



Jean-Christophe Attias et Pierre Gisel éd.

Enseigner le judaïsme à l'Université

HISTOIRE JUIVE, HISTOIRE DES JUIFS¹

Esther BENBASSA

La mémoire et l'histoire² résident au cœur même du débat entre ces individus de la rupture qu'ont générés nos environnements modernes désormais sans mémoire, ou plutôt habités par des bribes de mémoire. Nous naviguons entre la perte et la recomposition, traquant les lieux de la mémoire, détenteurs des signes du passé susceptibles de donner un sens à notre présent, en un temps dominé par l'effondrement des idéologies et par la refonte du croire dans un univers de plus en plus sécularisé³.

L'historien possède les clefs du passé et il en entrebâille les portes. Il se travestit en mémoire de ceux qui n'en ont plus. En inversant la formule de Pierre Nora, ne peut-on pas dire que le besoin d'histoire est un besoin de mémoire⁴? La mémoire qui est la vie même cède la place à l'histoire qui n'en est que la représentation inachevée et uniformisée. Un fragment sans voix et sans visages. Encore reste-t-il à définir ce qu'on entend par histoire. Depuis l'âge grec, multiples furent ses fonctions: «Mémoire, mythe, transmission de la Parole et de l'Exemple, véhicule de la tradition, conscience critique du

¹ Le présent article s'inspire de travaux antérieurs parmi lesquels: Esther BENBASSA, «Pour une géographie de la mémoire», in: *Transmission et passages en monde juif* (ID. éd.), Paris, Publisud, 1997, p. 19-29; ID., «Les juifs dans l'histoire, histoire des juifs, histoire juive», in: *Les Études Juives en France. Situation et perspectives* (Frank ALVAREZ-PEREYRE et Jean BAUMGARTEN éd.), Paris, Éd. du CNRS, 1990, p. 79-86.

² À ce sujet, voir Jacques LE GOFF, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988.

³ L'ouvrage de Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire* (Paris, Cerf, 1993), expose très bien les voies empruntées par le croire moderne.

⁴ Pierre NORA, «Entre Mémoire et Histoire», in: *Les lieux de mémoire* (ID. éd.), vol. I: *La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. XVII-XXII, ici: p. XXV.

présent, déchiffrement du destin de l'humanité, anticipation sur le futur ou promesse d'un retour»⁵.

Quelle histoire pour quelle mémoire? Notons d'abord que toutes les mémoires n'ont pas la même histoire. Leurs processus de déperdition ne suivent donc pas le même cours. «Être juif, c'est se souvenir de l'être»⁶. C'est là que mémoire et histoire s'emboîtent le pas. La mémoire s'érige en histoire d'un peuple de la dispersion dont l'histoire est celle de l'indissoluble lien entre religion et appartenance à un peuple⁷. Le maintien du groupe juif dans la diaspora est tissé de la mémoire des grands événements et figures du passé juif et de leur prestige. Un capital de symboles référentiels qui guide ses membres, dans un présent qui s'y ressourcement en les reformulant à partir d'éléments pérennes quoique toujours fluctuants et stratifiés, la *Tora*, la centralité de la terre d'Israël et la conscience d'une unité transcendant la fragmentation géographique et ethno-culturelle. Cette conscience est elle-même liée à la diversité spatiale concomitante d'un parcours historique dont la mémoire est l'Exil (*Galut*). La remémoration des événements fondateurs du judaïsme, scellés dans l'écrit détenteur du sacré, réinterprétés et complétés par l'oral codifié, gravés par la Loi, servis par un rituel-passerelle entre le présent et le passé, engendre une mémoire-histoire véhiculée par la tradition de génération en génération.

L'Exil oblige le Juif à puiser sa sève non seulement dans l'Arbre de Vie, Jérusalem, espace d'une concrétude perdue et du mythique ritualisé, mais aussi ailleurs, là où il se trouve en raison même de cet exil⁸. À la mémoire originelle s'agrègent les mémoires des lieux d'implantation, s'enchevêtrent la mémoire juive et celle de l'Autre, jamais pareilles, dans un rapport de fermeture/ouverture. La langue sacrée se double d'autres langues juives, puis des langues du lieu de séjour. Les discours se multiplient, les manières de regarder le monde aussi⁹. L'unité première se tisse de pluralité. Il n'y a pas une seule mémoire juive, mais des mémoires. Le passé juif ne se lit que dans

la multiplicité et la relativité¹⁰. Aux mémoires multiples correspondent des lectures multiples. Les espaces juifs pluriels s'appréhendent non seulement dans la filiation de la pérennité juive mais dans les ruptures historiques. C'est dans la dialectique continuité/discontinuité que se font la lecture des mémoires juives et leur écriture. Et là se rejoignent histoire et mémoire pour un peuple qui n'a perduré que par sa mémoire. Quand la mémoire d'essence religieuse accusa son déclin, la mémoire de l'appartenance à un peuple prit le relais par diverses voies, elles aussi variées dans la longue durée. Toutes les deux génératrices de cette tension, quintessence de la modernité juive, et résidant au cœur même du questionnement du Juif contemporain. C'est dans la rencontre avec l'Autre non juif au sens le plus large, dans la sortie de la circonscription géographique, culturelle et sociale que s'ébauche la dissociation possible de ces mémoires jadis Mémoire une et indivisible, avant que la rupture et la progression ne supplantent l'immuable: «Ce qui a été, c'est ce qui sera; ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera: il n'y a rien de nouveau sous le soleil» (Qohélet 1, 10).

L'évolution que traverse le Juif à partir du XVIII^e siècle, avec sa progressive émancipation en Europe de l'Ouest, le mouvement des Lumières juives (*Haskala*), son entrée graduelle dans l'environnement non juif, prépare de nouvelles ruptures tant dans sa condition sociale qu'au niveau de la structuration du moi juif. La dialectique créée entre l'appartenance au monde juif encore traditionnel et l'attirance exercée par celui de l'Autre, désormais valorisé et considéré comme salutaire, en constitue le fondement. Le Juif du collectif, dorénavant citoyen ou en voie de le devenir, confronté au(x) choix possible(s), se retrouve individu. Ce n'est pas un hasard si à partir de la fin du XVIII^e siècle le Juif commence à cultiver l'écriture de type autobiographique, marque de la transformation de la notion de personne associée à l'avènement de la société industrielle, qui lui permet de narrer les tribulations de ce passage vécues dans l'insécurité et le déchirement. De nouveaux genres littéraires se substituent à l'herméneutique, au discours sur le discours sacré, au Texte primitif. Le regard juif cherche d'autres regards. Le Juif des ruptures potentielles, du questionnement, se raconte ou raconte. Qu'il s'agisse d'autobiographie, histoire sans cesse recommencée du moi, ou d'histoire du peuple juif, tous les récits se croisent. S'ouvre l'ère de l'histoire, avec une foule d'autobiographes juifs en Europe de l'Ouest et de l'Est et d'historiens qui s'attellent à des histoires universelles des Juifs et

⁵ Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 378.

⁶ P. NORA, «Entre Mémoire et Histoire», p. XXX.

⁷ Yosef Hayim YERUSHALMI, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive* (1982), Paris, La Découverte, 1984, p. 14.

⁸ Sur Jérusalem ritualisée, voir Jean-Christophe ATTIAS et Esther BENBASSA, *Israël imaginaire*, Paris, Flammarion, 1998.

⁹ Georges MOUNIN, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1963, p. 272.

¹⁰ Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor*, p. 112.

ambitionnent de sceller des mémoires désormais dépouillées du privilège de temps et d'événements qu'on avait voulu éternels. À la même époque, la science du judaïsme (*Wissenschaft des Judentums*) se penche sur les textes fondateurs du judaïsme, abordés comme objets de science. Seule cette distanciation par rapport à son propre judaïsme rendait possible l'«objectivation» de textes traditionnellement vecteurs d'un sacré ritualisé.

Le Juif se retrouve irrémédiablement dans le temps de l'histoire, confronté à des réalités nouvelles. Les Juifs ont *des* histoires, il faut et il faudra encore les écrire et puis les réécrire. L'identité première du Juif se morcelle en identités qui tendent aussi vers celle qui se perd dans sa nouvelle histoire. S'il n'y a plus une seule mémoire juive, il n'y a pas non plus un seul Juif. Les voies de l'être juif s'additionnent. Le *gottloser Jude*, le Juif qui a perdu son Dieu, cherche des dieux. Il les traque dans les nouvelles idéologies des XIX^e et XX^e siècles auxquelles il adhère, allant du socialisme aux utopies libertaires, passant par le nationalisme, dans cette dualité qui est la sienne, lui qui se perçoit encore et toujours en marge de la société non juive et en retrait de son propre milieu. Doublement marginal, il va parfois jusqu'à la haine de soi (*Selbsthaß*), pulsion de négation d'un moi éclaté. D'autres cherchent des voies médianes. Certains souhaitent recréer l'univers émietté. La religion et sa pratique sont accommodées aux circonstances nouvelles. Divers mouvements religieux juifs, parfois antithétiques, voient le jour, mouvements réformés ou néo-orthodoxes. Les uns perdent leur Dieu, d'autres tentent de lui redonner la place perdue. Il en est ainsi du passage du communautaire à l'individuel.

Le sionisme, né dans la conscience du Juif qui se veut acteur de l'histoire même s'il la subit encore et pour longtemps, fait bien appel à ce collectif disparu, mais il l'entend en un sens situé à mi-chemin du religieux égaré et du laïc convoité. Il part de la mémoire du Juif en tant que peuple, de laquelle est cependant indissociable la mémoire religieuse où la terre d'Israël bénéficie d'une centralité primordiale. À côté du sionisme, face à lui, parfois contre lui, se développent nombre de variantes de nationalismes juifs où être Juif signifie avant tout appartenir à un peuple. Le Juif sans Dieu, coupé de la tradition, continue à se revendiquer Juif en vertu de certains traits de caractère qu'il attribue à ce peuple duquel il se dit issu¹¹. Le Juif psychologique est né, mais il n'est pas le seul. Même sans Dieu, certains de ces Juifs

¹¹ Yosef Hayim YERUSHALMI, *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable* (1991), Paris, Gallimard, 1993, p. 41.

dépourvus d'ancrage, au terme de leurs errements, renouent avec l'événementialité juive, parfois à travers des figures mythifiées comme celle de Moïse¹². Ce dernier, figure protéiforme, symbole du Juif diasporique, qui ne put fouler la Terre promise, mais aussi libérateur et créateur de la nation juive, législateur, Juif non assimilable, homme juste. On le réinvente et le recrée à sa propre image. Portrait de Moïse, portrait de l'artiste et du penseur tourmentés. Incarnation de leur propre expérience, de leurs luttes comme individus et comme citoyens. Leur solitude, dans cette attente de compatibilité entre leurs propres aspirations et celles d'une société qui leur résiste, ne ressemble-t-elle pas à celle de Moïse sur la montagne, quand le peuple, encore, sacrifie au veau d'or? Protagonistes de leur propre histoire et de l'histoire tout court, Heinrich Heine (1797-1856), Franz Kafka (1883-1924), Sigmund Freud (1856-1939), Arnold Schoenberg (1874-1951), qui ne se regardaient pas comme exclusivement Juifs et considéraient leur œuvre comme partie intégrante de la culture dominante européenne, ne s'en tournèrent pas moins vers l'histoire biblique et réinterprétèrent les aspects significatifs de la religion mosaïque dans des recherches où ils exploraient en fait leur propre monde et leur propre vie. Tous les quatre, y compris Heine et Schoenberg qui se convertirent au protestantisme, se penchèrent sur Moïse vers la fin de leur vie. Le premier dans ses *Aveux* (1854), écrites deux ans avant sa mort; Kafka dans ses conversations avec le jeune poète Gustav Janouch après 1920 et dans son *Journal* de 1922, deux ans avant son décès; Freud dans son *Moïse et le monothéisme*, complété en 1938, un an avant sa disparition; Schoenberg enfin dans son opéra *Moïse et Aaron*, laissé inachevé à sa mort en 1951.

Nous savons que Freud eut au départ l'intention de donner un sous-titre à son livre, celui de «roman historique»¹³. Cette intention première demande sans doute à être expliquée; elle n'en témoigne pas moins d'un authentique désir d'histoire, qu'il soit autobiographique ou autre. La volonté d'assimilation de ces Juifs en transition n'avait pas pu couper tous les liens qui les unissaient plus au peuple juif qu'à la religion juive. Leur Moïse n'avait-il pas été ainsi sécularisé en tant que figure historique, même s'il portait encore indéniablement les traces de sa sacralité originelle? La mémoire de l'appar-

¹² À ce sujet, voir Bluma GOLDSTEIN, *Reinscribing Moses: Heine, Kafka, Freud, and Schoenberg in a European Wilderness*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1992.

¹³ Y. H. YERUSHALMI, *Le Moïse de Freud*, p. 51.

tenance à un peuple restait, dans le processus de laïcisation propre à ce contexte, encore tout empreinte de cette mémoire religieuse, sans doute inapte désormais à répondre de manière totalement satisfaisante à la nouvelle condition historique du Juif, mais toujours susceptible, pourtant, d'activer la mémoire historique.

De nouveau, mémoire fragile et histoire s'exhortent mutuellement. L'histoire du peuple juif, sans terre, l'a voulu ainsi: sa mémoire est son ciment. La perte de cette mémoire signifiait la disparition du peuple. L'histoire n'est pas là pour la détrôner ou la refouler, mais pour la rencontrer dans ses atours et ses détours, dans ses béances. Mémoires et histoires des Juifs s'entrelacent, dans un rapport d'attraction-rejet, dans cette Histoire qui est la leur. Et chaque mémoire, dans une dynamique totalisatrice, revendique son exclusivité et son unicité, tentant ainsi de déjouer l'approche plurielle et excentrée de l'historien. Ces dernières décennies, la mémoire de la Shoah tend à devenir un culte¹⁴. Un culte de la mort, ombre portée de la tragédie sur l'histoire des Juifs, instaurant implicitement une sorte de hiérarchie de la souffrance entre les groupes juifs, entraînant dans son sillage une vision quasi manichéenne du monde, partagé entre bons et mauvais, persécuteurs et persécutés. Une nouvelle religiosité qui brouille les pistes et freine parfois l'écriture de l'histoire des Juifs en la ramenant rétrospectivement à un martyrologe.

L'apparente résistance du monde juif à l'appréhension historique n'est pas synonyme d'un total manque d'intérêt pour l'histoire. Parallèlement à l'inchangé caractéristique de cette tradition qui se transmet de génération en génération, qui n'échappe pourtant pas à l'évolution inhérente à tout processus de transmission, divers genres de la littérature juive trahissent un réel intérêt pour l'histoire, sans qu'il y ait toutefois véritablement narration des événements historiques¹⁵. La conscience historique demeure en permanence.

La combinaison histoire-mémoire, née des ruptures, a sa propre histoire. Ceux qui, sur le sol retrouvé des ancêtres, rendirent possible l'écriture d'une nouvelle histoire pour les Juifs de la dispersion, les bâtisseurs de la future nation juive, firent largement usage de cette indissociabilité se nourrissant pleinement de la mémoire des événements fondateurs du judaïsme. En sécularisant certains d'entre eux, non seulement dans un souci unificateur et justificateur, mais aussi dans celui de restituer un passé glorieux de nation, ils

¹⁴ À ce propos, lire l'intéressante entrevue de Yehuda ELKANA, recueillie par Nicolas Weill et parue dans *Le Monde* du vendredi 1^{er} avril 1994, p. 2.

¹⁵ Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor*, p. 13.

réécrivirent l'histoire du jeune État d'Israël en étroite collaboration avec la mémoire religieuse¹⁶. Une mémoire historicisée mise au service d'une nation. La création de cet État se voulut comme la fin d'une certaine histoire, celle des Juifs en diaspora, pour en entamer une autre. Ce n'est pas un hasard si, très tôt, les projets sionistes furent accompagnés par l'émergence d'une école historique qui se développa par la suite dans la jeune nation. Cette dernière s'érigea en une nouvelle fabrique de l'histoire des Juifs, écrivant, parfois réécrivant l'histoire avec cette vision neuve du Juif agissant sa propre histoire et n'ayant plus à la subir passivement¹⁷. L'interprétation sioniste-idéologique de l'histoire d'un peuple sans pouvoir, tragiquement légitimée par la Shoah, comme, par ailleurs, la veine lacrymale de l'historiographie des Juifs, participe d'une relecture rétroactive, à travers des prismes parfois déformants¹⁸. Depuis les années 1980, dans le sillage de la crise de conscience que traverse la société israélienne à la suite des traumatismes qui caractérisèrent ces années-là, que ce soit l'arrivée de la droite au pouvoir en 1977, l'échec de la guerre du Liban ou l'Intifada, cette interprétation est critiquée avec virulence par les «nouveaux» historiens qui se situent dans une mouvance post-sioniste, voire, pour certains, post-moderne¹⁹.

Il était naturel que ce soit en Israël que s'écrive l'histoire de cette autre étape du devenir juif, afin qu'elle soit transmise aux générations futures. Les nouveaux arrivants, dans ce pays mythique, relevant dans un premier temps plus de la mémoire que d'une réalité vécue, se déplaçaient accompagnés de cette mémoire ethnique et culturelle qu'ils emportaient de leur pays d'origine. Le nouvel État, dans son aspiration à l'unité pour un peuple diasporique, ne manqua pas de frôler cette uniformisation qui frappe tous les nationalismes. La mémoire fit alors écran à l'assimilation en se faisant résistance. Les mémoires, sous le rouleau compresseur du nationalisme, manquaient de se dissoudre dans une sorte de fausse unité. Intervint là aussi la volonté de transmettre coûte que coûte ce qui risquait de se perdre: les mémoires juives. Toutes n'eurent pas droit aux mêmes efforts de thésaurisation. Néanmoins, une nouvelle pépinière d'historiens se forma pour graver ces mémoires com-

¹⁶ Shmuel ALMOG, *Zionism and History: The Rise of a New Jewish Consciousness* (1982), New York-Jérusalem, St. Martin's Press-Magnes Press, 1987.

¹⁷ David. N. MYERS, *Re-Inventing the Jewish Past*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995.

¹⁸ Sur ces questions, se référer à David BIALE, *Power and Powerlessness in Jewish History* (1986), New York, Schocken Books, 1987².

¹⁹ J.-C. ATTIAS et E. BENBASSA, *Israël imaginaire*, p. 250-270 et 295-310.

munautaires. «Moins la mémoire est vécue collectivement, plus elle a besoin d'hommes particuliers qui se font eux-mêmes des hommes-mémoire»²⁰. Les musées, les centres de documentation, les fonds d'archives se précipitèrent pour conserver ces témoignages du passé. On craignait de laisser échapper ces mémoires intrinsèques à l'histoire des Juifs, portées dans la dispersion par la mémoire fondatrice et la solidarité de peuple. La mémoire religieuse, certes affaiblie, avait désormais le support de la nation qui elle-même s'appuyait sur elle, mais les autres mémoires étaient déracinées. Il y avait enfin cette nouvelle mémoire-histoire qui s'élaborait sur place. Rencontres, heurts, passages, interrelations, c'est dans cette dynamique que fonctionnent les mémoires en Israël. Qu'en sera-t-il enfin des mémoires-histoires de la diaspora juive, beaucoup plus nombreuse que la population de l'État juif? Elle avait bien les siennes, engagées dans l'histoire. Une histoire qui fut aussi celle de la sécularisation progressive du groupe juif et de la perte consécutive de sa mémoire traditionnelle, sélectivement réactivée ces derniers temps, dans un contexte de retour au religieux. Ses mémoires s'alimentent aujourd'hui aux mémoires de son passé, de ses errances ailleurs, à celles qui se construisent sur place, adaptées, réadaptées. Les mémoires juives n'ont rien perdu de leur vitalité. «L'historiographie juive contemporaine ne pourra jamais se substituer à la mémoire juive»²¹, à ces multiples mémoires nourricières.

*
* *

Le rôle ancillaire de l'histoire chez les Juifs permet d'expliquer la place bien modeste, sur le plan institutionnel et scientifique, qu'elle occupait jusqu'à très récemment dans ce qu'on a coutume d'appeler les études juives. Certes, aux États-Unis et en Israël, l'histoire des Juifs connaît un essor important. En particulier en Israël, elle a acquis ses lettres de noblesse, ce qu'on comprend aisément.

Que se passe-t-il en France? Un simple survol des études juives montre que l'histoire gagne du terrain depuis une dizaine d'années avec l'émergence d'une jeune génération de chercheurs (et même si elle occupe toujours une place modeste dans le budget lecture des Juifs). L'histoire, au sein des popu-

²⁰ P. NORA, «Entre Mémoire et Histoire», p. XXX.

²¹ Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor*, p. 118.

lations juives, est toujours l'étrangère tolérée, point vraiment accueillie à bras ouverts. Le sujet dominant dans les études historiques reste encore la Shoah, sujet brûlant et passionnel. Il en découle que l'histoire des Juifs ashkénazes se trouve en tête des préoccupations, les populations en terre d'islam ayant moins souffert pendant cette période, exception faite des Juifs des Balkans décimés dans leur grande majorité.

Si l'on se hasarde en revanche à aborder le problème de l'histoire des Juifs en terre d'islam, ou de ceux qu'on appelle Sépharades par souci de simplification, même si ces populations sont largement majoritaires parmi les groupes juifs en France, le constat est assez sombre. Il existe peu de travaux dans le domaine. En fait, la place de l'histoire des Juifs en terre d'islam dans l'histoire des Juifs n'est pas sans rappeler celle de l'histoire des Juifs dans l'histoire générale. Devra-t-on, là encore, se donner les moyens de faire admettre sa légitimité?

On ne peut ignorer le fait que les Juifs en terre d'islam, leur histoire et parfois leur simple existence paraissent souvent ignorés dans l'histoire nationale officielle de leurs pays d'origine. C'est aux historiens des Juifs qu'incombe la tâche de reconstituer le puzzle de ces histoires occultées et de dépasser de tels gommages. En France, aux États-Unis et surtout en Israël, des historiens, souvent motivés par leur appartenance à ces composantes du judaïsme, et aidés par leur connaissance des langues requises, commencent à s'intéresser à ces questions. D'autres, sans doute plus rares, le font par simple curiosité intellectuelle. En tout état de cause, les études d'histoire contemporaine en la matière restent encore bien rares. L'historiographie des temps modernes, écrite à un moment donné majoritairement en Palestine puis en Israël par des historiens ashkénazes, ne contribua pas peu à marginaliser cette composante de la diaspora juive. Puis, comme on l'a déjà dit, une historiographie Shoah-centrée renforça cette marginalisation. La place peu enviable qui fut longtemps accordée à ces populations en Israël même n'est pas étrangère à celle qu'elles occupent dans l'historiographie.

Quelle est donc la légitimité de l'histoire des Juifs dans l'histoire générale? On ne saurait s'étonner de l'attention réduite conférée aux Juifs dans l'histoire générale, plus précisément par exemple dans l'histoire de France qui, en l'occurrence, nous est plus proche. On ne peut pourtant pas parler d'une relation directe de cause à effet entre, d'une part, le peu d'importance accordée longtemps à l'histoire dans les études juives et, d'autre part, la relative absence de l'histoire des Juifs dans l'histoire de leur pays d'implan-

tation, en l'occurrence dans l'histoire de France. On connaît déjà la portion congrue réservée à l'histoire des pays étrangers en France²². Il est difficile de nier certaines données purement quantitatives quant au nombre d'ouvrages et d'articles publiés en France sur l'histoire non française. Une simple visite dans les rayons d'histoire des librairies suffit à s'en convaincre.

On ne saurait pourtant tout expliquer ainsi. Encore faudrait-il que le candidat à l'histoire des Juifs puisse se former à cette spécialité dans les universités françaises. Or, héritiers d'une tradition philologique et orientaliste, et davantage promoteurs d'une étude des textes sacrés, les centres d'études juives dispensent prioritairement des enseignements de langue et littérature hébraïques, de Bible, de *Talmud* ou de «pensée juive». Quand on arrive à l'histoire, les cours se font rares. On se contente, bien souvent, d'offrir des «cours de civilisation» – une dénomination qui appellerait sans doute bien des commentaires. Quant aux départements d'histoire générale des universités, à ma connaissance, l'histoire des Juifs ne semble pas y encombrer les programmes des diplômes et des concours.

Dispose-t-on d'universitaires formés pour dispenser un tel enseignement? Leur nombre dans les institutions reste encore limité mais en constante évolution, même si l'histoire des Juifs n'est pas valorisée, ni par les unités institutionnalisées d'études juives, ni par les départements d'histoire, ni par les centres de recherche. La grande majorité des historiens des Juifs se sont, dans la plupart des cas, formés seuls en l'absence de structures et de maîtres en nombre suffisant. Il faut enfin signaler l'insuffisance de la formation en histoire des Juifs des enseignants du secondaire employés par les écoles juives. Cet aspect de la question mérite également l'attention.

On constate actuellement un engouement quasi général pour l'histoire, qui pourrait affecter non seulement le public juif, mais également les candidats aux études juives. Comment former ces étudiants? Dans quelles structures? Pour faire accepter l'histoire des Juifs comme partie intégrante de l'histoire non seulement française mais universelle, ne doit-on pas disposer d'enseignants et de chercheurs formés? N'est-il pas nécessaire d'ouvrir le domaine de l'histoire des Juifs, non seulement aux Juifs, mais aux étudiants et chercheurs de toutes origines susceptibles de s'y intéresser?

Comment former ces jeunes gens? Peut-être est-il temps de mettre sur pied des départements ou des programmes d'études juives (et non seulement

de langue hébraïque), comme, par exemple, aux États-Unis, qui dispensent une formation plus complète, avec un cursus approprié couvrant l'ensemble de la matière allant de l'apprentissage des langues nécessaires à ce genre d'études jusqu'à la philosophie, en passant par l'histoire. Il ne serait pas moins judicieux d'intégrer l'histoire des Juifs dans l'enseignement général des départements d'histoire, non seulement au niveau du troisième cycle, mais dès le second cycle, afin de fidéliser une clientèle qui serait à la fois formée à l'histoire générale et à l'histoire des Juifs.

De fait, l'histoire n'est pas la seule à pâtir de la situation actuelle. D'autres sciences humaines souffrent, elles aussi, d'une relative résistance des études juives. Les résistances ne sont certes pas unilatérales, ni à rechercher uniquement de ce côté. On peut prendre pour exemple une situation inverse à celle qui prévaut dans les études juives, à savoir les études sur le Proche-Orient. L'enseignement de l'histoire proche-orientale attire non seulement les originaires des pays concernés mais aussi des étudiants français qui, par un certain apprentissage, finissent par maîtriser suffisamment les langues que nécessite cet objet d'étude. Il est à souhaiter qu'une telle situation finisse par prévaloir en histoire des Juifs, ce qui pourrait conduire à de nouveaux questionnements riches d'enseignements.

L'histoire des Juifs en diaspora (envisagée comme l'histoire de subcultures) fait partie de cette histoire inédite des groupes minoritaires, qui est aussi une histoire *autre* des groupes majoritaires, saisie sous un prisme différent. Elle peut apporter «une contribution essentielle à une histoire totale en construction: parce qu'elle renvoie sans cesse l'historien du centre à la périphérie et de la périphérie au cœur de son objet, mais aussi, et surtout, parce qu'à travers les discours et les pratiques de la marginalité et de l'exclusion se manifestent les transformations les plus fondamentales des structures économiques, sociales et idéologiques»²³. Ceci est tout aussi vrai pour l'histoire des Juifs des pays non occidentaux. L'apport de l'histoire des Juifs à l'histoire générale n'est plus à discuter. De même, on ne saurait sous-estimer ce que l'histoire des Juifs des pays musulmans est susceptible d'apporter à l'histoire des Juifs en construction.

Dans ce contexte, l'utilisation de l'expression moins usuelle d'«histoire des Juifs» est délibérée. Le terme «histoire juive» aurait tout aussi bien pu

²² Stanley HOFFMANN (entretien avec), «L'histoire de France vue des États-Unis», *Préfaces* 6, 1988, p. 93.

²³ Jean-Claude SCHMITT, «L'histoire des marginaux», in: *La Nouvelle Histoire* (Jacques LE GOFF, Roger CHARTIER et Jacques REVEL éd.), Paris, Retz-C.E.P.L., 1978, p. 344-369, ici: p. 369.

convenir. On risquait cependant d'entendre par là non une recherche historique ayant les Juifs pour objet, mais une histoire spécifiquement juive avec ses propres méthodes. Une telle histoire existe-t-elle? Est-elle possible? Y. H. Yerushalmi a en partie répondu, dans *Zakhor*, à ces questions. Il y a encore ceux qui adhèrent à une conception providentielle de l'histoire des Juifs. Rares sont cependant les historiens professionnels qui adoptent une telle attitude quant ils sont au travail. Et, si une telle attitude reste néanmoins encore plausible en histoire des Juifs, elle paraît aujourd'hui absolument inconcevable dans l'approche de toute autre histoire²⁴. Si l'on part du principe de la sécularisation de l'histoire des Juifs, il est difficile de concevoir des méthodes qui lui soient spécifiques. Si l'on devait admettre que l'histoire de chaque nation, peuple ou groupe requiert ses propres méthodes, on ne serait pas loin d'un véritable chaos méthodologique.

Le simple bon sens, sans parler de la pratique historique, conduit à penser que chaque approche historique met en œuvre ses propres méthodes. On ne fait pas de l'histoire sociale, de l'histoire politique ou de l'histoire des mentalités avec les mêmes méthodes. L'histoire des Juifs, selon le type d'approche retenu, ne pourrait que se plier aux mêmes exigences. Elle se doit en outre de pratiquer un double et incessant va-et-vient: d'une part, entre l'histoire des Juifs étudiés et celle de leur pays d'implantation, et d'autre part, entre l'histoire des Juifs étudiés et l'histoire générale des Juifs et du judaïsme.

Définir une histoire spécifiquement juive, avec ses propres méthodes, à supposer que cela soit possible, reviendrait à consacrer une histoire ghettoïsée, une histoire des Juifs pour Juifs. Où réside l'intérêt d'une telle histoire et quels peuvent être ses objectifs? Une telle conception, quelque peu stérile, satisferait peut-être les nostalgiques de tout poil, engagés dans le retour aux sources, et soucieux de retrouver cette fameuse «mémoire collective», terme vidé de son sens à force d'être employé sans discernement. En l'occurrence, n'est-il pas plus sage de considérer, avec Jacob Katz, que «l'historien se juge à sa capacité d'appliquer les mêmes critères de rigueur à son groupe religieux»²⁵?

En fait, au lieu de se poser la question de méthodes juives pour histoire des Juifs, il convient plutôt de prendre acte du retard qu'accuse l'histoire des

²⁴ Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor*, p. 107-108.

²⁵ Jacob KATZ, *Exclusion et tolérance. Chrétiens et juifs du Moyen Âge à l'ère des Lumières* (1961), Paris, Lieu Commun, 1987, p. 26.

Juifs au point de vue méthodologique. Dans bien des cas, le stade où l'on peut s'interroger sur le bien-fondé d'un dépassement de l'histoire événementielle vers ce qu'on a appelé histoire nouvelle n'a même pas été atteint. Il serait opportun de déjà commencer par défricher les zones d'ombre de l'histoire des Juifs, et elles sont nombreuses et étendues. L'histoire événementielle, même si à long terme elle est condamnée à s'essouffler, n'est pas inutile pour fixer ne serait-ce que des repères chronologiques pour l'histoire des Juifs de certains pays, encore à peine entamée. Les difficultés que posent l'apprentissage des langues indispensable, et par conséquent le déchiffrement des documents d'archives, la dispersion ou la disparition des sources, les obstacles inhérents au travail de recherche dans certains pays, l'inaccessibilité de certains fonds d'archives, la résistance des communautés juives de ces pays à fournir des informations de peur d'être victimes de mesures de rétorsion de la part des autorités, et aussi des facteurs d'ordre idéologique font que l'histoire des Juifs de ces contrées tarde à être faite. La tâche n'est certes pas aisée mais les difficultés ne sont pas vraiment insurmontables.

Certains domaines de l'histoire des Juifs peuvent néanmoins, dans l'état actuel des recherches, s'ouvrir aux méthodes de l'histoire nouvelle²⁶. L'histoire-problème et la longue durée permettraient de dépasser l'histoire du petit bout de la lorgnette, car, pour reprendre les termes d'Annie Kriegel, cités par Jacques Julliard à propos de l'histoire politique, l'histoire des Juifs est encore une histoire «au petit point»²⁷, et dans certains cas, une affaire d'antiquaires. Quant à l'histoire politique, elle en est encore à ses balbutiements, dans l'histoire des Juifs, parce qu'elle n'était même pas considérée comme concevable, jusqu'à récemment, dans le contexte diasporique.

L'histoire des Juifs gagnerait sans doute à exploiter les ressources des autres composantes des études juives ainsi que des sciences sociales. Les différentes approches qu'elle s'approprierait en sortant de son ghetto, empruntant tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, seraient pour elle autant d'atouts. Sa légitimité en dépend, sans bien sûr que celle-ci constitue un objectif en soi. Il n'est pas de bonne ou de mauvaise histoire des Juifs, il n'en est pas de plus ou moins noble. Il est temps de dépasser l'histoire intellectuelle qui fit les beaux jours de l'histoire des Juifs au XIX^e siècle.

²⁶ Jacob KATZ, «The Concept of Social History and its Possible Application in Jewish Historical Research», *Scripta Hierosolymitana* 3, 1956, p. 292-312.

²⁷ Jacques JULLIARD, «La politique», in: *Faire de l'histoire* (Jacques LE GOFF et Pierre NORA éd.), vol. II, Paris, Gallimard, 1974, p. 229-250, ici: p. 230.

Il est également urgent que l'histoire des Juifs guérisse de sa maladie infantile qui est son inspiration lacrymale. Il est tout à fait erroné de réduire cette histoire à une vallée de larmes, à une série de persécutions qui auraient ponctué son parcours. Comme tous les peuples, peut-être un peu plus en raison de leur condition, les Juifs ont été sujets à des pogromes et des persécutions. Ceux-ci ne constituent pas l'essence de cette histoire. Cette vision lacrymale de l'histoire des Juifs date de l'après-Shoah. Cette catastrophe ineffable et aujourd'hui partie intégrante de l'identité juive même de ceux qui ne l'ont pas vécue ne devrait pas être projetée dans le passé rétroactivement, ce qui risque de déformer l'écriture de l'histoire. Il n'est pas rare que cette projection définisse nombre de travaux écrits de nos jours. L'histoire des Juifs est confrontée à bien des pièges mais aussi à de formidables défis à condition qu'elle puisse s'écrire dans une continuelle interrelation avec l'environnement. Ni la pensée ni l'histoire des Juifs, loin de ce que prétendent certaines franges juives enfermées dans leurs présupposés idéologiques, ne se sont développées dans le cloisonnement. Au contraire, les périodes de grande ouverture à l'environnement font partie de ce qu'on a tendance à appeler les âges d'or de la civilisation juive. Un Saadia Gaon ou un Maïmonide n'écrivaient-ils pas en arabe? Ce qui a conféré un certain universalisme à leur pensée qui a allègrement traversé les siècles.

En fait, l'histoire des Juifs est encore jeune et prometteuse à la fois. Elle laisse une grande marge de manœuvre à ceux qui voudraient s'y adonner. L'essentiel est d'élargir les horizons, de dépasser l'antiquariat, de faire une histoire dont le message est universel et susceptible d'intéresser aussi bien les Juifs que les non-Juifs. Le défi de demain sera probablement de rendre cette histoire légitime. Reste à s'en donner les moyens.