg dieses Kongresses, entschließen sich Jalda Rebling und Anna Adam, ihre eigene „Kongregation“ zu gründen. Dort trifft man sich, um den Schabbat und jüdische Feste zu zelebrieren, es werden aber auch Kurse und Treffen zum Neumond (Rosch Chodesch) organisiert. Ziel der Kantorin und der Künstlerin, die beide Kinder von Überlebenden der Shoah sind, ist es, den Juden die Freude des Jüdischseins nahe zu bringen, indem das Judentum, die Feste und Traditionen kreativ gestaltet werden. *Ohel HaChidusch* ist die erste Jewish Renewal Kongregation in Berlin.

Bet Debora und *Ohel HaChidusch* bilden also Versuche, einen Rahmen für ein alternatives religiöses Judentum außerhalb der offiziellen Jüdischen Gemeinde anzubieten.

⁶⁵ Arthur Waskow, « Was ist Jewish Renewal (jüdische Erneuerung)? », aus dem Englischen übersetzt von Iris Noah: <http://www.hagalil.com/judentum/feiertage/schawuoth/jewish-renewal.htm>

Die massive jüdische Zuwanderung aus der ehemaligen Sowjetunion verändert die jüdische Gemeinschaft Deutschlands und Berlins nicht nur demografisch, sondern die Einwanderungswelle bringt mit sich Fragen nach halachisch nichtjüdischen Identitäten, die wiederum in kulturell-religiösen Initiativen und in literarischen Werken widerspiegelt werden.

TEIL 3: DIE MULTIKULTURELLE PLURALITÄT DES JÜDISCHEN LEBENS IN BERLIN SEIT 1990

Seit den 1990er Jahre kennzeichnet sich die jüdische Gemeinschaft in Berlin vor allem durch ihren multikulturellen Aspekt und durch ihre (religiöse) Pluralisierung. Dies ist vor allem im Bereich der jüdischen Bildung spürbar: nicht nur in jüdischen Kindergärten und Schulen, sondern auch im Bereich der jüdischen Kinderliteratur. Die amerikanisch-jüdische und die israelische Anwesenheit spielen auch eine zentrale Rolle im multikulturellen jüdischen Leben in der Hauptstadt. Amerikanische Impulse sind besonders im Bereich der jüdisch-religiösen Bildung in Berlin spürbar, israelische Impulse vor allem in der kulturellen und literarischen Sphäre.

Kapitel 1: Jüdische Bildungsstrukturen in Berlin als Spiegel einer pluralistischen und multikulturellen Gemeinschaft

Jüdische Kindergärten, Schulen und Kinderbücher sind drei wichtige „Orte“ in Berlin, wo sich die Multikulturalität und die Pluralität der jüdischen Gemeinschaft widerspiegeln. Es werden hier die Rückkehr zu historischen Orten betrachtet sowie die Einbeziehung vom „Berliner Bildungsprogramm“ und von jüdischer Erziehung im Curriculum der Schulen und Kindergärten untersucht.

I – Die Bildungsstrukturen der Gemeinde

Der jüdische Kindergarten der Jüdischen Gemeinde zu Berlin wurde 1946 in Westberlin gegründet und war daher die erste jüdische Einrichtung im Berlin der Nachkriegszeit. 1971 zieht der Kindergarten in die Delbrückstraße in Berlin-Grünwald um⁶⁶. Nach Sanierungen und Bauarbeiten öffnet er genau am Yom HaShoah im Jahre 2010⁶⁷.

Der Kindergarten ist sowohl für jüdische als auch für nichtjüdische Kinder offen, aber eine der Bedingungen, um sein Kind einschreiben zu können, ist, dass ein Elternteil Mitglied der Jüdischen Gemeinde ist. Im Kindergarten wird der Akzent auf die Vermittlung der religiösen und kulturellen Traditionen gelegt: Die Kinder lernen die Fundamente des Judentums, feiern die jüdischen Feiertage und Schabbat. Die Küche ist koscher. Zum Programm gehören Sport, Musik, Kunst und das Erlernen der hebräischen Sprache ab 4 Jahre. Da der Kindergarten sich

⁶⁶ Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945. Entre Est et Ouest*, Paris, CNRS Éditions, 2011, S. 192.

⁶⁷ Chris Meyer, „Frische Farbe“, *Jüdische Allgemeine*, 8. Februar 2007; Christine Schmitt, „Reverenz an die Überlebenden“, *Jüdische Allgemeine*, 15. April 2010.

als „Integrationskindergarten“ versteht, ist das Erlernen der deutschen Sprache ein wichtiger Bestandteil des Programms⁶⁸.

Die Heinz-Galinski-Schule wurde 1986 in der Bleibtreustraße in Berlin-Charlottenburg gegründet, damals mit 25 Schülern⁶⁹. Eine Filiale wird in der Großen Hamburger Straße in Berlin-Mitte eröffnet⁷⁰. Vor allem seit dem Fall der Mauer und der Masseneinwanderung aus der ehemaligen Sowjetunion wird eine Erweiterung der Schule notwendig: 1995 wird die Schule in der Waldschuleallee in Berlin-Grünwald neu eröffnet. Dadurch dass die private Schule teilweise vom Staat finanziert wird, muss sie auch für nichtjüdische Schüler offen sein. Letztere bilden approximativ 12% der Schüler. Das Programm entspricht dem Curriculum der deutschen Schulen in den Ländern Berlin und Brandenburg und wird durch das Erlernen der jüdischen Traditionen und Geschichte ergänzt⁷¹.

Die aktuelle Rektorin plant die Gründung von zweisprachigen Kursen, da zur Zeit mehr als 40% der 261 Kinder zu Hause eine andere Sprache als Deutsch sprechen⁷². Im Jahre 2007 stammten fast 80 % der Kinder aus Migrantenfamilien⁷³.

Die Geschichte der Jüdischen Oberschule führt bis zur Gründung der „Jüdischen Freyschule“ im 18. Jahrhundert zurück. Damals konnten sich nur reiche Familien einen Privatlehrer leisten. Die Idee Moses Mendelssohns und seiner Freunde war es, auch armen Kindern einen kostenlosen Unterricht zu ermöglichen, und zwar nicht nur in Bibel und Talmud, sondern auch in säkularen Fächern wie Mathematik, Naturwissenschaften, Deutsch und anderen Sprachen. 1778 wurde die „Jüdische Freyschule“ gegründet, 1825 wurde sie aus Geldmangel aufgelöst. Ein Jahr später wurde die „Knabenschule der Jüdischen Gemeinde“ gegründet. 1931 wurden die Knabenschule und die Mädchenschule zusammengelegt. 1942 bis 1945 wurde das Gebäude als Deportationslager benutzt. Zu DDR-Zeiten war eine Berufsschule im Gebäude untergebracht. 1992 zog die Jüdische Grundschule ein; im Jahre 1993 wurde die Jüdische Schule neu eingeweiht. Heute besuchen 440 jüdische und nichtjüdische Schüler die Schule; alle müssen den jüdischen Religionsunterricht und die Hebräischkurse besuchen.

II – Die „alternativen“ Bildungsstrukturen

⁶⁸ Siehe: <http://www.jg-berlin.org/institutionen/bildung-erziehung/kindertagesstaette.html>

⁶⁹ Laurence Duchaine-Guillon, *La vie juive à Berlin après 1945. Entre Est et Ouest, op. cit.*, S. 193.

⁷⁰ Anke Ziemer, „Wir sind erwachsen geworden“, *Jüdische Allgemeine*, 6. Juli 2006.

⁷¹ Siehe Eliezer Ben-Rafael *et al.*, *Jews and Jewish Education in Germany Today, op. cit.*, S. 255-256.

⁷² Christine Schmitt, „Dienstbeginn“, *Jüdische Allgemeine*, 29. Januar 2009 ; „Leonas Laptop“, *Jüdische Allgemeine*, 15. Oktober 2009.

⁷³ Katrin Richter und Heide Sobotka, „Qualität macht Schule“, *Jüdische Allgemeine*, 6. Dezember 2007.

Zu diesen Gemeindestrukturen muss man eine Vielfalt weiterer Bildungseinrichtungen rechnen, die alle Bewegungen des Judentums repräsentieren.

Zu den liberalen Bildungseinrichtungen zählt zum Beispiel der jüdische Familienclub Babinim. Er wurde vom American Jewish Joint Distribution Committee gegründet mit dem Ziel, die Verbindung zur jüdischen Kultur in der Berliner jüdischen Gemeinschaft zu stärken. Es handelt sich um einen internationalen Club für Eltern und ihre Kinder. Dort treffen sich Eltern aus hauptsächlich Deutschland, Israel, der ehemaligen Sowjetunion, die Vereinigten Staaten. Es wird eine Vielfalt an Kurse für Kinder in unterschiedlichen Sprachen angeboten. Die Kinder sollen mit jüdischen Traditionen und Bräuche durch Musik, Basteln und Tanzen vertraut gemacht werden. Die halachisch jüdische Identität der Kinder wird im Babinim nicht geprüft.

Der Jüdische Kindergarten Masorti wurde 2004 vom „Masorti e.V. – Verein zur Förderung der jüdischen Bildung und des jüdischen Lebens“ gegründet. Dieser wurde 2002 in Berlin von der Rabbinerin Gesa Ederberg, der ersten Rabbinerin der jüdischen Gemeinde in Berlin seit der Shoah, gegründet. Masorti entspricht der konservativen Bewegung im Judentum. Im Masorti Kindergarten sind nicht nur halachisch jüdische Kinder angenommen, aber es wird erwartet, dass die Eltern sich für eine jüdische Erziehung ihres Kindes engagieren. Im Kindergarten wird der Akzent auf interreligiöse Kompetenzen gelegt: damit ist der Dialog zwischen unterschiedlichen Interpretationen des Judentums gemeint.

Schließlich spielen die Kindergärten und Schulen der orthodoxen Bewegungen Chabad Lubawitsch und Lauder, zwei Organisationen, die im nächsten Kapitel vertieft analysiert werden, eine wichtige Rolle in der Berliner Landschaft der jüdischen Bildungsstrukturen.

Beide Organisationen sollen unterschieden werden: Chabad Lubawitsch ist eine chassidische, missionarische Bewegung, während die Ronald Lauder Foundation sich zum Ziel gesetzt hat, die jüdische religiöse Bildung und Erziehung in Zentral- und Osteuropa wiederaufzubauen. Der Chabad Kindergarten wurde 2004 gegründet und zählt um die 50 Kinder; die Schule folgte ein Jahr später (2005) und zählt um die 60 Kinder.

Der Lauder Nitzan Kindergarten wurde 2006 gegründet und die Lauder Beth-Zion Grundschule 2008. Zurzeit besuchen 30 Kinder den Kindergarten und 27 die Grundschule. In beiden Einrichtungen wird großer Wert auf eine strikt orthodoxe Erziehung gelegt: jüdische Traditionen und Feiertage werden traditionell gefeiert; Judentum und das jüdische Kalender nehmen einen wichtigen Platz im Curriculum des Berliner Bildungsprogramms ein. Dieser wird aber wie in allen anderen Kindergärten im Schulprogramm respektiert.

III – Die Vermittlung kultureller und religiöser Anhaltspunkte anhand jüdischer Kinderbücher

Jüdische Bildung in Berlin seit den 1990er bzw. 2000er Jahren wird auch anhand Kinderbücher vermittelt. Dieser Bereich ist in Deutschland immer noch mangelhaft; jedoch entwickelt sich diese Landschaft seit Anfang des 21. Jahrhunderts. 2010 wird der erste jüdische Kinderbuchverlag in Deutschland, hier Berlin, von der amerikanischen Journalistin Myriam Halberstam gegründet. Ziel des Kinderbuchverlags ist, den Kindern die Freude und den Spaß an ihrer jüdischen Identität zu bringen und auch nichtjüdische Kinder zu erreichen. Der Ariella Verlag hat bis jetzt zwei Bücher veröffentlicht: ein Chanukkah-Märchen und eine Übersetzung des Klassikers von Leah Goldberg, die berühmte israelische Kinderbuchautorin: *Zimmer frei im Haus der Tiere (Dira Lehaskir)*. Dadurch erhofft sich die Autorin, dass der Kontakt zwischen Deutschland und Israel sich durch Kinderbücher intensiviert.

Berlin spielt in diesen Kinderbüchern eine wichtige Rolle, entweder weil der Verlag oder die Autorinnen in Berlin sind, oder weil Berlin einen wichtigen Platz in der Geschichte einnimmt. Daher wird hier auf zwei weitere Kinderbücher fokussiert: *Beni, Oma und ihr Geheimnis*, von Eva Lezzi und Anna Adam, und *Lieber Mischa* von Lena Gorelik. Diese Kinderbücher vertreten zwei wichtige, neue Perspektiven im Bereich der jüdischen Kinderliteratur: erstens fordern sie eine positive Auffassung des Judentums. Die Erzählungen sind daher durch Humor und lustige Geschichten geprägt: der Hauptprotagonist im Chanukkah-Märchen ist ein hebräischsprachiges und tollpatschiges Pferd, das das Lichterfest in ein einziges Chaos verwandelt. Die Großmutter in Lezzis und Adams Erzählungen ist eine außergewöhnliche und lustige Großmutter, die eine besondere und enge Beziehung zu ihrem Enkel Beni hat. Das Buch Lena Goreliks, das sie zur Geburt ihres ersten Kindes geschrieben hat, ist geprägt von der Selbstironie einer Mutter, die gerne ihrem Sohn jüdische Traditionen und Kultur beibringen möchte, die aber, als assimilierte Jüdin in der atheistischen Sowjetunion aufgewachsen, ihm nur das Gefühl des Jüdischseins durch lustige Anekdoten beibringen kann. In diesem humorvollen Kontext werden jüdische kulturelle und religiöse Anhaltspunkte vermittelt, zum Beispiel das Zelebrieren des Schabbats bei Benis Großeltern, die Fundamente des Lichterfestes bei *Ein Pferd zu Channukkah* oder andere Feiertage bei *Lieber Mischa*. Vor allem *Beni, Oma und ihr Geheimnis* und *Lieber Mischa* stellen eine neue Beziehung zu den vorhergehenden Generationen, zu Deutschland und zur Shoah dar. Das erste Buch bildet die enge Beziehung zwischen einer Großmutter, die die Shoah überlebt hat und ihrem Enkel von der Vergangenheit erzählt. Bemerkenswert ist hier die Tatsache, dass die Shoah nicht verschwiegen wird und daher kein Tabu in der Familie bildet. Die Geschichte Lena Goreliks,

deren sowjetische Familie die Shoah nicht erlebt hat und die 1981 geboren wurde, ermöglicht es, eine neue Perspektive auf Deutschland und die Shoah zu gewinnen. Mit diesen Kinderbüchern wird also eine neue Perspektive auf Deutschland ermöglicht.

Bei der Untersuchung verschiedener jüdischer Kindergärten und Schulen in Berlin wird klar, dass nicht nur alle Strömungen des Judentums in Berlin vertreten werden, sondern auch, dass der Rahmen für jüdische Erziehung in Berlin stark multikulturell geprägt ist. Diese „multikulturelle Pluralität“ wird auch in den Anfang des 21. Jahrhunderts veröffentlichten Kinderbüchern widerspiegelt.

Kapitel 2: Die Rolle der jüdisch-amerikanischen Organisationen in der jüdischen Bildung

In diesem Kapitel wird die Rolle der jüdisch-amerikanischen Initiativen im jüdischen Leben Berlins analysiert. Dabei wird klar, dass diese sich vor allem in den Bereichen der jüdischen Bildung und Kultur entfalten.

I – Die chassidische Organisation Chabad Lubawitsch

Der Chassidismus ist eine mystische Bewegung innerhalb der jüdischen Orthodoxie, die mitten des 18. Jahrhunderts in Osteuropa aufgetaucht ist. Deren Gründer ist Israel Ben Eliezer, bekannt unter dem Namen Baal Shem Tov (Besht). Seine Idee war, dass auch die einfachsten und die am wenigsten belesenen unter den Juden eine direkte Beziehung zu Gott entwickeln können, wenn sie Gott ihren Herzen öffnen und ehrlich beten. Der Besht starb im Jahre 1760. Zu seinem Tod wird der Chassidismus in unterschiedlichen Bewegungen geteilt. Einer der Befürworter dieser Bewegungen ist der Rabbiner Shneur Salman aus Lyadi. Er ist der Ausgangspunkt von der Entwicklung der Chabad Lubawitsch Bewegung, obwohl die heutige Bewegung von den Anfängen sehr unterschiedlich ist. Er vereinbarte in seiner Philosophie das strikte Studium des Talmuds, die mystischen Lehren und eine fröhliche Frömmigkeit zu Gott. Lubawitsch ist der Name der weißrussischen Stadt, wo die Anhänger Shneur Salmans wohnten; Chabad ist das Akronym der hebräischen Wörter Chochma (Weisheit), Bina (Verstehen), Daat (Wissen).

Der Ausgangspunkt für die heutige Chabad-Bewegung ist die Ankunft des 6. Erben der Chabad Lubawitsch Dynastie, dem Rabbiner Josef Jizchak Schneerson, in den Vereinigten Staaten im Jahre 1940. Sein Schwiegersohn Menachem Mendel Schneerson wurde 1902 in der Sowjetunion geboren, von ihm geht eine Verstärkung der Bewegung im 20. Jahrhundert aus. Seine Idee war, die moderne Wissenschaft und die Torah zu verbinden. Darüber hinaus schickte er Chabad-Missionare („Schluchim“) in der ganzen Welt, um seine „Botschaft“ zu

verteilen. In den entlegensten Städten der Welt sollen sie das jüdische (traditionelle) Leben wieder aufbauen, Bildungseinrichtungen und Jeschiwot gründen. Heute zählt man um die 4000 Chabad-Zentren in der ganzen Welt, davon 14 in Deutschland.

Der Rabbiner Yehuda Teichtal und seine Frau Leah sind nach Berlin im Jahre 1996 gekommen. Durch ihre unermüdliche Arbeit und Spendenaufrufen konnte 10 Jahre später (2007) das Chabad Zentrum in Berlin eröffnet werden, das „Jüdisches Bildungszentrum – Szloma Albam-Haus – Rohr Chabad Zentrum“. Er beinhaltet eine Synagoge, Konferenzräume, ein Bildungszentrum, eine Bibliothek, ein koscheres Restaurant, ein Judaica-Geschäft, eine Sonntagsschule, eine Lounge für die Jugend, ein Multimedia-Zentrum und ein Touristenzentrum, Gästezimmer und eine Mikwe, ein rituelles Bad. Im Jahre 2008 wurde das „Tora-Kolleg“ gegründet, ein Internat für jüdische Jungen, die parallel zu einem Schulbesuch die jüdischen Texte studieren. Das Tora-Kolleg ist Teil des Rabbinerseminars „Yeshiva Gedola“, das schon zehn Jahre früher, im Jahre 1999, gegründet wurde. Chabad organisiert auch Ferienlager und demonstrative Feiertage wie Lag Ba Omer oder Chanukkah in Berlin. Dadurch stellt er eine positive jüdische Identität in Berlin dar. Der Erfolg von Chabad in Berlin erklärt sich dadurch, dass die Bewegung alle Juden jenseits ihrer Herkunft oder ihres Verständnisses von Religion willkommen heißt. Durch seine vielfältigen Aktivitäten hat Chabad einen neuen Impuls zur orthodoxen Bewegung in Berlin gegeben.

II – Die Ronald S. Lauder Foundation

Die Ronald S. Lauder Foundation wurde 1987 gegründet, mit dem Ziel, die kulturelle und religiöse Bildung junger Jüdinnen und Juden in Zentral- und Osteuropa im Kontext des Zusammenbruchs der Sowjetunion wiederaufzubauen und neu zu beleben. Obwohl die Stiftung auf ihrer offiziellen Webseite sich nicht in erster Linie als religiös definiert, entsprechen ihre Initiativen dem modern orthodoxen Judentum, d.h. eine Vision des Judentums, die die moderne Welt mit einer strikten Observanz der jüdischen Gesetze vereinbart. Heute leitet die Lauder Foundation 62 Programme in 15 zentral- und osteuropäischen Ländern. Die Programme werden in vier Gruppen aufgeteilt: Kindergärten, Schulen, Hochschulen und Jugendzentren. Die ersten Bildungsprogramme der Lauder Foundation in Deutschland wurden im Jahre 1997 unter dem Namen „Lauder Yeshurun“ gegründet. Diese Programme hatten zwei Hauptziele: das jüdische Leben im ehemaligen „Land der Täter“ wieder aufzubauen und den jüdischen Zuwanderern aus der ehemaligen Sowjetunion zu helfen. In Berlin wurde 2000 die Jeschiwa Beis Zion gegründet, ein Lernort für jüdische Männer. Ein paar Jahre später folgte für die jungen Frauen die „Midrascha“. Das

Rabbinerseminar zu Berlin wurde 2005 gegründet: diese Einrichtung trägt den Namen des ursprünglichen orthodoxen Rabbinerseminars zu Berlin, vom Rabbiner Esriel Hildesheimer im 19. Jahrhundert gegründet und 1938 von den Nazis geschlossen. Es wurden auch der Kindergarten, die Grundschule und ein Kolleg gegründet. Damit sind wichtige Einrichtungen einer jüdischen Gemeinschaft neugegründet worden. Die geographische Lage der meisten Einrichtungen von Lauder Yeshurun ist hochsymbolisch: diese wurden auf dem Grundstück der ehemaligen Synagoge in der Brunnenstraße 33 in Berlin-Mitte aufgebaut. Die Synagoge selbst wurde restauriert. Ziel der Programme der Lauder Foundation ist, das jüdische Leben neu zu beleben und der Orthodoxie den Platz wiederzugeben, die sie vor dem Zweiten Weltkrieg besaß.

III – Das Touro College in Berlin

Die erste jüdisch-amerikanische Hochschule wurde 2003 in Berlin gegründet. Sie gehört zum weltweit tätigen Touro Netzwerk, das von dem amerikanischen Rabbiner Bernhard Lander gegründet wurde. 1970 wurde von ihm das erste Touro College in den USA mit 35 Studenten gegründet. Heute sind es insgesamt 26 000 Studierende, unter anderem an Hochschulen in New York, Kalifornien, Russland und Israel⁷⁴. Im Fächerangebot des Touro College Berlin werden Betriebswirtschaft mit geisteswissenschaftlichen Fächern kombiniert, darunter jüdische Fächer wie Hebräisch oder jüdische Geschichte. Die Studenten kommen aus Deutschland und der ganzen Welt; 50 % davon sind jüdisch. Die Unterrichtssprache ist Englisch, und die Diplome werden sowohl in Deutschland als auch in den Vereinigten Staaten anerkannt. Im Übrigen ist auch der Standort des Touro College hoch symbolisch: Der Campus befindet sich auf dem Villengrundstück der von den Nazis enteigneten jüdischen Familie Lindemann im Berliner Westend⁷⁵.

2006 zählte man 100 Studenten im Touro College⁷⁶.

2007 wurde ein neuer, wichtiger Studiengang im Touro College von dem Berliner Rabbiner Andreas Nachama gegründet: ein „Holocaust Studies“ Programm, genauer gesagt der Masterstudiengang „Holocaust Communication and Tolerance“, der auf Deutsch und Englisch unterrichtet wird⁷⁷. Hauptziel des allerdings kostenpflichtigen (und daher gegenwärtig kleinen) Masterstudiengangs ist, den Holocaust im zeitgenössischen Kontext weiter zu vermitteln. Dazu gehören Vorlesungen, Seminare und Praktika. Laut des Gründers Bernhard

⁷⁴ Sven Behrisch, „Holocaust-Institut nimmt Lehrbetrieb auf“, *Taz.de*, 20. November 2007.

⁷⁵ Bettina Hagen, „Im Namen des Rabbis“, *Spiegel (Online)*, 27. Dezember 2003.

⁷⁶ Johannes Boie, „Mit Talar und Doktorhut“, *Jüdische Allgemeine*, 6. Juli 2006.

⁷⁷ Johannes Boie, „Kommunikation ist alles“, *Jüdische Allgemeine*, 14. Juni 2007.

Lander besteht das Ziel der Ausbildung darin, „das Andenken an den Holocaust wach zu halten und neue Generationen gegen Antisemitismus, Rassismus, Hass und Unterdrückung zu sensibilisieren“⁷⁸.

Die Studenten des Touro College besitzen sehr unterschiedliche Hintergründe: Manche haben schon einen ganz anderen Studiengang hinter sich oder machen gerade Karriere, andere sind Religionslehrer, die ihren Schülern eine modernere Vision des Judentums und des Holocausts vermitteln möchten, andere planen eine spätere Tätigkeit in Museen oder Gedenkstätten. In diesem Masterstudiengang werden nämlich neue Methoden und Möglichkeiten entwickelt, um in Zukunft über den Holocaust „kommunizieren“ zu können.

Amerikanische Einrichtungen spielen also eine ausschlaggebende Rolle im jüdischen Leben Berlins, vor allem im Bereich der jüdischen Erziehung und Bildung.

Kapitel 3 : Israelische literarische Perspektiven und kulturelle Initiativen in Berlin seit 1989

Nicht nur die amerikanische Anwesenheit hat das jüdische Leben in Berlin in den letzten zwanzig Jahren stark geprägt, sondern auch die israelische. Diese jedoch ist nicht so sehr in Bildungseinrichtungen oder im religiösen Leben zu sehen, als in kulturellen Initiativen in Berlin. Die deutsche Hauptstadt bildet aber der Stoff wichtiger zeitgenössischer israelischer Werke, die hier untersucht werden.

I – Literarische Reisen der Israelis zweiter Generation nach Berlin

Berlin nimmt einen besonderen Platz in der zeitgenössischen israelischen Literatur ein. In diesem Sinn werden drei Werke untersucht: Chaim Beers *Bebelplatz*, Yoram Kaniuks *Der letzte Berliner*⁷⁹ und Fania Oz-Salzbergers *Israelis in Berlin*.

Yoram Kaniuk wurde 1930 in Tel Aviv geboren. Nach dem Unabhängigkeitskrieg (1948), lebt er zehn Jahre lang in New York. Für sein Werk erhielt er mehrere Preise. Sein Roman *Der letzte Berliner*⁸⁰ handelt von der Reise des Erzählers nach Deutschland kurz vor und nach der Wende. Der Roman schildert seine Begegnungen mit Deutschen und Juden, mit der Shoah und mit der deutschen Gegenwart.

⁷⁸ Sven Behrisch, „Holocaust-Institut nimmt Lehrbetrieb auf“, *Taz.de*, 20. November 2007.

⁷⁹ Hier ist jedoch zu bemerken, dass Yoram Kaniuk in diesem Kapitel einbezogen wurde, obwohl er nicht richtig der Zweiten Generation angehört, weil er 1930 geboren wurde. Er ist trotzdem gewissermaßen ein Kind jüdischer Überlebender, da sein Vater Deutschland vor dem Krieg flüchten musste.

⁸⁰ Yoram Kaniuk, *Der letzte Berliner*, München, List Verlag, 2002 (Originalausgabe 2000).

Fania Oz-Salzberger, die Tochter des berühmten Schriftstellers Amos Oz, wurde 1960 im Kibbutz Hulda im Zentrum Israels geboren. Im akademischen Jahr 1999-2000 hat sie in Berlin gewohnt als Mitglied des Wissenschaftskollegs zu Berlin. *Israelis in Berlin*⁸¹ schildert ihren Aufenthalt in Berlin und erzählt von der zweideutigen Beziehung zwischen Israelis und der deutschen Hauptstadt.

Chaim Beer, 1945 in Jerusalem geboren, hat als Journalist gearbeitet und ist heute Herausgeber im Verlagshaus Am Oved und unterrichtet Literatur an den Universitäten Tel Aviv und Ben Gurion im Negev. Für sein Werk erhielt auch er mehrere Preise. Sein Roman *Bebelplatz*⁸² erzählt vom Aufenthalt des Erzählers als „Writer-in-Residence“ im Literarischen Colloquium Berlin (LCB) im Jahre 2006: er nimmt an einem „Gelehrtenzirkel“ teil, der von einem machiavellistischen Geschäftsmann namens Rafael Sussman organisiert wird. Dort lernt der Erzähler Schlomo Rappoport kennen, einen Büchersammler, der auf der Suche nach Büchern ist, die in der Shoah und in der kommunistisch sowjetischen Diktatur gerettet wurden. Rappoports Vater war Antiquar und wurde Zeuge der Bücherverbrennung am Bebelplatz in Berlin. Schlomo Rappoport, der Erzähler und die junge Akademikerin Veronika tauschen ihre Gedanken aus über das literarische jüdische Erbe und über Berlin, Deutschland und die Shoah und die Rolle des Schriftstellers in unserem Zeitalter.

In den drei Werken wird die Stadt als ein „Riesendenkmal“ („lieu de mémoire géant“) geschildert. Nicht nur ist die Stadt voll von Denkmälern, sondern die Metropole selbst bildet ein solches Denkmal, wo das ehemalige dynamische Leben der Welt vor 1933 noch spürbar ist. In Chaim Beers Roman zum Beispiel ist das Gleis 17 am Bahnhof Berlin-Grunewald – der Ausgangspunkt der Deportation der Berliner Juden – ein wiederkehrender Erinnerungsort, der sich wie ein roter Faden im Roman zieht. Er erscheint auch in Oz-Salzbergers Reisebericht. Der Bebelplatz (ehemaliger Opernplatz) ist auch ein bedeutsamer Ort in der Erzählung: als Ort der Bücherverbrennung bildet er den Ausgangspunkt einer Diskussion über jüdische Literatur, Deutschland, die Shoah und die Rolle des Schriftstellers in unserem Zeitalter.

In den drei Werken wird Berlin als Stadt der Gegensätze dargestellt: des Guten und des Bösen, des Schönen und des Hässlichen, der Liebe und des Hasses. Die Erzähler wandern in einem geteilten Deutschland: im Deutschland, dem Land der Shoah und im Deutschland, dem Land der blühenden deutsch-jüdischen Geschichte, die ihr brutales Ende in den 1930er Jahren gefunden hat.

⁸¹ Fania Oz-Salzberger, *Israelis in Berlin*, aus dem Hebräischen übersetzt von Ruth Achlama, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 2001.

⁸² Chaim Beer, *Bebelplatz*, aus dem Hebräischen übersetzt von Anne Birkenhauer, Berlin, Berlin Verlag, 2010 (Originalausgabe 2007).

In einem ähnlichen Kontext wird auch während dieser verschiedenen literarischen Reisen utopisch versucht, an das „andere“ Berlin wieder anzuknüpfen: das Berlin der „deutsch-jüdischen Symbiose“ der zwanziger Jahre, das Berlin der aufblühenden jiddischen Literatur, das Berlin der deutsch-jüdischen Intellektuellen. Diese gewisse „Nostalgie“ wird sowohl im Reisebericht Fania Oz-Salzbergers als auch im Roman *Der letzte Berliner* geschildert.

II – Die dritte Generation Israelis in Berlin heute

Wie sieht aber heute die israelische Gemeinschaft in Berlin aus? Wie kann man sie kennzeichnen, während es unmöglich ist, klare statistische Zahlen zu nennen? Der Grund dafür liegt hauptsächlich darin, dass nur sehr wenige Israelis Mitglieder der Jüdischen Gemeinde sind. Schätzungsweise leben heute um die 10 000 Israelis in Berlin.

Verschiedene Aspekte prägen das israelische Leben in Berlin.

Erstens spielt der Tourismus eine wichtige Rolle. Israelische Reisebüros (wie zum Beispiel „Berlin Tours Leah“, „Gablinger.com“) blühen in Berlin auf; Stadtführungen über das jüdische Berlin sind ein beliebtes Thema⁸³.

Zweitens spielen die jungen Israelis eine wichtige Rolle im Berliner Nachtleben, wie die „Meshugge“ Abende vom israelischen DJ Aviv Netter („berliner Meshugge! The Unkosher Jewish Night“). Eine neue deutsch-israelische Initiative, Habait (auf Hebräisch: Das Haus) organisiert auch interkulturelle Treffen.

Drittens wird die israelische Gegenwart in Berlin auch stark im Internet „virtuell“ dargestellt: viele Webseiten dienen den vor kurzem in Deutschland angekommenen Israelis, die die Stadt noch nicht richtig kennen und Hilfe brauchen: hierzu zählen zum Beispiel die Webseite vom Versicherungsmakler Ilan Weiss „Israelim beBerlin/Israelis in Berlin“, die Webseite „Spree-Aviv. Israelisches Leben in Berlin“ oder andere informative Webseiten über Berlin für Israelis. Das israelische soziale Leben in Berlin ist sehr entwickelt, es werden unter anderem „Mifgashim“ (Treffen) und (deutsch-)israelische Stammtische organisiert, wie im Falle des Israelischen Stammtisches von Ilan Weiss.

Die israelische Gemeinschaft ist auch der deutschen Umwelt sehr offen: das deutsch-israelische Radioprogramm „Kol Berlin“ (auf Hebräisch: das ganze Berlin, oder auch die Stimme Berlins)⁸⁴, 2006 gegründet, bildet durch seine zweisprachigen, einstündigen Programme nicht nur ein Rundfunkprogramm für Israelis in Deutschland, sondern auch einen

⁸³ Siehe die Agenturen „Berlin Tours Leah“ (www.berlintoursleah.com), „Gablinger.com“ (www.gablinger.com), und die Stadtführungen von Yoav Sapir (www.sapir-berlin.com) und Avichai Becker (www.avihai-berlin.com).

⁸⁴ Siehe die Webseite von Kol Berlin: www.kolberlin.de

Ort des Austauschs und des Dialogs zwischen Israelis und Deutschen über verschiedene kulturelle Themen.

Die israelische Anwesenheit in Berlin bedeutet also keine stereotypische „Rückkehr zu den europäischen Wurzeln“, sondern kennzeichnet sich vor allem durch deutsch-israelische kulturelle Austausche und die Suche nach Ruhe, weit weg vom Nahostkonflikt.

TEIL 4: ASPEKTE DER JÜDISCHEN KULTURELLEN UND RELIGIÖSEN ERNEUERUNG IN BERLIN SEIT 2000

Ziel des letzten Kapitels ist es, die Frage nach einer jüdischen kulturellen und religiösen Erneuerung in Berlin in den letzten zwanzig Jahren näher zu betrachten.

Kapitel 1: Neue kulturelle Orte in Berlin

I – Jewish Spaces in Berlin ab den 1990er Jahren bis heute

Eine Vielfalt von kulturellen Initiativen in Berlin entspricht dem Begriff der „Jewish Spaces“ von Diana Pinto: in diesen „jüdischen Räumen“ wird die jüdische Kultur sowohl von Juden als auch von Nichtjuden getragen. In diesen „Räumen“ treffen sich also Juden und Nichtjuden, die sich für jüdische Kultur interessieren⁸⁵. Welche sind diese „Jewish Spaces“ in Berlin der 1990er und 2000er Jahren? Zuerst bildeten ab Ende der 1980er die Jüdischen Kulturtage in Westberlin sowie die Tage der jiddischen Kultur in Ostberlin solche „Jewish Spaces“. Ziel dieser Tage ist es, die jüdische Kultur und das Judentum dem nichtjüdischen Publikum „transparent zu machen“ (Galinski). Während die Tage der jiddischen Kultur ihr letztes Festival im Jahre 1997 organisierten, werden die Jüdischen Kulturtage bis heute weiter gefeiert, jedoch in einer globalisierten Perspektive, die die Form eines interkulturellen und interreligiösen Dialogs annimmt.

In den kulturellen Aktivitäten des Jüdischen Museums wird aber die jüdische Kultur weiter in ihren unterschiedlichen spezifischen Aspekten dem nichtjüdischen Publikum vorgestellt. Besondere Programme werden je nach Alter, Hintergrund, Beruf auch organisiert. Diese Aktivitäten – nicht nur Führungen, sondern auch Lesungen, Debatten, Konzerte, Konferenzen usw. – ermöglichen einen wirklichen Austausch zwischen jüdischen Persönlichkeiten und dem nichtjüdischen Publikum.

Das jüdische Theater „Bimah“, 2001 in Berlin gegründet, hat sich auch zum Ziel gesetzt, die jüdische Kultur den nichtjüdischen Zuschauern zu vermitteln: es versteht sich als „ein Theater für alle, die sich für jüdische Kultur interessieren und sich mit ihr auseinandersetzen

⁸⁵ Diana Pinto, „Can One Reconcile the Jewish World and Europe?“, in Y. Michal Bodemann (Hrsg.), *The New German Jewry and the European Context. The Return of the European Jewish Diaspora*, New York, Palgrave Macmillan, 2008, S. 13-32 ; „A new role for Jews in Europe: challenges and responsibilities“ und „The Jewish Space in Europe“ in Sandra Lustig et Ian Leveson (Hrsg.), *Turning the Kaleidoscope: perspectives on European Jewry*, New York, Berghahn Books, 2006, S. 27-39 und S. 179-186 ; „Jewish Spaces versus Jewish Places? On Jewish and non-Jewish interaction today“, in Hiltrud Wallenborn, Michal Kümper, Anna Lipphardt (Hrsg.), *Der Ort des Judentums in der Gegenwart*, be.bra wissenschaft verlag, Berlin-Brandenburg, 2004, S. 15-25 ; „Von jüdischen Gemeinden in Europa zu europäischen jüdischen Gemeinden“ in Brigitte Ungar-Klein, (Hrsg.), *Jüdische Gemeinden in Europa zwischen Aufbruch und Kontinuität*, Wien, Picus Verlag, 2000, S. 180-187.

wollen“⁸⁶. Durch seine vielfältigen zeitgenössischen Theaterstücke und seine Literaturabende ermöglicht er einen Blick in der jüdischen und israelischen Gesellschaft.

1993 bis 2006 gab es auch ein jiddischsprachiges Theater in Berlin-Mitte, das Hackesche Hoftheater, das aus finanziellen Gründen geschlossen wurde. Jüdische Kultur und Traditionen werden also im Theater nur begrenzt dargestellt.

Es ist also schwierig, hier von einer kulturellen Renaissance des Judentums zu sprechen, aber das Festival Limmud, das sich als ein Workshop für Juden versteht, bildet eine andere Perspektive auf jüdische Kultur in Deutschland und in Berlin.

II – Das Limmud Festival

Der Limmud-Workshop in Berlin/Brandenburg bildet ein Diskussionsforum und ein Begegnungsort um die jüdische Geschichte, Religion und Kultur.

Der Workshop wurde in den 1980er Jahren in Großbritannien von jüdischen Erziehern gegründet und wurde schnell zu einem Festival der jüdischen Kultur erweitert, der die verschiedensten Aspekte der jüdischen Geschichte, Kultur und Religion darstellt. Es findet an einem langen Wochenende statt: Seminare werden angeboten, sowie Workshops, Filme, Tanzkurse. Die Grenzen zwischen dem Kulturellen und dem Religiösen sind nicht mehr deutlich, da jeder Teilnehmer den Kurs besuchen kann, den er will. Bei Limmud sind Lernende Lehrende und umgekehrt.

In Deutschland wurde das Festival 2005 eingeführt und kennt seitdem einen wachsenden Erfolg. Der nationale Limmud Festival findet am Werbellinsee in der Schorfheide statt. In diesem Kapitel fokussieren wir auf Aspekte der kulturellen und der religiösen Pluralität, die den Limmud Deutschland besonders prägen. Ein Aspekt des Erfolgs von Limmud Deutschland ist nämlich das Zusammenleben und –lernen von Juden der verschiedensten Herkünfte und religiösen Zugehörigkeiten. Dies wird in der Analyse der unterschiedlichen Workshops und des Miterlebens des Festivals deutlich. Durch den Erfolg dieses Workshops wird das Streben eines Teils der jüdischen Bevölkerung nach einer kulturellen und religiösen „Renaissance“⁸⁷ deutlich.

⁸⁶ Auszüge aus einer Broschüre des Jüdischen Theaters.

⁸⁷ Religiöse Persönlichkeiten spielen eine wichtige Rolle im Workshop. Rabbiner von allen Richtungen des Judentums nehmen an dem Festival teil, wie z.B. Yehuda Teichtal (orthodox-chassidische Organisation Chabad Lubawitsch), Joshua Spinner (modern orthodoxe Lauder Foundation), Andreas Nachama (liberale Synagoge Hüttenweg), Gesa Ederberg (konservative Gemeinderabbinerin der Jüdischen Gemeinde zu Berlin).

Kapitel 2: Ein Aspekt der jüdischen religiösen „Renaissance“: die Rabbinerseminare

Die zwei neu gegründeten Rabbinerseminare symbolisieren die Renaissance des jüdisch-religiösen Lebens in Berlin nach dem Fall der Mauer. Sowohl das 1999 gegründete liberale *Abraham Geiger Kolleg* als auch das 2009 neu eröffnete orthodoxe *Rabbinerseminar zu Berlin* setzen die Tradition der zwei vorangegangenen, durch die Nazis 1942 und 1938 geschlossenen Rabbinerseminare in Berlin fort⁸⁸. Hiermit wird die Rolle Deutschlands als wichtiges jüdisches Zentrum in Europa hervorgehoben.

I – Das Erbe zweier deutscher Rabbinerseminare aus dem 19. Jahrhundert

Esriel Hildesheimer (1820-1899) ist die Hauptfigur der modernen jüdischen Orthodoxie. Seine Biographie kennzeichnet sich durch seine ständigen Versuche, die strikte Observanz des traditionellen Judentums mit der Notwendigkeit einer säkularen Bildung zu vereinbaren (Torah im derech erez). Seine moderne Vision der Orthodoxie führte dazu, daß er nicht nur von den liberalen Rabbinern kritisiert wurde, sondern auch von den Anhängern einer strikten Orthodoxie. Hildesheimer besuchte die Schule „Hasharat Zwi“ in Halberstadt, die die erste Schule in Deutschland war, die nach dem Prinzip der „Torah im derech erez“ funktionierte: der Unterricht bestand sowohl aus jüdischen wie aus säkularen Fächern, Schließlich studierte Hildesheimer sowohl in der Jeschiwa als auch an der Universität. In Eisenstadt (Ungarn) gründete Hildesheimer seine eigene Jeschiwa, deren Besonderheit darin lag, dass säkulare Fächer zum Curriculum gehörten. 1869 verließ Hildesheimer Eisenstadt für Berlin und wurde dort Rabbiner der orthodoxen Austrittsgemeinde Adass Jisroel. Zugleich wurde er Leiter des Berliner Beit HaMidrasch. Dieser war „eine Lehranstalt, die für intensive talmudische Studien bestimmt war, in erster Linie für Jugendliche, die Rabbiner werden wollten, aber auch für Studenten der Berliner Universität, die bestrebt waren, ihr Torah-Studium fortzusetzen“⁸⁹. Zur gleichen Zeit entwarf Hildesheimer Pläne für die unabhängige Gründung eines Rabbinerseminars unter seiner Leitung. Dieser wurde am 22. Oktober 1873 eröffnet unter dem Namen „Rabbiner-Seminar für das orthodoxe Judentum“. 1880 wurde er in „Rabbiner-Seminar zu Berlin“ umbenannt. Das Curriculum fokussierte auf das Studium der Torah und der jüdischen Wissenschaften.

⁸⁸ Siehe Georg Reinfeldter, Chana Schütz und Hermann Simon (Hrsg.), *Das Berliner Rabbinerseminar 1873-1938. Seine Gründungsgeschichte, seine Studenten*, Teetz und Berlin, [Hentrich & Hentrich](#), 2008; und Irene Kaufmann, *Die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums (1872-1942)*, Teetz und Berlin, [Hentrich & Hentrich](#), 2006.

⁸⁹ Mordechai Eliav, „Das orthodoxe Rabbinerseminar in Berlin. Ziele, Probleme und geschichtliche Bedeutung“, in Julius Carlebach (Hrsg.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, S. 59-73..

Parallel zur Gründung des orthodoxen Rabbinerseminars wurde die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums vom liberalen Rabbiner Abraham Geiger gegründet. Sein Studium der Orientalistik und der Theologie erwies sich als ausschlaggebend für seine doppelte Ausbildung als Rabbiner und Forscher. Laut Geiger spielte die historische Entwicklung eine wichtige Rolle in der Interpretation der biblischen Texte und der jüdischen Gesetze. Diese Einstellung stand (und steht noch heute) im krassen Gegensatz zu der der orthodoxen Rabbiner. Geiger wollte nämlich das Judentum erneuern und dabei die wichtigen ethischen Werte behalten und berücksichtigen. Im Jahre 1871 wurde Geiger eingeladen, an der Gründung der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums teilzunehmen. Diese wurde 1872 gegründet. Sie war ursprünglich kein Rabbinerseminar, sondern eher eine jüdische theologische Fakultät. Aber in der Tat wurde sie das erste liberale Rabbinerseminar in Deutschland. Die Hochschule war sowohl für Juden und Nichtjuden als auch für Frauen und Männer offen. Das Curriculum bestand aus jüdischen und säkularen Fächern. Parallel besuchten die Studenten die Berliner Universität.

Beide Rabbinerseminare wurden von den Nationalsozialisten 1938 und 1942 geschlossen. Bis zu 50 Jahren nach dem Krieg mussten Rabbiner aus dem Ausland nach Deutschland „importiert“ werden.

II – Die „Rückkehr“ der orthodoxen und liberalen Rabbinerseminare in Berlin

Obwohl das „Rabbinerseminar zu Berlin“, 2005 gegründet, eine neue und moderne Einrichtung ist, setzt es die modern orthodoxe Tradition des Hildesheimerschen Seminars fort: die Ausbildung als orthodoxer Rabbiner enthält auch säkulare Fächer und Praktika, die dazu dienen sollen, sich auf den vielfältigen Beruf eines Rabbiners in Deutschland vorzubereiten. Die offizielle Neugründung des „Rabbinerseminars zu Berlin“ fand 2009 statt. Es ist bemerkenswert, dass keiner der aktuellen Studenten des Rabbinerseminars – die 2011 aus Weißrussland, Russland, Moldawien, Usbekistan, Litauen, Ukraine, Vereinigten Staaten, Ungarn, Deutschland stammen – religiös erzogen wurde.

Daher nimmt das Studium am orthodoxen Rabbinerseminar die Form einer Rückkehr zur Religion. Da die Mehrheit der Rabbinerstudenten aus der ehemaligen Sowjetunion stammt, sind sie auch russischsprachig, was ein sehr großer Vorteil für die heutige jüdische Bevölkerung, die zu 80% aus jüdischen Zuwanderern aus der ehemaligen Sowjetunion besteht.

Ein wichtiger Punkt des Rabbinerseminars ist seine Verankerung in Deutschland: Die Rabbiner müssen nach dem Ende ihres Studiums ihren Beruf in Deutschland ausüben.

Das liberale Rabbinerseminar zu Berlin, das Abraham Geiger Kolleg, betrachtet sich auch als Kontinuität der historischen Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Das Kolleg wurde 1999 von den Rabbinern Walter Homolka und Walter Jacob gegründet. Ein wichtiges Anliegen war, die Ausbildung auch von Rabbinerinnen zu ermöglichen. Bald danach (2008) wurde das Jewish Institute of Cantorial Arts gegründet. Das Studium bildet sowohl zum Kantor als auch zum Religionslehrer aus.

Indem es sowohl eine akademische als auch eine rabbinische Ausbildung anbietet, setzt das Kolleg die Tradition der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums fort.

III – Eine neue Generation internationaler Rabbiner für Deutschland und Europa

In beiden Fällen kennzeichnen sich die Rabbinerseminare durch einen wichtigen Anteil an Zuwanderern aus der ehemaligen Sowjetunion. Diese russischsprachigen Kandidaten spielen eine sehr wichtige Rolle für die Entwicklung der jüdischen Gemeinden in Deutschland: sie bilden bevorzugte Ansprechpartner für die russischsprachige Bevölkerung der Gemeinden.

Die meisten Rabbiner verfügen über eine zusätzliche Ausbildung und sind mehrsprachig.

Das AGK ist internationaler als das Rabbinerseminar zu Berlin, nicht nur weil die Studenten aus der ganzen Welt kommen, sondern auch weil die ehemaligen Studenten des AGK heute als Rabbiner in verschiedenen Gemeinden in Europa aktiv sind. Indem das liberale Judentum die Ausbildung von Frauen als Rabbinerinnen ermöglicht, wird die junge Alina Treiger (*1979) die erste Rabbinerin in Deutschland seit der Shoah (die auch in Deutschland ausgebildet wurde). Das AGK arbeitet in enger Verbindung mit Einrichtungen in Israel und den Vereinigten Staaten. Durch diese zwei Beispiele wird klar, dass das jüdische religiöse Erbe der vor-1933 Zeit seit 2000 neu belebt wird.

Kapitel 3: Literarische Auseinandersetzungen mit der Shoah seit 2000

I – Eine wiederhergestellte Kommunikation mit den „Stimmen der Vergangenheit“

Am Anfang der Jahre 2010 wurden neue „deutsch-jüdische“ Romane veröffentlicht. Sie unterscheiden sich von den vorhergehenden Werken durch ihre Annäherung an die Shoah.

Adriana Altaras wurde 1960 in Zagreb geboren und verbringt ihre Kindheit in Jugoslawien, Italien und Deutschland. Sie studiert Schauspiel in Berlin und New York und arbeitet jahrelang für Film und Fernsehen. Seit den 1990er Jahren arbeitet sie in Opern- und Theaterregie. Heute (2011) lebt sie in Berlin. *Titos Brille* ist ihr erster Roman⁹⁰. Als

⁹⁰ Adriana Altaras, *Titos Brille. Die Geschichte meiner strapaziösen Familie*, Cologne, Kiepenheuer & Witsch, 2011.

Vertreterin der Zweiten Generation erzählt sie in ihrem autobiographischen Werk die jugoslawische und sefardische Vergangenheit ihrer Familie: in ihrem Roman steht die europäische Geschichte des 20. Jahrhunderts im Vordergrund.

Vanessa F. Fogel ist eine junge deutsch-israelische Autorin der dritten Generation. Sie wurde 1981 in Frankfurt geboren, wuchs in Israel auf und studierte in den Vereinigten Staaten. Sie hat in der Journalismus- und Kunstbranche gearbeitet. Seit 2009 lebt sie überwiegend in Israel. Sie hat die Erstfassung des Romans *Sag es mir* auf Amerikanisch geschrieben, obwohl sie die deutsche Sprache beherrscht. Trotzdem wurde ihr Buch gleich übersetzt und erschien zuerst auf Deutsch, weil sie wollte, daß ihr Großvater als Erster das Buch lesen würde⁹¹.

Astrid Rosenfeld scheint die Vertreterin einer „jüdisch-nichtjüdischen Generation“⁹² zu sein, weil, obwohl sie einen Roman über das Familienschicksal eines Juden der 3. Generation und über die Shoah geschrieben hat (*Adams Erbe*)⁹³, sie selbst nicht jüdisch ist. Sie wurde 1977 in Köln geboren und hat in der Filmindustrie gearbeitet während sie gleichzeitig ihren Roman geschrieben hat. Heute (2011) lebt sie in Berlin.

Diese drei Romane unterscheiden sich von der „klassischen“ deutsch-jüdischen Literatur der Zweiten Generation: die Muttersprache der Autoren ist nicht immer die Sprache, in der das Buch geschrieben wurde; der Wohnort der Protagonisten befindet sich außerhalb der Grenzen Deutschlands; sogar die Anhaltspunkte einer jüdischen Angehörigkeit sind nicht eindeutig.

Trotzdem stellen diese Werke der dritten Generation ein neues literarisches Verhältnis zur Shoah dar.

In *Titos Brille* werden drei Generationen einer Familie geschildert. Die Handlung spielt in Berlin in den Jahren 2000, aber der Tod der Eltern von der Erzählerin verschiebt die Erzählung nach Zagreb, dem Geburtsort der Erzählerin, und beschreibt eine Familiengeschichte, die sich quer durch Europa abspielt.

Sag es mir und *Adams Erbe* sind beide Romane der dritten Generation. Der erste erzählt von der Reise Felas, einer jungen deutsch-israelischen Jüdin, die in New York lebt, mit ihrem Großvater auf den Spuren der in der Shoah ermordeten Familie in Polen.

Der zweite ist die einzige Fiktion unter den drei Werken: Es ist die Geschichte Edward Cohens, eines jungen Juden der 3. Generation in den Jahren nach 2000 in Berlin, und seines

⁹¹ Vanessa F. Fogel, *Sag es mir*, aus dem Amerikanischen übersetzt von Katharina Böhmer, Frankfurt/Main, Weissbooks, 2010.

⁹² Siehe Michael Brenners Begriff einer „jüdisch-nichtjüdischen Kultur“: « The Transformation of the German-Jewish Community », in Leslie Morris, Jack Zipes (Hrsg.), *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis, 1945-2000*, New York, Palgrave Macmillan, 2002, S. 49-61, S. 54.

⁹³ Astrid Rosenfeld, *Adams Erbe*, Zurich, Diogenes, 2011.

Großonkels Adam Cohen, dessen Geschichte Edward ein halbes Jahrhundert später wiederentdeckt.

Während die Werke der Zweiten Generation, die am Anfang dieser Arbeit untersucht wurden, vom Schweigen der Familie gekennzeichnet sind, bringen diese drei Romane die „Stimmen der Vergangenheit“ in den Vordergrund. Es sind die Stimmen der Eltern und Großeltern, die, lebendig oder tot, ihren (Enkel)kindern ansprechen. Dadurch entsteht ein Dialog über die Familiengeschichte und die Shoah.

Die wiederhergestellte Kommunikation zwischen der Generation der Überlebende und der dritten Generation wird in *Sag es mir* durch die Reise des Großvaters nach Polen mit seiner Enkelin symbolisiert. Während der Reise erfährt Fela vom Schicksal der Familie im Zweiten Weltkrieg. In Altaras Familienepos sind diese „Stimmen der Vergangenheit“ die Stimmen von den „Dibbuks“ ihrer Vorfahren und ihrer vor kurzem gestorbenen Eltern. Durch diese Stimmen wird das Schicksal der europäischen Familie dem Leser mit viel Humor und historischen Anekdoten geschildert.

II – Ein Panorama der europäischen Geschichte im 20. Jahrhundert

Die Werke der drei Schriftstellerinnen stellen auch eine „geographische Verschiebung“ aus den Grenzen Deutschlands dar. Die Protagonisten der Romane kommen entweder aus entfernten Ländern oder wandern aus. Die Shoah wird im Schicksal einer jüdischen Familie einbezogen.

In Rosenfelds Roman spielt die Handlung in den Grenzen Deutschlands und Polens: Die Geschichte und Entwicklung des Zweiten Weltkrieges wird durch die Protagonisten, sogar die unbedeutendsten unter ihnen, erzählt. Durch sie erfährt der Leser von der Entwicklung des Krieges. Historische Ereignisse werden in der Fiktion integriert.

Im autobiographischen Roman Altaras‘ wird die Geschichte Südosteuropas durch Familienbilder und Anekdoten des Vaters erzählt, der Partisan im Zweiten Weltkrieg war, später in die Schweiz auswandert, dann seine Karriere als Arzt in Deutschland anfängt. Im Hintergrund aller Familiengeschichten steht eine Stadt: Split, der Geburtsort des Vaters. Die mütterliche Seite der Familie ergänzt dieses Panorama der europäischen Geschichte: ihre Vorfahren kommen aus Österreich-Ungarn. Die Erzählerin selbst ist zwischen Deutschland und Italien aufgewachsen.

Die Rückkehrer-Reisen bilden auch das Hauptthema in Fogels Roman *Sag es mir*. Indem sie sich mit ihrem Großvater auf der Suche nach der Familiengeschichte begibt, bilden diese

Reisen nach Polen und Deutschland auch eine Reise in der polnischen und deutschen Geschichte im 20. Jahrhundert.

III – Die Notwendigkeit des Buches über die Shoah

Die Notwendigkeit einer Zeugenaussage, die die Form eines Dialogs zwischen den vorhergehenden, lebendigen oder toten, Generationen und der jungen Generation der Jahre 2000 kennzeichnet diese drei Werke. Diese Zeugenaussage findet im letzten Augenblick statt: beim Aufräumen des Familienhauses in Altaras' Roman, bei einer Reise zwischen dem sehr alten Großvater und seiner Enkelin in Fogels Roman. Dieser Zeugenbericht wird auch in Rosenfelds Roman drei Wochen vor der Deportation Adam Cohens verfasst.

Das Symbol des „Zeugenbuches“ („livre-témoin“) spielt also eine ausschlaggebende Rolle in diesen drei Werken.

Bei Altaras wird das „Zeugenbuch“ durch die Dokumente, die die Erzählerin beim Aufräumen des Familienhauses sammelt und die sie im Roman selbst abschreibt, integriert. Es entsteht auf dieser Weise ein „Buch im Buch“, das auch durch die Stimmen der Familiendibbiks ergänzt wird. Anhand dieser Dokumente kann der Leser die Familiengeschichte nachlesen.

Der Roman Rosenfelds besteht aus zwei Teilen: der erste Teil bildet die Geschichte des jungen Edward Cohen, im Berlin des 21. Jahrhunderts; der zweite Teil fängt da an, als der junge Edward ein Buch auf dem Dachboden entdeckt, das sein in der Shoah ermordete Vorfahre Adam Cohen verfasst hat.

Bei Fogel begleitet die Erzählerin ihren Großvater auf einer Reise durch Polen. Dieser gesteht ihr, daß er sich ein Buch wünscht, für seine (Ur)enkelkinder und die nächsten Generationen. Die Erzählerin versteht, daß ihre Aufgabe darin besteht, das Buch selbst zu schreiben – und der Leser versteht, daß dieses Buch dasjenige ist, das er in den Händen hält.

Die Literatur dieser dritten Generation kennzeichnet sich durch den erneuten Dialog zwischen Großeltern und Enkelkindern.

Der Begriff einer „jüdischen Erneuerung“ in Berlin muss also nuanciert betrachtet werden: zwischen einer jüdischen Kultur, die dem Berliner Publikum „dargestellt“ wird und einer jüdischen Kultur, die „gelebt“ wird, soll unterschieden werden. Auf der religiösen Ebene findet durch die Neugründung der zwei Rabbinerseminare in Berlin eher eine „institutionelle“ Renaissance der jüdischen Religion statt. Anfang der 2010er Jahre werden die ersten Werke

der dritten Generation veröffentlicht, die das Schweigen der Familie über die Shoah, wie es in den Werken der Zweiten Generation dargestellt wurde, bricht.

In dieser Arbeit wurden kulturelle und religiöse Aspekte der jüdischen Erneuerung in Berlin näher verdeutlicht. Dabei hat sich herausgestellt, daß die Suche der Zweiten Generation nach ihrer eigenen jüdischen Identität jenseits der „negativen“ deutsch-jüdischen Symbiose (Dan Diner) zu Gründungen von Vereinen, Lehrhäusern und Künstlergruppen und zu literarischen Werken führt, die eigene Ausdrucksformen jenseits der Strukturen der Einheitsgemeinde fordern. Dies wird umso deutlicher nach der jüdischen Einwanderung aus der ehemaligen Sowjetunion, die die Gemeinschaft auf einer demografischen, aber auch auf einer kulturellen und religiösen Ebene verändert. Diese Einwanderungswelle, die hauptsächlich durch den in der UdSSR herrschenden Antisemitismus ausgelöst wurde, hat aber wenig gemeinsam mit der positiven amerikanischen und israelischen Anwesenheit in Berlin. Die unterschiedlichen Facetten einer jüdischen „Erneuerung“ in Berlin müssen also berücksichtigt werden.

Résumé

La chute du Mur de Berlin en 1989, suivie de la dissolution de l'Union soviétique, bouleversent totalement la petite communauté juive qui s'était lentement reconstruite sur les ruines du III^e Reich et dans une Allemagne divisée. L'émigration massive juive d'ex-Union soviétique dans l'ancien « pays des bourreaux » a donné naissance à un discours sur le « retour » des Juifs en Allemagne et en particulier sur une renaissance de la vie juive à Berlin. Cette vague d'émigration a certes transformé la démographie de la communauté, mais d'autres facteurs caractérisent le renouveau juif à Berlin : le rôle clé de la deuxième génération juive allemande, mais aussi d'importantes organisations juives américaines ainsi qu'une vive présence israélienne complètent le tableau très diversifié de la « nouvelle » communauté juive. Les nombreuses créations culturelles, productions littéraires et initiatives religieuses qui se développent dans les années 1990 jusqu'aujourd'hui sont le support des multiples facettes de cette communauté en effervescence.

Mots-clés : Juifs – Allemagne – Berlin – 1989 – réunification – judaïsme

The Jewish revival in Berlin since 1989: cultural and religious aspects

Résumé en anglais

The fall of the Berlin wall in 1989, followed by the dissolution of the Soviet Union, totally transformed the small Jewish community that had slowly been constructed anew on the ruins of the Third Reich and in divided Germany. The massive emigration wave of Jews from the Former Soviet Union to the “land of the perpetrators” carried in its wake a discourse about the “return” of the Jews in Germany and especially about the reemergence of Jewish life in Berlin. This emigration wave indeed transformed the demography of the community, but other factors are crucial to the Jewish revival in Berlin: the key role of the second generation of German Jews, but also important Jewish American organizations and a vital Israeli presence complete the highly diversified picture of the “new” Jewish community. The many cultural creations, literary productions and religious initiatives that begin to emerge in the 1990s and continue today reflect the multiple facets of this dynamic community.

Keywords: Jews – Germany – Berlin – 1989 – reunification – Judaism

Discipline : Études germaniques / Études juives