

Emmanuel BLOCH  
*Université hébraïque de Jérusalem*

LA LOI JUIVE COMME REMPART  
FACE À L'ANTISÉMITISME MODERNE:  
LE RABBIN DAVID TSVI HOFFMANN (1843-1921)  
ENTRE SCIENCE ET APOLOGIE

RÉSUMÉ

L'objectif de cet article sera d'analyser, pour la première fois dans un cadre universitaire, un livre rédigé par un prestigieux rabbin allemand de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, David Tsvi Hoffmann (1843-1921): *Der Schulchan-Aruch*. Écrit en allemand, l'ouvrage avait pour objectif affiché de défendre la loi juive, laquelle était alors régulièrement vilipendée par la critique antisémite. Mais il sera démontré que les enjeux du livre étaient en fait bien plus vastes, et touchaient aux fondements de l'ethos religieux judéo-allemand. Après avoir restitué le contexte de l'œuvre et mis en exergue le dilemme présenté alors aux dirigeants orthodoxes allemands, nous examinerons tour à tour les objectifs fixés par Hoffmann à son ouvrage, sa manière de présenter son argumentation, ainsi que ses conclusions principales; finalement, dans le but de faire ressortir la spécificité de l'ouvrage, nous comparerons l'approche de Hoffmann à celle de quatre autres penseurs éminents de la même époque, lesquels furent tous confrontés au même problème.

ABSTRACT

The goal of this article will be to analyze, for the first time in an academic setting, a book penned by a prestigious German Rabbi of the second half of the 19<sup>th</sup> century, David Tzvi Hoffmann (1843-1921): *Der Schulchan-Aruch*. Written in German, the book's objective was to defend the Jewish Law, which was then regularly reviled by the anti-Semitic critique. But it will be shown that the book's stakes were much more significant, and touched upon the very foundation of the religious Judeo-German ethos. After having reconstructed the immediate context of the work and highlighted the moral dilemma then presented to the German Orthodox leaders, we will successively examine the objectives set by Hoffmann for his work, his manner of presenting his arguments, as well as his main conclusions; finally, in order to emphasize the book's uniqueness, we will compare Hoffmann's approach to that of four preeminent thinkers of the same period, which were all confronted by the same issue.

## 1. Introduction

Cet article se penche sur un ouvrage peu connu du monde des études juives académiques; produit de la plume de David Tsvi Hoffmann, l'un des plus prestigieux rabbins allemands de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le livre se fixait pour objectif de défendre la loi juive, laquelle se trouvait en butte à une violente vague d'attaques antisémites. Mais son étude approfondie révèle rapidement des enjeux bien plus vastes, touchant au cœur même de l'identité juive dans l'Allemagne post-émancipatoire.

Nous nous attacherons tout d'abord à restituer le contexte immédiat de l'œuvre: sur la base d'une double approche méthodologique, empruntant tant à l'histoire sociale qu'à la philosophie du droit, nous analyserons succinctement la portée réelle des critiques antisémites modernes de la loi juive, et mettrons en relief le dilemme aigu qu'une telle situation soulevait pour l'orthodoxie allemande, dont Hoffmann était alors l'un des principaux dirigeants.

Nous serons ensuite amenés à analyser l'ouvrage proprement dit: nous préciserons d'abord les objectifs que Hoffmann a fixés à son ouvrage, traiterons de sa manière de présenter ses arguments, et résumerons ses conclusions principales; puis nous mettrons en parallèle l'approche de Hoffmann avec celle de quatre autres figures majeures de la vie intellectuelle juive de l'époque, toutes confrontées au même problème, afin de faire ressortir la spécificité intrinsèque de l'ouvrage étudié ici.

Finalement, nous examinerons comment l'examen par Hoffmann de la place des non-juifs dans le droit hébraïque sert ultimement de révélateur à un malaise identitaire plus profond, affectant l'orthodoxie juive allemande de manière générale mais Hoffmann plus spécifiquement, et provenant de l'irréductibilité de la distance séparant la Tradition de la Modernité.

## 2. Contexte: le dilemme de la néo-orthodoxie face à l'antisémitisme moderne

L'antisémitisme a toujours accompagné l'existence du juif; tout comme l'objet de sa haine, il sait s'adapter aux différentes époques, cultures et contrées dans lesquelles il s'enracine. Toutefois, sa subsistance à travers l'Histoire ne signifie pas qu'il en transcende les processus: ainsi, les spécialistes, lorsqu'ils se penchent sur son évolution dans le temps, sont amenés à distinguer entre plusieurs formes distinctes d'antisémitisme, qui ne se

nourrissent pas nécessairement aux mêmes sources et ne s'appuient pas toujours sur les mêmes fondements<sup>1</sup>.

Or, si l'Allemagne, au cours de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, fut le théâtre d'une résurgence des anciennes accusations de meurtre rituel<sup>2</sup>, l'époque fut surtout marquée par l'apparition, au terme d'une démarche d'adaptation à l'esprit des Lumières et de la modernité, d'une forme nouvelle de l'hostilité envers les juifs; désormais, on cherchait à justifier scientifiquement la haine des juifs, via des arguments biologiques ou des considérations raciales. Ce faisant, on reconceptualisait un vieux fonds d'antijudaïsme atavique sur la base d'une pensée rationnelle au goût de l'époque<sup>3</sup>.

À ce phénomène, il faut rattacher une autre forme émergente de l'antisémitisme de la même période: la réorientation, sous un angle moderniste également en adéquation avec la sensibilité du moment, des vives attaques dont la loi juive (*halakha*) faisait l'objet depuis des temps quasi-immémoriaux.

Cette nouvelle vague de critiques, dont le début précéda l'Émancipation de quelques décennies<sup>4</sup>, se poursuit avec une vigueur renouvelée postérieurement à la reconnaissance des juifs comme citoyens; ainsi, au XIX<sup>e</sup> siècle,

1. Le sociologue allemand René König a ainsi distingué l'antisémitisme social, économique, religieux ou encore politique (R. KÖNIG, *Materialien zur Kriminalsoziologie*, A. LEGNARO et F. SACK (éd.), Wiesbaden, 2005, p. 231); d'autres typologies ont été suggérées, notamment par l'historien Edward Flannery (E. FLANNERY, *The Anguish of the Jews: Twenty-three Centuries of Antisemitism*, New York, 1965) ou par le documentaliste Louis Harap (L. HARAP, *Creative Awakening: the Jewish Presence in Twentieth-Century American Literature, 1900-1940s*, New York, 1987, p. 24), et la liste n'est pas exhaustive.

2. Voir A. LICHTBLAU, «Die Debatten über die Ritualmordbeschuldigungen im österreichischen Abgeordnetenhaus am Ende des 19. Jahrhunderts», in R. ERB (éd.), *Die Legende vom Ritualmord*, Berlin, 1993, p. 267-293; C. NONN, «Ritualmordgerüchte als Form von popularem Antisemitismus – eine katholische Spezialität?», in O. BLASCHKE et A. MATTIOLI (éd.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert*, Zürich, 2000, p. 145-162; C. WIESE, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im willhelminischen Deutschland – ein Schrei ins Leere?*, Tübingen, 1999, p. 88-91.

3. Outre les ouvrages cités n. 1, on consultera ici l'introduction de Y. BEN-AVNER, «Mapteah li-yedi'ot 'al ha-yahadut ha-ħaredit, ha-anšimiyut u-rdiphot ha-yehudim be-germanyā 1918-1938 be-vita'ona šel ha-yahadut ha-ħaredit *Der Israelit*» [Répertoire des connaissances sur le judaïsme orthodoxe, l'antisémitisme et la persécution des juifs en Allemagne, 1918-1938, dans l'organe du judaïsme orthodoxe *Der Israelit*], Ramat Gan, 1991, p. 7-8.

4. On pensera notamment ici à Johann Andreas Eisenmenger (1654-1704), auteur d'un ouvrage, *Entdecktes Judenthum*, publié en 1700; ainsi qu'à Johann David Michaelis (1717-1791), auteur en 1770 d'un *Mosaïsches Recht*. Pour un examen de la reprise des arguments anti-talmudiques médiévaux par l'antisémitisme moderne, on se référera en particulier à H. GREIVE, «Der Talmud – Zielschreibe und Ausgangspunkt antisemitischer Polemik», in G. B. GINZEL (éd.), *Antisemitismus: Erscheinungsformen der Judenfeindschaft gestern und heute*, Bielefeld, 1991, p. 304-310; et U. TAL, *Christians and Jews in Germany – Religion, Politics, and Ideology in the Second Reich 1870-1914*, Londres, 1975, p. 85-109.

elles provenaient parfois d'orientalistes<sup>5</sup> en vue, comme les théologiens August Rohling (1839-1931)<sup>6</sup> et Johannes Gildesmeister (1812-1890)<sup>7</sup>; ou parfois de la part d'apostats, comme Aaron Israel Brimann (1859-1934), un juif d'origine roumaine, mais converti au protestantisme puis rapidement passé au catholicisme, auteur en 1883 d'un pamphlet violemment antisémite intitulé *Der Judenspiegel*, lequel influença à sa suite le théologien et professeur en études sémitiques Jakob Ecker (1851-1912)<sup>8</sup>.

Présentées comme des études «scientifiques» au sens moderne et dépassionné du terme, ces critiques eurent un retentissement certain dans la société allemande de l'époque et provoquèrent la consternation dans les communautés juives. Leur objet était notamment de démontrer que les normes halakhiques en vigueur introduisaient des différences graves entre juifs et non-juifs. Dans cette vision, les juifs, encouragés par les sources traditionnelles talmudiques et rabbiniques, ne regardaient pas les non-juifs comme des êtres humains à part entière; au contraire: ils les méprisaient, les considéraient comme vils et impurs, et refusaient de s'associer avec eux de quelque manière que ce soit; de plus, les juifs, assimilant secrètement les chrétiens à des idolâtres, permettaient en conséquence de les voler et de ne pas leur prêter assistance en cas de besoin; en outre, les normes juives admettaient le non-respect de l'ordre juridique en vigueur dans les pays d'accueil de la diaspora juive. Bref: en suivant la logique des antisémites, le juif respectueux des textes de sa propre tradition se corromprait forcément au contact de leur irrémédiable infériorité morale; ce faisant, il deviendrait, de manière quasi-automatique, un criminel dans son pays d'accueil.

Ces accusations étaient graves; surtout, en dépit d'une ressemblance de façade, leur portée dépassait de beaucoup les vieilles calomnies anti-talmudiques

5. Le concept relativement nébuleux «d'Orient» faisait alors référence, depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, aussi bien à l'Extrême-Orient qu'au Proche-Orient, et son acception était suffisamment vaste pour inclure des populations aussi disparates que les Chinois, les Indiens, les Arabes, les juifs, bref: tout ce qui ne correspondait pas à l'autodéfinition de l'Occident. Dans cette optique, l'association de la tradition juive à l'Orient marquait elle-même la transition de la critique antijuive, qui passait du plan (pré-moderne) de la théologie à celui (moderne) de l'anthropologie. Un recueil d'essais a récemment été publié sur le sujet: I. DAVIDSON KALMAR et D. PENSLAR (éd.), *Orientalism and the Jews*, Lebanon (NH), 2004.

6. Son ouvrage le plus fameux, *Der Talmudjude*, parut en 1871. Voir à ce sujet S. LEHR, *Antisemitismus, religiöse Motive im sozialen Vorurteil: aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland 1870-1914*, Munich, 1974, p. 32-51.

7. Professeur de théologie et de littérature orientale à l'Université de Bonn; pour une notice biographique à son sujet, on se référera à l'*Allgemeine Deutsche Biographie*, Munich/Leipzig, 1875-1912, t. XLIX, 1904, p. 354-359.

8. Voir ici la présentation de M. PARMOD, *Antisemitismus und Strafrechtspflege: Zur Auslegung und Anwendung der [paragraphen] 130, 166, 185, 193, 36011 Straf-Gesetz-Buchs in höchstrichterlicher und erstinstanzlicher Praxis*, Berlin, 1894, p. 128-134.

largement connues depuis le moyen âge. En effet, depuis la période pré-émancipatoire, l'une des problématiques âprement débattues en Europe était celle de la capacité des juifs à devenir citoyens d'un État-nation occidental; les juifs étaient-ils suffisamment civilisés? Leur moralité était-elle suffisamment élevée? Du fait de leur mode de vie particulariste, leur participation à la culture générale était-elle envisageable? La nation pouvait-elle tolérer le creusement en son sein d'un espace neutre pour ceux de ses citoyens qui n'adhéraient pas à la religion majoritaire (le christianisme)? Sans relâche, les opposants à l'émancipation arguaient que, nonobstant la noblesse de certaines intentions législatives, les juifs n'avaient intrinsèquement pas la capacité de devenir des citoyens français, allemands ou autres<sup>9</sup>.

Mais il y a plus. Nous avons jusqu'ici suivi la présentation des chercheurs qui se sont majoritairement penchés sur l'histoire sociale judéo-allemande en adoptant, implicitement ou explicitement, le paradigme de la sécularisation comme une forme de désenchantement du monde, lequel trouve notamment son origine dans les écrits du sociologue Max Weber<sup>10</sup>. Mais d'autres approches, provenant non de l'histoire sociale mais cette fois de la philosophie du droit, éclairent différemment et pertinemment la problématique du rapport entre loi religieuse et loi étatique; par exemple, certains théoriciens du droit ont récemment opposé le pluralisme légal, caractéristique des systèmes juridiques de l'époque prémoderne, au centralisme légal mis en œuvre dans les pays occidentaux depuis l'avènement de la modernité<sup>11</sup>.

Qu'entend-on par ces deux expressions? Le pluralisme légal décrit une réalité dans laquelle une pluralité de systèmes juridiques, ainsi qu'une pluralité de sources légitimes d'autorité, opèrent simultanément sur un même territoire; l'exemple classique est celui du moyen âge, au cours duquel

9. Voir J. KATZ, *Hors du ghetto – L'émancipation des juifs en Europe (1770-1870)*, Paris, 1984, p. 89-112. En ce qui concerne plus spécifiquement la critique de la position institutionnelle particulière des juifs, on se référera utilement à *id.*, *A State within a State, The History of an Anti-Semitic Slogan*, Jérusalem, 1971, p. 29-58.

10. M. WEBER, «Religious Rejections of the World and their Directions», in H. GERTH et C. WRIGHT MILLS (éd.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York, 1946, p. 323-362. Cette approche fut introduite dans l'étude de l'histoire judéo-allemande par KATZ (*op. cit.*, n. 9), et fut ensuite adoptée par de nombreux chercheurs, comme par exemple M. BREUER (*Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871-1918: die Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit*, Francfort, 1986) ou encore récemment S. FEINER (*The Origins of Jewish Secularization in 18th-Century Europe* (en hébreu), Jérusalem, 2010). Ce n'est que très récemment que quelques voix se sont élevées afin de proposer des alternatives à l'approche wébérienne. Voir par exemple J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, 1994; et surtout S. LAVI, «Enchanting a Disenchanted Law: On Jewish Ritual and Secular History in Nineteenth-Century Germany», *UC Irvine Law Review* 1/3, 2011, p. 813-842.

11. La meilleure étude récente est ici celle de B. TAMANAHA, «Understanding Legal Pluralism: Past to Present, Local to Global», *Sydney Law Review* 30, 2008, p. 375-411.

s'entremêlaient notamment les décrets royaux, le droit féodal, le droit mercantile, le droit canon, les règles des guildes et d'autres encore. À l'époque médiévale, le pluralisme légal était omniprésent.

Par opposition, le centralisme légal vise une situation dans laquelle une seule source légitime d'autorité (l'État) est à même de générer des normes et d'en garantir l'application. Dans cette vision, toute institution tient son autorité de l'État lui-même. Sans surprise, le centralisme légal devint caractéristique de l'État-nation moderne, et les états occidentaux industrialisés du XIX<sup>e</sup> siècle se lancèrent tous dans une vaste démarche de codification et de centralisation de leurs systèmes juridiques. Naturellement, le processus n'était pas seulement motivé par des considérations d'efficacité, mais aussi et surtout par des raisons idéologiques: aux yeux de ses promulgateurs, ce développement du droit en Europe occidentale représentait le pinacle de l'évolution juridique, assurait la domination définitive d'un positivisme éclairé, et devenait le symbole même de l'avancement de la civilisation<sup>12</sup>.

Si les deux approches, historico-sociale d'une part et philosophico-légale d'autre part, se basent sur des schémas d'analyse complètement différents, il est frappant de constater que leurs conclusions convergent, pour ne pas dire qu'elles se renforcent mutuellement, afin de souligner un résultat important: au XIX<sup>e</sup> siècle, dénoncer la loi juive comme particulariste, discriminatoire et antichrétienne ne revenait pas, comme auparavant, à simplement attiser les flammes de la haine antijuive. La réelle portée de ces attaques était d'un ordre autrement plus ambitieux. En substance, il s'agissait d'empêcher les juifs d'être des participants actifs dans l'un des principaux projets civilisationnels de la modernité: celui de l'État-nation.

Dans ce contexte, il n'est guère surprenant que l'un des principaux rabbins allemands de l'époque, David Tsvi Hoffmann, se découvrit l'obligation morale de réagir; il le fit en rédigeant un ouvrage défendant la loi juive face aux calomnies dont elle faisait l'objet: *Der Schulchan-Aruch*<sup>13</sup>. Peu de gens avaient, comme lui, les compétences et la motivation pour le faire. C'est ce livre qui fera l'objet de notre étude dans la suite de cet article.

Il faut ici dresser à gros traits une biographie succincte de Hoffmann afin de mettre en exergue le profond dilemme qui était le sien<sup>14</sup>. Né le

12. TAMANAHA, *op. cit.*, n. 11, p. 377-381. Il est intéressant de noter que, selon Tamanaha, l'époque post-moderne se caractérise par un retour au pluralisme légal.

13. Le titre complet est: *Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältniss der Juden zu Andersgläubigen*, Berlin, 1885.

14. Aucune biographie digne de ce nom n'a encore été publiée sur la vie de Hoffmann, malgré l'intérêt que lui portent les spécialistes de différents domaines des études juives. Voici une liste partielle des ouvrages qui nous ont guidé ici, et qui ont pour certains un caractère

24 novembre 1843 dans la petite ville de Vrbové, alors en Hongrie et actuellement en Slovaquie, Hoffmann reçut sa première éducation dans les structures éducatives juives locales. Élève prodige, on le retrouve, à partir de 1859, étudiant dans certaines des écoles talmudiques prestigieuses de son temps: auprès du rabbin Moshe Schick<sup>15</sup> et du rabbin Avraham Schreiber<sup>16</sup> à Pressburg (de nos jours: Bratislava), ainsi que chez le rabbin Azriel Hildesheimer<sup>17</sup> à Eisenstadt. Ce faisant, il se fit l'héritier de deux des courants principaux de l'orthodoxie juive émergente, celui de l'orthodoxie hongroise insulaire issue des enseignements de Moshe Sofer (désigné habituellement par le titre acronyme de son ouvrage le plus célèbre, *Ḥatam Sopher*)<sup>18</sup>, et celui de la néo-orthodoxie allemande<sup>19</sup> que Hildesheimer contribuait alors à établir.

On ignore ce qui poussa le jeune Hoffmann à prendre la décision capitale de combiner, à la suite de Hildesheimer, ses études sacrées avec des études profanes, mais il ne dévia désormais plus de cette ligne: après avoir achevé ses études secondaires, il étudia dans les universités de Vienne et Berlin, où

hagiographique assez prononcé, ce qui doit inciter à prendre une distance critique: A. MARX, *Essays in Jewish Biography*, Philadelphie, 1948, p. 185-222; *id.*, *Studies in Jewish History and Booklore*, New York, 1944, p. 369-376; L. JUNG, *The Path of a Pioneer: the Autobiography of Leo Jung*, New York, 1980, p. 20-27; L. GINZBERG, *Students, Scholars and Saints*, Philadelphie, 1928, p. 252-255; Y. AVIAD-WOLFSBERG, «David Hoffmann», in L. JUNG (éd.), *Guardians of our Heritage (1724-1953)*, New York, 1958, p. 364-370; D. GORDIS, *Dialectics of Community, Continuity and Compassion: the Legal Writings of Rabbi David Zevi Hoffmann and their Philosophic Foundations*, thèse inédite de l'Université de Californie du Sud, p. 163-168; J. MARMORSTEIN, «David Hoffmann, Defender of the Faith», *Tradition* 8, 1966, p. 91-101.

15. 1807-1879. Directeur d'école talmudique et l'un des principaux disciples du Ḥatam Sopher (*infra* n. 18).

16. 1815-1872. Également directeur d'école talmudique, et de plus fils du Ḥatam Sopher (*infra* n. 18).

17. 1820-1899. Rabbin et fondateur du Séminaire Rabbinique de Berlin. La meilleure monographie à son sujet est celle de D. ELLENSON, *Rabbi Esriel Hildesheimer*, Tuscaloosa, 1990.

18. 1762-1839. Il existe à son sujet une littérature très abondante, dans laquelle les contributions suivantes sont particulièrement significatives: J. KATZ, *Halacha in Straits: Obstacles to Orthodoxy at its Inception* (en hébreu), Jérusalem, 1992, p. 184-227; *id.*, *Halakhah and Kabbalah, Studies in the History of Jewish Religion, its Various Faces and Social Relevance* (en hébreu), Jérusalem, 1986, p. 353-386; M. SAMET, *Chapters in the History of Orthodoxy* (en hébreu), Jérusalem, 2005, p. 306-318.

19. La néo-orthodoxie fut un courant idéologique qui se développa au XIX<sup>e</sup> siècle, principalement au sein des communautés juives allemandes, et dont les fondateurs furent Azriel Hildesheimer (*op. cit.*, n. 17) et Samson Raphael Hirsch (*infra*, n. 21). Le message caractéristique de la néo-orthodoxie est l'absence de toute contradiction essentielle entre la modernité et la tradition juive. Au sujet de l'origine historique de l'expression, voir M. MORGENSTERN, «From Frankfurt to Jerusalem: Isaac Breuer and the History of the Secession Dispute in Modern Jewish Orthodoxy», *Studies in European Judaism* 6, 2002, p. 184-187.

il acquit des connaissances approfondies en langues classiques, en langues sémitiques et en histoire; finalement, en 1870, il obtint le titre de docteur de l'université de Tübingen<sup>20</sup>.

Pendant les années 1871-1873, Hoffmann servit comme professeur au sein de l'école juive (*Realschule*) fondée à Francfort par Samson Raphael Hirsch<sup>21</sup>. Puis il fut appelé en 1873 par son ancien maître, Azriel Hildesheimer, avec lequel il était resté en étroit contact, à enseigner au Séminaire Rabbinique de Berlin récemment créé par Hildesheimer<sup>22</sup>. Dans ce cadre, il prodigua, pendant 48 ans, un enseignement portant sur le Talmud et les grands Codes de lois, jusqu'à son décès en 1921. Signalons encore qu'en 1899, suite au décès de Hildesheimer, Hoffmann devint lui-même Recteur du Séminaire Rabbinique, et qu'en 1918, alors qu'il était déjà âgé de 75 ans, il lui fut octroyé le titre de professeur des universités par le gouvernement allemand.

Quant à la production littéraire de Hoffmann, elle impressionne par son étendue et sa diversité. Une liste partielle (car rédigée encore de son vivant, alors qu'il était âgé de 70 ans) remplit près de 28 pages de texte<sup>23</sup>. Hoffmann laissa sa marque sur plusieurs domaines intellectuels distincts: la recherche sur la littérature talmudique et midrastique, dont il fut l'un des principaux contributeurs de son temps<sup>24</sup>; la recherche vétérotestamentaire, où il démon-

20. Sa thèse de doctorat fut publiée trois ans plus tard: D. HOFFMANN, *Mar Samuel, Rector der jüdischen Akademie zu Nehardea in Babylonien, Lebensbild eines talmudischen Weisen der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, nach den Quellen dargestellt*, Leipzig, 1873.

21. 1808-1888. Rabbín et éducateur allemand. La meilleure biographie à son sujet est celle d'E. M. KLUGMAN, *Rabbi Samson Raphael Hirsch, Architect of Torah Judaism for the Modern World*, New York, 1996.

22. Le lecteur intéressé par l'histoire du Séminaire Rabbinique de Berlin, une présentation de ses professeurs et étudiants, ainsi que les modalités de son fonctionnement, consultera avec profit l'ouvrage de G. LENGYEL, *Moderne Rabbinerausbildung in Deutschland und Ungarn*, Münster, 2012, p. 96-117 et 145-147, ainsi que l'article de M. MORGENSTERN, «Rabbinerseminar», in D. DINER (éd.), *Encyclopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, t. 5, Stuttgart-Weimar, 2014, p. 79-83. Voir également E. STERN, *The Educational Ideal of Torah Im Derekh-Eretz* (en hébreu), Ramat Gan, 1987, p. 89-112.

23. Voir L. FISCHER, «Bibliographie der Schriften und Aufsätze des D. Hoffmann», in S. EPPENSTEIN, M. HILDESHEIMER, J. WOHLGEMUTH (éd.), *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage D. Hoffmanns, gewidmet von Freunden und Schülern*, Berlin, 1914, p. 7-34.

24. Nous ne mentionnons ici, pour des raisons de place évidentes, que les livres et monographies; la liste des articles est nettement plus longue. D. HOFFMANN, *Die Erste Mischna und die Controversen der Tannaim*, Berlin, 1882 (le livre a été traduit en anglais et en hébreu); *id.*, *Zur Einleitung in den halachischen Midraschim*, Berlin, 1888; *id.*, *Mischna-Ordnung Nesikin*, Berlin, 1893-1898; *id.*, *Neue Collectaneen aus einer Mechilta zum Deuteronomium*, Berlin, 1897; *id.*, *Ein Midrash über die dreizehn Middot*, Francfort, 1903; *id.*, *Mechilta des Rabbi Simon b. Jochai*, Francfort, 1905; *id.*, *Zur Einleitung in die Mechilta des Rabbi Simon b. Jochai*, Francfort, 1906; *id.*, *Midrasch Tannaim zum Deuteronomium*, Berlin, 1908-1909; *id.*, *Zur Einleitung in den Midrasch Tannaim zum Deuteronomium*, Berlin, 1909; *id.*, *Mischna-Ordnung Tohoroth*, Berlin, 1910; et voir n. 20.



tra son originalité en tentant de réfuter l'hypothèse documentaire de Graf-Wellhausen via l'emploi des outils académiques de la critique biblique<sup>25</sup>; et la littérature halakhique traditionnelle, car il fut le principal *poseq* (décisionnaire légal) du judaïsme allemand de son époque, et son autorité halakhique de référence pour tout problème<sup>26</sup>. En outre, Hoffmann était un praticien reconnu de la *Wissenschaft des Judentums* (Science du judaïsme), et il fut le coéditeur, pendant les années 1876-1893, du périodique scientifique *Magazin für die Wissenschaft des Judentums*<sup>27</sup>.

Ces quelques lignes suffisent à donner la mesure de l'acuité particulière du problème que posaient, pour Hoffmann, les accusations publiques portées au nom de la Science à l'encontre du système halakhique. En tant que juif orthodoxe, recteur du Séminaire Rabbinique et décisionnaire légal, Hoffmann ne faisait pas que vivre selon les règles de la *halakha*: il en enseignait les normes aux futurs rabbins de l'Allemagne et en fixait même les contours; en tant que néo-orthodoxe, il croyait passionnément qu'un mode de vie juif traditionnel et le respect des commandements n'entravaient en rien la pleine participation à la vie moderne; finalement, en tant que praticien de la *Wissenschaft des Judentums*, il affirmait la validité des outils d'investigation critique dans l'approche scientifique de l'étude du judaïsme.

Une étude de la réponse de Hoffmann à ce défi, laquelle n'a encore jamais été entreprise à notre connaissance, revêt donc un intérêt tout particulier. Nous la commençons par un examen de la structure interne du livre: ses objectifs, sa technique rhétorique et ses conclusions.

25. D. HOFFMANN, *Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese*, Berlin, 1904; *id.*, *Das Buch Leviticus, übersetzt und erklärt*, Berlin, 1906; *id.*, *Das Buch Deuteronomium, übersetzt und erklärt*, Berlin, 1913; tous ces livres furent par la suite traduits en anglais et en hébreu. Il faut encore ajouter aux précédents un commentaire partiel du livre de la Genèse, paru après son décès, et en 2010 un commentaire du livre de l'Exode, paru aux éditions du Mossad Ha-Rav Kook. À ce sujet, voir A. YEDIDYA, *Criticized Criticism – Orthodox Alternatives to Wissenschaft des Judentums 1873-1956* (en hébreu), Jérusalem, 2013, p. 132-136.

26. Son ouvrage de *responsa Šu't Melamed le-ho'il*, en 3 volumes, est un classique de la littérature halakhique contemporaine. Voir GORDIS, *op. cit.*, n. 14. Nous espérons faire part du résultat de nos recherches sur cet ouvrage dans une future publication.

27. Sur les rapports du Séminaire Rabbinique de Berlin en général, et de Hoffmann en particulier, à la *Wissenschaft des Judentums*, on consultera notamment: WIESE, *op. cit.*, n. 2, p. 74-78 et références citées; M. B. SHAPIRO, *Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy, the Life and Works of Rabbi Jehiel Jacob Weinberg 1884-1966*, Portland (Oregon), 1999, p. 76-84; *id.*, «Rabbi David Zevi Hoffmann on Torah and Wissenschaft», *The Torah U-Madda Journal* 6, 1995-1996, p. 129-137; YEDIDYA, *op. cit.*, n. 25, p. 75-131; D. ELLENSON et R. JACOBS, «Scholarship and Faith – David Hoffmann and his Relationship to Wissenschaft des Judentums», *Modern Judaism* 8, 1988, p. 27-40; M. BAUMEL, *Orthodoxie und Wissenschaft: Der Weg von Rabbiner David Zwi Hoffmann*, Berlin, 2013, p. 19-32.

### 3. L'ouvrage: destinataires, rhétorique et conclusions

Quel était le public visé par Hoffmann dans son livre *Der Schulchan-Aruch*? La question fut expressément traitée par l'auteur dans son introduction<sup>28</sup>, mais, de prime abord, la position de Hoffmann a de quoi surprendre. Selon lui, l'ouvrage visait particulièrement deux catégories de personnes, mais en excluait expressément deux autres.

Le public-cible comprenait, en premier lieu, les juifs qui avaient lu les pamphlets antisémites et qui n'y avaient pas été insensibles. Troublés par les graves accusations qu'ils y avaient découvertes, ils s'interrogeaient sur l'éventuel caractère raciste et intolérant de leur propre religion; en réaction, Hoffmann entendait les rassurer et leur démontrer, sources abondantes à l'appui, que les critiques à l'encontre du système halakhique étaient dénuées de tout fondement.

L'autre moitié de l'audience était formée, toujours à lecture de l'introduction du livre, des théologiens chrétiens et des spécialistes académiques du judaïsme. Le message défendu à leur égard par Hoffmann était cette fois très différent: parsemant son énoncé de mots-clés tels que *Wahrheit* (vérité) et *Wissenschaft* (science), Hoffmann affirmait sa volonté de faire progresser la connaissance humaine, en fournissant aux orientalistes un accès direct aux sources traditionnelles, talmudiques et rabbiniques, que seul le travail acharné d'une vie entière d'étude permettrait de décrypter dans les textes originaux. À ce deuxième groupe, Hoffmann n'entendait donc pas procurer un support émotionnel et moral face à l'adversité, mais bien fournir des informations utiles afin de pouvoir jauger la loi juive d'un point de vue neutre et objectif, à l'aune de la Raison.

Par contre, le livre n'avait pas pour objectif, selon Hoffmann, de faire changer d'avis les antisémites convaincus. De toute manière, une telle entreprise aurait été, selon Hoffmann, vouée à un échec certain. Mais si cette assertion semble raisonnable, c'est la suite du raisonnement qui surprend: le livre ne visait pas non plus les «bons, honnêtes chrétiens», car cela n'était selon l'auteur pas nécessaire.

Cette dernière exclusion demande à être explicitée. Pourquoi ne pas vouloir inclure, dans le public-cible de l'ouvrage, la majorité des chrétiens non-antisémites et bien intentionnés? Trois explications sont ici concevables.

Premièrement, il est possible d'attribuer cette particularité à la nature apologétique de l'ouvrage que Hoffmann écrivait. Ainsi que l'historien Yosef Hayim Yerushalmi l'a souligné dans son œuvre, les livres et pamphlets

28. HOFFMANN, *op. cit.*, n. 13, p. III (Vorwort zur ersten Auflage).

apologétiques étaient un genre littéraire accepté au sein de la littérature rabbinique<sup>29</sup>. Ces écrits n'étaient pas destinés à convaincre les non-juifs de l'erreur des accusations antisémites, mais bien plutôt à renforcer l'estime de soi et la confiance juive. Dans cette optique historico-littéraire, le lectorat d'un ouvrage apologétique reste toujours l'audience qu'il défend.

Cette explication n'est pas sans mérites, mais prise isolément elle reste clairement insuffisante; après tout, Hoffmann s'adressait explicitement à une partie des lecteurs non-juifs — les théologiens chrétiens et académiciens déjà discutés ci-dessus. Dans la seconde édition de son livre (1894), l'auteur a même inclus une lettre laudatrice reçue d'un lecteur chrétien<sup>30</sup>. Dès lors, si l'ouvrage visait les intellectuels non-juifs, pourquoi ne pouvait-il pas être écrit aussi pour le grand public?

Selon une deuxième explication plausible, il faut remarquer que les deux sous-groupes visés par notre auteur sont précisément ceux pour lesquels il a rédigé, au fil de sa longue carrière, l'intégralité de ses autres ouvrages: la communauté juive et la communauté scientifique. On peut dès lors suggérer que, consciemment ou non, Hoffmann aurait voulu ne s'adresser qu'aux seuls lecteurs dont il maniait avec aisance les codes culturels et avec lesquels il se sentait capable de communiquer avec succès. Rien, dans son expérience, ne l'avait préparé à écrire pour l'Allemand moyen, et peut-être même une telle perspective lui semblait-elle légèrement effrayante?

Finalement, la troisième explication suppose que, malgré le déni apparent, Hoffmann visait bien aussi à convaincre la foule nombreuse des «bons, honnêtes chrétiens». Le pouvoir de persuasion d'un argument est parfois plus grand lorsque ce dernier est présenté comme une sorte de dialogue interne ne tenant aucun compte des desiderata des observateurs extérieurs. La *halakha*, dont les catégories façonnaient profondément la pensée de Hoffmann, connaît d'ailleurs un tel item: c'est l'idée du *mesiaḥ le-phi tumo* (littéralement «celui qui raconte de façon innocente»), un concept essentiel dans le droit juif des preuves; dans cette logique, une remarque formulée en toute innocence, et que l'on ne peut suspecter d'être entachée d'aucune forme d'intérêt partisan, possède une force de conviction particulière. Hoffmann a peut-être voulu présenter au public germanophone un argument «innocent» de ce type, afin de se laver à l'avance de tout soupçon de démagogie.

29. Voir par exemple Y. H. YERUSHALMI, *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shebet Yehudah*, Cincinnati, 1976; et également D. Z. HILLMANN, «The Statements of the Meiri Which Were Written in Response to the Heretics» (en hébreu), *Tzfunot* [*Shephunot*] 1/1, 1988, p. 65-72.

30. HOFFMANN, *op. cit.*, n. 13, p. VI-VII.

Quoi qu'il en soit, il est évident que le livre de Hoffmann était une œuvre complexe, qui s'adressait pour le moins à deux audiences aux attentes bien distinctes, et peut-être même à trois<sup>31</sup>.

Examinons maintenant comment ces objectifs multiples et partiellement contradictoires ont façonné la présentation des arguments de Hoffmann et l'articulation de ses thèses principales.

Le livre est de taille moyenne (180 pages, auxquelles il faut ajouter plusieurs annexes), mais sa densité et la diversité des thèmes traités nous obligent à nous focaliser sur ses éléments les plus saillants. Or, si Hoffmann défendit sur le fond, sans surprise, la thèse de l'égalité halakhique entre juifs et non-juifs — de toute évidence, tel était *ab ovo* le but même de l'œuvre —, c'est l'analyse de la forme qui permet de mettre en exergue quelques caractéristiques remarquables.

Le livre contient vingt chapitres traitant chacun d'une question bien spécifique<sup>32</sup>. Nous en donnerons quelques exemples; ainsi, le chapitre 2 se fixe

31. L'un des buts secrets de Hoffmann était-il aussi de prouver qu'il existait d'autres manières de répondre au défi antisémite que la Réforme? Plus précisément, s'agissait-il pour lui de démontrer que seul le décisionnaire halakhique possédait la légitimité nécessaire pour répondre au nom du judaïsme, et ainsi de court-circuiter les rabbins réformés? La suggestion semble à première vue avoir quelque mérite. En effet, malgré son ouverture d'esprit, Hoffmann était un opposant du judaïsme libéral; ainsi, il combattit le projet de la communauté de Baden de rédiger un livre de prières réformé (voir D. HOFFMANN, *Zur Aufklärung über die badische Gebetbuchreform: ein Sendschreiben an den «Verein zur Wahrung des gesetzestreuen Judentums in Baden»*, Berlin, 1907). Par ailleurs, il est exact que le mouvement libéral, choqué par le renouveau des attaques antisémites, avait à la même époque nommé un comité dont le but était de donner une réponse appropriée au problème. Présidé par le philosophe Moritz Lazarus, le comité proposa, au terme de son travail, quinze «Principes de base de la doctrine morale juive» (à ce sujet, on se reportera à WIESE, *op. cit.*, n. 2, p. 91-92). Hoffmann avait nécessairement connaissance de leurs travaux. Mais finalement cette suggestion ne saurait emporter notre conviction. L'examen attentif du livre *Der Schulchan-Aruch* ne fournit aucune indication d'une quelconque volonté de polémiquer avec la Réforme. Aucun rabbin ou penseur libéral n'y est jamais mentionné, alors que Gildesmeister, Rohling et Ecker le sont plusieurs dizaines de fois (l'index des pages 229-232 permet de le vérifier facilement). Aucune idée ou position réformée n'est jamais visée, débattue ou critiquée, fût-ce implicitement. Or, les éléments en notre possession indiquent que si Hoffmann savait parfois faire œuvre de polémiste, l'objet de ses attaques était toujours clairement désigné (pour d'autres exemples, voir BAUMEL, *op. cit.*, n. 27, p. 60-67). En l'espèce, à moins de considérer comme une présomption irréfragable que tout écrit orthodoxe est nécessairement une réaction à la Réforme (ce qui serait un a priori méthodologique insoutenable), tout suggère que Hoffmann visait ici directement les ennemis des juifs, et non les mouvements concurrents au sein du judaïsme.

32. Ces vingt chapitres trouvent leur origine dans la genèse du livre. Alors que la vague d'attaques antisémites contre la loi juive battait son plein, Hirsch Hildesheimer, fils d'Azriel Hildesheimer et éditeur en chef du journal judéo-allemand *Die Jüdische Presse*, enjoignit à Hoffmann de prendre la plume et de rédiger une réfutation. La série de vingt articles que Hoffmann écrivit fut publiée dans *Die Jüdische Presse*, et forma par la suite la base du livre *Der Schulchan-Aruch*, publié pour la première fois en 1885.

pour but de prouver que les sources talmudiques et rabbiniques ont de tout temps mandaté la plus grande honnêteté dans les rapports avec les non-juifs : tromperies, mensonges, et abus en tous genres ont toujours été strictement prohibés<sup>33</sup>. Le chapitre 7 traite quant à lui de l'importance du principe *mi-pene darkhe šalom* («pour préserver la paix») dans la détermination des normes de politique sociale au sein de la *halakha*: loin de la pure hypocrisie dénoncée par les antisémites, et moralement bien supérieur aux considérations utilitaristes de John Stuart Mill dont Hoffmann cite les Principes d'Économie Politique, le principe de paix est un gage d'entente sincère et de profond respect mutuel entre tous les membres de la société<sup>34</sup>. Le chapitre 9 est consacré à l'interdiction de profaner le nom de Dieu, lequel est présenté comme l'un des plus sévères interdits de la Torah et comme la garantie formelle que les juifs respectent, partout et toujours, les exigences dictées par la morale de leur pays d'accueil<sup>35</sup>. Le chapitre suivant présente le principe halakhique *dina' de-malkhuta' dina'* (la loi du pays est aussi la loi juive), qui oblige chaque juif à respecter scrupuleusement les normes en vigueur dans son pays de résidence<sup>36</sup>. Deux chapitres examinent l'identité des «idolâtres» mentionnés dans le *Šulḥan 'arukh*, ceci afin de nier aux chrétiens contemporains cette insultante qualification<sup>37</sup>. Le chapitre 17 est une réfutation de la thèse selon laquelle le *Šulḥan 'arukh* encouragerait la haine des classes<sup>38</sup>.

Il est intéressant de noter que, dans un grand nombre de cas, l'argumentation du chapitre suit une trajectoire en deux mouvements: dans un premier temps, elle s'attache à réfuter l'une des thèses antisémites (en argumentant, selon les cas, que les sources citées par les critiques n'existent pas, qu'elles ont été sorties de leur contexte ou mal comprises, etc.); puis, dans un deuxième temps, le champ d'investigation est élargi pour considérer des points d'intérêt plus général.

Le chapitre 8 du livre<sup>39</sup> est une bonne illustration de cette architecture rhétorique. Son sujet vise le concept du *qiduš ha-šem* (la «Sanctification du nom [divin]»), que les critiques avaient présenté comme un instrument de tromperie des chrétiens. Hoffmann démontra tout d'abord que cette vision des choses se basait sur une citation sélective du *Šulḥan 'arukh* et une présentation volontairement faussée des positions de la loi juive; puis il passa

33. HOFFMANN, *op. cit.*, n. 13, chapitre 2, p. 7-14.

34. *Ibid.*, chapitre 7, p. 46-55.

35. *Ibid.*, chapitre 9, p. 64-72.

36. *Ibid.*, chapitre 10, p. 72-78.

37. *Ibid.*, chapitre 14, p. 135-141, et chapitre 15, p. 142-150.

38. *Ibid.*, chapitre 17, p. 156-159.

39. *Ibid.*, chapitre 8, p. 55-64.

dans un deuxième temps à une analyse générale, basée sur le Talmud et le code de lois maïmonidien, des fonctions remplies par la figure juridique du *qiduš ha-šem*.

Je voudrais suggérer que le modèle de présentation adopté par Hoffmann reflète la tension, soulignée ci-dessus, existant entre les différentes constituantes de son lectorat. La réfutation ponctuelle de l'attaque antisémite était rendue nécessaire par les besoins psychologiques du public juif, qui avait besoin de savoir que la critique était matériellement infondée. Mais les théologiens et académiciens avaient de leur côté besoin d'accéder à une vision plus globale de la problématique, d'étudier directement les sources et de percevoir l'arrangement systématique des normes. Ainsi, au bout du compte, la transition d'un mode polémiste/défensif à un mode neutre/expositoire reflète probablement les efforts de l'auteur pour prendre en compte les attentes divergentes de ses différents lecteurs.

Dans une certaine mesure, le même phénomène se retrouve, dans une sorte de logique fractale, au niveau du livre entier, et les problèmes ponctuels traités dans les premiers chapitres laissent la place, dans la suite de l'ouvrage, à des problématiques plus générales.

À n'en pas douter, ce schéma général connaît des exceptions, mais une justification logique à la dérogation peut le plus souvent être suggérée. Ainsi, le premier chapitre de l'ouvrage<sup>40</sup>, qui ne suit pas le modèle bipartite décrit ci-dessus, a de toute évidence pour but de justifier, préalablement à toute autre discussion, la légitimité de l'auteur à traiter des problématiques soulevées dans la suite du livre. Car, après tout, s'il faut choisir entre deux experts, pourquoi croire plutôt le rabbin que le professeur d'université? En réponse à cette interrogation, Hoffmann avança deux arguments. Premièrement, la Torah interdirait de mentir aux non-juifs et de leur donner une idée fautive de leur place dans le système halakhique; deuxièmement, et de manière certainement plus convaincante pour des observateurs extérieurs impartiaux, Hoffmann démontra que le réel spécialiste de loi juive reste nécessairement le *poseq*, le décisionnaire qui reste le seul à détenir une connaissance extensive des textes fondamentaux.

Dans sa discussion, Hoffmann cite ici un nombre important de sources talmudiques, rabbiniques médiévales (*rišonim*) et modernes (*aḥaronim*), démontrant au passage que son érudition pouvait difficilement être égalée par un universitaire.

Ainsi, l'un des exemples donnés par l'auteur fut celui de Rabbi Menahem Ha-Meiri, un rabbin catalan du XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle, lequel défendit, dans son

40. *Ibid.*, chapitre 1, p. 1-7.

commentaire talmudique *Bet ha-behira* sur le traité talmudique *‘Abhoda zara*, une thèse audacieuse et particulièrement libérale vis-à-vis des non-juifs. Or, si de nos jours la position du Meiri est bien connue (grâce notamment aux travaux de Halbertal<sup>41</sup>, Haddad<sup>42</sup> et Novak<sup>43</sup>), à l'époque de la rédaction de l'ouvrage de Hoffmann, en 1884, les écrits du rabbin catalan étaient encore très largement consignés dans des manuscrits.

Comme le nota Hoffmann lui-même<sup>44</sup>, les deux seuls exemplaires des commentaires du Meiri sur le traité *‘Abhoda zara* se trouvaient à l'époque dans les bibliothèques de Parme et d'Oxford. Malgré cette relative inaccessibilité, Hoffmann se révéla parfaitement capable de citer extensivement et précisément l'ouvrage en question.

Hoffmann était un philologue accompli qui n'hésitait pas à vérifier les différentes versions d'un texte ancien dans les manuscrits accessibles; les exemples sont ici nombreux, et nous nous contenterons de citer celui qui nous paraît le plus significatif, du fait de son contexte légal-religieux et non-académique: dans un remarquable *responsum*<sup>45</sup>, Hoffmann appuya son argumentation juridique sur le texte arabe original du commentaire maïmonidien de la Mishna, conservé dans un manuscrit dans les archives de la Bibliothèque Royale de Berlin; mais en l'espèce, il ressort des notes de bas de page que Hoffmann put s'appuyer sur les rares parties des écrits du Meiri déjà publiées à son époque, notamment celles conservées dans l'anthologie de commentaires talmudiques *Šiṭa Mequbešet* du rabbin du xvi<sup>e</sup> siècle Bešalel ben Abraham Aškenazi.

Incontestablement, le centre nerveux du livre se trouve à son chapitre 11<sup>46</sup>. À cet endroit, Hoffmann concentra un nombre considérable de normes halakhiques applicables aux relations entre juifs et non-juifs. Présentée de manière systématique, et elle-même subdivisée en chapitres et paragraphes, cette partie du livre peut être comprise comme une nouvelle section surajoutée au *Šulḥan ‘arukh*.

Les sujets qui y sont traités sont nombreux et nous ne ferons ici qu'en donner quelques exemples.

41. M. HALBERTAL, *Between Torah and Wisdom – Rabbi Menachem Ha-Meiri and the Maimonidean Halakhists in Provence* (en hébreu), Jérusalem, 2000.

42. P. HADDAD, *Le Meiri: le rabbin catalan de la tolérance*, Paris, 2001.

43. D. NOVAK, *The Image of the Non-Jew in Judaism*, Oxford, 2011, p. 195-199, et *id.*, *Jewish-Christian Dialogue: A Jewish Justification*, New York, 1989, p. 53-56.

44. HOFFMANN, *op. cit.*, n. 13, p. 7.

45. D. HOFFMANN, *Melamed le-ho'il*, 2<sup>e</sup> partie, section 38.

46. HOFFMANN, *op. cit.*, n. 13, p. 78-108.

Ainsi, dans la première section, celle des «Principes Généraux», Hoffmann codifia l'obligation de contempler les rois non-juifs et autres puissants de ce monde, afin de pouvoir, par le truchement d'une bénédiction spécialement rédigée à cet effet, glorifier la divinité «qui partage de Sa gloire avec de simples mortels»; dans ce but, précisa Hoffmann, il est même permis d'enfreindre exceptionnellement une injonction d'ordre rabbinique.

La section 3 traite des lois du non-juif qui veut se convertir au judaïsme, et la suivante du cas inverse, soit le cas du juif apostat. Ensuite, dans la section 5, Hoffmann consigna les lois applicables aux esclaves non-juifs. Plus loin, dans la huitième section du chapitre, intitulée «Œuvres d'amour [fraternel] et miséricorde» Hoffmann codifia l'obligation de visiter les malades non-juifs, d'enterrer leurs morts, et l'obligation générale d'aimer tous les êtres humains, lesquels sont dans leur totalité des «enfants de Dieu»; plus loin, dans la neuvième section, Hoffmann affirma le droit de s'associer commercialement à un non-juif, quand bien même ce dernier pourrait devoir prêter serment au nom du Dieu des chrétiens, car ces derniers ne sont pas considérés comme des idolâtres; pour la même raison, il est permis de leur vendre des objets du culte ou d'accepter leurs dons pour une synagogue.

La treizième section est dédiée au paiement des impôts, érigé par Hoffmann en une obligation de niveau biblique. À le lire, même dans l'hypothèse où les pouvoirs en place imposaient une taxation supérieure pour les juifs, il serait défendu à ces derniers de se soustraire à l'impôt. Quant à la dix-neuvième section, la dernière, elle traite de la protection de la propriété des non-juifs.

Ce chapitre 11, qui remplit, à lui tout seul, trente pages du livre, est de loin le plus long, et il est en outre copieusement annoté par de nombreuses références aux sources halakhiques applicables. Celles-ci sont avant tout le *Šulḥan 'arukh* et ses commentaires; ces textes sont complétés, au besoin, par des références à des *responsa* d'autres décisionnaires importants de la *halakha* aškenaze.

À ma connaissance, il s'agit ici d'un cas absolument unique d'une présentation systématique de la place du non-juif à la lumière des sources légales juives, qui plus est sous la plume d'un décisionnaire halakhique de premier plan. En d'autres termes, Hoffmann se fit ici l'inventeur d'un nouveau domaine au sein de la loi juive: le *ius gentium* halakhique.

Il faut insister sur ce point car la chose n'a rien d'anodin: la *halakha*, en l'absence de toute souveraineté juive pendant les longs siècles de l'Exil, n'avait jusqu'alors jamais ressenti le besoin de conceptualiser un «droit des non-juifs» en tant que catégorie légale distincte. Nous reviendrons ci-dessous, dans notre évaluation générale de l'ouvrage, sur les implications de ce phénomène unique dans les annales de la créativité halakhique.



Les conclusions de Hoffmann forment l'objet du vingtième et dernier chapitre<sup>47</sup>. Résumons en quelques lignes leurs points essentiels. Pour Hoffmann, la *halakha* serait moralement irréprochable du point de vue d'un Allemand du XIX<sup>e</sup> siècle; elle encouragerait le strict respect de la loi du pays et traiterait juifs et non-juifs sur un pied d'égalité. En somme: elle ne poserait aucun obstacle à une pleine participation des juifs pratiquants au projet civilisationnel de l'Allemagne bismarckienne. Quant aux thèses adverses, elles seraient toutes complètement infondées.

Mais il nous incombe de poser ici une question gênante: à quel point Hoffmann était-il intimement convaincu par ses propres arguments? Le doute est certainement légitime lorsque l'on évalue, sur la base de l'ensemble de ses écrits (et notamment ses textes en hébreu, inaccessibles au grand public germanophone), sa réelle position face au christianisme. Nous en donnerons ici trois exemples. Ainsi, alors qu'il décrivait les églises, Hoffmann utilisait l'expression dépréciative *bet tiphlutam* («leurs maisons de frivolité»), un jeu de mots distordant l'expression correcte *bet tephilatam* («leurs maisons de prière»)<sup>48</sup>. Par ailleurs, dans un *responsum* faisant mention des chrétiens, Hoffmann fit précisément usage de l'acronyme méprisant *akum* (littéralement: «serviteurs des étoiles et des constellations»), dont il avait pourtant prétendu qu'il n'était appliqué qu'aux peuples païens de l'Antiquité et jamais aux chrétiens contemporains<sup>49</sup>. Finalement, il a été observé que ses positions sur certaines questions liées au christianisme étaient nettement plus strictes que celles de ses confrères<sup>50</sup>.

De plus, n'en déplaise à Hoffmann, la *halakha* contient bien un certain nombre de prescriptions discriminatoires pour les non-juifs. Sans pouvoir traiter ce phénomène de manière exhaustive, nous en donnerons néanmoins 3 exemples.

47. *Ibid.*, p. 178-182.

48. HOFFMANN, *Melamed le-ho'il*, 1<sup>e</sup> partie, section 15.

49. *Ibid.*, 2<sup>e</sup> partie, section 109, à comparer avec l'argumentation apologétique classique exposée dans HOFFMANN, *op. cit.*, n. 13, p. 51, 129-134, et 196-199.

50. Ainsi, à la question de savoir si un juif a le droit de donner de l'argent à une association caritative chrétienne qui œuvre en vue de construire une église catholique, Marcus Horowitz (1844-1910), rabbin à Francfort, répondit positivement, alors que Hoffmann répondit négativement (HOFFMANN, *Melamed le-ho'il*, 2<sup>e</sup> partie, section 148). À ce sujet on peut lire l'excellent article de D. ELLENSON, «Jewish Covenant and Christian Trinitarianism: an Analysis of a Responsum on Jewish-Christian Relations in the Modern World», in R. A. BRAUNER (éd.), *Jewish Civilization: Essays and Studies*, t. III, Philadelphie, 1985, p. 85-100. Notre recherche, que nous espérons publier dans le futur, démontrera que cet exemple n'est en rien un cas isolé dans les décisions juridiques de Hoffmann et que le même phénomène pourrait être illustré par d'autres décisions.

Notre premier exemple sera celui de l'homicide involontaire, lequel n'est pas punissable de la même manière, dans le droit pénal halakhique, selon que son auteur soit juif ou non-juif. L'homicide involontaire d'un juif est punissable, lorsque son auteur est également juif, par une peine d'exil. Commis par un non-juif, le même acte est punissable de la peine de mort. Le non-juif est ainsi puni beaucoup plus sévèrement pour le même crime<sup>51</sup>.

Comme second exemple, examinons les normes halakhiques régulant la transgression du sabbat dans le but de sauver une vie humaine: dans les sources anciennes, si la violation du sabbat était permise pour sauver une vie juive, elle ne l'était en principe pas lorsque la personne à sauver était d'une autre confession; il fallait donc laisser mourir le non-juif idolâtre plutôt que de violer le repos sabbatique<sup>52</sup>. Toutefois, de l'avis général des décisionnaires modernes, il faut bien sauver la vie du non-juif le sabbat, mais seulement afin d'éviter de créer des animosités entre juifs et non-juifs (*mi-šum ebha*)<sup>53</sup>. Donc, si la norme est désormais identique (sauver une vie humaine l'emporte dans tous les cas), sa fondation théorique change selon les situations: purement politique / opportuniste lorsque la vie d'un non-juif est en jeu, elle se fait religieuse / essentialiste lorsque c'est d'un juif qu'il s'agit.

Notre troisième exemple sera en apparence plus trivial: il est halakhiquement interdit pour un juif d'inviter un non-juif à sa table un jour de fête, car il est interdit de cuire pour lui ce jour-là<sup>54</sup>.

Pourquoi Hoffmann ne mentionne-t-il ici aucune de ces trois lois (et des nombreuses autres que nous n'avons pu examiner)? Sans indications explicites de sa part, nous en sommes réduits à de simples conjectures. Il n'empêche: si Hoffmann a pu vouloir éviter de traiter le premier cas, qui concerne après tout une loi inapplicable, telle n'a pu être la justification des deux omissions suivantes, qui traitent de *nomoi* actuellement en vigueur; et s'il a pu choisir de ne pas insister sur la construction juridique différente de

51. *TB Makot* 9a. Maïmonide, *Mišne Tora*, Lois du meurtrier et de la préservation de la vie, 5, 1 et 4. Le non-juif discuté ici est un *ger tošabh*, soit un non-juif ayant formellement accepté d'observer les sept commandements des descendants de Noé et résidant en Israël; mais la même loi est applicable *a fortiori* pour un non-juif idolâtre. Par contre, si la victime de l'homicide involontaire est un *ger tošabh*, la punition est l'exil, que l'auteur soit juif ou non (*ibid.*, 5, 3). Remarquons que ces lois ne sont pas tranchées dans les codes de lois ultérieurs, tels le *Šulḥan 'arukh*, car elles sont inapplicables en pratique de nos jours.

52. *TB 'Abhoda zara* 26a. *TB Yoma* 85a-b. Maïmonide, *Mišne Tora*, Lois du shabbat, 2, 20-21. J. Karo, *Šulḥan 'arukh, Oraḥ ḥayim* 329, 3.

53. Pour ne citer qu'un exemple que Hoffmann connaissait nécessairement: M. SCHREIBER, *Responsa Ḥatam Sopher, Yore De'a* 131 et *Hošen Mišpaṭ* 194. Et voir la présentation de Hoffmann à un autre endroit du livre (HOFFMANN, *op. cit.*, n. 13, p. 54-55).

54. *TB Beša* 21b. Maïmonide, *Mišne Tora*, Lois de *Yom ṭobh*, 1, 13. J. Karo, *Šulḥan 'arukh, Oraḥ ḥayim* 512, 1.

l'obligation de sauver le non-juif, dès lors qu'en façade la norme est identique, cette excuse n'existait pas s'agissant de l'interdiction d'inviter le non-juif à la table de fête<sup>55</sup>.

En réalité, nous sommes ici en présence d'un cas flagrant d'une force qui, par effet boomerang, se transforme en faiblesse: du fait de sa parfaite maîtrise de la littérature halakhique, il est plus qu'improbable que Hoffmann ait ignoré les sources allant en sens contraire de sa thèse. La conclusion semble inévitable: s'il ne les a pas mentionnées, c'est qu'il a préféré les cacher sous le tapis.

Au terme de cette analyse, *Der Schulchan-Aruch* apparaît comme une œuvre complexe, visant à la fois la communauté juive et la communauté scientifique, et tentant de concilier, non sans tensions, au sein d'une même présentation de la loi juive, les deux genres littéraires distincts que sont l'exposé scientifique et l'apologie. Toutefois, afin d'affiner notre compréhension de la nature du livre, il nous faut maintenant examiner les voies que Hoffmann a choisi, délibérément ou intuitivement, de ne pas explorer.

#### 4. La vision extérieure: quatre alternatives à l'approche de Hoffmann

Hoffmann aurait-il pu réagir différemment aux attaques dont le système halakhique était la victime? Dans l'affirmative, dans quelle mesure son choix de privilégier une voie par rapport aux autres possibles nous permet-il de mieux comprendre son approche particulière des dilemmes que l'Émancipation présentait au judaïsme allemand de son époque?

Dans la dernière partie de cet exposé, je voudrais brièvement présenter les réponses données par quatre érudits prestigieux, contemporains de Hoffmann ou immédiatement postérieurs, et qui furent tous confrontés à la même problématique: Isaac Hirsch Weiss<sup>56</sup>, Yehiel Michel Epstein<sup>57</sup>, Isaac Breuer<sup>58</sup>, et Yehiel Jacob Weinberg<sup>59</sup>.

55. En fait, Hoffmann mentionna explicitement l'invitation du non-juif à la table du sabbat, laquelle est permise (HOFFMANN, *op. cit.*, n. 13, p. 93, paragraphe 49). L'absence de toute mention de la norme inverse, interdisant d'inviter le non-juif lors des jours de fête, est d'autant plus frappante.

56. 1815-1905. Talmudiste autrichien et historien de la littérature halakhique.

57. 1829-1908. Rabbin et décisionnaire lithuanien.

58. 1883-1946. Avocat, philosophe et rabbin du mouvement néo-orthodoxe; petit-fils de Samson Raphael Hirsch (*supra* n. 21); il fut également le premier président des *Po'ale agudat Isra'el*, un petit parti politique ouvrier associé à l'*Agudat Israel*, soit la branche politique de l'orthodoxie aškenaze.

59. 1884-1966. Rabbin et décisionnaire, successeur de Hoffmann à la tête du Séminaire Rabbinique de Berlin.

Weiss tout d'abord: talmudiste et historien fortement influencé par les méthodes de la *haskala*, il évoluait dans un milieu socioculturel qui recoupa partiellement celui de Hoffmann, le premier vivant à Vienne et le second à Berlin. Dans les 5 volumes de son magnum opus *Dor dor we-doršaw*<sup>60</sup>, Weiss retraça en détails l'histoire de la loi orale et de la *halakha*, depuis les temps bibliques et jusqu'à l'expulsion des juifs d'Espagne à la fin du xv<sup>e</sup> siècle.

Weiss traita de l'épineuse question du rapport de la *halakha* aux non-juifs dans un extrait relativement bref, mais très significatif, de son second volume (originellement publié en 1876)<sup>61</sup>. Selon lui, il fallait admettre candidement la présence, au sein du système juridique du peuple juif, de nombreux *nomoi* à la moralité fortement contestable. Mais ces sources devaient nécessairement être replacées dans le contexte socioculturel de leur rédaction, à une époque où de telles discriminations étaient monnaie courante parmi les nations. Par contre, dans un monde post-émancipatoire comme l'Allemagne du xix<sup>e</sup> siècle, Weiss estimait que la *halakha* devait être réformée et les lois problématiques formellement abrogées. Selon l'auteur, les Sages talmudiques eux-mêmes, s'ils avaient vécu à l'époque moderne, auraient refusé de discriminer envers les non-juifs de quelque manière que ce soit.

En d'autres termes, la démarche de l'auteur du *Dor dor we-doršaw* consistait en une vision «historisée» de la *halakha* couplée à une volonté de réformer en profondeur les parties qui apparaissaient contestables à l'aune des standards de moralité universalistes et humanistes modernes.

On perçoit d'emblée le profond fossé intellectuel qui séparait ici les deux hommes. Si certaines idées de Hoffmann se rapprochaient parfois du début de l'argumentaire de Weiss<sup>62</sup>, il manquait à ce dernier la remarquable défense du système halakhique, l'articulation des complexités du statut des non-juifs au sein de la loi juive, les nombreuses références au Talmud et aux décisionnaires médiévaux et contemporains, l'argumentation à plusieurs niveaux de lectorats — en fait, tout ce qui faisait la richesse et la fertilité de la position de Hoffmann dans son *Der Schulchan-Aruch*.

Selon nous, la raison de cette divergence est la suivante: malgré toutes ses attaches avec l'école de la *Wissenschaft des Judentums*, Hoffmann restait, au plus profond de lui-même, un homme de la *halakha*: la loi juive était toute sa vie. Dès lors, il se devait d'en défendre l'intégrité fondamentale et

60. I. H. WEISS, *Dor dor we-doršaw, hu sepher dibhre ha-yamim la-tora še-be'al pe* [Chaque génération et ses érudits: chroniques de la Torah orale], cité d'après l'édition de Jérusalem, 1964.

61. *Ibid.*, t. II, p. 32-33.

62. HOFFMANN, *op. cit.*, n. 13, p. 160-178.

de démontrer qu'elle pouvait se mesurer avec les standards moraux les plus élevés.

Certes, pour Hoffmann comme pour Weiss, les outils critiques de la pensée moderne avaient vocation à être utilisés dans le cheminement intellectuel du juif religieux; mais la différence capitale était que, pour Hoffmann, la tradition juive ne pouvait être expliquée comme le simple produit d'une combinaison de facteurs extérieurs ou comme une réaction à des circonstances historiques. Présenter la loi juive comme la résultante de contingences extrinsèques, comme le faisait Weiss, c'était se rendre coupable de réductionnisme et ignorer sa dynamique interne; par conséquent, si l'approche scientifique du judaïsme présentait en général un intérêt indéniable, ce dernier demeurait dans le cas concret purement ancillaire pour Hoffmann, car c'était selon sa propre logique que la loi juive devait être idéalement appréhendée et, au besoin, défendue.

Passons maintenant à la deuxième personnalité rabbinique que nous voulons confronter ici avec Hoffmann: le rabbin Epstein. Comme précédemment, plusieurs points communs rapprochaient les deux hommes, rendant la comparaison légitime et pertinente: à l'instar de Hoffmann, Epstein vécut pendant la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle; comme lui, il était un décisionnaire de tout premier plan<sup>63</sup>; comme lui, il dut faire face à des accusations antisémites touchant à la nature de la *halakha*<sup>64</sup>.

Nous pouvons juger de la réaction d'Epstein sur la base de deux documents historiques distincts. Le premier, intitulé *Kebhod ha-melekh* (littéralement: l'Honneur du Roi) et adressé au tsar Alexandre III, sa famille et ses agents, est un texte apologétique rédigé par l'auteur afin de conclure l'introduction au premier volume de son code *'Arukh ha-šulḥan*<sup>65</sup>; le second est quant à

63. Son code de lois, qu'il intitula *'Arukh ha-šulḥan* (littéralement: «la table est dressée», une allusion au code antérieur de Joseph Caro ainsi qu'au verset d'Isaïe 21, 5), est encore de nos jours une source de droit incontournable dans les cercles orthodoxes. Voir à ce sujet M. ELON, *Jewish Law – History, Sources, Principles* (en hébreu), t. 2, Jérusalem, 1997, p. 1208-1209. Parmi les études publiées sur Epstein, on pourra lire notamment S. FISHBANE, *The Boldness of a Halakhist: An Analysis of the Writings of Rabbi Yechiel Mechel Epstein's «The Arukh Hashulhan»*, Boston, 2008.

64. Ainsi, en 1869, Iakov Brafman, un juif renégat devenu célèbre après sa conversion au christianisme, publia un livre intitulé *Materialy dlja izučenia evreiskogo byta* [Le Livre du Kahal: documents pour l'étude de la vie juive]. L'article du YIVO au sujet de Brafman est une mine d'informations et est disponible en ligne (consulté pour la dernière fois le 24 février 2015): [http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Brafman\\_Iakov\\_Aleksandrovich](http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Brafman_Iakov_Aleksandrovich)

65. Ce texte apparaît en préambule à la partie *Hošen mišpaṭ* traitant du droit commercial juif, soit la première publiée par l'auteur. Dans la récente édition publiée en 2005 par l'institut Oz ve-Hadar (New Square, New York), il s'agit de l'introduction au volume 11. Dans la précédente édition publiée en Israël en 1992 (sans indication de maison d'édition), voir l'introduction au volume 7. Pour une traduction en anglais, voir FISHBANE, *op. cit.*, n. 67, p. 45-50.

lui une compilation de vingt-six homélies prononcées par Epstein, probablement au cours de ses dernières années, et récemment publiées sous le titre *Kol Ben Lewi* — et en particulier le premier sermon, qui nous est parvenu sous une forme fragmentaire<sup>66</sup>.

Les contrastes entre ces deux documents sont loin d'être négligeables; ils visaient des audiences distinctes (des lecteurs érudits pour le code de lois, le grand public pour le sermon), dans des langues différentes (l'hébreu pour le premier, et originellement la langue vernaculaire pour le second) et furent écrits à des moments différents de la vie d'Epstein. Mais nonobstant ces divergences, leur message est remarquablement similaire: à en croire Epstein, les juifs étaient complètement loyaux aux intérêts de la Russie tsariste et la Torah leur enjoignait de respecter au mieux les lois des Gentils. Les attaques antisémites étaient donc calomniatrices et dénuées de tout fondement.

Au vu de la ligne générale suivie, et malgré une longueur quelque peu inhabituelle<sup>67</sup>, l'argumentaire présenté par Epstein restait absolument typique, par sa forme et par son contenu, de la littérature apologétique médiévale; en particulier, on chercherait en vain un point de jonction avec des conceptions scientifiques modernes, une présentation systématique de la loi juive et des normes applicables aux non-juifs, ou tout autre élément caractéristique de la réflexion de Hoffmann.

Comme précédemment, il nous appartient d'expliquer la différence d'approche entre les deux auteurs. Or, Epstein, qui vivait dans la Lituanie de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, était bien moins exposé à la modernité<sup>68</sup>, ses opportunités et ses défis, que son éminent collègue rabbinique ne l'était à la même époque en Allemagne. Dès lors, sa réaction beaucoup plus traditionnelle est probablement à attribuer à cette différence essentielle dans l'environnement culturel: dans l'espace social d'Epstein, l'antisémitisme n'avait pas encore pris les nouveaux contours modernistes que nous avons décrits au début de notre analyse; pour en réfuter les thèses, il n'était nul besoin de procéder à une enquête scientifique portant sur la nature objective de la loi juive, comme le fit Hoffmann afin de convaincre l'une des communautés intellectuelles à

66. Le recueil a été publié pour la première fois par S. Fishbane à la fin du volume 9 de l'édition de 1992 (*op. cit.*, n. 69). La première homélie peut être trouvée aux pages 1-4. Fishbane a également traduit certaines homélies en anglais, voir *op. cit.*, n. 67, p. 33-36 et p. 109-144.

67. FISHBANE, *op. cit.*, n. 67, p. 43.

68. Selon B. BROWN, «Orthodox Judaism», in J. NEUSNER et A. J. AVERY-PECK (éd.), *The Blackwell Companion to Judaism*, Malden (MA), 2000, p. 311-333, les communautés juives d'Europe ont été exposées aux défis de la modernité à des périodes différentes selon leur endroit de résidence, dans un vaste mouvement allant d'Ouest en Est. En Russie tsariste, par exemple, les juifs ne disposaient pas encore des droits civils à la veille des révolutions de l'année 1917.

laquelle il se voyait appartenir. Ainsi, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est tout le poids de la modernité qui faisait frontière entre l'apologie en Europe de l'Ouest et le même exercice en Europe de l'Est.

Et il semble ici que cette deuxième comparaison soit l'image miroir de la précédente: l'auteur du *Dor dor we-doršaw*, à travers son adoption des outils critiques modernes et de l'approche universitaire des textes juifs, partageait avec Hoffmann l'aventure de la modernité, mais pas son profond engagement pour un mode de vie façonné par les normes de la loi juive; à l'inverse, Epstein rejoignait Hoffmann sur ce dernier point, mais pas sur le premier.

À l'opposé de ces deux personnalités, Isaac Breuer, petit-fils d'un des fondateurs de la néo-orthodoxie (Hirsch) et lui-même un dirigeant important de ce mouvement, partageait le double engagement de Hoffmann (avec toutefois un écart d'âge de plus d'une génération). Dans un essai intitulé *Frauenrecht, Sklavenrecht und Fremdenrecht* («le droit des femmes, des esclaves et des étrangers») <sup>69</sup>, Breuer admit la présence, au sein du droit juif, de normes moralement problématiques s'agissant du statut des femmes, des esclaves et des non-juifs.

Sans citer nommément Hoffmann, Breuer mentionna, pour la critiquer, l'existence à son époque d'une littérature apologétique juive, à laquelle il reconnaissait une certaine valeur pédagogique mais qu'il jugeait néanmoins être une réponse très insuffisante au problème.

Dans sa propre vision des choses, fortement influencée par la philosophie kantienne, le droit moderne s'oppose conceptuellement au droit juif; dans le premier cas, le droit hétéronome est strictement séparé d'une éthique autonome, alors que dans le deuxième, la relation intrinsèque entre *halakha* et morale signifie nécessairement que toute action porte en elle un contenu éthique bien précis. Or, selon Breuer, le but de la Torah n'est pas de répartir équitablement les droits entre les êtres humains, mais d'allouer à chaque individu un certain nombre de devoirs dont il s'acquitte ensuite en toute liberté. Si donc les femmes, les esclaves et les étrangers n'ont pas un statut identique, c'est que le Créateur leur a octroyé des devoirs différents, adaptés à leur nature profonde. Dans cette conception, le but suprême n'est pas la dignité humaine, mais la réalisation d'objectifs préalablement définis par la volonté divine <sup>70</sup>.

69. Rédigé originellement en 1911, il fut inclus dans une collection d'essais publiée par Breuer en 1923 (I. BREUER, *Wegzeichen, Gesammelte Aufsätze*, Francfort, 1923; l'ouvrage fut traduit en hébreu en 1955 sous le titre *Šiyune derekh* et récemment republié en 2007 aux éditions du Mossad HaRav Kook).

70. Pour plus de détails, voir MORGENSTERN, *op. cit.*, n. 19, p. 254-256; A. MITTLEMAN, «Two Orthodox Jewish Theories of Rights: Sol Roth and Isaac Breuer», *Jewish Political*

Hoffmann aurait-il pu suivre, trente ans auparavant, la voie tracée en 1911 par Breuer? Il semble que la réponse soit clairement négative. En premier lieu, il ne partageait pas la même sensibilité kantienne que son jeune collègue, et ne chercha jamais à dégager une «philosophie du droit» juive; en outre, il est permis de sérieusement douter qu'une telle construction purement théorique aurait pu le tenter: en effet, l'approche de Breuer ne répondait ni aux exigences de la Science, laquelle s'appuie en premier lieu sur un examen objectif des faits, ni à celles de l'Apologie, laquelle doit jouir d'un pouvoir de persuasion suffisant pour convaincre les masses. La démarche intellectuelle de Breuer, abstraite et coupée des réalités du terrain, ne correspondait tout simplement pas au projet de Hoffmann<sup>71</sup>.

Finalement, Yeḥiel Jacob Weinberg, soit la quatrième autorité rabbinique dont nous voulons comparer l'approche à celle de Hoffmann, partageait non seulement les valeurs de ce dernier mais aussi une grande partie de sa trajectoire biographique<sup>72</sup>: originaire de Pologne et ancien élève de prestigieuses *yešivot* appartenant à l'école lituanienne du *Musar*, Weinberg fut par la suite exposé pour la première fois au monde universitaire occidental lors de ses études à l'université de Giessen. Il enseigna au Séminaire Rabbinique de Berlin, puis prit la suite de Hoffmann en devenant Recteur de cette même institution et en assumant le rôle de décisionnaire légal de référence pour le judaïsme allemand.

Comme Hoffmann avant lui, Weinberg dut faire face aux calomnies dirigées à l'encontre de la *halakha*. Il y répondit en rédigeant plusieurs lettres privées, qui furent par la suite publiées en recueil<sup>73</sup>. Weinberg avait parfaitement conscience du travail de son prédécesseur, dont il citait l'ouvrage *Der Schulchan-Aruch*, lequel n'avait selon lui pas atteint son but de calmer les critiques antisémites<sup>74</sup>.

Pour Weinberg, il aurait été futile de réitérer la tentative de Hoffmann. Selon lui, les antisémites ne pouvaient être atteints par le discours rationnel et un examen objectif des sources, car leur haine se situait au-delà de toute raison humaine: elle faisait partie de leur essence même, ou provenait d'une jalousie ressentie envers la mission du peuple juif (Weinberg n'était pas

*Studies Review* 3/3-4, 1991, p. 97-107; *id.*, *Between Kant and Kabbalah: An Introduction to Isaac Breuer's Philosophy of Judaism*, Albany (NY), 1990, chapitre 4; M. SEIDLER, «Isaac Breuer's Conception of Law», *Jewish Law Association Studies* 8, 2000, p. 167-171.

71. Voir également la critique de Z. W. FALK, *Religious Law and Ethics – Studies in Biblical and Rabbinical Theonomy*, Jérusalem, 1991, p. 214.

72. La biographie à consulter ici est celle de SHAPIRO, *op. cit.*, n. 27.

73. J. WEINBERG, *Li-phraqim* [En chapitres], Jérusalem, 1967, p. 286-300.

74. *Ibid.*, p. 289.



complètement cohérent et avançait des raisons partiellement contradictoires), mais dans tous les cas il était vain de rédiger des écrits apologétiques afin de convaincre le monde extérieur. Son analyse était différente en ce qui concernait le monde juif, qui avait besoin d'être rassuré sur le haut niveau de moralité des lois de la Torah, mais rien ni personne ne pourrait amener un antisémite à renoncer à sa haine des juifs<sup>75</sup>.

Quels sont les facteurs qui amenèrent cette fois Weinberg à rejeter l'approche de Hoffmann? À notre sens, c'est le laps de temps d'une génération entre les deux hommes qui explique au mieux cette divergence d'approche. Avec le changement de siècle, et encore plus après la Première Guerre mondiale et l'immense crise culturelle que celle-ci engendra, les communautés judéo-allemandes développèrent un regard nettement plus critique que leurs parents sur l'héritage idéologique et didactique de la néo-orthodoxie. Si Hirsch pouvait choisir d'admirer des hommes comme Kant, Beethoven, Goethe ou Schiller, il semblait au contraire aux descendants de ses disciples, une génération plus tard, que la civilisation occidentale risquait de mener à l'impasse. Les juifs allemands du début du XX<sup>e</sup> siècle cherchaient de nouvelles manières d'exprimer leur spiritualité<sup>76</sup>, soit en se réfugiant dans la mystique, soit dans l'émulation des modèles d'étude du judaïsme Est-Européen, ou via d'autres voies encore<sup>77</sup>.

Lorsque Hoffmann écrivit sa défense de la loi juive en 1884, il présupposait que le dialogue rationnel était possible, au moins à un certain niveau, entre juifs et non-juifs; à ses yeux, il était possible de parler de Science et de Vérité (*Wissenschaft, Wahrheit*) aux théologiens allemands et aux professeurs d'université et d'être entendu d'eux. De toute évidence, cette présupposition

75. SHAPIRO, *op. cit.*, p. 47-50, n. 27. Par ailleurs, dans l'intimité d'une correspondance avec l'un de ses amis les plus proches, Weinberg admettait avec une certaine amertume que les critiques contre la *halakha* étaient parfois fondées, allant jusqu'à affirmer: «plus que le christianisme hait le judaïsme, le judaïsme hait le christianisme». À ce sujet, on consultera M. B. SHAPIRO, «Scholars and Friends: Rabbi Jehiel Jacob Weinberg and Professor Samuel Atlas», *The Torah U-Madda Journal* 7, 1997, p. 118.

76. Parmi les meilleures expressions de cette vision romantique de la spiritualité juive est-européenne, on trouve notamment les livres de M. Buber, publiés pendant les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle: *Die Geschichten des Rabbi Nachman* (1906), *Die Legende des Baalschem* (1908), *Das Verborgene Licht* (1924), et d'autres encore.

77. Sur ces évolutions des communautés judéo-allemandes, on consultera notamment M. BREUER, «Ortodoxia u-tmura» [Orthodoxie et Changement], in *Torah Im Derekh Eretz Movement* (en hébreu), Ramat Gan, 1987, p. 85-96; ainsi que M. AHREND, «Tora 'im derekh ereš be-mišnatam šel dovhre yahadut germania ha-ħaredit li-phne ha-Šo'a» [*Tora 'im derekh ereš* selon la doctrine des orthodoxes allemands avant la Shoah], *ibid.*, p. 133-146. Parmi les rares individus à toujours s'identifier avec les idéaux néo-orthodoxes de la génération précédente, il y avait notamment Maximilian Landau: M. B. SHAPIRO, «Torah Im Derekh Eretz in the Shadow of Hitler», *The Torah u-Maddah Journal* 14, 2006-2007, p. 84-96.

de base était complètement absente de la correspondance de Weinberg sur le sujet, laquelle était adressée exclusivement à des correspondants juifs. En l'espace d'une seule génération, la société environnante et le judaïsme orthodoxe allemand avaient tous deux changé en profondeur, et dans ce nouvel environnement intellectuel, une nouvelle tentative dans l'esprit de Hoffmann était superflue, voire futile.

## 5. Conclusion

Au terme de notre analyse, quel regard pouvons-nous finalement jeter sur la réponse de Hoffmann à la nouvelle forme de haine des juifs avec laquelle il se mesurait? Que nous apprend-elle vraiment sur les enjeux de société auxquels était confrontée la néo-orthodoxie allemande?

En l'espèce, vision interne et vision externe se complètent pour reconstituer l'image d'un livre culturellement situé à la confluence d'une époque, d'un endroit et d'une identité personnelle.

L'époque tout d'abord: c'est seulement pendant les premières décennies suivant l'Émancipation, alors que n'avaient pas encore été trahies les promesses quasi-messianiques de la société européenne moderne, qu'un tel livre pouvait être écrit; par la suite, l'avènement de l'antisémitisme racial a largement rendu superflue une poursuite du débat, confirmant ainsi amplement l'opinion de Weinberg. L'endroit ensuite: le livre reflétait la mentalité de l'Allemagne bismarckienne dont il visait à atteindre en partie les élites intellectuelles. Finalement, la personne: le livre devait être écrit par un décisionnaire, dont la vie était profondément investie dans la préservation et la propagation de la loi juive.

Mais au final, c'est une dernière caractéristique que l'on retiendra de l'ouvrage de Hoffmann: dans sa rare tentative de faire se correspondre des valeurs occidentales modernes avec un système halakhique traditionnel auquel il s'identifiait profondément, Hoffmann faisait montre, s'agissant du dialogue entre juifs et chrétiens, d'un optimisme sous-jacent qui confinait parfois à un utopisme modéré<sup>78</sup>: celui d'un univers conceptuel dans lequel un exposé scientifique de la loi juive n'était pas seulement la meilleure défense que l'on puisse imaginer contre ses ennemis — mais en fait la seule possible.

78. Dans ce contexte aussi, l'expression a été d'abord prononcée par Katz: J. KATZ, «The German-Jewish Utopia of Social Emancipation», in *Studies of the Leo Baeck Institute*, New York, 1967, p. 59-80.

Si notre thèse est exacte, elle a des implications considérables à plusieurs niveaux: en particulier, elle signifie que les tensions décelées ci-dessus entre les différents lectorats et genres littéraires ne traduisent pas tant l'imperfection d'un livre, une sorte de raccord de couture bâclé qu'un couturier plus habile aurait peut-être su mieux dissimuler, que la distance irréductible existant entre l'utopie d'un monde rêvé d'une part, et la réalité d'un monde vécu de l'autre.

En effet, en suivant la néo-orthodoxie jusqu'au terme logique de ses principes fondateurs, et en refusant conséquemment toute opposition ontologique entre Modernité et Tradition, on conclut nécessairement que la double identité de citoyen allemand et de juif orthodoxe ne produit pas une sorte de chimère de la mythologie, un hybride mi-homme mi-bête qui ne serait finalement qu'une exception ponctuelle aux lois de la nature et serait destiné, au bout du compte, à se disloquer piteusement.

Au contraire, le judaïsme orthodoxe allemand affirmait l'harmonie de principe résultant du cumul identitaire et, en retour, la vacuité de l'accusation de double allégeance. Dans cet univers mental, la distance théorique séparant le discours interne du discours externe aurait dû, en bonne logique, être rigoureusement nulle. Or, elle ne l'était pas. En dernière analyse, la marque d'une pluralité de discours au sein de l'ouvrage de Hoffmann était ainsi la marque d'une incontestable distance par rapport à l'Utopie.

À notre sens, telle était la vraie fonction du centre névralgique que représentait le chapitre 11 du livre de Hoffmann: pour l'auteur, il fallait d'urgence procéder à une extension du champ d'application de la loi juive et, ce faisant, créer le nouveau sous-domaine du *ius gentium* halakhique; il s'agissait ici de garantir, en l'ancrant dans les tréfonds mêmes du système halakhique, la coexistence de l'identité juive religieuse et de l'identité allemande. Ce faisant, la loi juive devenait ainsi la meilleure garante d'une certaine forme de germanité.

Ultimement, le réel enjeu du livre de Hoffmann était ainsi profondément identitaire: tiraillé entre des engagements contradictoires, Hoffmann était, dans un certain sens, et, avec lui, tout le courant de la néo-orthodoxie allemande, embarqué dans la quête personnelle d'une harmonie entre deux univers, celui de l'intérieur juif et celui de l'extérieur allemand.

Emmanuel BLOCH  
manubloch75@gmail.com