



HAL
open science

Martin Buber, Franz Rosenzweig et le complexe judéo-allemand

Sonia Goldblum

► **To cite this version:**

Sonia Goldblum. Martin Buber, Franz Rosenzweig et le complexe judéo-allemand. *Etudes Germaniques*, 2023, 1 (309), pp.51 - 64. 10.3917/eger.309.0051 . hal-04230757

HAL Id: hal-04230757

<https://hal.science/hal-04230757>

Submitted on 12 Oct 2023

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

Martin Buber, Franz Rosenzweig et le complexe judéo-allemand

Sonia Goldblum (Université de Haute-Alsace, Mulhouse)

Résumé en anglais (6-8 lignes)

The aim of this article is to shed light on how Martin Buber and Franz Rosenzweig dealt with the relationship that German Jews had with non-Jewish Germans. This thematic complex is central to their time and rich for the reflections on German-Jewish identity that characterised the post-World War II years. The present paper is devoted to a legacy left by Rosenzweig to Buber that is reflected in a text by Buber entitled 'Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose'. This text develops a reflection on the relationship between Jews and Germans, whose tragic end it acknowledges. It can be linked to a text by Rosenzweig, entitled "Germanity and Judeity", which is itself a response, to Cohen's eminently problematic text, published under this title in 1915.

Le présent article a pour but d'éclairer la manière dont Martin Buber et Franz Rosenzweig traitent de la relation que les Juifs d'Allemagne ont entretenu avec les Allemands non-juifs. Il s'agit d'un complexe thématique périphérique dans l'œuvre des deux auteurs, mais central pour leur époque et riche pour les réflexions sur l'identité judéo-allemande qui ont caractérisé les années d'après la Seconde Guerre mondiale, et notamment les années 1960. Avant de présenter les textes qui constitueront le support des analyses présentées ici, il semble important de dire un mot sur les liens qu'ont entretenus les deux auteurs. Leur amitié date de 1921 ; elle voit le jour dans le cadre de la maison d'études juive de Francfort, dont Rosenzweig a pris la direction en août 1920, et s'intensifie progressivement. La nouvelle traduction de la Bible, que les deux hommes entreprennent en 1925 vient d'une certaine manière sceller cette amitié. C'est ce projet qui la portera à la postérité, même si Buber est contraint de le mener seul à son terme, après la mort précoce de Rosenzweig en 1929. À partir de 1921, ce dernier est atteint d'une sclérose latérale amyotrophique, qui le prive progressivement de l'usage de ses membres, puis de la parole. Il poursuit néanmoins ses travaux et sa correspondance, avec l'aide de son épouse, qui écrit sous sa dictée. Ce n'est qu'en 1963 que cette traduction sera achevée et elle constitue ainsi un des ponts qui relie la vie en Allemagne avant la Shoah et la vie en Palestine, puis en Israël après. Il s'agit d'une entreprise à la fois sublime et tragique ; en effet, au moment de son aboutissement, elle a perdu son sens, avec l'extermination de son public potentiel, les Juifs allemands auxquels elle devait faire entendre le souffle particulier du texte original.¹ Cette traduction clôt l'arc temporel ouvert par la traduction de la Bible par Moses Mendelssohn qui, dans les années 1780, répondait à une double nécessité décrite par Dominique Bourel dans les termes suivants : « la volonté de présenter sa propre tradition vers l'extérieur, dans la culture allemande et européenne et simultanément procurer une aide décisive à l'intérieur de sa communauté déjà fragilisée, un recentrage sur le texte sacré par lequel il fera apprendre l'allemand aux siens. »² La traduction de Buber et de Rosenzweig poursuivait l'objectif inverse,

¹ À ce sujet, voir Martin Buber : « Sur une nouvelle transposition en allemand de l'Écriture », préfacé et traduit de l'allemand par Marc de Launay, Paris Hermann, 2012.

² Dominique Bourel : *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris : Gallimard, 2004, p. 355.

celui de faire apprendre l'hébreu aux Juifs qui en avaient perdu la maîtrise. C'est ce qu'avait bien identifié Gershom Scholem dans un hommage à Martin Buber prononcé en 1961 à l'occasion de la fin de cette traduction.³ Cet hommage se clôt par l'évocation du statut historique paradoxal que revêt cette traduction :

Ob Sie es nun bewußt wollten oder nicht, ihre Übersetzung [...] war etwas wie ein Gastgeschenk, das die deutschen Juden dem deutschen Volk in einem symbolischen Akt der Dankbarkeit noch im Scheiden hinterlassen konnten. [...] Aber es ist anders gekommen. [...] Für wen wird diese Übersetzung nun bestimmt sein, in welchem Medium wird sie wirken ? Historisch gesehen ist sie nicht mehr ein Gastgeschenk der Juden an die Deutschen, sondern – es fällt mir nicht leicht, das zu sagen – das Grabmal einer in unsagbarem Grauen erloschenen Beziehung.⁴

Le triste constat que formule ici Scholem a le mérite de replacer la traduction de Buber et de Rosenzweig dans le contexte tragique qui pèse sur la mémoire des relations entre Juifs et Allemands après la Shoah. Dans une lettre à Margarete Susman, Scholem suppose que son hommage en demi-teinte qui met en doute la possibilité d'une réception de cette traduction dans le contexte des années 1960 a pu déplaire à Buber⁵. Cependant, il a lui-même entériné la fin de la relation judéo-allemande et mené une réflexion approfondie sur ses conséquences, dès la fin des années 1930.

Le présent article est consacré à un héritage laissé par Rosenzweig à Buber qui transparaît dans un texte peu connu de ce dernier, mais qui a, sans qu'il y soit toujours fait référence, connu une fortune tout à fait particulière. Le texte de Buber s'intitule « Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose » et a fait l'objet d'une publication en 1939 dans la *Jüdische Weltrundschau*.⁶ Buber est alors installé depuis un an en Palestine mandataire.⁷ Ce texte développe une réflexion propre sur la relation entre Juifs et Allemands dont il acte la fin tragique. Il peut être aisément mis en relation avec un texte de Franz Rosenzweig, intitulé « Germanité et Judéité », qui est lui-même une réponse, publiée à titre posthume (en 1937) au texte éminemment problématique de Cohen, publié sous ce titre en 1915⁸. Le texte de Buber

³ Gershom Scholem : « An einem denkwürdigen Tage », in *Judaica 1*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1963, p. 207-215, ici p. 209 : « gehe hin und lerne Hebräisch ». Voir également Dominique Bourel : « D'une Bible à l'autre : de Mendelssohn à Buber-Rosenzweig », in *Revue germanique internationale*, 5, 1996, p. 31-38.

⁴ Scholem : « An einem denkwürdigen Tage » (note 3), p. 214-215.

⁵ Voir Gershom Scholem à Margarete Susman, 2 novembre 1961, in Gershom Scholem : *Briefe II*, sld. Thomas Sparr, Munich : Beck, 1995, p. 80-81.

⁶ Il s'agit d'un hebdomadaire qui est paru entre mars 1939 et mai 1940 et dont la rédaction se composait d'anciens rédacteurs de la *Jüdische Rundschau* émigrés en Palestine. Son rédacteur en chef était Robert Weltsch. Le texte de Buber est paru dans l'édition du 10 mars 1939, dans le premier numéro du journal. <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/2424660> [1/10/2022].

⁷ Sur cette période de la vie de Buber, voir Dominique Bourel : *Martin Buber. Sentinelle de l'humanité*, Paris : Albin Michel, 2015, p. 371-373. Si Buber quitte bien l'Allemagne contraint et forcé, il n'en reste pas moins un représentant convaincu du sionisme culturel. Durant la Seconde Guerre mondiale, il s'engage activement pour le dialogue (au sens de *Verständigung*) avec les populations arabes installées en Palestine. À sujet, voir également : Anja Siegemund : *Verständigung in Palästina : deutsche und Prager Zionisten und die „Araberfrage“ 1918 bis 1933*, Munich, univ. Diss, 2005.

⁸ Franz Rosenzweig : « Deutschtum und Judentum » [1915], in *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. Reinhold et Annemarie Mayer, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 169-175. Hermann Cohen :

est précurseur des réflexions ultérieures parce qu'il est le premier penseur juif à donner une place prééminente à l'expression de « symbiose judéo-allemande ». Cette dernière a été amenée à faire l'objet de débats extrêmement virulents dans les années 1960 et l'ensemble de l'historiographie sur les Juifs d'Allemagne après cette date ne pourra plus faire l'économie d'une prise de position à son sujet. Dès les années 1930, on trouve quelques occurrences de l'expression « deutsch-jüdische Symbiose », mais elle demeure relativement marginale.⁹ L'emploi le plus fréquent est celui du terme de 'symbiose', sans adjectifs, mais en lien avec la relation judéo-allemande, le plus souvent pour désigner le fait que Juifs et Allemands vivent ensemble.¹⁰ Mais on trouve également cette expression dans un ouvrage du publiciste antisémite Wilhelm Stapel (1882-1954), intitulé *Antisemitismus und Antigermanismus. Über das seelische Problem der Symbiose des deutschen und des jüdischen Volkes*, qui date de 1928¹¹. L'ensemble du texte vise à justifier l'antisémitisme par la nature « irréconciliable » des Juifs et des Allemands. Le terme de symbiose n'apparaît pas dans le corps du propos, mais il semble désigner dans le titre le fait que les Juifs et les Allemands aient été amenés à partager des espaces de vie et de travail communs, du fait de la progression de la population juive en Allemagne à partir de 1750 et de son intégration croissante dans la société. Buber est donc le premier à se livrer à une analyse argumentée du concept de « symbiose judéo-allemande » (*deutsch-jüdische Symbiose*), que Buber varie en utilisant les termes de « synthèse » (*Synthese*) et de « rencontre » (*Begegnung*). Il commence par ancrer la relation entre Juifs et Allemands dans l'histoire de la vie juive en diaspora, une vie marquée selon lui par son caractère instable : « In unserer Galuth-Geschichte hingegen trägt jede fest und dauerhaft scheinende Lage den Keim der Zerstörung und der Zersetzung mit sich », écrit-il.¹² Il n'y a pas de sécurité pour les Juifs à chercher dans la situation diasporique : on retrouve là un des arguments récurrents du sionisme de ses débuts jusqu'à nos jours.¹³

Cet essai livre plusieurs clés de compréhension pour qui s'intéresse aux problèmes posés par cette expression et la relation judéo-allemande en général, parce qu'il témoigne à la fois d'une forme de scepticisme vis-à-vis de l'utopie d'une vie heureuse entre Juifs et Allemands

Deutschtum und Judentum, mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus, Gießen : A. Töpelmann, 1915.

⁹ On le trouve par exemple dans le compte rendu d'une conférence donnée par Martin Buber : Manès Sperber, « Jüdische Volkserziehung. Ein Vortrag Martin Bubers », in *Jüdische Rundschau*, n° 95, 28/11/1933, p. 866 : « Nun hat die deutsch-jüdische Symbiose eine, vielleicht die Krisis erfahren. ». L'article suivant évoque la « dissolution de la symbiose judéo-allemande ». Anonyme : « unsere jüdischen Sorgen », in *Jüdische Rundschau*, n° 41-42, 25/05/1934, p. 1-2, ici p. 1 : « Auflösung der deutsch-jüdischen Symbiose ».

¹⁰ C'est le sens que suggère le *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* de Wolfgang Pfeifer. <https://www.dwds.de/wb/etymwb/Symbiose> [27/06/2022].

¹¹ Wilhelm STAPEL, *Antisemitismus und Antigermanismus. Über das seelische Problem der Symbiose des deutschen und des jüdischen Volks*, Hamburg / Berlin / Leipzig : Hanseatische Verlagsanstalt, 1928. Stapel est le fondateur du courant qualifié d' « antisémitisme objectif ».

¹² Martin Buber : « Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose », in *Der Jude und sein Judentum*, Gerlingen : Lambert Schneider, 1993, p. 629-632, ici p. 629.

¹³ Le versant politique du sionisme voit en effet dans la création d'un État juif en Palestine la solution à la 'question' juive. Cf. Gershom Scholem : « Le but final », in *Le prix d'Israël. Écrits politiques*, Paris : Éditions de l'éclat, 2003, p. 47-55, ici p. 47. Cela correspond à ce que, conformément au sous-titre de l'ouvrage, Theodor Herzl propose dans l'avant-propos de *Der Judenstaat*. http://www.literaturdownload.at/pdf/Theodor_Herzl_-_Der_Judenstaat.pdf [consulté le 17/09/2022] Brenner Cf. Walter Laqueur : *A History of Zionism*, New York : Holt, Rinehart and Winston, 1972, p. xiii. Pour ce qui est des conflits ayant opposé les différents courants du sionisme lors du 17ème congrès (30 juin 1931), voir *Ibid.*, p. 494, 575.

en Allemagne, mais développe également une argumentation organiciste, que l'on pourrait également qualifier de biologisante, qui présente des traits inhérents au traitement de la question judéo-allemande, telle qu'elle était abordée à la fin du XIX^{ème} siècle, ainsi qu'au début du XX^{ème} siècle. Il fait néanmoins subir à ce type d'analyses un glissement significatif.

Pour analyser les enjeux de ce texte, il faudra commencer par étudier les termes dans lesquels Buber développe sa réflexion sur les relations entre Juifs et allemands pour pouvoir, dans un deuxième temps, montrer en quoi cette réflexion prend sa source dans une tradition antérieure et notamment dans la réponse de Rosenzweig à Cohen. La dernière partie du propos portera sur le bilan que Buber tire de ses analyses et son caractère précurseur pour les réflexions d'après-guerre.

Le peuple comme organisme vivant

Le texte de Buber fourmille de métaphores qui renvoient à la biologie. Le terme de symbiose lui-même ne fait pas exception. En ce sens, il est tributaire d'une vision du peuple et de l'État héritée du XIX^{ème} siècle, qui voit en eux un organisme vivant et constitue le fondement de la biologie raciste qui se met en place dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, au même moment que se développent les théories de l'assimilation.¹⁴ La relation entre les Juifs et la société d'accueil que Buber qualifie de « *Wirtsvolk* », qu'il met lui-même entre guillemets, en raison de l'existence parasitaire à laquelle il renvoie et de son utilisation dans l'idéologie nazie. Néanmoins, il utilise ce terme, plutôt que d'en choisir un autre. Cette ambiguïté dans le choix des termes est tout à fait caractéristique de l'écriture de ce texte, qui interroge de manière plus ou moins explicite la thématique du « parasite ». Le terme de « *Wirtsvolk* » est en effet employé dans *Mein Kampf* pour caractériser les sociétés qui sont « hôtes » des Juifs considérés comme parasites.¹⁵ Le terme de « parasite » y est d'ailleurs toujours présent dans l'entourage immédiat de celui de « *Wirtsvolk* » ou « *Gastvolk* ». Selon Alex Bein, ces deux termes ont été popularisés entre autres par l'historien Heinrich von Treitschke à la fin du XIX^{ème} siècle, au point que les Juifs eux-mêmes se mettent à l'employer, sans y voir de sous-texte antisémite ou en dépit de ce dernier. Theodor Herzl critique vivement ces emplois dans l'introduction de *Der Judenstaat*.¹⁶

Le terme générique auquel renvoient ces deux expressions est celui de « *Volkskörper* ».¹⁷ Il sous-tend les métaphores liées au peuple ou à l'État comme organismes, ainsi que celles qui

¹⁴ Arthur Kriegel : *La race perdue*, Paris : PUF, 1983. Voir tout particulièrement le premier chapitre intitulé « Racisme et biologie », p. 11-17.

¹⁵ Adolf Hitler : *Mein Kampf*, Munich : Zentralverlag der NSDAP, 1943, p. 334, 335. <https://ia804508.us.archive.org/5/items/Mein-Kampf2/HitlerAdolf-MeinKampf-Band1Und2855.Auflage1943818S..pdf> [1/10/2022] On notera que le terme de « *Gastvolk* », employé dans la même acception, alors qu'il signifie exactement l'inverse figure six fois dans le texte : p. 334, 338 (à trois reprises), p. 342 et p. 498. Au sujet des incohérences de cet emploi et de l'usage du terme de *Wirtsvolk* par des auteurs juifs, voir Florent Brayard / Andreas Wirsching (eds.), *Historiciser le mal. Une édition critique de Mein Kampf*, Paris : Fayard, 2021, p. 347, note 79.

¹⁶ Alex Bein : « The Jewish Parasite: Notes on the Semantics of the Jewish Problem, with special Reference to Germany », in *The Leo Baeck Institute Year Book*, Volume 9, Issue 1, janvier 1964, p. 3-40, ici p. 11. Theodor Herzl : *Der Judenstaat*, [1896], Osnabrück : Zeller, 1968, p. 3.

¹⁷ On trouve 38 occurrences du terme « *Volkskörper* » dans le texte de Hitler. Les termes de *Wirt* et de *Gast* sont déjà présents dans le texte de Luther *Von den Juden und ihren Lügen* (1543), mais pas les composés *Wirtsvolk*

perçoivent les phénomènes migratoires comme des formes pathologiques.¹⁸ Néanmoins, si ces termes ont joué un rôle indéniable dans la constitution qui porte l'idéologie antisémite, ils relèvent manifestement d'un emploi courant au XIX^{ème} et dans la première moitié du XX^{ème} siècle.¹⁹ On en trouve notamment, à titre d'exemple, des occurrences nombreuses dans les revues juives disponibles sur le site de la bibliothèque de l'Université de Francfort.²⁰ Buber évoque dans son texte de manière pour le moins ambiguë l'idée que les Juifs auraient mené en Allemagne une existence parasitaire. Il oppose terme à terme le parasitisme et la fécondité (« *Fruchtbarkeit* ») en distinguant deux options possibles pour la rencontre entre deux peuples : une étrangeté négative (*negativ-fremd*) et une étrangeté positive (*positiv-fremd*). La première renvoie au parasitisme, sans pour autant que Buber emploie le terme ; elle se caractérise selon lui par une absence de relation entre les deux peuples, qui se contentent de cohabiter, ce qui finit, sans que l'on comprenne bien pourquoi Buber arrive à cette conclusion, par faire périr le plus faible des deux éléments. C'est cette manière d'envisager la fin de la relation qui renvoie à l'idée du parasitisme, elle relève peut-être aussi d'une forme de darwinisme intériorisée, qui voudrait que la cohabitation de deux éléments soit nécessairement néfaste au plus faible.

La seconde forme d'étrangeté se caractérise par le contact fécond entre les deux populations : « in all ihrer Fremdheit sind sie in ihrem Wesen aufeinander angelegt, aufeinander gerichtet, aufeinander gewiesen, gemeinsamer Bereich taucht auf, in dem fruchtbarer Kontakt zwischen ihnen erfolgt, ein kulturelles Werk erwächst, das ohne diese Begegnung ungeschaffen geblieben wäre. » Cette deuxième forme de relation, qui constitue chez Buber ce qu'il appelle alternativement « synthèse » ou « symbiose » est marquée par une forme de tissage de la relation qui en fait un organisme spécifique – il parle pour sa part de « rapport organique » (« *organischer Zusammenhang* »),²¹ qui n'occasionne pas la mort de l'un de ses éléments, mais permet à cette nouvelle entité d'être productive sur le plan culturel. Et Buber de conclure : « Das war kein parasitäres Dasein; ganzes Menschtum wurde eingesetzt und trug seine Frucht ». ²² Là encore, la métaphore biologique permet à Buber de mettre en valeur le caractère productif qu'il décèle au sein de la relation judéo-allemande. Il prend deux exemples pour montrer la

et *Gastvolk*. Il n'emploie pas non plus le terme de parasite (ni *Parasit* ni *Schmarotzer*). À ce sujet, voir Brayard / Wirsching (eds.) : *Historiciser le mal* (note 15), p. 62, note 98.

¹⁸ Voir Klaus Bergdolt : « Mikrokosmos und Makrokosmos. Der menschliche Körper als staatstheoretisches Modell », in Otto Depenheuer (ed.) : *Staat und Schönheit. Möglichkeiten und Perspektiven einer Staatskalokagathie*, Wiesbaden : Verlag für Sozialwissenschaften, 2005, p. 131-144. Même si la vision de l'État et de la société comme un organisme est très ancienne, puisqu'on la trouve déjà dans la *République* de Platon (réf), le terme de *Volkskörper* apparaît pour la première fois en allemand dans l'ouvrage de Friedrich Christoph Dahlmann, *Geschichte der französischen Revolution*, qui date de 1845. Bein signale que l'emploi de ce terme est caractéristique de la pensée politique conservatrice en Allemagne. Bein : « The Jewish Parasite » (note 16) , p. 6.

¹⁹ Pour une histoire de l'emploi du terme parasite (*Parasit / Schmarotzer*) dans le domaine de la biologie et de la sociologie, voir Bein : « The Jewish Parasite » (note 16), p. 8. Bein signale que si le terme de parasite est largement antérieur à son emploi dans le domaine de la biologie, où il fait son apparition au XVIII^{ème} siècle, celui de symbiose en est pleinement hérité.

²⁰ <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm> [4.03.2019] On trouve notamment 79 occurrences du terme *Wirtsvolk* dans la revue *Der Jude* entre 1916 et 1928, 76 dans la revue *Die Welt* entre 1897 et 1914 et 68 dans la revue du *Central-Verein* entre 1922 et 1938. Le terme reste également employé dans des textes plus récents, comme par exemple Yehiel Ilzar : « Zum Problem der Symbiose. Prolegomena zur deutsch-jüdischen Symbiose », in *Bulletin des Leo Baeck Institutes* 14, 51, 1975, p. 122-165, ici p. 131.

²¹ BUBER : « Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose » (note 12), p. 629.

²² *Ibid.*, p. 630.

réciprocité de cette relation. Le premier renvoie selon lui à un modèle allemand qui a influencé les milieux juifs. Il renvoie, à titre d'exemple, au cercle qui s'est formé autour du poète Stefan George, dont un certain nombre des membres étaient juifs : on citera notamment Karl Wolfskehl, Friedrich Gundolf ou Rudolf Borchardt. Cette affinité des intellectuels juifs avec ce cercle poétique avait déjà été signalée par Walter Benjamin dans son article intitulé « *Juden in der deutschen Kultur* » dans l'*Encyclopedia Judaica* :

In dem Kreise, der sich um Stefan George im Laufe der 90er Jahre bildete, bot sich den Juden zum ersten Mal die Möglichkeit, ihre konservativen Tendenzen in fruchtbare Beziehung zum Deutschtum zu setzen. Unter denen, welche Georges Lehre von der priesterlichen Sendung des Dichters, seinen Hinweis auf Nietzsche, Hölderlin, Jean Paul, auch auf katholisches Erbgut, aufnahmen und kommentierend bekräftigten, stehen als Juden an erster Stelle Karl Wolfskehl (geb. 1860) und Friedrich Gundolf (geb. 1880) □..□²³

Benjamin renvoie ici à la participation d'intellectuels d'origine juive à la 'révolution conservatrice' dont les représentants les plus éminents faisaient partie du *George-Kreis*.²⁴

Buber évoque aussi Edmund Husserl, qui était issu d'une famille juive, bien qu'il fût lui-même converti au catholicisme et dont les travaux ont inspiré durablement la philosophie allemande. On pensera par exemple à Martin Heidegger ou à Hans-Georg Gadamer. Cependant, un des écueils de l'argumentation de Buber réside dans le fait que le judaïsme des personnes qu'il évoque relève tout au plus de leur biographie, mais ne renvoie pas à une culture juive, qu'ils auraient eux-mêmes affirmée et qui pourrait se retrouver dans leurs œuvres. C'est un des points aveugles qui traverse les arguments en faveur d'une participation active des Juifs à la culture allemande : qui est Juif ? Est-il légitime de considérer *ex post* comme juive toute personne qui a été concernée par les lois raciales de Nuremberg de 1935, alors même que ce sont souvent les discriminations du régime national-socialiste qui ont donné une réalité à cette identité juive que ces personnes n'avaient parfois jamais revendiquée avant.²⁵ On notera d'ailleurs que Benjamin et Buber sont ici victimes du même écueil.

Dans un texte où il essaie de faire le point sur la polémique autour de la symbiose judéo-allemande, Yehiel Ilzar tente de distinguer strictement entre la conception de la symbiose dans le domaine de la biologie et celle qui pourrait être légitime dans le domaine des sciences humaines. Dans ce contexte, il relève que Buber emploie le terme de symbiose comme un synonyme de celui de synthèse²⁶ : une tendance que l'on retrouve dans les textes postérieurs,

²³ Walter Benjamin : « Juden in der deutschen Kultur », in *Gesammelte Schriften* 2-2, sld. Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhäuser, Francfort/Main : Suhrkamp, 1991, p. 807-813, ici p. 812 :. À ce sujet, voir aussi Geret Luhr : *Ästhetische Kritik der Moderne. Über das Verhältnis Walter Benjamins und der jüdischen Intelligenz zu Stefan George*, Marburg/L : LiteraturWissenschaft.de, 2002.

²⁴ À ce sujet, voir : Rainer Kolk : « Verkannte Brüder, entjudete Juden. George-Kreis, deutsch-jüdisches Bürgertum und die politische Rechte 1918-1933 », in Gert Mattenklott/ Michael Philipp/ Julius H. Schoeps (eds) : *Verkannte Brüder? Stefan George und das deutsch-jüdische Bürgertum zwischen Jahrhundertwende und Emigration*, Hildesheim/ Zurich : Olms, 2001, p. 55-68.

²⁵ On peut penser entre autres à Werner Kraft ou à Rudolf Borchardt, dont il est question dans l'ouvrage suivant : Wolfgang Matz : *Eine Kugel im Leibe. Walter Benjamin und Rudolf Borchardt. Judentum und deutsche Poesie*, Göttingen : Wallstein, 2011, p. 22 au sujet de Kraft et p. 107 au sujet de Borchardt.

²⁶ Ilzar : « Zum Problem der Symbiose. Prolegomena zur deutsch-jüdischen Symbiose » (note 20), p. 151.

notamment ceux de Gershom Scholem. Or, la conception biologique de la symbiose impose, au contraire de la synthèse, que les deux organismes restent distincts, qu'ils ne se fondent pas en un tout où ils deviendraient indiscernables. On peut en déduire que l'analogie avec la biologie opérée par Buber ne relève pas d'un véritable intérêt pour cette discipline, mais vise plutôt à mettre en valeur une forme de nécessité essentielle à la relation entre Juifs et Allemands. C'est cet essentialisme chez Buber qui le lie aux penseurs de la relation judéo-allemande qui l'ont précédé.

Un texte à la frontière entre deux paradigmes discursifs

Les interrogations portant sur la nature et les défis de la relation judéo-allemande se posent dans la première moitié du XX^{ème} siècle et dès la fin du XIX^{ème} siècle dans des termes qui n'apparaissent plus de manière prééminente chez Buber, ceux de « *Deutschtum und Judentum* ». Le premier texte qui propose une réflexion dans ces termes paraît en 1880 sous la plume du banquier libéral Ludwig Bamberger dans le cadre des débats sur l'antisémitisme soulevés par l'historien Heinrich von Treitschke, qui dans un texte de 1879 intitulé *Nos perspectives (Unsere Aussichten)* formule le verdict suivant : « Die Juden sind unser Unglück ».²⁷ Au début du XX^{ème} siècle, la question de la relation entre Juifs et Allemands s'émancipe peu à peu de l'antisémitisme pour interroger d'une part les conditions de possibilité d'une vie juive en diaspora et également, dans certains milieux, théoriser une forme de destin commun entre Juifs et Allemands. Le texte paradigmatique de cette forme argumentative est l'ouvrage de Hermann Cohen, intitulé *Deutschtum und Judentum*.²⁸ Elle rencontre une critique virulente de la part de Franz Rosenzweig, qui n'a été publiée qu'après sa mort, ce dernier ne souhaitant pas froisser son vieux maître.

Le point commun principal entre la vision héritée de Hermann Cohen et celle de Buber réside dans son caractère essentialiste. Cohen compare les sources de l'esprit des peuples qu'il considère, à savoir Juifs, Allemands, Grecs et Chrétiens. Il les envisage tous en termes de « -tümer », ce qui indique qu'il se soucie peu des peuples comme ensemble concret d'individus avec leur histoire et leurs interactions, mais considère leur esprit (*Volksgeist*).²⁹ Il procède en analysant les sources communes de ces abstractions : le logos est selon lui commun à la christianité (*Christentum*) et à l'hellénité (*Griechentum*).³⁰ La relation qu'il élabore dans les premières pages du texte lui sert de canevas pour réfléchir aux caractéristiques essentielles de la germanité et du judaïsme afin d'y trouver des évolutions parallèles. Il passe donc en revue

²⁷ L'ouvrage suivant reconstitue l'ensemble du débat et rassemble les textes à travers lesquels il a été mené. Karsten Krieger (ed.) : *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879-1881*, Munich : Saur, 2003. Voir Ludwig Bamberger : « *Deutschtum und Judentum* », in *ibid.*, p. 217-243 ; Heinrich von Treitschke : « *Unsere Aussichten* », in *ibid.*, p. 6-16, ici p. 14.

²⁸ Hermann Cohen : *Deutschtum und Judentum, mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus*, Gießen : A. Töpelmann, 1915.

²⁹ Cette vision est vraisemblablement héritée de la psychologie des peuples, qui a exercé une grande influence sur Hermann Cohen. Ulrich Sieg : « Der frühe Hermann Cohen und die Völkerpsychologie », in *Aschkenas* 13, 2, 2003, p. 461-483. Voir également Cohen, *Deutschtum und Judentum* (note 28), p. 6.

³⁰ Je traduis ici *Christentum* par christianité, compris comme le caractère de ce qui est chrétien qui, dans le contexte des développements de Cohen, est distinct du christianisme comme religion instituée.

un certain nombre de domaines essentiels de la vie de l'esprit : principalement la philosophie, la musique et la religion pour en dégager des évolutions ou des moments communs.³¹

Dans son compte rendu critique de l'ouvrage de Cohen, Franz Rosenzweig ne prend pas la peine de revenir point par point sur son argumentation, car il en remet en cause le principe de manière radicale.³² De plus, les enjeux de ce texte vont largement au-delà de la critique de Cohen, mais révèlent des thèses importantes pour la pensée de Rosenzweig³³. On notera cependant que si la légitimité de l'association des deux termes « Deutschtum » et « Judentum » est bien thématisée dans le cadre des critiques que subit le livre de Cohen, notamment celle de Franz Rosenzweig, l'usage de ces termes de la question n'est pas remis en question.³⁴

La démonstration de Rosenzweig comporte plusieurs points. Le premier se trouve dans l'introduction du texte et ne se réfère pas explicitement aux développements de Cohen, mais détermine plutôt l'horizon intellectuel dans lequel Rosenzweig se place. Il s'agit pour lui de justifier la vie des Juifs en diaspora : « Der Zwang zur ‹Assimilation› ist so alt wie der Galut [Zerstreuung]; dieser hat aber keinen bestimmbaran Anfang in der Zeit. »³⁵ Rosenzweig renonce donc à dater les débuts de la diaspora (par exemple en 70 de notre ère, avec la destruction du second temple) comme de l'assimilation, mais formule l'idée suivante en se reposant sur le texte biblique : « Adam ist erdgeboren, der Jude ist zugewandert ». ³⁶ Il renvoie la diaspora à l'histoire mythique originelle des Juifs, au fait qu'Abraham s'est installé sur une terre étrangère qui lui a été désignée par Dieu (Gn 12, 1). Ce rapport d'extériorité à la terre fonde ce qu'il appelle l'extra-territorialité du peuple juif, puisque qu'*a contrario* la naissance des peuples historiques résulte selon lui du rapport de réciprocité que ces derniers développent avec le lieu où ils se sont constitués. Il plaide pour une forme de rapprochement avec le peuple d'accueil, qui ne doit jamais déboucher sur une fusion (*Vereinigung*) et pousse les Juifs à tenir une situation paradoxale inhérente à leur essence :

Was wir empfangen, dürfen wir nicht als Juden empfangen, was wir leisten, sollen wir nicht als Juden leisten. Und gleichwohl sind wir, um der Einheit der Seele willen genötigt, auch unser Judentum zu Empfangenem und Geleistetem in ein wie immer geartetes Verhältnis zu setzen.³⁷

³¹ Au sujet de l'idée d'une parenté essentielle entre germanité et judéité, voir Jörg Marquardt : « Germanophilie im deutschen Judentum im 19. Jahrhundert », in *Europäische Geschichte Online* (EGO), 2011, <http://www.ieg-ego.eu/marquardtj-2011-de>, [consulté le 17/09/2022].

³² Rosenzweig n'a pas publié ce texte de son vivant, par peur de blesser son maître. Franz Rosenzweig : « Deutschtum und Judentum » [1917], in *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. Reinhold et Annemarie Mayer, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 169-175.

³³ Il fait notamment écho à une note du journal de l'auteur, dans laquelle il définit le concept de « dissimulation ». Franz Rosenzweig : *Briefe und Tagebücher*, sld. Rachel Rosenzweig, La Haye : Nijhoff, 1979, p. 770.

³⁴ Dans l'ouvrage intitulé *Jews and Words*, Amos Oz et Fania Oz Salzberger notent que l'expression *Judentum* naît par analogie avec *Christentum* et qu'au préalable, il y avait certes des Juifs, mais pas de judaïsme comme religion, comme concept englobant pour les unir en une communauté. Amos Oz / Fania Oz-Salzberger : *Jews and words*, New Haven / London : Yale University Press, 2012, p. 155. Leora Faye Batnitzky : *How Judaism became a religion : an introduction to modern Jewish thought*, Princeton : Princeton University Press, 2011, p. 13. L'autrice fait remonter à Mendelssohn l'usage juif de l'utilisation de catégories héritées du protestantisme pour définir le judaïsme.

³⁵ Rosenzweig, « Deutschtum und Judentum » (note 32), p. 169.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 170.

Si on lit ce passage à la lumière d'une vision de la symbiose qui exige non pas une synthèse, mais l'union de deux éléments séparés et destinés à le rester, on peut dire qu'elle s'exerce chez Rosenzweig au sein de l'âme de chaque Juif, donc au sein d'une instance individuelle et non à l'échelle de l'ensemble d'une communauté³⁸.

Deux remarques s'imposent sur les réflexions préliminaires de Rosenzweig. Elles doivent être comprises comme une mise en garde à destination du lecteur qui ne doit en aucun cas interpréter sa critique du texte de Cohen comme une concession au sionisme. Si Rosenzweig met en garde contre l'assimilation et prône ce qu'il appelle la « dissimilation », ce n'est pas dans le sens d'une sortie de la situation diasporique, mais dans le sens d'une nécessité pour chaque Juif de préserver en lui le judaïsme au sein même de la diaspora et de prendre conscience de sa situation diasporique.³⁹ De plus, Rosenzweig semble implicitement voir dans la démarche de Cohen un symptôme, un effet pervers du rapprochement entre deux peuples, que cause nécessairement la vie en diaspora. Rosenzweig considère que l'approche historique adoptée par Cohen n'est pas en mesure de prouver un lien nécessaire entre le judaïsme et la germanité : le fait que l'histoire des deux peuples permette d'identifier des évolutions communes ne prouve rien pour leur devenir. Il admet toutefois que, pour Cohen, ce ne sont pas ces rencontres contingentes qui sont capitales, mais plus essentiellement ce qu'il appelle : « *die innerliche Verwandtschaft der beiden Erscheinungen* ».⁴⁰ Il place donc la réflexion sur un plan conceptuel et spéculatif, pas sur un plan historique ou sociologique. Rosenzweig insiste sur le fait qu'il ne souhaite pas procéder à une critique de détail qui reprocherait à Cohen d'oublier ou de tordre certains aspects pour les besoins de son argumentation. Pour lui, le point fondamental relève du fait que les deux concepts judéité et germanité ne sont pas à mettre sur le même plan :

Wer vom Deutschtum (oder von irgend einem Volkstum) ausgeht, wird dem Judentum das Unrecht tun es als Volk zu wiegen; auf dieser Waage wird es stets zu leicht befunden werden; es ist kein Volk wie andere Völker und ist es, trotz des naiven Vulgärzionismus, auch nie gewesen. Wer hingegen vom Judentum ausgeht – und das tut Cohen, der tut dem Deutschtum die gefährliche Ehre an, es nicht als Volkstum sondern als Religion zu bewerten.⁴¹

Ici, c'est bien la dimension messianique et eschatologique du texte de Cohen qui est en cause. Elle tend à faire de la germanité, doublée du judaïsme l'instrument de la paix en Europe et de

³⁸ Dans un texte intitulé L'homme juif, Rosenzweig définit la « conscience de soi juive » comme une conscience portée par chaque Juif individuellement et non comme une conscience collective. Franz Rosenzweig : « L'homme juif », in : *idem, Confluences, Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 181-200.

³⁹ Cette opposition entre assimilation et dissimilation aura une certaine postérité dans l'histoire sociale. Voir Shulamit Volkov : *Germans, Jews, and Antisemites. Trials in Emancipation*, Cambridge : Cambridge University Press, 2006, p. 256-275. Volkov explique la volonté de dissimilation par les barrières auxquelles se trouvent confrontés les Juifs désirant s'assimiler. Mais elle voit également dans la dissimilation le résultat d'une dynamique sociale, par laquelle se constitue un groupe ayant les mêmes pratiques sociales, culturelles et familiales et cultive une forme d'entre-soi, qui n'est pas uniquement subi. Voir aussi Shulamit Volkov : « The dynamics of dissimilation. Ostjuden and German Jews », in Jehuda Reinharz / Walter Schatzberg (eds.) : *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*, Hanover / Londres : University Press of New England, 1985, p. 195-211, ici p. 199.

⁴⁰ Franz Rosenzweig : « Deutschtum und Judentum » (note 32), p. 172.

⁴¹ *Ibid.*, p. 173.

l'Allemagne le lieu naturel de la diaspora juive. En effet, Cohen développe dans son texte, écrit en pleine Première Guerre mondiale, un projet de paix perpétuelle dans la lignée de Kant, dont les Juifs sont, en raison de leur « internationalité », le principal instrument⁴². C'est leur rôle prophétique que Cohen met ici en avant et que l'on retrouve également à la fin du texte de Buber :

So sind wir in diesen Zeiten eines epochalen Völkerschicksals auch als Juden stolz darauf, Deutsche zu sein [...]. So fühlen wir uns als deutsche Juden in dem Bewusstsein einer zentralen Kulturkraft, welche die Völker im Sinne der messianischen Menschheit zu verbinden berufen ist.⁴³

La dimension messianique accordée par Cohen à l'Allemagne prise comme idée et comme une force, une énergie propre, se double du fait que la dimension messianique du peuple juif prend une direction très différente de celle que voit en lui Rosenzweig. Pour ce dernier, elle réside dans le fait qu'il annonce la Rédemption. Cela n'est possible pour Rosenzweig que dans la mesure où les Juifs, du fait d'un exil dont il a montré la nécessité dans l'introduction du texte ne sont pas un peuple comme les autres. La vie en diaspora fait d'eux un peuple extra-historique leur triple exil (territorial, linguistique et juridique) leur impose de rester en dehors de l'histoire universelle, telle qu'elle est conçue par Hegel (dont Rosenzweig reprend l'argument de l'extra-historicité juive).⁴⁴ Selon lui, le peuple juif paie par son exclusion du concert des peuples, par son exterritorialité et son extra-historicité, le prix de l'élection divine. Comme l'écrit Stéphane Mosès : « Le peuple juif est éternel dans l'exacte mesure où il est absent à l'histoire. »⁴⁵ Parce qu'il est en exil dans le monde, parce qu'il n'utilise pas sa propre langue pour communiquer, parce que sa loi est sainte et n'est pas soumise aux changements qui caractérisent la vie des Nations, c'est à ce prix que le peuple juif se définit comme peuple éternel. Aux yeux de Rosenzweig, Cohen commet donc une erreur capitale : en se concentrant sur les points de comparaison, il oublie la spécificité du peuple juif et fait sortir la dimension messianique de son essence, pour mettre l'histoire réelle du peuple juif, pour ainsi dire au service de la germanité et d'une dimension messianique qu'il place dans la jonction, dans la synthèse entre judaïsme et germanité.⁴⁶

⁴² Immanuel Kant : *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* [1795], <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/341.html> [1/10/2022].

⁴³ Cohen : *Deutschtum und Judentum* (note 28), p. 45-46.

⁴⁴ Ce rapport d'extériorité à la terre est fondamental pour Rosenzweig qui l'associe à l'extra-historicité du peuple juif, puisque qu'*a contrario* la naissance des peuples historiques résulte d'une identification avec un territoire. Ils entretiennent, selon l'auteur, également un rapport d'extériorité à la langue et à la loi des pays dans lesquels ils résident. Franz Rosenzweig : *Der Stern der Erlösung*, Francfort/Main : Suhrkamp, 1988, p. 332-339. Voir aussi Joseph Cohen : *Le Spectre juif de Hegel*, Paris : Galilée, 2005, p. 23 sq.

⁴⁵ Stéphane Mosès : « Livre-montage », in *Franz Rosenzweig. Sous l'Étoile*, Paris : Hermann, 2009, p. 15-57, ici p. 46.

⁴⁶ Ulrich Sieg : *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus: Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 1994, p. 396-397: « So beriefen sich führende Vertreter des "Centralvereins der deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens" wiederholt auf den Marburger Professor, wenn es galt, die Unverzichtbarkeit des Judentums für die deutsche Kultur hervorzuheben. »

Si Cohen et Rosenzweig sont souvent considérés comme les principaux représentants de la thèse d'une 'symbiose judéo-allemande', ils n'emploient eux-mêmes jamais ce terme et le modèle d'argumentation qu'ils proposent est très éloigné de ce que l'on trouvera après-guerre dans les textes traitant de la relation judéo-allemande. À la lumière de ces deux textes, on peut dire que Rosenzweig s'oppose à l'idée d'une synthèse entre « judéité » et « germanité », alors que Cohen voit dans ce qu'il n'appelle pas symbiose, mais qui en porte les traits, le rôle messianique du peuple juif. Ces textes partagent néanmoins un point de vue spéculatif hérité d'une vision des peuples qui les inscrit dans une histoire mythifiée, très éloignée du contexte socio-historique réel. Le texte de Buber a des traits qui rappellent à bien des égards ces modèles d'argumentation des années 1910, mais il annonce également les interrogations qui apparaissent à partir du début des années 1960.

Le passé d'une illusion : un texte en forme de bilan

À la lecture du texte de Buber qui date, rappelons-le, de 1939, on peut s'étonner de l'absence presque totale de référence à la situation dramatique concrète des Juifs d'Allemagne à son époque. Toutefois, on trouve dans les premières lignes du texte une critique modérée d'une vision irénique de la vie juive en diaspora. L'essentialisme de Buber ne se nourrit pas, comme celui de Cohen, et de Rosenzweig à sa suite, d'une conception de l'esprit ou de l'essence des peuples, mais de la vision organiciste évoquée plus tôt. Le terme de *Wesen* semble remplacer celui de *Geist*, quand il définit par exemple la rencontre position entre deux peuples : « in all ihrer Fremdheit sind sie ihrem Wesen aufeinander angelegt ».⁴⁷ Comme Cohen, il compare la rencontre entre Juifs et Allemands à des situations antérieures, évoquant la « culture judéo-hellénique » et la « culture judéo-espagnole ». L'authenticité qu'il décèle dans la « rencontre judéo-allemande » tient pour Buber à son caractère naturel. Là encore, comme Cohen, mais de manière beaucoup moins développée, il évoque les différents domaines dans lesquels cette rencontre a montré sa productivité : économie, société, science et art. L'insistance sur la dimension globale de ce phénomène lui donne dans l'argumentation de Buber son caractère indéniable. On retrouve aussi chez Buber, à la fin du texte, une vision messianique du rôle des Juifs allemands, qui était particulièrement prégnante chez Hermann Cohen. Elle concerne d'abord la construction du foyer juif en Palestine mandataire, auquel les Juifs allemands apporteront un « bien précieux issu du monde des peuples », mais aussi le sauvetage des qualités allemandes : Sie □die deutschen Juden□bringen uns, in jüdische Substanz eingegangen, von jenem deutschen Seelenelement mit, das ihre Peiniger verleugnen und ersticken. »⁴⁸ Les Juifs sauvent en quelque sorte le reste non corrompu du peuple allemand qu'ils portent en eux.⁴⁹ Ils accomplissent ainsi leur rôle messianique envers le peuple allemand. Cette évocation de la Rédemption est en droit de choquer quand on prend en compte le peu de cas que fait Buber de la situation réelle des Juifs au moment où il écrit ce texte. Tout se passe en effet comme si le rôle le plus urgent des Juifs était de rédimer l'âme allemande et pas de sauver leur propre vie. On retrouve ici peut-être cette tendance à faire primer une démarche spéculative visant à

⁴⁷ Buber, « Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose » (note 12), p. 630.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 632.

⁴⁹ Cette conception n'est pas sans rappeler la vision présente chez les Prophètes d'un reste d'Israël qui échappera à la sentence divine. Roland de Vaux : « Le "reste d'Israël" d'après les prophètes », in *Revue Biblique*, 42, 4, 1933, p. 526-539, ici p. 526.

déterminer le rôle des Juifs dans l'histoire des peuples sur la prise en compte de la réalité socio-historique. Il importe cependant d'ajouter que quelques mois plus tard, en novembre 1939, dans un texte intitulé *Sie und wir*, Buber commémore l'anniversaire de la nuit de pogromes du 9 novembre 1938 dans des termes, qui conservent un niveau d'abstraction élevés, mais réfléchissent sans ambiguïté la situation des Juifs en Allemagne.⁵⁰

Conclusion

Le passage d'un essentialisme spéculatif hérité des philosophies de l'esprit à un essentialisme organiciste accomplit le changement de paradigme qui distingue les textes de l'après-guerre de ceux des années 1910 et de la République de Weimar. Ce que l'on trouve également en germe dans le texte de Buber, c'est une vision qui se nourrit de l'expérience de l'auteur, qui se prend lui-même à témoin des observations qu'il fait de la relation entre Juifs allemands et Allemands non-juifs

« Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose » est un texte central pour la compréhension des débats des années 1960, parce qu'il contient en germe certains des éléments argumentatifs qui ont fait l'objet de controverses. On citera à titre d'exemple l'évaluation positive de la relation judéo-allemande, qui relève selon Scholem de de l'illusion ou de l'aveuglement, un point de vue critiqué par ses détracteurs qui affirment qu'il s'est agi d'une relation fructueuse et réciproque. D'une manière générale se pose après-guerre la question du bilan de l'émancipation des Juifs d'Allemagne, que Scholem présente, au contraire de nombreux auteurs, sous un jour essentiellement négatif.⁵¹

Les débats sur la 'symbiose judéo-allemande' se manifestent comme une lutte pour la description adéquate, une lutte dans laquelle la remise en cause des termes choisis pour opérer cette description est au cœur de la réflexion. Même si la dimension ou la valeur historiographique de ces textes mérite d'être discutée au cas par cas, on y a bien moins souvent l'impression que les auteurs font fi de la réalité socio-historique. Pour l'analyse de ces textes, la situation spécifique de chacun des auteurs vivant en Allemagne, en Israël ou aux États-Unis devra être prise en compte. Tous les auteurs sont des Juifs ayant quitté l'Allemagne et on pourra se demander s'ils sont, du moins partiellement, les représentants d'une continuité personnelle ou d'une continuité de discours. Les références qu'ils font à Cohen, à Rosenzweig ou à d'autres devront être prises en compte dans ce cadre. Dans les textes d'après-guerre où ils sont convoqués, il faut s'interroger sur la fonction qu'ils occupent au sein de ces textes et la manière dont leur mémoire sert le discours de chacun des auteurs qui renvoient à eux.

⁵⁰ Buber y qualifie notamment les atrocités commises lors de cette nuit de trahison du peuple allemand envers le peuple juif. Martin Buber : « Sie und Wir », in : *Der Jude und sein Judentum*, Gerlingen : Lambert Schneider, 1993, p. 633-639, ici p. 633. Ce texte a été initialement publié en hébreu dans le quotidien *Ha-Aretz* du 15 novembre 1939.

⁵¹ Michael Meyer / Michael Brenner : *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 3, 1871-1918, Munich : Beck, 2000, p. 335-345.