



HAL
open science

Du problème religieux en Galicie orientale au tournant du siècle : autour de Joseph Roth

Manuel Durand-Barthez

► **To cite this version:**

Manuel Durand-Barthez. Du problème religieux en Galicie orientale au tournant du siècle : autour de Joseph Roth. *Slavica Occitania*, 1999, *Germanoslavica II: Religion et interculturalité germano-slave*, *Slavica Occitania*, 9, pp.161-185. hal-01429105

HAL Id: hal-01429105

<https://hal.science/hal-01429105>

Submitted on 6 Jan 2017

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

**DU PROBLÈME RELIGIEUX
EN GALICIE ORIENTALE AU TOURNANT DU SIÈCLE :
AUTOUR DE JOSEPH ROTH**

MANUEL DURAND-BARTHEZ

En décrivant la condition des Israélites en Galicie à la fin du XIX^e siècle, William McCagg constate d'une façon quelque peu abrupte : « Les Juifs restaient le défouloir des nations chrétiennes en compétition¹. » Il résume ainsi assez bien la teneur de notre propos.

Joseph Roth est né en 1894 dans cette contrée, à Brody, au sein d'une communauté qui sera prise en étau entre différents courants religieux que le communisme ne parviendra pas à effacer. Certains aspects de son œuvre rendent bien compte des tensions interreligieuses vis-à-vis desquelles la communauté juive joua un rôle de catalyseur. Deux entités rivales s'affrontent autour d'elle : la Pologne et l'Ukraine, tandis que les Israélites auront plutôt tendance à s'attirer les faveurs des Habsbourg, aspirant ainsi à une troisième voie salutaire. A côté de Joseph Roth, deux autres figures littéraires de Brody illustrent ce panorama de la Galicie au tournant du

1. McCagg, William O. Jr., *Les Juifs des Habsbourg (1670-1918)*. Paris, PUF, 1996 (Questions), p. 324.

siècle : Julian Strykowski sur le versant polonais, Isaac Babel sur le front russe. La mosaïque galicienne apparaît alors dans la diversité que lui confère sa triple composante.

Mais avant d'observer ce nœud d'influences, procédons au rappel historique qui permet d'en mieux appréhender le contexte.

Le territoire galicien était, au X^e siècle, inclus dans les états de Miécislas I, roi de Pologne. Il fut envahi à la fin de ce siècle par Wladimir le Grand, duc de Kiew. La variante graphique Wlodimir donne alors à ce pays le nom de Lodomirie. Des états indépendants apparurent à cette époque sous l'impulsion de plusieurs princes. Le prince russe Wladimir Iaroslav fonde une principauté, au milieu du XII^e siècle, dont la capitale Halicz (qui a donné son nom à la Galicie) se situe sur le Dniestr. En terre galicienne, le conflit russo-polonais est déjà très important et reste, on le verra, prépondérant jusqu'à la fin de la seconde Guerre mondiale, avec des avatars germaniques. En 1198, Roman, descendant de Wladimir, réunit toute la Lodomirie mais périt en 1206 à la bataille de Zawichost. Sévirent ensuite plusieurs guerres durant lesquelles André II, roi de Hongrie, fit couronner en 1214 son fils cadet Coloman, roi de Halicz et de Wlodimir (i.e. : de Galicie et de Lodomirie). Mais il ne parvint pas à le rendre maître de ses terres. En 1246, Daniel fils de Roman, se défait de ses concurrents et couronne son fils Léon qui fonda Leopol (devenu Lemberg puis, aujourd'hui, Lvov en Ukraine) et mourut en 1301. En 1340, Casimir, roi de Pologne, réunit définitivement la Galicie à son royaume et ce, jusqu'en 1772, date du premier partage de la Pologne. A cette occasion, la Galicie revient à l'Autriche, l'est de la Biélorussie à la Russie et la Poméranie à la Prusse. L'Autriche fait valoir ses droits sur la Galicie en rappelant la mémoire d'André II de Hongrie. La Russie rouge (i.e. la Lodomirie) est alors réunie à l'Autriche qui lui impose le nom de Galicie. Puis les aventures napoléoniennes, avec le traité de Tilsit (1807) font apparaître le Grand-Duché de Varsovie qui annexe la Galicie, rendue à l'Autriche en 1814. Elle est constituée en royaume. En 1846, date de la réunion de Cracovie à la Galicie, une rébellion est réprimée par les Habsbourg qui accentuent leur domination. Par ailleurs existait sur le territoire galicien, depuis 1786, un district ayant pour chef-lieu Czernowitz. L'Autriche transforma ce district en royaume de Bucovine en 1849. Enfin, après en avoir été séparés en 1818, les duchés d'Auschwitz et Zator

sont réunis à la Galicie en 1866. A partir de cette date, la superficie de la Galicie n'a pas subi de modifications jusqu'en 1918.

Deux repères démographiques nous permettent de mesurer l'ampleur de la Galicie vis-à-vis de la Cisleithanie. En 1869, la Galicie comptait environ 6 millions d'habitants (dont 26 000 militaires) et la Cisleithanie 22 millions. En 1910, ces chiffres progressent respectivement vers 8 millions (dont 63 000 militaires) et 28 millions².

Victime de puissances antagonistes, le destin spirituel de cette contrée est également tourmenté. Il est aussi régi par trois influences qui se définissent vis-à-vis de Rome et se démarquent d'une quatrième généralement honnie, tolérée dans le meilleur des cas : le judaïsme. Prise en étau entre les entités polonaise et ukrainienne, la communauté juive aura tendance, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, à suivre la troisième voie autrichienne. Cette attitude ne lui sera favorable que jusqu'à la Grande Guerre. « En Galicie autrichienne, écrit Daniel Tollet, les courants assimilateurs étaient différenciés géographiquement : à l'Est, dans la région de Lwow, la germanisation avait été très forte et les Juifs s'inscrivaient volontiers à l'Université de Vienne ; à l'Ouest, dans la région de Cracovie, l'assimilation se faisait au contraire par le rattachement à la polonité et les Juifs avaient participé à l'Insurrection de 1863. Ces tendances se sont renforcées après les mesures d'émancipation³. »

Rappelons que le vocable « Ukraine » renvoie lui-même à la notion de « frontière », tandis que « Brody » signifie « gué », celui que franchissaient clandestinement les Ukrainiens qui ne voulaient pas faire leur service militaire dans l'armée russe... La situation marginale, au sens géographique du terme, d'une forte agglomération juive à la frontière russe, à Brody en particulier, ne pouvait qu'accroître sa tendance austrophile. William McCagg confirme : « Le fait est qu'à Brody, où la présence ukrainienne était plus sensible qu'à Lwow, les Juifs réformistes, non contents de rester imperturbablement fidèles à la langue allemande, étaient partisans d'une allégeance politique à Vienne⁴. » Les Habsbourg étaient na-

2. Mark, Rudolf A., *Galizien unter österreichischer Herrschaft : Verwaltung, Kirche, Bevölkerung*. Marburg, Herder-Institut, 1994, p. 71.

3. Tollet, Daniel, *Histoire des Juifs en Pologne du XVI^e siècle à nos jours*. Paris, PUF, 1992 (Histoires), p. 234.

4. McCagg, *op. cit.*, p. 208.

tuellement enclins à la bienveillance vis-à-vis d'une population peu disposée à pactiser, à la frontière, avec ce que l'on avait tendance à considérer comme « l'épouvantail russe ».

Brody est un théâtre où va se jouer le conflit interreligieux autour d'une communauté juive importante, sous la surveillance de la garnison autrichienne. Roth présente cette ville, sans la nommer, dans l'essai intitulé *Juifs en errance* ainsi que dans la *Marche de Radetzky*. Dans ce roman, l'officier Von Trotta est cantonné dans une garnison frontalière de Galicie, vigie de l'Empire dans sa marche du nord-est. L'Empereur y passe de temps à autre en inspection : « On lui avait dit que ces fenêtres donnaient sur le nord-est. On pouvait de ce fait appréhender du regard le sol russe⁵. » Dans *Juifs en errance*, Joseph Roth fait allusion à « une petite ville juive » de 18 000 habitants dont 15 000 Juifs et 3 000 chrétiens⁶. Parmi les édifices religieux, il compte dans cette ville fictive deux églises (sans en préciser l'obédience), une synagogue et quarante maisons de prière. Si l'on se réfère aux recensements de Brody, on note une population de 18 773 habitants en 1869, dont 15 138 Juifs, soit 80,9 % du total⁷. Ce pourcentage a baissé en 1910 jusqu'à 67,5 % ; la population totale n'ayant pratiquement pas bougé (18 055 h.) les Juifs ne sont plus que 12 188. Brody avait atteint son apogée en 1880 avec 20 071 h. Le déclin de cette ville s'explique, dans le dernier quart du XIX^e siècle, du fait que dès 1870 Petersbourg avait restreint les possibilités de séjour des Juifs en territoire russe. Comme Brody était une plaque tournante, ce vide de l'autre côté de la frontière a considérablement altéré les circuits commerciaux tenus par les Juifs de cette ville en direction de l'Orient notamment. A ce facteur de déclin s'ajoute celui de l'abolition du libre échange en 1879 ainsi que la mise en place du chemin de fer sur le trajet duquel se trouvaient Lemberg d'un côté et Tarnopol de l'autre, qui conquièrent des parties du marché aux dépens de Brody.

-
5. Roth, Joseph, *Radetzky marsch*, in : *Werke*, hrsg. u. eingel. v. Hermann Kesten, Bd. 2. Köln, Kiepenheuer und Witsch, 1976, p. 215.
 6. Roth, J., *Juifs en errance* ; suivi de *L'Antéchrist* : essais ; trad. Michel-François Demet. Paris, Le Seuil, 1986 (*Le don des langues*), p. 27. Ci-après, citations codées « JER » avec la pagination.
 7. Mark, *op. cit.*, p. 101. Source importante de données statistiques sur le sujet.

Lorsque Roth parle de deux églises, on peut penser raisonnablement qu'il fait allusion aux catholiques romains (18,9 % de la population en 1910) et aux Uniates (11,3 % à la même date) mais pas aux orthodoxes, souvent concentrés dans le Herzogtum Bukowina, ex Kreis Czernowitz. L'église catholique romaine est essentiellement d'allégeance polonaise. Elle se présente comme un rempart contre l'adversaire russe et ne s'accommode pas forcément très bien de l'infiltration d'une église se situant à mi-chemin entre elle-même et l'orthodoxie. Il s'agit de l'église ruthène de rite grec que diverses péripéties allaient conduire à une union avec Rome ; d'où son nom d'« uniate ». La population ukrainienne de Galicie, les Ruthènes, était essentiellement de souche rurale, comme le rappellera souvent Roth, en l'opposant à la communauté juive plutôt tournée vers le négoce. L'Ukraine est, tant vis-à-vis des Polonais que des Autrichiens, une porte ouverte à l'influence russe. Vienne jouera de la compétition interreligieuse pour maintenir un état de tension paradoxalement destiné à garantir l'équilibre de cette région stratégique, dont les Juifs seront plus ou moins les victimes. Roth s'interroge : « Une séparation entre Eglise et nationalité est-elle possible dans ce cas particulier ? » (JER, 92) Mais pour mieux comprendre les rôles respectifs de Rome, Vienne et Petersbourg dans ce contexte, il convient de revenir brièvement sur l'histoire des Uniates.

Le concile de Florence (1437-1443) avait amorcé l'union avec Rome de quelques églises grecques auxquelles s'étaient ajoutés quelques orthodoxes de Russie blanche, mais en gardant fidélité envers le Métropolitain de Kiew. Cette fidélité fut tolérée par les évêques polonais de Przemyśl et Lemberg en 1700 car cette église « mixte » ralliée à Rome constituait un compromis passable face à l'orthodoxie russe. Vienne, de même, accepte plus tard ce lien avec le Métropolitain pour éviter des tensions trop fortes avec les Russes.

Au début du XIX^e siècle, les exigences de Petersbourg vis-à-vis du Métropolitain s'étant révélées de plus en plus coercitives, Vienne a dû prendre le problème au sérieux et profita de la vacance du siège de l'évêché de Lemberg pour créer en 1806 une province ecclésiastique de rite grec⁸. Dans la mesure où ceci pouvait contribuer à dresser l'église ruthène uniate contre l'église polonaise de

8. Mark, *op. cit.*, p. 28

rite latin, le gouvernement de Vienne plaida auprès de Rome pour agréer la Métropole de Halicz. Rome céda en 1808.

La politique viennoise s'est affirmée, sinon franchement antipolonaise, du moins nettement démarquée en regard de la Pologne. Cette attitude a encouragé, dans les années 1860, le clergé ruthène de rite orthodoxe à développer des idées panslavistes et russophiles parallèlement à une allégeance marquée vis-à-vis des Habsbourg. Certains ecclésiastiques de rite grec qui voulaient purifier leur rite de toute influence latine et occidentale en général, réagirent à ce compromis en s'affichant nettement plus du côté russe et en passant à l'orthodoxie, dans le dernier quart du XIX^e siècle. Cette attitude a suscité de la part du gouvernement autrichien une répression active jusqu'en 1914⁹. Les nationalistes polonais en tirèrent argument pour démontrer au gouvernement autrichien le caractère antiloyaliste des Ukrainiens sans distinction, en Galicie. En 1882, cela provoqua l'éviction du Métropolitain Josyf Sembratovych de Lemberg. Absorbée par Rome, l'église de rite grec a cependant toujours été considérée avec une certaine condescendance par le Vatican, ainsi qu'en fait foi l'encyclique *Etsi pastoralis*. Vienne tenait à éviter que ce travers de l'église romaine suscite des tensions avec la grecque et faisait comprendre au Vatican qu'il devait éviter tout prosélytisme tendant à rapatrier des fidèles du rite grec dans le giron de la romaine. En 1863, une bulle intitulée *Concordia* mettait fin à ce différend en cloisonnant chaque rite au point d'interdire le passage de l'un à l'autre sauf dispense expresse. En cas de mixité dans un couple, les fils sont élevés dans le rite paternel, les filles dans le maternel. Les baptêmes devaient être administrés selon cette règle par un membre du clergé correspondant. L'égalité des deux rites fut proclamée, mutuelle assistance fut préconisée.

En dépit de cet acte officiel, les tensions subsistèrent entre les deux rites.

Mais Vienne joua aussi de son influence de manière plus ou moins coercitive sur l'église catholique romaine pour ne pas lui laisser la part trop belle et rester en position d'arbitre. Dans les années 1780, Josef II a autoritairement remembré les diocèses galiciens en leur donnant une configuration qui se plaquait sur les

9. Rudolf Mark (*op. cit.* p. 45) puise dans la revue *Pracja* (n° 4 de mai et n° 27 de juin 1914) des exemples qui font état de cette réaction.

limites administratives. Ceci ne fut pas toujours du goût des prélats dont les prérogatives avaient été autrefois définies en accord avec les autorités du Royaume de Pologne. Pour lutter contre l'éparpillement des paroisses dont beaucoup étaient uniates, Vienne résolut, sans créer de nouvelles paroisses afin d'éviter un excès d'instances ecclésiastiques, d'augmenter le nombre de paroisses catholiques et de réduire celui des uniates par concentration, et ce dès 1782. Par ailleurs, Joseph Marcus montre bien que l'église catholique romaine polonaise a souvent été prise en étau entre les églises grecque orthodoxe et protestante suivant que l'occupant était russe ou allemand ; ce problème, ajoute-t-il a dominé la politique polonaise depuis le début du XVII^e siècle¹⁰...

On a vu la complexité de l'exposé relatant aussi bien l'histoire proprement dite que l'entrelacs des croyances religieuses au carrefour desquelles se situe la judéité : situation génératrice d'un malaise profond qui se traduit au mieux par une tolérance condescendante, au pire à travers les pogroms. Mais la communauté juive est aussi hétérogène en soi que la chrétienne. Là aussi se font jour des différences, tant parmi les assimilés que chez les pratiquants les plus rigoureux. Dans le *Hiob* de Joseph Roth, Esther Steinmann distingue trois types de Juifs assimilés suivant un éloignement croissant vis-à-vis de la foi : le libéral, incarné par Mirjam, le libre penseur (Jonas) et l'agnostique (Schemarjah)¹¹. Parmi ces trois enfants de Mendel Singer, Jonas est surnommé par son père : « le cosaque », avec un mélange de mépris et de fierté¹². Mépris parce qu'il a fortement tendance à s'éloigner de l'orthodoxie et de la tradition paternelles ; fierté parce que son aspiration assimilationniste est aussi synonyme de progrès. Et pourtant, c'est bien aux pogroms que renvoie l'image du cosaque. Quand à Mirjam, elle est retirée à l'affection de son père par un cosaque également. A une autre extrémité de l'échelle des valeurs politiques, outre-atlantique, Sche-

-
10. Marcus, Joseph, *Social and politic history of the Jews in Poland, 1919-1939*. Berlin..., Mouton, 1983 (New Babylon, studies in the social sciences, 37), p. 316.
 11. Steinmann, Esther, *Von der Wurde des Unscheinbaren : Sinnerfahrung bei Josef Roth*. Tübingen, M. Niemeyer, 1984, p. 31.
 12. Roth, J., *Werke 5 : Romane und Erzählungen. 1930-1936* hrsg. Fritz Hackert. Köln, Kiepenheuer und Witsch, 1990, p. 64.

marjah est surnommé par son père l'« american boy », assimilé d'une autre manière...

Dans *Juifs en errance*, Roth parle de « Juifs éclairés » qui, précise-t-il, ne sont pas des Juifs incroyants (JER 28-29). D. Bronsen¹³ juge que notre écrivain a pu relever de cette catégorie qu'on peut assimiler à celle du Jonas de *Hiob*, à mi-chemin entre le libéral (pratiquant modéré) et l'agnostique total. Dans le contexte militaire de *Tarabas* que nous analyserons plus loin, le soldat juif rouquin qui tient tête au héros et laisse planer de mauvais augures sur la garnison galicienne est le type même de l'agnostique : « Mes parents étaient Juifs mais moi, je ne connais pas de Dieu¹⁴ ! »

A l'autre extrémité de l'échelle se détachent les *hassidim*, « qui croient à la Kabbale, les partisans de divers *rabbi miraculeux*, poursuit Roth dans *Juifs en errance* (JER 29). Ils procèdent à des exorcismes que notre écrivain aurait fait pratiquer sur son épouse Friedl atteinte de schizophrénie¹⁵. A certains égards, ils ne sont pas sans rappeler les *starets* russes chers à Dostoïevski. C'est avec humour que Julian Strykowski y fait allusion dans *L'Auberge du vieux Tag*. Celle-ci se situe dans une petite ville galicienne qu'investissent les cosaques peu avant l'hiver de 1914 ; elle sert de refuge à tous les Juifs qui redoutent le pogrom et, parmi eux, à un groupe de *hassidim*. A leur arrivée, les premiers occupants de l'auberge s'inquiètent et s'amusent à la fois :

- Deux charrettes sont arrivées. Ils frappent à la fenêtre.
- Il ne manquait plus que ça ! Les Hassidim ?
- Oui.
- Avec femmes et enfants ?
- Oui.
- Malheur !
- Vous auriez préféré les cosaques ?¹⁶

13. Bronsen, David, *Joseph Roth* ; éd. rev. et abr. par Katharina Ochse ; trad. de l'allemand par René Wintzen. Paris, Le Seuil, 1994, p. 29.

14. Roth, J., *Tarabas : un hôte sur cette terre* ; trad. Michel-François Demet. Paris, Le Seuil, 1990 (Points. Roman ; 389) p. 44. Ci-après, citations codées « TAR » avec la pagination.

15. Bronsen, *op. cit.*, p. 29.

16. Strykowski, Julian, *L'Auberge du vieux Tag* ; trad. Georges Lisowski. Paris, Gallimard, 1972 (Du monde entier), p. 133 Ci-après, citations codées « VXT » avec la pagination.

Esquisser les composantes de la communauté juive nous permet de mieux la situer dans le contexte conflictuel qui l'oppose à ses adversaires, chrétiens d'abord, communistes ensuite.

Il est intéressant d'observer que le roman de Roth qui met sans doute le mieux en valeur cette première facette du conflit — avec les communautés chrétiennes — s'appuie sur le récit d'un chrétien ruthène, Tarabas. Emigré d'Ukraine aux Etats-Unis, il est poursuivi comme criminel après une rixe dans un bar. Tarabas a porté un coup a priori mortel sur le tenancier d'un débit de boisson new-yorkais parce qu'il poursuivait sa serveuse de ses assiduités. Il croira longtemps en avoir été le meurtrier et Dieu l'a maintenu dans cette erreur pour qu'il expie mieux ; car l'expiation devait l'aider à revivre. Il apprendra plus tard que sa victime mourut en réalité sur le front à Ypres. Suffisamment tard pour que la conscience de sa faute l'incite à la purger d'une façon qui se révélera beaucoup plus sanglante... Il s'enfuit d'Amérique en saisissant l'opportunité de la mobilisation russe d'août 14, rejoint son pays natal où il se brouille avec son père qui le chasse au motif d'une relation peu convenable avec sa cousine sous son propre toit et il part pour Kherson, à la frontière austro-russe. « La guerre devint son pays » (TRB 39), pays où il expie le double crime commis à New York et dans la maison de son père. L'ironie du sort devait aussi maquiller le second délit puisque, loin d'avoir sombré dans la déchéance, la cousine Maria a fait un très beau mariage avec un officier allemand. Mais cela, il ne l'apprit aussi que beaucoup plus tard...

La personnalité de Tarabas est complexe. Son exil aux Etats-Unis était motivé par son éviction de l'armée russe du fait de ses convictions révolutionnaires. En même temps, « une foi puissante vivait en son cœur. Il était catholique. Depuis longtemps il n'allait plus à l'église. Jeune homme et étudiant acquis à la Révolution, il avait mis un terme à son obéissance et à sa foi [...] Il nourrissait et aimait pourtant toujours l'image d'un Dieu qui n'abandonne pas les croyants et qui aime les pécheurs. » (TRB 20-21)

C'est une ambiguïté presque fascinante qui entoure ce personnage brutal destiné à finir dans l'ascèse. Son rapport à Dieu est déconcertant. A la vue d'une croix en argent que sa cousine Maria porte en pendentif, il éprouve une sensation condamnable à ses yeux : « Péché, pensait Tarabas : la croix l'excitait » (TRB 31).

Cette excitation se prolongeait à la guerre dans « l'ivresse du sang », tandis qu'« une puissance supérieure veillait sur lui et le préservait dans son étrange vie ». Tout se passa comme s'il était envoyé de Dieu, « acceptant les ordres, d'incendie en incendie, de meurtre en meurtre, et rien de mal ne lui arrivait. » (TRB 41)

Sans vouloir tomber dans l'assimilation gratuite, il est néanmoins intéressant de noter l'interférence entre la faute (double, puisqu'il succombe aux deux tentations de la Révolution et de la Femme, contrevenant de ce fait aux préceptes fondamentaux de l'Etat et de la Famille...) et l'exil. C'est à la suite du retour que la personnalité de Tarabas se transforme, qu'il accède à une vie nouvelle. Au moment des massacres, « il se plaisait parfois à cette idée qu'il était lui-même déjà mort ; tout ce qu'il voyait alors se produisait dans l'au-delà ; et les autres, les morts, étaient tout aussi sûrement entrés dans une troisième vie que lui-même dans sa seconde. » (TRB 41) Il y a dans cette attitude un lointain souvenir de la Techouvah, « la doctrine juive de la décision et du retour. » telle que l'expose Martin Buber dans *Judaïsme*¹⁷. La logique de la reconstruction de soi après l'exil n'est pas étrangère à la pensée juive sans qu'il faille la raccrocher systématiquement au portrait de Tarabas. Le rapprochement n'est cependant pas totalement incongru.

Tarabas est un « hôte sur cette terre » (TRB 216), un étranger ; « ... chez moi vous êtes des étrangers et des hôtes... » lit-on par ailleurs chez Buber¹⁸. Le cours de son existence est marqué par la rencontre d'un autre étranger : le soldat juif rouquin. Un Juif rouquin est un mauvais augure, surtout s'il est croisé un dimanche... De plus, celui-là ne connaît pas de Dieu ; « Ainsi, tu es un impie ! dit le capitaine. » (TRB 44) Le superstitieux et l'impie vont se côtoyer dans cette épopée guerrière où Dieu apporte, comme souvent, le glaive. Roth aura parfois, contre lui, des accents de haine. Ainsi, dans la Rébellion : « C'est contre Toi que je me rebelle, non contre ces autres-là. C'est Toi qui es coupable, non pas Tes sbires¹⁹. »

17. Buber, Martin, *Judaïsme* ; trad. Marie-José Jolivet. Rieux-en-Val : Verdier, 1986 (Tel ; 105), p. 57.

18. *Ibid.*, p. 96. S. Zweig reprend ces deux expressions à son propre égard dans sa préface au *Monde d'hier*.

19. Roth, J., *La Rébellion* ; trad. de l'allemand par Dominique Dubuy et Claude Riehl. Paris, Le Seuil, 1991 (Points. Roman ; 444), p. 157.

La ville galicienne nommée Koropta sera le théâtre de cette haine. Les frères croyants du soldat rouquin sillonnent les rues çà et là : « Parmi les soldats de toutes les couleurs, on distinguait les ombres noires, prestes et craintives des Juifs dans de longs caftans et les peaux de mouton jaune clair des paysans et des paysannes. » (TRB 51) La petite ville en comptait une centaine.

A l'instar du héros de *La Rébellion*, Tarabas semble au-dessus des sbires de Dieu : il tue mais la cause est bonne, unique et immuable à travers les vicissitudes de la politique russe, avant et après la Révolution. Il réquisitionne tous ceux qui traînent dans la gare pour aller chercher des vivres destinées à son régiment. Un homme fait de la résistance passive, presque malgré lui, « par peur ou par étourderie » (TRB 55). Tarabas fait feu sur lui, mais lui porte secours après coup, satisfait d'avoir seulement donné l'exemple. L'ombre preste et craintive s'est dissipée sur le sol dans une mare de sang ; on a le sentiment d'une nuée d'hommes et de femmes légère comme le vent (« le Juif, léger comme une plume » [TRB 56]), ceux, écrit Joseph Roth dans *Juifs en errance*, « qu'on appelle les "marchands en l'air" (*Lufthändler*), qui font commerce d'une "marchandise en l'air". La marchandise est encore quelque part en Hongrie, dans une gare [justement...] mais elle n'est pas du tout dans cette gare de Hongrie. On la vend sur le quai François-Joseph. » (JER 58-59)

C'est précisément chez un « homme du vent » que va se nouer le destin de Tarabas. Après avoir donné des ordres relatifs à l'approvisionnement de sa compagnie, il s'enquiert de son hébergement. Le sort s'abat sur le Juif Kristianpoller, tenancier de la seule auberge susceptible d'accueillir les officiers et leur suite. Dans la cour de l'auberge se trouve un débarras, « petit bâtiment de briques jaunes, à moitié en ruine, bâti à des fins incompréhensibles et qui servait à des fins incompréhensibles et qui servait à d'autres fins, provisoires et fortuites. » (TRB 62) Ces caractéristiques sont tout à fait propices à la réalisation des desseins de Dieu d'autant plus que ce débarras fut autrefois la maison de Dieu. « Certains racontaient en effet qu'en des temps immémoriaux, lorsque les premiers missionnaires chrétiens avaient pénétré dans ce pays obstinément païen, ils avaient construit une chapelle à cet endroit, juste dans cette cour. » (*ibid.*) A la fin de la guerre, lorsque le Tsar a cédé la place aux représentants du peuple (nous reviendrons sur cet

aspect des choses plus amplement dans la suite), un vent de désertion souffle sur le détachement de Tarabas. « Faire l'exercice pour une patrie nouvelle dont on ne pouvait encore savoir à qui elle appartenait était absurde, puéril et fatigant. » (TRB 98) La tempête éclate un jour de sabbat. Tarabas fait boire ses soldats pour leur faire oublier le dur traitement qu'il leur a infligé pendant les hostilités. Puis il leur accorde une permission générale lors de laquelle ils retrouvent tout naturellement le chemin de l'auberge. Il les laisse faire, ignorant que ces rats vont se précipiter dans un piège qui n'est autre que la maison de Dieu.. Mais Tarabas ne sait pas que c'est la maison de Dieu, car Dieu lui-même le lui dissimule. Là encore, comme à New-York, il fallait qu'il demeure dans l'ignorance pour mieux expier sa faute, car Dieu voulait son bien. Les soldats infidèles se sont rassemblés dans le débarras de Kristianpoller, à moitié ivres, pour entamer un chahut qui devait se terminer en pogrom.

Mais les parois du débarras sont toujours crépies lorsqu'ils y pénètrent : un voile de peinture bleu sombre recouvre la face de Dieu. Le mal vient d'un individu étranger au groupe, mais natif du lieu occupé. Le mal, que l'Antéchrist pourra faire considérer comme un bien au terme du carnage, vient du soldat Ramsin dont l'apparence avait « depuis longtemps éveillé chez ses camarades le soupçon qu'[il] ne pourrait jamais être vraiment chez lui parmi eux. [...] Il n'avait jamais dit à personne de quel gouvernement ni de quel pays il venait. Tout d'un coup, lui que la plupart prenaient pour un Ukrainien semblait avoir sa place précisément ici, dans cet Etat tout neuf. La langue du pays semblait être sa langue maternelle. Il la parlait couramment et avec entrain. » (TRB 105) Il propose à ses camarades de dessiner des cibles à la craie sur le mur et de tirer dessus ; des animaux qui se poursuivent les uns les autres : une souris précédée d'un chat, que pourchasse un chien, qu'un homme armé d'un bâton va battre. Puis des femmes se déshabillant et s'offrant à la mitraille. Celle-ci commence sur les animaux, criblant le crépi d'éclats minimes. Mais lorsque Ramsin attaque la rangée des femmes offertes, le miracle du Malin se produit : « Une grande plaque de chaux peinte en bleu s'était détachée du mur avec les quatre derniers dessins obscènes de Ramsin, elle avait volé en éclats et en poussière. Et, devant les yeux grands ouverts des spectateurs, un véritable miracle se produisit : sur le mur fissuré, dans l'éclat profond et doré du soleil couchant, le bienheureux et doux

visage de la Mère de Dieu apparut à la place des dessins obscènes de Ramsin. » (TRB 108)

Dieu a permis que la Vierge apparaisse sous le feu des armes. Il a accepté qu'au milieu de la foule ivre, dans un mouvement de haine et de concupiscence, dans un débit de boisson tenu — qui pis est — par un descendant des meurtriers du Christ, la face immaculée de Marie soit dévoilée aux yeux des pécheurs. L'Antéchrist a permis le miracle. L'Antéchrist a usé du mal pour préparer le chemin du bien. Mais il ouvre, car c'est son rôle, les portes de l'enfer terrestre.

En effet, une grande foule s'était rassemblée chez Kristianpoller. Pas seulement des soldats, mais tous les badauds attirés par le bruit, les cris, les rires et l'odeur de la poudre mêlée à celle de l'alcool. Et cette foule est, ni plus ni moins, composée des bons chrétiens de la ville, les paysans venus pour la foire. Or les paysans sont précisément ces chrétiens ruthènes qui constituent le noyau de l'église uniate. Soudain, quelqu'un dans la foule chanta d'une voix fervente, profonde et claire, le cantique ' Marie, ô douce Marie !', un chant connu et aimé dans ce pays de piété, vieux de plusieurs siècles, jailli du cœur du peuple lui-même. » (TRB 109)

La peur vient justement de ce flot de piété qu'on ne pourra maîtriser. Roth évoque dans *La Fuite sans fin* cette sensation de malaise à travers le personnage de Tunda qui arrive en Ukraine peu après la Révolution. Autrichien déporté en Sibérie, sur le chemin du retour vers Vienne, il évoque lors de son étape ukrainienne des souvenirs de jeunesse. Le mot « populace » équivaut pour lui au « peuple qui, à la parade du Jeudi Saint, se massait derrière le cordon de la *Landwehr*. On ne voyait de ces hommes que leurs visages en sueur et leurs chapeaux bosselés. Ils tenaient probablement des pierres dans les mains. Ce peuple engendrait l'anarchie et il aimait la paresse²⁰ ». Ce souvenir fait écho à la marche « des paysans étrangers, des paysans que l'on n'a jamais vus. On peut tout attendre d'eux, le possible et l'impossible, des profanations, des meurtres même. [...] Ils approchent en longues processions... » (TRB 143) La profanation et le meurtre vont étouffer Koropta. La Galicie était malheureusement coutumière du fait, d'est en ouest.

20. Roth, J., *La Fuite sans fin* ; trad. Romana Altdorf et René Jouglet. Paris, Gallimard, 1988 (L'imaginaire), p. 16.

William McCagg précise : « En 1898, des pogroms paysans ravagèrent l'extrémité ouest de la Galicie, région où l'influence polonaise était la plus puissante : les Juifs en furent terrifiés²¹. » Dans *l'Auberge du vieux Tag*, Strykowski reprend en écho : « A Dubiecko on enterrait les morts à minuit. Les cosaques de Chmielnicki avaient violé toutes les femmes et ils avaient tué la moitié des hommes de la ville. Pendant le jour les gens avaient peur de sortir dans la rue. Depuis des siècles ce récit éveillait la même frayeur. » (VXT 146) On a le sentiment que Roth voit dans le christianisme un foyer de sauvagerie. Lors de son voyage en France, de sa visite en Avignon plus particulièrement (1925), il constate que la civilisation romaine a préfiguré le catholicisme au cœur duquel subsiste le paganisme. A l'époque d'Hadrien, Marcion partage les deux testaments et sous-entend que le monde terrestre « empirique est sans valeur et [qu'] il est vain d'envisager son amélioration » ; ce qui suppose, poursuit Martin Buber²², qu'il est entièrement « à la merci des puissances mondaines », et par là de l'Eglise en tant que puissance temporelle. La Réforme a tenté de repousser ce cadeau fait autrefois par Marcion à Hadrien, mais pas assez franchement. La populace évoquée par Roth dans la *Fuite sans fin* se contente de la foi, car Saül a indiqué que Jésus avait accompli le commandement. Dès lors, on peut se livrer à la paresse, à l'anarchie et lancer des pierres. Le commandement, c'est la résistance face au pouvoir temporel par la constitution d'une communauté solidaire. La protestation juive contre le principe étatique se traduit de trois manières : le retrait, le combat et, dit Buber, « la fondation d'une communauté nouvelle qui voulut croître à même le corps du monstre et le faire éclater, et ce fut la voie de Jésus²³ ». La Révolution est inutile si elle n'est pas destinée à restaurer une communauté authentique : c'est l'enseignement de ce que Buber appelle le mouvement nazaréen²⁴ qui fut cassé par un Juif : Paul de Tarse, en tant que promoteur du dualisme. Il est plus facile d'expié sur une terre dont on a rien à attendre que d'agir quotidiennement autour de ces véritables piliers de l'existence que sont : la communauté, la terre, le travail, l'aide mutuelle, le commandement envisagé à des

21. McCagg, *op. cit.*, p. 325.

22. Buber, *op. cit.* p. 153-154.

23. *Ibid.*, p. 103.

24. *Ibid.*, p. 38.

fins de progrès social, l'esprit humaniste²⁵... Lorsque Roth fait allusion à cette ancienne chapelle « re-visitée », il revient au christianisme primitif et authentique dont les traces se sont effacées pour réapparaître sous un jour nouveau mais fort différent. « Il n'est évident, écrit-il dans *Juifs en errance* (108) que pour très peu de chrétiens croyants, mais il s'agit alors de chrétiens d'élite, que, pour la première fois dans la longue et infamante histoire de la persécution des Juifs, le malheur des Juifs est identique à celui des chrétiens. On roue de coups ce Moritz Finkelstein de Breslau, mais on pense en vérité à ce Juif de Nazareth. » N'y aurait-il pas une différence entre la chapelle initiale et celle qui, plusieurs siècles après, est dévoilée ? Était-elle déjà investie par le dualisme paulinien ? Ou bien, à travers l'évocation de cette chapelle primitive, Roth songeait-il à « ces catacombes à l'air libre qu'étaient les ghettos ? » suivant le propos de Buber²⁶ en rapprochant les Juifs de Nazareth et de Breslau ?

La « populace » se livre à un grand brassage d'air, manifestations pieuses qui vont dégénérer en pogrom. D'une certaine manière, il semblerait que Roth assimile le malheur (permanent) des Juifs à celui des premiers chrétiens, rejoignant en cela une lecture de Buber. Les premiers chrétiens — car ceux qui suivirent retrouvèrent en quelque sorte un comportement antéchrétien — de même qu'en certaines occasions les Juifs avaient (re-)trouvé le Veau d'Or : « Ce peuple recevait le baptême chrétien depuis trois cents ans déjà. Et pourtant, le païen d'autrefois se réveillait chez tout un chacun après un agréable marché aux cochons, quelques verres de bière et le spectacle d'un Juif paralysé. » (TRB 145) Dans *Juifs en errance*, Roth constate qu'en Europe de l'Est, « Les Juifs vivent dans des rues sales, dans des maisons délabrées. Le voisin chrétien les menace. » (JER 12) C'est indéniablement une forme d'action à caractère religieux, à la gloire d'un Dieu vengeur. Mais c'est une action « passive » en ce sens qu'elle dénote une incapacité totale à comprendre le vrai sens de l'action prescrite par Dieu : action positive et dynamique liée à la communauté, au travail, à l'aide mutuelle, au commandement, à l'humanisme... Le grand mouvement de piété qui va enflammer Koropta dans les heures qui suivent la réapparition de la Vierge est animé par la paresse et l'anarchie

25. *Ibid.*, p. 120.

26. Buber, *op. cit.*, p. 106.

qu'elle engendre, au sens où l'entendait Roth dans la *Fuite sans fin*. C'est en quelque sorte l'aveuglement provoqué par le dualisme qui suscite ce genre d'attitude, le mur qui empêche de voir l'unité de l'action dans le mouvement vers Dieu. En fait, par-delà le tumulte, « le doux visage de la Mère de Dieu n'avait nullement changé d'expression dans la lumière grise du matin. » (TRB 124) La même constance, la même sérénité caractérisent Kristianpoller qui continue de vivre après le massacre comme si de rien n'était : « Au spectacle de ce Juif qui continuait de vaquer à ses affaires, indemne et insouciant, comme s'il fût soudain descendu d'un nuage, un soupçon s'empara du colonel Tarabas : à savoir qu'il y avait des Juifs capables de sorcellerie et que ce Juif-là était véritablement responsable de la profanation de la Mère de Dieu. Tout le mur immense, le mur insurmontable fait de glace étincelante, de haine aiguisée, de méfiance, à l'égard de l'inconnu, ce mur qui s'élève encore aujourd'hui entre les Juifs et les chrétiens comme s'il avait été dressé par Dieu lui-même, se dressa donc devant les yeux de Tarabas. » (TRB 131-132) Il y aurait une certaine continuité entre ce doux regard de la Vierge et cette sérénité du Juif après la tempête, en opposition avec la discontinuité qui trompe et inhibe le chrétien victime de la dualité. Encore faudrait-il préciser : le « néo-chrétien », par référence au chrétien primitif qui participe au mouvement nazaréen dont parle Buber, apparenté au judaïsme d'une façon, peut-être détournée, mais qui mérite considération.

Discontinuité dans le mouvement vers Dieu, entrave à l'action vraie et donc passivité, confiance aveugle en la certitude que le Commandement a été exécuté par le Fils de Dieu, que ce monde est un bas-monde où rien de bon ne peut se faire, complaisance dans la fable qui donne lieu aux processions chamarrées, soumission à une puissance suprême sans qu'aucune part soit laissée à l'initiative personnelle. C'est une certaine conception du baroque qui régit la description de la masse paysanne en route vers Koropta : « Il ne suffit pas à certains de faire le pèlerinage de Koropta. Ils veulent rendre encore plus lourde la tâche sacrée. Ils se laissent tomber à terre tous les six, sept ou dix pas et continuent en rampant à genoux les dix pas suivants. D'autres se jettent par terre à intervalles réguliers, y restent le temps d'un *Pater noster*, poursuivent en chancelant et se laissent retomber. » (TRB 143) Certes, il n'y a rien là de très original en regard de ce que l'on connaît aujourd'hui des processions traditionnelles. Roth souhaite simplement mettre l'accent

sur le pouvoir ensorcelant de ce rite qui va favoriser le fanatisme meurtrier, autre forme d'aveuglement et de passivité en ce sens qu'il s'agit d'une action régressive.

D'une certaine manière, il semble que le christianisme tel qu'il se manifeste ici révèle une expression du baroque, c'est-à-dire d'une forme de terrorisme spirituel fondée sur l'exploitation de sentiments primaires ou primitifs, de la part des détenteurs religieux du pouvoir. Dans son essai sur *l'Eglise, l'athéisme et la politique religieuse* Roth reproche à l'Eglise d'avoir été surtout possédante²⁷. A une Bible interprétée dans un sens propice au pouvoir ecclésiastique, il oppose de façon sous-jacente la transparence de la Torah.

Tout se passe comme si, la communauté juive étant victime de semblable manière quelle que soit l'étiquette de l'église chrétienne qui la persécute, Roth ne s'appesantissait pas sur la distinction entre telle ou telle obédience ecclésiastique. Il explique ainsi cette grande sérénité : « La religion juive est la seule au monde qui ne fasse pas de prosélytisme » (JER 48) On ne saurait trop insister sur ce dernier point, sur son caractère « œcuménique » : la communauté des persécutés est précisément celle qui ne cherche pas à convaincre l'autre de rallier son mode d'être... Roth souffrit en personne de cette attitude, lui qui avait rallié le mode d'être des autres. En effet, il eut des obsèques catholiques selon son vœu de converti, mais « non soumises à conditions » : le cercueil reste hors de l'église pendant l'office qui ne doit pas être une messe des morts au sens strict du terme. En échange de ces honneurs altérés, sa dépouille était admise dans la « division catholique » de Thiais (mai 1939)²⁸.

On a dit que l'église ruthène était uniate. Or, la Galicie était partagée entre Polonais à l'Ouest et Ukrainiens (ruthènes) à l'est, entourant en quelque sorte la communauté juive dispersée sur l'ensemble du territoire, quoique plus concentrée à l'est. En 1910 on comptait quatre millions de Polonais en Galicie, soit la moitié de la population, contre trois millions deux cent mille Ruthènes, soit

27. Roth, J., *Die Kirche, der Atheismus, die Religionspolitik*. (Frankfurter Zeitung, 7-XII-1926) In : *Werke* Bd.3, Kleine Prosa. hrsg. Hermann Kesten. Köln : Kiepenheuer und Witsch, 1976, p. 981. Ci-après, citations codées « KAR » avec la pagination.

28. Bronsen, *op. cit.*, p. 312.

42 %. Jusque vers 1870, l'antisémitisme polonais avait incité les Juifs à se tourner vers la germanité ; mais dans la mesure où François-Joseph avait attribué par la suite de nouvelles prérogatives politiques aux Polonais, les Juifs pactisèrent avec eux et répondirent, lors des enquêtes liées aux recensements, qu'ils parlaient plus volontiers le polonais que l'allemand. Ils firent basculer de ce fait le pourcentage de la population dite « polonaise » de la Galicie à 58 %. Toutefois, les Polonais ne devaient qu'à leur propre ténacité les prérogatives que leur accorda le pouvoir viennois ; les Juifs n'avaient pas contribué à cette émancipation régionale. Profitant des hasards du basculement statistique que les recensements avaient opéré en leur faveur grâce à l'apport juif, les Polonais ne se départaient pas pour autant de leur antisémitisme. William McCagg précise : « Même si les conservateurs, en règle générale, étaient plutôt au-dessus de ce genre de "vulgarité", l'Eglise, tout particulièrement aux échelons inférieurs de sa hiérarchie, ne l'était pas du tout, pas plus que certains des partis nouvellement créés, telle la Démocratie nationale de Roman Dmowski²⁹. »

Cette tendance pro-polonaise apparente des Juifs galiciens qui, ainsi qu'on vient de le voir, ne leur était pas franchement favorable, n'a pas échappé aux observateurs ruthènes. Les Ruthènes ne voyaient pas d'un bon œil la collaboration des Juifs avec le pouvoir autrichien auparavant, mais leur collusion avec les Polonais les irritaient encore plus et ravivait chez eux un antisémitisme qui, depuis fort longtemps, n'était pas moins virulent que celui des Polonais. McCagg précise : « Si en 1902, puis en 1905 et 1906, les Ruthènes n'ont pas imité jusqu'au bout les auteurs des pogroms qui se déchaînaient alors en Russie, malgré tout, les désordres ont contribué à augmenter la haine et la méfiance entre les Juifs et eux ; la grande vague de réfugiés arrivant d'Ukraine témoignait suffisamment, aux yeux de tous les habitants de la Galicie, que les Ruthènes détestaient les Juifs³⁰. » *L'Auberge du vieux Tag* met en scène les Ruthènes face aux Juifs du village investi par les cosaques. Un soldat russe est tué par un Juif ; il s'ensuit une chasse à l'homme lors de laquelle se distingue Ossip, le fils du prêtre ruthène. Il rassemble ses frères, chante un hymne à la gloire de l'Ukraine. « Ossip, avec un groupe de jeunes Ruthènes, essayait de se faire bien voir. Il se-

29. McCagg, *op. cit.*, p. 325.

30. *Ibid.* p. 326.

conduit le cosaque. » Tandis que les Juifs ne savent plus à quel saint se vouer, ils invoquent avec humour un nouveau Napoléon qui sauverait l'humanité, en ajoutant, dans la bouche du narrateur : « Ça m'étonnerait que l'Autriche y réussisse ! » (VXT 254-265) L'ancien protecteur reste impuissant face à la charge qui vient de l'est. Ballottés entre les nationalités, les Juifs vivent durement l'association intime de leur religion avec leur plurinationalité. « Le rabbin et les Juifs riches avançaient entre deux files de baïonnettes. Les femmes tendaient les bras. "Les otages de Dieu ! Vous êtes consacrés à Dieu !" criaient-elles. Le rabbin murmurait sa prière : "Ecoute Israël, notre Dieu est le Dieu unique !" » (VXT 262) Roth pose toujours la même question dans ce contexte-là : « Est-il possible de considérer, indépendamment de sa religion, comme un "peuple", un peuple qui ne s'est maintenu à travers les millénaires que par sa religion et sa situation marginale en Europe ? Une séparation entre Eglise et nationalité est-elle possible dans ce cas particulier ? [...] leur prière [des Juifs de l'est] est expression nationale. » (JER 92-94)

Tarabas, après le pogrom, arrache la barbe d'un Juif très pratiquant, un hassidim peut-être, surpris en train de porter vers le cimetière deux rouleaux de la Torah qui avaient été touchés par les flammes car, balbutie Schémariah, « on a brûlé ça, ça ne peut pas rester comme ça ; il faut l'enterrer. Au cimetière ! » (TRB 152) Schémariah est, de l'avis de tous, un peu bizarre, peu communicatif ; Tarabas l'accuse de sortir à une heure où c'est interdit et lui fait perdre cet attribut pileux que la Loi lui impose de garder en permanence. L'ironie du sort veut que ce Juif soit rouquin (mauvais augure), que son fils soit aussi rouquin et, de surcroît, révolutionnaire. Il évoque ainsi le soldat juif rouquin apparu au début du roman et qui annonçait à Tarabas les malheurs qui devaient l'accabler. De plus, comble du grotesque, Schémariah « voulait renier son fils, raconter que le fils lui-même avait renié le père. Mais comment parler ? » (TRB 154) C'est exactement l'histoire de Tarabas. Là encore, le vaillant officier sera envahi de scrupules et voudra expier. Le soir de son forfait, il se rend chez le pope pour lui raconter son histoire et demander son absolution. Mais le pope « parut étonné plutôt qu'horriifié [...] — J'aime mieux, dit le prêtre, faire comme si je ne vous avais pas entendu. Vous pouvez partir quand vous le voudrez, colonel. Je ne peux pas vous donner de conseil. Voulez-vous une consolation spirituelle ?

Que Dieu vous pardonne ! Je prierai pour vous. Vous avez fait du mal à un pauvre Juif fou. Nombre d'entre vous l'ont fait, colonel. Beaucoup le feront encore... » (161-162) On voit bien l'indifférence meurtrière du pape mais sans insistance de la part de Roth. Il ne sent pas contraint de rentrer dans les détails du paysage religieux. Chez Strykowski, au contraire, les rapports entre l'aumônier catholique et le rabbin sont plus marqués face à l'opposition orthodoxe ; les nuances entre obédiences apparaissent de façon plus riche et plus sensible.

Tandis que, dans la ville du Vieux Tag, la synagogue était mise à sac, « l'église orthodoxe était éclairée, mais vide » (VXT 292) et le prêtre s'exclame : « Serpents, race de vipères ! Comment échapperez-vous au châtement de la Géhenne ? [...] On vous livrera aux tourments et l'on vous fera mourir et vous serez haïs de toutes les nations, à cause de mon nom. » (VXT 290). Néanmoins, l'aumônier catholique du lycée et le Vieux Tag iront ensemble chez le commandant de la place pour parlementer (VXT 293). Au début du roman, on voit « le professeur de religion mosaïque » s'entretenir dans un climat de discussion plutôt franc et amical avec l'aumônier du lycée sur ces professeurs qui donnent des leçons très particulières aux jeunes filles... Et d'expliquer avec condescendance : « Avec le rang où est ravalé aujourd'hui le clergé [...] que peut-on demander à la jeunesse ? Quand aucun des professeurs du lycée ne va plus à la messe ? » (VXT 51) Les Juifs étaient admis depuis 1848 dans les établissements d'enseignement secondaire chrétiens : ils étaient au nombre de 620 en Galicie, soit 8,2 % de la population scolaire secondaire galicienne³¹. Roth a fréquenté le Rudolf-Gymnasium de Brody de 1905 à 1913, le seul lycée allemand de Galicie. La diversité des origines tant du corps professoral que des élèves impliquait le respect des traditions religieuses (catholiques romaines, orthodoxes grecques et juives) et des jours fériés correspondants. David Bronsen précise : « Bien que les professeurs juifs fussent en minorité, leurs sept cents élèves étaient Juifs pour la moitié et les trente-quatre de la classe de Roth l'étaient aux deux tiers³². » La littérature et l'histoire de la Pologne y étaient à l'hon-

31. *Ibid.* p. 214.

32. Bronsen, *op. cit.*, p. 40.

neur ; elles étaient enseignées en polonais. A l'époque où Roth arriva, l'allemand céda la place en partie au polonais qui devint progressivement langue d'enseignement. On peut voir là un outil servant à contrebalancer la forte prégnance ukrainienne envahissante. Cette compensation sert aussi les intérêts de la religion catholique liée au pouvoir impérial. Celui-ci, dans le même temps, fait preuve d'une bienveillance particulière vis-à-vis de la communauté juive. Bronsen insiste sur l'insertion de l'enseignement religieux propre au judaïsme dans les programmes du Gymnasium : « Dans la classe de son professeur de religion juive, le Dr Oser Frost, Roth et ses camarades traduisaient de l'hébreu, surtout des extraits du Livre des Psaumes, mais aussi des livres de prières. Le même professeur donnait des cours d'histoire juive et le samedi, à onze heures du matin, il conduisait ses élèves à la vieille synagogue pour l'office religieux³³. » La même matinée était consacrée à cet office à l'école primaire, en langue hébraïque. L'enseignement primaire était également dispensé en allemand et en polonais, comme dans la suite.

Revenons au contexte du Vieux Tag qui nous avait amené sur le terrain de l'enseignement. La ville qui est le théâtre de ce roman est envahie par les Russes en 1914. Il en est de même de Koropta dans l'histoire de Tarabas. Chronologiquement, on remarque ici une charnière concrétisée par le déclin progressif de l'Empire et le début d'une influence russe qui poursuivra Roth jusque dans son voyage en pays soviétique de 1926, lors duquel il fit un certain nombre d'observations relatives aux idées religieuses.

De même que, sur le « versant polonais » de Brody, nous avons évoqué la figure littéraire de Julian Strykowski, celle d'Isaac Babel illustre le « front russe ». Roth et Babel sont proches à plus d'un titre. L'un et l'autre étaient d'origine juive orientale, nés la même année (1894). Le père de Roth était un négociant en céréales autrichien, celui de Babel était un commerçant d'Odessa. La mère de Roth était juive ukrainienne. Morts tous deux précocement, Babel finit ses jours dans les geôles du NKWD en raison d'une « représentation subjective et antisocialiste de la guerre civile » à l'âge de 47 ans, le « saint buveur » Roth disparaissant deux ans plus tôt comme on sait à Paris. Verena Dohrn a tenté de retrouver

33. *Ibid.*

leur trace à Brody cinquante ans plus tard. « A l'instar de Joseph Roth, écrit-elle, Isaac Babel était journaliste et écrivain dans une contrée frontalière entre Est et Ouest, dans une aire culturelle où se mêlent les influences russe, juive orientale et allemande — Joseph Roth, le “saint buveur”, le “croyant miné par le doute”, Isaac Babel, le mystificateur curieux, le révolutionnaire sceptique. Tous deux s'expriment sur Brody avant sa destruction définitive, dans le langage de l'assimilation et non dans le *mameloschen Jiddish*.^{34.} » Dans *Cavalerie rouge*, Babel raconte précisément la campagne d'occupation galicienne. Les Russes pénètrent en Galicie le 28 juillet 1914. Les quatrième et cinquième armées pénètrent par le nord, les troisième et huitième par le nord-est, s'approchant de la ligne Przemysl-Lemberg. Il s'ensuit une déportation massive des Juifs, dont beaucoup furent pendus comme espions autrichiens. Des synagogues furent détruites et les cosaques se livrèrent au pillage. Environ 400 000 Juifs fugitifs se redéploièrent vers la Hongrie, la Moravie, la Bohême et Vienne^{35.}

Au lendemain de la Première Guerre mondiale, les Polonais luttent contre les Russes. Ils ont pour rempart l'Eglise catholique romaine qui subira les mêmes dommages que les emblèmes de la religion juive. C'est en 1920 que Brody sera écrasée ; les Polonais se reprennent au début d'août 1920. Une partie des troupes russes progresse trop rapidement et se scinde de l'arrière, se rendant ainsi vulnérable. A la faveur de cette confusion, la 18^e division polonaise enlève Brody mais capitule cependant devant Klékotov, non loin de Brody^{36.}

Le récit du carnage de Brody (sous la direction du général Budjonny) par Babel est concentré sur les derniers jours du mois de juillet 1920. Il écrit : « La Galicie est plongée dans un abattement intolérable, églises et crucifix brisés^{37.} » Il évoque le mélange des

34. Dohrn, Verena, « Verfallen wie in Brody : Joseph Roth und Isaac Babel – Schriftsteller im Grenzland ». In : *Neue Rundschau*, 1990, vol. 101, n° 2, p. 53-62, ici : p. 57.

35. Kaszynski, Stefan H. (éd.), *Galizien : eine literarische Heimat*. Poznan : U.A.M. [Uniwersytet im Adama Mickiewicza w Poznaniu], 1987 (Seria Filologia germanica, n° 27), p. 57.

36. Babel, Isaac, *Cavalerie rouge ; suivi des récits du cycle « Cavalerie rouge », des fragments du Journal de 1920, des plans et esquisses* ; trad., notes et étude de Jacques Cateau. Lausanne : L'Âge d'homme, 1972, p. 215, note 5.

37. *Ibid.*, p. 166.

cultures judéo-chrétiennes : « Brody... Ville détruite, pillée. Très intéressante. Culture polonaise. Ancienne colonie juive et originale. Ces marchés effrayants, nains en lévites et papillotes, ces vieillards antiques, la rue des écoles,... Synagogues, tout à demi ruiné... ». N'est-ce pas l'histoire de Tarabas qui revit dans ces lignes ? Plus loin, la Pologne reparaît, liée à la culture occidentale et catholique, atteinte à travers ces crucifix brisés, mais aussi rattachée en esprit à la culture allemande dans son rapport à Vienne : « ... heure passée dans une librairie, une boutique allemande. Il y a des livres magnifiques non coupés, des albums, l'Occident, le voici l'Occident et la Pologne des chevaliers, chrestomathie, l'histoire de tous les Bole-slav, et je ne sais pourquoi il me semble qu'il y a là une beauté, la Pologne qui a drapé son vieux corps dans des vêtements éclatants³⁸. » Il semble que le combat de Brody ait beaucoup ému Babel qui décrit amplement les destructions de synagogues et le malheur des Juifs. Son style contraste fortement avec celui de Roth. Claudio Magris a souligné le rapport de Babel à la composante *storico-politica*, à l'inverse de Roth « qui refuse d'établir un lien dialectique entre la Loi et l'Histoire³⁹ ». Dans *Juifs en errance*, Roth écrit que beaucoup de Juifs « sont socialistes parce qu'ils sont opprimés », qu'ils « ne sont pas consciemment socialistes » (JER 16). Finalement, ils associent capitalisme et antisémitisme. Mais le voyage en Russie sera déterminant pour l'écrivain dans l'évolution de sa conception des rapports entre la religion et le socialisme. Esther Steinmann estime que sa « phase socialiste a pris fin avec les impressions désabusées du voyage en Russie (1926), particulièrement avec celle de la collusion du socialisme et de l'athéisme⁴⁰ ». Pour l'auteur de la chronique intitulée « L'Eglise, l'athéisme, la politique religieuse », destinée à la *Frankfurter Zeitung* en décembre 1926, les mesures liées à cette politique relèvent plus de la prophylaxie que de la chirurgie (KAR 978). On ironise sur les pratiques anciennes, on insiste sur leur caractère « opiacé », mais on évite de choquer à l'excès. On va jusqu'à favoriser les sectes pour miner l'orthodoxie classique, majoritaire, symbole de l'ancien pouvoir (KAR 979).

38. *Ibid.*

39. Magris, Claudio. - Lontano da dove : Joseph Roth e la tradizione ebraico-orientale. Torino, G. Einaudi, 1977, p. 247.

40. Steinmann, *op. cit.*, p. 25.

A Charkov, la piété des Ukrainiens défie le mouvement antireligieux. Celui-ci se manifeste sous des aspects principalement intellectuels, « dans une toute autre sphère » que celle des exactions décrites par nos trois écrivains (KAR 983), mais l'athée a plus des allures d'autodidacte à moitié formé avec un parfum de dictionnaire où tout est répertorié. Ainsi va-t-on, le jour de la saint Elie, démontrer de façon un peu pesante que le tonnerre et les éclairs sont des phénomènes électriques et non divins, traditionnellement attribués au saint homme (KAR 979). Roth reprendra ce thème dans *l'Antéchrist* : « Ce jour-là donc [de la Saint Elie], des hommes très savants vinrent dans les villages avec de grands appareils de physique. Et l'on montra aux gens comment naissent le tonnerre, la foudre et l'orage, d'après les lois de la nature⁴¹. » Puis les paysans réclamèrent un orage lors de la sécheresse qui suivit. On leur répondit que, pour une grande surface, il était indispensable de construire de très grands appareils, que les appareils destinés aux expériences pédagogiques n'étaient pas suffisants et qu'il fallait attendre un peu. Le narrateur subodore la ruse et parle aux hommes rusés en leur faisant avouer le fin mot de l'histoire : « Bien sûr, nous avons menti, répondirent-ils, parce que nous devons chasser Elie de chez les paysans, même au prix du mensonge. Il n'y a en effet qu'un pas de saint Elie jusqu'au tsar⁴². »

Roth juge que cette déflagration antireligieuse est en grande partie due aux excès de l'église orthodoxe dans son rapport à la propriété terrienne notamment (KAR 982). Il critique aussi l'apparat des papes, le clinquant des tenues et des objets de culte. Dans son *Journal*, Theodor Herzl écrivait : « A Saint-Petersbourg, j'ai été frappé de prime abord par l'étrangeté de l'atmosphère, en particulier par la vue [...] des églises trop bigarrées et trop dorées⁴³. » ; l'éclat du baroque de la Contre-Réforme qui sème la terreur et favorise par contrecoup l'irruption de manifestations primitives rappelant le paganisme. Roth juge que, loin d'être des *Gottsucher* (des hommes en quête de Dieu) comme l'aurait prétendu la tradition littéraire, les Russes étaient des gens proches de la nature, en fait

41. Roth, J., *Juifs en errance* ; suivi de « L'Antéchrist » : essais ; trad. Michel-François Demet. Paris, Le Seuil, 1986 (Le don des langues), p. 167-168.

42. *Ibid.* p. 168.

43. Herzl, Theodor, *Journal 1895-1904* ; morceaux choisis et présentés par Roger Errera, trad. de l'allemand par Paul Kessler. Paris, Calmann-Lévy, 1990, p. 337.

peu enclins à la spéculation métaphysique (KAR 982). La spontanéité des manifestations de piété serait encouragée par la sonorité toute particulière des cloches russes dont la mélodie ne serait pas, selon Roth, horizontale comme ailleurs, mais très agitée, comme des *Tänzerinnen* (des danseuses), proches mais en même temps célestes et invisibles. Elles sont aussi perverses et leur son sert à couvrir le bruit du combat... Dans *l'Antéchrist*, où Roth décrit en partie des scènes situées de façon non déclarée en Russie soviétique, le narrateur commente : « Au moment où l'on tirait en ville des coups de canon contre ceux des habitants de la ville que l'on appelait des insurgés, j'entendis le bruit puissant des cloches et je vis de ma fenêtre s'ébranler de lourdes cloches. » Pourquoi donc ? Le *Pfarrer*, dont l'obédience n'est volontairement pas précisée répond : « Je ne peux pas supporter le bruit du canon, j'ai donné l'ordre de faire sonner les cloches aussi longtemps que le canon tirera⁴⁴. »

Deux ans après la mort de Roth (1939), le cauchemar continue. Début juillet 1941, plusieurs milliers de Juifs sont assassinés par les Ukrainiens à Lvov. Nul ne s'y oppose franchement. Mikolaj Terles, dans une étude éclairée sur la purification ethnique des Polonais en Volhynie et en Galicie orientale, précise : « Les appels retardés et plutôt flous de l'archevêque uniaste Andrew Szeptycki, qui furent généralement passés sous silence chaque fois qu'ils étaient de mise, n'étaient même pas lus dans la plupart des églises. En effet, les prêtres avaient été incités dans un climat de terreur par les factions nationalistes à ne pas les rendre publics⁴⁵. » Ils le faisaient d'autant moins que ce même archevêque uniaste avait co-signé avec quatre dirigeants nationalistes ukrainiens une lettre manifestant son allégeance à Hitler...

*Université de Toulouse-Le Mirail,
Département d'allemand - CERAM*

44. Roth, J. *L'Antéchrist*, p. 152.

45. Terles, Mikolaj. (éd.), *Ethnic cleansing of Poles in Volhynia and Eastern Galicia, 1942-1946*. Toronto, ZZWRP [Alliance of the Polish Eastern Provinces], 1993, p. 35.