



HAL
open science

Figures de l'identité et du dialogue chez les Juifs d'Allemagne au XXème siècle

Sonia Goldblum

► **To cite this version:**

Sonia Goldblum. Figures de l'identité et du dialogue chez les Juifs d'Allemagne au XXème siècle. Sciences de l'Homme et Société. Université Paris-Cité, 2023. <tel-04055516v2>

HAL Id: tel-04055516

<https://hal.science/tel-04055516v2>

Submitted on 3 Mar 2025

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 CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Année 2022-2023

Université Paris Cité

UFR Études interculturelles de langues appliquées



Dossier d'habilitation à diriger les recherches présenté par

Sonia Goldblum

**Figures de l'identité et du dialogue chez les Juifs
d'Allemagne au XX^{ème} siècle**

Volume 1 : Mémoire de synthèse

Garant de l'habilitation à diriger les recherches :

Monsieur le Professeur Patrick Farges (Université Paris Cité)

Membres du jury :

Madame la Professeure Sophie Cœuré (Université Paris Cité) – Présidente du jury

Madame la Professeure Martine Benoit (Université de Lille) – Rapporteuse

Monsieur le Professeur Daniel Meyer (Université Paris-Est Créteil) – Rapporteur

Monsieur le Professeur Dominique Bourel (Centre Roland Mousnier – Sorbonne Université)

Monsieur le Professeur Joachim Schlör (University of Southampton)

Madame la Professeure Céline Trautmann-Waller (Université Sorbonne nouvelle – Paris 3)

Table des matières

1. Introduction.....	3
1.1 Les Juifs d'Allemagne, une réalité difficile à saisir.....	3
1.2 Éléments de formation.....	7
1.3 Histoire des idées.....	10
2. Travaux sur l'épistolaire.....	15
2.1 Correspondance, croisement des sources et histoire des idées.....	15
2.2. Correspondances et champ intellectuel.....	24
3. Traduction et dialogue.....	31
3.1 Pratique de la traduction.....	31
3.2 La traduction comme forme du dialogue.....	34
4. Dialogue judéo-chrétien et judaïsme.....	43
4.1 Une question anachronique dans les années 1920.....	43
4.2 Un mirage sur le plan théologique.....	47
4.3 Lessing et Mendelssohn : à la frontière entre le paradigme judéo-chrétien et le paradigme judéo-allemand.....	53
5. Migration et vie juive dans la diaspora allemande.....	61
5.1 De la diaspora à la symbiose.....	61
5.2 Dissimilation et question juive.....	67
5.3 À la recherche d'une nouvelle approche de la 'symbiose judéo-allemande'.....	72
6. Conclusion.....	81
6.1 Bilan.....	81
6.2 Projets.....	82
Bibliographie.....	85
Annexe 1 : Rapport d'activité.....	91
A1.1 Enseignement et recherche : problème de spécialisation.....	91
A1.2 Encadrement de travaux.....	93
A1.3 Pratique du franco-allemand en contexte transfrontalier.....	95
Annexe 2 : Publications et colloques.....	99
A 2.1 Liste de publications classée.....	99
A 2.2 Interventions dans des colloques.....	102
Annexe 3 : CV complet.....	105

1. Introduction

1.1 Les Juifs d'Allemagne, une réalité difficile à saisir

Depuis ma maîtrise sur le silence dans la correspondance entre Hannah Arendt et Martin Heidegger, entamée en 2002, jusqu'à mon inédit d'habilitation sur les discours de la « symbiose judéo-allemande », achevée en 2022, la relation entre Juifs et non-Juifs joue un rôle central dans l'ensemble de mes travaux. Pourtant cette certitude que je peux formuler rétrospectivement a mis longtemps à émerger¹. Toutefois, dans mon mémoire de maîtrise, la judéité d'Arendt ne joue qu'un rôle marginal. Alors qu'aujourd'hui, je situe volontiers mon champ de recherche à la croisée des études juives et des études germaniques, cela ne vaut pas pour ce premier travail. En effet, il ne suffit pas de travailler sur des auteurs et des autrices qui se trouvent être juives pour travailler sur les Juifs et Juives d'Allemagne. Beaucoup de travaux sur Hannah Arendt, Walter Benjamin ou même sur Franz Rosenzweig, ne prennent pas en compte cet aspect². Cela peut après tout sembler légitime, surtout quand on se situe dans une tradition française, qui se méfie souvent, au moins depuis Roland Barthes et Michel Foucault³, des lectures biographiques qu'on accuse de rabattre les textes sur la personne de leur auteur, sur sa vie, le « misérable petit tas de secrets » dont parlait André Malraux dans *Les Noyers de l'Altenburg*⁴. Il importe néanmoins de différencier, car le fait d'être juif a ceci de particulier qu'il est rarement secret et que cette appartenance, qu'elle soit revendiquée ou non, laisse des traces, qui méritent bien souvent qu'on s'y arrête. Comme l'écrit Benjamin dans une de ses images de pensée consacrée au lièvre de Pâques : « cacher, c'est laisser des traces » ; il développe la thèse selon laquelle la meilleure cachette est celle qui est visible aux yeux

¹ Pour des raisons de lisibilité, j'ai renoncé à faire usage de l'écriture inclusive. J'ai opté pour l'accord majoritaire et, dans les cas où cela s'est présenté, de l'accord de proximité. Chaque occurrence du masculin générique inclut les personnes de genre féminin.

² Les chercheurs qui travaillent sur la pensée politique d'Arendt font souvent l'économie de cette question. Dans la recherche sur Benjamin, on note, dès la première période de sa réception, une opposition entre les travaux qui accentuent la lecture marxiste et ceux qui accentuent la présence de la tradition juive chez cet auteur. Pour ce qui est de Rosenzweig, une certaine frange de la recherche, notamment en France, met plus volontiers l'accent sur l'héritage hégélien ou idéaliste de l'auteur que sur son héritage juif, ce qui, dans ce cas précis, me semble revenir à la faire claudiquer sur une jambe, et à ne pas reconnaître la double source de sa pensée.

³ Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », in : *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63^e année, no 3, juillet-septembre 1969, p. 73-104. Roland BARTHES, « La mort de l'auteur », in : *Le Bruissement de la langue*, Paris: Seuil, 1984, p. 61-69.

⁴ André MALRAUX, *Les Noyers de l'Altenburg* [1943], Paris, Gallimard, 2016, p. 64.

de tous⁵. Il en va de même du judaïsme des auteurs, il n'est pour ainsi dire jamais aussi exposé que quand il est caché. On notera également que les études sur le genre et les études postcoloniales ont redonné de l'importance à la question de l'auteur et de son identité, parce qu'elles ont permis de comprendre que les conditions de réception d'une œuvre n'étaient pas dissociables de ses conditions de production qui elles-mêmes renvoyaient à la condition de son auteur ou de son autrice⁶. Cela revient à dire qu'il n'y a pas de point de vue neutre, même si le point de vue majoritaire (masculin, blanc, chrétien, européen...) a tendance à se présenter comme tel et à remettre en cause une vision de l'objectivité qui passe sous silence le point de vue de son auteur⁷.

Mon propos ne vise pas à affirmer qu'il est absolument nécessaire de prendre en compte la judéité des auteurs pour s'intéresser à eux, mais que le faire ou non relève d'une décision, d'une accentuation donnée à l'approche choisie, dont il est préférable qu'elle soit consciente. Dans le cadre de ma maîtrise, sur laquelle je reviendrai dans la première partie de cette synthèse, je n'ai accordé que peu d'attention aux tabous, aux non-dits de la correspondance, dont l'appartenance d'Arendt au judaïsme et son exil en France en 1933, puis aux États-Unis en 1941. Un de ces tabous a tout de même retenu mon attention, à savoir celui qui entoure l'engagement de Heidegger au sein du parti nazi à partir de 1933. Alors que certains ouvrages faisaient leur miel de l'aventure adultère d'une femme juive et d'un auteur engagé en faveur du nazisme⁸, j'ai, à quelques exceptions près, passé sous silence le judaïsme d'Hannah Arendt. Je savais évidemment qu'elle était juive et que cela avait marqué une partie de son parcours de vie et de pensée, mais cela constituait l'angle mort, sinon l'impensé de mon approche. À la décharge de l'étudiante de maîtrise que j'étais et de tous ceux qui éludent le judaïsme des auteurs sur lesquels ils travaillent, cela permet de replacer les œuvres en question dans une centralité que le judaïsme de leurs auteurs vient remettre en question comme un particularisme qui les rejette à la périphérie. Durant la séance du 24 janvier 2020 du séminaire *Diaspora* sur lequel je

⁵ Walter BENJAMIN, « Denkbilder » [1933], in : *Gesammelte Schriften*, vol. 4, sld. T. Rexroth, Francfort/Main, Suhrkamp, 1991, p. 305-439, ici p. 398 (= « Der enthüllte Osterhase oder kleine Versteck-Lehre », p. 397-438.)

⁶ Sigrid NIEBERLE, « Rückkehr einer Scheinleiche? Ein erneuter Versuch über die Autorin », in: F. Jannidis (éd.), *Rückkehr des Autors: zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*, Tübingen, Niemeyer, 1999, p. 255-272, ici p. 256.

⁷ Je renvoie ici aux travaux de Donna Haraway et de Sandra Harding. Voir notamment Donna HARAWAY, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », in : *Feminist Studies*, 14, n° 3, automne 1988, p. 575-599. Sandra HARDING, « Standpoint Theories: Productively Controversial », in : *Hypatia*, Vol. 24, No. 4, 2009, p. 192-200.

⁸ Je pense par exemple au livre suivant : Elzbieta ETTINGER, *Hannah Arendt – Martin Heidegger. Eine Geschichte*, Munich, Piper, 1994.

reviendrai, Marc Caplan a évoqué les dynamiques de centralité et de périphérie et a fait remarquer, notamment au sujet d'Hannah Arendt qu'il n'était pas possible de parler des Juifs à la première personne⁹. Cette affirmation est sans doute trop radicale dans sa généralité, mais il est vrai que les auteurs éprouvent souvent le besoin de circonscrire de manière précise les textes dans lesquels ils s'expriment en tant que Juifs. Un bon exemple à cet égard est *Die verborgene Tradition* d'Hannah Arendt, qui comporte huit essais importants sur la tradition juive, l'antisémitisme, le rôle des Juifs dans la société allemande. C'est uniquement dans la préface du texte, où elle s'adresse personnellement à Karl Jaspers qu'elle met en jeu le fait d'être juive et de s'exprimer en allemand¹⁰. Cela explique à la fois que les auteurs juifs éprouvent dans leurs textes le besoin de prendre des distances par rapport à cette part de leur identité et que leurs commentateurs tendent à faire de même. Mais ces enjeux renvoient aussi à une question profonde à laquelle on ne peut pas donner une réponse normative : que met-on de soi dans ce qu'on écrit ? Et a-t-on véritablement le choix de mettre en avant ou en retrait l'une ou l'autre part de son identité ? En lisant le chapitre que Jean-Philippe Bouilloud consacre au « défi autobiographique » dans son ouvrage *Devenir sociologue*, j'ai été frappée par le double mouvement qui le structure. Il cite en exergue Georges Balandier qui écrivait : « Toute œuvre savante recèle au moins une part autobiographique involontaire ; on y est présent alors que l'on croyait s'en être exclu et tenu à distance »¹¹. En même temps, l'ensemble du chapitre ressemble à une tentative de circonscrire cette dimension autobiographique à des textes qui soient explicitement consacrés au récit de soi, notamment des autobiographies intellectuelles. Il y a manifestement une réticence à mettre de soi dans un discours théorique qui pousse à circonscrire cette pratique à des lieux précisément identifiés. Les Juifs ne constituent dans ce domaine qu'un cas particulier de cette règle générale et on peut comprendre que justement quand ils parlent des Juifs, ils aient eu

⁹ Sur ce mécanisme et les dynamiques de centralité et de périphérie qu'elle implique, voir Marc CAPLAN, « The Smoke of Civilization. The Dialectic of Enlightenment in Sh. Y. Abramovitch's *Die Klyatshe* », in : J. Cammy/ D. Horn/ A. Quint/ R. Rubinstein (éd.), *Arguing the Modern Jewish Canon. essays on modern Jewish literature in honor of Ruth Wisse*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2008, p. 445-466, ici p. 445 et note 4. L'exposé que j'évoque portait sur les rapports entre les langues – hébreu, yiddish et allemand – au sein du monde juif.

¹⁰ Hannah ARENDT, « Zueignung an Karl Jaspers » [1947], in : *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1976, p. 7-11.

¹¹ Jean-Philippe BOUILLOUD, *Devenir sociologue. Histoires de vie et choix théoriques*, Toulouse, Eres, 2009, p. 33. Georges BALANDIER, *Civilisés, dit-on*, Paris, PUF, 2003, p. 300.

parfois à cœur de ne pas donner l'impression de parler à titre personnel, pour ne pas risquer de voir leur propos renvoyé à un particularisme¹².

Au moment d'élaborer mon sujet de thèse sur le dialogue amoureux et le dialogue religieux dans la correspondance de Franz Rosenzweig, le judaïsme a été d'emblée au cœur de mes réflexions. Interrogée sur la pertinence à qualifier Rosenzweig de philosophe juif, j'étais en mesure d'expliquer, à la fois à partir de l'œuvre de l'auteur et à partir de ma propre approche, la pertinence du qualificatif. Cependant, en choisissant une problématique théologique, je restais encore aux marges de la problématique judéo-allemande. On peut en effet, tout en travaillant sur les auteurs majeurs qui ont jalonné l'histoire des Juifs d'Allemagne, contourner la problématique judéo-allemande. Il est possible d'isoler certaines œuvres qui ne sont pas liées ou pas directement liées à l'héritage juif et de les dissocier de ce dernier ou au contraire d'accentuer cet héritage au détriment de l'élément linguistique, qui constitue la manifestation la plus immédiate de ce qu'il y a d'allemand chez les Juifs d'Allemagne. Dans les deux cas, un des aspects est occulté. Dès lors que l'on considère les œuvres et les textes comme des discours situés, dans une langue, dans une époque et dans des lieux, il n'est plus possible de faire l'économie de la clé de lecture que constitue le paradigme judéo-allemand. Cela demande, ce qui pourra sembler discutable aux défenseurs d'une lecture strictement immanente, d'user de la question de l'identité de l'auteur comme un prisme de lecture des textes. Je prends le terme d'identité au sens de *Selbstverständnis*, de compréhension de soi, ce qui présente au moins deux avantages. Cela décharge ce terme de toute la tradition de la philosophie de l'identité, qui va largement au-delà des questions d'appartenance, d'origine et d'héritage culturel qui m'occupent ; cela permet également de s'en tenir à ce que chaque auteur dit de lui et de ne pas lui attribuer des identités dans lesquelles il ou elle ne se reconnaîtrait pas¹³.

L'élément judéo-allemand constitue donc le bain premier de mes travaux, celui dans lequel ils évoluent et dont mon inédit d'habilitation tente de rendre compte le plus adéquatement possible, en prenant en compte les controverses auxquelles sa définition a

¹² Cette position paradoxale n'est pas entièrement étrangère au type d'exercice auquel se livre la chercheuse dans un document de synthèse visant à l'obtention de l'habilitation à diriger les recherches. Cela explique sans doute pourquoi Sylvain Venayre, dans le livre qu'il publie à partir de sa synthèse, crée une fiction dans laquelle il fait mine de ne rien savoir de lui-même, pour se constituer en objet de recherche. Sylvain VENAYRE, *Disparu ! Enquête sur Sylvain Venayre*, Paris, Les belles lettres, 2012.

¹³ J'appuie ce présupposé sur ce qu'écrit Sylvain Venayre au sujet du sociologue Erving Goffmann, selon lequel : « Tout groupe social doit être appréhendé à travers la manière dont ses membres eux-mêmes se représentent. Représentation qui passe en premier lieu par la nomination. » *Ibid.*, p. 138.

donné lieu¹⁴. La question du dialogue est le fil conducteur de l'ensemble de mes recherches, entre ma thèse de doctorat sur le dialogue amoureux et le dialogue interreligieux dans la correspondance de Franz Rosenzweig et les discours sur la 'symbiose judéo-allemande'. En effet, Scholem, qui lance les débats sur la nature de la relation entre Juifs et Allemands n'emploie qu'occasionnellement le terme de 'symbiose', lui préférant celui de « dialogue », qu'il inscrit dans la tradition de la pensée du dialogue de Rosenzweig et de Martin Buber. La question du dialogue est au cœur de ces premières réflexions, avant que l'expression « deutsch-jüdische Symbiose » ne se fige dans son emploi. Le dialogue et sa mise en œuvre écrite est aussi capital pour mes travaux sur les correspondances depuis la maîtrise, puisque l'étude du silence dans la correspondance de Heidegger et Hannah Arendt impliquait déjà, en creux, l'étude des modalités du dialogue instaurées dans leurs lettres. Ces réflexions se sont poursuivies et approfondies dans le cadre de ma thèse, où je me suis interrogée sur la manière dont le dialogue mis en œuvre au sein d'une correspondance pouvait être le support d'une élaboration théorique. Le fait d'aborder des questions ayant trait à la philosophie et à l'histoire intellectuelle des Juifs d'Allemagne infléchit le regard que je porte sur ce groupe, que je ne considère pas dans sa globalité. Mes premiers travaux ont porté sur des figures de la vie intellectuelles, telles qu'Arendt ou Rosenzweig et c'est à partir de ma thèse que j'ai commencé à m'intéresser à la manière dont les intellectuels juifs envisageaient leur identité et leur place dans la société allemande. Le terme de « figure » que j'ai choisi dans l'intitulé de ce projet revêt une signification double. Il renvoie à la fois aux personnalités éminentes qui ont rédigé les textes sur lesquels j'ai travaillé et, dans un sens plus abstrait, aux liens qu'elles entretiennent avec des concepts, tels que le « dialogue », l'« identité » ou la « symbiose », qu'elles ont fini par incarner.

1.2 Éléments de formation

Si je dois me situer personnellement dans le champ de recherche dans lequel je me suis insérée au fil du temps, je peux dire qu'il m'a offert les clés de compréhension d'un monde que j'observais jusqu'alors avec une certaine distance. J'ai grandi dans une famille mixte, où l'apprentissage de l'allemand était un passage obligé, et je m'y suis lancée avec

¹⁴ J'emprunte le terme de « bain » à Gérard Bensussan qui l'utilise pour qualifier le rôle des « choses juives » dans la pensée de Rosenzweig. Gérard BENSUSSAN, « Le gage et le hiéroglyphe », in : *Dans la forme du monde. Sur Franz Rosenzweig*, Paris, Hermann, 2009, p. 7-13, ici p. 8.

bonheur, dès la fin de l'école primaire. Quand il a fallu choisir une spécialité pour le baccalauréat, puis pour le concours de l'École normale supérieure de Lyon, l'allemand s'est imposé comme une évidence. Ce qui restait de judaïsme dans la famille de mon père était imprégné du traumatisme de la Shoah, à laquelle avaient échappé mes grands-parents, mais qui avait décimé le reste de la famille, et aussi des souvenirs, des traditions et de la langue Yiddish, hérités de la vie en Pologne. Le domaine proprement religieux n'y jouait qu'un rôle très marginal, on y fêtait une fois par an Rosh-Ha-Shana et Yom Kippour, le même soir, sans prière et plus pour le plaisir de se retrouver que pour commémorer. Il y a bien eu quelques visites à la synagogue dans mon enfance, mais elles étaient synonymes de longues heures d'ennui, dans le brouhaha des bavardages, qui rendaient peu audibles les chants et les prières dont le sens m'échappait de toute façon¹⁵. L'incompréhension que je ressentais par rapport aux bribes de tradition auxquelles j'étais confrontée donnait par contraste une importance écrasante à la Shoah, à laquelle je les rattachais entièrement, du fait de mon ignorance. Quand Gérard Bensussan m'a proposé de travailler sur les « *Gritli* »-*Briefe* dans le cadre de ma thèse et que j'ai commencé à m'intéresser à Franz Rosenzweig, j'ai pour la première fois rencontré un judaïsme vécu comme une richesse et non comme un souvenir de ce qui a été perdu, de ce à quoi on a été arraché. Pour la première fois, je comprenais ce qu'avait pu signifier le fait d'être juif avant la Shoah et voyais dans cet auteur la construction d'une identité hybride faite d'éléments issus de la philosophie, de la théologie et de la littérature. J'ai aussi compris ce qu'était le judaïsme, vécu comme une pratique religieuse ancrée dans la modernité. Pour compléter cette brève généalogie, je me dois d'ajouter que mon intérêt pour les égo-documents et ma curiosité pour la vie des personnes me viennent sans doute l'exercice maternel de la psychothérapie et de la psychanalyse.

Pour aborder les textes de Rosenzweig de manière adéquate, mon co-directeur de thèse, Gérard Bensussan, m'a placée devant une forme d'alternative : lire Hegel ou apprendre l'hébreu. Si j'avais choisi la première option, ma thèse de doctorat aurait sans doute pris un tour entièrement différent. J'avais déjà fait des études de philosophie jusqu'à la licence et suivi quelques séminaires sur l'idéalisme allemand à l'université de Freiburg, et je n'étais pas particulièrement attirée par ces textes que je trouvais arides. Il m'a semblé

¹⁵ Bien des années plus tard, durant les cours d'hébreu dispensés par le lecteur de langues anciennes de l'institut de théologie de Freiburg, quand le groupe était dissipé, ce dernier rétablissait le silence en disant : « *das ist hier keine jüdische Schul* ». Le terme de *Schul* désigne en Yiddish la synagogue et faisait donc explicitement référence au chahut qui règne parfois dans ces institutions à l'heure de la prière. Je me suis sagement retenue de lui faire remarquer le caractère antisémite de sa boutade.

plus pertinent, et en un sens plus accessible, d'apprendre une nouvelle langue et de me constituer une culture religieuse, qui était chez moi jusqu'alors lacunaire, parce que je pensais que cela me donnerait un accès plus immédiat aux références théologiques dont fourmillaient les textes. Je me suis donc inscrite en 2005-2006 dans un cours d'hébreu biblique destiné aux étudiants en théologie de l'Université de Freiburg, à l'issue duquel j'ai obtenu le diplôme de l'*Hebraicum*. Durant les années suivantes, j'ai assisté à l'ensemble des cours d'hébreu proposés à Freiburg, ce qui m'a donné accès aux différents états de la langue, de celle des premiers textes de la Genèse à l'hébreu contemporain, en passant par celui de la Mishna et du Talmud. En 2011, j'ai obtenu une première année de licence d'hébreu (LLCER) à l'Inalco, mais n'ai pas pu poursuivre, faute de temps. Je suis loin d'être une bonne hébraïsante, mais mes compétences me permettent de lire sans grandes difficultés aux textes bibliques, de déchiffrer, en prenant mon temps, les textes contemporains et, avec quelques efforts et à voix haute, d'accéder aux textes Yiddish. Il s'agit d'un des acquis les plus importants que je conserve de ma thèse, parce que l'hébreu m'a ouvert les portes d'un monde que je ne connaissais pas, m'a offert la possibilité de lire les textes bibliques avec un œil neuf et m'a donné une aisance relative dans le champ de recherche que je me suis choisi que je n'aurai sans doute pas eu autrement. Cela m'a aussi permis de mieux comprendre tous les auteurs sur lesquels j'ai travaillé qui, à un moment de leur vie, ont eu le désir de s'approprier ce curieux alphabet et se sont mis à lire de droite à gauche.

Un autre élément important de ma formation de ces dernières années relève d'une initiative plus personnelle. Entre 2016 et 2018, j'ai eu la chance de participer avec quelques amis à un groupe de lecture. Ce groupe est né du désir de lire à plusieurs des essais théoriques exigeants, de manière que les compétences de chacun viennent éclairer les textes et contribuent pour tous à leur meilleure compréhension. Nous avons commencé par lire à quatre *Origine du drame baroque allemand*, l'habilitation de Walter Benjamin, refusée en 1925. Il y avait dans le groupe deux germanistes, spécialistes de littérature baroque, un spécialiste de Benjamin et moi. J'ai ainsi pu éprouver les connaissances que j'avais acquises au sujet de cet auteur et de sa pensée du langage et mieux comprendre sa réception de Franz Rosenzweig, qui joue un rôle important dans ce texte, notamment pour sa conception de l'héroïsme. Cela m'a aussi donné l'occasion de me pencher sur des concepts comme l'allégorie, et d'une manière plus générale, sur la manière toute particulière dont Benjamin développe son propos. Ont suivi pendant deux ans des lectures

d'autres textes de Benjamin incluant « Sur le concept d'histoire » et « Critique de la violence ». Nous nous sommes ensuite attaqués, dans les pas de Benjamin, à des textes de philosophie politique de Carl Schmitt et de Leo Strauss sur la conception du politique et de l'état d'exception¹⁶. Après les attentats de 2015 qui ont touché la France et les dispositions politiques qui ont suivi pour y faire face, nous éprouvions le besoin de revenir à des textes qui interrogent le statut de l'état d'exception dans la définition de ce qu'est le champ politique et des prérogatives de l'État. L'expérience qui consistait à éclairer une situation présente angoissante par la pensée d'auteurs des années 1920, de gauche et de droite, mais tous d'une grande radicalité, a été pour moi décisive. Pour la première fois, j'ai eu réellement l'impression que les capacités de lecture acquises durant mes études, me servaient à enrichir ma compréhension du monde dans lequel je vivais. De plus, la lecture de groupe s'est révélée une discipline à la fois exigeante et riche d'enseignement. J'ai été amenée vers des textes, que je n'aurais sans doute pas spontanément choisis, et avec une intensité, à laquelle je m'astreins rarement, quand je lis seule. Le fait que chacun apporte ses interrogations, ses incompréhensions et que le groupe se penche dessus pour essayer d'apporter des réponses, et que l'on n'aille pas plus loin avant d'y être parvenu, permet une plongée dans les difficultés propres à certains auteurs, qui m'a été très bénéfique pour mes lectures ultérieures. En outre, ces séances m'ont donné accès au domaine de la philosophie politique que je n'avais que peu abordé jusqu'alors, étant donné que mes travaux sur la *Condition de l'homme moderne* d'Hannah Arendt, s'étaient limités aux passages qui relevaient de la philosophie du langage. C'est vraisemblablement cette expérience qui m'a donné envie, dans le cadre de mon inédit d'habilitation de consacrer une place importante aux implications politiques de la critique des discours sur la 'symbiose judéo-allemande', en interrogeant les idéaux des Lumières, avec Leo Strauss et Hannah Arendt.

1.3 Histoire des idées

Mes recherches relèvent, depuis la maîtrise, de l'histoire des idées, qui n'est pas le domaine des études germaniques françaises le plus facile à définir. Cette synthèse me paraît néanmoins le lieu adéquat pour expliquer comment mes travaux s'inscrivent dans

¹⁶ Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen* [1932], Berlin, Duncker & Humblot, 1991. Leo STRAUSS, « Anmerkungen zu Carl Schmitt – Der Begriff des Politischen » [1932], in: *Gesammelte Schriften Band 3 = Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften*, sld. H. Meier, Stuttgart, Metzler, 2008, p. 217-239.

ce champ et j'y reviendrai quand je traiterai de mon approche des corpus épistolaires. Dans le cadre de ma thèse de doctorat, j'avais justifié l'appartenance de mon travail à ce champ en évoquant deux points. Le premier était que mon approche était en un sens caractéristique du champ de la germanistique telle qu'elle se pratique hors d'Allemagne, laquelle, ne disposant pas véritablement d'outils conceptuels et théoriques propres, est tenue d'aller emprunter ces derniers aux divers champs des sciences humaines et sociales auxquels elle souhaite se référer¹⁷. Je justifiais ainsi le caractère interdisciplinaire de mon approche. En effet, la germanistique des pays germanophones se limite à la littérature et à la linguistique et se comprend comme une philologie. Les études germaniques en France ont vocation à prendre en charge l'enseignement et l'étude d'une aire culturelle dans son ensemble – celle des pays de langue allemande. En outre, le fait de resserrer la question autour des deux pôles que constituent le dialogue amoureux et le dialogue religieux, comme je le faisais dans ma thèse, impliquait une approche philosophico-théologique qui relevait de l'histoire des idées¹⁸. J'ajouterai deux points, qui me semblent importants dans la compréhension de ce champ qui est la mienne. D'une part, je travaille depuis la maîtrise sur des matériaux publiés, et m'inscris dans la conception de l'histoire des idées développée par Reinhart Koselleck qui en fait une des caractéristiques de l'histoire des idées¹⁹. Le fait de travailler sur des textes publiés donne aussi la possibilité de s'intéresser aux discours qui se cristallisent autour d'eux : paratexte et épitexte, mais aussi aux réponses qui leur sont faites. Cela permet d'inclure à l'étude des textes des phénomènes liés à leur réception. D'autre part, l'approche propre à l'histoire des idées implique de travailler sur des interrogations ou des textes philosophiques, en ayant à cœur de les replacer dans leur contexte d'émergence, dans le voisinage immédiat de l'histoire. Elle s'oppose donc à une conception selon laquelle les idées seraient dépositaires d'un contenu ou de significations stables et immuables²⁰. Cette importance accordée au contexte

¹⁷ Voir Christine MAILLARD / Arlette BOTHOREL-WITZ, « Avant-propos », in : *idem* (éd.), *Du dialogue des disciplines. Germanistique et interdisciplinarité*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1998, p. 5-15, ici p. 5.

¹⁸ Dans l'article qu'il consacre à la « situation » et la « fonction » de l'histoire des idées dans le champ des études germaniques, Gérard Raulet insiste tout particulièrement sur le fait qu'elle implique une démarche qui se situe à la croisée des disciplines. Voir Gérard RAULET, « L'histoire des idées. Situation et fonction », in : M. Espagne / M. Werner (éd.), *Histoire des études germaniques en France (1900-1970)*, Paris, CNRS éditions, 1994, p. 379-396, ici p. 395.

¹⁹ Koselleck voit dans ce qu'il appelle l'histoire des concepts, dont il développe les méthodes et les finalités, une auxiliaire indispensable à l'histoire sociale. Voir Reinhart KOSELLECK, « Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte », in : *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1995, p. 107-129, ici p. 108-109.

²⁰ *Ibid.*, p. 115.

historique et à la manière dont il éclaire les textes aide à comprendre la diffusion des discours et leurs évolutions, ce qui est devenu central dans la manière dont j'ai abordé mon inédit d'habilitation²¹. De ce point de vue, mon travail se rapporte à ce que Gérard Raulet a défini comme le « véritable objet de l'histoire des idées », à savoir l'étude des « stratégies discursives »²². Il insiste sur le fait que les discours se laissent mal saisir par une périodisation dictée par les 'grands événements' en évoquant aussi bien ses propres travaux que ceux qu'il a dirigés, qui « montrent le caractère 'transchrone' et 'transdiscursif' des images de soi et de l'autre »²³. C'est dans cette optique que j'ai essayé de tracer, dans mon inédit, les lignes de continuité et les lignes de rupture qui traversent les discours sur les relations entre Juifs et Allemands, avant et après la Shoah. Dans un texte antérieur, Raulet insiste sur le caractère performatif – ou formatif, comme dirait Stéphane Dufoix – des discours : « les pratiques discursives sont largement impliquées dans la constitution des objets dits réels dont elles parlent »²⁴. C'est dans cet esprit que j'ai voulu montrer qu'avant de se demander si une « symbiose judéo-allemande » avait ou non existé, il fallait prendre conscience qu'il s'agit d'un objet qui se construit essentiellement dans les discours qui font d'elle un des enjeux de l'évaluation de la nature, mais aussi du caractère fructueux ou néfaste de la relation entre Juifs et Allemands. Le travail que j'ai entrepris ne visait pas à écrire l'histoire de l'idée de 'symbiose judéo-allemande', mais plutôt de comprendre et de retracer l'ensemble des éléments discursifs qui se cristallisent autour de l'emploi de cette expression. Si le contexte de circulation de cette expression ne peut pas être laissé de côté, il s'agissait pour moi plutôt de comprendre comment une expression et ses variations circulent au fil des textes et du temps, quelles associations viennent s'y agréger et quelle vision, en l'occurrence, de la vie juive en diaspora, mais aussi de la culture juive, de l'émancipation ou des droits humains, accompagnent son usage.

Pour présenter mon parcours et mes travaux, j'ai suivi la chronologie de ces derniers, de l'épistolaire à la 'symbiose judéo-allemande', tout en tâchant de montrer comment chacune des thématiques qui a émergé au fil de mon évolution, s'est modifiée

²¹ L'attention portée aux contextes constitue la première conception de l'histoire des idées évoquées par Quentin SKINNER, « Meaning and understanding in the history of ideas », in : *History and Theory*, vol. 8, n°1, 1969, p. 3-53, ici p. 3. Il en expose par ailleurs les limites dans ce même texte.

²² Gérard RAULET, « Histoire des idées : une certaine idée de l'histoire », in : *Recherches germaniques*, 51, 2021, p. 175-193, ici p. 175.

²³ *Ibid.*, p. 176.

²⁴ Gérard RAULET, « Réflexions sur la pratique de « l'histoire des idées » », in : *Germanica*, 26, 2000, <http://journals.openedition.org/germanica/2402> [1/08/2022], § 20.

dans le temps et a, d'une manière ou d'une autre, continué à m'accompagner jusqu'à maintenant. Je commencerai donc par évoquer la question de l'épistolaire qui a été centrale pour mon mémoire de maîtrise, ainsi que pour mon master et ma thèse de doctorat. Il s'agira de donner à voir l'inflexion particulière que mes travaux sur l'épistolaire et plus généralement sur les égo-documents donnent à mes recherches. J'évoquerai ensuite la question de la traduction, à la fois comme pratique, aussi bien dans le cadre des travaux universitaires qu'en dehors, et comme moteur de réflexion théorique. Un troisième axe sera consacré à la question du dialogue judéo-chrétien qui m'a initié à la question de l'hybridation des identités et aux problématiques relevant des relations entre les individus et les groupes. Je finirai la partie principale de cette synthèse en traitant des migrations et des diasporas, qui sont au cœur de mon approche des Juifs d'Allemagne depuis ma thèse. J'ai adjoint au corps de cette synthèse des annexes qui donnent une idée plus précise de mon parcours. Un bilan d'activité me permettra de revenir sur mon expérience de l'enseignement, de l'encadrement et d'évoquer mon engagement en faveur du franco-allemand. J'y ai adjoint un CV complet et une liste exhaustive et classée de mes publications et de mes contributions à des colloques.

2. Travaux sur l'épistolaire

2.1 Correspondance, croisement des sources et histoire des idées

Mon mémoire de maîtrise a été l'occasion d'un premier contact avec le travail sur les correspondances. J'avais choisi de le consacrer à la question du silence dans la correspondance entre Hannah Arendt et Martin Heidegger²⁵. Ce mémoire, réalisé à l'Université Marc Bloch (Strasbourg II), sous la direction de Christine Maillard a été soutenu en 2004. Il m'a permis de commencer à élaborer les outils qui m'ont accompagné dans les années qui ont suivi pour travailler notamment sur la correspondance de Franz Rosenzweig. La thématique du silence m'avait été inspirée par deux observations très différentes par leur nature, mais qui se retrouvent dans bon nombre de corpus épistolaires. La première visait le caractère fragmentaire du matériau : les lettres se perdent, sont jetées par l'un des partenaires de la correspondance ; en l'occurrence, Heidegger avait fait disparaître une partie de lettres d'Arendt, dont certaines sont parvenues jusqu'à nous parce qu'elle en avait conservé une copie. Cela ne relève pas du silence des protagonistes, mais du caractère lacunaire du corpus dont dispose la lectrice seconde de la correspondance. Cette dimension peut se trouver accentuée par les choix éditoriaux qui ont présidé à sa publication, quand, comme c'est mon cas, on travaille sur des correspondances publiées. La dimension contingente de la fragmentarité des correspondances, souvent due à des choix individuels, affecte significativement les conditions de leur réception. Mais les correspondances sont fragmentaires dans un sens bien plus essentiel, à savoir qu'elles pallient l'absence et la distance dont elles témoignent. Quand les auteurs d'une correspondance sont réunis, la correspondance se tait et les échanges ne sont pas documentés.

Le second silence qui frappe à la lecture de la correspondance entre Arendt et Heidegger relève du non-dit, du secret qui affecte l'ensemble des échanges, surtout quand ils reprennent après 1945, dans un contexte où Arendt peine à obtenir les réponses qu'elle souhaiterait sur l'engagement de son ancien professeur et amant dans le mouvement nazi à partir de 1933. Toutes les questions relatives au destin des Juifs après 1933, à l'exil et à la Shoah sont également occultées des échanges. Parallèlement à cela, on trouve,

²⁵ Hannah ARENDT / Martin HEIDEGGER, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, sld. U. Ludz, Francfort/Main, Klostermann, 1998. Hannah ARENDT / Martin HEIDEGGER, *Lettres et autres documents 1925-1975*, traduit de l'allemand par P. David, Paris, Gallimard, 2001.

notamment dans les lettres de Heidegger datant de la période où les deux épistoliers étaient amants tout un discours de valorisation du silence comme modalité de l'expression amoureuse. Pour livrer une approche différenciée du silence dans cette correspondance, qui me rende à même d'approfondir et d'affiner mes intuitions de départ, il a fallu en distinguer les différentes modalités, ce qui m'a amenée à m'enquérir des caractéristiques propres aux discours épistolaires. J'ai dû m'interroger sur les spécificités de la communication par lettres et sur la structuration des échanges. Cela m'a permis de constater que le silence que Heidegger valorisait dans ses lettres était étonnamment bavard, puisqu'il avait besoin d'être dit pour être perceptible. Otto Lorenz fait au sujet du silence dans la poésie une remarque qui vaut aussi pour les correspondances :

La *première* condition tient à l'évidence au fait que le silence ne peut pas avoir par lui-même valeur de signe, mais qu'il l'acquiert par un environnement langagier. Le silence a besoin d'être signalé – par des moyens verbaux, pour être même remarqué.²⁶

Cela tient au fait que le silence est une catégorie de la communication orale qui demande certaines adaptations pour être appliquée à la communication écrite. Les silences réels, non signifiés linguistiquement équivalent à des pauses dans la correspondance. Quand une correspondance se tait, il n'y a pas de lettres. L'interprétation de ces interruptions revient au ou à la destinataire. Dans le cas de la lecture seconde, cette interprétation peut se révéler quelque peu hasardeuse, même si dans le cas de la correspondance entre Arendt et Heidegger, les deux interprétations que j'avais identifiées correspondaient à des moments de conflictualité clairement identifiables, liés pour le premier à l'engagement de Heidegger en faveur des nazis et pour le second à la publication de *Condition de l'homme moderne*, que Heidegger n'appréciait pas²⁷.

Cette observation ne vaut pas que pour le silence ; en effet, si les lettres peuvent être le lieu d'un implicite, ce dernier recèle toujours le danger du malentendu qui peut être renforcé quand des lettres se croisent ou se perdent. Dans le cadre de la lecture seconde, à laquelle les lettres n'étaient pas destinées, mais qui est le résultat de la postérité, ce premier implicite se double d'un second ; manquent en effet dans les lettres tous les éléments qui relèvent du contexte commun de l'échange et n'ont pas besoin d'être

²⁶ Otto LORENZ, *Schweigen in der Dichtung: Hölderlin – Rilke – Celan. Studien zur Poetik denk-elliptischer Schreibweisen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p. 10 : « Die erste Voraussetzung besteht ganz offensichtlich darin, dass Schweigen nie durch sich selber Zeichencharakter hat, sondern immer nur durch ein sprachliches Umfeld. Schweigen muss – mit verbalen Mitteln – angezeigt werden, um überhaupt bemerkbar zu sein. »

²⁷ La première interruption de la correspondance dure de 1933 à 1950, la seconde de 1960 à 1965.

explicités, parce qu'ils sont transparents pour les partenaires de l'échange. Ils renvoient à des connaissances communes, à des événements, à ce qui les lie et qu'il revient aux éditeurs de sa correspondance d'identifier. Rosenzweig emploie par exemple systématiquement des surnoms pour qualifier les personnes de son entourage. La plupart sont aisément identifiables pour qui est familier de sa biographie, mais leur identification demande d'avoir recours à d'autres documents. Les correspondances se bâtissent donc sur une multitude de formes d'implicite qui obligent leur lectrice à se muer en détective pour collecter les informations dont elle a besoin. Cela signifie que l'édition des correspondances, ainsi que leur étude et leur interprétation implique le croisement des sources. Elles ne peuvent que difficilement être lues sans autre support, même quand on dispose d'une édition fournissant des notes et des explications. Le recours aux autres textes permet de mettre au jour l'implicite, de combler les lacunes et sert de base théorique à l'interprétation.

Dans le cadre de ma maîtrise, la comparaison des éléments renvoyant au silence dans la correspondance avec des passages tirés d'*Être et temps* de Heidegger et de *Condition de l'homme moderne* d'Arendt m'a donné la possibilité de montrer que, derrière les silences que j'avais identifiés dans la correspondance, se jouait un désaccord fondamental entre les deux auteurs quant à la valeur respective de la parole et du silence. En effet, chez Heidegger, pour le dire très rapidement, le silence constitue une des modalités de la parole authentique, libérée du bavardage qui la menace. Il est aussi la condition d'un être-ensemble²⁸. Chez Arendt au contraire, c'est dans la parole que se construit un agir commun auquel chacun puisse conférer du sens et qui puisse être compris. Le concept de monde qu'elle développe dans *Condition de l'homme moderne* est essentiellement un lieu où la rencontre passe par la parole²⁹. Ce désaccord fondamental, qui n'est jamais abordé explicitement dans la correspondance des deux

²⁸ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen, Max Niemeyer, 2005, p. 164. « *Nur im echten Reden ist eigentliches Schweigen möglich. Um schweigen zu können, muss das Dasein etwas zu sagen haben, das heißt über eine eigentliche und reiche Erschlossenheit seiner selbst verfügen. Dann macht Verschwiegenheit offenbar und schlägt das ‚Gerede‘ nieder. Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, dass ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt.* »

²⁹ Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne* [1958], traduit de l'anglais par G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 2018, S. 266-267 : « L'action muette ne serait plus action parce qu'il n'y aurait plus d'acteur, et l'acteur, le faiseur d'actes, n'est possible que s'il est en même temps diseur de paroles. L'action qu'il commence est révélée humainement par le verbe et, bien que l'on puisse percevoir son acte dans son apparence physique brute sans accompagnement verbal, l'acte ne prend un sens que par la parole dans laquelle l'agent s'identifie comme acteur, annonçant ce qu'il fait, ce qu'il a fait, ce qu'il veut faire. »

philosophes, place le silence du côté de l'échec du dialogue. Comme l'écrit Jacques Taminiaux dans *La fille de Thrace et le penseur professionnel* : « Car si Arendt [...] ne cesse de s'expliquer avec Heidegger, tantôt de front, tantôt obliquement, rien dans les écrits de celui-ci ne traduit la moindre réplique. »³⁰ L'impression de silence qui m'avait intriguée à la première lecture de cette correspondance et qui m'a poussée à choisir cette thématique pour mon mémoire de maîtrise m'a donc permis d'identifier un dissensus fondamental entre les deux auteurs. J'en ai conclu qu'il n'y avait pas de véritable solution de continuité entre l'œuvre et les correspondances de ces derniers et que chacun des types de textes éclaire et nourrit la compréhension de l'autre.

Mon travail sur la correspondance de Franz Rosenzweig, auquel j'ai consacré mon mémoire de Master 2 en 2006, puis ma thèse de doctorat, soutenue en 2011, a commencé de manière très différente. C'est Gérard Bensussan qui, lors de ma soutenance de maîtrise, m'avait indiqué la publication récente des « *Gritli* »-Briefe de Franz Rosenzweig, en me disant qu'il serait sans doute possible de faire sur ce corpus un travail de même nature. Je ne connaissais pas Rosenzweig, mais mes premières lectures m'avaient rapidement amenée à l'identifier comme un penseur du dialogue ; le fait de choisir un angle de recherche qui renvoyait à la fois à la modalité propre des correspondances et à une des thématiques majeures de l'œuvre de l'auteur, s'est pour cette raison présenté d'emblée comme une évidence. Je me doutais que cette approche rendrait les croisements entre œuvre et correspondance plus aisés. Cela s'impose d'autant plus chez Rosenzweig que certains de ses essais ont été des lettres avant d'être publiés de manière autonome³¹. La correspondance, chez lui, est par conséquent un des lieux de la construction théorique.

Le fait de travailler sur la question du dialogue imposait, à mes yeux, de s'interroger sur les formes prises par ce dialogue, tel qu'il se matérialisait dans la forme épistolaire. J'ai choisi une approche qui m'offrait la possibilité de mêler un traitement thématique de la correspondance avec des réflexions sur la structuration du discours épistolaire. Rosenzweig accorde lui-même une attention extrême aux questions formelles dans sa correspondance. Le fait d'étudier les liens entre forme et contenu me paraissait donc

³⁰ Jacques TAMINIAUX, *La fille de Thrace et le penseur professionnel Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992.

³¹ Je pense notamment au texte qui constitue une première esquisse de l'Étoile de la Rédemption, formulée dans une lettre du 18 septembre 1917 adressée par Rosenzweig à son cousin Rudolf Ehrenberg, puis publiée sous le titre « 'Urzelle' des Stern der Erlösung ». Franz ROSENZWEIG, « Urzelle des Stern der Erlösung » [1917], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 125-138.

capital pour ne pas prendre la lettre comme un document biographique comme un autre et mettre en valeur ses spécificités structurelles.

À partir de là, l'ensemble du travail a été guidé par ce que j'appellerais un double regard. Il s'agissait en effet d'une part de rendre compte de la manière dont Rosenzweig envisageait les différentes formes de dialogue dont je souhaitais rendre compte : dialogue épistolaire, dialogue amoureux et dialogue religieux. D'autre part, je voulais analyser la manière dont le dialogue se déroulait concrètement, en déterminer la fréquence, étudier l'organisation de chaque lettre, les marqueurs de dialogue qu'elle comprenait, l'importance du choix de l'adresse et de la signature. C'est sans doute dans la première partie du travail que l'articulation de ces deux types de regard est la plus marquée, parce qu'il s'agissait vraiment d'y confronter la forme prise par le dialogue avec ce que Rosenzweig en disait. L'autre type de confrontation a consisté à faire dialoguer le texte de la correspondance avec les autres textes de Rosenzweig, en premier lieu *L'Étoile de la Rédemption*, mais aussi d'autres essais. Cela répondait à une double nécessité, à la fois celle d'éclairer la correspondance, qui est souvent évasive et peut être soupçonnée de contingence, avec des textes qui ont été travaillés et retravaillés et ne sont pas des écrits de circonstance. Cela garantissait de ne pas prendre pour une thèse de Rosenzweig ce qui ne se trouvait être qu'une remarque ponctuelle et donnait un éclairage nouveau à certains textes de Rosenzweig. Ici, c'est surtout *L'Étoile de la Rédemption* qui a retenu mon attention, car les « *Gritli* »-*Briefe* sont comme un journal de la création de cette œuvre qui contextualise ou de recontextualise certaines des idées développées par Rosenzweig dans son œuvre. Mais il y a également des textes, notamment les notes pour les conférences sur Lessing, qui sont difficilement lisibles sans l'apport des « *Gritli* »-*Briefe*, parce que, dans leur version publiées, les idées y sont formulées sans articulation aucune. Les lettres qui rendent compte de la manière dont ces conférences se sont déroulées permettent de reconstruire la structure de l'argumentation et donnent une explication de la manière dont Rosenzweig entend certains concepts. Le fait de mettre les textes en relation m'a semblé être un moyen adéquat pour évaluer l'importance de cette correspondance pour la recherche sur Rosenzweig et également de combler les lacunes de cette dernière.

Cela m'amène à évoquer la principale difficulté que j'ai rencontrée dans l'élaboration de mon travail de thèse, et qui ne m'était pas inconnue, puisque j'avais déjà rencontré cette caractéristique dans la correspondance de Martin Heidegger avec Hannah

Arendt. Dans les « *Gritli* »-*Briefe*, l'ensemble des lettres de Margrit et Eugen Rosenstock manquent, parce qu'elles ont été détruites par Edith Rosenzweig, l'épouse du philosophe, après le décès de ce dernier. La question était pour moi de savoir si on pouvait prétendre rendre compte d'un dialogue, quand on n'avait affaire *a posteriori* qu'à un dialogue tronqué, ou, pour dire les choses autrement, qu'est-ce qui distinguait, pour le lecteur actuel, la correspondance tronquée de Rosenzweig d'un simple monologue ? À cette question plusieurs réponses se sont imposées au fil du travail. La première m'est venue de la lecture des travaux de chercheurs confirmés travaillant sur des correspondances, qui rendaient compte de situations de recherche très proches de la mienne et la renvoyaient au fait que la correspondance est par essence un matériau fragmentaire et altéré par le temps. J'ai pu en conclure deux choses : que cette difficulté ne disqualifiait pas les « *Gritli* »-*Briefe* en tant qu'objet de recherche, puisque le caractère partiel de la correspondance constituait le lot commun de tous les chercheurs de l'épistolaire. Ensuite, cela a attiré mon attention sur les autres lacunes de la correspondance, ses marges, ce qu'elle ne dit pas, mais également sur les problèmes d'édition, qui eux-aussi accroissent souvent ce caractère lacunaire. Les « *Gritli* »-*Briefe* ne font pas exception, ce que montre le besoin qu'ont ressenti les responsables du Fonds Eugen Rosenstock-Huessy de mettre en ligne l'ensemble des lettres dont ils disposaient, sans omission ni coupe³². Les *Briefe und Tagebücher*, l'édition des lettres de Franz Rosenzweig qui figure dans ses Œuvres complètes et a été publiée en 1979, a donné lieu à des coupes massives, concernant la relation de Rosenzweig avec Margrit Rosenstock d'abord, mais sans doute aussi dans le but de ne pas froisser certaines personnes³³. Le caractère tronqué de la correspondance m'a poussée à chercher les indices de dialogue dans les « *Gritli* »-*Briefe*, qui attestaient de la volonté de Rosenzweig d'appeler à une réponse et de répondre lui-même aux questions de ses interlocuteurs. Toutes ses interrogations ont trouvé leur place dans la problématique et dans la structuration de mon travail, principalement dans sa première partie, dans lesquels j'ai traité de ce type de problème.

La question du lien entre dialogue amoureux et dialogue religieux apportait une perspective relativement nouvelle à la recherche sur Rosenzweig, qui commence à être prise en compte, notamment par Reinhold Meyer et Inken Rühle, qui ont établi l'édition

³² Franz ROSENZWEIG, *Die « Gritli »-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, sld. I. Rühle / R. Mayer, Tübingen, Bilam-Verlag, 2002. L'ensemble du corpus est accessible en ligne à l'adresse suivante <https://www.erhfund.org/gritli-not-chosen/> [16/08/2022].

³³ Franz ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher*, sld. R. Rosenzweig, La Haye, Nijhoff, 1979. Le fait que la veuve de Rosenzweig ait participé à cette édition n'est sans doute pas étrangère à ces coupes.

des « *Gritli* »-Briefe. C'est une tendance dans laquelle j'ai voulu m'inscrire et qui m'a donné la possibilité de lier une approche biographique et une approche philosophique, dans un sens qui est proche de ce que Rosenzweig souhaitait faire en plaçant l'existence humaine concrète au centre de sa philosophie. De ce point de vue, je crois pouvoir dire que l'originalité de la démarche mise en œuvre dans ma thèse résidait dans le fait de combiner ce type d'approche avec un souci philologique et formel qui a permis, en traitant de sa conception de l'épistolaire, d'enrichir ce que l'on savait déjà de la conception rosenzweigienne de la parole et du langage.

J'ai été sollicitée, dans le cadre de ma thèse, par l'éditeur du *Rosenzweig-Jahrbuch*, Martin Brassler, pour écrire une recension des « *Gritli* »-Briefe, qui a été publiée en 2010 sous le titre « Die <Gritli>-Briefe: Forschungs- und Editions Perspektiven ». Cela m'a donné l'occasion de dresser un bilan complet de la publication des lettres de Rosenzweig et des conditions dans lesquelles chacune des publications, la première datant de 1935, a été faite. En effet, les introductions à ses éditions comprennent toutes une dimension critique des éditions précédentes, dont il était important pour moi de comprendre les tenants et les aboutissants. La publication des « *Gritli* »-Briefe en 2002 a fait l'objet d'une controverse assez massive qui opposait, si je puis m'exprimer ainsi, le clan Rosenzweig au clan Rosenstock. Ce dernier avait l'impression que la figure d'Eugen Rosenstock n'était pas suffisamment mise en valeur par l'édition qui avait été proposée par Inken Rühle et Reinhold Mayer. Ces derniers étaient dépositaires des documents que leur avait confiés Rafael Rosenzweig, le fils du philosophe, et sont eux-mêmes des chercheurs spécialistes de Rosenzweig. *A posteriori*, il semble que les spécialistes de Rosenstock préparaient eux-aussi une édition de ces documents et qu'ils ont été pris de cours par l'édition des « *Gritli* »-Briefe. De plus, le caractère quelque peu sulfureux de la relation amoureuse entre Rosenzweig et la femme de son ami a mené certains chercheurs à interroger la légitimité d'une telle publication. Cette relation avait en effet été soigneusement passée sous silence lors des éditions de lettres précédentes. Ce travail de recherche m'a permis d'enrichir ma thèse de doctorat et de toucher du doigt ce que j'appellerais le paradoxe des correspondances. Il s'agit à la fois d'un matériau souvent méprisé ou mal considéré en raison de son caractère privé et d'un objet de controverses souvent assez virulentes, parfois bien plus que celles qui accompagnent la publication de textes autorisés. Se pose également la question de « tout » publier, alors même que certains des protagonistes sont encore vivants et pourraient en prendre ombrage et que le

matériau est en lui-même tellement fragmentaire que la définition de ce « tout » ne peut être que déficitaire.

La recherche qui a abouti à ma thèse de doctorat m'a permis d'approfondir ma méthode de croisement des sources et de l'élargir, à chaque fois que j'en avais besoin pour aborder une thématique. Par exemple, sur les questions de traduction, une partie du débat qui a opposé Rosenzweig et Gershom Scholem se joue dans la correspondance de ce dernier avec Walter Benjamin. Pour moi, l'étude des correspondances des auteurs constitue un moyen de suivre une thématique, en allant chercher au-delà des œuvres publiées, qui trouvent bien souvent un écho ou une continuation dans les correspondances. En effet, ces textes offrent souvent accès à des commentaires des œuvres qui aident à comprendre la manière dont elles ont été élaborées. En ce sens, les correspondances me semblent à la fois un outil et un objet incontournables de l'histoire des idées.

Dans ma thèse de doctorat, ainsi que dans l'article paru en 2021, sous le titre « Dialogische Werkstatt des neuen Denkens – Franz Rosenzweig in seinen Briefen », j'ai montré comment les lettres peuvent constituer pour le lecteur ou la lectrice de l'œuvre de Rosenzweig un accompagnement à la lecture de ses textes philosophiques. Rosenzweig, dont sa mère disait qu'il était « épistolier de métier »³⁴, tant il consacrait du temps aux échanges écrits avec de nombreuses personnes, qui lui servaient à développer sa pensée. Il me semble, et c'est une des conclusions de ma thèse, que la question du dialogue interpersonnel, qui n'est pas abordée dans *L'Étoile de la Rédemption* où l'analyse de l'échange ne concerne que l'âme humaine et Dieu, trouve une forme de théorisation au sein de ses lettres à Margrit Rosenstock. Tout comme dans *L'Étoile*, il s'approprie le langage du *Cantique des Cantiques* pour donner à comprendre sa conception du dialogue entre humains. De plus, l'ensemble de la théorie rosenzweigienne du dialogue judéo-chrétien, de ses conditions de possibilité et de ses limites, est livré par sa correspondance. Étant donné qu'il décide de placer le Je humain et son expérience vécue au centre de sa philosophie, comme il l'écrit dès les premières pages de *L'Étoile de la Rédemption*³⁵, il

³⁴ ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), 11 novembre 1919, p. 472 : « *Beruf: Briefschreiber* ». Cette citation constitue le point de départ du premier article que j'ai consacré à la correspondance de Rosenzweig. Voir Sonia GOLDBLUM, « «Beruf: Briefschreiber». Franz Rosenzweig im Spiegel seiner Briefe ». *Jahrbuch zur Literatur und Kultur der Weimarer Zeit*, 2009, p. 163-176.

³⁵ Dans l'introduction de *L'Étoile de la Rédemption*, il écrit qu'à partir de Nietzsche, « le philosophe a cessé d'être quantité négligeable pour sa philosophie ». Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1988, p. 10 : « *Der Philosoph hörte auf, quantité négligeable für seine*

me semble légitime d'aller chercher dans des textes qui ne relèvent pas de l'œuvre publiée la réponse à des questions posées par cette dernière.

L'étude de la correspondance de Rosenzweig m'a notamment amenée à m'intéresser à sa réception du *Déclin de l'occident* d'Oswald Spengler, paru en 1918. Elle ne laisse pas de trace dans l'œuvre de l'auteur, alors même qu'il est lui-même pris par la fascination que cet ouvrage a exercé chez ses contemporains. En revanche, il lui consacre plusieurs lettres dans le courant de l'année 1919. Comme l'écrit Gilbert Merlio au sujet de l'œuvre de Spengler, il s'agit de « la rencontre d'un titre et d'une époque »³⁶, ce qui explique pourquoi la réception de Spengler en dit pour ainsi dire plus sur l'époque que le livre lui-même. Le fait de critiquer la conception spenglerienne de l'histoire permet à Rosenzweig de s'opposer à sa vision athée (il écrit païenne) et de réintroduire Dieu dans une vision de l'histoire qui puise aussi bien chez Hegel que dans une théologie existentielle qui lui propre. Rosenzweig, dans sa correspondance, envisage *L'Étoile de la Rédemption* comme une réponse critique à la vision spenglerienne de l'histoire, en ce sens que la conception de la Révélation qu'il développe constitue une issue à la spirale du déclin : « Il suffit véritablement de jeter le monde que Spengler a mis en pièces dans le chaudron de Médée qu'est la foi pour qu'il renaisse formidablement de ses cendres. Donc exactement ce qui se passe chez moi entre la première et la deuxième partie. »³⁷. Rosenzweig dit dans ses lettres que cette lecture lui a fait comprendre que *l'Étoile* est « un livre de son temps » et par conséquent digne d'être publié³⁸. Mais pour se rendre compte du lien que Rosenzweig établit entre son texte et *Le déclin de l'occident*, il faut lire les *Gritli-Briefe*, car elles livrent des clés de compréhension du processus intellectuel qui guide Rosenzweig dans l'interprétation de son texte, mais qui n'affleurent pas dans les textes publiés³⁹. Le fait de travailler sur la lecture rosenzweigienne de Spengler m'a amenée à comprendre comment une correspondance devient parfois le lieu du

Philosophie zu sein ». Franz ROSENZWEIG, *L'Étoile de la rédemption*, traduit de l'allemand par A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 2003, p. 28.

³⁶ Gilbert MERLIO, « Spengler et le déclin de l'occident », in : É. Décultot / M. Espagne / J. le Rider (éd.), *Dictionnaire du monde germanique*, Paris, Bayard, 2007, p. 1071.

³⁷ ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), p. 291 : « *Man braucht wirklich die von spengler zerstückelte Welt nur in den Medeakessel des glaubens zu werfen, so ersteht sie herrlich wieder auf. also genau das, was bei mir vom ersten zum zweiten teil hin geschieht* ».

³⁸ ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), p. 295 : « *Zeitbuch* ».

³⁹ « La pensée nouvelle » fait figure d'exception, car Rosenzweig y fait usage de la référence à Spengler, pour expliquer la première partie de son livre. Franz ROSENZWEIG, « Das neue Denken » [1925], in : *Zweistromland : kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 139-161, ici p. 146.

commentaire de son propre texte. L'échange de Rosenzweig avec ses amis enrichit son propre dialogue avec d'autres textes, qui lui permettent, dans ce cas du moins, de se situer par rapport à son propre travail. Les lettres sont souvent utilisées par les interprètes des œuvres pour éclairer leur genèse, mais il faut prendre en compte le fait, qu'elles sont bien souvent, c'est aussi le cas chez Hannah Arendt ou chez Walter Benjamin, le lieu où les auteurs échangent sur un travail déjà abouti et contribuent à son exégèse. Il ne saurait bien entendu s'agir de prêter allégeance aux interprétations livrées par les auteurs, mais de les prendre en compte dans la compréhension à la fois des œuvres et des correspondances. C'est en ce sens que le dialogue que les lettres entretiennent avec l'œuvre établie est pour moi central.

2.2. Correspondances et champ intellectuel

J'ai donc continué, après ma thèse de doctorat, à tenter d'éclairer la question des Juifs d'Allemagne, de leur identité intellectuelle, en inscrivant ma démarche dans le champ de l'histoire des idées et en puisant dans le fonds épistolaire qui nous a été laissé par les auteurs. L'étude des correspondances met aussi au jour le dialogue entre des personnalités, des figures pour donner à voir comment leurs pensées se développent au sein de leurs échanges. Elles constituent donc un guide important pour qui cherche à savoir quels contacts ont contribué au développement de la pensée de tel ou tel auteur. Cette manière de procéder permet de découvrir au sein du groupe que constituent les Juifs d'Allemagne un continuum d'échanges, dont l'idée a été centrale pour la constitution du corpus sur lequel porte mon inédit d'habilitation. Si je pars de Franz Rosenzweig, qui est une grande figure de la pensée juive telle qu'elle se développe en Allemagne dans les années 1920 mais ne constitue ici qu'un exemple, ce continuum donne la possibilité, pour ainsi dire par transitivité, de toucher l'ensemble des auteurs sur lesquels j'ai travaillé depuis lors. Rosenzweig échange avec Buber et avec Scholem, ainsi qu'avec Ernst Simon, qui échange avec les deux premiers. Par Scholem s'établit le lien avec Walter Benjamin, qui admirait *l'Étoile de la Rédemption*. Buber a lui aussi échangé avec tout ce que l'Europe compte de grands esprits à son époque, mais, dans son cercle plus proche, il partage de nombreux contacts épistolaires avec Rosenzweig. Scholem échange avec Arendt, ce qui crée une forme de continuité entre Rosenzweig et Arendt. Cela ne sauterait pas aux yeux de prime abord, sans le continuum des correspondances qui donnent à voir, peut-être mieux que les textes publiés, l'existence d'un champ intellectuel, qui se

constitue à partir d'échanges interpersonnels. Cette élaboration autour d'une thématique et d'un réseau de relations a joué un rôle capital dans la manière dont j'ai constitué mon inédit d'habilitation, qui part de la figure de Scholem et de l'expression 'symbiose judéo-allemande' pour analyser un discours, ses implications et ses développements chez des auteurs qui sont en contact avec lui ou répondent jusqu'à nos jours à la polémique qu'il a lancée au début des années 1960.

Après ma thèse, j'ai souhaité continuer à travailler sur des correspondances autres que celle de Rosenzweig, pour approfondir les méthodes que j'avais élaborées durant ma thèse et ma connaissance des problématiques liées au judaïsme. La première occasion m'a été donnée de le faire, quand j'ai été invitée avec Robert Krause (Uni Freiburg) à participer au colloque *Briefschreiben im Exil*, organisé en 2012 à Kochel am See par la *Gesellschaft für Exilforschung*. Nous avons choisi de travailler sur la correspondance de Scholem et d'Arendt qui était parue en 2010. Un bref article, issu de cette communication est paru en 2013, sous le titre « Das Judentum im Dialog. Hannah Arendts und Gershom Scholems Briefwechsel ». Cet article me semble *a posteriori* très superficiel, parce qu'il se contente de présenter les traits saillants de cette correspondance sans réellement les approfondir. Il m'a toutefois donné l'opportunité d'aborder, pour la première fois, les préoccupations de Juifs d'Allemagne après 1945⁴⁰. Et le tour d'horizon que nous y avons réalisé donne à voir des aspects importants de ces dernières, tels que la volonté de sauver ce qui restait de la culture des Juifs d'Allemagne, la controverse autour du compte rendu d'Arendt sur le procès d'Adolf Eichmann ou la question du sionisme. Le lien principal entre Scholem et Arendt, c'est leur amitié pour Walter Benjamin et leur volonté commune de faire connaître ses œuvres et de publier celles qui ne l'étaient pas encore. Leur correspondance donne à voir comment ils deviennent, ce faisant, des relais importants de la culture juive en Allemagne. Cet article m'a donné accès, par le travail sur une correspondance, à des thématiques qui allaient devenir capitales pour l'élaboration de mon inédit, parce qu'il porte en germe la question du lien entre la vie juive d'avant 1933 et celle d'après 1945, et la dette intellectuelle que portent ceux qui ont échappés à la Shoah envers ce monde d'avant. Cette dette concerne à la fois la conception du judaïsme que chacun de ces auteurs s'efforce à sa manière de tirer au clair, mais aussi la transmission pour le présent et l'avenir d'un héritage menacé par la perte et l'exigence de

⁴⁰ Hannah ARENDT / Gershom SCHOLEM, *Der Briefwechsel*, Berlin, Suhrkamp, 2010. Les échanges commencent en fait en 1940 et vont jusqu'en 1964.

jouer un rôle de passeur de mémoire et de savoir. La grande controverse autour d'*Eichmann à Jerusalem*, publié par Arendt en 1963, est centrale pour les années 1960 et la correspondance entre les deux auteurs en montre le double fond. En effet, en première analyse, il s'agit pour Arendt de s'interroger sur la nature du mal et d'en affirmer la « banalité ». Cela lui a valu des reproches innombrables de la part de ceux qui y voyaient une banalisation de la Shoah. Ce que donnent à lire les lettres, c'est moins une critique de la vision de la Shoah et de son organisation, sur laquelle Scholem et Arendt sont assez prêts à s'accorder, qu'un conflit sur le rapport au judaïsme et sur la solidarité qu'il implique. Il y a en somme une parenté, que donne à voir cette correspondance, entre les débats autour d'Eichmann à Jérusalem et ceux qui concernent la 'symbiose judéo-allemande', auxquels je commençais tout juste à m'intéresser, mais je l'ignorais encore en 2012.

Quand j'ai commencé à me mettre en quête d'un nouveau sujet de recherche, après la thèse, je n'ai pas suivi le fil sur lequel m'engageait la correspondance entre Arendt et Scholem, parce qu'il me semblait trop éloigné de mes préoccupations d'alors. C'est vers Walter Benjamin que je me suis tournée, dont j'avais étudié les grands essais sur le langage et la traduction dans le cadre de ma thèse. J'ai lu l'ensemble de sa correspondance et pris des notes sur chaque lettre, dans l'espoir d'y trouver une thématique fédératrice sur laquelle je pourrais m'appuyer pour effectuer une recherche, proche dans ses méthodes, de celle qui avait constitué mon doctorat. Il y a très peu de travaux sur la correspondance de Benjamin, et le seul livre qui lui est véritablement consacré, est assez insatisfaisant, parce qu'il ne parvient pas véritablement à montrer la manière dont se tisse le lien entre ses échanges épistolaires et ses autres travaux⁴¹. Mais il m'a paru difficile de dégager des lignes de forces qui permettent d'embrasser sinon la totalité des lettres de Benjamin, du moins une partie significative d'entre elles, ce qui tient sans doute au caractère foisonnant et éclectique de son œuvre, et je n'ai pas poursuivi dans cette voie.

Le seul texte que j'ai publié au sujet du rapport de Benjamin à l'épistolaire a pour thème principal le recueil intitulé *Deutsche Menschen* et la conception que Benjamin développe de la lecture seconde de lettres⁴². Ce dernier aspect n'est que très rarement

⁴¹ Klaus GARBER, *Walter Benjamin als Briefschreiber und Kritiker*, Munich, Wilhelm Fink, 2005.

⁴² Walter BENJAMIN, *Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen. Auswahl und Einleitungen von Detlef Holz*, Luzern, Vita Nova Verlag, 1936. Benjamin parvient à faire paraître son recueil en Suisse sous le pseudonyme de Detlef Holz, alors qu'il ne peut plus publier en Allemagne. Ce recueil peut être compris comme s'inscrivant en contrepoint de l'image de l'Allemagne et des Allemands véhiculée par le régime nazi. En ce sens, il s'agit bien d'une œuvre de résistance, qui porte aussi la marque de l'exil.

abordé, sur le plan théorique, hors du cadre des travaux de recherche sur l'épistolaire et Benjamin touche ici un point central qui m'a paru stimulant. En effet, les conditions de lecture du lecteur second sont radicalement différentes de celles qui ont caractérisé la lecture première. Il lit d'une traite des textes qui ont été adressés à d'autres sur une temporalité beaucoup plus longue, souvent des années. C'est dans une lettre à Ernst Schoen que Benjamin théorise cette lecture seconde et les modifications qu'elle fait subir aux textes, du fait des modalités de réception qui caractérisent ce type de lecture⁴³. Pour Benjamin, la lecture seconde des lettres les dégage de la relation intersubjective qui a conditionné leur écriture et transforme une correspondance en un texte à part entière, dont le lecteur, à la manière d'un détective, doit combler les lacunes pour en reconstituer la trame. En outre, la lecture seconde, telle que l'entend Benjamin décontextualise les lettres, et c'est exactement cela que donne à voir le projet *Deutsche Menschen* : un recueil de lettres, où ces dernières s'entrecroisent avec les commentaires que Benjamin en fait, souvent sous la forme d'associations d'idées ou de citations tirées d'autres lettres. Lui-même fait ici dialoguer des auteurs en mettant ensemble des lettres issues de périodes différentes, et l'association des textes elle-même est mise au service de l'interprétation, à une période où Benjamin ne peut plus publier ses propres textes en Allemagne.

La découverte de cette approche expérimentale de la lecture seconde m'a confortée dans ma propre vision, selon laquelle les lettres ne constituent pas un « réservoir d'informations » sur les auteurs et leurs œuvres⁴⁴. Je les vois dans la continuité des autres textes, comme les lieux d'une élaboration théorique qui se fait dans un échange avec d'autres. En ce sens, lire des correspondances pour un chercheur, c'est, en compagnie de l'auteur, comprendre les textes dans le dialogue qui les a vu naître ou auquel ils ont donné lieu, ce qui permet de mieux comprendre les points où se croisent les réflexions des correspondants. On y découvre les liens entre les textes et les personnes qui caractérisent la vie intellectuelle d'une époque, ainsi que les débats et les controverses qui contribuent à mettre en mouvement la pensée. Mon inédit d'habilitation ne prend pas les correspondances pour objet, mais, sur la question de la 'symbiose judéo-allemande' et des débats auxquels l'expression a donné lieu, j'ai eu à cœur de traiter les

⁴³ Walter BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, sld. C. Gödde / H. Lonitz, vol. II, Francfort/Main, Suhrkamp, 1996, p. 46-49.

⁴⁴ C'est ce que déplore Gert Mattenklott au sujet de la manière dont est souvent lue la correspondance de Walter Benjamin. Gert MATTENKLOTT, « Benjamin als Korrespondent, als Herausgeber von ‚Deutsche Menschen‘ und als Theoretiker des Briefes », in K. Garber/ L. Rehm (éd.), *Benjamin Global 1*, Munich, Fink, 1999, p. 575-582, ici p. 575.

correspondances comme une part du discours qui se constitue au fil d'échanges, majoritairement menés par essais interposés. Cette démarche qui consiste à traiter les lettres à égalité avec les autres textes s'est à mon sens avérée fructueuse et j'ai, pour ce faire, tiré bénéfice de l'expérience acquise durant les années que j'ai passées à étudier des correspondances.

Dans un esprit similaire, j'ai organisé avec Sabina Becker (Université de Fribourg en Br.) un colloque intitulé « Briefdiskurse in der Zwischenkriegszeit », qui s'est tenu au Freiburg Institut for advanced studies (FRIAS) du 2 au 4 mars 2017. L'idée était de mettre l'accent sur une période durant laquelle l'activité épistolaire a été particulièrement florissante chez des auteurs importants, mais dont les travaux de recherche n'ont pas encore systématiquement étudié les éléments structuraux ni les stratégies discursives qui lui sont spécifiques. Nous souhaitons croiser les approches de chercheurs issus des études littéraires, de l'histoire des idées et de la linguistique⁴⁵ et avons également invité Roland Kamzelak, qui est, entre autres choses, responsable de l'édition numérique au *Literaturarchiv* de Marbach⁴⁶. Les discussions animées auxquelles ont donné lieu les interventions ont été riches d'apprentissage sur la manière dont les discours épistolaires se sont développés dans l'entre-deux-guerres. Malheureusement, peu d'intervenants ont véritablement croisé les approches et les discours, ce qui aurait permis de donner corps à l'approche systématique que nous souhaitons développer au départ. Au lieu de cela, l'approche par auteur a dominé les interventions. Néanmoins, durant ce colloque, il a été question d'auteurs dont on entend assez rarement parler quand il s'agit d'écriture épistolaire ; je pense notamment à Oswald Spengler ou à Adorno et Kracauer. Les contributions ont fait l'objet d'une publication sous le titre *Deutschsprachige Briefdiskurse zwischen den Weltkriegen. Texte - Kontexte – Netzwerke* chez l'éditeur munichois text+kritik, en 2018, que Sabina Becker et moi avons dirigé.

J'ai pu montrer quel rôle avait joué l'étude des correspondances dans ma formation intellectuelle et dans mes travaux de recherche. La nécessité de croisement des sources qu'elle implique m'a fourni une méthode que je continue à utiliser, quel que soit le type d'objet auquel je m'intéresse. Par ailleurs, il me semble que la fréquentation régulière des correspondances m'a amenée à envisager les intellectuels juifs en Allemagne comme un

⁴⁵ La seule linguiste invitée au colloque, Eva Wyss, n'a malheureusement pas souhaité que son texte soit publié dans le volume qui a rassemblé les contributions du colloque.

⁴⁶ Cette intervention ne figure pas non plus dans le volume collectif.

champ intellectuel qui se constitue autour de relations interpersonnelles, dont j'ai poursuivi l'étude dans le cadre de mon inédit d'habilitation. Ce dernier met moins l'accent sur les aspects formels de la communication que mes travaux antérieurs.

3. Traduction et dialogue

3.1 Pratique de la traduction

La traduction a joué un grand rôle dans mon activité depuis mon entrée en Master 2 en 2005. J'ai essentiellement traduit des articles scientifiques et des textes théoriques, souvent issus de domaines éloignés de mes thèmes de recherche. La respiration qu'a longtemps constitué pour moi cette activité m'a également permis d'élargir ma culture et de me familiariser avec des auteurs qui m'étaient inconnus. C'est par la traduction d'un texte de Christian Schärf sur la question de la critique chez Benjamin et Adorno qu'a commencé ma collaboration avec la revue *Tracés*⁴⁷. Dans le cadre de mon activité éditoriale au sein de cette même revue, à partir de 2010, j'ai été chargée de superviser les traductions de l'allemand et j'ai également eu l'occasion de traduire divers textes. Le premier était un entretien de Wolfgang Sofsky avec Alf Lüdtke et Fritz Krämer sur les formes de violence, paru en 2011 dans *La vie des idées*⁴⁸. Dans le cadre du numéro *Diasporas* que j'ai codirigé avec Guillaume Calafat, j'ai traduit un texte de Robert Hettlage sur la conception de la diaspora en sociologie. Enfin, en 2015, j'ai publié la traduction d'un texte de Friederike Schmitz sur l'éthique animale⁴⁹. J'ai ainsi pu faire bénéficier la revue de ma connaissance du paysage universitaire et éditorial allemand, tout en approfondissant mes connaissances dans ce domaine. Mon activité au sein de la revue *Tracés* a constitué pour moi un véritable tournant, parce que les approches issues des sciences sociales qui constituaient le cœur de la ligne éditoriale ont gagné en importance dans mes propres travaux, du fait de cette expérience.

Dans un registre plus proche de mes préoccupations de recherche, j'ai aussi eu l'occasion de traduire en 2014 un texte de Hans-Ulrich Thamer sur le devoir de mémoire, dans le cadre d'un volume dirigé par Myriam Bienenstock sur le rapport qu'entretient l'histoire avec les lois mémorielles et la possibilité qu'a ou non le droit de réglementer la

⁴⁷ Christian SCHÄRF, « Walter Benjamin et Theodor W. Adorno: critique salvatrice et utopie négative » in: *Tracés*, 13, *Où en est la critique*, 2007, p. 221-234. [Traduction d'un chapitre de *Geschichte des Essays. Von Montaigne bis Adorno*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, p. 258-276] <https://journals.openedition.org/traces/328> [11/07/2022].

⁴⁸ Wolfgang SOFSKY, Alf LÜDTKE and Fritz KRÄMER, « Les formes de la violence », traduit de l'anglais par S. Goldblum et F. Heimbürger, *La vie des idées*, 2011, <http://www.laviedesidees.fr/Les-formes-de-la-violence.html?lang=fr>, [= « Gewaltformen », in : *Historische Anthropologie*, 12, 2004, p. 157-178.

⁴⁹ Friederike SCHMITZ, « Pour une éthique animale », in : *Traduire et introduire. Mahmood / Schmitz / Donaldson / Kymlicka*, *Tracés* hors-série, 2015, p. 117-138.

mémoire⁵⁰. En 2016, j'ai traduit pour un dossier de la revue *Europe* un texte de Peter Trawny qui revient sur la rencontre manquée entre Martin Heidegger et Paul Celan⁵¹. À chaque fois, je prends ces traductions comme une opportunité de lire de manière approfondie des textes, auxquels je n'aurais pas eu l'occasion d'accorder une telle attention, sans cette tâche. En ce sens, la traduction contribue pour moi fondamentalement à l'appropriation des discours de recherche.

C'est dans le cadre de mes travaux sur les œuvres et les correspondances de Franz Rosenzweig que j'ai été amenée à réaliser le travail de traduction le plus conséquent. En effet, mis à part la correspondance de 1916 entre Rosenzweig et son ami Eugen Rosenstock, ses lettres n'ont pas du tout été traduites en français⁵². Il a donc fallu, pour ma thèse, que je traduise l'ensemble des textes des lettres que je citais. J'ai eu en outre l'occasion de publier des extraits de mon corpus, paru en 2010 dans un volume collectif intitulé *Franz Rosenzweig : politique, histoire, religion*, que j'ai co-dirigé avec Petar Bojanic. Au-delà de la pratique de la traduction elle-même et du plaisir de me confronter à des pans de textes plus longs et de ne plus me contenter de traduire les citations à intégrer à mon propre texte, la question du choix des extraits à traduire m'a beaucoup intéressée. En effet, il s'agissait de donner à voir, dans la dizaine de textes que j'ai proposée, les spécificités thématiques de cette correspondance et le type d'échange dont elle relevait. Mon objectif était de montrer dans ma sélection à quel point le dialogue amoureux qui lie Margrit Rosenstock et Franz Rosenzweig était inséparable de la dispute théologique qui caractérise sa relation avec le couple Rosenstock. L'intrication de l'amour et de la théologie, qui est perceptible dans la deuxième partie de *L'Étoile de la Rédemption* prend toute sa mesure dans ces textes, que j'espère avoir contribué à faire connaître, du moins parmi les lecteurs des *Cahiers philosophiques de Strasbourg*. Je voulais également que mon choix rende compte, au moins partiellement, de l'importance de ces textes pour qui veut comprendre la genèse de *L'Étoile de la Rédemption*.

À la suite de cette expérience, Danielle Cohen Levinas, qui dirige la collection *Panim el Panim* chez Hermann, m'a proposé de traduire et d'introduire la correspondance

⁵⁰ Hans Ulrich THAMER, « Le “devoir de mémoire”. Débats intellectuels et praxis culturelle en Allemagne », in : M. Bienenstock (éd.), *Devoir de mémoire ? Les lois mémorielles et l'histoire*, Paris, Éditions de l'éclat, 2014, p. 131-139.

⁵¹ Peter TRAWNY, « Celan et Heidegger, une fois de plus », in : *Revue Europe* (= numéro spécial sur Paul Celan), septembre-octobre 2016, p. 92-106.

⁵² FRANZ ROSENZWEIG, « Correspondance (1916) », in : *Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2001, p. 47-128.

de Rosenzweig avec Martin Buber. Là encore s'est posée la question de la sélection. Je voulais que mon choix rende compte de l'activité traductive des deux philosophes, qui ont entamé en 1925 leur traduction commune de la Bible⁵³. Pourtant il me semblait peu fructueux de publier des lettres qui traitent de points de traduction précis, d'autant que traduire en français des considérations relatives aux problèmes inhérents au passage de l'hébreu à l'allemand relève la plupart du temps de la quadrature du cercle. J'ai surtout conservé les lettres qui relatent la genèse et l'évolution de ce projet, ainsi que les réactions des deux traducteurs face aux critiques suscitées par la traduction. Conformément à la conception de l'épistolaire exposée plus haut, ma sélection a mis l'accent sur les lettres qui livraient un commentaire des textes théoriques des deux auteurs. Il s'agit notamment des grandes lettres de Rosenzweig sur *Je et Tu* et de celles de Buber qui rendent compte de sa lecture de *L'Étoile de la Rédemption*. En effet, l'ouvrage de Buber est né de son activité d'enseignement au sein de la maison d'étude juive de Francfort. Il a eu connaissance de *L'Étoile de la Rédemption* dès 1919, à savoir deux ans avant sa publication, mais il ne l'aurait réellement lu que beaucoup plus tard, en 1921, alors qu'il préparait ses cours pour la maison d'étude. Il rencontre donc le texte de Rosenzweig, alors qu'il est déjà en train de travailler à l'élaboration de *Je et Tu*, un ouvrage qui prend appui sur l'intérêt que Buber porte à la littérature hassidique. Les lettres montrent les différences qui opposent les deux hommes dans leur compréhension du dialogue et de ses implications⁵⁴. Le second texte qui fait l'objet d'un échange intensif entre les deux épistoliers s'intitule « Les bâtisseurs »⁵⁵. Il s'agit d'une lettre de Franz Rosenzweig à Martin Buber, qui porte sur la question du rapport qu'entretiennent, dans le judaïsme, l'étude des textes et la loi.

Quand on traduit et édite, on est en outre tributaire des choix effectués par les éditeurs des textes originaux. L'édition des lettres de Rosenzweig comprend beaucoup de lettres tronquées, dont il est difficile de reconstituer le contexte, ce qui m'a amenée à les exclure. Je me suis également autorisé quelques coupes là où le texte semblait

⁵³ Ce n'est qu'en 1963 que Buber achèvera ce projet, qu'il a poursuivi seul, après le décès de Rosenzweig en 1929.

⁵⁴ Martin BUBER / Franz ROSENZWEIG, *Dialogue, tradition, traduction. Un choix de lettres*, Paris, Hermann, 2015 [textes choisis, traduits et présentés par Sonia Goldblum], p. 69-89.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 187-200. Franz ROSENZWEIG, « Die Bauleute » [1924], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 699-712 / « Les Bâtisseurs », in : *Confluences, Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2003, p. 213-226. Le texte est paru pour la première fois en 1924 dans la revue *Der Jude* dirigée par Martin Buber.

anecdotique ou trop allusif. Mon objectif était de permettre au lecteur français de découvrir l'histoire d'une amitié intellectuelle, et pour ce faire, je me suis concentrée sur les temps forts de cette relation, au risque d'occulter certains aspects moins accessibles. Cette traduction n'avait pas la prétention de se substituer à l'original, mais plutôt de donner envie de découvrir l'œuvre de deux penseurs capitaux du XX^{ème} siècle.

3.2 La traduction comme forme du dialogue

Dans le cadre de ma thèse de doctorat, puis dans celui de publications que je détaillerai ensuite, j'ai également été confrontée à la traduction comme problème théorique. Rosenzweig, bien qu'il insiste sur la fonction de la traduction, notamment dans le cadre des échanges théologiques avec ses amis chrétiens, ne donne que peu d'indices sur la manière concrète dont il envisage son déroulement ; on peut néanmoins retenir que Rosenzweig fait le lien entre la traduction et le dialogue. La première traduction à laquelle se livre Rosenzweig s'inscrit en effet dans le cadre d'échanges interreligieux. Il s'agit du *Kaddish*, prière de 'sanctification', une des prières les plus importantes de la liturgie juive, puisqu'elle est récitée à plusieurs reprises pendant et à la fin des offices religieux. Cette traduction est jointe à la lettre à Margrit Rosenstock du 25 avril 1918⁵⁶. Rosenzweig retraduit ce texte en 1921 pour le recueil de textes en l'honneur du rabbin Nehemia Nobel (1871-1922), dans une optique de transmission interne à la communauté juive⁵⁷. Cette seconde traduction est très différente de la première, notamment parce qu'il souhaite y faire entendre la sonorité propre au texte original. Elle est également destinée à pouvoir être chantée et donc à permettre une participation active aux offices religieux. Rosenzweig parsème en outre ses lettres de commentaires de la traduction de la Bible par Luther, ce qui a pour but de faire réfléchir ses amis sur le statut de la traduction et lui donne l'occasion de commenter le texte biblique⁵⁸. Le 9 novembre 1919, il joint encore à sa lettre à Margrit Rosenstock la traduction de l'introduction à l'édition du Talmud dans laquelle il étudie⁵⁹. En 1920, il traduit aussi, avec l'aide de son épouse Edith Rosenzweig, pour ses amis chrétiens et les Juifs qui ne savent pas l'hébreu, la bénédiction qui clôt les

⁵⁶ ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), p. 84.

⁵⁷ Cette traduction, ainsi que d'autres traductions de textes liturgiques sont aujourd'hui regroupées dans le volume de l'édition des œuvres de Rosenzweig consacré à la traduction des hymnes de Jehuda Halevi. Franz ROSENZWEIG, *Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte*, sld. R. N. Rosenzweig, La Haye, Nijhoff, 1983, p. XIV-XV.

⁵⁸ On citera à titre d'exemple les lettres du 29 octobre 1919, ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), p. 457-458 et du 5 novembre 1919. *Ibid.*, p. 469.

⁵⁹ Voir *ibid.* p. 471-472.

repas (*Birqat ha-mazon*)⁶⁰. Il élabore également une traduction des prières de *Shabbat* pour que les amis chrétiens qu'il invite à le partager avec lui puissent suivre le déroulement de la cérémonie familiale⁶¹. Cette brève énumération permet de comprendre que la pratique de traduction rosenzweigienne, qui commence à la fin de 1919 et s'intensifie dans le courant de l'année 1920, est dans un premier temps tout entière tournée vers la possibilité du dialogue judéo-chrétien et ne s'élargit à la communauté juive que dans un second temps. Il s'agit pour lui, autant que faire se peut, de donner à voir certains aspects du judaïsme de l'intérieur.

À partir du moment où Rosenzweig se met à traduire pour ses coreligionnaires, la traduction revêt une dimension didactique. Elle est apparentée à l'activité d'enseignement de Rosenzweig, au sein de la maison d'études de Francfort, dont il prend la direction en août 1920. En effet, c'est à partir de son installation à Francfort où, avec son épouse, il prend une part active à la vie de la communauté juive, que sa pratique de la traduction perd sa dimension judéo-chrétienne pour être mise au service des Juifs. Cette dernière commence avec la traduction du *Birqat-ha-mazon* en 1920⁶² et se poursuit avec la traduction sous le titre de « Häusliche Feier » des prières qui sont dites avant et après le repas du *Shabbat*⁶³. À la fin de l'année 1922, il entame la traduction des hymnes et des poèmes de Jehuda Halevi et en mai 1925, la décision est prise d'assister Martin Buber dans son entreprise de retraduction de la Bible hébraïque⁶⁴. Les objectifs de ce projet sont eux aussi d'ordre pédagogique. Il convient ici d'ajouter que la lecture du texte sacré en langue profane n'est pas habituelle dans la tradition juive, où la traduction ne peut constituer au mieux qu'une aide à la lecture. La traduction entreprise par Franz Rosenzweig et Martin Buber est donc avant tout destinée à faire entendre à des Juifs qui ne sont plus capables d'effectuer cette lecture en langue originale, les sonorités propres au texte hébreu et de cette manière, de les aider à revenir à la tradition et à se réappropriier le texte sacré. Rosenzweig n'était d'ailleurs pas favorable, au départ, à l'idée d'une retraduction et lui préférerait celle d'une révision juive de la Bible de Luther⁶⁵. L'exergue que Rosenzweig choisit de donner à la postface de sa traduction des hymnes de Jehuda

60 Voir *ibid.*, p. 577.

61 Voir *ibid.*, 7 juin 1920, p. 606.

62 À ce sujet, voir Hans-Christoph ASKANI, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig*, Tübingen, Mohr, 1997, p. 46-50.

63 *Ibid.*, p. 51-62.

64 *Ibid.*, p. 67.

65 ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), 20 octobre 1921, p. 782.

Halevi rend bien compte de cette conception : « Cher lecteur, apprends le grec et jette ma traduction au feu. »⁶⁶ En cela, la traduction de Buber et de Rosenzweig rencontre des conditions diamétralement opposées à celles qui ont conditionné la traduction de la Bible en allemand élaborée à la fin du XVIII^{ème} siècle par Moses Mendelssohn, le représentant le plus connu de la *Haskalah*. Cette dernière répondait à une double nécessité que Dominique Bourel voit dans « 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. »⁶⁷ C'est pourquoi Mendelssohn faisait usage de l'alphabet hébraïque dans sa traduction.

Rosenzweig, dans sa volonté de rester au plus près du texte original⁶⁸ en langue hébraïque, se plie à l'exigence déjà formulée par Rudolf Pannwitz et s'inscrit dans une conception de la traduction résolument de son temps, puisque cet auteur est une des références de Walter Benjamin dans « La tâche du traducteur » (1921)⁶⁹ :

Nos versions, même les meilleures, partent d'un faux principe, elles veulent germaniser le sanscrit, le grec, l'anglais, au lieu de sanscritiser, d'helléniser, d'angliciser l'allemand [...] L'erreur fondamentale du traducteur est de conserver l'état contingent de sa propre langue au lieu de la soumettre à la motion violente de la langue étrangère [...].⁷⁰

La tâche du traducteur consiste, selon Pannwitz, à enrichir sa propre langue au contact de la langue du texte qu'il entreprend de traduire. Rosenzweig ne dit pas autre chose dans l'introduction de sa traduction des hymnes de Jehuda Halevi :

⁶⁶ Il s'agit d'une citation de Friedrich Leopold von Stolberg, tirée de sa traduction de l'*Iliade*. Franz ROSENZWEIG, « Jehuda Halevi », in : *L'écriture, le verbe et autres essais*, traduction, notes et préface de J.-L. Evard, Paris, PUF, 1998, p. 153-172, ici p. 153. ROSENZWEIG, *Jehuda Halevi* (note 57), p. 1 : « O lieber Leser, lerne Griechisch, und wirf meine Übersetzung ins Feuer. »

⁶⁷ Dominique BOUREL, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, 2004, p. 355.

⁶⁸ La traduction de Rosenzweig et de Buber est également marquée par le souci de prendre en compte les commentaires rabbiniques. Voir Rivka HORWITZ, *Buber's Way to I and Thou. An Historical and the First Publication of Martin Buber's Lectures (Religion als Gegenwart)*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1978, p. 184

⁶⁹ Walter BENJAMIN : « Die Aufgabe des Übersetzers » [1921], in : *Gesammelte Schriften*, vol. IV.1, sous la dir. de Tillman Rex, Francfort/Main : Suhrkamp, 1972, p. 9-21, ici p. 20.

⁷⁰ Rudolf PANNWITZ, *Die Krisis der europäischen Kultur* [1917], Nuremberg : Verlag Hans Carl, 1947, p. 191-193 : « Unsre übertragungen auch die besten gehen von einem falschen Grundsatz aus sie wollen das indische griechische englische verdeutschen anstatt das deutsche zu verindischen vergriechischen verenglischen. [...] Der grundsätzliche Irrtum des übertragenden ist dass er den zufälligen stand der eigenen sprache festhält anstatt sie durch die fremde sprache gewaltig bewegen zu lassen. » Je reprends la traduction d'Antoine BERMAN, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 36.

Le traducteur se fait le porte-voix de la voix étrangère qu'il fait entendre par-dessus l'abîme de l'espace ou du temps. Si la voix étrangère a quelque chose à dire, il faut alors que la langue, dans le temps d'après, apparaisse autre que dans le temps d'avant.⁷¹

Il insiste ici sur la nécessité pour le traducteur d'inventer la langue dans laquelle il traduit. C'est là que réside la dimension créatrice de la traduction qui, en renouvelant la langue d'arrivée, donne à voir des facettes jusque-là inconnues du texte original.

Rosenzweig est parfaitement conscient des difficultés inhérentes au processus de traduction, et il les exprime dans une formulation volontairement paradoxale au début du texte de 1926 intitulé « L'Écriture et Luther » :

Traduire signifie servir deux maîtres à la fois. Donc : nul ne le peut. Pas plus que toutes ces choses que théoriquement personne ne peut envisager, qui, pratiquement, sont la tâche de tout un chacun. Chacun doit traduire, et chacun s'y emploie. Qui parle traduit, allant de son point de vue vers ce qu'il escompte que l'autre entende, et pas quelqu'autre en général qui ne serait pas là, sur place, mais : celui-là très précisément qu'il voit devant lui et qui, selon le cas, lève ou baisse les yeux. [...] Chacun a sa langue à soi.⁷²

Ce passage, qui souligne la difficulté qu'il y a à accorder deux langues dans la traduction, rappelle ce que Rosenzweig écrit au sujet des implications linguistiques et traductives du dialogue interreligieux, à savoir qu'il faut s'efforcer de traduire sa pensée dans une langue intelligible pour l'autre, c'est-à-dire avoir en permanence conscience que l'autre ne parle pas ma langue. Dans la suite du texte, Rosenzweig va même jusqu'à faire de la traduction le corrélat de toute parole, ce qui montre qu'avec les années la catégorie de la traduction a peu à peu modifié la conception du dialogue qu'il développait dans *L'Étoile de la Rédemption* et qui ne portait pas encore aussi fortement la marque de sa pratique traductive⁷³.

⁷¹ ROSENZWEIG, « Jehuda Halevi » (note 66), p. 156 ; *idem*, *Jehuda Halevi*, (note 57), p. 3 : « *Der Übersetzer macht sich zum Sprachrohr der fremden Stimme, die er über den Abgrund des Raums oder der Zeit vernehmlich macht. Wenn die fremde Stimme etwas zu sagen hat, dann muß die Sprache nachher anders aussehen als vorher.* »

⁷² Franz ROSENZWEIG, « L'Écriture et Luther », in : *L'écriture, le verbe et autres essais*, traduction, notes et préface de J.-L. Evard, Paris, PUF, 1998, p. 55-82, ici p. 55-56 ; *idem*, « Die Schrift und Luther » [1926], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 749-773, p. 749 : « *Übersetzen heißt zwei Herren dienen. Also kann es niemand. Also ist es wie alles, was theoretisch besehen niemand kann, praktisch jedermanns Aufgabe. Jeder muß übersetzen und jeder tuts. Wer spricht, übersetzt aus seiner Meinung in das von ihm erwartete Verständnis des Anderen, und zwar nicht eines unvorhandenen allgemeinen Anderen, sondern dieses ganz bestimmten, den er vor sich sieht und dem die Augen, jenachdem, aufgehen oder zufallen [...] Jeder hat seine eigene Sprache.* »

⁷³ *Ibid.*

Néanmoins, on peut souligner que, selon les dires mêmes de Rosenzweig, l'élaboration de *L'Étoile de la Rédemption* résulte elle aussi d'un processus de traduction. C'est ce qu'il écrit dans la lettre du 22 août 1918 à Margrit Rosenstock à laquelle il vient d'expliquer de manière hautement complexe la structure du livre à venir :

Quand je l'écrirai, ce sera très simple, – à condition que je parvienne à dépasser les difficultés de traduction. En fait chaque étoile doit être décrite dans une langue différente, hébreu, latin, allemand – et c'est effectivement le cas dans l'ébauche que j'ai rédigée hier et aujourd'hui.⁷⁴

Tout se passe donc comme si l'on avait affaire à un double processus de traduction, dans lequel ce terme n'est pas seulement pris dans un sens métaphorique. En effet, Rosenzweig ne se contente pas de traduire sa pensée dans la figure géométrique et symbolique qui donne son titre et sa structure à l'ouvrage. Mais il souligne que chaque étoile – peut-être veut-il en fait dire chaque triangle –, désignant chacune des parties de l'ouvrage, porte sa langue propre et que, par conséquent, pour écrire ce livre en allemand, il faut se livrer à une traduction. Il écrit que « c'est un livre qui s'exprime à travers d'anciens mots juifs pour dire ce qu'il veut dire et surtout lorsqu'il veut exprimer la nouveauté qu'il recèle »⁷⁵. Ces derniers ont dû être traduits en allemand pour être intelligibles au lecteur des années 1920. En ce sens, il y a un lien entre le processus de traduction métaphorique propre à *L'Étoile de la Rédemption* et les processus de traduction nécessaires au dialogue interreligieux.

C'est en effet la traduction qui, selon ses propres dires, permet à Rosenzweig de comprendre ce que disent ses amis chrétiens et de leur donner à entendre des éléments de théologie juive dans une langue qui leur soit compréhensible :

[...] une certaine forme de traduction est nécessaire entre nous. Tu m'as le plus souvent rendu responsable de cette traduction, – à juste titre, car j'en suis capable et tu ne l'es vraisemblablement pas. À la suite de cela, tu as pu presque naturellement parler la langue de ta foi dans la certitude que je pourrai la traduire. Et c'est là la solution simple de l'énigme. Nos fois (et par conséquent nos œuvres

⁷⁴ ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), p. 124 : « *Wenn ichs schreiben werde, wird's ganz leicht, – vorausgesetzt dass ich die Übersetzungsschwierigkeiten überwinde. Eigentlich muss nämlich jeder Stern in einer eigenen Sprache beschrieben werden, hebräisch, lateinisch, deutsch – und so ist es auch in dem ersten Entwurf gestern und heute geschehen.* »

⁷⁵ PN, p. 163 ; ND, p. 155 : « [...] sondern eins [ein Buch], dem für das, was es zu sagen hat, die alten jüdischen Worte kommen ». Gérard Bensussan en reprenant une expression de Rosenzweig qui qualifie son livre de « hiéroglyphe » réfléchit dans un article sur les rapports profonds qu'entretiennent l'*opus magnum* de Rosenzweig et la traduction. Voir ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher* (note 33), lettre à Gertrud Oppenheim du 8 juin 1919, p. 634. Voir BENSUSSAN, « Le gage et le hiéroglyphe » (note 14), p. 9.

aussi) sont différentes. Si la foi était entièrement autonome, nous ne pourrions échanger aucune parole ; il n'y aurait pas de traduction non plus. *Mais elle n'est rien sans l'espérance.* Et l'espérance nous est commune pour autant que et parce que nous différons par la foi. La communauté de l'espérance me donne la capacité de traduire ta foi dans ma langue.⁷⁶

Rosenzweig place un acte de traduction au principe de sa relation avec Eugen Rosenstock. L'espérance, qui renvoie aux vertus théologiques, foi, amour et espérance, est ici mise en relation avec la question de la traduction dont elle constitue à la fois le principe et le moteur. Cette dernière est par là même à la source de la possibilité du dialogue, ce qui lui confère un rôle capital. Le processus de traduction tel que Rosenzweig le décrit dans ce passage permet à ses interlocuteurs de s'exprimer comme ils en ont l'habitude ; en l'occurrence, il permet à Eugen de s'exprimer en termes chrétiens avec la certitude que l'autre sera en mesure de faire la transposition nécessaire pour le comprendre. Rosenzweig voit là un processus de traduction du discours de Rosenstock qui est ainsi rendu intelligible dans la langue de sa foi. Néanmoins, si le processus que Rosenzweig décrit là met en valeur l'importance de la traduction, on ne dispose d'aucune trace concrète de son déroulement. On ne voit jamais Rosenzweig traduire ce que ses amis chrétiens lui disent du christianisme⁷⁷. En revanche, ce que Rosenzweig fait systématiquement, c'est d'user de termes chrétiens pour évoquer son amitié avec ses amis. La réappropriation des vertus théologiques relève de ce processus ; mais on ne sait pas ce qu'il est en train de traduire, ni même si le texte original juif de ce discours existe quelque part, ou s'il s'agit d'une langue propre née avec cette amitié, ce que donne à entendre le propos de Rosenzweig dans la lettre du 18 juillet 1918 : « Car le miracle de la simple présence de deux êtres confiants crée peut-être une langue nouvelle. »⁷⁸

Le fait de travailler sur la conception rosenzweigienne de la traduction m'a poussée à m'intéresser à celle de Benjamin qui présente des caractéristiques très différentes. Il

76 ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), lettre du 24 juillet 1918, p. 116 : « [...] *es ist ein gewisses Übersetzen zwischen uns nötig. Dies Übersetzen hast du meistens mir zugeschoben, – mit Recht, denn ich kann es und du kannst es wahrscheinlich nicht. Du hast daraufhin fast unbefangen die Sprache deines Glaubens sprechen können, in der Gewissheit, dass ich sie mir schon übersetzen können würde. Und da liegt die einfache Lösung des Rätsels. Unser Glauben (und also auch unsre Werke) sind verschieden. Wäre der Glauben etwas ganz für sich, so würden wir wirklich kein Wort miteinander sprechen können; auch Übersetzen gäbe es dann nicht. Aber er ist nichts ohne die Hoffnung. Und die Hoffnung ist uns gemeinsam, wie und weil uns der Glaube verschieden ist. Die Gemeinsamkeit der Hoffnung befähigt mich, mir deinen Glauben in meine Sprache zu übersetzen.* »

77 La « Correspondance de 1916 » donne un exemple très parlant de cette thématique, quand Rosenstock demande à Rosenzweig s'il y a un pendant juif au dogme chrétien de l'obstination juive.

78 ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), p. 393 : « *das Wunder der blossen Gegenwart zweier vertrauender Menschen zeugt vielleicht eine neue Sprache?* »

développe, comme Rosenzweig, une conception messianique de la traduction, mais qui, à l'inverse de celle de ce dernier, fait l'économie de toute dimension dialogique ou communicative. Pour Benjamin, la traduction instaure avant tout une relation entre les textes, il ne sert pas la réception des textes dans une autre langue que celle de l'auteur. La vision communicative de la traduction, qui demeure celle de Rosenzweig, est selon Benjamin le propre des mauvaises traductions. Cette idée de faire communiquer les textes, de créer des liens entre eux qui les émancipent de la relation, aussi bien avec leurs auteurs qu'avec leurs lecteurs, est assez proche de la démarche que j'ai décrite pour l'anthologie *Deutsche Menschen*. Dans les deux cas, un processus lié à la réception de textes, que ce soit la lecture seconde de correspondances ou la traduction, permet aux textes de s'émanciper de leurs conditions de production initiales pour les faire accéder à des significations nouvelles et entrer dans de nouvelles relations. D'une manière générale, la fréquentation des textes de Benjamin sur le langage a beaucoup nourri ma réflexion pendant ma thèse, même si elle n'a pas donné lieu à des publications autonomes.

En 2013, je me suis associée avec Robert Krause pour écrire un article sur la traduction par Goethe du *Tancredi* de Voltaire. Il s'agit d'une tragédie en cinq actes qui raconte l'histoire, dans la France du Moyen Âge, d'un chevalier qui se croit trompé par la femme qu'il aime. Ce projet, *a priori* très éloigné de mes préoccupations de recherche habituelles, m'a intéressée, parce qu'il m'a donné la possibilité d'expérimenter le bénéfice de la lecture croisée d'un texte avec sa traduction. L'article est paru dans un volume consacré aux traductions de Goethe, coordonné par Markus May et Evi Zemanek. Je suis dans l'obligation d'admettre qu'il s'agit d'un travail à la fois fastidieux et périlleux. En effet, les choix de traduction sont tout sauf transparents dans leur signification et leur assigner une interprétation qui suppose une intentionnalité forte n'est pas toujours aisé. De plus, la traduction procède par associations d'idées, par pragmatisme et vouloir voir dans chaque choix de traduction un geste fort est sans doute un peu douteux. Le caractère expérimental de cette traduction, qui offre à Goethe la possibilité de mettre en pratique sa propre conception de la dramaturgie, en constitue un des traits saillants. De plus, cette traduction intervient à un moment de crise de créativité chez l'auteur traducteur et lui permet de retrouver un élan d'écriture. Le fait de pratiquer la traduction comme une recherche thématique et linguistique est, me semble-t-il assez fréquent chez les auteurs. Il y a par exemple de bonnes raisons de penser que les traductions de Baudelaire, que Benjamin réalise entre 1915 et 1923, constituent un des

jalons du projet sur Paris au XIX^{ème} siècle auquel il travaillait encore au moment de sa mort en 1940⁷⁹.

J'ai montré à quel point les interrogations sur la traduction étaient centrales pour comprendre la démarche de Franz Rosenzweig. Cela vaut aussi bien, pour sa conception et sa pratique du dialogue judéo-chrétien que pour son intégration dans la communauté juive de Francfort, à partir de 1920. Les modifications de sa pratique traductive que je viens d'évoquer suivent son parcours de vie et en rendent compte de manière concrète.

⁷⁹ L'œuvre publiée par Rolf Tiedemann et Herrmann Schweppenhäuser sous le titre *Das Passagen-Werk*, qui correspond au cinquième volume de l'édition des œuvres complètes de Benjamin, n'a pas été autorisée par l'auteur. Elle est le résultat du travail des éditeurs et a fait l'objet de critiques et de controverses. Walter BENJAMIN, *Das Passagen-Werk* (= *Gesammelte Schriften*, vol. 5) sld. R. Tiedemann / H. Schweppenhäuser, Francfort/Main, Suhrkamp, 1982. Une édition alternative est parue en français, à partir d'une édition italienne, elle montre que le matériau laissé par Benjamin aurait pu être ordonné de manière très différente, avec des accents thématiques nouveaux. Walter BENJAMIN, *Baudelaire*, Paris, La Fabrique, 2013.

4. Dialogue judéo-chrétien et judaïsme

4.1 Une question anachronique dans les années 1920

J'ai déjà expliqué comment j'en étais venue à choisir la thématique du dialogue pour aborder la correspondance de Franz Rosenzweig. L'idée d'associer le dialogue amoureux et le dialogue religieux m'a été imposée par les lettres publiées en 2003 sous le titre de « *Gritli* »-*Briefe*⁸⁰. En effet, ces lettres s'adressent majoritairement à Margrit Rosenstock, dite Gritli, qui a été l'amante de Rosenzweig même si le volume compte également de nombreuses lettres destinées à son époux, Eugen. La thématique amoureuse est par conséquent centrale dans ces lettres. Eugen et Margrit Rosenstock sont tous deux protestants. Lui s'est converti à l'adolescence. Les questions de nature théologique sont capitales dans ces échanges au cours desquels l'identité juive de Rosenzweig, qui s'affirme au cours des années centrales de la correspondance, est une forme de pomme de discorde. En effet, Rosenzweig avait songé à la conversion en 1916, dans un moment de crise existentielle, puis renoncé à cette démarche, ce qui a constitué un élément fondateur le conduisant à un approfondissement de son judaïsme. Ses amis tentent donc périodiquement de le convertir, ce qui donne lieu à des disputes théologiques au sujet de la légitimité du judaïsme dans la modernité. Il faut souligner que la thématique amoureuse et la thématique religieuse sont indissociables dans cette correspondance, où l'amour est en permanence considéré dans sa dimension théologique et où les formulations qu'il trouve, sous la plume de Rosenzweig, empruntent au langage biblique, notamment celui du Cantique des Cantiques. De même, Rosenzweig ne dissocie pas sa relation avec Margrit Rosenstock de celle qu'il entretient avec son époux, toutes deux relèvent selon lui de la même exigence amoureuse. On a affaire dans cette correspondance à un triangle amoureux, dans lequel la religion est omniprésente, et Rosenzweig constamment mis en demeure de justifier son attachement au judaïsme.

Le fait de coupler la question du dialogue amoureux et celle du dialogue religieux se justifiait en premier lieu par le contenu thématique des lettres de Rosenzweig et par leur contexte biographique, marqués tous deux par la relation amoureuse qui liait Rosenzweig à Margrit Rosenstock, dite Gritli, et par la différence religieuse qui sépare Rosenzweig, décidé à « demeurer juif », de ses correspondants chrétiens. De plus,

⁸⁰ ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32).

Rosenzweig place lui-même la partie centrale de *L'Étoile de la Rédemption* à l'interface de l'érotique et du théologique, puisque l'amour participe selon lui de ces deux catégories. Amour et religion constituaient pour ainsi dire les coordonnées de la question du dialogue. La question de l'articulation du dialogue religieux et du dialogue amoureux a constitué la première interrogation qui a contribué à la structuration de mon travail. En effet, c'est la polysémie du terme d'amour qui permet à Rosenzweig de passer sans transition du registre érotique au registre théologique et de faire le lien entre sa relation avec Margrit Rosenstock et sa relation avec son époux. Cette question m'a donc offert une transition entre les deux premières parties de mon travail. La première partie visait d'une part à présenter les caractéristiques du dialogue épistolaire, en combinant des observations formelles et ce que Rosenzweig lui-même dit ou exige de sa pratique épistolaire. D'autre part, elle livrait des premiers éléments sur la conception rosenzweigienne de l'amour, pris au sens érotique du terme, sans lesquels certains aspects de la conception rosenzweigienne de l'épistolaire ne peuvent pas être aisément expliqués. Ce premier moment dessinait le cadre dans lequel pouvaient ensuite être développées des réflexions et des analyses sur les questions les plus importantes abordées dans cette correspondance.

J'ai été amenée à analyser les différents aspects du concept d'amour, tel que l'entend Rosenzweig. En effet le double emploi qu'il en fait, tantôt dans un sens religieux, tantôt dans un sens affectif, méritait d'être interrogé, car il constitue le fondement du dialogue interreligieux tel qu'il le conçoit et le pratique dans les « *Gritli* »-*Briefe*. En effet, c'est au nom d'un attachement que le philosophe considère comme sacré, car relevant du miracle, que Rosenzweig pose les exigences du dialogue interreligieux qu'il mène avec ses amis dans les « *Gritli* »-*Briefe*. La publication de cette correspondance a permis aux chercheurs d'approfondir leur compréhension du dialogue judéo-chrétien selon Rosenzweig dont l'étude se fondait jusqu'alors principalement sur l'analyse de la « correspondance de 1916 » avec Eugen Rosenstock ; celle-ci constitue un texte fondateur sur la question des rapports entre judaïsme et christianisme et sur la légitimité de la persistance du judaïsme à l'heure du christianisme triomphant. Je me contenterais ici de nommer ici les articles de Stéphane Mosès sur le sujet, dont l'apport est capital, tant pour la recherche sur Rosenzweig que pour le travail que je me proposais de mener. Ce dont la « correspondance de 1916 » ne rend pas compte, c'est du caractère existentiel de ce dialogue, le fait que Rosenzweig, dans les « *Gritli* »-*Briefe*, mette en permanence sa vie dans la balance en disant, qu'en dernière analyse, c'est pour le laisser vivre lui,

qu'il faut renoncer à désirer le convertir. La dimension affective des « *Gritli* »-Briefe dote donc le dialogue interreligieux d'une dimension supplémentaire qui lie les réflexions philosophiques et théologiques à la vie la plus intime du philosophe.

Ce n'est qu'assez tard dans la rédaction de ma thèse que m'est apparue l'absurdité de la situation dans laquelle se trouvait Rosenzweig, dans ses échanges avec ses amis. Toutes ces personnes cultivées qui débattaient sans relâche au sujet du judaïsme et du christianisme, disputaient de la conversion, de l'élection juive et de l'antijudaïsme chrétiens, étaient toutes issues de milieux juifs cultivés et assimilés. Les chrétiens tels que Rosenstock ou les deux cousins de Rosenzweig, Rudolf et Hans Ehrenberg, qui étaient les interlocuteurs de Rosenzweig sur ces questions, ont toutes été rattrapées par leurs origines juives avec l'arrivée au pouvoir d'Hitler et les persécutions⁸¹. Ils constituent en quelque sorte une preuve tragique de l'exactitude des observations que livre Scholem, quand il dit qu'en fait sa famille, comme toutes celles de son milieu, ne fréquentait que des Juifs et aucun Allemand⁸². Rosenzweig est conscient de la permanence de l'identité juive malgré la conversion, quand il écrit à Margrit Rosenstock, alors que son époux s'engage au côté des communistes dans la Guerre civile qui éclate en Allemagne à la suite de l'armistice de la Première Guerre mondiale et dure de novembre 1918 à mai 1919 :

Mais tu vois, simplement le fait qu'il ait été brièvement actif dans le conseil de soldats de Cassel a suffi pour que son nom apparaisse dans le journal du peuple et s'inscrive dans la mémoire des gens qui s'intéressent à la politique à Cassel, naturellement, pas en tant qu'« Eugen Rosenstock », mais en tant qu'« un certain Dr. Rosenstein ou Rosenzweig ou -feld – enfin vous voyez ce que je veux dire.⁸³

Cette conscience liée aux événements historiques est présente chez Rosenzweig, dont la position politique est beaucoup plus conservatrice que celle de son ami. Il semble néanmoins accorder une importance à la théologie qui relève de l'anachronisme à une

⁸¹ Rosenstock émigre aux États-Unis en novembre 1933. Le cousin de Rosenzweig, Rudolf Ehrenberg, dont seul le père était juif, a eu à subir les persécutions du régime nazi qui lui firent perdre son poste de Professeur de biologie. Il fut interné dans un camp de travail. Le théologien Hans Ehrenberg qui s'est engagé contre le nazisme a fini par émigrer en Angleterre, après avoir été interné un temps au camp de Sachsenhausen et avoir vu sa maison pillée lors des pogromes de novembre 1938. Si les amis de Rosenzweig ont échappé au pire, le national-socialisme leur a rappelé, s'il en était besoin, que la conversion ne protège pas de l'antisémitisme.

⁸² Gershom SCHOLEM, « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland » [1978], in : *Judaica 4*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1984, p. 229-261, ici p. 242.

⁸³ ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), p. 190 : « *Aber siehst du, schon seine kurze Tätigkeit im Kasseler Soldatenrat hat genügt, dass sein Name ins Volksblatt und damit in das Gedächtnis aller Kasseler politisch interessierten Leute gekommen ist und natürlich nicht als (Eugen Rosenstock), sondern als (so ein Dr. Rosenstein oder Rosenzweig oder -feld – na sie wissen schon).* »

époque où l'antisémitisme s'émancipe des questions relatives à la différence religieuse, pour trouver ses justifications dans la biologie raciste. On en voit les traces dans cette lettre de Martin Buber datant de 1924, d'une époque donc, où Rosenzweig a pris quelques distances avec ses amis chrétiens, en même temps qu'il s'est pleinement engagé dans la vie de la communauté juive de Francfort, avec son mariage avec Edith Hahn et la création de la maison d'étude juive en 1920 :

Nous entrons aujourd'hui ou plutôt nous sommes déjà dans une nouvelle ère de persécutions. Il n'y a rien à faire contre cela, ni de notre part ni de celle des chrétiens bien intentionnés. Mais ce qu'il y a à faire c'est que cette ère de persécutions soit aussi une ère de dialogues religieux, comme au Moyen Âge [...].⁸⁴

Ce que Rosenzweig ne semble pas avoir compris quand il formule ce souhait, c'est que la dimension religieuse a quasiment disparu des persécutions dont il parle, qui se placent sur un terrain racial qui ne saurait être doublé d'aucun dialogue, parce qu'il se passe également de toute la subtilité intellectuelle propre à la théologie. Sa volonté de dialogue s'accompagne durant toute la période d'importantes difficultés. À cet égard, il importe d'évoquer le projet que Buber et Rosenzweig avaient d'organiser une série de conférences dans le cadre de la Maison d'études juives de Francfort sous le titre « Christen über das Judentum », « les chrétiens parlent des Juifs »⁸⁵. Mais les deux organisateurs peinent à trouver des penseurs chrétiens qui viennent appuyer ce projet. Florens Christian Rang refuse de participer à ce projet, qui ne sera pas réalisé sous cette forme, mais verra le jour entre les pages de la revue *Der Jude*, que dirige Martin Buber⁸⁶. L'objectif était de faire

⁸⁴ ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher* (note 75), p. 947 : « Heut treten wir oder vielmehr sind schon in einer Ära der Verfolgungen. Dagegen ist nichts zu machen, weder von uns noch von den wohlgesinnten Christen. Was aber zu machen ist, ist, daß diese Ära der Verfolgungen auch eine der Religionsgespräche wird, wie die mittelalterliche [...] ».

⁸⁵ Michael MEYER / Michael BRENNER, (éd.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Munich, Beck, 2000, vol. 4, p. 163.

⁸⁶ Rang avait initié l'idée de créer la revue *Die Kreatur*, qui a paru entre 1926 et 1930 et était coordonnée par le catholique Josef Wittig, le protestant Viktor von Weizsäcker et le Juif Martin Buber. Elle a émergé du désir de créer un espace de dialogue intellectuel entre ces trois religions. Franz Rosenzweig tout comme Eugen Rosenstock ont fait partie des auteurs de la revue, ainsi que Walter Benjamin. Sur le plan symbolique, il n'est sans doute pas indifférent que la revue se soit arrêtée peu de temps après la mort de Rosenzweig et que son dernier numéro contienne la note suivante : « Nous voulons clore cette revue que nous avons commencée en évoquant la mémoire de Florens Christian Rang, en évoquant celle de Franz Rosenzweig. » *Die Kreatur* 3 (1929/1930), p. 424 <https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/search/2823772?query=Kreatur> [19/08/2022] : « Wir wollen diese Zeitschrift, die wir im Gedächtnis Florens Christian Rangs begonnen haben, im Gedächtnis Franz Rosenzweigs beschließen. » Avec le décès de Rosenzweig mourait sans doute un des moteurs du dialogue judéo-chrétien. Voir aussi MEYER / BRENNER, (éd.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit* (note 85), p. 159-165. On renverra également aux réflexions d'Eugen Rosenstock à ce sujet.

parler respectivement des penseurs juifs et chrétiens de la religion de l'autre d'une façon qui soit respectueuse des différences et des croyances de chacun, ce qui se révèle un projet difficile à réaliser, parce que l'image que beaucoup de chrétiens se font du judaïsme demeure souvent négative et marquée par des préjugés⁸⁷. En cela le dialogue que Rosenzweig mène avec ses amis est emblématique du dialogue judéo-chrétien à cette époque. Il est à la fois marqué par une volonté forte de mieux se comprendre et de s'expliquer à l'autre et en même temps par de nombreuses difficultés de compréhension, qui montrent que certains préjugés chrétiens au sujet des Juifs ne sont pas encore éliminés⁸⁸. La caractéristique anachronique du dialogue judéo-chrétien et le fait qu'il soit en réalité mené, à l'intérieur de cercles qui demeurent liés au judaïsme m'ont incitée à le considérer avec un œil critique. Il importe toutefois de souligner que Rosenzweig lui-même est le premier à constater l'échec du dialogue judéo-chrétien.

4.2 Un mirage sur le plan théologique

Rosenzweig est souvent qualifié de « père du dialogue judéo-chrétien » et vu comme un précurseur de la politique de Tolérance menée par l'Église depuis Vatican II⁸⁹. Il est vraisemblable que cette vision du philosophe a émergé de la nécessité qu'il y avait à fonder ou à refonder le dialogue judéo-chrétien après la Shoah. Comme l'écrit Nathan Peter Levinson en 1968 : « Le dialogue judéo-chrétien aujourd'hui est le résultat d'Auschwitz. »⁹⁰ De cette évidence, qui est soutenue par une volonté politique forte, témoignent le nombre de publications sur le sujet, mais également le fait qu'en Allemagne il existe, par exemple, une médaille Buber-Rosenzweig pour la compréhension judéo-chrétienne décernée par les sociétés pour la coopération judéo-chrétienne (*Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit*). La volonté d'adosser ce dialogue à des figures

Voir Eugen ROSENSTOCK, *Ja und Nein. Autobiographische Fragmente*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1968, p. 107-118.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 164-165.

⁸⁸ Au sujet de la question de la tolérance sous la République de Weimar, on renverra à l'ouvrage très complet de Frank SURALL, *Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive. Der Denkweg Franz Rosenzweigs in seinen Bezügen zu Lessing, Harnack, Baeck und Rosenstock-Huessy*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2003.

⁸⁹ Pnina Navè-Lenvinson met cependant le doigt sur les difficultés auxquelles est confronté le dialogue judéo-chrétien après 1945. Ces dernières rappellent à bien des égards l'objet des discussions entre Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock. Voir Pnina NAVE LEVINSON, « Kirche und Synagoge. Der schwierige Dialog zwischen Juden und Christen », in : A. Nachama / J. H. Schoeps / E. van Voolen (éd.), *Jüdische Lebenswelten*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1992, p. 134-148.

⁹⁰ Nathan PETER LEVINSON, « Das Jüdisch-Christliche Gespräch », in : *Deutsches Pfarrerberblatt*, Nr. 21, novembre 1968, p. 804-807, ici p. 805 : « *Das jüdisch-christliche Gespräch heute ist das Resultat von Auschwitz.* »

tutélaires explique sans doute ce choix. Force est de constater néanmoins que cet honneur qui est rendu à Rosenzweig passe à côté des conclusions parfois amères qu'il tire dans ses textes et qui vont plutôt dans le sens d'une impossibilité du dialogue interreligieux.

La conception rosenzweigienne du dialogue interreligieux est bien plus réservée et sceptique que ne veulent l'entendre ceux qui le considèrent comme l'inventeur du dialogue judéo-chrétien ; en un sens, ce jugement relève de l'anachronisme. En effet, il est difficile de considérer l'apport de Rosenzweig en lui appliquant des critères contemporains très éloignés de ceux de l'entre-deux-guerres. Je me rallie ici à la thèse formulée par Stéphane Mosès, qui déplore également la réduction de complexité, voire la banalisation dont fait souvent l'objet la relation interreligieuse : « Elle n'est pas aussi évidente et idyllique qu'on se la représente souvent. »⁹¹ Dans ce domaine, Rosenzweig fait l'objet d'un malentendu, car son exemple ne vise en aucun cas à une quelconque généralisation, puisqu'il en souligne en permanence le caractère individuel, particulier et que ce dialogue relève selon lui du miracle de la rencontre interpersonnelle et non d'un modèle à suivre par des communautés entières. Les analyses auxquelles je me suis livrée dans ma thèse ont abouti à une réévaluation du dialogue interreligieux, tel qu'il se pratique dans les « *Gritli* »-Briefe. En ce sens, Rosenzweig vient donner une réponse désespérée au propos de Margarete Susman, qui écrivait : « L'entente et la réconciliation des Allemands avec les Juifs n'est possible que sur le sol de la religion. »⁹² À en croire Rosenzweig, cette possibilité doit être remise en cause, car le terrain de la religion ne semble permettre l'entente qu'à la condition de faire du dialogue interreligieux une discipline exigeante et la préoccupation de chacun, ce qui est loin d'être une évidence. L'échec du dialogue est, à mon sens, l'expérience marquante de la lecture des « *Gritli* »-Briefe. À vrai dire, il est en quelque sorte prévisible pour qui examine avec attention la manière dont les discussions théologiques sont amenées dans la correspondance. Elles résultent essentiellement d'un conflit tenant au fait que les amis de Rosenzweig n'ont pas renoncé à sa conversion et considèrent que son excellente connaissance de la théologie chrétienne le prédestine à devenir un chrétien. De plus, Rosenstock comme Hans Ehrenberg considèrent que le fait de se convertir au christianisme fait d'eux des judéo-

91 Stéphane MOSES, « Ein Teil der Landkarte der jüdischen Moderne », in : M. BRASSER (éd.), *Rosenzweig heute*, Fribourg en Br., Karl Alber, 2006, p. 35-42, ici, p. 40 : « Sie ist nicht so eindeutig und idyllisch, wie man es sich vorstellt. »

92 Margarete SUSMAN, « Die Brücke », in : *Der Jude. Sonderheft: Antisemitismus und jüdisches Volkstum*, 1925, p. 76-84, ici p. 84 : « Die Verständigung und Versöhnung der Deutschen mit den Juden ist möglich nur auf dem Boden der Religion. »

chrétiens (*Judenchristen*), semblables aux premiers chrétiens de l'Antiquité qui ont réalisé la transition entre les deux religions. Hans Ehrenberg adoptera par la suite le terme de *Ketzerchristentum* (que l'on pourrait traduire par christianisme hérétique), qui est aussi le titre qu'il donne à l'un de ses ouvrages⁹³. Rosenzweig récuse avec beaucoup de virulence le terme de judéo-christianisme, au motif qu'il constitue un anachronisme et qu'il ne renvoie plus, à son époque, à aucune réalité vivante : « Je voudrais enfin voir un converti qui ne fasse pas comme s'il était encore pour ainsi dire citoyen d'honneur du judaïsme », écrit-il dans une lettre à sa mère⁹⁴. En effet, dans l'Antiquité, mais aussi lors des autres vagues de conversion, par exemple dans l'Espagne de la Renaissance, ce sont des Juifs observants qui se convertissent. À l'inverse de cela, Eugen Rosenstock comme Hans ou Rudolf Ehrenberg viennent tous de familles de Juifs assimilés, pour lesquels la religion juive ne signifie plus rien au moment de leur conversion. Les questions de traduction que j'ai abordées dans la partie précédente et qui rendaient compte de la pratique rosenzweigienne du dialogue judéo-chrétienne incitent également à se demander si le dialogue interreligieux entre Juifs et chrétiens ne peut se dérouler qu'en termes chrétiens. En effet en Europe et dans l'Allemagne de l'époque, le christianisme constitue le fonds culturel commun, pour ainsi dire la *lingua franca* sur laquelle il est possible de bâtir une relation dialogique. Rosenzweig est donc tenu de trouver un moyen de développer ses conceptions théologiques d'une manière qui soit audible et compréhensible pour chacun, et le plus simple est de le faire dans des termes issus de la religion chrétienne.

Par ailleurs, Rosenzweig, dans sa conception du dialogue, distingue constamment entre individu et institution. L'Église, en tant que communauté, est en droit de souhaiter la conversion des Juifs au pluriel, mais le chrétien ne peut pas, en tant qu'individu, souhaiter la conversion de son ami. Comme Rosenzweig l'écrit :

[...] Je ne peux pas traduire l'espoir et la conviction selon laquelle la chrétienté va un jour se convertir en un espoir pour l'individu qu'il [Eugen] est aujourd'hui ; car

⁹³ Voir ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), 1^{er} avril 1919, p. 270. Le texte de Hans Ehrenberg qui s'intitulait initialement « Das Ketzerchristentum » a été retravaillé sous l'impulsion de Franz Rosenzweig qui voyait ce texte d'un œil très critique. Voir *ibid.*, 1^{er} mai 1919, p. 289. Il a finalement été publié sous le titre *Die Heimkehr des Ketzers*. Voir Hans EHRENBURG, *Die Heimkehr des Ketzers – eine Wegweisung*, Würzburg, Patmos-Verlag, 1920.

⁹⁴ ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher* (note 75), 22 avril 1918, p. 231 : « *Ich möchte endlich mal einen Konvertiten sehen, der nicht so tut, als ob er noch sozusagen jüdischer Ehrenbürger wäre.* »

je sais qu'*aujourd'hui*, le Chrétien qui renie le Christ ne trouve pas Dieu en faisant cela, mais le perd définitivement [...].⁹⁵

Le dialogue demande l'acceptation de l'autre, dans toutes ses déterminations, il exige aussi un cadre strictement interpersonnel. Pas plus dans la correspondance de Rosenzweig que dans *L'Étoile de la Rédemption*, il n'est question de dialogue entre les communautés religieuses.

Durant ma thèse et dans les années qui ont suivi, j'ai consacré quelques articles à la question du dialogue judéo-chrétien dans la pensée de Franz Rosenzweig. Je souhaiterais en évoquer deux ici, parce qu'ils m'ont permis d'explorer des aspects sur lesquels je n'avais pas travaillé pendant mes années de doctorat. Le premier est paru en 2015 dans la revue *ParDeS* sous le titre « Der andere Weg zur Wahrheit. Jesusdeutungen bei Franz Rosenzweig und im Umfeld des Frankfurter Jüdischen Lehrhauses ». L'originalité de cet article tient au fait qu'il montre l'inversion du regard que Rosenzweig fait subir au christianisme. En effet, on est habitué aux figurations chrétiennes du judaïsme, aux clichés et aux représentations qui ont, pour certaines, traversé les siècles. On peut évoquer, par exemple, « l'obstination juive » qui renvoie au refus de reconnaître le christ comme le messie ou la figure du « juif errant ». Rosenzweig a fait subir une réinterprétation à l'ensemble de ces thématiques, tout en se les réappropriant. Mais ce que je voulais montrer, c'est comment, dans ces textes, il impose à la doctrine chrétienne un regard extérieur pour montrer à ses lecteurs et à ses interlocuteurs que le sentiment d'étrangeté éprouvé par les chrétiens à l'égard des Juifs trouve sa réciproque chez ces derniers, quand ils observent les chrétiens. L'objectif de cet article était d'illustrer le propos suivant de Stéphane Mosès, dont la lecture de la correspondance de Rosenzweig donne à voir la justesse et la profondeur :

Le travail conceptuel de Rosenzweig consiste ici à dégager le judaïsme du regard qui le saisit de l'extérieur pour le rendre à sa propre conscience de soi [...] Le « dialogue » entre deux sujets ne consistera donc pas à évoquer à tour de rôle un thème supposé commun, mais au contraire à remettre en cause la validité même de la question posée, c'est-à-dire, pour chacun des deux partenaires, à la replacer dans les différentes perspectives où elle doit nécessairement apparaître.⁹⁶

⁹⁵ ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), 26 août 1919, p. 400 : « [...] *ich kann nicht meine Hoffnung und Überzeugung, dass die Christenheit einst sich bekehren wird, in eine Hoffnung für heute und für ihn den Einzelnen umsetzen; denn ich weiss, dass heute der Christ der Christus absagt, dadurch nicht Gott findet, sondern Gott überhaupt verliert.* »

⁹⁶ Stéphane MOSES, *L'Ange de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2006, p. 62-63.

Le point de vue que Rosenzweig développe au sujet de Jésus ne se résume pas à une critique juive du christianisme, qu'il essaie au contraire de considérer avec sérieux. Il met notamment en garde les chrétiens contre l'historisation de la figure de Jésus liée à l'exégèse historico-critique de la Bible qui tend à accentuer son caractère humain au détriment de son caractère divin. C'est le sujet d'un essai de 1914 intitulé « Atheistische Theologie », où il qualifie cette tendance de « théologie athée »⁹⁷. Dans sa correspondance, il traite d'aspects plus personnels et donne à voir le malaise qu'il éprouve à la lecture des Évangiles, qu'il rapproche de l'incompréhension ressentie par ses amis vis-à-vis de son judaïsme. Cet article m'a donné l'occasion d'approfondir la manière dont Rosenzweig se fait interprète du christianisme et s'autorise à critiquer certaines tendances propres à la théologie de son temps.

Le dernier article que j'ai consacré à la question est paru en 2017 sous le titre « Parole et dialogue. Les destins croisés de Franz Rosenzweig et d'André Neher » et résulte d'une communication présentée en 2015 lors du colloque consacré à « André Neher et les études hébraïques et juives » à l'occasion des soixante ans du département d'hébreu de l'Université de Strasbourg⁹⁸. Il s'agissait pour moi d'une première incursion dans le domaine du judaïsme français (et alsacien – je m'autorise cette distinction un peu rapide qui mériterait qu'on s'y arrête) sur lequel je n'avais pas encore travaillé. Pour la circonstance, j'avais tenté de mettre en regard la pensée de Franz Rosenzweig et celle d'André Neher, excellent connaisseur des Juifs d'Allemagne et de la pensée judéo-allemande. Dans cet article, j'ai choisi de montrer ce qui rapproche et ce qui distingue la conception du dialogue de Rosenzweig de celle de Neher, qui se construit en partie en opposition à lui. Il se trouve en outre que Neher a commenté la « correspondance de 1916 », qui constitue en quelque sorte le premier acte de la dispute théologique ayant

⁹⁷ Franz ROSENZWEIG, « Théologie athée », in : *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2003, p. 143-154 ; « Atheistische Theologie » [1914], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. et A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 687-698.

⁹⁸ André Neher (1914-1988) est né à Obernai et mort à Jérusalem. La guerre, puis l'occupation en 1940 interrompent sa thèse sur Heinrich Heine. À l'issue de la guerre, qu'il a passée caché en Corrèze, il est ordonné rabbin et entame une thèse à la faculté de théologie de Strasbourg portant sur le prophète Amos. Il abandonne en 1950 l'enseignement de l'allemand pour un poste d'enseignant sur la chaire de Littérature post-biblique à l'Université de Strasbourg. Il a joué un rôle prépondérant dans le renouveau de la pensée juive en France après 1945. Voir Sandrine SZWARC, « André Neher, philosophe, exégète, enseignant. (Obernai, Bas-Rhin, 22 octobre 1914 – Jérusalem, 23 octobre 1988) », in : *Archives Juives*, vol. 42, no. 2, 2009, p. 140-145.

opposé Rosenzweig et Eugen Rosenstock⁹⁹. De ce commentaire découle, tout comme de ses autres textes consacrés à la parole et au langage, un certain scepticisme à l'égard du dialogue. On pensera notamment au livre intitulé *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*¹⁰⁰, dans lequel on a parfois l'impression qu'il utilise les catégories langagières forgées par Rosenzweig contre ce dernier, pour réhabiliter le silence, qui semble avoir remplacé le dialogue après la Shoah. La même impression curieuse domine à la lecture de son texte sur la correspondance entre Rosenzweig et Rosenstock, dont il nie le caractère dialogique, en écrivant : « l'aspect monologal et l'intention confessante prédominent chez les participants, dont chacun s'efforce autant de se connaître soi-même que de convaincre le partenaire »¹⁰¹. Tout se passe comme si l'expérience de la Shoah et la plongée dans le judaïsme qu'a effectuée Neher à partir des années 1940 avaient coupé court à l'expérience du dialogue et au caractère fondateur que lui confèrent Buber et Rosenzweig. Neher pose en outre une question, devenue d'une brûlante actualité après la fondation de l'État d'Israël en 1948, en interrogeant la place de l'Islam dans le dialogue interreligieux. Il note, ce qui est exact, que Rosenzweig évacue cette question trop rapidement de *L'Étoile de la Rédemption*, en faisant de l'Islam un avatar du paganisme. Cela tient sans doute en grande partie à sa mauvaise connaissance de cette tradition, mais aussi au fait qu'elle ne fait pas partie de son horizon de pensée à l'époque où il écrit : il ne fréquente pas de musulmans et l'Islam, dans les années 1920 en Allemagne, est peu présent dans l'espace public comme dans les discours. Il me semble cependant, et c'est ce que j'ai essayé de montrer dans cette contribution, que cela ne suffit pas à invalider la conception rosenzweigienne du dialogue, dont les catégories pourraient, me semble-t-il, nourrir un dialogue théologique entre Islam et judaïsme.

Le fait de travailler sur le dialogue judéo-chrétien, malgré son caractère anachronique dans l'entre-deux-guerres, a été pour moi riche d'enseignements dans l'optique des recherches sur la « symbiose judéo-allemande », que j'ai par la suite menées. En effet, on trouve dans les interrogations propres à Rosenzweig et à ses amis des éléments de débat très proches de ceux qui préoccupent les auteurs d'après 1945 qui s'intéressent à la relation judéo-allemande avant 1933. Certaines des questions soulevées par ces deux champs thématiques sont en effet similaires. Le fait que des contacts

⁹⁹ André NEHER, « Une approche théologique et sociologique de la relation judéo-chrétienne : le dialogue Franz Rosenzweig-Eugen Rosenstock », in : *L'existence juive – Solitude et affrontements*, Paris, Seuil, 1962, p. 204-237.

¹⁰⁰ André NEHER, *L'Exil de la parole – Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, Seuil, 1970.

¹⁰¹ NEHER, « Une approche théologique et sociologique de la relation judéo-chrétienne » (note 99), p. 204.

personnels fructueux et amicaux aient existé entre des individus issus des deux groupes autorise-t-il à tirer des conclusions sur l'existence de ces relations à l'échelle des groupes ? La question des rapports individuels et des rapports institutionnels est ici centrale. De même, le fait que le groupe minoritaire adopte ou du moins maîtrise les codes du groupe majoritaire permet-il de dire qu'il en fait partie ? On retrouve dans la question des relations entre Juifs et Allemands la même impression d'asymétrie que dans le cadre du dialogue judéo-chrétien. Les Juifs sont à l'aise, dans la culture chrétienne, qu'ils aient ou non conservé un lien avec les traditions juives, l'inverse n'est en revanche pas vrai. Dans le cadre judéo-allemand, on peut faire un constat similaire. Les Juifs désireux de s'intégrer à la société allemande en maîtrisent la culture à la perfection, sans que cette culture allemande soit notablement enrichie par la culture juive.

4.3 Lessing et Mendelssohn : à la frontière entre le paradigme judéo-chrétien et le paradigme judéo-allemand

Pour illustrer la manière dont je suis passée, dans mon parcours de recherche, du dialogue judéo-chrétien à la relation judéo-allemande, je souhaiterais évoquer deux travaux qui portent en germe certaines des thématiques importantes de mon inédit d'habilitation et rendent compte des deux versants de la vie de Rosenzweig. Le premier porte sur son interprétation du *Nathan le sage* de Lessing. J'ai commencé à aborder cette question dans ma thèse, parce qu'elle permet de tirer au clair la manière dont Rosenzweig envisage la tolérance religieuse et son appréciation critique de la figure de Lessing, un des auteurs portés aux nues par les Juifs d'Allemagne en raison de sa position concernant la tolérance religieuse et de son amitié avec Moses Mendelssohn¹⁰². En décembre 1919, Rosenzweig est invité par la communauté juive de Cassel à consacrer deux soirées de conférence à *Nathan le Sage*, à l'occasion du 140^{ème} anniversaire du drame de Lessing. J'ai déjà évoqué l'importance de la lecture des lettres à Margrit Rosenstock pour la compréhension du

¹⁰² On fait traditionnellement remonter l'idée de tolérance à l'épître aux Romains de Paul dans laquelle il est question du reste d'Israël « élu par grâce ». Voir Rom. 11. Sur l'évolution de l'idée de tolérance religieuse dans l'Allemagne des Lumières, voir Gerhard FREUND, « Erkenntliche Wahrheit. Anregungen Lessings zum Dialog zwischen Christen und Juden », in : P. Freimark / F. Kopitzsch / H. SLESSAREV (éd.), *Lessing und die Toleranz*, Munich, Edition Text + Kritik, 1985, p. 131-146, ici p. 131. Voir également SURALL, *Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive*, (note 88), p. 51. Les auteurs de *Deutsch-jüdische Geschichte der Neuzeit* signalent également que le 200^{ème} anniversaire de la naissance de Lessing, le 22 janvier 1929 donna l'occasion aux juifs de témoigner à titre posthume leur reconnaissance au grand homme. Cet hommage se reproduisit deux ans plus tard à l'occasion du 150^{ième} anniversaire de sa mort. Voir MEYER / BRENNER, (éd.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit* (note 85), p. 156.

brouillon publié dans les œuvres de Rosenzweig (voir p. 19). Ces conférences me permettaient donc à la fois de montrer l'intérêt crucial des « *Gritli* »-*Briefe* pour la compréhension de l'œuvre de Rosenzweig, mais aussi de donner à voir une transition dans les préoccupations de Rosenzweig. Si ces conférences abordent, d'une certaine manière, le dialogue interreligieux en montrant ce que Rosenzweig considère comme les faiblesses du drame de Lessing, elles ne relèvent plus elles-mêmes du dialogue judéo-chrétien. Rosenzweig s'adresse à un public juif et critique l'idée de tolérance religieuse, telle qu'elle a été héritée des Lumières, à son intention¹⁰³. Ces conférences amorcent en fait, pour Rosenzweig, la transition entre dialogue judéo-chrétien et entrée dans la vie juive et dans l'activité d'enseignement, qui a pris une place capitale à la fin de sa vie. J'ai ensuite développé ces réflexions sur Lessing pour une conférence, organisée à Wolfenbüttel par la *Lessing-Gesellschaft* en 2013. Le texte est paru dans un fascicule intitulé *Jüngere Lessing-Forschung* publié par cette institution en 2014. J'en ai encore livré une version remaniée pour un ouvrage paru en 2021 sous le titre « Religion, Mensch und Individuum. Franz Rosenzweig und die Kritik an Lessings Toleranzgedanken ». Cette question de la critique de la tolérance m'a accompagnée, depuis ce chapitre de ma thèse consacré à Lessing jusqu'à mon inédit d'habilitation qui, dans sa deuxième partie, consacre une large place à la critique des idéaux des Lumières.

La critique que Rosenzweig fait subir à Lessing est emblématique de la pensée rosenzweigienne d'une théologie du dialogue interreligieux. Elle repose sur l'idée que la tolérance, justifiée par l'appartenance à une humanité universelle, repose sur la négation de l'appartenance religieuse et que, par conséquent, elle est plus un évitement du problème qu'une solution. De plus, Rosenzweig reproche au *Nathan le Sage* de Lessing d'être une pièce « à sang froid » ; il parle pour sa part de « sang de poisson », parce que la dimension sentimentale est entièrement évacuée de la pièce du fait des relations familiales qui lient l'ensemble des personnages¹⁰⁴. La tolérance, telle que la conçoit Lessing, ne laisse pas de place à l'amour, à l'émergence d'une vraie relation, ce qui est

¹⁰³ Dans le texte, il écrit « Je ne souhaite parler de lui que devant un public juif ». On peut entendre par là que l'idée de tolérance, telle qu'elle est défendue dans la pièce, est bonne pour les chrétiens, car elle les enjoint à respecter les adeptes des autres religions monothéistes, et parce qu'elle leur montre des figures positives de Juif et de musulman. En revanche, Rosenzweig met en garde ses coreligionnaires contre la vision du judaïsme véhiculée par le personnage de Nathan, qui fait selon lui l'objet d'une admiration exagérée. Franz ROSENZWEIG, « Lessings Nathan » [1919], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 449-455, ici p. 451 : « Nur vor einem jüdischen Publikum möchte ich über ihn sprechen ».

¹⁰⁴ *Ibid.* : « fischblütige[...] Geschwisterlichkeit ».

tout à fait contraire à la manière dont Rosenzweig envisage l'intrication de l'amour humain et de l'amour divin. Rosenzweig exprime par ailleurs avec une grande clarté, dans une lettre à Martin Buber datée du 19 mars 1924, ce qu'il reproche à l'idée de tolérance telle qu'elle se pratique, cette fois, à son époque. Elle permet de voir ce qui découle, selon Rosenzweig, d'une réduction de la religion à une question purement extérieure :

Pendant trois ou quatre siècles, un silence de mort régna entre les chrétiens et les Juifs. Au XVII^{ème} et au XVIII^{ème} siècle il y avait au moins encore une science chrétienne du judaïsme. Pendant le siècle de l'émancipation elle aussi s'est arrêtée. Le chrétien ignorait le Juif pour pouvoir le tolérer, le Juif faisait de même avec le chrétien pour pouvoir être toléré.¹⁰⁵

Pour Rosenzweig, la tolérance en réduisant la religion à des oripeaux dont chacun serait libre de se départir pour découvrir une humanité commune, rend impossible toute rencontre qui implique que chacun puisse se découvrir dans sa différence, dans ses caractéristiques propres, sans réduction au plus petit dénominateur commun. Il s'élève donc contre la vision réductrice de la religion défendue par Lessing, qui la ramène à une question de « différences de couleur, de vêtement, de stature », des différences purement contingentes, qui ne rendent pas compte de la réalité de la foi¹⁰⁶. Rosenzweig retourne l'argument de Lessing, en utilisant la métaphore de la maison pour définir l'appartenance religieuse : un espace commun qui protège. Rosenzweig s'accorde avec Lessing pour dire que l'homme est plus important que l'institution, mais il opère une distinction supplémentaire entre ce qu'il appelle « l'homme nu » et « l'homme abrité »¹⁰⁷. Cette opposition renvoie pour le premier à l'homme sans religion ou pris indépendamment de sa religion, pour le second à l'homme qui se sait appuyé et soutenu par la communauté à laquelle il appartient et par l'institution religieuse. Devant un public de Juifs, qui ont pour la plupart perdu le lien au judaïsme, Rosenzweig plaide pour le retour au judaïsme ; il le fait en reprochant à Lessing de plaider en faveur d'une forme d'indifférentisme religieux au profit de son humanisme et par là même de nier la langue, la culture et la tradition dont les hommes sont constitués dans leur rapport aux autres.

¹⁰⁵ ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher* (note 75), p. 947 : « *Drei oder vier Jahrhunderte war Totenstille zwischen Christen und Juden. Im 17. und 18. Jh. gab es wenigstens noch eine christliche Wissenschaft vom Judentum. Im Emanzipationsjahrhundert hat auch die aufgehört. Der Christ ignorierte den Juden um ihn tolerieren zu können, der Jude den Christen, um sich tolerieren lassen zu können.* »

¹⁰⁶ Gotthold Ephraim LESSING, *Nathan le Sage/ Nathan der Weise*, traduction par R. Pitrou, Paris, Flammarion, 1997, p. 168. LESSING, *Nathan der Weise* [1779], in : *Werke 1778-1780*, sld. K. Bohnen / A. Schilson, Francfort/Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1993, p. 483-667, ici p. 532 : « *an Farb, an Kleidung, an Gestalt verschieden* ».

¹⁰⁷ ROSENZWEIG, « Lessings Nathan » (note 103), p. 450 : « *der nackte Mensch* », « *der behauste Mensch* ».

Ce que j'ai découvert en travaillant sur ces textes m'a accompagné ensuite dans mon travail sur les discours de la 'symbiose judéo-allemande', à savoir que toute théorie de la coexistence doit nécessairement, dans nos sociétés, se confronter aux idéaux des Lumières, et notamment à la question de la tolérance, fondée sur les droits humains. En effet, ces éléments sont fondateurs pour nos sociétés, ils constituent le sous-bassement philosophique de nos institutions politiques, de notre conception du droit et de la justice et de la manière dont nous envisageons les différences qui les traversent. Il est donc compréhensible que chaque nouvelle théorie de la coexistence, qu'elle relève du dialogue interreligieux, de l'affirmation ou du refus d'une relation symbiotique entre deux cultures, s'accompagne d'une prise de position par rapport à ces fondements et vienne, de manière plus ou moins radicale, les remettre en cause ou du moins en explorer les limites.

Un an après ses conférences sur Lessing, entre octobre et décembre 1920, Rosenzweig présente un cycle de conférences intitulé « Der jüdische Mensch » dans le cadre de la maison d'études juives de Francfort dont il a pris la direction au mois d'août de la même année. Ces conférences lui permettent de s'attaquer à la grande figure tutélaire du judaïsme allemand, à savoir Moses Mendelssohn. En un an, Rosenzweig a alors quitté le terrain du dialogue judéo-chrétien pour s'intéresser à la formation de l'identité des Juifs d'Allemagne, à l'ère de l'émancipation. J'ai consacré une conférence en grande partie à ce texte, lors du colloque sur Mendelssohn qui s'est tenu au Musée d'art et d'histoire du judaïsme en décembre 2018. Elle avait pour titre « L'héritage de Moses Mendelssohn dans la pensée juive allemande : Franz Rosenzweig, Ernst Simon, Leo Strauss »¹⁰⁸. J'avais commencé par raconter combien j'avais été étonnée, lors de ma rencontre avec le responsable de l'édition des œuvres de Moses Mendelssohn à Wolfenbüttel en 2014, d'apprendre que l'édition à laquelle avaient contribué Rosenzweig, Leo Strauss et bien d'autres, et qui a commencé en 1925, était la même que celle à laquelle les chercheurs travaillent encore aujourd'hui. Les premiers volumes de cette édition du Jubilé (*Jubiläumsausgabe*) sont parus en 1929 pour les 200 ans de sa naissance. Cet élément qui pourrait paraître anecdotique symbolise la manière dont la figure de Mendelssohn et la référence à sa pensée ont accompagné les Juifs d'Allemagne jusqu'à nos jours et ont contribué à forger leur rapport à la modernité et à leur identité dans cette modernité. À cet égard, la référence à Mendelssohn constitue un élément de continuité fort, avant et après la Shoah. Il n'est pas aisé de suivre précisément les traces de cette réception de

¹⁰⁸ Le texte de cette conférence est disponible ici : <https://jumagne.hypotheses.org/99> [26/07/2022].

Mendelssohn. D'une certaine manière, il est partout, il est l'icône absolue du judaïsme allemand, et en même temps, si on cherche des contenus s'appuyant précisément sur son œuvre, au-delà de la constante évocation de son nom, les prises de position sont moins nettes, plus ambiguës, plus critiques aussi.

Un point sur lequel il me paraît important d'insister vaut aussi bien pour la réception de Mendelssohn que pour celle de Lessing. Les auteurs ne reçoivent pas les œuvres de Mendelssohn, ou du moins pas elles seules, mais aussi la figure tutélaire qu'il constitue. Vient s'ajouter, dans cette représentation, la fortune littéraire auquel l'a fait parvenir Lessing en s'inspirant de lui pour la figure de Nathan, dans le drame *Nathan le Sage*. D'une certaine manière, ils reçoivent moins l'auteur qu'une tradition qui relève elle-même déjà de la réception. Mais en regardant de près ce que Rosenzweig écrit sur Mendelssohn, on se rend compte que c'est sur le caractère problématique non pas de l'auteur mais de la figure tutélaire qu'il est devenu qu'il insiste.

Dans « L'homme juif », il traite donc de Mendelssohn, presque comme d'une figure abstraite. Le premier paragraphe du texte se clôt sur l'affirmation suivante : « Nathan est le premier homme juif ». Conformément à la logique de réception qui est celle de Rosenzweig, quand on lit Nathan, en tant que figure, il faut entendre au moins en partie Mendelssohn, qui a inspiré le personnage de Lessing et qui constitue aussi son double dans l'esprit des lecteurs du drame *Nathan le sage*. On peut cependant s'étonner de cette affirmation, quand on sait que durant les conférences de Cassel de l'année précédente, il avait affirmé : « Nathan, pas juif »¹⁰⁹. Pour lever le paradoxe, il faut comprendre comment Rosenzweig analyse le moment particulier que constituent les Lumières pour les Juifs. Il dit en somme qu'avant Mendelssohn, il n'y a pas en Allemagne de perception des Juifs dans leur individualité. Ils forment un groupe compact dont aucune singularité ne transparaît vers l'extérieur. L'individualisme des Lumières fait naître l'homme juif, en tant que « pur homme »¹¹⁰. En prenant en considération cette expression, on comprend mieux en quel sens Nathan peut à la fois ne pas être juif et aussi être le premier « homme juif ». En même temps qu'il affirme sa singularité, l'homme juif en appelle à la tolérance de la société envers lui, ce qui revient, dans l'esprit des Lumières à demander que soit fait

¹⁰⁹ ROSENZWEIG, « Lessings Nathan » (note 103) : « *Nathan kein Jude* ». Franz ROSENZWEIG, « Der jüdische Mensch » [1920], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 559-575, ici p. 559 : « *Nathan ist der erste jüdische Mensch.* »

¹¹⁰ *Ibid.* p. 560 : « *der reine Mensch* ». On trouvera une traduction de ce texte par G. Bensussan / M. Crépon / M. de Launay dans le volume *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, Paris, Vrin, 2003, p. 181-200.

abstraction de son appartenance religieuse, ravalée au rang de confession, de réalité contingente et non de fondement de l'individualité. Si l'homme juif est pur homme, humanité dépouillée de son appartenance à une communauté de destin et à une communauté de prière, alors, on peut dire que l'homme juif, au sens de la pure humanité, n'est pas juif. C'est selon Rosenzweig le danger de l'émancipation, qui dit-il a déchiré « un lien créé par la nature et par Dieu »¹¹¹. En ce sens, comme l'écrit Rosenzweig dans un autre texte explicitement consacré à Mendelssohn, ce dernier est « le premier juif allemand » et symbole d'un « danger ».¹¹² La force de l'interprétation de Rosenzweig est de ne pas envisager ce danger comme la faute de Mendelssohn, mais comme un appel à chacun de ses auditeurs. Il leur demande en effet à la fois un effort d'abstraction et d'identification, afin que chacun ressente en lui la communauté de destin qui le lie aux figures dont il parle et qui doivent accéder au même degré de présence allégorique que les figures de la Torah. Dans le même sens que le péché originel n'est pas le péché d'Adam et d'Ève, mais celui de chacun de leurs descendants, chacun des membres de l'auditoire est lié à ces figures par une communauté de destin. En effet, comme le dit Rosenzweig : « il n'y a qu'un Juif et il est chacun d'entre vous »¹¹³. Voilà comment il définit l'unité de la communauté juive, fondée sur le texte commun. Ce faisant, il crée une continuité entre la tradition religieuse et ce que l'on pourrait appeler la tradition culturelle du judaïsme allemand. En effet, la figure de Mendelssohn n'est, de même que ses textes, porteuse d'aucun message religieux au sens strict. Rosenzweig interprète ici de manière assez originale l'héritage laissé par Mendelssohn, en faisant des questions dont il suppose quelles ont été les siennes, celles qui se posent à chaque « homme juif », défini comme juif entré dans le monde de l'émancipation, tributaire d'une double culture. Il s'agit de questions centrales pour aborder le rapport que les Juifs d'Allemagne entretiennent avec le monde de la modernité qui les entoure et elles demeurent après 1945 et la Shoah, au moment où est réévalué la relation entre Juifs et Allemands.

Quand j'observe l'évolution de mes thématiques de recherche, je suis frappée par l'importance que revêtent l'œuvre et le parcours de Franz Rosenzweig. C'est en suivant ses traces que j'ai fait évoluer mes thématiques de recherche, du dialogue judéo-chrétien

¹¹¹ ROSENZWEIG, « Der jüdische Mensch » (note 109), p. 559 : « denn sie zerriß ein nicht mensch-, ein natur- und gottgesetztes Band. »

¹¹² Franz ROSENZWEIG, « Vorspruch zu einer Mendelssohnfeier » [1929], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 457 : « der erste deutsche Jude », « Gefahr ».

¹¹³ ROSENZWEIG, « Der jüdische Mensch » (note 109), p. 561.

à la relation judéo-allemande. Cela ne signifie pas que je sois toujours d'accord avec lui, et bien souvent son conservatisme m'agace, tout comme sa vision rétrograde des femmes. La réception et le culte dont il fait parfois l'objet sont à mon sens parfois sujets à caution. Mais chacune des thématiques que j'ai explorées depuis ma rencontre avec lui me ramène à sa pensée, parfois à mon insu. Malgré cette impression persistante, le fait de commencer à m'intéresser au concept de diaspora, puis à la vie intellectuelle juive après 1945, issue de l'exil, a constitué un changement très important dans mon parcours de recherche et a contribué à élargir mes perspectives.

5. Migration et vie juive dans la diaspora allemande

5.1 De la diaspora à la symbiose

Dans ce paragraphe, je souhaite montrer comment j'en suis venue à travailler sur les diasporas et comment ces travaux ont contribué à l'approche de la 'symbiose judéo-allemande' que j'ai mise en œuvre dans mon inédit. Ce travail s'est nourri de l'ensemble des éléments méthodologiques et thématiques que j'ai évoqués jusqu'ici, ainsi que des auteurs que j'ai rencontrés. D'une certaine manière, il cristallise l'ensemble de mon parcours de recherche et en constitue une forme d'aboutissement.

Mon premier contact avec la question de l'exil a correspondu avec ma rencontre avec Sabina Becker (Université de Fribourg en Br.), dont c'est une des thématiques de recherche. Dans le cadre d'une publication collective, réunissant des travaux de doctorants et de jeunes chercheurs, elle m'a proposé d'écrire une contribution, qui est parue en 2010 sous le titre « *Wie man Amerikaner macht*. Georges Perecs Geschichten von Ellis Island ». J'avais choisi de travailler sur Georges Perec, qui est un de mes auteurs de prédilection, et plus particulièrement sur les *Récits d'Ellis Island. Histoires d'errance et d'espoir*¹¹⁴, parce que cela correspondait à la thématique du volume et parce que le fait que le projet se réalise à travers différents médias – texte, photographie et film documentaire – me paraissait particulièrement stimulant¹¹⁵. Je suis très reconnaissante à Sabina Becker de m'avoir donné cette opportunité, alors même que je ne suis pas spécialiste de littérature, encore moins de littérature française. C'est là un des avantages de résider en Allemagne et d'y avoir des contacts de recherche. Ce travail ponctuel m'a familiarisée avec les catégories propres aux travaux sur l'exil, avec l'évolution des conditions d'accueil aux États-Unis entre 1892 et 1924 – dates d'ouverture et de fermeture du centre d'Ellis Island – et après. Je me rends compte à présent que cette petite étude m'a permis de toucher du doigt des thématiques qui sont devenues centrales pour l'élaboration de mon inédit d'habilitation. En effet, le projet mené par Perec et Bober vise

¹¹⁴ Georges PEREC / Robert BOBER, *Récits d'Ellis Island, histoires d'errance et d'espoir*, Paris, P.O.L., 1994.

¹¹⁵ On notera que Ruth Zylberman reprend cette diversité de supports pour le projet *209 rue Saint-Maur*, qui se décline en un livre illustré de photographies et un documentaire. Il s'inspire explicitement du travail de Perec. Elle évoque *Espèces d'espaces*, ainsi que *La vie mode d'emploi*, mais il me semble que le fait de varier les approches pour saisir une réalité qui échappe lui vient plutôt du projet de Perec sur Ellis Island. Ruth ZYLBERMAN, *209 rue Saint-Maur, Paris X^e. Autobiographie d'un immeuble*, Paris, éditions du Seuil, 2020.

à chercher des traces de la mémoire et à en rendre compte le plus adéquatement possible. Chez Perec, ce souci d'adéquation passe par une recherche d'exhaustivité qui le mène à dresser des listes de lieux, de personne et de choses. Cette recherche passe chez Perec par une interrogation autobiographique qui la place à la croisée de l'histoire individuelle, celle de sa famille, et de l'histoire collective¹¹⁶. Autant d'éléments qui étaient appelés à trouver leur place dans la recherche sur les discours autour de la « symbiose judéo-allemande », que j'ai véritablement entamée en 2017.

C'est au sein du comité de rédaction de la revue *Tracés*, dont j'ai été membre entre 2010 et 2015, que Guillaume Calafat (historien, Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne) et moi avons proposé en 2012 de lancer un numéro sur les Diasporas. Alors que je venais de soutenir ma thèse de doctorat, la thématique m'était encore peu familière. Le volume s'appuyait largement, dans sa conception, sur les travaux de Stéphane Dufoix qui, à cette occasion, a réalisé et traduit un entretien avec Patrick Manning, intitulé « Pour une histoire mondiale de la diaspora africaine ». Nous nous proposons d'interroger la ligne de fracture entre la « définition fermée » et la « définition ouverte » des diasporas. La première implique de ne qualifier de diaspora que les groupes qui répondent à des critères très stricts, préalablement définis. La seconde envisage comme diasporique toute expérience impliquant l'hybridité et la migration. Les articles que nous avons retenus pour le volume ont témoigné d'un emploi beaucoup plus pragmatique de la notion de diaspora et de ses traits définitoires, qui ne recoupaient en fait pas cette opposition binaire et puisait dans l'ensemble du fonds théorique et méthodologique qu'offrent les études sur les diasporas, en fonction des besoins de l'analyse. En ce sens, les contributions du volume confirmaient le postulat de départ de Dufoix, selon lequel le concept de diaspora désigne « la capacité de certaines populations, à l'ère dite de la mondialisation, de former une communauté, une unité, en dépit de la dispersion spatiale de leurs membres par la référence unifiante à une terre ou à un territoire, qu'il s'agisse ou non d'un État réel ou à fonder »¹¹⁷ Cette première définition, volontairement très large, de Dufoix, permet d'expliquer, en plus des effets de mode qui affectent le vocabulaire, un emploi massif du terme. Les articles du volume donnaient donc à voir la grande liberté des usages du concept de diaspora. Cette idée d'un emploi inflationnaire, doublé d'une définition peu

¹¹⁶ Perec qualifie le projet sur Ellis Island d'« autobiographie probable », qui constitue une possibilité de palier le caractère lacunaire de son histoire familiale, tout comme la fiction vient doubler la mémoire dans *W ou le souvenir d'enfance*. PEREC / BOBER, *Récits d'Ellis Island* (note 114), p. 55.

¹¹⁷ Stéphane DUFOIX, *La dispersion : une histoire des usages du mot diaspora*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 16.

serrée, justifie pour Dufoix l'intérêt de prendre pour objet un mot et d'en reconstituer les emplois et leurs contours pour en faire ce qu'il appelle une « socio-sémantique historique ». Elle m'a accompagnée depuis lors et constitue la lunette à partir de laquelle j'ai commencé à examiner les emplois de l'expression 'symbiose judéo-allemande'. Une des originalités de la démarche de Dufoix est de tenter de retracer l'histoire de l'emploi d'un terme sans prendre position quant à sa légitimité, ce qui l'amène à retracer l'émergence et l'évolution du champ des études diasporiques. Le premier lien qui m'a frappé entre l'objet 'symbiose judéo-allemande' et l'objet 'diaspora', c'est l'emploi récurrent d'une expression, alors même qu'elle fait l'objet de critiques, du fait qu'elle renvoie à la biologie, du fait qu'elle peine à saisir adéquatement la réalité qu'elle prétend décrire et qu'elle charrie, en l'occurrence, une représentation idéalisée des relations entre Juifs et Allemands avant 1933. J'ai donc commencé à me demander comment une expression a pu s'imposer dans le discours sur les Juifs d'Allemagne, alors même qu'elle semblait peu adéquate et problématique. Le deuxième point de rencontre entre 'diaspora' et 'symbiose judéo-allemande' que j'ai pressenti en étudiant les débats menés dans les années 1960 au sujet de ce dernier terme, réside dans ce que Dufoix appelle la dimension formative du terme de diaspora :

La formativité inclut bel et bien une action, par laquelle l'usage du terme crée ou contribue à créer un groupe ou une entité, mais cette action se prolonge souvent dans le temps par la constitution de porte-paroles, par l'objectivation linguistique, politique ou juridique, par la reconnaissance médiatique ou académique, ainsi que par la progressive évidence que prend l'existence ainsi produite.¹¹⁸

Cette remarque s'applique parfaitement à l'évolution des emplois de l'expression 'symbiose judéo-allemande' qui désigne souvent, dans ses usages les plus récents la relation entre Juifs et Allemands, sans que les auteurs ne cherchent ni à idéaliser la relation, ni à problématiser l'expression¹¹⁹. Elle tend donc à devenir une dénomination neutre pour les relations entre deux groupes. Avant cela, les débats sur la 'symbiose judéo-allemande' ont servi, dans les années 1960, une réflexion profonde et sans doute souvent douloureuse, sur ce qu'avait été l'identité des Juifs d'Allemagne avant 1933. Elle a été, chez certains auteurs dont Gershom Scholem, le vecteur de la reconstitution d'une trame narrative fondatrice de l'identité d'un groupe qui, du fait de l'exil et de la Shoah, s'était retrouvé amputé et dispersé. C'est là le troisième point de croisement entre

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 29.

¹¹⁹ L'introduction de l'ouvrage suivant constitue à ce titre un bon exemple. Leslie MORRIS / Jack ZIPES, « German and Jewish Obsession », in : L. Morris/ J. Zipes (éd.), *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis 1945-2000*, New York, Palgrave, 2002, p. xi-xvi, ici p. xii.

‘diaspora’ et ‘symbiose judéo-allemande’. Ce dernier terme émerge d’une situation diasporique nouvelle, au moment où les Juifs d’Allemagne deviennent, une « diaspora dans la diaspora », pour reprendre l’expression de Patrick Farges¹²⁰. En effet, les Juifs d’Allemagne disposent après 1933 d’une double identité diasporique. La première, propre à l’ensemble des Juifs, remonte à des temps immémoriaux et constitue l’histoire commune à l’ensemble des Juifs, La seconde est nouvelle et induit le besoin de constituer un récit sur ce qu’a été la vie juive en Allemagne avant le nazisme.

Entre 2019 et 2021, j’ai participé avec Patrick Farges, Heidi Knörzer, Katja Schubert et Céline Trautmann-Waller à l’organisation de séminaires mensuels sur le thème « Diaspora(s) : matrice juive – évolutions contemporaines » dans le cadre du Campus Condorcet. Après avoir exploré les différents champs des études diasporique, nous avons cherché, dans le cadre de cet atelier, à mettre en regard, à partir des travaux des chercheur et chercheuses des objets d’étude relevant de la diaspora juive et d’autres, issus d’autres diasporas. À l’issue de ce séminaire, nous avons organisé un colloque international intitulé *Archives de la Diaspora – Diaspora des Archives. Penser la mémoire de la dispersion à partir de l’espace germanophone*¹²¹. Les contributions qui en sont issues feront l’objet d’une publication, prévue fin 2022, dans un numéro hors-série de la revue *Tsafon*. Les lectures et les discussions auxquelles a donné lieu l’ensemble de ce projet m’ont permis de me familiariser avec les problématiques liées aux approches transnationales. Cela a été central pour l’élaboration de mon inédit, parce qu’il implique une histoire de l’Allemagne qui s’écrit de l’extérieur, à partir de l’expérience de Juifs exilés. Cette dimension est en effet caractéristique des débats sur la ‘symbiose judéo-allemande’, menés en allemand, entre Israël, les États-Unis et l’Allemagne. C’est dans le cadre de ce séminaire que j’ai présenté pour la première fois, le 7 décembre 2018, mon projet d’inédit d’habilitation sur les débats autour de la « symbiose allemande », pour montrer de quelle manière il s’articule avec le concept de diaspora¹²².

Cette dimension transnationale, voire extranationale de l’histoire des Juifs d’Allemagne est particulièrement bien illustrée par le Leo Baeck Institute (LBI). Il est

¹²⁰ Patrick FARGES, « Identités juives allemandes en Palestine / Israël : aspects transnationaux », in : G. Sebaux (éd.), *Identités, migrations et mobilités transnationales. Europe (XIX^e-XXI^e siècle)*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2017, p. 147-158, p. 149.

¹²¹ Le colloque était prévu en 2020, mais s’est finalement tenu en ligne du 16 au 18 juin 2021.

¹²² Il s’agissait d’une contribution intitulée « À quoi bon la diaspora? De la dissimulation à la critique de la “synthèse judéo-allemande” ».

créé en 1955, à partir d'un projet adopté en 1954 dans le cadre de la *Claims conference*¹²³. Dans l'esprit de ses pères fondateurs, le centre des trois instituts créés en 1955 (Jérusalem, Londres et New York) était Jérusalem¹²⁴. Le centre berlinois, au sein du musée juif de Berlin, n'a été créé qu'en 2001, comme une antenne du LBI de New York. La mission que se fixe l'institut et qu'il formule dès le premier volume de son bulletin, à savoir de « représenter les 150 dernières années de l'histoire du judaïsme allemand »¹²⁵, est donc une mission qui doit nécessairement s'exercer de l'extérieur, à partir des pays où sont exilés les « derniers » Juifs d'Allemagne. Au principe de l'écriture de leur histoire, on trouve par conséquent l'idée qu'il s'agit d'une histoire finie et non d'une histoire en train de s'écrire¹²⁶. On retrouve cette idée dans les principes qui ont présidé à la création du Leo Baeck Institute :

Veiller, par des recherches et des publications à conserver, pour nous, les Juifs exilés d'Allemagne, l'image du judaïsme allemand, autant qu'elle est vivante aujourd'hui, à compléter et enrichir cette image, dans la mesure du possible ; pour que les Juifs du monde puissent avoir une représentation de l'essence du judaïsme allemand et de son importance¹²⁷.

En août 1957, il ne pouvait être question de contribuer à écrire l'histoire de l'Allemagne ; en écrivant celle des Juifs exilés, l'auteur entend néanmoins contribuer à l'écriture d'une « histoire universelle »¹²⁸. L'idée que l'histoire des Juifs d'Allemagne fait partie de l'histoire allemande est née bien plus tard, mais elle s'exprime dans les travaux qui ont vu le jour dans les années 1990. Il s'agit toutefois d'une tâche historiographique qui va au-delà de la simple conservation, mais implique que l'« image » dont il est question dans ces lignes puisse évoluer au fil des travaux que l'institut souhaite rendre possible. Dans

¹²³ Ruth NATTERMANN, *Deutsch-jüdische Geschichtsschreibung nach der Shoah. Die Gründungs- und Frühgeschichte des Leo Baeck Institute*. Essen, Klartext-Verlag, 2004, p. 131-133.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 142.

¹²⁵ H.T., « Die geschichtliche Aufgabe », in : *Bulletin des Leo Baeck Institute*, 1, Août 1957, p. 1-5, ici p. 1 <https://archive.org/details/bulletindesleoba02leob/page/n1/mode/1up?view=theater> [26/04/2022]: « *Das Leo Baeck Institute hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Geschichte des deutschen Judentums in seinen letzten hundertfünfzig Jahren darzustellen.* »

¹²⁶ Salomon ADLER-RUDEL, « Fünf Jahre Leo Baeck Institut », *Bulletin der Gesellschaft der Freunde des Leo Baeck Instituts* (n° 9, Tel-Aviv 1960, p. 2-12, ici p. 2)]: « *Die Geschichte des deutschen Judentums endete 1933.* »

<https://archive.org/stream/bulletindesleoba02leob#page/n248/mode/1up> [24/04/2022]. Au sujet de la reconstruction d'une vie culturelle juive après 1945, voir Laurence GUILLON, « Le rôle de Berlin dans la reconstruction de la vie juive après 1945 » in : D. Bohnenkamp (éd.), *Penser les identités juives dans l'espace germanique XIXe-XXe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 141-156.

¹²⁷ H.T., « Die geschichtliche Aufgabe » (note 125), p. 4. : « *durch Forschungen und Publikationen dafür zu sorgen, dass das Bild des deutschen Judentums uns, den aus Deutschland ausgewanderten Juden, erhalten bleibt, soweit es heute lebendig ist, dass dies Bild im Rahmen des Möglichen vervollständigt und bereichert wird ; und dass die Juden der Welt eine Vorstellung vom Wesen des deutschen Judentums und seiner Bedeutung erhalten.* »

¹²⁸ *Ibid.*, p. 5 : « *Universalgeschichte* ».

la suite du texte, la question de la conservation des documents est également abordée, toujours en lien avec la nécessité de leur étude et de leur analyse. Il est indéniable que cet institut, grâce à ses bibliothèques, à ses financements, aux travaux qu'il a publiés et à l'énorme travail de numérisation auquel il s'est livré ces dernières années, a grandement contribué aux travaux de recherche qui ont été réalisés depuis soixante-cinq ans.

De ce fait, *nolens volens*, le Leo Baeck Institute a participé à l'écriture d'une histoire transnationale, celle des Juifs d'Allemagne, et aussi celle de l'Allemagne. Dans son ouvrage sur la création de cette institution, Ruth Nattermann montre bien qu'elle fait suite aux tentatives, souvent infructueuses, de faire émigrer les institutions intellectuelles juives d'avant-guerre¹²⁹. Elle est donc prise dans un processus d'exil des institutions et des documents qui ouvre la voie à cette dimension transnationale de l'histoire de l'Allemagne. Si on admet, comme l'écrivent les auteurs des quatre volumes de la *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit* dans leur avant-propos, que l'histoire des Juifs d'Allemagne fait partie de l'histoire allemande, alors, on a affaire à une situation où une part de l'histoire de l'Allemagne s'écrit de l'étranger. Dans son avant-propos, Michael Meyer explique en effet comment s'est construit le projet historiographique qu'il a mené avec ses collègues : « Nous étions d'accord pour dire que l'histoire judéo-allemande est constitutive de l'histoire du peuple juif comme de celle des Allemands. »¹³⁰ Le fait de parler d'histoire judéo-allemande présuppose une histoire commune des Juifs et des Allemands dans l'espace germanophone. Cette situation perdure et se renforce du fait qu'en Grande-Bretagne, aux États-Unis, en Israël ou en France, des chercheuses et des chercheurs ont pris le relais des pionniers issus de l'exil et continuent de s'intéresser à l'histoire des Juifs d'Allemagne, dans des départements d'histoire, d'études germaniques ou d'études juives. C'est dans ce cadre transnational que s'inscrivent mes travaux actuels, qui donnent à voir un regard porté par les Juifs d'Allemagne issus de l'exil sur l'Allemagne d'avant 1933. Cela justifie pour moi de présenter dans le cadre des études germaniques une recherche qui porte sur un corpus plurilingue, en allemand et en anglais et qui traite d'auteurs et d'autrices, qui sont certes pour la plupart germanophones, mais ont quitté l'Allemagne, lorsqu'ils écrivent les textes sur lesquels je m'appuie.

¹²⁹ NATTERMANN, *Deutsch-jüdische Geschichtsschreibung nach der Shoah* (note 123), p. 131-133.

¹³⁰ Michael A. MEYER, « Vorwort zum Gesamtwerk », in : M. Meyer / M. Brenner (éd.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 1, Munich, C.H. Beck 1996, p. 9-13, ici p. 10 : « Wir waren uns [...] darüber einig, daß die deutsch-jüdische Geschichte ein Bestandteil der Geschichte des jüdischen Volkes wie der der Deutschen ist. »

5.2 Dissimilation et question juive

De manière indirecte, ce sont mes travaux sur la correspondance de Franz Rosenzweig qui m'ont amené à m'interroger sur les relations entre Juifs et Allemands, L'affirmation du judaïsme comme une identité positive qu'adopte Rosenzweig à la fin des années 1910 est tout à fait caractéristique de la démarche propre à ce qu'on a coutume d'appeler « La renaissance juive »¹³¹. C'est à Martin Buber que l'on doit ce concept qui caractérise une des tendances importantes du judaïsme du premier tiers du XX^{ème} siècle. Ce mouvement s'explique aussi par un constat pratique, commun à de nombreux Juifs de l'époque dont Scholem et Rosenzweig : « [...] Gershom Scholem et Franz Rosenzweig reprochaient tous deux à leurs pères et à leurs grands-pères d'avoir abandonné des traditions juives centenaires sans avoir en retour obtenu de place stable dans la société allemande. »¹³² Si l'on suit la thèse que propose ici Michael Brenner, une des logiques qui sous-tend ce retour à la tradition est celle de la méfiance vis-à-vis de l'assimilation dont on constate qu'elle a échoué : puisqu'il est impossible de devenir des Allemands à part entière, il faut redevenir véritablement juif. Buber et Scholem doublent l'activité intellectuelle qui en découle d'une prise de position politique en faveur du sionisme. Rien de tel chez Rosenzweig, dont l'engagement est de nature pédagogique, notamment dans le cadre de la maison d'études juives de Francfort. J'ai ainsi constaté que Rosenzweig, dans la défense du judaïsme qu'il oppose à ses amis chrétiens, se réapproprie un judaïsme rénové, qui prend ses distances avec l'exigence d'assimilation à laquelle s'étaient pliés ses aînés. Il forge, dans son journal, le concept de « dissimilation »¹³³ qui consiste en une lutte contre la situation qu'il décrit dans « Deutschtum und Judentum » dans les termes suivants : « Ce que nous recevons, nous n'avons pas le droit de le recevoir en tant que

¹³¹ Martin BUBER, « Jüdische Renaissance », in : *Ost und West*, 1, janvier 1901, col. 7-10. <https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/2608080> [19/06/2022]. Les textes suivants ont aussi été très marquants pour toute une génération de Juifs d'Allemagne, souhaitant redécouvrir les traditions perdues dans le processus d'émancipation. Martin BUBER, « Drei Reden über das Judentum » [1920], in : *Frühe jüdische Schriften*, sld. B. Schäfer, (= Werkausgabe vol. 3), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2007, p. 219-256. Ces textes regroupent une série de conférences prononcées à Prague entre 1909 et 1910.

¹³² Michael BRENNER, « A Tale of Two Families: Franz Rosenzweig, Gershom Scholem and the Generational Conflict Around Judaism », in : *Judaism*, vol. 42, 1993, p. 350-361, ici p. 355 : « [...] both Gershom Scholem and Franz Rosenzweig accused their fathers of having giving up centuries-old Jewish traditions without having obtained, in exchange, a secure place in German society. »

¹³³ ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher* (note 33), p. 770. Il s'agit là d'un néologisme exprimant le refus de l'assimilation. Voir Stéphane MOSÈS, « Scholem and Rosenzweig: The Dialectics of History », in : *History and Memory*, vol. 2, n° 2, hiver 1990. p. 110-116 ; MOSÈS, *L'Ange de l'histoire* (note 96), p. 49-82.

Juifs, ce que nous réussissons, nous ne devons pas le réussir en tant que Juifs. »¹³⁴ Il s'agit donc de revendiquer la possibilité d'une affirmation de soi, qui accompagne chaque Juif dans les différentes étapes de sa vie. Pour la première fois, avec Rosenzweig, j'ai été confrontée à l'idée que l'émancipation qui avait permis à la population juive d'accéder à des droits s'était faite au prix d'une perte donnant lieu à une crise identitaire parfois violente. Si Brenner, dans son article, compare Rosenzweig et Scholem, leurs origines familiales et ce qu'ils sont devenus, c'est parce qu'ils sont des représentants de cette crise d'identité. Et quand Scholem, à partir de 1962, parle du dialogue « judéo-allemand » comme d'un mythe, c'est aussi à partir de l'expérience de cette crise qui a mené Rosenzweig à revenir au judaïsme et Scholem, à s'engager dans le mouvement sioniste jusqu'à son Aliyah en 1923. C'est autour de ces deux grandes figures que j'ai commencé, à la toute fin de ma thèse, à travailler sur « la crise de l'assimilation » dont tous deux furent des représentants. Mon premier travail sur ce sujet a donné lieu à une présentation lors d'un colloque à Mulhouse (Université de Haute-Alsace) sur le thème *Der Umbruchdiskurs im deutschsprachigen Raum zwischen 1900 und 1938*. Il visait à comparer les diagnostics de ce que j'ai appelé « la crise de l'assimilation », tels que Rosenzweig et Scholem les formulent pour l'un en 1915 et 1922, pour l'autre en 1962¹³⁵. Cet article visait également à montrer la contribution des deux auteurs à la revivification de la connaissance du judaïsme chez les Juifs d'Allemagne assimilés, ce qui passait beaucoup par l'enseignement et la traduction de textes liturgiques ou poétiques. Rosenzweig est bien plus connu comme traducteur que Scholem, en raison de son travail sur la Bible, entamé avec Martin Buber en 1925 et de ses traductions du poète judéo-espagnol Jehuda Halevy. Mais Scholem traduit également dans cette période, notamment des complaintes tirées de la Bible, mais aussi, comme Rosenzweig, des textes issus de la liturgie¹³⁶. J'ai déjà évoqué la transformation de la pratique rosenzweigienne de la

¹³⁴ Franz ROSENZWEIG, « Deutschtum und Judentum » [1915], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 169-175, ici p. 170 : « *Was wir empfangen, dürfen wir nicht als Juden empfangen, was wir leisten, sollen wir nicht als Juden leisten.* » Enzo Traverso étend ce diagnostic à l'ensemble du mouvement d'émancipation des Juifs, commencé avec les Lumières et jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Voir Enzo TRAVERSO, *Les Marxistes et la question juive*, Montreuil, La Brèche-PEC, 1990, p. 28.

¹³⁵ 1915 renvoie à la date de rédaction probable par Rosenzweig de « Deutschtum und Judentum », 1922, à son entrée de journal concernant la « dissimilation ». 1962 est l'année de rédaction de la lettre à Manfred Schlösser, publiée deux ans plus tard sous le titre « *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen 'Gespräch'* ». Gershom SCHOLEM, « *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen 'Gespräch'* » [1964], in : *Judaica 2*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1970, p. 7-11.

¹³⁶ L'ensemble de ces travaux a été publié en 2019 dans le volume *Poetica*, paru chez Suhrkamp. Gershom SCHOLEM, *Poetica. Schriften zur Literatur*, Berlin, Suhrkamp, 2019. Voir notamment la deuxième partie du livre, p. 131-206.

traduction, à partir du début des années 1920 et de son installation à Francfort. Cette dernière prend une dimension pédagogique, pour être mise au service des Juifs qui ne comprennent plus les textes de la tradition en langue originale. Elle commence avec la traduction du *Birgat-ha-mazon* (1920). Scholem traduit également ce texte, mais dans une perspective académique, en prenant le contrepied des traductions antérieures pour donner à voir la spécificité du texte¹³⁷. Il s'agit d'une traduction érudite, alors que celles de Rosenzweig doivent permettre aux autres Juifs de participer au rituel et ont pour but une émancipation de la traduction. La traduction est donc pour Rosenzweig un instrument, une étape sur le chemin de la dissimulation, qu'il ne comprend pas comme un rejet de l'assimilation, mais comme son pendant, qui coexiste avec lui¹³⁸. L'étude de ces deux attitudes de remise en cause de l'assimilation qui mènent à deux retours aux sources juives, l'une érudite et marquée par le sionisme, l'autre plus religieuse et attachée à la reconstitution d'une vie communautaire, m'ont amenée à comprendre que, dans le camp de ceux qui remettaient en cause la nécessité d'une intégration complète à la société allemande, impliquant de renoncer à la culture juive, il y avait des différences de vues et de pratiques très nettes. C'est cette diversité qui m'est revenue en mémoire au moment de travailler sur ce que l'expression 'symbiose judéo-allemande' » devait aux auteurs d'avant 1933 et m'a donné l'intuition que les sionistes n'étaient pas les seuls, avant la Shoah, à considérer que le processus d'émancipation, et l'exigence d'assimilation formulée à l'endroit des Juifs, avaient donné lieu à une perte à laquelle il était urgent de remédier.

C'est en m'intéressant au parcours qui ramène Franz Rosenzweig au judaïsme que j'en suis venue à travailler sur les institutions d'enseignement et de recherche sous la République de Weimar. Le concept de dialogue m'a menée sur cette piste, parce qu'il est central pour la conception de l'enseignement pour adultes que développe Rosenzweig dans le cadre de la création de la maison d'études juives de Francfort, laquelle ne prévoit pas, dans ses principes, de distinction stricte entre les enseignants et les élèves qui échangent et changent de rôle selon les domaines dans lesquels ils disposent de

¹³⁷ Hans Christoph Askani rend compte du débat qui a opposé Franz Rosenzweig et Gershom Scholem sur la question de la traduction de ce texte. voir ASKANI, *Das Problem der Übersetzung* (note 62), p. 46-50.

¹³⁸ ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher* (note 33), p. 770, (3/04/1922) : « *zu beachten wird dabei in allen Zeiten die Dissimulation sein, die stets neben der selbstverständlichen Assimilation einhergeht.* »

connaissances¹³⁹. Cette piste de recherche a donné lieu à deux articles, dont le premier est paru en 2013 dans la revue *Recherches germaniques* sous le titre « Berlin et Francfort dans le sillage de la science du judaïsme. Savoir et enseignement juif dans l'Allemagne des années 1920 ». Il proposait une analyse de la naissance de trois institutions juives consacrées à l'étude et la transmission du savoir : l'*Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, le *Jüdisches Lehrhaus* (maison d'étude juive) de Francfort et la *Jüdische Volkshochschule* (université populaire) de Berlin. L'objectif était de présenter tant l'organisation et les activités concrètes de ces établissements que leurs fondements intellectuels et théoriques. Pour ce faire, j'ai étudié des textes programmatiques qui ont été publiés dans des revues de l'époque et reflètent la conception qu'avaient les intellectuels juifs du savoir, de la science et de leur transmission. Cela m'a permis d'appréhender la manière dont la science du judaïsme s'organise dans les années 1920. En comparant le développement de l'*Akademie für die Wissenschaft des Judentums* et le *jüdisches Lehrhaus*, on comprend aussi que la question de la transmission du savoir se joue à différents niveaux. L'intention de Rosenzweig, telle qu'il la formule dans l'essai programmatique intitulé « Zeit ist's » (1917) n'est pas de promouvoir la science du judaïsme au sens académique du terme, mais de créer une académie qui forme des enseignants, hors de la sphère religieuse. L'*Akademie für die Wissenschaft des Judentums* dont Hermann Cohen pose les jalons à la fin de la Première Guerre mondiale et qui sera inaugurée après son décès, en 1919, est en fait une institution de recherche qui a contribué à financer les travaux de nombreux intellectuels Juifs, dont Gershom Scholem et Leo Strauss. On lui doit, entre autres réalisations, les débuts de l'édition des œuvres de Moses Mendelssohn. C'est parce qu'il est déçu de ce qu'est devenue l'académie que Rosenzweig fonde à Francfort une maison d'études qui vise l'édification d'un public adulte. Ces institutions montrent combien il était difficile de rénover l'éducation au judaïsme dans le cadre scolaire ou universitaire. Ce savoir se transmet essentiellement hors des cadres institués. L'enseignement de religion reste dispensé par des rabbins et, malgré les efforts de Rosenzweig pour tenter de créer une véritable chaire d'études juives à l'Université de

¹³⁹ Franz ROSENZWEIG, « Formation sans fin », in : *Confluences : politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2003, p. 249-262, ici p. 260 ; Franz ROSENZWEIG, « Bildung und kein Ende » [1920], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. de R. Mayer / A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 491-503, ici p. 502 : « *Im gleichen Sprechzimmer und in der gleichen Sprechstunde, wo sich die Schüler finden, werden auch die Lehrer entdeckt werden. Und es wird vielleicht der Gleiche in der gleichen Sprechstunde als Meister und als Schüler erkannt. Ja eben erst wenn dies geschieht, ist es ganz gewiss, dass er zum Lehrer taugt.* »

Francfort, il faudra attendre la création de l'Université libre de Berlin en 1948 et la création par Jacob Taubes du premier institut d'études juives en 1963, pour que ce champ disciplinaire trouve sa place dans les universités allemandes. Le second article que j'ai consacré à cette question mettait l'accent sur les deux institutions berlinoises, à savoir l'*Akademie für die Wissenschaft des Judentums* et la *Jüdische Volkshochschule*. Il est paru en 2015, dans le volume *Berlin und die Juden. Geschichte einer Wahlverwandtschaft*, dirigé par Laurence Guillon et Heidi Knörzer. Cette publication découlait du séminaire intitulé « Berlin et les Juifs. Mythes et réalités », auquel j'ai participé entre 2012 et 2014 et qui interrogeait, la centralité de Berlin pour les Juifs d'Allemagne, ainsi que la dimension urbaine de la modernité juive. Le second article, élaboré dans ce cadre, approfondissait l'approche historique de ces deux institutions, en prenant en considération leurs évolutions et les critiques auxquelles elles ont été confrontées. En outre, si le premier article tournait encore largement autour de la personne de Franz Rosenzweig, le second m'a permis de prendre mes distances par rapport à cette figure et de m'émanciper des thématiques que sa pensée imposait. Par ailleurs, ces deux articles m'ont donné la possibilité de travailler sur certaines revues juives de l'entre-deux-guerres et de mettre en valeur leur rôle majeur dans la diffusion du savoir, mais aussi dans la promotion de ce type d'institutions. En effet, L'*Akademie für die Wissenschaft des Judentums* se dote, dès 1920, d'un organe intitulé *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung der Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, qui a pour vocation première la diffusion des travaux des chercheurs de l'académie, mais en expose aussi les principes et les modes de fonctionnement dans des articles programmatiques. La revue *Im deutschen Reich*, qui est l'organe du *Centralverein Deutscher Staatsbürger Jüdischen Glaubens* relaie aussi la création et l'évolution de cette institution, ainsi que de la *Jüdische Volkshochschule*. La lecture de ces revues donne à voir comment le lien se crée et se maintient entre ces lieux de production et de transmission du savoir et le public auquel il est destiné. Elles sont pour la plupart disponibles sous forme numérisée sur le site de la bibliothèque de l'Université de Francfort, ce qui facilite grandement l'accès à ces documents indispensables pour comprendre la vie intellectuelle et les préoccupations des Juifs d'Allemagne avant 1933.

La familiarité que j'avais acquise avec cet outil m'a donné l'idée d'une contribution sur la vision que la presse juive donne de la figure de Guillaume II, pour un colloque intitulé « Herrschaftserzählungen Wilhelm II. in der Kulturgeschichte (1888–1933) » et

organisé en 2014 par Nicolas Detering, Johannes Franzen et Christopher Meid (Université de Fribourg en Brisgau). L'originalité de l'approche des organisateurs résidait dans le choix du prisme de la narration qui englobait un ensemble de discours construits autour de la figure impériale. Ma communication, qui a donné lieu à un article paru en 2016, s'intitulait « Kaiserbilder. Blicke aus der jüdischen Presse auf Wilhelm den II. » Ce travail m'a permis de me familiariser avec les différentes orientations politiques des journaux dont j'analysais des éditoriaux, à savoir *die Allgemeine Zeitung des Judenthums* (1837-1922), *Im deutschen Reich* (1895-1922) ou la *Jüdische Rundschau* (1902-1938). Par ailleurs, ces articles donnaient à voir les stratégies mises en œuvre par leurs auteurs pour formuler des critiques, des craintes ou des souhaits relatifs à l'approfondissement de l'égalité des droits, alors même qu'ils étaient publiés la plupart du temps pour l'anniversaire de l'empereur ou pour son jubilé. Le rapport de la presse juive au pouvoir impérial s'y donne à voir d'une manière particulière, parce que la critique y est toujours formulée de manière oblique, souvent dissimulée derrière le compliment qui lui sert de cadre, même si certaines revues – souvent issues du sionisme – formulent leurs griefs de manière plus explicite. Ici encore, l'étude des textes issus de la presse juive donne à voir une diversité de voix, de modes d'expression et de thématiques.

5.3 À la recherche d'une nouvelle approche de la 'symbiose judéo-allemande'

L'approche de la question de la 'symbiose judéo-allemande' que j'ai développée depuis ma thèse et qui a peu à peu constitué l'axe de recherche principal que je développe dans la monographie de mon habilitation, partait de deux hypothèses de recherche. La première partait de l'idée qu'il serait fécond d'analyser le regard que les Juifs ayant vécu en Allemagne avant 1933 portaient après 1945 sur ce pays et sur les modes de relation entre Juifs et Allemands, avant l'arrivée au pouvoir des nazis. À mon sens, l'omniprésence de l'expression 'symbiose judéo-allemande' et les critiques virulentes qu'elle a suscitées témoignent de la vitalité de ce regard rétrospectif. Cela m'a conduit à me demander comment l'expression était devenue omniprésente, pourquoi elle faisait polémique et quelle était sa fonction dans la constitution de ce regard rétrospectif. La seconde hypothèse était que, face à une expression qui donnait lieu à des commentaires si polarisés et si récurrents, il serait malaisé d'élaborer une approche pertinente visant à déterminer si quelque chose comme une 'symbiose judéo-allemande' avait existé. Il semble en effet

difficile de trancher en 2022 une polémique vieille de 60 ans ; de plus, la recherche a montré, dans sa richesse, la très grande diversité recouverte par l'expression « Juif d'Allemagne ». Il y avait donc fort à parier qu'une expression unique échouerait à rendre compte de cette diversité sémantique et de la pluralité des relations avec les Allemands non-juifs qu'elle impliquait. Plutôt que de trancher ou d'arbitrer, j'ai préféré essayer de comprendre comment cette expression était devenue emblématique de la relation entre Juifs et Allemands.

Lors du séminaire *Berlin et les Juifs. Mythes et réalités*, j'ai également eu l'occasion en mars 2012 de proposer une synthèse informelle au sujet de la 'symbiose judéo-allemande'. Ce premier tour d'horizon m'a fait prendre conscience de la persistance de la question des relations entre Juifs et Allemands avant 1933 et après 1945. Cela m'a encouragée à m'interroger sur les éléments de continuité et les points de rupture, ce qui a joué un rôle central dans ma monographie. Par ailleurs, ce travail m'a permis de réaliser un premier relevé d'occurrences, à partir duquel j'ai construit la première partie de mon inédit qui porte sur les débats des années 1960 autour de la 'symbiose judéo-allemande' et tisse les liens qui les rattachent aux réflexions menées depuis la fin du XIX^{ème} sur les modalités de la coexistence avec les Allemands.

J'ai véritablement commencé à travailler sur cette idée du regard rétrospectif dans une communication pour le colloque « Deutschland und Israel/Palästina von 1945 bis heute », organisé par Laurence Guillon et Katja Schubert, qui s'est tenu à l'Université de Paris-Nanterre en novembre 2012. Sous le titre « Von Jerusalem nach Weimar. Rückblick auf die deutsch-jüdischen Beziehungen in der Zwischenkriegszeit », j'ai cherché à analyser la manière dont différents auteurs partis d'Allemagne pour s'installer en Palestine mandataire revenaient sur leur vie d'avant le nazisme. J'avais travaillé sur l'historien de la mystique Gershom Scholem (1897-1982), les philosophes Martin Buber (1878-1965) et Ernst Simon (1899-1988) et les écrivains Werner Kraft (1896-1991) et Ludwig Strauß (1892-1953). L'ensemble de ces personnes se connaissent et interagissent, elles forment donc un micro-réseau ou représentent une partie du réseau intellectuel des Juifs d'Allemagne en Palestine mandataire, puis en Israël. Mon idée était de représenter à partir de ces figures diverses manières de revenir sur la vie en Allemagne avant 1933. Martin Buber et Ernst Simon incarnaient, dans mon propos, une vision positive de l'héritage lié au séjour des Juifs en Allemagne et aux liens qui se sont tissés entre culture juive et culture allemande jusqu'à l'arrivée au pouvoir des nazis. J'évoquais ensuite la

position de Scholem contre la symbiose judéo-allemande, qui a par la suite constitué le point de départ des réflexions que j'ai menées dans mon inédit. Le troisième moment de l'article était consacré aux difficultés propres à des écrivains germanophones, tels que Ludwig Strauß et Werner Kraft, qui sont obligés, en s'installant en Palestine, de réaliser un changement de langues ayant des conséquences importantes sur leur activité professionnelle. Kraft et Strauß se trouvent dans des situations distinctes quant à la conscience qu'ils ont de leur appartenance au judaïsme. Chez Kraft, cette conscience devient décisive au moment de l'arrivée au pouvoir des nazis, il ne réalise jamais de véritable passage à l'hébreu et peine à poursuivre son activité littéraire après 1945. Il continue à vivre dans un monde germanophone appartenant essentiellement au passé, sans possibilité de s'adapter réellement à son nouvel environnement. Au contraire, Ludwig Strauß, gendre de Martin Buber, réussit le saut dans la langue hébraïque dont il fait un des modes d'expression de sa poésie, tout en continuant à écrire en allemand. Ce petit groupe d'intellectuels montre la persistance de la relation à l'Allemagne, alors même que l'Aliyah, la montée en terre d'Israël, est supposée constituer un retour et non un déchirement. En vérité, on se rend compte que les problèmes économiques, personnels et linguistiques auxquels sont confrontés ceux qui y ont trouvé refuge sont comparables à ceux que rencontrent les exilés arrivés dans d'autres territoires¹⁴⁰. L'omniprésence de la référence à l'Allemagne, sur le plan linguistique, mais aussi sur le plan culturel et personnel, m'a permis de comprendre la charge affective que recélait potentiellement l'expression 'symbiose judéo-allemande', ce qui m'a donné une raison supplémentaire de me garder d'arbitrer les débats. C'est à partir des analyses dont j'ai rendu compte dans cet article que j'ai commencé à envisager l'expression comme porteuse d'un enjeu relevant de l'identité, de la narration mémorielle, à la croisée de ses acceptions individuelles et collectives. En effet, tout comme le dialogue judéo-chrétien qui avait fait l'objet de ma thèse, la question « judéo-allemande » est essentiellement un enjeu qui concerne le monde juif.

Ce n'est qu'en 2017 que j'ai véritablement commencé à envisager les discours de la 'symbiose' comme mon sujet de recherche, celui auquel je souhaitais consacrer mon inédit d'habilitation. J'ai assez rapidement réussi à reconstituer les débats des années

¹⁴⁰ Au sujet des conditions propres aux personnes exilées en Palestine mandataire, voir Ludger HEID, « Palästina/ Israël », in : C.-D. Krohn/ P. von zur Mühlen/ G. Paul/ L. Winckler (éd.), *Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933-1945*, Darmstadt, Primus Verlag, 1998, col. 349-357, ici p. 352-354. Voir également Patrick FARGES, *Le muscle et l'esprit. Masculinités germano-juives dans la post-migration : Le cas des yekkes en Palestine / Israël après 1933*, Bruxelles, Peter Lang, 2020, p. 44-99.

1960, en reprenant les textes de Scholem sur la question et en lisant sa correspondance, qui m'a permis de savoir avec qui il avait échangé sur ces questions et quelles prises de position l'ont agacé ou ont suscité sa réaction. À partir de là, s'est constitué un micro-réseau, à peine plus large que celui qui avait donné lieu à mon article de 2014, et dont Scholem constituait le point de jonction, puisque les autres textes lui répondaient de manière suffisamment explicite pour que la lectrice ne s'y trompe pas. J'avais donc ainsi la matière première qui m'a servi à construire la première partie de mon inédit, intitulée « Les premiers discours de la symbiose judéo-allemande ». Scholem parle pour sa part plus volontiers de « dialogue judéo-allemand », en référence aux philosophies du dialogue incarnées par Buber et Rosenzweig. Il semble que c'est dans les années qui suivent que l'expression 'symbiose judéo-allemande' se fixe dans son emploi. Par souci d'exhaustivité, je me suis également mise à la recherche des premières occurrences de l'expression « symbiose judéo-allemande », ce qui m'a fait découvrir l'emploi qu'en faisaient Martin Buber et Adolf Leschnitzer bien avant les débats des années 1960. On en trouvait également des occurrences dans les revues juives déjà évoquées. L'expression figée « deutsch-jüdische Symbiose » y est d'un emploi plutôt rare¹⁴¹, même si on la trouve dans quelques revues ; ce qui est beaucoup plus fréquent, c'est l'emploi du terme de 'symbiose' en lien avec la relation judéo-allemande, le plus souvent pour désigner le fait que Juifs et Allemands vivent ensemble¹⁴². 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 1928¹⁴³. 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. En outre, un tour d'horizon des

¹⁴¹ 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 parle de 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 ».

¹⁴² C'est le sens que suggère le *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* de Wolfgang Pfeifer. <https://www.dwds.de/wb/etymwb/Symbiose> [27/06/2022].

¹⁴³ Wilhelm STAPEL, *Antisemitismus und Antigermanismus. Über das seelische Problem der Symbiose des deutschen und des jüdischen Volks*, Hamburg / Berlin / Leipzig, Hanseatische Verlagsanstalt, 1928.

occurrences du terme de symbiose pour désigner la relation entre Juifs et Allemands et des rares occurrences de « deutsch-jüdische Symbiose » montre que l'emploi est surtout attesté à partir des années 1930 et surtout à partir de 1933. On est donc en droit de se demander s'il s'agit, au moins partiellement, dans les emplois ultérieurs, de la reprise d'un cliché antisémite ou de l'amorce du processus d'idéalisation qui fera l'objet des débats des années 1960. Je serais heureuse de consacrer un article aux discours de la symbiose judéo-allemande dans les années 1930, dès que l'occasion se présentera. Ce que ne permet pas de voir le traitement, souvent partiel et parfois partial de ces débats dans la recherche sur les Juifs d'Allemagne, ce sont les évolutions dont témoigne la réflexion de Scholem, entre le premier texte datant de 1962 et les derniers qui traitent de cette question, à savoir son autobiographie *Von Berlin nach Jerusalem*, parue en 1977 et « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland », qui remonte à 1978¹⁴⁴. En effet, ce que Manfred Voigts, un de ses commentateurs les plus virulents, présente comme un « argument d'autorité » utilisé par Scholem pour faire taire toute réflexion contraire à sa position¹⁴⁵, apparaît bien plus à la lecture comme un tâtonnement durant lequel il développe à la fois une thématique et des formulations adéquates, qui peu à peu se détachent de la stricte observation du passé pour mener à une réflexion sur les modalités de la réconciliation. Ces évolutions m'ont aussi amenée d'identifier chez lui une analyse du rôle de la subjectivité dans les développements sur l'histoire des Juifs d'Allemagne, que l'on peut rattacher à la question des « savoirs situés » que j'évoquais en introduction ou, plus proche de son époque, sur les formes narratives propres au récit historiographique¹⁴⁶. La dimension historiographique des discours sur la 'symbiose judéo-allemande', que j'ai analysée dans la troisième partie de mon inédit, acquiert une part importante dans « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland », en parallèle avec le développement de la démarche autobiographique de Scholem, comme si deux formes d'écriture, a priori très différentes, évoluaient concomitamment. Le fait d'observer cette évolution m'a donné l'idée d'analyser la manière dont les discours sur la 'symbiose judéo-allemande' avaient évolué au fil du temps, pour trouver leur place dans des discours de recherche. Cela permet aussi d'expliquer, au moins partiellement,

¹⁴⁴ Gershom SCHOLEM, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1977. SCHOLEM, « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland » (note 82).

¹⁴⁵ Manfred VOIGTS, « Das Machtwort. Scholems Position zum ›deutsch-jüdischen Gespräch‹ », *Aschkenas*, 15, 2005, p. 209-224, ici p. 224.

¹⁴⁶ Hayden WHITE, « Poétiques de l'histoire », traduit de l'anglais par L. Ferri, in : *Labyrinthe*, 33, 2009, p. 21-65. Il s'agit de l'introduction de l'ouvrage suivant : Hayden WHITE, *Metahistory : the Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973, p. 1-42.

comment l'expression a continué à se diffuser dans l'ensemble des discours sur les Juifs d'Allemagne, jusqu'à nos jours.

En 2019 et 2020 le jury de l'agrégation a mis au programme la question « Histoire des Juifs et Juives d'Allemagne (1867-1933) ». Dans ce cadre, j'ai été invitée à participer à des journées d'études qui se sont tenues à Lyon du 17 au 19 janvier 2019. J'y ai présenté une contribution intitulée « Zusammenleben. Deutschtum und Judentum aus jüdischer Sicht (1912/1915) » qui, la même année, a fait l'objet d'une publication dans le volume de la revue *Cahiers d'études germaniques* réunissant les travaux de ce colloque. Ce travail m'a donné l'occasion de me plonger dans les interrogations sur les relations entre Juifs et Allemands non juifs avant 1933. J'avais mis l'accent sur deux débats, celui qui a suivi la publication, en 1912, par Moritz Goldstein, dans la revue *Der Kunstwart*, de l'article « Deutsch-jüdischer Parnass », et celui qui a été déclenché par le livre de Hermann Cohen intitulé « Deutschtum und Judentum » en 1915. Rétrospectivement, j'ai l'impression que j'aurais eu intérêt à prendre en compte plus de textes et à choisir un empan temporel plus large. Néanmoins, ce travail a attiré mon attention sur le fait que les débats relatifs à la relation entre Juifs et Allemands n'étaient pas apparus après-guerre. Au contraire, les échanges dont je rends compte dans mon inédit d'habilitation renvoient à une tradition réflexive que j'ai eu à cœur de prendre en compte.

En 2018, la Conseil national des universités m'a accordé un congé de recherche de six mois, pour me permettre de me consacrer pleinement à mon habilitation. J'ai également eu la chance d'être accueillie au *Freiburg Institute for advanced studies* (FRIAS), en tant que chercheuse junior (*Junior fellow*), pour le temps de ce congé. Ce séjour de recherche a duré de janvier à juillet 2019. Au moment où il a commencé, j'avais déjà les grandes lignes de la première partie de mon inédit et quelques intuitions encore floues concernant la suite. Les rencontres que j'ai faites dans ce cadre et les discussions auxquelles elles ont donné lieu ont été extrêmement bénéfiques au développement de mon travail. En effet, l'institut accueillait des chercheurs et des chercheuses qui connaissaient bien la période sur laquelle je travaille et ont pu me faire bénéficier de leurs approches et de leurs réflexions. Je pense notamment à Johannes von Moltke (University of Ann Arbor), qui est spécialiste du cinéma, mais s'intéressait alors aux influences culturelles de la droite extrême américaine (*alt right*), à Michaela Holdenried (Université de Freiburg i. Br), spécialiste de l'exil et la littérature allemande post-coloniale ou encore à Sabine Hake (University of Texas at Austin), spécialiste de photographie et de la modernité des

années 1930. Lors des deux occasions où j'ai eu la chance de présenter mon travail au collectif de chercheurs et de chercheuses, j'ai obtenu des retours à la fois encourageants et stimulants, et notamment des références qui m'ont fait progresser. L'institut héberge en outre un projet sur les droits humains, qui éclaire cette question à partir de toute la diversité disciplinaire propre aux chercheurs et chercheuses qu'il accueille. Dans ce cadre, j'ai par exemple été en contact avec Sebastian Wogenstein (University of Connecticut), qui travaille sur ces questions. À l'issue de ce séjour, j'avais développé dans ses grandes lignes ce qui a constitué le noyau de mes réflexions sur les droits humains et l'émancipation, tels que je les ai ensuite mises en œuvre dans la deuxième partie de mon inédit. La critique des droits humains et de la tolérance constituait pour moi une thématique nouvelle, dont j'avais l'intuition qu'elle était inséparable des réflexions sur la « symbiose judéo-allemande », même si le lien ne se donnait pas à voir de prime abord. En fait, derrière le débat sur la pertinence de l'expression 'symbiose judéo-allemande' se dessine la question du bilan de l'émancipation, de ses modalités, de ses productions et de ses résultats. Chez Scholem, dans *Juden und Deutsche*, on a affaire à une critique en règle de l'émancipation et des pertes qu'elle a occasionnées¹⁴⁷. Chez Scholem, cette critique donne lieu à une esquisse contrefactuelle de ce qu'aurait pu être une émancipation, une entrée des Juifs dans la modernité qui les aurait laissé être ce qu'ils étaient. Néanmoins, le point de vue de Scholem m'avait pour ainsi dire laissée sur ma faim et donné envie de mieux comprendre ce que signifiait en termes de théorie politique la critique de l'émancipation. Je me suis donc tournée vers Leo Strauss et Hannah Arendt, qui correspondaient au cahier des charges de mon étude. Ils étaient en contact avec Scholem dans les années 1960, se livraient à une analyse de ce qu'avait été la vie juive en Allemagne dans des termes politiques et ils allaient plus loin que Scholem dans la critique de l'émancipation juive, parce que la leur incluait une critique des principes des Lumières, notamment de la tolérance religieuse et des droits humains, qui en avaient constitué le soubassement théorique. Les textes de Strauss et de Arendt entretiennent un rapport de voisinage avec les débats sur la symbiose judéo-allemande ; ils ne s'y intègrent pas, parce qu'ils ne traitent pas de la pertinence de l'expression, mais ils s'interrogent aussi sur les implications de l'antisémitisme et de la Shoah sur la vie juive en diaspora, notamment chez Strauss et sur la protection des minorités en général chez Arendt. Strauss et Arendt, pour éloignés qu'ils soient dans le champ politique, lui étant un penseur de la

¹⁴⁷ Gershom SCHOLEM, « Juden und Deutsche » [1966], in : *Judaica 2*, Francfort/Main, Suhrkamp, p. 20-47, ici p. 23-31.

droite anti-libérale, et elle une philosophe de gauche, partent du même constat de l'incapacité des droits humains et de la tolérance à protéger les minorités, quand ces dernières en ont véritablement besoin. Et c'est aussi une des implications du refus de l'expression 'symbiose judéo-allemande' : ce qui a rendu inacceptable l'expression aux yeux de certains, c'est la persistance de l'antisémitisme et la forme radicale qu'elle a prise pour le nazisme.

En 2019, j'ai été invitée par Claire Placial et Valentina Litvan à participer au colloque qu'elles organisaient à l'Université de Lorraine sur le thème *Traces et ratures de la mémoire juive dans le récit contemporain*. J'y ai présenté une contribution sur le geste autobiographique de Gershom Scholem et la manière dont il était travaillé par l'expérience de la vie en Allemagne et du bain culturel de sa jeunesse. Cette communication a fait l'objet d'une publication en 2021, dans le cadre du volume issu du colloque. Ce travail m'a permis d'approfondir ma connaissance du projet autobiographique de Scholem, en prenant en compte les différences entre la première version de son autobiographie, parue en allemand, et la version en hébreu, qui a fait l'objet d'une retraduction vers l'allemand. Cette traduction mentionne les passages qui ont été modifiés par rapport à la première édition¹⁴⁸. L'ambivalence de Scholem par rapport à l'Allemagne et à la situation des Juifs et Juives dans ce pays est évidemment au cœur des réflexions. On remarque néanmoins, en prenant en compte la traduction en hébreu, qu'il n'épargne pas non plus Israël dans le bilan qu'il dresse de la constitution du jeune État.

¹⁴⁸ Gershom SCHOLEM, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1977. Gershom SCHOLEM, *M-Berlin Li-ruschalaim*, Tel Aviv, Am Oved, 1982. Gershom SCHOLEM, *Von Berlin nach Jerusalem. Erweiterte Ausgabe*, traduit de l'hébreu par M. Brocke et A. Schatz, Francfort/Main, Suhrkamp, 1994.

6. Conclusion

6.1 Bilan

Dans les pages qui précèdent, j'ai rendu compte de mes activités de recherche, en essayant d'en mettre en valeur les traits saillants, tant sur le plan thématique que sur le plan méthodologique. J'ai voulu tracer des lignes, pour montrer comment les choix d'objets que j'ai faits ont continué à irriguer ma réflexion jusqu'à maintenant, qu'il s'agisse des correspondances et de leur capacité à éclairer les discours théoriques de leurs auteurs, ou du dialogue, comme catégorie fondatrice de mes travaux sur Franz Rosenzweig, qui continue à être interrogée au sein des discours sur la 'symbiose judéo-allemande'.

Il n'est pas aisé de dresser le bilan d'une synthèse qui constitue elle-même le bilan d'un parcours de recherche. En écrivant, j'ai été frappée par un trait saillant de mon travail, à savoir que des objets en apparence restreints constituent des points d'accès à des interrogations et à des thématiques beaucoup plus larges. Je me souviens que j'avais déjà eu cette impression, qui est sans doute largement partagée, à l'issue de ma thèse de doctorat. Ce que j'avais imaginé comme une étude sur le dialogue amoureux et le dialogue religieux dans la correspondance de Rosenzweig m'avait amenée à prendre en compte l'ensemble de son œuvre, sa conception du judaïsme, de la traduction, ses relations avec d'autres auteurs, tels que Buber, Scholem ou Benjamin. Ce que j'avais compris au départ comme un sujet périphérique par rapport aux grandes études sur l'œuvre philosophique de Rosenzweig, s'est révélé central, parce que la correspondance, dans sa diversité thématique, dans son évolution chronologique, impose de toucher à toutes les facettes d'un auteur, à toutes les phases de sa vie et à l'ensemble de ses préoccupations. Les « *Gritli* »-*Briefe* permettent de suivre Rosenzweig de 1917 à sa mort en 1929 et couvrent donc la période la plus riche de son œuvre, incluant la rédaction de *L'Étoile de la Rédemption*, son engagement au sein de la communauté et de la maison d'étude juives de Francfort, ainsi que ses principaux travaux de traduction. Je n'entends pas par là que la correspondance serait plus centrale que le reste des œuvres, mais que cette correspondance constituait un point d'observation particulièrement fructueux. J'ai d'ailleurs consacré un article en partie à cette question sous le titre « *Zwischen Dezentrierung und Rezentrierung. Franz Rosenzweig als Philosoph des Singulären* ». Il est paru en 2013 dans la revue *Germanistik in der Schweiz*. J'essayais d'y montrer que la pensée de la singularité que Rosenzweig développait dans son œuvre philosophique

trouvait sa place également dans sa correspondance, dont on ne pouvait pas faire l'économie pour l'analyser. Je pourrais faire un constat similaire concernant la 'symbiose judéo-allemande' ; au gré des débats que son emploi et celui de ses synonymes ont occasionné, on peut suivre toute une réflexion sur l'identité (*Selbstverständnis*) des Juifs d'Allemagne, telle qu'elle se mène à partir des années 1960. Ce discours met en jeu des discours antérieurs et constitue aussi progressivement une trame narrative, à partir de laquelle se crée un paysage historiographique dont nous sommes encore largement tributaires aujourd'hui.

6.2 Projets

Outre les publications qui devraient paraître dans les mois à venir, je me trouve à la fin d'un cycle, marqué par le terme de mon inédit d'habilitation, qui m'a occupée durant les cinq dernières années. J'ai des envies, mais elles ne semblent pas pour le moment déboucher sur un projet structuré. Deux travaux ébauchés me tiennent particulièrement à cœur et demandent à être poursuivis. Il s'agit d'une part du projet « archives disséminées » que j'ai proposé dans le cadre du GermanoPôle de l'Université de Strasbourg. Soutenu par le CIERA et le DAAD, c'est un projet collaboratif visant à donner un aperçu des collections d'archives liées aux régions germanophones, mais disséminées par la migration des personnes ou le déplacement de collections d'archives d'un pays à l'autre (déplacement des frontières, occupations militaires, acquisitions). Le portail qui doit être créé dans ce cadre recensera à la fois des archives numérisées et des archives en format papier. Ces documents peuvent être, par exemple, des manuscrits anciens acquis par des bibliothèques, des documents personnels donnés par des immigrants ou des réfugiés de pays germanophones à diverses institutions, des documents officiels déplacés en temps de guerre, etc. Bien entendu, les archives des réfugiés autrichiens et allemands après 1933 et 1938 constituent une partie essentielle de ces collections. Ce projet vise à permettre à des chercheurs qui ne sont pas nécessairement germanophones, ni spécialistes des questions relatives à l'exil et aux migrations, d'identifier rapidement le lieu où se trouvent ces documents et le moyen d'y accéder¹⁴⁹. L'idée de créer un espace aisément accessible, qui puisse s'enrichir de manière

¹⁴⁹ Voir le portail de présentation du projet <https://www.misha.fr/recherche/germanopole/sources-primaires/archives-disseminees-we-need-you> [3/08/2022].

collaborative et utilise les ressources du numérique pour faciliter la localisation de documents, me semble très stimulante.

Je souhaiterais également consacrer plus de temps au carnet de recherche « *hypothèses* » que j'ai créé en 2020 et que je n'ai jusqu'à présent qu'assez peu alimenté¹⁵⁰. Je souhaiterais faire de cet espace un lieu de réflexion et de veille sur les sujets ayant trait aux Juifs d'Allemagne. Je pourrais par ce biais rendre compte de mes lectures, de livrer une première mise en forme de réflexions en vue d'un article, d'un projet de colloque, ou d'un travail de recherche au long cours. Une telle démarche me paraît utile, au moins à deux titres. Elle me semble de nature à permettre de conserver une trace d'ébauches et d'élaborations, qui trouveraient difficilement leur place dans une publication formalisée, mais qui sont néanmoins dignes d'être conservées pour pouvoir plus tard être réutilisées. En ce sens, le carnet de recherche peut s'envisager comme le journal d'une recherche en train de se faire. Le fait de le rendre accessible au public susceptible de souhaiter le lire contribue, et c'est le deuxième aspect qui me semble digne d'intérêt, à décloisonner la recherche. Quiconque souhaite savoir comment se fait la recherche publique en sciences humaines, comment elle se construit, autour de quels thèmes et à partir de quelles réflexions, peut, en lisant les carnets hébergés par *hypothèses*, s'en faire une idée. Cela contribue à mon sens à donner une visibilité à la recherche en sciences humaines et à engager le dialogue avec des chercheurs issus d'autres disciplines.

Il m'est difficile, à ce stade, de formuler un projet de recherche cohérent pour les années à venir. Cependant, je souhaiterais adopter pour mes prochains travaux une démarche plus inclusive. La question du rôle des femmes dans l'histoire culturelle et intellectuelle des Juifs et Juives d'Allemagne commence à émerger dans les travaux de recherche, surtout en Allemagne et aux États-Unis, mais reste encore à mon sens trop marginale en France¹⁵¹. En Allemagne, les études existantes relèvent souvent d'une recherche intersectionnelle, interrogeant le rôle des Juives dans le mouvement féministe allemand. D'autres études étudient le rôle des femmes dans les institutions juives, comme le *Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* ou les organisations sionistes¹⁵². Je participe en septembre 2022 à un colloque sur Margarete Susman, organisé

¹⁵⁰ <https://jumagne.hypotheses.org/> [3/08/2022].

¹⁵¹ On citera néanmoins l'article suivant : Anne-Laure BRIATTE, « Les femmes juives dans le premier mouvement féministe allemand (1865-1933) », in : *Cahiers d'Études Germaniques*, 77, 2019, p. 185-197.

¹⁵² Voir notamment Rebekka DENZ, *Bürgerlich, jüdisch, weiblich. Frauen im Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (1918–1938)*, Berlin, Neofielis, 2021. Claudia T. PRESTEL, « Frauen

à Munich et à Zurich par Frauke Berndt, Willi Goetschel, Yossef Schwartz, Caspar Battegay und Martin Kudla sous le titre « Margarete Susman gestern und heute: Zur Aktualität ihres Denkens von Identität, Gender, Politik und Ästhetik ». Je propose une communication qui partira des échanges entre Susman et Scholem sur la ‘symbiose judéo-allemande’ pour explorer la manière dont Susman elle-même envisage la relation entre Juifs et Allemands, à différents moments de sa carrière. Par la suite, je souhaiterais partir des contributrices aux revues généralistes, telles que *Der Jude*, *Die Allgemeine Zeitung des Judentums* ou la *Jüdische Rundschau* pour me faire une idée de leur participation à l’activité intellectuelle juive dans la première moitié du XX^{ème} siècle. Je souhaiterais aussi m’intéresser à une revue telle « Die jüdische Frau : überparteiliche Halbmonatschrift für alle Lebensinteressen der jüdischen Frau », parue entre 1924 et 1927 pour me faire une idée de la participation des femmes juives à la production intellectuelle. Je voudrais également m’intéresser à Bertha Badt-Strauss (1885-970), dont le statut de journaliste et d’auteure est reconnu, ce qui fait d’elle une des figures importantes de la vie intellectuelle des années 1920¹⁵³. Il est possible qu’en suivant son réseau de contacts, émergent d’autres figures dignes d’intérêt et de nature à nourrir ce nouveau travail. La prise en compte de la recherche déjà existante sur ces sujets devrait également m’aider à trouver des pistes et des figures qui me permettront de trouver un angle de vue et d’élaborer une problématique.

und die Zionistische Bewegung (1897-1933) Tradition oder Revolution? », in : *Historische Zeitschrift*, vol 258, 1, 1994, p. 29-72. Ou Tamara OR, *Vorkämpferinnen und Mütter des Zionismus. Die deutschzionistischen Frauenorganisationen (1897-1938)*, Francfort/Main, Peter Lang, 2009.

¹⁵³ Voir Martina STEER, *Bertha Badt-Strauss (1885-1970). Eine jüdische Publizistin*, Francfort/Main, Campus Verlag, 2005.

Bibliographie

Mes propres travaux ne figurent pas dans cette bibliographie, mais dans la liste de publications située en annexe.

- ADLER-RUDEL, Salomon : « Fünf Jahre Leo Baeck Institut », Bulletin der Gesellschaft der Freunde des Leo Baeck Instituts (n° 9, Tel-Aviv 1960, p. 2-12, ici p. 2)] : « Die Geschichte des deutschen Judentums endete 1933. »
<https://archive.org/stream/bulletindesleoba02leob#page/n248/mode/1up>
[24/04/2022].
- ANONYME, « unsere jüdischen Sorgen », in : *Jüdische Rudschau*, n° 41-42, 25/05/1934, p. 1-2.
- ARENDET, Hannah : « Zueignung an Karl Jaspers » [1947], in : *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1976, p. 7-11.
- *Condition de l'homme moderne* [1958], traduit de l'anglais par G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 2018.
- ARENDET, Hannah / HEIDEGGER, Martin : *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, sld. U. Ludz, Francfort/Main, Klostermann, 1998.
- *Lettres et autres documents 1925-1975*, traduit de l'allemand par P. David, Paris, Gallimard, 2001.
- ARENDET, Hannah / SCHOLEM, Gershom, *Der Briefwechsel*, Berlin, Suhrkamp, 2010. Les échanges commencent en fait en 1940 et vont jusqu'en 1964.
- ASKANI, Hans-Christoph, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig*, Tübingen : Mohr, 1997.
- BALANDIER, Georges : *Civilisés, dit-on*, Paris, PUF, 2003.
- BARTHES, Roland : « La mort de l'auteur », in : *Le Bruissement de la langue*, Paris: Seuil, 1984, p. 61-69.
- BENJAMIN, Walter : « Die Aufgabe des Übersetzers » [1921], in : *Gesammelte Schriften*, vol. IV.1, sld. T. Rex, Francfort/Main : Suhrkamp, 1972, p. 9-21.
- « Denkbilder » [1933], in : *Gesammelte Schriften*, vol. 4, sld. T. Rexroth, Francfort/Main, Suhrkamp, 1972, p. 305-439.
- *Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen. Auswahl und Einleitungen von Detlef Holz*, Luzern, Vita Nova Verlag, 1936.
- *Das Passagen-Werk* (= *Gesammelte Schriften*, vol. 5) sld. R. Tiedemann / H. Schweppenhäuser, Francfort/Main, Suhrkamp, 1982.
- *Gesammelte Briefe*, sld. C. Gödde / H. Lonitz, vol. II, Francfort/Main, Suhrkamp, 1996.
- BENSUSSAN, Gérard : « Le gage et le hiéroglyphe », in : idem, *Dans la forme du monde. Sur Franz Rosenzweig*, Paris : Hermann, 2009, p. 7-13.
- BERMAN, Antoine : *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris : Gallimard, 1984.
- BOUILLOUD, Jean-Philippe *Devenir sociologue. Histoires de vie et choix théoriques*, Toulouse, Eres, 2009.

- BOUREL, Dominique, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, 2004.
- BRENNER, Michael : « A Tale of Two Families: Franz Rosenzweig, Gershom Scholem and the Generational Conflict Around Judaism », in : *Judaism*, vol. 42, 1993, p. 350-361.
- BRIATTE, Anne-Laure : « Les femmes juives dans le premier mouvement féministe allemand (1865-1933) », in : *Cahiers d'Études Germaniques*, 77, 2019, p. 185-197.
- BUBER, Martin : « Jüdische Renaissance », in : *Ost und West*, 1, janvier 1901, col. 7-10. <https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/2608080> [19/06/2022].
- « Drei Reden über das Judentum » [1920], in : *Frühe jüdische Schriften*, sld. B. Schäfer, (= Werkausgabe vol. 3), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2007, p. 219-256.
- CAPLAN, Marc : « The Smoke of Civilization. The Dialectic of Enlightenment in Sh. Y. Abramovitch's *Die Klyatshe* », in : J. Cammy/ D. Horn/ A. Quint/ R. Rubinstein (éd.), *Arguing the Modern Jewish Canon. essays on modern Jewish literature in honor of Ruth Wisse*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2008, p. 445-466.
- DENZ, Rebekka : *Bürgerlich, jüdisch, weiblich. Frauen im Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (1918–1938)*, Berlin, Neofelis, 2021.
- DUFOIX, Stéphane, *La dispersion : une histoire des usages du mot diaspora*, 2011.
- EHRENBERG, Hans : *Die Heimkehr des Ketzers – eine Wegweisung*, Würzburg : Patmos-Verlag, 1920.
- ETTINGER, Elzbieta : *Hannah Arendt – Martin Heidegger. Eine Geschichte*, Munich, Piper, 1994.
- FARGES, Patrick : « Identités juives allemandes en Palestine / Israël : aspects transnationaux », in : G. Sebaux (éd.), *Identités, migrations et mobilités transnationales. Europe (XIX^e-XXI^e siècle)*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2017, p. 147-158.
- *Le muscle et l'esprit. Masculinités germano-juives dans la post-migration : Le cas des yekkes en Palestine / Israël après 1933*, Bruxelles, Peter Lang, 2020.
- FOUCAULT, Michel : « Qu'est-ce qu'un auteur ? », in : *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63^e année, no 3, juillet-septembre 1969, p. 73-104.
- FREUND, Gerhard : « Erkenntliche Wahrheit. Anregungen Lessings zum Dialog zwischen Christen und Juden », in : P. Freimark / F. Kopitzsch / H. Slessarev (éd.), *Lessing und die Toleranz*, Munich, Edition Text + Kritik, 1985, p. 131-146.
- GARBER, Klaus : *Walter Benjamin als Briefschreiber und Kritiker*, Munich, Wilhelm Fink, 2005.
- GUILLON, Laurence : « Le rôle de Berlin dans la reconstruction de la vie juive après 1945 » in : D. Bohnkamp (éd.), *Penser les identités juives dans l'espace germanique XIX^e-XX^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 141-156.
- HARAWAY, Donna : « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », in : *Feminist Studies*, 14, n° 3, automne 1988, p. 575-599.
- HARDING, Sandra : « Standpoint Theories: Productively Controversial », in : *Hypatia*, Vol. 24, No. 4, 2009, p. 192-200.

- HEID, Ludger : « Palästina/ Israël », in : C.-D. Krohn/ P. von zur Mühlen/ G. Paul/ L. Winckler (éd.), *Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933-1945*, Darmstadt, Primus Verlag, 1998, col. 349-357.
- HEIDEGGER, Martin : *Sein und Zeit* [1927], Tübingen, Max Niemeyer, 2005.
- HORWITZ, Rivka, *Buber's Way to I and Thou. An Historical and the First Publication of Martin Buber's Lectures <Religion als Gegenwart>*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1978.
- KOSELLECK, Reinhart : « Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte », in : *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1995, p. 107-129.
- LESSING, Gotthold Ephraim : *Nathan le Sage/ Nathan der Weise*, traduction par R. Pitrou, Paris, Flammarion, 1997, p. 168.
- *Nathan der Weise* [1779], in : *Werke 1778-1780*, sld. K. Bohnen / A. Schilson, Francfort/Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1993, p. 483-667.
- LORENZ, Otto : *Schweigen in der Dichtung: Hölderlin – Rilke – Celan. Studien zur Poetik denk-elliptischer Schreibweisen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- MAILLARD, Christine / BOTHOREL-WITZ, Arlette : « Avant-propos », in : *Du dialogue des disciplines. Germanistique et interdisciplinarité*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1998, p. 5-15.
- MALRAUX, André : *Les Noyers de l'Altenburg* [1943], Paris, Gallimard, 2016.
- MATTENKLOTT, Gert, « Benjamin als Korrespondent, als Herausgeber von ‚Deutsche Menschen‘ und als Theoretiker des Briefes », in : K. Garber/ L. Rehm (éd.), *Benjamin Global I*, München, Wilhelm Fink, 1999, p. 575-582.
- MERLIO, Gilbert : « Spengler et le déclin de l'occident », in É. Décultot / M. Espagne / J. le Rider (éd.), *Dictionnaire du monde germanique*, Paris, Bayard, 2007, p. 1071.
- MEYER, Michael A. : « Vorwort zum Gesamtwerk », in : M. Meyer / M. Brenner (éd.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 1, Munich, C.H. Beck 1996, p. 9-13.
- MEYER, Michael / BRENNER, Michael, (éd.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Munich : Beck, 2000, vol. 4.
- MORRIS, Leslie / ZIPES, Jack : « German and Jewish Obsession », in : L. Morris/ J. Zipes, *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis 1945-2000*, New York, Palgrave, 2002, p. xi-xvi.
- MOSÈS, Stéphane : « Scholem and Rosenzweig: The Dialectics of History », in : *History and Memory*, vol. 2, n° 2, hiver 1990. p. 110-116.
- *L'Age de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2006.
- « Ein Teil der Landkarte der jüdischen Moderne », in : M. BRASSER (éd.), *Rosenzweig heute*, Fribourg en Br., Karl Alber, 2006, p. 35-42.
- NATTERMANN, Ruth : *Deutsch-jüdische Geschichtsschreibung nach der Shoah. Die Gründungs- und Frühgeschichte des Leo Baeck Institute*. Essen, Klartext-Verlag, 2004.
- NAVE LEVINSON, Pnina : « Kirche und Synagoge. Der schwierige Dialog zwischen Juden und Christen », in : A. Nachama / J. H. Schoeps / E. van Voolen (éd.), *Jüdische Lebenswelten*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1992, p. 134-148.
- NEHER, André : « Une approche théologique et sociologique de la relation judéo-chrétienne : le dialogue Franz Rosenzweig-Eugen Rosenstock », in *id.*, *L'existence juive – Solitude et affrontements*, Paris, Seuil, 1962, p. 204-237.

- *L'Exil de la parole – Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, Seuil, 1970.
- NIEBERLE, Sigrid : « Rückkehr einer Scheinleiche? Ein erneuter Versuch über die Autorin », in : F. Jannidis (éd.). *Rückkehr des Autors: zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*, Tübingen, Niemeyer, 1999, p. 255-272.
- OR, Tamara : *Vorkämpferinnen und Mütter des Zionismus. Die deutschzionistischen Frauenorganisationen (1897-1938)*, Francfort/Main, Peter Lang, 2009.
- PANNWITZ, Rudolf : *Die Krisis der europäischen Kultur* [1917], Nuremberg, Verlag Hans Carl, 1947.
- PEREC, Georges / BOBER, Robert : *Récits d'Ellis Island, histoires d'errance et d'espoir*, Paris, P.O.L, 1994.
- PETER LEVINSON, Nathan : « Das Jüdisch-Christliche Gespräch », in : *Deutsches Pfarrerblatt*, Nr. 21, novembre 1968, p. 804-807.
- PRESTEL, Claudia T. : « Frauen und die Zionistische Bewegung (1897-1933) Tradition oder Revolution? », in : *Historische Zeitschrift*, vol 258, 1, 1994, p. 29-72.
- PFEIFER, Wolfgang *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* de. <https://www.dwds.de/wb/etymwb/Symbiose> [27/06/2022].
- RAULET, Gérard : « L'histoire des idées. Situation et fonction », in : M. Espagne / M. Werner (éd.), *Histoire des études germaniques en France (1900-1970)*, Paris, CNRS éditions, 1994, p. 379-396.
- « Réflexions sur la pratique de « l'histoire des idées », in : *Germanica*, 26, 2000, <http://journals.openedition.org/germanica/2402> [1/08/2022].
- « Histoire des idées : une certaine idée de l'histoire », in : *Recherches germaniques*, 51, 2021, p. 175-193.
- ROSENSTOCK, Eugen : *Ja und Nein. Autobiographische Fragmente*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1968.
- ROSENZWEIG, Franz : « Atheistische Theologie » [1914], in : *idem, Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. et A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 687-698.
- « Théologie athée », in : *idem, Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2003, p. 143-154.
- « Deutschtum und Judentum » [1915], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 169-175.
- « Correspondance (1916) », in : *Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2001, p. 47-128.
- « Urzelle des Stern der Erlösung » [1917], in : *idem, Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. et A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 125-138.
- « Lessings Nathan » [1919], in : *idem, Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 449-455.
- « Der jüdische Mensch » [1920], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 559-575.

- « Bildung und kein Ende » [1920], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 491-503.
- « Formation sans fin », in : *Confluences : politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2003, p. 249-262.
- « Die Bauleute » [1924], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 699-712.
- « Les Bâisseurs », in : *Confluences, Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 213-226.
- *Der Stern der Erlösung* [1921], Francfort/Main, Suhrkamp, 1988.
- *L'Étoile de la rédemption*, traduit de l'allemand par A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 2003.
- « Das neue Denken » [1925], in : *Zweistromland : kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 139-161.
- *Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte* [1926], sld. R. N. Rosenzweig, La Haye, Nijhoff, 1983.
- « Jehuda Halevi », in : *L'écriture, le verbe et autres essais*, traduction, notes et préface de J.-L. Evard, Paris, PUF, 1998, p. 153-172.
- « Die Schrift und Luther » [1926], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 749-773.
- « L'Écriture et Luther », in : *L'écriture, le verbe et autres essais*, traduction, notes et préface de J.-L. Evard, Paris, PUF, 1998, p. 55-82, ici p. 55-56.
- « Vorspruch zu einer Mendelssohnfeier » [1929], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 457
- *Briefe und Tagebücher*, sld. R. Rosenzweig, La Haye, Nijhoff, 1979.
- *Die « Gritli »-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, sld. d'I. Rühle et Reinhold Mayer, Tübingen : Bilam-Verlag, 2002.
- SCHMITT, Carl : *Der Begriff des Politischen* [1932], Berlin, Duncker & Humblot, 1991.
- SCHOLEM, Gershom : « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen 'Gespräch' » [1964], in : *Judaica 2*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1970, p. 7-11.
- « Juden und Deutsche » [1966], in : *Judaica 2*, Francfort/Main, Suhrkamp, p. 20-47.
- *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1977.
- « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland » [1978], in : *Judaica 4*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1984, p. 229-261.
- *M-Berlin Li-ruschalaim*, Tel Aviv, Am Oved, 1982.
- *Von Berlin nach Jerusalem. Erweiterte Ausgabe*, traduit de l'hébreu par M. Brocke et A. Schatz, Francfort/Main, Suhrkamp, 1994.
- *Poetica. Schriften zur Literatur*, Berlin, Suhrkamp, 2019.

- SKINNER, Quentin : « Meaning and understanding in the history of ideas », in : *History and Theory*, vol. 8, n°1, 1969, p. 3-53.
- SPERBER, Manès. « Jüdische Volkserziehung. Ein Vortrag Martin Bubers », in : *Jüdische Rundschau*, n° 95, 28/11/1933.
- STAPEL, Wilhelm : *Antisemitismus und Antigermanismus. Über das seelische Problem der Symbiose des deutschen und des jüdischen Volks*, Hamburg / Berlin / Leipzig, Hanseatische Verlagsanstalt, 1928.
- STEER, Martina : *Bertha Badt-Strauss (1885-1970). Eine jüdische Publizistin*, Francfort/Main, Campus Verlag, 2005.
- STRAUSS, Leo : « Anmerkungen zu Carl Schmitt – Der Begriff des Politischen » [1932], in: *Gesammelte Schriften Band 3 = Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften*, sld. H. Meier, Stuttgart, Metzler, 2008, p. 217-239.
- SURALL, Frank : *Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive. Der Denkweg Franz Rosenzweigs in seinen Bezügen zu Lessing, Harnavk, Baeck und Rosenstock-Huessy*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2003.
- SUSMAN, Margarete : « Die Brücke », in : *Der Jude. Sonderheft: Antisemitismus und jüdisches Volkstum*, 1925, p. 76-84.
- SZWARC, Sandrine : « André Neher, philosophe, exégète, enseignant. (Obernai, Bas-Rhin, 22 octobre 1914 – Jérusalem, 23 octobre 1988) », in : *Archives Juives*, vol. 42, no. 2, 2009, p. 140-145.
- TAMINIAUX, Jacques : *La fille de Thrace et le penseur professionnel Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992.
- TRAVERSO, Enzo *Les Marxistes et la question juive*, Montreuil, La Brèche-PEC, 1990.
- VENAYRE, Sylvain : *Disparu ! Enquête sur Sylvain Venayre*, Paris, Les belles lettres, 2012.
- VOIGTS, Manfred : « Das Machtwort. Scholems Position zum ›deutsch-jüdischen Gespräch‹ », *Aschkenas*, 15 (2005), p. 209-224.
- WHITE, Hayden : *Metahistory : the Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.
- « Poétiques de l'histoire », traduit de l'anglais par L. Ferri, *Labyrinthe*, 33 (2009), p. 21-65.
- ZYLBERMAN, Ruth : *209 rue Saint-Maur, Paris X^e. Autobiographie d'un immeuble*, Paris, éditions du Seuil, 2020.

Annexe 1 : Rapport d'activité

A1.1 Enseignement et recherche : problème de spécialisation

J'ai véritablement commencé à enseigner à l'Université en 2007, dans le cadre d'une allocation couplée à un monitorat – si on excepte mon activité de lectrice de français à l'Université de Fribourg en Br. Depuis lors, je n'ai eu que rarement l'occasion de délivrer des enseignements directement liés à mon domaine de recherche. Cela tient au fait que l'histoire des idées était peu présente dans les cursus de licence où j'ai majoritairement enseigné et que les problématiques relatives aux Juifs d'Allemagne me semblent trop spécialisées pour être véritablement accessibles à des étudiantes qui ont besoin d'acquérir des connaissances générales.

Le profil du poste de maîtresse de conférences que j'occupe depuis 2013 répond aux besoins en enseignements de langue de notre département, qui ne propose jusqu'à présent pas de Master. Je donne donc des cours de grammaire et de traduction écrite et orale, ainsi que des cours de linguistique. Du fait de mon domaine de spécialité, l'histoire des idées, je veille, dans le cadre de ces cours, à mettre l'accent sur la dimension socio-culturelle et souvent politique des phénomènes linguistiques. Il s'agit de montrer aux étudiantes que ces phénomènes ne peuvent être compris sans référence au cadre socio-politique et culturel dans lequel les locuteurs et locutrices évoluent. C'est la raison pour laquelle je donne régulièrement un cours sur la critique de la langue (*Sprachkritik*), dont l'histoire est intimement liée à celle de l'Allemagne et à sa culture, ainsi qu'un cours sur les théories de la traduction, qui sont le reflet de la naissance et de la structuration de la culture allemande dans son ensemble. Dans ce cadre, j'ai toujours eu à cœur de montrer aux étudiantes l'actualité des thématiques abordées.

Ces dernières années, j'ai ajouté à mon activité des enseignements qui relèvent explicitement de l'histoire des idées. Il s'agit d'une part d'un cours intitulé « Art, médias, idées » que je donne en deuxième année de licence. Il a pour thème la tolérance et les droits humains et revient sur des questions actuelles ayant trait à l'intégration, la tolérance religieuse et la place des religions dans les sociétés française et allemande, avant d'aborder des grands textes, tels que ceux de Lessing (*Nathan der Weise*) ou de Kant (*Was ist Aufklärung ?*). Ce cours s'articule à la partie de mes recherches qui portent sur la critique de la tolérance et des droits humains chez les Juifs d'Allemagne. Il permet de comparer la place des religions dans les sociétés française et allemande, en comparant la

Constitution de 1958 et la Loi fondamentale de 1949. La situation particulière de l'Alsace sous régime concordataire constitue aussi un sujet digne d'intérêt, qui donne la possibilité d'explorer les limites de la laïcité à la française. La manière dont la pratique française de la laïcité est perçue en Allemagne est étudiée à partir de textes tirés de la presse, ce qui constitue un bon point d'ancrage pour aborder les différences interculturelles entre les deux pays. En fin de semestre, une fois que le groupe a bien compris les enjeux actuels liés à ces questions, j'aborde la conception de la liberté et de la tolérance religieuse, telle qu'elle a été travaillée par Kant et par Lessing. Le texte de Kant *Was ist Aufklärung*, dont je donne des extraits choisis permet de débattre avec les étudiantes sur la question de la liberté et de ses limites. *Nathan le Sage*, sur lequel je clos le semestre, fait le lien entre la tolérance religieuse et l'exigence d'exemplarité que Lessing lie à la coexistence entre différentes religions, dont chacune défend son régime de vérité. J'insiste également sur le caractère emblématique de l'amitié entre Lessing et de Mendelssohn pour la conception allemande de la tolérance religieuse et du dialogue judéo-chrétien jusqu'à nos jours. Le souci d'actualité qui m'anime dans mes enseignements a pour but de livrer aux étudiantes un accès aux problématiques abordées et de les relier ensuite à des discours ou des contenus qui leur sont moins familiers. Les faibles effectifs des groupes de l'Université de Haute-Alsace m'autorisent à adopter une approche interactive de l'enseignement qui prévoit des changements fréquents de méthode : travail individuel ou en groupe, débats, exposés, élaboration commune d'un document de synthèse ; le but étant de ne pas se contenter d'un enseignement frontal, mais de garder en éveil l'attention des étudiantes en les faisant participer le plus possible à l'élaboration des apprentissages. Pour cela, je me sers de la plateforme Moodle, qui offre la possibilité de mettre à leur disposition différents contenus et de les faire interagir en dehors des heures de cours.

En 2018 et en 2020, j'ai été sollicitée par le CNED pour la rédaction du cours et des devoirs d'histoire des idées en vue de la préparation à l'agrégation externe. Je me suis donc acquittée du cours sur la sociologie de Georg Simmel, puis sur le *Zarathoustra* de Nietzsche. Sur cette dernière question, j'ai également assuré depuis septembre 2020 et mai 2022, les cours de préparation à l'écrit et à l'oral du concours, à l'Université de Strasbourg. Même si ces deux sujets sont à première vue assez éloignés de mes thématiques de recherche, cela m'a donné l'opportunité de renouer avec l'enseignement de l'histoire des idées au niveau de l'agrégation. Ces deux cours ont également profité à mes travaux de recherche, parce que Nietzsche et Simmel constituent des références

fréquentes pour les auteurs sur lesquels je travaille. Dans un cours destiné aux germanistes et aux étudiantes de sciences de l'éducation de L3, j'aborde la question de la mode comme vecteur de compréhension de la société, notamment à partir des théories développées par Georg Simmel. Cet enseignement se nourrit également de mes cours d'agrégation. Au moment où j'écris ces lignes, je me prépare à donner le cours sur les récits de Kafka, qui ont été mis au programme de l'agrégation pour 2023-2024.

La traduction joue également un rôle important dans mon activité d'enseignante, et je me permets de l'évoquer ici en quelques mots. Je dis souvent aux étudiantes, qui se plaignent parfois de l'importance que revêt la traduction dans leur cursus, que c'est sans doute le savoir-faire qui leur sera le plus utile, quelle que soit l'activité qu'elles seront amenées à exercer après leurs études. Quand on sait plusieurs langues, il y a toujours un moment où on est amené à traduire, et c'est une activité qui s'apprend. Si on s'accorde communément à dire que la traduction est utile à l'apprentissage des langues étrangères, cette pratique ne saurait néanmoins se réduire au fait de connaître des langues. Elle constitue une compétence à part qui interroge le lien entre les langues, le passage de l'une à l'autre, sur le plan syntaxique, sémantique, mais aussi sur le plan des enchaînements qui font le tissage d'un texte. C'est à mon sens la part de mon métier qui se rapproche le plus d'un artisanat, dont la maîtrise s'affine avec les années ; il a une dimension systématique et technique qui repose sur l'identification de problèmes récurrents, face auxquels on dispose de solutions qui ont déjà donné la preuve de leur efficacité. Par exemple, pour traduire une phrase longue de l'allemand vers le français, je me demande toujours par quel groupe syntaxique de la phrase source, je vais commencer en langue cible. Ce choix va conditionner, dans la structure du français, moins flexible que celle de l'allemand, l'enchaînement des groupes, et donner un rendu fluide.

A1.2 Encadrement de travaux

Le département d'allemand de l'Université de Haute-Alsace avait déjà perdu son parcours de Master quand j'ai été recrutée en 2013, ce qui a beaucoup limité pour moi les possibilités de participer à l'encadrement de travaux et à l'initiation à la recherche. Cependant, j'ai eu la possibilité d'encadrer en 2016-2017 le mémoire de Master de Vincenzo Alfio, dans le cadre de l'Euromaster de l'Université de Strasbourg, qui portait sur le sujet suivant : « Should we stay or should we go? Analysis of Eurosceptic discourses in Italy, Germany and the United Kingdom for the 2014 Parliament election ».

L'étudiant bénéficiait d'un encadrement spécifique en science politique à l'Université de Udine (Italie), je me suis chargée d'attirer son attention sur des questions de méthode, sur les modalités d'argumentation propres à la recherche et sur la nécessité d'appuyer son propos sur des sources primaires ou secondaires clairement identifiées. Dans le cadre du cursus intégré de formation transfrontalière d'enseignants (CIFTE) dont je suis responsable, j'ai eu l'opportunité d'encadrer des travaux de fin d'études (*Wissenschaftliche Arbeiten*) demandés par la Pädagogische Hochschule de Fribourg en Br. Ils mettaient l'accent sur les aspects didactiques de l'enseignement de l'allemand et du français à l'école primaire. Là encore, mon collègue Olivier Mentz était responsable de l'accompagnement spécifique à ce domaine de spécialité ; je mettais l'accent sur les questions relatives à la méthode, à la recherche documentaire et à la présentation des résultats. En 2020, j'ai en outre été sollicitée pour être membre du Comité de suivi de thèse (CST) de Carole Martin, qui prépare un doctorat sous la direction de Régine Battiston (Université de Haute-Alsace) sur le thème « Genèse et processus de création identitaires dans l'écriture de soi des écrivains psychanalysés Hermann Hesse et Serge Doubrovsky ». Le fait d'accompagner, au rythme de bilans d'étape réguliers, l'élaboration d'un travail de thèse m'a permis de me faire une première impression des exigences propres à l'encadrement doctoral, ce qui m'a enthousiasmée. Je serai très heureuse, à l'avenir, de pouvoir renouveler cette expérience, dans le cadre d'autres CST ou dans le rôle de directrice de thèse. Je participe enfin aux Journées doctorales du Grand-Est, initiées en 2020 par Françoise Lartillot (Université de Lorraine) et qui se sont tenues en ligne en les 31 mai et 1^{er} juin 2021, puis à Metz les 9 et 10 juin 2022. Portées par les Centres de recherche CEGIL (Université de Lorraine), ILLE (Université de Haute-Alsace), CIRLEP (Université de Reims Champagne-Ardenne), Mondes germaniques et Nord- Européens (Université de Strasbourg) et par le programme LUE (Lorraine Université d'Excellence), ces journées visent à fédérer la recherche en études germaniques et nordiques de la Région Grand-Est et à faire vivre de manière collective la formation doctorale en études germaniques et nordiques. Des chercheurs confirmés sont invités à faire profiter les doctorants de leurs méthodes de travail et ces derniers présentent leurs travaux et bénéficient des remarques et des questions de leurs camarades et des chercheurs présents. Ce format me semble très propice à des échanges nourris et fructueux.

A1.3 Pratique du franco-allemand en contexte transfrontalier

Le fait d'avoir toujours travaillé, aussi bien à Fribourg qu'à Strasbourg ou à Mulhouse, dans des universités proches de la frontière, où la relation entre France et Allemagne est au centre des préoccupations, m'a sensibilisée au rôle particulier que jouent les institutions universitaires des espaces frontaliers dans les relations franco-allemandes. Leurs orientations de recherche et d'enseignement en sont profondément imprégnées, d'autant qu'elles bénéficient de financements et de programmes liés à cette situation géographique. Je pense notamment au programme EUCOR qui réunit l'ensemble des universités du Rhin supérieur et soutient des initiatives d'enseignement et de recherche, ainsi que la mobilité des étudiants et enseignants des universités partenaires du Campus européen. Dans le cadre du campus européen, j'ai participé entre 2017 et 2019 au réseau *Konjunktoren des Unbewussten*, initié par Maximilian Bergengruen (Karlsruher Institut für Technologie) et qui réunissait Werner Frick (Universität Freiburg), Alexander Honold (Universität Basel), Christine Maillard (Université de Strasbourg). Ce projet a donné lieu, via le financement *Seed Money*, à un colloque qui s'est tenu à Strasbourg les 6 et 7 décembre 2019. Intitulé « Discours mystiques et théories du psychisme : une approche interculturelle / Mystik und Psyche im interkulturellen Vergleich », il a ensuite fait l'objet d'une publication dans le cadre d'un numéro hors-série de la revue *Recherches germaniques*, paru en 2021.

Depuis 2018, je suis responsable du Coursus intégré de formation transfrontalière d'enseignement, qui existe depuis 1998 à l'UHA, en partenariat avec la Pädagogische Hochschule (PH) de Fribourg en Br. Ce cursus est accrédité par l'Université franco-allemande, qui contribue à son financement. Il vise à former des enseignantes du primaire, susceptibles d'occuper un poste dans des écoles primaires allemandes ou françaises. Cette responsabilité implique la promotion du cursus dans les salons de l'étudiant, au Forum franco-allemand et lors de la journée porte-ouverte. Il faut aussi conseiller et informer les lycéennes intéressées, ainsi que leurs parents. En 2021, je me suis engagée pour que notre cursus soit reconnu comme filière sélective et figure en tant que tel sur Parcoursup. Cela implique également de sélectionner les dossiers des candidates dans le cadre de Parcoursup, puis d'organiser et de mener les entretiens de sélection pour le cursus devant un jury binational. Le financement fourni par l'UFA doit être géré en collaboration avec l'agence comptable. Il faut également coordonner les emplois du temps avec les responsables des différents départements impliqués, essentiellement le département

d'allemand et le département de sciences de l'éducation, préparer les maquettes, ainsi que les demandes d'accréditation auprès de l'UFA, en collaboration avec la coordination de la PH de Freiburg. J'assiste aussi aux réunions biannuelles du groupe de travail qui rassemble des acteurs issus de toutes les institutions impliquées dans le fonctionnement de ce cursus : universités, INSPE de Strasbourg, qui est responsable du parcours de Master, instituts de formation de Lörrach et d'Offenburg, rectorat et *Oberschulamt*, ainsi que le Kultusministerium du Land Bade-Wurtemberg. Je participe également aux Assemblées générales de l'UFA, qui ont lieu tous les ans. En outre, je me charge d'organiser et d'animer la semaine de prérentrée programmée au début de la L3 et qui comprend des modules interculturels visant à sensibiliser les étudiantes aux questions liées aux relations franco-allemandes, notamment dans le domaine de l'éducation. C'est dans cette optique que je me suis proposée pour représenter le groupe disciplinaire « formation des enseignants » de l'Université franco-allemande, aux travaux duquel je participais déjà régulièrement. J'ai été élue à la fonction de rapporteure de ce groupe en 2020, ce qui m'amène, avec mon homologue allemand, Lutz Baumann (Université de Mayence) à rendre compte à la présidence de l'UFA des travaux et des réflexions du groupe, qui se réunit deux fois par an.

Cette activité me tient particulièrement à cœur, parce qu'elle me donne la possibilité, à mon échelle, d'œuvrer concrètement en faveur des relations franco-allemandes. Outre l'accompagnement des étudiantes dans leur parcours, qui constitue en lui-même une tâche stimulante, cela me permet également de comprendre de l'intérieur quels sont les blocages propres au montage et à la gestion de projets franco-allemands. On est en permanence confronté à l'incompréhension des instances administratives (rectorat / *Oberschulamt*) qui veulent des résultats immédiats en termes de recrutement, mais ne sont pas toujours prêtes à faire les efforts nécessaires pour faciliter la reconnaissance mutuelle des éléments de la formation. Il n'en reste pas moins qu'il s'agit d'un cursus qui fonctionne et contribue à former des enseignantes du primaire, sensibilisées aux questions interculturelles et convaincues de l'importance de la relation franco-allemande pour les deux pays.

Depuis 2020, je fais aussi partie du comité de pilotage du GermanoPôle de la Maison des sciences de l'homme d'Alsace, qui soutient les recherches sur le monde germanophone et les collaborations scientifiques entre des chercheurs et chercheuses issues des universités alsaciennes et des universités allemandes, autrichiennes et suisses.

Il encourage le travail interdisciplinaire au sein des sciences humaines et sociales, ainsi que le développement de la formation à la recherche par la recherche. Ce pôle est coordonné par Karim Fertikh, maître de conférences en science politique au Laboratoire Sociétés, Acteurs, Gouvernement en Europe (SAGE). À ce titre, j'ai fait partie du comité scientifique du colloque annuel de la MISHA qui s'est tenu les 1^{er} et 2 octobre 2020 sur le thème « Allemagne, 30 ans après : de l'unification à l'unité ? ». Je participe également à l'organisation de la prochaine édition des Journées franco-allemandes des MSH du Grand-Est, qui se tiendra les 16 et 17 mars 2023 et portera sur le thème « Faire la paix : approches pluridisciplinaires sur les processus de pacification et de réconciliation ».

Annexe 2 : Publications et colloques

A 2.1 Liste de publications classée

Ouvrages

1. 2014, *Dialogue amoureux et dialogue religieux. Rosenzweig au prisme de sa correspondance*, Paris, Hermann, 2014.
2. 2015, Martin Buber, Franz Rosenzweig, *Dialogue, tradition, traduction. Un choix de lettres*, Paris, Hermann [textes choisis, traduits et présentés par Sonia Goldblum].

Articles dans des revues à comité de lecture

1. 2021, « L’histoire des idées dans la revue *Recherches germaniques* », in : *Recherches germaniques*, 51, p. 195-198.
2. 2019, « Zusammenleben. Deutschtum und Judentum aus jüdischer Sicht (1912/1915) », in : *Cahiers d’études germaniques*, 77, p. 39-52.
3. 2018, « Liebes- und Freundschaftsbriefe. Franz Rosenzweig an die Rosenstocks », in : *Lendemains*, p. 124-131.
4. 2016, « Les correspondances à l’épreuve du temps. Walter Benjamin collectionneur de lettres », in : *Cahiers d’études germaniques*, 71, p. 195-207.
5. 2015, [avec Marc Lenormand], « Introduction. La question animale », in : *Tracés* hors-série, p. 107-115. [<https://journals.openedition.org/traces/6267>].
6. 2014, « Berlin et Francfort dans le sillage de la science du judaïsme », in : *Recherches germaniques*, 43, p. 65-81.
7. 2012, [avec Guillaume Calafat] « Diaspora(s): liens, historicité, échelles », in : *Tracés. Revue de Sciences humaines*, (= 23 *Diasporas*), p. 7-18. [<https://journals.openedition.org/traces/5542>].
8. 2011, « Oswald Spengler et le refus de la Révélation. Franz Rosenzweig lecteur du *Déclin de l’Occident* », in: S. Goldblum; P. Bojanic (éd.), *Franz Rosenzweig: politique, histoire, religion*, Strasbourg, (= 29 *Cahiers philosophiques de Strasbourg*), p. 169-187.

Articles de revue sans comité de lecture

1. 2021. « Ainsi parlait Zarathoustra au programme de l’agrégation », in : *Nouveaux cahiers d’allemand*, 39, 1, p. 43-54.
2. 2015, « Der andere Weg zur Wahrheit. Jesusdeutungen bei Franz Rosenzweig und im Umfeld des Frankfurter Jüdischen Lehrhauses », in : *PaRDeS: Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.*, 21, p. 17-32.
3. 2014, « «Blutloses Gespenst des Menschen». Franz Rosenzweigs Kritik an Lessings «Nathan der Weise» », in : *Jüngere Lessingforschung*, 9, p. 83-97.
4. 2013, « Zwischen Dezentrierung und Rezentrierung. Franz Rosenzweig als Philosoph des Singulären », in: *Germanistik in der Schweiz*, 10, p. 121-128.
5. 2010, « Die «Gritli»-Briefe: Forschungs- und Editions Perspektiven », in : *Franz Rosenzweig-Jahrbuch*, p. 179-189.
6. 2009, « «Beruf: Briefschreiber». Franz Rosenzweig im Spiegel seiner Briefe », in : *Jahrbuch zur Literatur und Kultur der Weimarer Zeit*, p. 163-176.

Chapitres d'ouvrages

1. 2021, « Religion, Mensch und Individuum. Franz Rosenzweig und die Kritik an Lessings Toleranzgedanken », in: C-F. Berghahn / D. Niefanger, G. Och / B. Siwczyk (éd.), *Lessing und das Judentum. Lektüren, Dialoge, Kontroversen im 20. und 21. Jahrhundert*, Hildesheim, Georg Olms, p. 221-236.
2. 2021, « Entre traces et ratures. La place ambivalente de l'Allemagne dans les récits de vie de Gershom Scholem », in : V. Litvan / C. Placial (éd.), *Traces et ratures de la mémoire juive dans le récit contemporain*, Bruxelles, Peter Lang, p. 61- 76.
3. 2021, [avec Christine Maillard], « Introduction. Discours mystiques et théories du psychisme – une longue histoire », in : C. Maillard / S. Goldblum (éd.), *Mystique et psychisme. Une approche interculturelle / Mystik und Psyche in interkultureller Perspektive*, Strasbourg, PUS, p. 7-15.
4. 2021, « Dialogische Werkstatt des neuen Denkens – Franz Rosenzweig in seinen Briefen », in: C. Conterno (éd.) *Briefe als Laboratorium des Denkens im deutsch-jüdischen Kontext*, Vienne, Vienna University Press, p. 115-130.
5. 2019, « Die Kunst der indirekten Argumentation. Georg Simmels Denken in Analogien », in : O. Agard / F. Lartillot (éd.), *L'individualisme moderne chez Georg Simmel*, Paris, L'Harmattan, p. 131-149.
6. 2017, « Parole et dialogue. Les destins croisés de Franz Rosenzweig et d'André Néher », in : D. Lemler (éd.), *André Néher. Figure des études juives françaises*, Paris, Hermann, p. 91-108.
7. 2016, « Kaiserbilder: Blicke aus der jüdischen Presse auf Wilhelm II. », in : N. Detering / J. Franzen and C. Meid (éd.), *Herrschaftserzählungen Wilhelm II. in der Kulturgeschichte (1888-1933)*, Wurtzbourg, Ergon Verlag, p. 167-181.
8. 2016, Articles « Correspondance » et « Dialogal », in : S. Malka (éd.), *Dictionnaire Rosenzweig. Une étoile dans le siècle*, Paris, Cerf, p. 77-83 et 94-99.
9. 2015, « Jüdisches Forschen oder jüdisches Lernen. Zwei jüdische Wissenseinrichtungen in Berlin in den 1920er Jahren », in : L. Guillon / H. Knörzer (éd.), *Berlin und die Juden. Geschichte einer Wahlverwandschaft?*, Berlin, Neofielis, p. 89-108.
10. 2014, « Von Jerusalem nach Weimar. Rückblick auf die deutsch-jüdischen Beziehungen in der Zwischenkriegszeit », in : K. Schubert / L. Guillon (éd.), *Deutschland und Israel/ Palästina von 1945 bis heute*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, p. 37-52.
11. 2013, [avec Robert Krause] « Dramatisches Experiment und persönliches Pharmazeutikum. Goethes Übersetzung von Voltaires Tancrède », in : M. May / E. Zemanek (éd.), *Austausch und Bereicherung. Goethes Übersetzungen in interkultureller und poetologischer Perspektive*, Würzburg, Königshausen & Neuman, p. 103-124.
12. 2013, [avec Robert Krause], « Das Judentm im Dialog. Hannah Arendts und Gershom Scholems Briefwechsel », in : H. Häntzschel / I. Hansen-Schaberg (éd.), *Auf unsicherem Terrain. Briefschreiben im Exil*, Munich, Edition Text + Kritik, p. 137-151.
13. 2013, [avec Robert Krause], « Vom Schweigen zur Stille. Martin Heideggers Dialog mit Hannah Arendt jenseits des beredten Schweigens », in : S. Markewitz

- (éd.), *Jenseits des beredten Schweigens. Neue Perspektiven auf den sprachlosen Augenblick*, Bielefeld, Aisthesis, p. 183-202.
14. 2011, « Krisis der Assimilation: <Deutschtum und Judentum> bei Franz Rosenzweig und Gershom Scholem », in : B. Dieterle / D. Meyer (éd.), *Der Umbruchdiskurs im deutschsprachigen Raum zwischen 1900 und 1938*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, p. 179-193.
 15. 2011, « L'échec du dialogue ? Figures de l'altérité dans les lettres de Franz Rosenzweig à Margrit et Eugen Rosenstock », in : M. Bienenstock (ed.), *Héritages de Franz Rosenzweig. "Nous et les Autres"*, Paris, Éditions de l'éclat, p. 223-237.
 16. 2011, « La conception du présent dans les *Fragments sur les âges du monde* de Schelling et dans *l'Étoile de la Rédemption* de Franz Rosenzweig », in : M. Galland-Szymkowiak (éd.), *Endlichkeit in Schellings Philosophie*, Zürich, Lit-Verlag, p. 285-296.
 17. 2010, « <Wie man Amerikaner macht>. Georges Perecs Geschichten von Ellis Island », in : S. Becker / R. Krause (éd.), *Exil ohne Rückkehr. Literatur als Medium der Akkulturation nach 1933*, München, Edition Text + Kritik, p. 313-332.

Direction d'ouvrages

1. 2021, [avec Régine Battiston], *Hermann Hesse. Écrivain et peintre. L'art du paysage et des jardins. Landschaftsproblematik und Gartenkunst. Hermann Hesse als Schriftsteller und Maler*, Strasbourg, PUS, 2021.
2. 2021, [avec Christine Maillard], *Mystique et psychisme. Une approche interculturelle / Mystik und Psyche in interkultureller Perspektive*. (= Hors-série n°16 de la revue Recherches germaniques), Strasbourg, PUS.
3. 2018, [avec Sabina Becker] *Deutschsprachige Briefdiskurse zwischen den Weltkriegen. Texte - Kontexte – Netzwerke*, Munich, Edition Text+ Kritik.
4. [avec Anaïs Albert / Fanny Gallot / Marc Lenormand] *Traduire et introduire. Mahmood / Schmitz / Donaldson / Kymlicka*, Tracés hors-série 2015.
5. 2013, [avec Gabriela Antunes / Noémi Pineau] *Rationalität und Formen des Irrationalen im deutschen Sprachraum vom Mittelalter bis in die Gegenwart*, Bern, Peter Lang.
6. 2012, [avec Guillaume Calafat] *Diasporas*, Tracés, 23.
7. 2011, [avec Petar Bojanic], *Franz Rosenzweig: politique, histoire, religion*, Cahiers philosophiques de Strasbourg, 29.

Traductions de l'allemand vers le français

1. 2016, Peter Trawny, « Celan et Heidegger, une fois de plus », in : *Revue Europe, Celan*, (septembre-octobre), p. 92-106.
2. 2015, Friederike Schmitz, « Pour une éthique animale », in : *Traduire et introduire. Mahmood / Schmitz / Donaldson / Kymlicka*, Tracés hors-série, p. 117-138.
3. 2014, Hans Ulrich Thamer, « Le "devoir de mémoire". Débats intellectuels et praxis culturelle en Allemagne », in : M. Bienenstock (éd.), *Devoir de mémoire ? Les lois mémorielles et l'histoire*, Paris, Éditions de l'éclat, p. 131-139.

4. 2012, Robert Hettlage, « Diaspora: esquisse d'une théorie sociologique », in : *Tracés*, 23, p. 173-195. [« Diaspora: Umrisse einer Soziologischen Theorie », *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, vol. 16, no 3: 4-24].
5. 2012, Traductions de l'allemand au français pour Claire Garnier and Laurent Bon (ed.), Catalogue de l'exposition *1917*, 26 mai-24 septembre 2012, [Centre Pompidou-Metz].
6. 2011, Sabina Becker, « 'Im Wartesaal der Republik': Diagnostic de crise et critique sociale dans l'œuvre de Lion Feuchtwanger », in : A. Compagnon (éd.), *La République des Lettres dans la tourmente (1919-1939)*, Paris, CNRS/Baudry et C^{ie}, p. 107-116. [publication originale].
7. 2011, Franz Rosenzweig, « 'Gritli'-Briefe (extraits) », in : S. Goldblum and P. Bojanic (éd.), *Franz Rosenzweig: politique, histoire, religion, Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 29, p. 33-51. [traduction de lettres de Franz Rosenzweig, *Die « Gritli »-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, Tübingen, Bilam-Verlag, 2002].
8. 2011, [avec Franziska Heimburger] Wolfgang Sofsky / Alf Lüdtke / Fritz Krämer, « Les formes de la violence » pour la revue en ligne *La vie des idées*, <http://www.laviedesidees.fr/Les-formes-de-la-violence.html?lang=fr>, [= « Gewaltformen », in : *Historische Anthropologie*, 12 (2004), p. 157-178].
9. 2007, Christian Schärf, « Walter Benjamin et Theodor W. Adorno: critique salvatrice et utopie négative », in : *Tracés*, 13, *Où en est la critique*, p. 221-234. [Traduction d'un chapitre de *Geschichte des Essays. Von Montaigne bis Adorno*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999, p. 258-276].

Diffusion de la recherche

Depuis 2020. Autrice du carnet de recherche <https://jumagne.hypotheses.org/>

A 2.2 Interventions dans des colloques

Communications dans un congrès international ou national

1. 2021. « Martin Buber, Franz Rosenzweig et la question judéo-allemande ». Colloque *Martin Buber, un judaïsme en dialogue*, Musée d'art et d'histoire du judaïsme, Paris, 28 novembre 2021 (org. D. Bourel).
2. 2021. « De New York à Berlin. Représentations de la tradition et de la modernité juive dans Unorthodox ». Colloque *Schluss mit Derrick ! L'Allemagne au prisme des séries télévisées*, MISHA, Strasbourg, 30 septembre-1^{er} octobre 2021 (or. E. Béhague / S. Goldblum).
3. 2019. « Entre traces et ratures. La place ambivalente de l'Allemagne dans les récits de vie de Gershom Scholem ». Colloque *Traces et ratures de la mémoire juive dans le récit contemporain*, Université de Lorraine, 14-15 mars 2019 (org. V. Litvan / C. Placial).
4. 2019. « Die Kunst der indirekten Argumentation. Georg Simmels Denken in Analogien ». Colloque *Georg Simmel et l'individualisme moderne*, Maison Heinrich Heine, 26 janvier 2019 (org. O. Agard / F. Lartillot).

5. 2019, « Zusammenleben. Deutschtum und Judentum aus jüdischer Sicht ». Colloque *Histoire des juifs et juives d'Allemagne*, Université Lyon 2 / ENS de Lyon, 17-19 janvier 2019 (org. L. Dedryvère / P. Farges / L. Guillon).
6. 2018, « L'héritage de Moses Mendelssohn dans la pensée juive allemande ». Colloque *Les Mendelssohn. L'entrée du judaïsme dans la modernité*. Musée d'art et d'histoire du judaïsme, Paris, 2 décembre 2018 (org. D. Bourel).
7. 2015, « Letters between places and spaces. Benjamin's other 'language arcades' ». Colloque international *Spaces, Places, Cities, and Spatiality*, Université hébraïque de Jérusalem / Université de Tel Aviv, 13-16 décembre 2015 (org. E. Friedländer, Y. Rinon, I. Ferber, V. Liska).
8. 2015, « Liebes- und Freundschaftsbriefe. Franz Rosenzweig an die Rosenstocks ». Colloque *Poétiques de l'amitié / Poetiken der Freundschaft in Deutschland und Frankreich*, Paris 19-20 novembre 2015 (org. J. Kasper / K. Schubert).
9. 2015, « Les correspondances à l'épreuve du temps. Walter Benjamin, collectionneur de lettres ». Colloque *L'art de la civilité épistolaire de Gellert à Grass* », Toulouse 11-13 mars 2015 (org. W. Fink / F. Knopper).
10. 2014, « Kaiserbilder. Blicke aus der jüdischen Presse auf Wilhelm II (1888-1913) ». Colloque *Herrschaftserzählungen. Wilhelm II. in der deutschen Kulturgeschichte, Graduiertenkolleg 1767, Faktuales und fiktionales Erzählen*, Freiburg, 17-19 juillet 2014 (org. N. Detering / J. Franzen / C. Meid).
11. 2012, « Von Jerusalem nach Weimar. Rückblick auf die deutsch-jüdischen Beziehungen in der Zwischenkriegszeit ». Colloque *Allemagne-Israël/Palestine de 1945 à nos jours* », Centre d'études et de recherches sur l'espace germanophone (CEREG), 15-16 nov. 2012 (org. L. Guillon / K. Schubert).
12. 2012 [avec Robert Krause], « Das Judentum im Gespräch. Hannah Arendts und Gershom Scholems Briefe aus dem Exil ». Colloque *Auf unsicherem Terrain. Briefeschreiben im Exil*, Kochel am See, 26-28 oct. 2012 (org. AG Frauen im Exil).
13. 2012, « Zwischen Dezentrierung und Rezentrierung. Rosenzweig als Philosoph des Singulären ». Congrès *Centralité et particularité*, 14-16 juin 2012 (org. AGES).
14. 2012, « Die Meereskathedrale. Zur Metapher des Sakralbaus in Hugos *Les Travailleurs de la Mer* ». Colloque *Text-Architekturen: Baukunst (in) der Literatur*, FRIAS / Universität Freiburg im Br., 1-3 déc. 2012 (org. R. Krause / E. Zemanek).
15. 2010, « Krisis der Assimilation: «Deutschtum und Judentum» bei Franz Rosenzweig und Gershom Scholem ». Colloque international : *Der Umbruchdiskurs im deutschsprachigen Raum zwischen 1900 und 1938* , Université de Haute-Alsace, Mulhouse, 10-12 juin 2010 (org. B. Dieterle / D. Meyer).
16. 2009, « L'échec du dialogue ? Figures de l'altérité dans les lettres de Franz Rosenzweig à Margrit et Eugen Rosenstock ». Colloque international *Nous et les autres*, Paris, 17-20 Mai 2009 (org. Société Franz Rosenzweig Internationale).
17. 2009 « Oswald Spengler et le refus de la Révélation. Rosenzweig lecteur du *Déclin de l'Occident* ». Colloque international *Franz Rosenzweig : politique, histoire, religion*, Université de Strasbourg, 8-10 janvier 2009 (org. Parlement des philosophes).

Organisation de colloques et autres évènements scientifiques

1. 2021. [avec Emmanuel Béhague] colloque *Schluss mit Derrick ! L'Allemagne au prisme des séries télévisées*, MISHA, Strasbourg, 30 septembre-1^{er} octobre 2021.
2. 2021. [avec Patrick Farges, Heidi Knörzer, Katja Schuber, Céline Trautmann-Waller] Colloque *Archives de la Diaspora - Diaspora des Archives Penser la mémoire de la dispersion à partir de l'espace germanophone*, en ligne, 16-18 juin 2021.
3. 2019-2020 et 2020-2021. [avec Patrick Farges, Heidi Knörzer, Katja Schuber, Céline Trautmann-Waller] Co-organisation du séminaire de recherche mensuel sur les diasporas dans le cadre du Campus Condorcet.
4. 2019. [avec Christine Maillard], Colloque *Mystique et psychisme. Une approche interculturelle. Mystik und Psyche in interkultureller Perspektive*, Université de Strasbourg, MISHA, 6-7 décembre 2019. Cofinancée avec Seedmoney (Eurocampus).
5. 2019. [avec Régine Battiston], Colloque international *L'art du paysage et des jardins. Hermann Hesse, écrivain et peintre / Landschaftsproblematik und Gartenkunst. Hermann Hesse als Schriftsteller und Maler*, UHA-ILLE, 15-17 mai 2019.
6. 2017. [Avec Sabina Becker], Colloque *Briefdiskurse in der Zwischenkriegszeit*, FRIAS (Freiburg), 2-4 mars 2017.

Annexe 3 : CV complet

ACTIVITÉ PROFESSIONNELLE

- Depuis 2020 **Maîtresse de conférences hors classe** en histoire des idées allemande, Université de Haute-Alsace
- Depuis 2013 **Maîtresse de conférences** en histoire des idées allemande, Université de Haute-Alsace.
- 2012-2013 **ATER** en études germaniques, Université de Strasbourg.
- 2011-2012 **ATER** en études germaniques, Université Vincennes-Saint-Denis.
- 2007-2010 **Allocataire-monitrice** en études germaniques, Université de Strasbourg.
- 2002-2004 **Lectrice de français**, Université Albert-Ludwig de Freiburg im Breisgau (Allemagne).

FORMATION ET DIPLÔMES

- 2011 **Thèse de doctorat en études germaniques** sous la direction de Madame Christine Maillard et de Monsieur Gérard Bensussan (Université de Strasbourg). Soutenue à Strasbourg le 26 septembre 2011.
Titre de la thèse : *Dialogue amoureux et dialogue religieux : pensée et pratique du lien dans les lettres de Franz Rosenzweig à Margrit et Eugen Rosenstock (1917-1929).*
Composition du jury :
Mme Anne LAGNY, Professeur à l'École Normale Supérieure de Lyon (président du jury, rapporteur)
Mme Christine MAILLARD, Professeur à l'Université de Strasbourg (Directeur de thèse)
M. Marc CREPON, Directeur de recherche au CNRS/ archives Husserl (rapporteur)
M. Gérard BENSUSSAN, Professeur à l'Université de Strasbourg (Co-directeur de thèse)
Mention : « exceptionnel » dans les quatre catégories d'évaluation (niveau scientifique, qualité du document écrit, qualité de la présentation orale, maîtrise dans la discussion).
- 2010-2011 Première année de licence LLCER d'hébreu à l'Inalco.
- 2006 **Master de recherche en études germaniques** (ENS des Lettres et Sciences Humaines, Lyon) sous la direction de Madame Christine MAILLARD (Université Marc Bloch, Strasbourg II). Mention très bien.
Titre du mémoire : *Les lettres de Franz Rosenzweig à Margrit Rosenstock (1917-1929). Fragments d'un dialogue judéo-chrétien.* M.A. (Master 2), Études germaniques, ENS Lyon.
- 2006 Hebraicum de l'Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Faculté de théologie catholique.
- 2005 Agrégation d'allemand.
- 2004 **Maîtrise d'allemand** sous la direction de Madame Christine MAILLARD (Université Marc Bloch, Strasbourg II). Mention très bien.

Titre du mémoire : *Das Schweigen im Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und Hannah Arendt (1925-1975)*. Maîtrise, Études germaniques, Université de Strasbourg.

- 2002 **Licence d'allemand** (Université Lyon II).
Licence de philosophie (Université Lyon III).
- 2001-2007 Scolarité à l'**École Normale Supérieure des Lettres et Sciences Humaines** (Lyon).
- 1998-2001 Hypokhâgne et khâgnes au lycée Honoré de Balzac (Paris), puis Edouard Herriot (Lyon).
- Juillet 1998 **Baccalauréat littéraire**.

PRIX ET DISTINCTIONS

- 01-07/2019 **Junior Fellowship**, Freiburg Institute for Advanced Studies (FRIAS, Université de Freiburg).
- 01-07/2019 **CRCT** accordé par la section 12 du Conseil national des Universités.
- 2012 **Prix de thèse** de l'Université de Strasbourg.

RESPONSABILITÉS COLLECTIVES

- Depuis 2020 Rapporteuse du groupe disciplinaire « formation des enseignants » de l'Université franco-allemande.
- Depuis 2018 Responsable du programme CIFTE de formation transfrontalière d'enseignants à l'Université de Haute-Alsace (UHA).
- Depuis 2016 Élu(e) au conseil de faculté de la faculté des lettres et sciences humaines (UHA).
- 2014-2018 Chargée de mission LANSAD de la faculté des lettres et sciences humaines (UHA).

RESPONSABILITÉS ÉDITORIALES

- Depuis 2021 Membre du comité de lecture de la revue *Histoire culturelle de l'Europe*.
- Depuis 2016 Membre du comité de rédaction de la revue *Recherches Germaniques*.
- 2014-2016 Secrétaire de rédaction de la revue *Recherches Germaniques*.
- 2010- 2014 Membre du comité de rédaction de la revue *Tracés*.

SOCIÉTÉS SAVANTES

- Alumni du FRIAS (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg).
- Membre de l'Association des germanistes de l'enseignement supérieur (secrétaire générale de 2015 à 2018).
- Membre du Ciera (centre interdisciplinaire d'études et de recherches sur l'Allemagne).
- Membre de Giraf-IFFD (Groupe interdisciplinaire de recherche Allemagne-France).