



HAL
open science

MOSES MENDELSSOHN ET LA CULTURE JUIVE MODERNE-RETOUR SUR LE DÉBAT CONCERNANT L'ENTERREMENT PRÉCOCE DES JUIFS

Maiwenn Roudaut

► **To cite this version:**

Maiwenn Roudaut. MOSES MENDELSSOHN ET LA CULTURE JUIVE MODERNE-RETOUR SUR LE DÉBAT CONCERNANT L'ENTERREMENT PRÉCOCE DES JUIFS. Lumières, 2017, Retour sur l'émancipation des Juifs en Europe au XVIIIe siècle, 26. hal-01887633

HAL Id: hal-01887633

<https://hal.science/hal-01887633>

Submitted on 4 Oct 2018

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.

**MOSES MENDELSSOHN
ET LA CULTURE JUIVE MODERNE –
RETOUR SUR LE DÉBAT CONCERNANT
L'ENTERREMENT PRÉCOCE DES JUIFS**

Maiwenn Roudaut

Depuis ces trente dernières années, l'explosion des Cultural Studies et des discours connexes a bouleversé le monde de la recherche en Sciences humaines et Sociales. Quoiqu'on puisse en penser par ailleurs, les « études culturelles » ont mis au centre des réflexions la question des cultures et permis de les aborder sous différentes perspectives. Le mouvement d'émancipation des juifs d'Europe, qui concerne presque trois siècles de l'histoire européenne, n'est pas resté en dehors de cette évolution. On constate depuis maintenant une quinzaine d'années une tendance à multiplier les angles d'étude sur les communautés juives d'Europe depuis la moitié du xvii^e siècle, à leur appliquer des concepts issus de la littérature post-coloniale et à considérer leur évolution comme modèle heuristique de la culture moderne. On peut penser par exemple au travail considérable réalisé depuis le début des années 2000 par David B. Ruderman¹. Dans le monde germanique, l'accent est mis sur la période allant de 1740 à 1860 qui est, à plusieurs égards, un moment décisif de réforme de l'ensemble du système de valeurs des juifs. Dans le cadre de cette contribution, nous nous intéresserons à l'ouvrage d'Eberhard Wolff paru en 2014 sous le titre : *Medizin und Ärzte im deutschen*

1. Voir entre autres la co-édition avec Schmuël Feiner de *Early Modern Culture and the Haskalah. Reconsidering the Borderlines of Modern Jewish History*, Simon Dubnov Institute Yearbook 6 (2007) et l'ouvrage *Early Modern Jewry : A New Cultural History*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press 2010.

*Judentum der Reformära : die Architektur einer modernen jüdischen Identität*² et qui suit cette lignée. À partir des pratiques et des discours du corps médical juif berlinois de la fin du xviii^e et du début du xix^e siècle, l'auteur cherche à comprendre le modèle de formation de l'identité juive moderne en lui appliquant le concept d'« hybridation culturelle » inspiré entre autres auteurs de Peter Burke et Stuart Hall³. Wolff revient notamment dans cet ouvrage sur trois débats de la fin du xviii^e siècle significatifs pour la communauté juive de Berlin et au-delà, à savoir le débat sur l'amélioration des pratiques de soins destinés aux personnes malades, le débat sur la pratique de la circoncision et le débat sur l'enterrement précoce des défunts. Ce dernier débat revêt une importance toute particulière dans la mesure où il se situe au croisement des discours de deux élites sociales juives de l'époque que sont les médecins et les philosophes. C'est un débat qui a déjà été beaucoup étudié en Allemagne⁴, mais il nous a semblé utile de le reprendre à nouveaux frais à partir du questionnement proposé par Wolff sur les identités culturelles hybrides. Après une présentation succincte des coordonnées et enjeux du débat, nous reviendrons sur l'intervention de Moses Mendelssohn qui est selon nous trop rapidement mise de côté par Wolff, pour finalement montrer les difficultés liées non pas tant à cette notion d'hybridité qu'au concept même d'identité culturelle.

De l'enterrement précoce des juifs

Le débat sur les rites funéraires juifs nous a paru important dans la mesure où il dépasse la simple question de l'appréhension religieuse, ou même politico-juridique de la communauté juive. Il a trait à la manière dont peut être appréhendée et intégrée une altérité qui n'est plus seulement celle de la personne ou de la communauté qui ne partage pas les mêmes croyances ou bien qui pense autrement. Il s'agit de l'altérité scandaleuse de celui qui vit et qui meurt autrement. De ce point de vue, le débat concernant les

2 Eberhard Wolff, *Medizin und Ärzte im deutschen Judentum der Reformära : die Architektur einer modernen jüdischen Identität*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

3 Voir Peter Burke, *Cultural Hybridity*, Cambridge 2009 et Stuart Hall & Paul Du Gay (éds.), *Questions of Cultural Identity*, Sage 1996.

4 Entre autres Andreas Gotzmann, *Jüdisches Recht im kulturellen Prozess. Die Wahrnehmung der Halacha im Deutschland des 19. Jahrhunderts*. Tübingen : Mohr Siebeck 1997 ; Daniel Krochmalnik, « Scheintod und Emanzipation. Der Beerdigungsstreit in seinem historischen Kontext », In : *Trumah. Zeitschrift der Hochschule für jüdische Studien Heidelberg* 6 (1997), p. 107-149 ; Gabriele Zürn, *Die Altonaer Jüdische Gemeinde (1611-1873) : Ritus und soziale Institutionen des Todes im Wandel*, Hamburg, Lit 2001.

pratiques juives intervient dans un contexte de progrès dans les domaines de la médecine et des sciences naturelles. À cela s'ajoutent les questionnements des Lumières qui, redéfinissant la place de l'Homme dans la nature, touchent également la notion de vie et de mort du corps humain⁵. Aussi la question du délai à respecter avant d'enterrer les morts n'est-elle pas seulement une question qui concerne les juifs. Elle occupe une place récurrente dans tout le xviii^e siècle européen. C'est plus particulièrement la crainte d'enterrer des personnes qui ne seraient pas vraiment mortes qui domine le siècle depuis la publication en 1742 de la « Dissertation sur l'incertitude des signes de la mort et l'abus des enterrements et embauvements précipités » du médecin français Jacques Jean Bruhier d'Ablaincourt. Une traduction de l'ouvrage paraît en 1754 en Allemagne et donne lieu à de nombreux écrits dans la presse de l'Aufklärung. La croyance dans le progrès, les pensées des physiocrates et le recul d'une vision essentiellement religieuse donnent lieu à une conceptualisation de la mort comme passage, comme perte progressive de la force vitale. La frontière entre vie et mort a tendance à s'effacer et dans ce contexte, la plus grande des inhumanités serait d'enterrer un être humain encore vivant, même si les signes physiologiques habituels (respiration, pouls, battements du cœur) ne sont plus présents. Tout cela est assez bien connu⁶. Cependant, des recherches récentes⁷ ont montré que paradoxalement, le discours des publicistes les plus éclairés dans cette affaire ne reposait pas toujours sur une argumentation rationnelle et scientifique mais s'appuyait au contraire sur les croyances populaires les plus irrationnelles. On trouve ainsi à la fin du siècle une littérature dont la forme peut se vouloir scientifique mais qui colporte également des histoires surnaturelles d'enterrés vivants dont

5. Sur ce sujet, on peut consulter, entre autres, Philippe Ariès, *Essais sur la Mort en occident*, Paris, Seuil 1975 ; Michel Vovelle, *la Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard 2000.

6. Entre autres Martin Patak, *Die Angst vor dem Scheintod in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Zürich, 1967 ; Steffen Schäfer, *Scheintod. Auf den Spuren alter Ängste*. Berlin, Morgenbuch-Verlag, 1994 ; Gerlind Rüge, *Scheintod. Zur kulturellen Bedeutung der Schwelle zwischen Leben und Tod um 1800*, Bielefeld, transcript Verlag, 2008.

7. Par exemple Cornelia Brink : « Ein jeder Mensch stirbt als dann erst, wenn er lange zuvor schon gestorben zu seyn geschienen hat ». Der Scheintod als Phänomen einer Grenzverschiebung zwischen Leben und Tod 1750-1810. In : Brednich, Rolf Wilhelm *et. al.* (eds.), *Natur-Kultur. Volkskundliche Perspektiven auf Mensch und Umwelt*. 32. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Halle, Münster, Waxmann, 2001, p. 469-479 ou bien Ines Köhler-Zülch : « Erzählungen über den Scheintod. Faktizität und Fiktionalität in medizinischen Fallberichten. » In Beyer Jürgen & Hiemaä Reet (eds.), *Folklore als Tatsachenbericht*, Tartu, 2001, p. 107-126.

la véracité n'est pas attestée. Comme l'indique Krochmalnik dans son article très complet sur la question⁸, même Marcus Herz, qui en tant que médecin juif et philosophe éclairé joue un rôle clé dans le deuxième acte du débat qui nous occupe, pense que cette pratique peut avoir des vertus éducatives⁹.

Cet aspect a son importance, notamment dans la perspective du débat tel qu'il atteint la communauté juive dès le début des années 1770. La pratique d'enterrement précoce des défunts est alors déjà considérée comme barbare. Pourtant, elle correspond également à un rite funéraire juif dont la référence biblique est le 5^e livre de Moïse¹⁰. D'après l'interprétation talmudique de ce passage, les défunts doivent être enterrés dans les 24 heures suivant leur décès. Seuls le jour du Shabbat et les jours fériés constituent des exceptions à cette règle. En avril 1772, le duc de Mecklembourg-Schwerin décide de mettre en place un délai légal de trois jours avant l'enterrement des défunts et adresse, sur les conseils de l'orientaliste Olof Gerhard Tychsen, une ordonnance aux juifs protégés de sa région. L'ordonnance se justifie en indiquant que le risque d'enterrer des personnes vivantes lié à la tradition l'ensevelissement précoce est trop grand. Par ailleurs, on peut y lire :

Dans la mesure où un enterrement si hâtif des morts ne relève toutefois pas des prescriptions de votre religion, et notre intention la plus haute n'étant dirigée que vers votre bien et votre sécurité propres, nous vous ordonnons par la présente de tous vous abstenir à l'avenir d'enterrer si précocement vos morts et de les conserver à partir de maintenant trois jours sans les ensevelir¹¹.

Pour la communauté juive de cette province, non seulement l'ordonnance du Duc Friedrich constitue une atteinte à l'autonomie juive

8 Daniel Krochmalnik, *op. cit.*

9 Dans son encyclopédie de la fin du siècle, D. Johann Georg Künitz indique en effet que si l'on peut légitimement douter de la véracité de ces histoires, il n'en reste pas moins que la question la plus importante est de savoir si elles ne permettent pas de parvenir plus rapidement à un objectif qui en soi est bon, à savoir « de protéger un peuple, une nation contre le malheur », D. Johann Georg Künitz, *Ökonomisch-technologische Encyclopädie, oder allgemeines System der Staats-, Stadt- und Landwirtschaft* 34. T. 1. Berlin, 1798, S. 169.

10 *Deut.* 21 : 23 « si un homme pour son péché, a encouru la peine de mort, et que tu l'aies mis à mort et pendu à un arbre, son cadavre ne passera pas la nuit sur l'arbre ; tu dois l'enterrer le jour même ; car le pendu est une malédiction de Dieu [...] ».

11 Ce texte est reproduit, de même que le rapport de Mendelssohn, par David Friedländer dans la *Berlinische Monatsschrift* de 1787 (consultable sous l'URL suivante : <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufklaerung>) aux pages 324-325.

encore en vigueur dans de nombreuses régions d'Allemagne¹² mais elle est également interprétée comme une pression assimilatrice venant des autorités séculières. De plus, Gabriele Zürn¹³ rappelle que l'ordonnance touche à une question particulièrement délicate de la tradition juive. En effet, selon cette tradition, le sort du défunt dépend également de ce que les vivants sont prêts à accomplir pour lui avant son départ, notamment en ce qui concerne les préceptes religieux lors des cérémonies funéraires. Aussi, au-delà de la seule question des rapports de la majorité chrétienne et de ses autorités séculières à la minorité juive, le débat sur les rites funéraires pose également la question de la transformation de la communauté juive elle-même au contact de cet environnement majoritairement chrétien en voie de sécularisation. Suite à la publication de cette ordonnance, la communauté juive de Schwerin se tourne en effet vers sa propre autorité religieuse dont le représentant dans cette affaire est le rabbin d'Altona Jakob Emden. Celui-ci doit s'exprimer sur la compatibilité de l'ordonnance ducale avec les préceptes religieux juifs. Pour ce faire, Emden se tourne vers Moses Mendelssohn qui passe déjà pour être très à l'aise dans l'art d'argumenter et très apprécié par les « cours, les princes et les rois »¹⁴. Par ailleurs, il s'est déjà fait connaître par ses écrits philosophiques depuis plusieurs années¹⁵. Or, Mendelssohn se trouve être à la fois en désaccord avec la communauté juive de Schwerin, le rabbin Jakob Emden et les autorités séculières du Duché de Mecklembourg-Schwerin. En étudiant les différentes pièces du dossier et notamment les deux rapports rédigés par Mendelssohn et sa correspondance avec Emden, nous verrons de quelle manière la philosophie s'invite comme troisième pôle de réflexion entre les autorités religieuses juives et les autorités séculières pour faire évoluer l'image que la communauté juive a d'elle-même.

12. Voir sur ce point le texte d'Andreas Gotzmann, « Strukturen jüdischer Gerichtsautonomie in den deutschen Staaten des 18. Jahrhunderts », in *Historische Zeitschrift* (1998), Band 267, p. 314-356.

13. Gabriele Zürn, « Die jüdische Gemeinde Altona zwischen Tradition und Moderne. Aufklärung und der Umgang mit dem Tod 1772-1875 », in Arno Herzig, Hans-Otto Horch et Robert Jütte (éds.), *Judentum und Aufklärung. Jüdisches Selbstverständnis in der bürgerlichen Öffentlichkeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

14. Ce sont les termes de Jakob Emden dans sa lettre à Mendelssohn datant du 26 juin 1772, in *Moses Mendelssohn, Gesammelte Schriften*, Jubiläumsausgabe 16, lettre 134.

15. Il a publié en 1755 des *Dialogues philosophiques* (*Philosophische Gespräche*) et ses *Lettres sur les Sensations* (*Briefe über die Empfindungen*) et en 1767 le *Phédon* (oder über die Unsterblichkeit der Seele, in drey Gesprächen).

Mendelssohn et les contradictions de la culture juive moderne

Le positionnement de Moses Mendelssohn montre en effet à quel point les enjeux de ce débat sont complexes. En mai 1772, Mendelssohn écrit à la communauté juive de Schwerin un rapport concernant la pratique de l'enterrement précoce dans lequel il confesse son ignorance (*Unwissenheit*) dans ce domaine mais pour laquelle il souhaite malgré tout donner son avis. Selon lui, un enterrement moins précoce des défunts ne contreviendrait pas aux préceptes de la religion juive. Nous reviendrons sur l'argumentation un peu plus loin. Ce qui est toutefois très curieux dans le comportement de Mendelssohn, c'est que malgré cette opposition aux craintes de la communauté juive de Schwerin, il consent à joindre à son rapport un courrier destiné au Duc Friedrich dans lequel il présente bien l'enterrement précoce comme une loi halachique et propose donc de permettre aux juifs de poursuivre cette tradition rituelle mais en apportant aux autorités séculières l'assurance de la mort du défunt grâce à un certificat médical. Cette solution sera acceptée par le Duc. On constate à cette occasion ce qui sera une caractéristique du positionnement de tous les penseurs juifs éclairés également par la suite, à savoir la présence d'un double discours dont l'un est destiné à la seule communauté juive et l'autre au public allemand. Cela s'explique chez Moses Mendelssohn non pas tant par le désir de protéger la communauté juive à tout prix que par le souhait de jouer un rôle de médiateur éclairé entre la communauté chrétienne allemande et la communauté juive, ou plus exactement entre les autorités séculières et la communauté religieuse juive. Dans la deuxième partie de son ouvrage *Jerusalem* qu'il écrit onze années plus tard, Mendelssohn revient en effet sur la nécessité pour le système juridique séculier et les lois religieuses juives d'entrer en contact. Il fait de la connaissance réciproque le fondement d'une reconnaissance véritable¹⁶. Mais à cette complexité s'ajoute également celle du positionnement du *Maskilim* au sein d'une communauté religieuse dont les traditions sont fortes. En effet, Mendelssohn décide également d'envoyer son rapport à Jakob Emden qui l'avait sollicité dans cette affaire. S'ensuit une correspondance assez conflictuelle entre les deux hommes. Mendelssohn refuse que celle-ci soit publiée de son vivant, mais il la transmet tout de même à Isaac Euchel qui la fait paraître dans *Ha'Meassef* après

16. Voir sur ce point notre ouvrage intitulé *Tolérance et reconnaissance en débat. Des Lumières allemandes à l'École de Francfort*, Presses Universitaires de Bordeaux 2015, en particulier le chapitre I de la deuxième partie.

la mort de Mendelssohn, en 1786, alors que la controverse autour de l'enterrement précoce des juifs est ranimée. Dans sa première lettre, Mendelssohn explique ne pas comprendre pourquoi Emden défend la coutume de l'enterrement précoce. Il rappelle qu'à l'origine, les juifs ne la pratiquaient pas, mais laissaient reposer leurs morts dans des chambres sépulcrales. Cet argument avait déjà été employé dans le rapport adressé à la communauté de Schwerin. Par conséquent, il n'y a selon lui aucune raison pour les juifs de ne pas se conformer à ce que la raison (sous la forme de la médecine moderne) commande, à savoir d'observer un délai de sûreté avant d'enterrer les morts. L'objectif de Mendelssohn est ici, comme dans ses écrits des années 1780, de montrer la compatibilité de la religion juive avec la rationalité de l'*Aufklärung*. Cependant, c'est à partir de cette référence aux arguments de la médecine moderne que le rabbin Emden tente par la suite de discréditer le discours de Mendelssohn en invoquant le caractère inopérant de ses arguments. Pour Emden, la question a trait au droit halachique et seuls les textes saints peuvent alors être invoqués. Mendelssohn est donc indirectement accusé d'intégrer des arguments propres à saper le cadre de référence traditionnel. Dans ce contexte, il est tout à fait intéressant de noter comme le fait Alexander Altmann dans sa biographie de Mendelssohn¹⁷, que le ton des échanges entre Mendelssohn et Emden reste cependant très cordial, et notamment que Jakob Emden dise agir pour le bien de Mendelssohn qui, selon lui, se fera et s'est déjà fait des ennemis en persistant dans la voie indiquée par son rapport à la communauté juive de Schwerin. Le Duc Friedrich avait lui-même indiqué ne vouloir que le bien de la communauté juive dans son ordonnance de 1772, et l'on comprend alors que la problématique est aussi celle de la position des penseurs éclairés vis-à-vis des discours paternalistes des autorités, qu'elles soient religieuses ou non. Ainsi, au-delà de la portée immédiate des accusations adressées à Mendelssohn, le danger est pour lui et pour les autres *Maskilim* de ne plus être considérés comme des interlocuteurs par les autorités religieuses juives dans ce débat, auquel cas ils perdraient leur légitimité et surtout toute possibilité d'instaurer une réforme rationnelle de la croyance juive. Pourtant, pour Andreas Gotzmann¹⁸, Mendelssohn reste bien dans le cadre d'une querelle sur le droit halachique à tel point que

17. Voir note n° 11, p. 292

18. Andreas Gotzmann, *Jüdisches Recht im kulturellen Prozess : die Wahrnehmung der Halacha im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, Mohr Siebeck, 1997.

dans son rapport ainsi que dans sa lettre à Emden, il tente de justifier les arguments issus du domaine des sciences naturelles par le recours à la *Halacha* :

Dans ma grande ignorance, je ne vois pas pour quelles raisons nous devrions nous éloigner des coutumes de nos ancêtres. Ils disposaient leurs morts dans des grottes et des voûtes souterraines et les y surveillaient pendant trois jours pour voir s'ils ne reprendraient pas conscience. C'est ce que l'on peut lire expressément dans le Traité Semachot et à d'autres endroits du Talmud¹⁹

Pour Mendelssohn, la pratique du délai relève d'une forme de piété plus ancienne et donc plus pure que les préceptes imposés par les rabbins contemporains. Cette « historicisation » de la *Halacha* deviendra une caractéristique de l'argumentation des *Maskilim* par la suite. Il s'agit de dénoncer l'interprétation rabbinique des vérités révélées comme un abus de pouvoir de la part des autorités religieuses traditionnelles. On retrouve cet argument chez Marcus Herz à la fin du siècle. Pour Mendelssohn, la croyance selon laquelle il faut enterrer les morts dans les 24 heures suivant le décès relève de la superstition et appartient aux scories dont il aimerait voir la religion juive purifiée. Malgré ce premier pas fait par Mendelssohn pour amorcer une réforme interne à partir de l'image que le judaïsme a de lui-même à l'époque de l'*Aufklärung* et de la *Haskala*, la portée de son intervention dans ce débat est aujourd'hui souvent relativisée par la recherche²⁰. Cette relativisation s'explique notamment par le manque de rupture radicale de la part du philosophe avec le cadre fondamental d'interprétation du monde qui domine alors chez les autorités rabbiniques (le contraire de ce qui lui est reproché par J. Emden). En opposant le comportement de Mendelssohn à celui de Marcus Herz dans le deuxième acte de ce débat, Eberhard Wolff indique que « l'offensive de Mendelssohn ne constituait ainsi qu'un premier pas discret vers un assouplissement du judaïsme dans lequel la tradition ou plutôt les interprétations de celle-ci n'étaient pas fondamentalement remises en cause et la vision religieuse du monde constituait encore largement le centre de la pensée »²¹. Mais cette relativisation de la portée de l'intervention de Mendelssohn s'explique également par le manque de cohérence dont il semble faire preuve en écrivant plusieurs textes défendant

19. Texte reproduit dans l'ouvrage de M. Kayserling, *Moses Mendelssohn. Ungedrucktes und Unbekanntes von ihm und über ihn, Brockhaus 1883* (consultable sous l'URL : http://gdz.sub.uni-goettingen.de/dms/load/img/?PID=PPN524137498&physid=PHYS_0003) [notre traduction].

20. Voir Andreas Gotzmann, *op. cit.*, p. 111 et Eberhard Wolff entre autres.

21. Voir Eberhard Wolff, *op. cit.*, p. 179

des positions différentes, voire opposées. On retrouve ainsi sur ce point toute une tendance des études consacrées au philosophe qui consiste à voir en lui un philosophe libéral juif dans l'impossibilité de concilier sa fidélité à l'obédience juive et ses réflexions en tant que penseurs des Lumières. Cette idée est notamment validée par certains critiques qui croient déceler une opposition entre la première et la deuxième partie de son œuvre majeure sur le judaïsme, *Jerusalem* : la première représenterait une théorie philosophique de la tolérance fondée sur le droit naturel de tous à l'égalité, et notamment de toutes les communautés religieuses et la seconde tenterait au contraire, par une illustration de la spécificité de la religion juive, de justifier son statut particulier. C'est l'ouvrage de Dominique Bourel consacré à Moses Mendelssohn²² qui montre qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre ces deux parties principales de l'ouvrage, mais qu'il faut bien plutôt comprendre la seconde partie comme une mise en application des concepts développés dans la première. Comme lors du débat sur l'enterrement précoce des juifs, Mendelssohn cherche avant tout à montrer — mais cette fois plutôt en réponse aux objections d'un environnement chrétien trop pressant²³ — que le judaïsme tel qu'il l'entend est tout à fait compatible avec la religion naturelle et rationnelle qu'il défend dans la première partie et dont il fait l'un des piliers de la tolérance. De ce point de vue, on peut légitimement se demander si ce reproche d'incohérence, de dichotomie entre foi et raison n'est pas lui-même victime d'un a priori rationaliste et surtout si les évolutions récentes de la recherche sont de nature à faire évoluer les fronts dans ce domaine.

Les limites du concept d'identité culturelle

Pour cela, il nous faut revenir à l'ouvrage d'Eberhard Wolff et à la discussion qu'il propose du concept d'identité culturelle hybride. À partir de l'exemple des médecins juifs de Berlin, Wolff parvient à la même conclusion que Simone Lässig²⁴ à propos de l'intégration des juifs dans l'opinion publique bourgeoise allemande, à savoir qu'il ne s'agit pas tant d'un

22. Dominique Bourel, *Moïse Mendelssohn : la Naissance du judaïsme moderne*, Paris : Gallimard 2004.

23. Il s'agit pour Mendelssohn de répondre par cet ouvrage à un écrit de Cranz lui reprochant d'être finalement un déiste qui ne dit pas son nom. Cranz, « Das Forschen nach Licht und recht in einem Schreiben an Herrn Moses Mendelssohn auf Veranlassung seiner merkwürdigen Vorrede zu Menasseh Ben Israel » (Berlin 1782) in : *Jubiläumsausgabe* 8, p. 80.

24. Simone Lässig, *Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

processus d'assimilation que de la construction originale d'une bourgeoisie propre à la communauté juive. Comme l'indique D. Azuélos dans ce volume, les juifs n'ont pas tant absorbé des idéaux bourgeois préexistants que profité de leur élaboration pour en être également les acteurs. Dans la mesure où le débat dont nous avons parlé, et pour Wolff également l'étude de la pratique médicale, ouvre la voie à une auto-compréhension nouvelle de la communauté juive qui se nourrit de différentes sources, Wolff se demande si le concept d'hybridité culturelle ne permettrait pas d'en dessiner plus précisément les contours. Sans revenir dans le détail sur les résultats de son étude, il convient de signaler que l'intérêt de son analyse relève de l'appréhension de l'hybridité. En confrontant ses résultats au concept « d'hybridation ubiquitaire » développé par Peter Burke dans son ouvrage de 2009, Wolff entend montrer que l'identité culturelle hybride n'est pas nécessairement à interpréter comme le résultat d'un amalgame de normes et de valeurs issues de sources différentes. L'identité culturelle hybride peut selon lui également se concevoir comme un agrégat, c'est-à-dire une juxtaposition (il parle de *Nebeneinander*²⁵) de valeurs et de normes issues certes de cultures et de domaines différents, mais qui ne communiquent pas nécessairement entre elles de manière explicite. Son étude des médecins juifs a notamment montré qu'ils se comportaient tantôt en juifs pieux, tantôt en professionnels de la médecine et que la frontière entre ces deux mondes n'était pas nécessairement poreuse. Wolff parle même d'une séparation volontaire (« *willentliche Trennung* »²⁶) des sphères d'appartenance, c'est-à-dire de la pratique médicale d'un côté et de la foi religieuse de l'autre. Cette conception de l'hybridité nous paraît intéressante dans la mesure où il semble difficilement tenable, comme l'ont montré les réflexions les plus récentes sur l'appréhension de la culture, de défendre une conception de la culture comme synthèse cohérente des multiples facettes et appartenances de l'individu. Dans ce cadre, l'idée de juxtaposition semble attrayante et on peut donc s'interroger sur les raisons qui ont poussé Wolff à ne pas retenir le cas de Mendelssohn pour illustrer cette conception. Il aurait en effet été possible de partir de cette conception de l'hybridité pour expliquer la position de Mendelssohn dans ce débat, agissant tantôt en représentant et défenseur de sa communauté religieuse auprès des autorités séculières allemandes, tantôt en philosophe libéral. Mais pour Wolff,

25. Voir Eberhard Wolff, *op. cit.*, p. 251.

26. *Ibid.*, p. 252.

les premiers pas faits par Mendelssohn en direction de sa communauté religieuse dans les années 1770 et après, relèvent plutôt de la mise en place d'une subculture que d'une culture hybride dans la mesure où le philosophe ne rompt pas vraiment avec le cadre référentiel traditionnel.

Or, l'objectif d'Eberhard Wolff dans cet ouvrage est d'utiliser le concept d'hybridité comme outil de complexification dans l'interprétation de l'évolution culturelle juive à la fin du xviii^e siècle. Il cherche par là notamment à contrer la thèse trop simpliste de l'assimilation. Il conclut :

Cette mutation culturelle n'a certainement pas pris la forme d'un changement d'identité, d'un bond dans la culture bourgeoise et chrétienne permis par l'abandon de l'ancienne culture juive comme l'expliquerait une simple théorie de l'assimilation. Cette mutation culturelle a également été plus que la simple affirmation d'une subculture juive (au sens de Sorkin) à l'intérieur d'une culture bourgeoise plus large. Elle a aussi été plus que l'intégration de la culture bourgeoise dans l'image que les juifs avaient d'eux-mêmes (au sens de Lässig). Pour finir, cette mutation culturelle a également constitué plus que la simple coïncidence, que la fusion ou l'imbrication d'éléments anciens et nouveaux dans un espace hybride compris de manière simpliste, à savoir l'image que les juifs ont d'eux-mêmes dans le contexte moderne. Cette mutation culturelle a comporté des parts de tous ces processus, mais pas un seul d'entre eux pris de manière isolée, et même bien plus que les processus cités²⁷

Par cette complexification, que permet le concept d'hybridation, Wolff tend à montrer qu'il n'est pas possible d'appliquer un modèle unique à ce processus de mutation des valeurs propres à la communauté juive allemande de la fin du siècle ; que celui-ci fluctue, en fonction des individus, des périodes et des lieux. Cela lui permet notamment d'éviter un concept trop essentialisant de la culture, tel qu'il peut être impliqué dans divers discours critiques, même ceux se fondant sur l'hybridation. En effet, dans le dernier chapitre de son ouvrage, Wolff met en garde face aux dangers de l'essentialisation de la culture telle qu'il la retrouve par exemple chez Simone Lässig à propos de l'opinion publique bourgeoise. Cette conception de l'identité hybride implique en effet d'identifier la culture bourgeoise et la culture juive comme deux ensembles préexistants et de définir quels sont les éléments de l'une et de l'autre culture absorbés et éventuellement transformés dans la culture hybride d'arrivée. À cela, Wolff entend opposer une conception « architecturale » de l'identité culturelle hybride. Il conçoit l'identité culturelle juive comme une maison, composée d'éléments anciens et d'éléments plus récents et dont la fonction est d'offrir un abri à l'identité juive, une

27. *Ibid.*, p. 255.

forme de stabilité flexible dans le contexte d'un changement historique important :

Quelques-uns des anciens éléments de construction avaient été repeints, par exemple lorsque les lois halachiques furent légitimées par des arguments de la médecine moderne. Quelques-uns des éléments nouveaux de construction comme l'idée d'« humanité » étaient considérés comme anciens. De l'intérieur, les anciens éléments de construction pouvaient parfois être considérés plutôt comme des façades pour se sentir dans un environnement familier, tandis que les nouveaux éléments de construction pouvaient faire fonction de murs porteurs²⁸

Malgré tout l'intérêt que l'on peut porter à cette métaphore, il semble cependant qu'elle ne permette pas de sortir du dilemme de l'essentialisation. En effet, le problème que nous percevons dans la thèse de Wolff, c'est qu'à aucun moment elle ne problématise le concept d'identité. Or, plus encore que la notion d'hybridité, c'est ce concept statique de l'identité qui pose problème. En effet, les éléments qualifiés par Wolff d'anciens ou de nouveaux dans la citation présentée ci-dessus n'en restent pas moins des éléments d'une culture prédéfinie qui doivent pouvoir être identifiés en tant que tels par l'auteur. Or il apparaît que ces sources ne sont pas toujours identifiables aussi simplement qu'il le laisse entendre. C'est en tout cas ce que montre à notre avis le cas de Mendelssohn lui-même, en particulier dans le débat sur l'enterrement précoce des juifs. Contrairement à ce qu'indique Wolff dans son ouvrage, Mendelssohn ne cherche pas tant à justifier les lois modernes par des règles halachiques ou inversement à asseoir les règles halachiques sur des justifications modernes. Il est persuadé du caractère éminemment rationnel de la religion juive. Dans le débat qui nous occupe, son objectif est tout simplement de démontrer cette concordance entre judaïsme et rationalité des Lumières. C'est d'ailleurs bien cette ambition qu'il poursuivra également dans ses réflexions des années 1780. Ce qui est particulièrement intéressant dans les débats de ces années-là, c'est le positionnement épistémologique de Mendelssohn. Il ne part pas d'entités distinctes, n'oppose jamais religion et raison, mais se place toujours dans la médiation. Dans la seconde partie de *Jerusalem*, il apparaît clairement que le fait de partir non pas de la question du pouvoir politique, ni de celle du pouvoir religieux, mais de ce troisième terme essentiel qu'est selon lui la liberté de conscience, lui offre la possibilité d'évoquer la compatibilité entre religion et raison bien plus que leur opposition. Il y parvient notamment grâce à une

28. *Ibid.*, p. 256.

conception particulièrement élargie de la révélation. Pour Mendelssohn, révélation et raison ne sont pas incompatibles, a fortiori dans le judaïsme où la révélation surnaturelle ne concerne que la législation divine, tandis que les vérités universelles sont accessibles à tout homme par la révélation naturelle dont chacun fait l'expérience. Cette distinction entre révélation naturelle et révélation surnaturelle lui permet de montrer qu'au-delà du processus de connaissance commun à tous les hommes, chaque communauté (religieuse) possède ou expérimente un moyen particulier d'accéder à la vérité et d'agir raisonnablement. Ce qui importe à Mendelssohn c'est donc le processus même d'acquisition des vérités. Peu importe que celui-ci se fasse de manière naturelle ou surnaturelle. Comme chez Lessing dans *Nathan le Sage*, les religions positives sont autant de modes particuliers de réalisation de l'universel et en ce sens, l'universel lui-même est une forme de réalisation du particulier. Selon nous, l'idéal mendelssohnien de la *Bildung* n'est pas tant à concevoir comme un idéal bourgeois qu'il s'agirait de s'approprier pour la communauté juive allemande que comme un processus dialectique de dépassement de soi par l'homme qui transcende les caractéristiques de telle ou telle religion, de telle ou telle culture. Pour cette raison, il apparaît que le cas de Mendelssohn est trop rapidement balayé par Wolff en ce qu'il aurait pu montrer qu'un déplacement du curseur vers le processus d'hybridation et ses suites (plutôt qu'un retour vers les sources de la culture hybride) peut ouvrir le champ de l'investigation si problématique de la question de l'identité.

À la fin des années 1780 et dans les années 1790, le débat sur les rites funéraires juifs connaît un renouveau sous l'impulsion d'Isaac Euchel puis de Marcus Herz²⁹. À cet égard, il est intéressant de constater que la position de Marcus Herz dans ce débat, qui passe pour être plus radicale que celle de Mendelssohn, fait aujourd'hui encore l'objet d'interprétations différentes. Le fait que les 2/3 de son texte soient consacrés à des arguments médicaux laisse certains chercheurs, comme Daniel Krochmalnik, penser que Marcus Herz rompt là définitivement avec le cadre référentiel dans lequel Mendelssohn s'était maintenu. En revanche, d'autres chercheurs comme Andreas Gotzmann s'appuient

29. Comme nous l'avons indiqué un peu plus haut, Isaac Euchel publie dès 1787 la correspondance de Mendelssohn avec Emden dans *Ha-Messef*. Marcus Herz publie en 1788 un texte intitulé « über die frühe Beerdigung der Juden. An die Herausgeber des hebräischen Sammlers » chez Christian Friedrich Voss à Berlin (consultable sous l'URL suivante : <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/pageview/267005>).

sur la continuité avec les arguments de Mendelssohn (notamment l’historicisation de la *Halacha* dont nous avons parlé un peu plus haut) pour montrer que Marcus Herz ne parvient pas à se détacher complètement du cadre religieux dans la mesure où son objectif reste celui d’une réforme interne au judaïsme. Wolff lui-même indique la difficulté qu’il éprouve à départager les deux interprétations et donne par ailleurs l’exemple d’un défenseur du rituel juif qui ne s’appuie plus du tout sur une argumentation de type religieux³⁰. Cette conclusion confirme ce que nous avons voulu montrer dans cet article, à savoir l’impossibilité d’explicitier l’évolution d’une culture et la constitution d’une identité hybride à partir des sources prédéfinies de celle-ci. Ce qui distingue le cas de Herz de celui de Mendelssohn n’est pas tant, comme croit pouvoir l’affirmer Wolff³¹, la préséance donnée aux arguments médicaux sur les arguments religieux, mais bien le fait que Herz écrive en allemand. Le texte de Marcus Herz est en effet la première publication traitant de l’enterrement précoce en langue allemande. Il ouvre par là un débat qui jusqu’alors était resté majoritairement interne à la communauté juive à la confrontation avec ce que l’on pourrait appeler une « opinion publique » allemande en cours de constitution elle aussi. C’est probablement là le moment décisif pour ce débat si l’on cherche notamment à le considérer dans les conséquences qu’il peut avoir sur l’identité des juifs allemands comme le fait Wolff. En effet c’est avec cette confrontation publique, qui rend peut-être la position des Maskilim plus complexe encore, que commence malgré tout la dialectique de la *Bildung* et avec elle l’évolution de l’image des juifs, celle qu’ils ont d’eux-mêmes et que les autres ont de leur communauté. Aussi ne pouvons-nous probablement pas faire l’économie de cette dimension publique de la discussion et de la dialectique qu’elle implique si nous voulons préciser encore les contours de la culture juive de la fin du xviii^e siècle.

30. Il s’agit du médecin de la cour de Hanovre Marcus Jakob Marx qui rédige un texte en réponse à M. Herz intitulé *Über die Beerdigung der Todten*, Hannover : Schmidtschen Buchhandlung 1788.

31. Voir Eberhard Wolff, *op. cit.*, p. 183.