



HAL
open science

**“ Champion[s] de la même cause ” ? : la pensée politique
des rédacteurs de l’Allgemeine Zeitung des Judenthums
et des Archives israélites entre Allemagne et France
(1848-1914)**

Heidi Knörzer

► **To cite this version:**

Heidi Knörzer. “ Champion[s] de la même cause ” ? : la pensée politique des rédacteurs de l’Allgemeine Zeitung des Judenthums et des Archives israélites entre Allemagne et France (1848-1914). Linguistique. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2011. Français. NNT : 2011PA030066 . tel-01067935

HAL Id: tel-01067935

<https://theses.hal.science/tel-01067935>

Submitted on 24 Sep 2014

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

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

UNIVERSITE PARIS III – SORBONNE NOUVELLE
ED 514 - ÉDÉAGE
ÉTUDES ANGLOPHONES, GERMANOPHONES ET EUROPÉENNES
EA 4223 – CÉREG
CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHE SUR L'ESPACE GERMANOPHONE

Thèse de doctorat

Études germaniques

Heidi KNÖRZER

**« Champion[s] de la même cause » ?
La pensée politique des rédacteurs de
l'Allgemeine Zeitung des Judenthums et des *Archives israélites*
entre Allemagne et France (1848-1914)**

Thèse dirigée par Mme le Professeur Céline TRAUTMANN-WALLER

Soutenue le 16 juin 2011

Membres du Jury :

Dominique BOUREL, Directeur de recherche au CNRS, UMR 8596 Centre Roland
Mousnier

Michel ESPAGNE, Directeur de recherche au CNRS, UMR 8547 « Pays germaniques »

Alain LATTARD, Professeur en études germaniques à l'Université Sorbonne Nouvelle-
Paris 3

Catherine NICAULT, Professeur en Histoire à l'Université de Reims-Champagne Ardennes

Céline TRAUTMANN-WALLER, Professeur en études germaniques à l'Université
Sorbonne Nouvelle, Paris 3

Carsten L. WILKE, Professeur associé en Histoire de la pensée et de la culture juive à la
Central European University de Budapest

Introduction

A l'été 1869, une jeune fille juive est enlevée de force à sa famille et placée dans un couvent catholique de Cracovie. Cet incident qui rappelle à maints égards le rapt d'Edgardo Mortara par les autorités papales en 1858, connu sous le nom d'Affaire Mortara¹, est l'objet de plusieurs notices publiées dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, un des plus grands périodiques de langue allemande du judaïsme réformé de l'époque. Son fondateur et rédacteur en chef Ludwig Philippson (1811-1889) y revient à plusieurs reprises en exprimant son indignation². Mais, pour le rabbin et journaliste allemand, l'affaire de Cracovie semble également l'occasion de se plaindre du silence gardé par la presse juive française dans cet incident. A en croire Philippson, celle-ci ne s'intéressait qu'aux questions purement confessionnelles et avait, de ce fait, laissé la presse politique couvrir l'événement³. La remarque de Philippson publiée le 7 septembre 1869 ne passe pas inaperçue. Dès le premier octobre, Isidore Cahen (1826-1902), le directeur des *Archives israélites*, l'équivalent français de l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, exprime sa colère : il rappelle que son journal avait bien pris position dans cette affaire, et cela dès le 15 septembre⁴. Et le journaliste français de rajouter:

« En toute occasion d'ailleurs, nous sommes sur la brèche pour lutter contre les prétentions ultramontaines, et nous n'avons pas manqué à ce devoir dans la circonstance que signale M. Philippsohn [sic !] : il voudra bien remarquer d'ailleurs que, sous l'empire de la législation française actuelle de la presse, et vu la connexité inévitable des questions politiques et religieuses, les Archives seules en France ont les moyens de remplir dans toute son étendue le devoir dont il s'agit : c'est la conscience de ce devoir qui nous a décidé aux sacrifices pécuniaires sans lesquels la publicité est au-dessous de sa tâche, et obligée d'en négliger les parties les plus essentielles⁵. »

¹ A l'âge d'un an, Edgardo Mortara, un enfant juif de Bologne, avait été baptisé secrètement par sa nourrice catholique alors qu'il était malade. Lorsque les autorités papales apprirent qu'un enfant baptisé catholique était élevé par une famille juive, ils décidèrent de l'enlever à ses parents afin de le placer à l'hospice des catéchumènes à Rome. Sur l'affaire Mortara, voir Winock, M., *La France et les juifs de 1789 à nos jours*, Paris, Editions du Seuil, 2004, p. 51 sqq.

² *AZJ*, 24.8.1869, p. 680, *AZJ*, 31.8.1869, p. 700.

³ *AZJ*, 7.9.1869, p. 722.

⁴ *AI*, 15.9.1869, p. 561-562.

⁵ *AI*, 1.10.1869, p. 587.

Le directeur des *Archives Israélites* fait ici allusion au cautionnement, une somme d'argent que l'administration française exigeait alors des journaux désireux de traiter de sujets politiques et qu'il avait acceptée de payer en janvier 1869⁶.

Loin d'être le seul, cet échange entre les deux revues est intéressant à plus d'un titre pour le sujet qui nous occupe ici. Non seulement il fait apparaître au grand jour les contacts qui ont existé entre les deux journalistes juifs par le biais de leurs revues, mais il est également un indicateur du souci politique qui anime leur travail ainsi que celui de leurs successeurs respectifs à l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* et aux *Archives israélites*, Gustav Karpeles (1848-1909) et Hippolyte Prague (1856-1935). Dans le passage cité précédemment, Isidore Cahen n'évoque-t-il pas le « devoir » de militer comme une des vocations essentielles du journalisme juif ? Les textes de Ludwig Philippson, Gustav Karpeles, Isidore Cahen et d'Hippolyte Prague, publiés dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* et dans les *Archives Israélites*, témoignent en effet à des degrés divers d'une incessante préoccupation politique. De l'égalité politique des juifs⁷ et de leur discrimination à la réflexion sur le bon fonctionnement de la société et de l'Etat, en passant par des prises de position concernant les nouveaux courants politiques du XIXe siècle, tels le nationalisme, le socialisme, l'anarchisme ou encore le sionisme, nombreux sont les thèmes étroitement liés à la politique qu'ils abordent dans leurs articles. Si leurs textes, en restant fidèles à une vision

⁶ Voir *AI*, 1.1. 1869, p. 3-14.

⁷ Lorsque l'on s'intéresse aux minorités juives dans un texte français, se pose la question - inexistante en allemand - de l'orthographe: faut-il écrire « un Juif », en renvoyant ainsi à la notion de peuple, ou « un juif », en désignant l'appartenance religieuse ? A l'instar de Dominique Schnapper, nous préférons la minuscule dans le présent travail. Elle a l'avantage de ne pas présenter la composante juive de l'identité comme une dénomination primordiale et essentielle mais plutôt comme étant une qualité parmi d'autres. Comme l'a très bien montré Till van Rahden à l'exemple des juifs de Breslau au XIXe siècle, la conscience d'appartenir à la communauté juive était en effet pertinente uniquement dans certaines situations. C'est ce caractère « situatif » et pluriel de l'identité que la minuscule semble le mieux exprimer selon nous. Nous verrons que cela correspond également à la vision que les quatre journalistes ont de l'identité juive, même s'ils écrivent juif avec une majuscule, orthographe que nous respecterons. Voir Rahden, T. van, « Weder Milieu noch Konfession. Die situative Ethnizität der deutschen Juden im Kaiserreich », in: Blaschke, O., Kuhlemann, F.-M. (éds.), *Religion im Kaiserreich: Milieus – Mentalitäten – Krisen*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1996, p. 409-434; Schnapper, D., *Juifs et israélites*, Paris, Gallimard, 1980; Rahden, T. Van, « Von der Eintracht zur Vielfalt: Juden in der Geschichte des deutschen Bürgertums », in: Gotzmann, A., Liedtke, R., Rahden, T. van (éds.), *Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 2001, p. 25 sqq.

bourgeoise et libérale de la société, ne prétendent pas changer radicalement l'ordre social établi, ils prennent cependant délibérément le contre-pied de certains discours politiques de l'époque et se distinguent par une certaine audace et originalité.

Mais qui sont ces journalistes engagés auxquels nous nous intéresserons dans le présent travail ? Si le journalisme occupe une place déterminante dans leur existence – tous publient dans plusieurs journaux –, il ne constitue cependant qu'un complément d'activité. Tous les quatre ont également contribué à d'autres réalisations qui ont marqué le monde juif et non-juif du XIXe siècle : ainsi Ludwig Philippson, docteur-ès-lettres classiques, est-il aussi rabbin, député et auteur de plusieurs ouvrages savants. On lui doit également l'Institut pour la promotion de la littérature israélite (*Institut zur Förderung der Israelitischen Literatur*), le premier club du livre juif, et il joue un rôle important dans l'organisation des conférences rabbiniques dans les Etats allemands des années 1840. Son confrère français Isidore Cahen, ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure, philosophe, enseigne le français et l'histoire au *Séminaire israélite* de Paris parallèlement à son activité de journaliste, est traducteur de l'allemand et auteur d'esquisses philosophiques. Il joue également un rôle important dans la création de *l'Alliance israélite universelle*. Si Gustav Karpeles, le successeur de Philippson, après ses études au *Séminaire de théologie juive* (Jüdisch-theologisches Seminar) et probablement à l'université de Breslau, se lance dans une carrière journalistique, il se distingue également par une importante activité de recherche en littérature allemande et juive. Il publie non seulement de nombreux ouvrages et fait des conférences sur tout le territoire allemand, mais il est également à l'origine de l'Union des associations pour l'histoire et la littérature juives (*Verband der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur*) et contribue à la fondation de la Société pour la promotion de la science du judaïsme (*Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judenthums*, 1902). Hippolyte Prague, ancien élève du *Séminaire Israélite* de Paris, collègue et successeur d'Isidore Cahen, participe activement à la fondation de la *Communauté israélite de la stricte observance* où il dispense un enseignement talmudique.

Les quatre publicistes appartiennent à deux générations différentes⁸ dont chacune révèle autant d'étapes importantes de l'histoire des minorités juives en Allemagne et en France au XIXe siècle. En dépit des quinze ans qui les séparent, Ludwig Philippson et Isidore Cahen appartiennent à la génération des « humanistes juifs⁹ ». Nés dans le premier tiers du XIXe siècle, ils peuvent d'ores et déjà profiter des acquis des transformations politiques, sociales et culturelles que connaît le monde juif depuis le début du XVIIIe siècle. Mais, malgré d'importants progrès en ce qui concerne l'égalité juridique des minorités juives, ils continuent à se heurter à des restrictions et des discriminations du fait d'être juif. C'est l'amélioration de cette situation qui sera au cœur de l'engagement politique de Philippson et de Cahen. A en croire leurs nécrologues, ces deux hommes lutteront leur vie durant pour « l'émancipation et la réforme¹⁰ », « la défense des droits des minorités », « le progrès social » et « les idées modernes¹¹ ».

Si Gustav Karpeles et Hippolyte Prague s'inscrivent dans une nette continuité par rapport à leurs prédécesseurs, ils ont cependant une autre approche de la réalité sociale. Nés autour de 1850, ils grandissent dans une période relativement faste pour les juifs. Il n'existe alors en France plus aucune restriction légale pour eux. Dans les pays germaniques, l'égalité juridique est en passe de devenir une réalité. Il n'en reste pas moins que Karpeles et Prague ont assurément eu l'occasion, au cours de leurs études ou dans leur vie professionnelle, d'être victimes, en tant que juifs, de diverses formes de rejet, d'autant plus qu'en jeunes adultes ils vivent de très près la crise antisémite que la France et l'Allemagne

⁸ Nous entendons par génération un groupe qui est unifié par certains modes d'expériences et qui, par là même, partage une certaine façon de penser, d'agir et de sentir. Un tel ensemble générationnel est moins repérable par l'appartenance à une certaine classe d'âge, même si l'âge peut être un critère constitutif d'une génération, que par le partage de certaines valeurs, expériences, convictions et certains objectifs communs. Voir Herrmann, U., « Was ist eine Generation ? Methodologische und begriffsgeschichtliche Explorationen zu einem Idealtypus », in: Schüle, A., Ahbe, T., Gries, R. (éds.), *Die DDR aus generationsgeschichtlicher Perspektive. Eine Inventur*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag GmbH, 2006, p. 23-39.

⁹ J'emprunte ce terme à Gustav Karpeles qui l'emploie pour décrire la génération de son père Elias Karpeles (1822-1889), né comme Philippson et Cahen dans le premier tiers du XIXe siècle. Voir *AZJ*, 27.5. 1892, p. 263: « jüdische Humanisten ».

¹⁰ *AZJ*, 9.2.1890, p. 19: « Emanzipation und Reform ».

¹¹ *AI*, 13.3.1902, p. 84-85.

connaissent dans le dernier tiers du XIXe siècle, après une période de relative accalmie. Ce regain d'antisémitisme ainsi que l'indifférence religieuse d'un nombre croissant de juifs qu'ils déplorent poussent les deux anciens élèves des séminaires rabbiniques de Breslau et de Paris à s'engager pour la cause des juifs. Ils expriment un judaïsme nouveau, autrement conscient et affirmé sur le plan identitaire, un peu à la manière des représentants de la « renaissance juive » des années 1920¹². Si leur combat concerne ainsi essentiellement la « régénération » religieuse et culturelle des juifs, il reste néanmoins politique. Tout comme leurs prédécesseurs, Karpeles et Prague s'engagent leur vie durant pour une société plus juste, sans préjugés ni discrimination.

C'est leur discours politique tel qu'il se donne à voir dans leurs articles publiés dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* et dans les *Archives Israélites*, que nous nous proposons d'étudier dans le présent travail. Il importe de souligner ici que les publicistes abordent un éventail de thèmes bien plus vaste. Ils consacrent ainsi de nombreuses pages à des débats purement religieux et à la vie communautaire. Ils publient également des articles ayant trait à l'histoire, à la culture et à la littérature juives. En dépit de l'intérêt manifeste de ces thématiques¹³, l'objectif du présent travail n'est pas d'écrire une histoire du quotidien des communautés juives allemandes et françaises, pas plus qu'une histoire des pratiques culturelles. Il s'agira de mettre en évidence la nature de la pensée politique des quatre journalistes qui s'interrogent sur les grandes questions ayant affecté leur époque.

¹² Sur la renaissance juive, voir Brenner M., *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, Munich, Beck, 2000; Malinovich, N., *Heureux comme un Juif en France. Intégration identité, culture*, Paris, Honoré Champion, 2010; Malinovich, N., « Le réveil juif en France et en Allemagne. Eléments de comparaison en manière d'introduction », *Archives juives*, 2006, n° 1, p. 4-8.

¹³ Hans Otto Horch a consacré une étude aux critiques littéraires dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*. Voir Horch, H.O., *Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur. Die Literaturkritik der 'Allgemeinen Zeitung des Judenthums' (1837-1922)*, Frankfurt am Main, Bern, New York, Peter Lang, 1985. Jacques Ehrenfreund s'est penché sur la conception de l'histoire en se basant essentiellement sur des articles de l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*. Voir Ehrenfreund, J., *Mémoire juive et nationalité allemande. Les juifs berlinois à la Belle Epoque*, Paris, PUF, 2000.

Si la littérature existant sur les juifs des pays germaniques et de France fait état de leurs attitudes et de leurs comportements politiques¹⁴, la pensée politique proprement dite n'a que rarement fait l'objet d'une étude approfondie. Par ailleurs, la plupart des études abordent la thématique dans une perspective nationale¹⁵. Les recherches – peu nombreuses – qui adoptent une approche comparée, soulignent essentiellement les différences de points de vue entre les deux collectivités juives¹⁶. Elles partent du principe que l'Allemagne et la France sont structurées différemment, notamment en ce qui concerne les conceptions de la nation, les rôles joués par la religion et, partant, le mode d'émancipation des juifs, pour en déduire que la réalité des minorités juives et leur façon de penser, de sentir et d'agir l'est aussi. S'il ne s'agit pas de nier une certaine influence du contexte national sur la façon dont les journalistes voient le monde, l'objectif consiste ici à corriger cette perception dichotomique. La conviction qui anime le présent travail est que les contextes nationaux apparemment différents ne doivent pas nous empêcher de voir que leurs discours politiques obéissent à une logique commune. La thèse novatrice que nous proposons dans la présente étude réside dans l'idée que les discours politiques des juifs allemands et français, loin de former deux discours disjoints et opposés, se sont mutuellement rencontrés, influencés et fertilisés pour former un discours largement transnational. Comme le montre l'échange entre Philippon et Cahen autour de l'affaire dite de Cracovie, il existait, notamment grâce à leurs revues, de nombreux contacts entre les journalistes qui peuvent expliquer, entre autres, les parallèles et ressemblances dans leur manière d'aborder certaines questions politiques.

¹⁴ Voir Toury, J., *Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. Von Jena bis Weimar*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 1966; Marrus, M., *Les juifs de France à l'époque de l'affaire Dreyfus*, Paris, Fayard, 1985 ; Birnbaum, P., *Les fous de la République. Histoire politique des Juifs d'Etat de Gambetta à Vichy*, Paris, Fayard, 1992.

¹⁵ Tal, U., « German-Jewish Social Thought in the Mid-Nineteenth Century », in: Mosse, W.E., Paucker, A., Rürup, R. (éds.), *Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 1981, p. 299-328; Brocke, M., Jäger, M., Jäger, S., Jobst, P., Tonks, I. (éds.), *Visionen der gerechten Gesellschaft. Der Diskurs der deutsch-jüdischen Publizistik im 19. Jahrhundert*, Köln, Weimar, Wien, Böhlau Verlag, 2009.

¹⁶ Voir Cresti, S., « Kultur and Civilisation after the Franco-Prussian War : Debates between German and French Jews », in: Brenner, M., Caron, V., Kaufmann, U.R (éds.), *Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 2003, p. 93-110; Ehrenfreund, J., « Citizenship and Acculturation : Some Reflections on German Jewry during the Second Empire and French Jews during the Third Republic », in: Brenner, M., Caron, V., Kaufmann, U.R (éds.), *Jewish Emancipation, op. cit.*, p. 155-168.

La période considérée s'initie par une date inaugurale, 1848, et se termine avec le déclenchement de la Première Guerre mondiale, généralement présentée dans l'historiographie comme la fin du « long XIXe siècle¹⁷ ». Pour le sujet qui nous intéresse ici, l'année 1848 est une charnière à plus d'un titre : de nombreux historiens perçoivent la Révolution de 1848, même si elle s'est soldée par une période de réaction politique tant dans les pays germaniques qu'en France, comme une césure dans la politisation de la société. 1848 aurait ainsi marqué l'entrée d'une large partie de la population dans la vie politique¹⁸. Ces évolutions concernent également les minorités juives des deux pays au point que l'historien Jacob Toury considère l'année 1848, pour les juifs allemands, comme un « tournant dans le monde juif¹⁹ ». Si l'intérêt des juifs, comme des non-juifs, pour la politique a toujours existé, le combat des maskilim²⁰ pour l'émancipation au XVIIIe siècle ne constituant qu'un exemple parmi d'autres, ce n'est toutefois que dans le premier tiers du XIXe siècle qu'il connaît un véritable essor, avec l'alphabétisation croissante, l'augmentation du niveau économique, l'expansion de la presse écrite et des lieux de sociabilité²¹, et notamment dans le sillage de la révolution de 1848²². A cela s'ajoute l'entrée concrète en politique des juifs : en France, on peut noter la présence des premiers députés juifs dès la monarchie de juillet²³. En 1842, l'avocat Adolphe Crémieux (1796-1880), le banquier Achille Fould (1800-1867) et le colonel Max Cerf Berr (1792-1876) sont élus dans un même élan à la Chambre des députés. En 1848, Crémieux et Michel Godchaux

¹⁷ Ce terme a été forgé par l'historien Eric Hobsbawm pour désigner la période historique entre la Révolution française et la Première Guerre mondiale. Voir Hobsbawm, E., *L'ère des empires, 1875-1914*, Paris, Fayard, 1989, p. 15; Kocka, J., *Das lange 19. Jahrhundert. Arbeit, Nation und bürgerliche Gesellschaft* (= Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, Bd. 13), Stuttgart, Klett-Cotta 2002, p. 34.

¹⁸ Voir Agulhon, M., « Le suffrage universel », in : Mayaud, J.-C. (éd.), *1848. Actes du colloque du centcinquantenaire*, Paris, Editions Créaphin, 2002, p. 19-28 ; Middel, M., « Le suffrage universel en Allemagne », in : Mayaud, J.-C. (éd.), *1848, op. cit.*, p. 105-116.

¹⁹ Toury, J., « Die Revolution von 1848 als innerjüdischer Wendepunkt », in: Liebeschütz, H., Paucker, A. (éds.), *Das Judentum in der deutschen Umwelt, 1800-1850*, Tübingen, Benbassa, E., *Histoire des Juifs de France*, Paris, Editions du Seuil, 2000/Mohr, Siebeck, 1977, p. 359-376 : « innerjüdischer Wendepunkt ».

²⁰ C'est ainsi que l'on appelle les partisans de la Haskala, le mouvement des Lumières juives.

²¹ Voir Brenner, M., « Zwischen Revolution und rechtlicher Gleichstellung », in: Brenner, M., Jersch-Wenzel, S., Meyer, M.A. (éds.), *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit. Emanzipation und Akkulturation. 1780-1871*, tome 2, Munich, Beck, 1996, p. 309-328.

²² Voir Toury, J., *Die politischen Orientierungen, op. cit.*, p. 2.

²³ Voir Girard, P., *Les Juifs de France de 1789 à 1860. De l'émancipation à l'égalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1976, p. 160 sqq.

deviennent respectivement ministre de la Justice et ministre des Finances. La situation dans les pays germaniques, en revanche, est plus difficile. Exclue des fonctions publiques et des postes au gouvernement, les juifs s'engagent politiquement surtout au niveau municipal²⁴, par le biais de la littérature, comme Ludwig Börne (1786-1837) et Heinrich Heine (1797-1856), et dans la presse²⁵. Ce n'est qu'en 1848 que les premiers députés juifs, l'avocat Gabriel Riesser (1806-1863) et le juriste et banquier Ludwig Bamberger (1823-1899), sont élus au parlement de Francfort et dans les parlements des Etats allemands²⁶. Cet intérêt croissant pour la politique dans les deux aires culturelles n'est pas sans impact sur l'orientation des deux journaux : à partir des années 1850, les journalistes publient de plus en plus souvent des articles ayant trait à des questions politiques et semblent ainsi vouloir répondre, entre autres, aux nouvelles exigences d'un lectorat de plus en plus politisé. Notre étude se terminera en 1914. Isidore Cahen décède en 1902, Gustav Karpeles en 1909 et, même s'il faut garder à l'esprit les continuités entre le long XIXe siècle et le court XXe siècle²⁷, ce sont une époque, certains débats et un mode de pensée qui prennent fin également avec eux.

Bien que les journalistes aient tous publiés dans d'autres revues, juives et non-juives²⁸, nous nous limiterons dans notre analyse du discours politique à leurs articles parus dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* et les *Archives Israélites*. Ce sont en effet ces deux publications qui ont joué de loin le plus grand rôle non seulement dans la vie juive des deux pays mais aussi et surtout dans l'existence des journalistes. Nous les étudierons selon l'approche de l'analyse de contenu, procédant par classification en grands champs thématiques. La lecture des deux revues révèle que les journalistes abordent des thématiques semblables : certains articles évoquent ainsi l'actualité politique en s'intéressant aux différentes guerres dans lesquelles les Etats allemands et la France sont impliquées durant la période considérée, à l'hostilité anti-juive, aux juifs opprimés ou en détresse dans d'autres

²⁴ Voir Toury, J., *Die politischen Orientierungen*, op. cit., p. 6.

²⁵ *Ibid.*, p. 7 sqq.

²⁶ Voir Brenner, M., « Zwischen Revolution und rechtlicher Gleichstellung », art. cit., p. 288.

²⁷ Voir Stolleis, M., *Der lange Abschied vom 19. Jahrhundert. Die Zäsur von 1914 aus rechtshistorischer Perspektive*, Berlin, New York, de Gruyter, 1999.

²⁸ Voir le chapitre V de cette thèse.

pays et à leur émigration, à l'idée de créer un foyer national en Palestine, particulièrement forte à partir des années 1890, et aux relations entre l'Eglise et l'Etat, sujet vivement débattu dans les deux pays. Mais les journalistes se penchent également sur des questions politiques plus générales qui préoccupent l'opinion publique de l'époque, tels le nationalisme, le racisme, le socialisme et l'anarchisme.

Dans notre analyse de la pensée politique des quatre rédacteurs, nous nous concentrerons sur les thématiques suivantes : la question de la nation, les rapports entre politique et religion, les guerres, l'antisémitisme et l'engagement humanitaire pour des juifs d'autres pays. C'est en effet souvent l'attitude des juifs à l'égard de ces problématiques qui est au centre des études soulignant les différences entre les juifs de France et d'Allemagne et auxquelles nous souhaiterions apporter des nuances dans le présent travail. Après des chapitres consacrés à des questions méthodologiques (chapitre I), à la biographie des journalistes (chapitre II-IV) et à leurs revues (chapitre V), les résultats de notre analyse seront présentés de façon chronologique. Si nous plaçons l'étude des conceptions de la nation en tête des chapitres thématiques (chapitre VI), c'est non seulement parce que, d'un point de vue chronologique, la question de la nation traverse les deux revues comme un fil directeur durant toute la période considérée, mais aussi et surtout parce qu'elle s'avère être centrale pour les journalistes. La question de savoir qui incarnera la nation – vivement discutée durant tout le XIXe siècle – ne soulève-t-elle pas directement celle de la place des minorités juives (et autres) dans une nation ? Cette place n'est-elle pas régulièrement remise en cause dans les deux pays, même après l'octroi de l'égalité juridique ? La question de la place des juifs dans la nation, en posant le problème de la tension entre universalisme et particularisme, est en effet si fondamentale qu'elle constitue la toile de fond de presque tous les autres sujets politiques que les journalistes abordent. Elle forme ainsi l'arrière-plan d'un autre problème politique qui préoccupe les journalistes durant toute la période considérée, à savoir celui des rapports entre politique et religion (chapitre VII). De quelle nature doivent être idéalement les liens entre nation et religion pour permettre l'épanouissement de

toutes les religions, y compris la religion juive ? Avec l'éclatement du conflit entre la France et la Prusse en juillet 1870, les réflexions concernant la guerre, présentes dès les années 1850, reviennent en force (chapitre VIII). Elles laissent ensuite une place prépondérante, vers la fin des années 1870, à l'antisémitisme (chapitre IX), puis, au milieu des années 1890, à l'émigration juive et au sionisme (chapitre X). Ces trois thématiques posent également la question de la place des juifs dans la nation, constituant ainsi un véritable défi pour les journalistes : si la guerre représente la possibilité de prouver la pleine appartenance de la minorité juive à la nation, l'antisémitisme fait apparaître au grand jour les potentialités d'exclusion qui peuvent accompagner l'idée de la nation. Le sionisme, enfin, en proposant la création d'un Etat national juif, critique de façon radicale l'intégration des juifs dans les nations.

Comme indiqué plus haut, l'analyse proprement politique des articles des journalistes sera précédée d'une présentation détaillée des deux revues (chapitre V). L'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* et les *Archives Israélites* constituent l'une des principales sources des historiens pour écrire l'histoire des minorités juives des pays germaniques et de France. Mais, malgré un regain d'intérêt pour la presse juive depuis quelque temps, il n'existe toujours que peu d'études s'intéressant à ces deux publications proprement dites²⁹. C'est cette lacune que le cinquième chapitre se propose de combler. Outre l'histoire interne, qui, en raison de l'absence d'archives, est parfois difficile à reconstituer, ce chapitre aura pour objet de démontrer, d'une part, l'orientation foncièrement politique des deux

²⁹ La presse juive anglaise et allemande a donné lieu à des études plus ou moins systématiques. Voir Cesarini, D., *The Jewish Chronicle and Anglo-Jewry. 1841-1991*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; Nagel, M., *Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung. Deutsch-jüdische Zeitungen und Zeitschriften von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus*, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag 2002; Marten-Finnis, S., Winkler, M. (éds.), *Die jüdische Presse im europäischen Kontext 1668-1990*, Editions Lumière, Brême 2006; Marten-Finnis, S., Winkler, M. (éds.), *Die jüdische Presse. Forschungsmethoden – Erfahrungen – Ergebnisse*, Brême, Lumière, 2006; Neumann-Schlisky, J., *Gruppenverständnis und Identitätskonzepte von Redakteuren jüdischer Zeitschriften 1840 bis 1881 im internationalen Vergleich*, Dissertation eingereicht an der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam, Januar 2008. En revanche, presque tout reste à faire dans le domaine de la presse juive en France. Des indications précieuses sur les *Archives Israélites* se trouvent chez Philippe, B., *Les Archives israélites de France: de leur création en 1840 à février 1848 ou un journal juif sous Louis-Philippe. Etude de mentalités.*, Mémoire de maîtrise, Université Paris IV, Paris, 1975-1975 (document non-publié) et chez Neumann-Schlisky, J., *Gruppenverständnis und Identitätskonzepte von Redakteuren jüdischer Zeitschriften 1840 bis 1881*, op. cit.

revues, et d'autre part, leurs profondes imbrications. Sans s'être jamais rencontrés personnellement, les quatre journalistes entretiennent en effet un dialogue constant à travers leurs revues. A notre avis, ces contacts croisés sont essentiels pour comprendre les similitudes dans la pensée politique des journalistes. C'est pourquoi, nous y reviendrons non seulement dans notre présentation des revues mais également dans notre analyse de la pensée politique des journalistes.

Mais on ne saurait comprendre le discours politique des quatre journalistes sans connaître leurs biographies. Qu'est-ce qui a poussé ces quatre jeunes hommes à s'engager politiquement ? Telle est la question à laquelle nous tâcherons de répondre dans les deuxième, troisième et quatrième chapitres. Ces trois chapitres, dont l'élaboration a exigé le recours à de nombreuses sources d'archives, seront organisés autour des trois générations de juifs qui ont marqué, chacune à sa façon, l'histoire des minorités juives du XIXe siècle. Afin de comprendre les parcours de Ludwig Philippson et d'Isidore Cahen, qui feront l'objet du troisième chapitre, il nous a paru indispensable de connaître le contexte familial et historique dans lequel ces deux « humanistes juifs³⁰ » grandissent. C'est pourquoi le deuxième chapitre dressera le portrait de leurs pères Moses et Samuel. Ces deux adeptes du mouvement juif des Lumières, la Haskala, constituent à bien des égards des modèles pour les deux journalistes. Ce chapitre reviendra également sur les évolutions politiques et sociales affectant les minorités juives des pays germaniques et de France depuis le XVIIIe siècle, en rendant particulièrement compte du rôle joué par la presse dans ces processus. Le quatrième chapitre sera consacré à la troisième génération, celle de la renaissance juive, représentée par Gustav Karpeles et Hippolyte Prague.

Etudier la pensée politique de quatre journalistes juifs appartenant à deux aires culturelles différentes pose deux problèmes heuristiques majeurs. Comment appréhender leurs rapports avec la société majoritairement chrétienne dans laquelle ils évoluent ? Et comment comparer leur pensée sans tomber dans les écueils de la méthode comparative, évoqués brièvement au début de cette

³⁰ *AZJ*, 27.5.1892, p. 263.

introduction ? C'est à ces questions de méthodologie que sera consacré le premier chapitre.

Chapitre I : Pour une histoire des transferts culturels entre les juifs d'Allemagne et de France à l'échelle des parcours de quatre journalistes: réflexions méthodologiques

Les comportements et discours politiques des juifs de France et d'Allemagne ont d'ores et déjà suscité un certain nombre de travaux de recherche¹. Néanmoins, ce thème a été peu abordé dans une perspective comparative. En cela, l'historiographie des minorités juives reflète l'évolution de l'historiographie générale qui, en dépit de l'appel à pratiquer une histoire comparée, lancé par Marc Bloch dès les années 1920², est restée attachée à une perspective nationale jusque dans les années 1970³. Les premières études publiées sur les minorités juives et la politique se situent ainsi dans un cadre strictement national.

C'est à l'historien israélien Jacob Toury qu'il revient d'avoir publié en 1966 le premier livre sur les orientations politiques des juifs allemands⁴. L'auteur y analyse de façon très détaillée le positionnement politique des juifs allemands au XIXe siècle. Quelques années plus tard, l'historien canadien Michael Marrus consacre un livre à « la pensée et l'activité des Juifs [français] face aux plus importants problèmes d'intérêt public⁵ ». Thématiquement très proches, les deux livres se distinguent néanmoins par la terminologie choisie par leurs auteurs pour décrire les rapports entre minorité juive et majorité non-juive. Ce choix est loin d'être anodin car il reflète toujours une certaine attitude à l'égard des minorités et

¹ Toury, J., *Die politischen Orientierungen*, op. cit., Tal, U., « German-Jewish Social Thought », art. cit.; Marrus, M., *Les juifs de France*, op. cit.; Birnbaum, P., *Les fous*, op.cit., Brocke, M., Jäger, M., Jäger, S., Jobst, P., Tonks, I. (éds.), *Visionen*, op.cit.

² Bloch, M., « Pour une histoire comparée des sociétés européennes », *Revue de synthèse historique*, 1928, vol. XLVI, p. 15-50.

³ Voir la bibliographie très complète établie par Kaelble, H., « Vergleichende Sozialgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts: Forschungen europäischer Historiker », *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, 1993, n° 1, p. 173-199.

⁴ Toury, J., *Die politischen Orientierungen*, op. cit..

⁵ Marrus, M., *Les juifs de France*, op. cit., p. 15.

influe considérablement sur les résultats de l'analyse. C'est pourquoi il est nécessaire dans un premier temps d'analyser ces deux ouvrages de plus près.

I. Quels mots pour décrire les rapports entre minorité et majorité ?

Assimilation

Si Toury refuse d'employer la notion d'assimilation, lui préférant celle d'« amalgamation » (Amalgamierung), également employée par certains juifs allemands⁶ et qu'il définit comme la simple mise en relation entre deux groupes⁷, Marrus est un représentant typique du courant assimilationniste qui domine les recherches en histoire juive jusque dans les années 1970. Les historiens de ce courant ont résumé l'ensemble des évolutions qui caractérisent l'époque après l'émancipation, notamment dans le domaine de la religion, de l'éducation et de la vie culturelle, par le terme d'« assimilation », terme emprunté à la biologie où il désigne la phase finale du cycle digestif⁸. Durant tout le XIXe siècle, les juifs allemands et français se seraient petit à petit transformés et auraient acquis les modes de comportement et de pensée de la majorité non-juive à tel point que leurs spécificités culturelles seraient devenues quasiment invisibles. On situe généralement l'apparition du terme « assimilation » au milieu des années 1870⁹ lorsque avec l'établissement de l'Etat-nation, fondé sur l'homogénéité ethnique, l'uniformité sociale et la citoyenneté égalitaire, l'existence de groupes sociaux

⁶ Le médecin Alexander Heindorf (1784-1862) emploie cette notion pour décrire le rapprochement entre juifs et chrétiens. Voir Herzig, A. (ed.), *Jüdische Quellen zur Reform und Akkulturation der Juden in Westfalen*, Münster, Aschendorff, 2005, p. 42 sqq. Quant à Philippon, il utilise souvent le verbe « amalgamer » (amalgamieren). Voir à titre d'exemple, AZJ, 24.11.1868, p. 953: « Aber diese gemeinsamen Grundzüge verhindern nirgends die Nationalisierung der Juden unter den einzelnen Nationen (...). In der neueren Zeit schwächen sich diese Grundzüge des jüdischen Stammes immer mehr ab, je mehr sie sich mit den Nationen amalgamieren. » (Mais ces traits communs n'empêchent nulle part l'intégration des juifs dans les nations distinctes (...). Plus le peuple juif s'amalgame avec les nations, plus ses traits communs s'affaiblissent ce dernier temps ».)

⁷ Voir Toury, J., *Die politischen Orientierungen*, op. cit., p. IV: « die Verbindung zwischen zwei Gruppen ».

⁸ Voir Gordon, M. M., *Assimilation in American Life : The Role of Race, Religion and National Origins*, New York, Oxford University Press, 1964.

⁹ Sorkin, D., « Emancipation and Assimilation: Two Concepts and their Application to the Study of German Jewish History », *Leo Baeck Institute Yearbook*, 1990, n° 35, p. 18.

distincts commence à poser problème¹⁰. A la même époque, il commence à être utilisé à l'intérieur de la communauté juive, surtout par les orthodoxes et les sionistes afin de critiquer la distanciation des juifs dits libéraux par rapport au rituel et à la dimension nationale du fait juif¹¹.

En dépit de la grande érudition dont il fait preuve dans son livre, on peut adresser des réserves à Marrus, notamment en raison de son usage du concept d'assimilation qu'il emploie pour rendre compte des rapports entre minorité juive et majorité non-juive. Depuis quelques années, ce concept fait en effet l'objet d'une remise en question, notamment parce qu'il empêche une analyse objective et nuancée des faits historiques et des processus sociaux qu'il est censé décrire¹². L'historienne israélienne Shulamit Volkov conteste ainsi la vision trop normativiste de la rencontre entre deux cultures, véhiculée par ce terme¹³. Les critiques du sociologue de l'immigration Abdelmalek Sayad vont dans le même sens : le concept d'assimilation illustrerait très bien le point de vue des dominants « à partir duquel on définit ce qui se produit et qui doit se produire, et qu'on juge convenable qu'il se produise¹⁴ ». L'historienne allemande Trude Maurer pour sa part juge la notion d'« assimilation » inadéquate parce qu'elle ne permet pas de rendre compte de l'éventuelle persistance des spécificités culturelles des minorités ainsi que des transformations de la société d'accueil sous l'influence de ces dernières. Selon elle, ce terme « décrit une évolution unilatérale, il ne laisse pas de place pour ce qu'il pourrait émerger d'inédit¹⁵ ».

¹⁰ Volkov, S., « Minderheiten und der Nationalstaat. Eine postmoderne Perspektive », in : *Das jüdische Projekt der Moderne*, Munich, Beck, 2001, p. 13.

¹¹ Cohen Albert, Ph., « Israëlité and Jew: how did Nineteenth-century French Jews understand Assimilation? », in: Frankel, J., Zipperstein, S.J. (éds.), *Assimilation and Community. The Jews in the nineteenth-century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 89.

¹² Une des premières critiques a été effectuée par le sociologue américain Milton M. Gordon. Voir Gordon, M.M., *Assimilation in American Life*, *op. cit.*

¹³ Volkov, S., « Jüdische Asssimilation und Eigenart im deutschen Kaiserreich », in: *Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays*, Munich, Beck, 2000, p. 132.

¹⁴ Sayad, A., « Qu'est-ce que l'intégration? », *Hommes et migration*, 1994, n° 1182, déc., p. 11.

¹⁵ Maurer, T., *Die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Deutschland, 1870-1933, Neuere Forschungen und offene Frage . Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur, numéro spécial n° 4*, Tübingen, Niemayer, 1992, p. 172: « Er bezeichnet eine einseitige (...) Entwicklung, lässt für (...) die Entstehung von Neuem keinen Platz ».

En appréhendant l'histoire des juifs français au XIXe siècle en termes de normes, Marrus peut difficilement constater autre chose que l'existence de deux groupes : d'un côté les juifs ayant accepté cette norme. Leur sentiment de « communauté fut affaibli[e] par les effets corrosifs de l'assimilation » et leurs « opinions politiques se façonnèrent à l'image du patriotisme français¹⁶ » ; de l'autre les juifs ayant refusé cette norme, à savoir les « nationalistes » qui « dénonçaient la politique de l'assimilation et se prononçaient en faveur d'un nationalisme juif, voire du programme sioniste¹⁷ ». En revanche, tous les autres choix de vie sont négligés dans son analyse. Ajoutons à cela que, mis à part le petit groupe de sionistes français qui « choisit l'époque la plus troublée pour proclamer sa judéité¹⁸ », les juifs apparaissent dans son livre comme un groupe totalement passif qui se laisse absorber par la majorité¹⁹. Or il est important de rappeler que cette vision monolithique d'un judaïsme assimilé fait abstraction de nombreuses nuances d'opinions et ignore les multiples prises de positions et actions au sein des communautés juives d'Europe. Nous verrons au cours de cette étude que la pensée politique des journalistes français n'est pas seulement une simple copie « du patriotisme français²⁰ », comme le prétend Marrus. Acteurs plus ou moins libres et autonomes, ils disposent, au contraire, d'une certaine marge de manœuvre dans l'élaboration de leur pensée politique qui ne se confond pas toujours avec ce qui est envisagé comme le discours majoritaire.

C'est pourquoi, depuis Marrus, des historiens du judaïsme ont cherché à nuancer ces résultats en développant d'autres outils d'analyse. Phyllis C. Albert a ainsi fait l'inventaire des multiples manifestations d'ethnicité chez les juifs français²¹. Bien que le terme d'ethnicité soit problématique en ce qu'il comporte

¹⁶ Marrus, M., *Les juifs de France*, op. cit., p. 325.

¹⁷ *Ibid.*, p. 326.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ C'est cette prétendue dissolution de la minorité dans la majorité que conduit Abdelmalek Sayad à comparer le terme d'assimilation à une métaphore de l'anthropophagie. Voir Sayad, A., « Qu'est-ce que l'intégration? », art. cit., p. 10.

²⁰ Marrus, M., *Les juifs de France*, op. cit., p. 325.

²¹ Phyllis Cohen Albert cite des associations de bienfaisance telles *l'Alliance Israélite Universelle*, les nombreux périodiques juifs, et d'autres institutions communautaires, notamment dans l'enseignement, qui illustrent, selon elle, le fort désir des juifs français de concilier universalisme et particularisme. Voir Cohen Albert, Ph., « Ethnicité et solidarité chez les Juifs de France au XIXe siècle », *Pardès*, 1986, n° 3, p. 29-53, et « L'intégration et la persistance de l'ethnicité chez

une connotation biologique²², ses travaux ont le grand mérite de montrer que la culture proprement juive n'a pas disparu en France après l'émancipation. Les juifs français, dont elle qualifie l'attitude non pas comme assimilationniste mais comme intégrationniste, ont au contraire cherché l'intégration au milieu français tout en restant fidèles à la tradition juive. Pour le spécialiste des juifs allemands David Sorkin non plus, la rencontre des juifs allemands avec la culture et la société allemande ne s'est pas soldée par l'assimilation des juifs mais par l'émergence d'une « subculture juive », constituée à la fois d'éléments de la culture bourgeoise allemande et de la tradition juive²³. Le choix du terme de « subculture » n'est certes pas heureux puisqu'il implique la référence à une culture majoritaire ou dominante. Mais Sorkin a l'avantage de conférer un rôle actif aux juifs allemands dans cette appropriation culturelle :

« Il y avait un élément créatif dans la rencontre des juifs avec la culture allemande : comme ils transformaient activement tout ce qu'ils s'appropriaient, leur culture allemande différait de celle de la société majoritaire ne serait-ce que dans des nuances, dans le poids social et dans sa fusion avec des éléments du judaïsme²⁴. »

Le récent ouvrage *Mémoire juive et nationalité allemande. Les juifs berlinois à la Belle Epoque* de Jacques Ehrenfreund s'inscrit directement dans cette lignée²⁵. Si Sorkin décrit la naissance d'une véritable sphère publique judéo-allemande dans la première moitié du XIXe siècle, constituée de journaux et d'associations juifs²⁶, l'étude d'Ehrenfreund a pour objet les politiques mémorielles de la minorité juive de Berlin à l'époque du Second Empire (1871-1914). L'auteur y montre comment s'est formée, en interaction permanente avec la nation allemande, une véritable

les juifs dans la France moderne », in : Birnbaum, P. (éd.), *Histoire politique des juifs de France. Entre universalisme et particularisme*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1990, p. 221-243.

²² Voir Schnapper, D., *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 2003, p. 18.

²³ Sorkin, D., *The Transformation of German Jewry, 1780-1840*, Oxford, New York, Toronto, Oxford University Press, 1987, p.5.

²⁴ *Ibid.*, p. 6: « There was a creative element in the Jews' encounter with German culture : as they actively transformed whatever they appropriated, their German culture differed from that of the majority society, if only in nuances, social weight, and its fusion with elements of Judaism ».

²⁵ Ehrenfreund, J., *Mémoire juive et nationalité allemande, op. cit.*

²⁶ Sorkin, D., *The Transformation, op. cit.*, p. 124-171.

« culture minoritaire²⁷ » moderne, sécularisée et historicisée, permettant l'expression de la mémoire et de l'identité juives après l'entrée dans la modernité. Le dénominateur commun de ces travaux consiste à insister sur l'émergence d'une nouvelle culture juive, née de la volonté claire de la minorité de s'intégrer dans la société moderne et du souhait de préserver les éléments essentiels de son identité juive. Ni en France ni en Allemagne la culture proprement juive n'a donc disparu au cours du processus d'émancipation, comme le terme d'assimilation était venu à le signifier ; on assista plutôt à « l'invention d'une tradition », comme l'a très bien formulé Shulamit Volkov pour les juifs allemands du XIXe siècle, une invention dans laquelle les juifs jouèrent un rôle actif²⁸.

Acculturation

Quel est donc le concept adéquat pour décrire les processus de rencontre entre minorité et majorité au terme desquels naît une nouvelle culture ? David Sorkin et Esther Benbassa préfèrent le terme d'« intégration » à celui d'« assimilation²⁹ ». Tout en étant plus ouvert – « l'intégration supposant l'intégrité de la personne fondue mais non pas dissoute dans le groupe³⁰ » – ce terme risque de donner une image trop positive de la situation des minorités juives au XIXe siècle qui firent certes, comme l'a souligné Jacob Katz pour les juifs allemands, des efforts pour s'intégrer à la culture environnante, mais qui n'ont jamais vraiment été intégrés par les populations non-juives³¹. Dans un certain nombre de travaux, Shulamit Volkov propose de remplacer le terme d'« assimilation » par celui d'« adaptation » (*Angleichung*)³². Bien que cette notion semble respecter davantage la culture minoritaire, elle contribue à

²⁷ Ehrenfreund, J., *Mémoire juive et nationalité allemande*, *op. cit.*, p. 245.

²⁸ Volkov, S., « Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland », in : *Das jüdische Projekt*, *op. cit.*, p. 118-137.

²⁹ Voir Benbassa, E., *Histoire des juifs*, *op. cit.*, p. 135-137 ; Sorkin, D., « Emancipation and Assimilation », *art. cit.*, p. 33.

³⁰ Sayad, A., « Qu'est-ce que l'intégration ? », *art. cit.*, p. 12.

³¹ Katz, J., « German culture and the Jews », in: Reinharz, J., Schatzberg, W. (éds.), *The Jewish Responses to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*, Londres, University Press of New England, 1985, p. 86: « German Jewry certainly « assimilated » in the accusative. Many of them have thought they had achieved assimilation in the dative, but in reality they did not. »

³² Volkov, S., « Jüdische Assimilation und Eigenart im deutschen Kaiserreich », *art. cit.*, p. 133.

maintenir les minorités dans un rôle relativement passif³³. Un meilleur terme pour appréhender les évolutions des minorités juives au sein de la société majoritaire semble être celui d'« acculturation », proposé entre autres par Trude Maurer³⁴. Cette notion a plusieurs avantages qu'il convient ici de souligner. Si le concept apparaît aux Etats-Unis dès les années 1880³⁵, la définition considérée comme classique vient du courant diffusionniste et culturaliste de l'anthropologie des années 1930, et notamment des travaux de Robert Redfield, Ralph Linton et Melville J. Herskovits³⁶. Ces derniers définissent l'acculturation comme « l'ensemble des phénomènes résultant du contact direct et continu entre des groupes d'individus de cultures différentes avec des changements subséquents dans les types culturels de l'un ou des autres groupes³⁷ ». Au centre de la réflexion des anthropologues américains se trouve donc l'idée que les cultures et les sociétés changent au contact de cultures et sociétés voisines ou éloignées mais avec lesquelles des relations se tissent. Lorsque deux cultures entrent en contact pendant un certain temps, chacune impose à l'autre une partie de ses traits caractéristiques dont certains sont rejetés, d'autres empruntés ou fusionnés avec ce qui existait avant le contact, d'autres encore négociés. De ces interactions et négociations permanentes naît une nouvelle synthèse, « une mosaïque historique³⁸ », subjective et provisoire. Le concept d'acculturation témoigne donc d'un parti pris différent de celui de la notion d'assimilation : le changement culturel ne se fait pas que dans un sens. Il s'agit au contraire d'une interpénétration réciproque entre deux cultures qui donne naissance à quelque chose de nouveau. Plus ouverte et descriptive que le concept d'assimilation, la notion d'acculturation permet d'appréhender ce qui d'une culture est conservé et ce qui est transformé suite à ses contacts avec une autre. A cela s'ajoute le fait que cette notion réhabilite l'intentionnalité des acteurs sociaux : les minorités ne sont plus considérées comme des entités passives, censées s'adapter à « la société majoritaire », mais deviennent acteurs de leur propre histoire, disposant d'un

³³ Sayad, A., « Qu'est-ce que l'intégration? », art. cit., p. 10.

³⁴ Maurer, T., *Die Entwicklung*, op. cit., p. 172 sqq.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Redfield, R., Linton, M., Herskovits, M.H., « Memorandum for the Study of Acculturation », *American Anthropologist*, 1936, vol. 38, p. 149-152.

³⁷ *Ibid.*, p. 150.

³⁸ *Ibid.* p. 152.

potentiel de résistance face aux déterminismes sociaux. Notons cependant que la rencontre entre deux cultures ne peut s'envisager indépendamment du contexte sociohistorique. Les contacts peuvent ainsi être amicaux ou hostiles, voire même prendre la forme d'un rapport de force, ce qui n'est pas sans conditionner l'acculturation. L'échange est donc rarement égalitaire. Cela semble particulièrement vrai pour les minorités juives en France et en Allemagne au XIXe siècle qui, en dépit de leur intégration socio-politique, continuaient à être victimes de discrimination et d'exclusion. Ainsi les communautés juives furent certainement davantage marquées par la culture majoritaire que l'inverse. Mais quelle que soit la balance, l'influence est toujours réciproque dans la logique acculturative.

Les juifs comme architectes de la société

Dans le sillage du « tournant culturaliste » en sciences sociales des années 1980³⁹ à la suite duquel on a commencé à s'intéresser à la notion de spécificité, certains historiens du judaïsme prennent leurs distances avec le concept d'acculturation. Ils ont, entre autres, interrogé l'homogénéité des Etats et des cultures nationaux en insistant davantage sur le caractère artificiel et construit de la nation et en considérant la culture comme un ensemble dynamique. C'est à Shulamit Volkov que l'on doit, dans le domaine des études juives, le constat que « l'image d'un bloc national homogène (...) n'[est] plus suffisante⁴⁰ » pour analyser les rapports entre minorité juive et majorité non-juive. Si l'Etat-nation et avec lui la culture majoritaire ne constituent pas, comme on l'a longtemps pensé, un ensemble clos et cohérent, mais plutôt un patchwork d'éléments disparates qui forment « une communauté imaginée », selon la célèbre formule de Benedict Anderson⁴¹, l'opposition entre « minorité » et « majorité » deviendrait alors

³⁹ Sur le tournant culturaliste en sciences sociales, voir Landwehr, A., Stockhorst, S., *Einführung in die europäische Kulturgeschichte*, Paderborn, Schöningh, 2004, p. 74-97, Nünning, A., Nünning, V. (éds.), *Konzepte der Kulturwissenschaft. Theoretische Grundlagen, Ansätze, Perspektiven*, Stuttgart, Metzler, 2003, chapitre 9.

⁴⁰ Volkov, S., « Minderheiten und der Nationalstaat », art. cit., p. 29 : « Das Image eines homogenen, nationalen Blocks (...) kann nicht mehr genügen. »

⁴¹ Voir Anderson, B., *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 2002.

obsolète. Dans une telle perspective, les minorités juives ne constitueraient plus « les marges » de la société mais plutôt « un chapitre supplémentaire (...) de ce puzzle aux nombreuses pièces que composent les éléments sociaux d'une société⁴² ». Appréhender les relations entre minorité juive et majorité non-juive en termes d'assimilation ou d'acculturation à une culture majoritaire homogène, comme le font Sorkin et Ehrenfreund, ne fait donc plus sens. La première tâche de l'historien serait plutôt, selon Volkov, « d'étudier les éléments disparates qui le [l'Etat-nation] constituent⁴³ ». C'est précisément ce que tente de faire Klaus Hödl dans ses travaux concernant les minorités juives⁴⁴. A l'instar de Volkov, ce chercheur autrichien juge le concept d'acculturation inadéquat pour décrire les relations entre juifs et non-juifs dans la mesure où il resterait attaché à une conception dichotomique de la société, divisée en une majorité non-juive et une minorité juive. Selon Hödl, la notion d'acculturation exprime certes l'idée d'une adaptation graduelle et non complète, contrairement à celle d'assimilation⁴⁵. Il n'en demeure pas moins que la minorité juive continue à être considérée uniquement par rapport à la majorité, comme un groupe qui s'adapte⁴⁶. Or, comme le fait remarquer Hödl, les juifs « ne sont pas venus de l'extérieur du tissu social et ne se sont pas adaptés à des prescriptions normatives déjà existantes. Ils ont au contraire toujours fait partie de cette société et ont à ce titre pleinement contribué à la façonner⁴⁷ ». C'est pourquoi, il propose, à l'invitation de l'historien allemand Till van Rahden⁴⁸, de les considérer comme « des co-organiseurs de la

⁴² Volkov, S., « Minderheiten und der Nationalstaat », art. cit., p. 30: « ein weiteres Kapitel (...) des vielteiligen Puzzles aus sozialen Elementen einer Gesellschaft ».

⁴³ *Ibid.*, p. 28 : « Dann muss es unsere erste Aufgabe sein, die disparaten Elemente zu untersuchen, aus denen sie vermutlich bestand. »

⁴⁴ Voir Hödl, K., *Wiener Juden - Jüdische Wiener. Identität, Gedächtnis und Performanz im 19. Jahrhundert*, Innsbruck, Studienverlag, 2006.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁶ *Ibid.*: « als sich Anpassende ». La vision des juifs comme un groupe qui s'adapte sous-tend également la notion d' « entrée en bourgeoisie », souvent employée pour décrire les évolutions des minorités juives au cours du XIXe siècle. Voir à titre d'exemple Azuélos, D., *L'entrée en bourgeoisie des Juifs allemands ou le paradigme libéral, 1800-1933*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005. Parler de l'entrée en bourgeoisie des juifs implique qu'il existait déjà une bourgeoisie à laquelle les juifs se seraient intégrés. Or ils ont participé à la constitution de cette dernière au même titre que les non-juifs.

⁴⁷ *Ibid.*: « Sie kamen nicht von außerhalb des Gesellschaftsgefüges und akkulturierten sich nicht an irgendwelche normativen Vorgaben, sondern sie waren immer schon Teil der Gesellschaft und gestalteten diese mit. »

⁴⁸ Voir van Rahden, T., « Von der Eintracht zur Vielfalt : Juden in der Geschichte des deutschen Bürgertums », art. cit., p. 25.

société⁴⁹ » au même titre que les non-juifs. Ainsi abandonne-t-il « l'analyse contrastive » des relations entre minorité juive et majorité non-juive pour porter l'accent sur le « vivre ensemble⁵⁰ » :

« Il n'existait pas de culture qui n'aurait été influencée et marquée par les juifs, à laquelle les juifs n'auraient pas participé, dans laquelle les juifs, tout comme d'autres groupes, n'auraient pas représenté leurs intérêts. Les juifs ne se sont pas adaptés à une culture préexistante, ils ont au contraire depuis toujours contribué à la formation de cette culture⁵¹. »

Critique à l'égard de la notion d'acculturation, Hödl propose de la remplacer par celle de transculturation, développée notamment par l'ethnologue et l'anthropologue cubain Fernando Ortiz⁵². A la différence du concept d'acculturation, cette notion permettrait, selon Hödl, de mieux appréhender les processus de transformation des deux cultures en contact l'une avec l'autre⁵³. Si le choix du terme de transculturation semble peu judicieux, notamment parce que Hödl n'explique pas clairement en quoi ce terme se distingue précisément de celui d'acculturation, tel qu'il a été défini par Redfield, Linton et Herskovits, les développements décrits précédemment s'avèrent cependant féconds pour notre étude. Même s'il faut garder à l'esprit que le discours politique des journalistes avait certainement du mal à se faire entendre dans une société largement hostile à l'égard des minorités juives⁵⁴ et que son impact était par là même amoindri, les réflexions de Volkov et de Hödl permettent, dans la mesure où elles rompent définitivement avec l'idée des minorités juives comme un groupe « sous

⁴⁹ Hödl, K., *Wiener Juden*, *op. cit.*, 2006, p. 30: « Mitgestalter der Gesellschaft ».

⁵⁰ *Ibid.*, p. 28: « die kontrastierende Betrachtungsweise », « das Miteinander ».

⁵¹ Hödl, K., « Jenseits des Nationalen – Ein Bekenntnis zur Interkulturation. Einleitung zum Themenheft », *Transversal*, 2004, n° 1, p. 7: « Es [gab] keine Kultur, die nicht auch von Juden beeinflusst und geprägt gewesen wäre, in die sich nicht auch Juden eingebracht hätten, in der nicht auch Juden, gleich wie andere Gruppen, ihre Interessen vertreten hätten. Juden passten sich nicht an eine vorgefundene Kultur an, sondern sie formten diese auch immer mit. »

⁵² Voir Ortiz, F., « El fenómeno social de la transculturación y su importancia en Cuba », *Revista Bimestre Cubana*, 1940, vol. XLVI, juill.-déc., S. 273–278.

⁵³ Sur le concept de transculturation, voir Kernmayer, H., Hödl, K., Ernst, P., « Assimilation – Dissimilation – Transkulturation. Jüdische Identitäten in der Wiener und zentraleuropäischen Moderne », in: Csáky, M., Kury, A., Tragatschnig, U., (éds.), *Kultur – Identität – Differenz. Wien und Zentraleuropa in der Moderne. (Gedächtnis, Erinnerung, Identität 4)*, Innsbruck, Studienverlag, 2004, p. 291-322.

⁵⁴ Pour une critique de l'approche harmonisante de Hödl, voir Steer, M., « Einleitung : Jüdische Geschichte und Kulturtransfers », in: Schmale, W., Steer, M., (éds.), *Kulturtransfer in der jüdischen Geschichte*, Francfort-sur-le-Main, New York, Campus, 2006, p. 19-20.

influence » qui s'adapte à quelque chose qui lui aurait préexisté, de considérer le discours politique des journalistes juifs comme un discours parmi d'autres et, partant, de l'appréhender dans toute sa complexité⁵⁵. C'est ce que se propose de faire le tout récent ouvrage *Visionen der gerechten Gesellschaft* consacré au discours politique de publicistes juifs du XIXe siècle⁵⁶. Sans négliger le contexte historique et politique dans lequel ce discours a été produit, ce travail qui repose essentiellement sur l'analyse de discours telle qu'elle a été développée par Michel Foucault⁵⁷, évite d'analyser le discours politique des juifs à l'aune d'un soi-disant discours majoritaire. Les auteurs remarquent certes qu'il s'agit d'un « contre-discours⁵⁸ » qui n'était pas entendu par la société majoritaire. Il n'en reste pas moins qu'ils le considèrent comme un discours parmi d'autres, qui participe à la « structuration de la société », et tentent d'en faire apparaître toute la « profondeur qualitative⁵⁹ ».

II. Quelles méthodes pour comparer ?

Comme nous l'avons vu, l'historiographie juive a longtemps adopté une perspective nationale. Ce n'est que depuis les années 1990 que l'on voit apparaître des ouvrages comparatifs concernant l'histoire des minorités juives d'Europe⁶⁰.

⁵⁵ L'idée que l'histoire des minorités juives constitue une partie parmi d'autres de l'Histoire générale marque aussi l'ouvrage récent de Shmuel Feiner sur la Haskala où il montre que les maskilim juifs jouaient un rôle aussi actif dans la constitution des Lumières que les non-juifs. Voir Feiner, S., *The Jewish Enlightenment*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004.

⁵⁶ Brocke, M., Jäger, M., Jäger, S., Jobst, P., Tonks, I., *Visionen*, *op. cit.*

⁵⁷ Sur l'analyse de discours, voir Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, Foucault, M., *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, Sarasin, P., *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2003.

⁵⁸ Brocke, M., Jäger, M., Jäger, S., Jobst, P., Tonks, I., *Visionen*, *op. cit.*, p. 18.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 16. Parmi les études livrant une analyse nuancée de la pensée politique des minorités juives, il faut également citer un article plus ancien de l'historien israélien Uriel Tal. Voir Tal, U., « German-Jewish Social Thought », art. cit.

⁶⁰ Voir Toscano, M. (éd.), *Integrazione e identità : L'esperienza ebraica in Germania e Italia dall'Illuminismo al fascismo*, Milan, Franco Angeli, 1998; Liedtke, R., *Jewish Welfare in Hamburg and Manchester, 1850-1914*, Oxford, Oxford University Press, 1998; Brenner, M., Liedtke, R., Rechter, D. (éds.), *Two Nations: British and German Jews in Comparative Perspective*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 1999; Brenner, M., Caron, V., Kauffmann, U.E. (éds.), *Jewish emancipation reconsidered*, *op. cit.* Ces ouvrages sont à distinguer des présentations qui n'adoptent pas la méthode comparative à proprement parler, mais qui juxtaposent des études sur des pays précis, comme par exemple Liedtke, R., Wendehorst S. (éds.), *The Emancipation of Catholics, Jews and Protestants. Minorities and the Nation State in nineteenth-century Europe*, Manchester, Manchester University Press, 1990; Frankel, J. Zipperstein, S.J. (éd.), *Assimilation*

En ce qui concerne l'histoire des juifs allemands et français, nombre de travaux comparent ou mettent en relation divers aspects de la vie juive dans les deux pays. Tantôt il s'agit des processus d'émancipation tels qu'ils se sont déroulés dans les deux pays⁶¹, tantôt d'autres aspects du judaïsme, comme les mouvements de la Haskala, les évolutions de la science du judaïsme, les réactions à l'antisémitisme dans le dernier tiers du XIXe siècle ou encore les institutions des communautés juives respectives⁶².

Les limites du comparatisme

L'introduction d'une perspective comparatiste dans l'historiographie juive ne peut être considérée que comme un tournant positif si l'on songe que la réalité culturelle, politique et sociale des minorités juives de France et d'Allemagne durant ce que l'on appelle communément « l'ère de l'émancipation » (1789-1933) était considérablement marquée à la fois par des structures transnationales et des transferts culturels. Or, jusqu'à présent, peu nombreuses sont les recherches sensibles aux échanges et aux imbrications entre les juifs allemands et français⁶³.

and Community, op. cit.; Birnbaum, P., Katznelson, I. (éds.), *Paths of Emancipation. Jews, States and Citizenship*, New Jersey, Princeton University Press, 1995.

⁶¹ Voir Rürup, R., « Die Judenfrage der bürgerlichen Gesellschaft und die Entstehung des modernen Antisemitismus », in: *Emanzipation und Antisemitismus: Studien zur 'Judenfrage' der bürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1975, p.78 sqq., Kaufmann, U.R., « The Jewish Fight for Emancipation in France and in Germany », in: Brenner, M., Caron, V., Kaufmann, U.R. (éds.), *Jewish Emancipation*, op. cit.

⁶² Les articles suivants sont tous regroupés dans l'ouvrage *Jewish emancipation reconsidered. The French and German Model*, dirigé par Michel Brenner, Vicki Caron et Uri E. Kauffmann : Malino, F., « Jewish enlightenment in Berlin and Paris », p. 27-38; Simon-Nahum, P., « Wissenschaft des Judenthums in Germany and the Science of Judaism in France in the Nineteenth Century : Tradition and Modernity in Jewish Scholarship », p. 39-55; Bar-Chan, E., « Two communities with a sense of mission: The Alliance Israélite Universelle et the Hilfsverein der deutschen Juden », p. 11-128; Wiese, C., « Modern anti-Semitism and Jewish Responses in Germany and France 1880-1914 », p. 129-154.

⁶³ Font cependant exception les études d'Espagne, M., *Les juifs allemands de Paris à l'époque de Heine : la translation ashkenaze*, Paris, PUF, 1996 ; Bourel, D., Motzkin, G., (éds.), *Les Voyages de l'intelligence : Passages des idées et des hommes Europe, Palestine, Israël*, Paris, CNRS, 2002 ; Wyrwa, U., *Juden in der Toskana und in Preußen im Vergleich : Aufklärung und Emanzipation in Florenz, Livorno, Berlin und Königsberg i. Pr.*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 2003 ; Schmale, W., Steer, M. (éds.), *Kulturtransfer*, op. cit., Neumann-Schlisky, J., *Gruppenverständnis und Identitätskonzepte von Redakteuren jüdischer Zeitschriften*, op. cit.. Si Bourel, Motzkin, Espagne, Schmale et Scheer mettent en évidence la circulation d'idées et d'hommes entre différents pays, Neumann-Schlisky et Wyrwa pratiquent un comparatisme plus traditionnel mais qui met l'accent sur les convergences entre les communautés juives.

En soulignant les divergences profondes entre les deux collectivités juives, la plupart d'entre elles restent au contraire prisonnières d'un cadrage national.

Tel est le cas de deux études proches de notre problématique qu'il convient de considérer ici de plus près. Dans son article « Citizenship and Acculturation : Some Reflections on German Jews during the second Empire and French Jews during the Third Republic », Jacques Ehrenfreund compare l'impact des différents contextes politiques en France et en Allemagne à la fin du XIXe siècle sur les processus d'acculturation des juifs de ces deux pays⁶⁴. Si au terme de ces processus, dans les deux pays, les identités juives restent attachées à l'universalisme, elles se distinguent, selon Ehrenfreund, en deux points : alors que les juifs allemands construisent leur identité d'après le concept universel de la « Bildung » et développent une véritable « culture minoritaire⁶⁵ », tolérée par la structure politique allemande, les juifs français s'identifient au républicanisme français qui, en refusant des interprétations plurielles de l'identité française, leur interdit de constituer une subculture⁶⁶. Silvia Cresti analyse, quant à elle, les identités politiques des juifs allemands et français au moment de la guerre de 1870-1871⁶⁷. A travers une étude de divers articles des *Archives israélites* et de l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, elle montre que les identités des minorités juives de France et d'Allemagne sont fortement marquées par les structures politiques dans lesquels elles vivent. Ainsi,

« pour les Juifs français, être français se définissaient en termes politiques, c'est-à-dire était fondé sur le concept de citoyenneté, alors que les Juifs allemands définissaient leur appartenance à l'Allemagne en termes culturels, fondés sur leur culture allemande. Ces concepts divergents de l'identité nationale influencèrent aussi sur la manière dont les Juifs allemands et les Juifs français définissaient leur judéité. Ainsi pour les Juifs allemands, les sphères nationale et religieuse étaient connectés entre elles, alors que pour les Juifs français, elles

⁶⁴ Ehrenfreund, J., « Citizenship and Acculturation: Some Reflections on German Jews during the second Empire and French Jews during the Third Republic », art.cit.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 162.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Cresti, S., « Kultur and Civilisation after the Franco-Prussian War: Debates between German and French Jews », art. cit.

demeuraient clairement distinctes du fait du caractère séculier du domaine public pendant la IIIe République⁶⁸ ».

Comme nous pouvons le voir, Cresti et Ehrenfreund procèdent par déduction. Dans les deux études, le contexte national est ainsi présenté au début de l'étude. A la IIIe République, basée sur une conception politique de la nation selon laquelle sont intégrés en une communauté de citoyens tous les individus le désirant à condition qu'ils renoncent à leurs particularités culturelles, ethniques, religieuses ou régionales, Cresti oppose l'Empire allemand où être Allemand est défini selon des critères biologiques et culturels et où l'Eglise n'est pas séparée de l'Etat. Ehrenfreund pour sa part présente l'Empire allemand comme un espace social dont la nationalisation n'implique pas – comme c'est le cas dans la France républicaine – la négation des particularismes culturels et où les nombreux groupes culturels peuvent maintenir leur existence à côté de la nation. Dans un second temps, les deux chercheurs montrent l'impact de ce contexte national sur l'identité des minorités juives des deux pays. Or, comme l'ont souligné diverses recherches en sciences sociales, il est impossible au chercheur de décrire les éléments de contexte propres aux acteurs qu'il étudie, et d'en tirer des conclusions sur la situation de ces derniers⁶⁹. Car le contexte n'est pas un donné qui, dans un mécanisme de cause à effet, déterminerait le comportement des acteurs sociaux. Loin d'être le cadre extérieur et antérieur à l'analyse, le contexte est au contraire plutôt une variable qui se construit et se reconstruit en interaction permanente avec les acteurs, surtout lorsque l'on étudie, comme Cresti et Ehrenfreund, des phénomènes d'acculturation⁷⁰. Outre cet « usage commode et paresseux du

⁶⁸*Ibid.*, p. 96 : « French Jews defined their being french in political terms based on the political concept of citizenship, while German Jews defined their Germanness in cultural terms based on their german culture. These divergent concepts of national identity also influenced the ways German and French Jews defined their Jewishness. (...) For German Jews, the two spheres of nationality and religion were therefore interconnected, while for French Jews these spheres remained clearly divided, due to the secular nature of the public sphere during the Third Republic ». Christine G. Krüger aboutit à des conclusions semblables. Voir Krüger, C.G., « 'Der heilige Pakt, der unsere Kraft und unser Stolz...'. Selbstpositionierungen deutscher und französischer Juden im Spannungsfeld von jüdischer Solidarität und Patriotismus, 1870/71 », *Judaica* 2007, n° 1-2, mars-juin, p. 76-102.

⁶⁹Voir Lüdke, A., *Eigen-Sinn: Fabrikalltag, Arbeitererfahrungen und Politik im Kaiserreich bis in den Faschismus*, Hambourg, Ergebnisse, 1993, p. 121.

⁷⁰Dans son ouvrage *Denkmal im sozialen Raum. Nationale Symbole in Deutschland und Frankreich im 19. Jahrhundert*, Charlotte Tacke met en cause la réalité nationale comme cadre d'analyse contraignant. En analysant les cultes nationaux français et allemands autour de deux

contexte⁷¹ », pour reprendre une formule de Jacques Revel, les études de Cresti et d'Ehrenfreund pèchent sans doute par ce qui a été par ailleurs caractérisé comme « un respect excessif attaché à l'intégrité et l'identité⁷² » des deux pays qu'ils comparent. La France et l'Allemagne apparaissent dans leurs analyses comme des ensembles clos, homogènes et dominés par un seul discours politique. Or, depuis quelque temps, l'opposition binaire entre la nation politique à la française et la nation ethno-culturelle à l'allemande est de plus en plus remise en question. En insistant sur la diversité des discours sur la nation dans et sur les nombreux échanges entre les deux pays, les recherches ont montré que les deux conceptions de la nation étaient de purs produits historiques qui se sont générés réciproquement depuis la Révolution française:

« La représentation ethnique de la nation en Allemagne est une réaction à un universalisme français des Lumières qui au plus tard à partir de l'ère napoléonienne dissimule un véritable impérialisme privilégiant les populations francophones. Si la conception universaliste connaît un regain de popularité en France dans les dernières décennies du siècle, sans doute faut-il y voir aussi une réaction à la guerre de 1870 et au rattachement, pour des raisons ethniques, de l'Alsace et de la Lorraine à l'Allemagne⁷³. ».

Elles ont également mis en avant la duplicité de chaque tradition :

« (...) Dans les deux pays, les conceptions de la nation ont à la fois des composantes politiques et culturelles. En France, ces composantes ont été soudées, et l'unité politique y a été conçue comme constitutive de la nation, alors que l'unité culturelle en était l'expression. Dans la tradition allemande, les aspects politiques et ethnoculturels sont restés opposés les uns aux autres⁷⁴. ».

monuments, le Hermannsdenkmal à Detmold et le monument de Vercingétorix à Clermont-Ferrand, elle montre qu'en dépit des affirmations nationalistes, les associations constituées autour de ces deux monuments répondent plutôt à des soucis d'affirmation locale et sociale qui ne se distinguent pas tellement d'un pays à l'autre et que seule la logique nationale tend à obscurcir. Voir Tacke, Ch., *Denkmal im sozialen Raum. Nationale Symbole in Deutschland und Frankreich im 19. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 1995.

⁷¹ Revel, J., « Micro-analyse et construction du social », in : *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard-Seuil, 1996, p. 25.

⁷² Espagne, M., *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris, PUF, 1999, p. 4.

⁷³ *Ibid.*, p. 243-244.

⁷⁴ Brubaker, R., *Citoyenneté et nationalité en France et en Allemagne*, Paris, Belin, 1997, p. 32.

Par leur approche déductive et homogénéisante, Cresti et Ehrenfreund négligent, nous semble-t-il, non seulement de nombreuses nuances caractéristiques des comportements et stratégies identitaires des minorités juives, mais ils contribuent également à pétrifier le clivage national entre la France et l'Allemagne. Pour le dire de façon un peu caricaturale, ils mettent en rapport deux mondes qu'ils déclarent complètement différents pour constater au bout du compte qu'ils le sont effectivement. A cela s'ajoute qu'ils restent, tout comme les études adoptant une perspective nationale, prisonniers de l'analyse contrastive des relations entre juifs et non-juifs. Tout en plaçant les minorités juives au cœur de leur analyse, ils ne les font pas réellement apparaître comme des sujets pensants et agissants ou, pour reprendre le terme employé par Klaus Hödl, comme « des architectes » plus ou moins autonomes de la société, mais comme des sujets pouvant tout au plus réagir, non pas vraiment agir et construire.

Micro-histoire et transferts culturels

Afin de rompre avec cette perspective unidimensionnelle et homogénéisante au profit d'une approche multidimensionnelle, donnant un droit de cité à la pluralité des opinions et aux configurations complexes qui en découlent, la présente étude s'appuie sur les recherches s'inspirant des transferts culturels et de la micro-histoire⁷⁵. Aussi bien les chercheurs en transferts culturels que les micro-historiens ont l'avantage de refuser de raisonner à partir d'entités homogènes et statiques pour les étudier plutôt comme « des réalités en train de se faire », marquées par une grande diversité et hétérogénéité.

⁷⁵ Sur l'approche micro-historique, voir Ginzburg, C., « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », in : *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, Paris, Flammarion, 1989, p. 140-180 ; Charle, C., « Mico-histoire sociale et macro-histoire sociale : quelques réflexions sur les effets de changements de méthode depuis quinze ans en histoire sociale », in : *Histoire sociale, histoire globale ? Actes du colloque des 27-28 janvier 1989*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1993, p. 45-57 ; Revel, J. (éd.), *Jeu d'échelles, op. cit.*, Lüdtke, A. (éd.), *Histoire du quotidien*, Paris, Edition de la Maison des sciences de l'homme, 1994. Sur les transferts culturels, voir Espagne, M., Werner, M. (éds.), *Transferts : les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIIIe et XIXe siècles)*, Paris, Editions de la recherche sur les civilisations, 1988 ; Turgeon, L., Delâge, D., Quillet, R. (éds.), *Transferts culturels et métissages. Amérique/Europe. XVI-XXe siècles*, Paris, L'Harmattan, 1996 ; Espagne, M., *Les transferts culturels, op. cit.*, Middell, M., « Kulturtransfer und Historische Komparatistik – Thesen zu ihrem Verhältnis », <http://www.passage-frankreich-sachsen.de/de/forschung/thesen.pdf>, consulté le 20 janvier 2007.

Transferts culturels

Né d'une critique du comparatisme, le terme de transferts culturels est introduit par Michel Espagne et Michael Werner dans l'étude des contacts franco-allemands au milieu des années 1980. Tout en ayant pour but, comme les comparatistes traditionnels, de parler simultanément de deux ou plusieurs espaces nationaux, ces deux chercheurs modifient leur regard sur leurs objets d'analyse. Ils partent du principe qu'une culture ou une nation ne sont pas des espaces clos mais au contraire toujours constituées d'éléments étrangers. Chaque culture nationale a ainsi un fondement interculturel qu'on a oublié pour que des identités distinctes puissent naître mais qu'il s'agit de reconstruire⁷⁶. L'objectif des recherches en transferts culturels dans le domaine franco-allemand consiste à mettre en évidence la part française de l'histoire allemande et la part allemande de l'histoire française. Pour faire ressortir ces « formes de métissage⁷⁷ » ou ces points de convergences entre deux cultures, la démarche des transferts culturels s'intéresse particulièrement aux passeurs et aux groupes qui franchissent les frontières.

Pour l'étude de l'histoire juive, les recherches en transferts culturels revêtent un potentiel innovant, et on peut s'étonner que cette dernière n'ait jusqu'à présent que rarement fait l'objet d'une telle approche⁷⁸. Comme l'a souligné récemment Shulamit Volkov, l'histoire des juifs européens, « qui a comme objet un peuple typiquement diasporique, est de manière inhérente transnationale⁷⁹ ». Ne s'agit-il pas d'une entité sociale et culturelle déjà présente en Europe avant même l'avènement de l'Etat-nation ? Les minorités juives ne gardaient-elles pas la

⁷⁶ Voir Espagne, M., *Les transferts culturels*, *op. cit.*, p. 4.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 1.

⁷⁸ Font figure d'exception l'étude d'Espagne, M., *Les juifs allemands de Paris*, *op. cit.*; le volume de Bourel, D., Motzkin, G. (éds.), *Les voyages de l'intelligence*, *op. cit.*; le volume de Schmale, W., Steer, M., (éds.), *Kulturtransfer*, *op. cit.* Je me permets également de renvoyer aux actes d'une journée « jeunes chercheurs » que j'ai publiés aux éditions de l'éclat. Voir Knörzer, H. (éd.), *Expériences croisées. Juifs de France et d'Allemagne aux XIXe et XXe siècles*, Paris, Edition de l'Éclat, 2010.

⁷⁹ Volkov, S., « Jewish History. The Nationalism of Transnationalism », in: Budde, G., Conrad, S., Janz, O. (éds.), *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 2006, p. 190 : « having as its subject a typically diasporic people, is inherently transnational ».

conscience d'une appartenance commune en dépit d'une forte inscription dans le contexte national ? Leur réalité politique, sociale et culturelle n'était-elle pas, de ce fait, marquée par des structures transnationales ? Et n'existait-il pas de nombreux contacts entre les collectivités juives des pays germaniques et de France, non seulement grâce à la forte présence de banquiers, de compositeurs, de médecins et d'universitaires juifs allemands, venus à Paris souvent pour échapper à la conversion⁸⁰, mais aussi grâce à la presse juive⁸¹ ? Véritable pont entre juifs allemands et français, la presse permettait en effet de transférer des idées d'un pays à l'autre, et c'est pourquoi nous insisterons dans le présent travail particulièrement sur le jeu d'échanges qui se déploie à travers les deux revues.

Micro-histoire

Si les chercheurs en transferts culturels insistent sur les interrelations entre deux cultures que la majorité des études comparatives en histoire juive semblent négliger, les micro-historiens s'efforcent de réhabiliter le rôle joué par chaque acteur social dans la construction du monde en rappelant ainsi la multiplicité des expériences et des interprétations possibles. Par une très nette inversion de perspective, ils refusent ainsi de partir d'une définition préconstruite d'un phénomène pour insister davantage sur les mécanismes de sa formation. Cette approche est basée sur la conviction que chaque acteur historique participe, de façon proche ou lointaine, à des processus historiques et que les situations historiques n'ont pas d'existence propre en dehors des appropriations qu'en font les acteurs⁸². Le point de départ des micro-historiens n'est donc pas le contexte qui est souvent pensé comme une réalité englobante, imposant sa logique propre aux comportements des individus ou des groupes, mais les expériences, les comportements et les représentations à travers lesquelles les individus construisent le monde et leurs actions. Il s'agit, en variant l'échelle d'analyse, de

⁸⁰ Sur les juifs allemands à Paris, voir Espagne, M., *Les juifs allemands, op. cit.*

⁸¹ Sur la presse comme passeur, voir Keilbauer, A., « Traduction, transferts culturels et Gender. Réflexions à partir des relations franco-italiennes au XIXe siècle », in : Lombez, C., von Kulesa, R. (éds.), *De la traduction et des transferts culturels. Actes du 4e colloque de l'Association des franco-romanistes allemand, Paris, Harmattan, 2007*, p. 116.

⁸² Lüdke, A., *Eigen-Sinn, op. cit.*, p. 15.

décrire l'histoire « au ras du sol⁸³ » pour rendre « à l'expérience des acteurs sociaux une signification et une importance face au jeu des structures et à l'efficacité des processus sociaux massifs⁸⁴ ».

Compte tenu de cette approche « décentrée⁸⁵ », le choix des quatre journalistes n'est pas fortuit. Il tient à l'hypothèse que l'étude de ces « cas singuliers » nous semble pouvoir casser « le fil de la déduction ou de la généralisation⁸⁶ », caractéristiques des approches d'Ehrenfreund et de Cresti, afin de parvenir à des résultats plus nuancés. Au lieu de prendre comme point de départ le contexte, nous partirons dans cette étude directement des textes écrits par les journalistes. Ceux-ci feront l'objet d'une *thick description*, telle qu'elle a été développée par Clifford Geertz⁸⁷. Pour cet anthropologue américain, la culture est un système de sens⁸⁸ : le sens d'un objet, d'un acte ou d'un concept n'est pas inhérent à celui-ci, mais il résulte des pratiques sociales ou discursives des individus. Ce ne sont donc pas de critères objectifs tels l'appartenance ethnique, culturelle ou politique qui définissent un concept, mais le sens que les individus lui attribuent dans un contexte précis. Afin de dégager ce sens, Geertz invite le chercheur à « diriger [son] attention sur ce qui donne vie aux symboles : leur emploi⁸⁹ ». Plutôt que de réduire la réalité juive à une simple émanation des structures politiques dominantes, nous nous efforcerons dans le présent travail de dégager le sens que les journalistes attribuent aux concepts et aux phénomènes politiques. Il s'agira, face aux tendances à la généralisation, de relire les textes de ces journalistes dans leur complexité, comme autant « de tentatives, de choix, de

⁸³ Revel, J., « Micro-analyse », art. cit., p. 26.

⁸⁴ Revel, J., « Présentation », in : *Jeu d'échelles*, op. cit., p. 10.

⁸⁵ J'emprunte ce terme à Emekiantseva, E., « Historischer Vergleich und lebensweltlich orientierte Geschichtsschreibung – ein möglicher Weg zu einer integrierten Geschichte Europas », <<http://geschichte-transnational.clio-online.net/forum/id=623&type=diskussionen>>, consulté le 28 novembre 2007.

⁸⁶ Passeron, J.-C., Revel, J., « Penser par cas. Reasonner à partir de singularités », in: Passeron, J.-C., Revel, J., (éds.), *Penser par cas*, Paris, Editions de l'EHSS, 2005, p. 6.

⁸⁷ Voir Geertz, C., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999. C'est Sandrine Kott qui a souligné l'utilité de l'approche geertzienne pour les études comparatistes. Voir Kott, S., « Pour une pratique de l'histoire sociale comparative. La France et l'Allemagne contemporaines », *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 1994, n° 17, p. 103-111.

⁸⁸ Geertz, C., *Dichte Beschreibung*, op.cit., p. 46 : « Es heisst, dass wir unsere Aufmerksamkeit dem zuzuwenden haben, was den Symbolen Leben verleiht : ihrer Verwendung. ».

⁸⁹ *Ibid.*, p. 193.

prises de position (...) dans un champ de possibilités entre lesquelles l'acteur historique a dû choisir⁹⁰ ». Compte tenu de cette approche, nous aurons fréquemment recours à des citations afin de faire entendre leur discours.

Conclusion

Sans nier que les discours politiques des journalistes allemands et de leurs collègues français puissent être structurés par le contexte national et, par conséquent, se distinguer les uns des autres, nous nous attacherons dans le présent travail à montrer qu'ils manifestent bien plus de ressemblances que l'on a souvent voulu voir. L'approche des transferts culturels, en transcendant les limites de l'Etat-nation, et l'approche inductive prônée par les représentants de la micro-histoire et qui a comme point de départ le texte et non pas le contexte, nous semblent être particulièrement fécondes pour mener à bien cette entreprise. Tous deux ont en effet l'avantage de contourner la « réalité étouffante⁹¹ » du cadre national. Si les recherches en transferts culturels peuvent rendre visibles les relations entre les juifs des deux pays, l'analyse inductive permet pour sa part non seulement de dresser un tableau plus nuancé et certainement plus juste du discours politique des juifs qu'une étude déductive, mais aussi de rompre avec cette vision quelque peu réductrice selon laquelle les juifs seraient un groupe qui se définit uniquement par rapport à la majorité non-juive et qui peut tout au plus réagir et non pas agir et construire. Même si l'existence des minorités juives au XIXe siècle fut marquée par l'exclusion et la discrimination, les juifs n'étaient pas totalement dépourvus de moyens d'actions. Ils étaient aussi, pour reprendre l'expression de Hödl, des architectes de la société⁹². A ce titre, ils disposaient d'une marge de manœuvre ou, comme l'a formulé Alf Lüdke, d'une capacité d'« Eigen-Sinn⁹³ » qui leur permettait d'agir et de se positionner de façon plus ou moins autonome face à l'Histoire. Les biographies des quatre journalistes qui

⁹⁰ Revel, J., « Micro-analyse », art. cit., p. 35.

⁹¹ Kott, S., « Pour une pratique de l'histoire sociale comparative », art. cit., p. 105.

⁹² Hödl, K., *Wiener Juden*, op. cit., p. 30.

⁹³ Le terme de « Eigensinn » implique pour Lüdke que chaque individu contribue à façonner sa propre histoire. Même dans des situations qui le dépassent ou sous contrainte, l'individu n'en garde pas moins une certaine liberté qui lui permet de faire des choix. Voir Lüdke, A., *Eigen-Sinn*, op. cit., p. 15.

feront l'objet des chapitres suivants illustrent très bien le fait que ces hommes ne se sont pas contentés d'accueillir passivement l'héritage de leur pays mais qu'ils ont au contraire activement participé à la construction de la société dans laquelle ils évoluaient.

Chapitre II : L'héritage de la Haskala : Moses Philippon et Samuel Cahen

L'engagement politique de Ludwig Philippon et d'Isidore Cahen porte indéniablement l'empreinte de la Haskala, le mouvement des Lumières juives¹ dont les origines remontent au début du XVIIIe siècle, voire même avant. C'est notamment par leurs pères respectifs que cet héritage leur est transmis. En dépit des vingt-et-unes années et des frontières nationales qui séparent Moses Philippon (1775-1814) et Samuel Cahen (1796-1860), les biographies de ces deux hommes présentent de nombreux parallèles. Elles sont représentatives du parcours de ces intellectuels juifs qui ont activement contribué à la « réinvention » ou la « régénération » des traditions juives, tant soulignées par les historiens pour décrire les évolutions des minorités juives depuis le XVIIIe siècle, et qui avait pour toile de fond le combat pour l'égalité politique². A l'instar des maskilim, terme par lequel les partisans de la Haskala se désignaient à partir de 1783³, Moses Philippon et Samuel Cahen eurent en effet des vies marquées par un infatigable engagement pour une amélioration de la situation de leurs coreligionnaires et pour un rapprochement entre juifs et chrétiens.

Avant de considérer les parcours de ces deux hommes de plus près, il nous semble important de revenir sur les origines de la Haskala et les débuts de ce qu'on appelle communément les processus d'émancipation des juifs d'Europe. Contrairement à un certain nombre de recherches qui considèrent ces processus comme indépendants les uns des autres, nous nous proposons de mettre en évidence le dialogue des cultures dans l'avènement de l'émancipation.

¹ Sur la Haskala, voir Strauss, J., *La Haskala. Les débuts de la littérature hébraïque moderne*, Nancy, PUN, 1991; Graetz, M., « Jüdische Aufklärung », in: Breuer, M., Graetz, M. (éds), *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit. Tradition und Aufklärung, 1600-1780*, tome 1, Munich, Beck, 1996, p. 251-350; Schulte, Ch., *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*, Munich, Beck, 2002; Buchenau, S., Weill, N., *Haskala et Aufklärung. Philosophes juifs des Lumières allemandes*, *Revue germanique internationale*, 9/2009.

² Voir à titre d'exemple Berkovitz, J. R., *The Shaping of Jewish Identity in Nine-teenth-Century France*, Detroit, Michigan, Wayne State University Press, 1989; Volkov, S., « Die Erfindung einer Tradition », art. cit.

³ Voir Schulte, Ch., *Die jüdische Aufklärung*, op. cit., p. 17.

I. De la Haskala à l'émancipation des juifs : une coopération franco-allemande

A la naissance de Moses Philippon et de Samuel Cahen, la plupart des juifs d'Europe occidentale se trouvent pris dans un ensemble de transformations politico-culturelles. A la société hiérarchisée issue de la féodalité se substitue petit à petit, dans le sillage des idées des Lumières, la société bourgeoise au statut juridique uniforme, ce qui conduit, entre autres, à l'abandon du statut particulier des juifs. Si la société bourgeoise se caractérise du moins en théorie par l'égalité de tous les citoyens, elle continue néanmoins à obéir à des mécanismes d'exclusion qui concernent les classes sociales pauvres, les femmes et également les juifs⁴. C'est pourquoi l'historien Jacob Katz a caractérisé cette société pour les juifs comme « semi-neutre⁵ ». Cette vision a considérablement marqué les recherches en histoire juive qui pendant longtemps se sont essentiellement penchées sur des questions d'intégration et d'acculturation, confinant ainsi les juifs dans un rôle passif. Or il est important de souligner que les minorités juives, en dépit de l'exclusion dont elles sont victimes, participent activement à la constitution de la société bourgeoise, en contribuant dès le départ aux débats politiques et philosophiques, en renouvelant leur rapport aux traditions juives et en constituant une sphère publique juive⁶. Si ces processus de transformation se déroulent en Allemagne et en France en même temps, c'est-à-dire dans la première moitié du XIXe siècle, les prémices ne sont pas les mêmes. Alors que les juifs français ont déjà, grâce à la Révolution Française, le statut de citoyens français lorsque commence leur transformation culturelle, pour les juifs allemands, la fin du processus d'embourgeoisement (Verbürgerlichung) précède l'octroi de l'égalité juridique et politique en 1871.

⁴ Sur ces mécanismes, voir Lässig, S., *Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 2004, p. 443.

⁵ Voir le chapitre 4: La société semi-neutre dans Katz, J., *Hors du ghetto: l'émancipation des juifs en Europe (1770-1870)*, Paris, Hachette, 1984.

⁶ Sur ces transformations, voir à titre d'exemples Sorkin, D., *The transformation*, *op. cit.*; Berkovitz, J. R., *The Shaping of Jewish Identity*, *op. cit.*

Dans un premier temps, c'est l'Angleterre qui donne le ton. Le philosophe John Toland (1670-1722) y fait paraître, en 1714, *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland*, le premier traité en faveur des minorités juives⁷. Après l'Angleterre, le message le plus clair en vue d'un changement de statut des juifs vient d'Allemagne, plus précisément du milieu juif de Berlin. C'est ici que naissent, à la fin du XVIIIe siècle, les salons de Henriette Hertz et de Rahel Varnhagen, véritable lieu de rencontre entre juifs et non-juifs⁸, la *Gesellschaft der Freunde*, la première forme de sociabilité juive non-confessionnelle⁹, et surtout que se développe le mouvement des Lumières juives, la Haskala¹⁰, avec à sa tête Moses Mendelssohn (1729-1786). Sans rompre avec sa religion ni sa communauté, ce philosophe autodidacte, venu de Dessau à Berlin, ami intime de Lessing et proche d'autres intellectuels chrétiens, préconise la sortie de l'isolement de ses coreligionnaires par le biais de l'éducation et l'instauration d'un dialogue entre juifs et chrétiens¹¹. Dans ce but, il prône la nécessité d'étudier les langues modernes, en particulier celle du pays de résidence, de s'initier à des métiers dits « productifs » (naguère inaccessibles aux juifs exclus des corporations et de la possession de terres), et d'inclure dans les programmes d'études la culture générale à côté (et non à la place) des matières juives traditionnelles. Mais les maskilim, parmi lesquels on peut citer le poète Naftali Wessely (1725-1805), le médecin et philosophe Markus Herz (1747-1803) et le philosophe Salomon Maimon (1754-1800)¹², ne se contentent pas d'un important travail pédagogique

⁷ Sur le traité de Toland, voir Hermon-Belot, R., *L'émancipation des juifs en France*, Paris, PUF, 1999, p. 25 sqq.

⁸ Sur les salons littéraires de Rahel Varnhagen et d'Henriette Herz, voir Hoock-Demarle, M.-C., « La sociabilité au féminin, un pouvoir subversif. L'exemple de Berlin au début du siècle », *Romantisme* 1994, n° 4, p. 47-56.

⁹ Sur la *Gesellschaft der Freunde*, voir Panwitz, S., *Die Gesellschaft der Freunde 1792-1935. Berliner Juden zwischen Aufklärung und Hochfinanz*, Hildesheim, Olms, 2007.

¹⁰ Si, chez les philosophes juifs du Moyen-Âge, Haskala (de l'hébreu Sekhel) voulait dire raison ou discernement, les intellectuels juifs du XVIIIe siècle l'employaient dans le sens de philosophie. Ce n'est qu'en 1831 que Juda Loeb Jeiteles utilise expressément le terme Haskala dans la revue viennoise *Bikkurej Halitim* pour désigner le mouvement juif des Lumières. Voir Schulte, C., *Die jüdische Aufklärung*, op. cit. p. 17.

¹¹ Sur Moses Mendelssohn voir l'impressionnante étude de Bourel, D., *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, 2004; Feiner, Sh., *Moses Mendelssohn: ein jüdischer Denker in der Zeit der Aufklärung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009; Schulte, Ch., *Die jüdische Aufklärung*, op. cit., p. 56-63; Graetz, M., « Jüdische Aufklärung », art. cit., p. 251-278.

¹² Sur l'entourage de Mendelssohn, voir Graetz, M., « Jüdische Aufklärung », art. cit., p. 279-287.

qui comprenait, entre autres, la fondation d'écoles¹³. Ils s'efforcent également de créer une véritable sphère publique juive. Il en résulte une production très différenciée qui, au-delà de traductions, de publications d'œuvres didactiques et littéraires, est constituée d'un nombre considérable de journaux et de périodiques en hébreu.

C'est dans ce contexte que vers la fin des années 1750, Mendelssohn décide de publier, vraisemblablement avec un certain Tobias Bock, le premier hebdomadaire hébreu en Prusse, le *Kohelet Mussar*¹⁴. Avant cette revue, d'autres périodiques juifs avaient déjà vu le jour : à l'échelle européenne, il faut citer la *Gazeta de Amsterdam*. Fondée en 1674 par le juif sépharade David de Castro Tartás, la *Gazeta* contenait surtout des informations de politique générale et des nouvelles commerciales et maritimes, destinées à la communauté sépharade d'Amsterdam¹⁵. En 1728, toujours à Amsterdam, est fondé un autre journal juif : il s'agit du mensuel hébreu *Peri Ez Chajm* où sont publiés des passages difficiles du Talmud et leurs interprétations rabbiniques¹⁶. Dans les pays germaniques, c'est à Neuwied-sur-le-Rhin qu'en 1752 le médecin Benjamin Croneburg édite le magazine géographique *Der kuriöse Antiquarius* et le recueil d'histoires divertissantes, *Der Grosse Schauplatz*. Rédigés en allemand avec des caractères hébreux, ces périodiques avaient pour objectif de réaliser un des objectifs de la Haskala, à savoir la familiarisation de la jeunesse juive avec la langue allemande¹⁷. Ce n'est toutefois qu'avec les débuts des processus d'émancipation¹⁸

¹³ La fondation d'écoles était d'autant plus importante que jusque-là, les enfants juifs ne recevaient dans la plupart des cas qu'une éducation religieuse, l'accès aux écoles chrétiennes leur ayant été fermé. Voir à ce sujet, Schulte, Ch., *Die jüdische Aufklärung, op.cit.*, p. 24 sqq.

¹⁴ Les avis concernant la date exacte de la fondation du *Kohelet Mussar* divergent. Certains indiquent l'année 1755, d'autres l'année 1758. Est également contestée la participation de Tobias Bock. Voir à ce sujet, Toury, J., « Die Anfänge des jüdischen Zeitungswesens in Deutschland », *Bulletin des Leo-Baeck-Instituts*, 1967, n° 10, p. 93-123; Nagel, M., « Zur Journalistik der frühen Haskala », in : Marten-Finnis, S., Winkler, M. (éds.), *Die jüdische Presse, op. cit.*, p. 30-32.

¹⁵ Certains historiens de la presse juive contestent le caractère juif de ce journal, notamment parce que les thématiques proprement juives sont systématiquement écartées et qu'il est rédigé en espagnol et non en ladino. Pour plus de détails, voir Gambus, G., « La Gazeta de Amsterdam (1675-1699) : vecteur de modernité pour les marchands juifs au XVIIIe siècle », in : Laithier, S., Guillon, H. (éds.), *L'Histoire et la presse. Cahiers Alberto Benveniste*, Paris, Le Manuscrit, 2007, p. 101-120.

¹⁶ Sur ce journal, voir Tsamrioy, T., *Die hebräische Presse in Europa. Ein Spiegel der Geistesgeschichte*, Haifa, Nahalal St., 1976, p. 184 sqq.

¹⁷ Voir Toury, J., « Die Anfänge des jüdischen Zeitungswesens », art. cit., p. 109-123.

à la fin du XVIIIe, et surtout au cours du XIXe siècle, avec l'embourgeoisement croissant, que la presse juive connaît un véritable essor. L'émergence d'une telle sphère publique semble l'un des traits les plus marquants de l'histoire juive moderne et s'explique par la nécessité de disposer d'un forum juif afin de diffuser et d'échanger des informations¹⁹. On a longtemps considéré que les premiers journaux juifs prenaient pour exemple des journaux non-juifs, mais les recherches plus récentes insistent à juste titre sur le fait que la presse juive se développa en même temps que la presse non-juive, dans un jeu d'influences réciproques²⁰. Ainsi, lorsque Mendelssohn fonde le *Kohelet Mussar*, il a déjà publié dans des journaux non-juifs comme le périodique moralisant *Der Chamäleon* (1756), publié par Johann Georg Mùchler (1724-1819), et *Die Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* qu'il édite entre 1757 et 1765 avec ses amis l'écrivain Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) et le libraire « éclairé » Friedrich Nikolai (1724-1819)²¹.

Le titre que Mendelssohn choisit pour le premier hebdomadaire prussien écrit en hébreu est en même temps tout son programme. Il renvoie en effet au livre de *l'Ecclésiaste* de la Bible (en hébreu Kohelet) qui mettait à la disposition de ses lecteurs des réflexions sur le sens de la vie et sur le meilleur mode de vie. Conçu sur le modèle des périodiques moralisants qui étaient alors à la mode en Allemagne et en Angleterre, *Kohelet Mussar* a pour objectif de propager parmi la bourgeoisie juive naissante les idées des Lumières dans une langue simple et compréhensible²². En choisissant l'hébreu comme langue de publication, Mendelssohn souhaite à la fois inscrire le journal dans une continuité culturelle à

¹⁸ Le terme d'« émancipation juive » n'apparaît qu'à partir des années 1815. Au début du processus de réforme, il s'agissait tout simplement d'améliorer la condition des juifs sans pour autant abolir toutes les différences entre juifs et chrétiens. Voir Herzig, A., « Die erste Emanzipationsphase im Zeitalter Napoleons », in: Freimark, P., Jankowski, A., Lorenz, I.S. (éds.), *Juden in Deutschland: Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung. 25 Jahre Institut für die Geschichte der deutschen Juden*, Hambourg, H. Christians Verlag, 1991, p. 130; Chouraqui, J.-M., « Les communautés juives face au processus de l'Émancipation », *Rives méditerranéennes*, 2003, 14, <http://rives.revues.org/index407.html>, consulté le 14 juillet 2010.

¹⁹ Lässig, S., *Jüdische Wege*, op. cit., p. 443.

²⁰ Voir Nagel, M., « Zur Journalistik der frühen Haskala », in: *Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung*, op.cit., p. 27.

²¹ Voir *ibid.*, p. 27-28.

²² Sur le *Kohelet Mussar*, voir *ibid.*, p. 30-32.

l'égard de la tradition juive et dépasser cette dernière : il veut prouver que l'hébreu peut également exprimer des idées philosophiques et esthétiques modernes²³. Cependant, seuls trois numéros voient le jour car Mendelssohn avait pris l'initiative de publier cette revue sans demander l'accord de la communauté juive de Berlin²⁴. Un autre périodique, le *Dyhernfurter Privilegierte Zeitung* (décembre 1771 - janvier 1772), contenant des informations politiques et administratives, est fondé par la suite, mais ils ne dépassent guère quelques numéros²⁵. Il faudra attendre les années 1780 pour voir paraître le premier journal juif avec une durée de vie plus élevée. En 1782, quelques disciples de Mendelssohn, Isaak Euchel (1756-1804), Mendel Bresslau (1760-1829) ainsi que Samuel et Simon Friedländer, décident effectivement de publier en hébreu sur le modèle de la *Berlinische Monatsschrift*, une revue fortement inspirée des idées des Lumières, *Ha-Me'assef* (Le rassembleur). A l'instar du *Kohelet Mussar*, ce nouveau journal poursuit également un but éducatif en publiant des articles ayant trait à la fois à des sujets profanes et religieux : on y trouve de la poésie, des articles d'érudition sur la Bible et sur la langue hébraïque, des passages du Talmud, des biographies de grandes personnalités du judaïsme, des reflets d'événements actuels et des recensions de livres récemment parus²⁶.

C'est entre autres grâce à cette revue, à laquelle sont abonnés quelques juifs messins²⁷, que les idées de Mendelssohn sont diffusées en France. Pendant longtemps, les historiens du judaïsme français ont affirmé que la Haskala allemande n'avait que peu pénétré le judaïsme français. Hertzberg a certes reconnu l'existence d'un mouvement des Lumières au sein des juifs dits portugais²⁸, mais généralement on a plutôt insisté sur l'effet de surprise qu'aurait provoqué la Révolution française et l'émancipation sur les juifs

²³ Graetz, M., « Jüdische Aufklärung », art. cit., p. 263.

²⁴ *Ibid.*, p. 264.

²⁵ Nagel, M., « Zur Journalistik der frühen Haskala », art. cit., p. 32-41.

²⁶ Sur la revue *Ha-Me'assef*, voir Kennecke, A., « Der ‚Ha Me'assef' und sein erster Herausgeber Isaac Euchel », in: Nagel, M. (éd.), *Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung*, *op.cit.*, p. 67-83.

²⁷ Pour la liste détaillée des abonnés, voir Schwarzfuchs, S., « La Haskalah et le cercle de Metz à la veille de la Révolution », in : Tollet, D. (éd.), *Politique et religion dans le judaïsme moderne. Des communautés à l'émancipation. Actes du colloque tenu en Sorbonne les 18 et 18 novembre 1986*, Paris, Presse de l'Université Paris Sorbonne, 1987, p. 53.

²⁸ On appelle juifs portugais les juifs émigrés en France, aux Pays-Bas, en Angleterre et en Amérique après l'expulsion d'Espagne (1492) et du Portugal (1496).

français qui ne se seraient pas vraiment préparés à l'entrée dans la modernité²⁹. Cette vision a été corrigée par Simon Schwarzfuchs qui a mis en avant les contacts étroits entre la Haskala berlinoise et certains intellectuels juifs de Lorraine, facilités par le bilinguisme franco-allemand de cette région³⁰. Parmi les maskilim lorrains désireux de peser sur le développement de leur communauté, il faut surtout citer Berr Isaac Berr (1744-1828), Moïse Ensheim (1750-1839) et Isaïe Berr-Bing (1759-1805), qui par un important travail d'écriture, d'édition et de traduction contribuent considérablement au développement des idées de la Haskala et à leur diffusion en France. Ainsi Isaïe Berr-Bing, un des responsables de la communauté juive de Lorraine, traduit-il en français et en hébreu le *Phédon* de Mendelssohn (1786-1787) tandis que son collègue Berr Isaac Berr³¹, le préposé³² des juifs de Lorraine puis leur député à la Constituante, traduit un ouvrage de Naphtali Herz Wessely, un des collaborateurs de Mendelssohn, sur l'éducation³³. Les contacts entre Metz et Berlin deviennent plus intenses encore lorsque le messin Moïse Ensheim, un temps précepteur des enfants de Mendelssohn et co-fondateur du journal *Ha-Me'assef*³⁴, regagne sa ville natale en 1787. A l'instar des adeptes de la Haskala berlinoise, ce petit cercle n'ignore pas les problèmes des communautés juives de France et veut se faire entendre. C'est ainsi que naît en 1789, grâce à l'imprimerie hébraïque de Metz, le premier journal hebdomadaire en yiddish, la *Zeitung*, qui ne connaîtra cependant que dix-neuf numéros³⁵.

²⁹ Voir Hertzberg, A., *The French Enlightenment and the Jews*, New York, Columbia University Press, 1968.

³⁰ Voir Schwarzfuchs, S., « La Haskalah et le cercle de Metz », art. cit., p. 51-62.

³¹ Sur Berr Isaac Berr, voir Lemalet, M., « L'émancipation des juifs de Lorraine à travers l'oeuvre de Berr Isaac Berr (1788-1791) », in: Tollet, D. (éd.), *Politique et religion*, op. cit., p. 63-83.

³² Les communautés juives éalisaient des préposés (appelés également syndics ou parrassim) dont le rôle essentiel était celui de répartir la capitation et d'autres taxes.

³³ Il s'agit de *Instruction salutaire adressée aux communautés juives qui habitent paisiblement les villes de la domination du Grand Empereur Joseph II*, Paris 1790. Sur le contenu du livre voir Richarz, M., *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. Jüdsche Studenten und Akademiker in Deutschland, 1678-1848*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 1974, p. 8 sqq.

³⁴ Voir Espagne, M., *Les juifs allemands*, op. cit., p. 2.

³⁵ A ma connaissance, il n'existe pas encore d'étude détaillée sur ce journal. Il est évoqué, entre autres, par Le Morvan, G., *La presse juive en France*. Mémoire de fin d'études sous la direction de M. Pierre Cristin et M. René Salles, Bordeaux, 1975-1976.

Parmi les maskilim français, il ne faut pas oublier un autre nom, celui de Herz Cerf Berr (1726-1794)³⁶, le préposé de la communauté juive d'Alsace. Soucieux de l'amélioration du statut de ses coreligionnaires, il s'adresse à Moses Mendelssohn pour obtenir de lui un plaidoyer en faveur des juifs. Celui-ci, ne pouvant pas rédiger le travail réclamé, demande à son ami protestant, conseiller au ministère prussien de Guerre, Christian Wilhelm Dohm de s'en charger. De cette coopération entre juifs français et juifs allemands naît, en 1781, l'ouvrage essentiel *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (De l'amélioration civique des juifs)³⁷ qui pose les jalons pour une future émancipation des juifs en milieu non-juif.

Comme l'indique son titre, le projet de Dohm repose sur l'idée d'une amélioration des juifs, amélioration qui rendrait possible leur intégration progressive à la société environnante. Il s'agit de leur faire surmonter « leurs défauts » en les soumettant à une certaine éducation. Une fois cette éducation parachevée, on pourrait leur conférer les droits de citoyens³⁸. Berding remarque très justement que l'argumentation de Dohm se fonde sur « un concept éducatif utilitaire et étatique³⁹ », non exempt de préjugés antijuifs, comme pour beaucoup de penseurs des Lumières⁴⁰. A en croire les recherches récentes, l'œuvre de Dohm n'aurait pas eu l'originalité qu'on lui a longtemps attribuée. Presque tous les arguments développés par Dohm dans son étude de 1781 auraient ainsi été formulés auparavant par des intellectuels juifs comme l'homme d'affaires

³⁶ Sur Herz Cerf Berr, voir Weill, G., « Cerf Berr de Medelsheim, militant de l'émancipation », *Nouveaux cahiers*, 1976, n° 45, p. 30-45.

³⁷ von Dohm, C. W., *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, deux tomes, Berlin, Stettin, Friedrich Nicolai, 1781 et 1783.

³⁸ Sur l'argumentation de Dohm, voir Richter, S., « L'émancipation des Juifs en Prusse et en France au XVIIIe siècle : un discours européen ? », in : Knörzer, H. (éd.), *Expériences croisées*, *op.cit.*, p. 19 sqq.

³⁹ Berding, H., *Histoire de l'antisémitisme en Allemagne*, Paris, Editions de la maison des sciences de l'homme, 1991, p. 20. L'idée de faire précéder l'intégration à l'émancipation a d'ailleurs été critiquée par Wilhelm von Humboldt qui lui préférerait une émancipation plus radicale.

⁴⁰ Ainsi Dohm soutient-il l'accès aux droits civiques mais non pas au nom de l'égalité entre les êtres humains mais afin d'aider les juifs à surmonter leurs défauts : « Il se peut que tel de ses défauts soit si profondément enraciné qu'il ne pourra disparaître entièrement qu'à la troisième ou quatrième génération. Mais ce n'est pas là une raison pour ne pas commencer la réforme avec la génération présente, puisque sans cette réforme on ne verra jamais une génération corrigée. » Dohm cité par Traverso, E., *Les Juifs et l'Allemagne de la 'symbiose judéo-allemande' à la mémoire d'Auschwitz*, Paris, Editions de la découverte, 1992, p. 23. Sur le préjugé antijuif des Lumières allemandes voir Herzig, A., « Die erste Emanzipationsphase », art. cit., p. 132.

Isaac de Pinto (1717-1787) vivant entre Paris, Londres, La Haye et Amsterdam, et dans la presse et dans la littérature, notamment par Gotthold Ephraim Lessing⁴¹.

Toujours est-il que Dohm a le mérite

« d’avoir, grâce à son œuvre, porté sur la place publique le débat sur la ‘question juive’. Pour la première fois, on livrait une base solide et une vue d’ensemble sur lesquels les opinions, le pour et le contre pouvaient s’enflammer. Depuis la parution de cet ouvrage dont la réputation va bientôt dépasser les frontières de la Prusse, pas une année ne s’est écoulée sans qu’une brochure en Allemagne au moins ne paraisse dans laquelle on débatte du pour ou du contre de l’émancipation civique des juifs⁴² ».

Cela est vrai non seulement pour les Etats allemands, mais aussi pour la France où la traduction française du livre par l’érudit suisse Jean Bernoulli, membre de l’Académie prussienne des sciences (*Preußische Akademie der Wissenschaften*) ouvre le débat sur la réforme des juifs français dès 1782⁴³.

Parmi ceux qui, en France, ont aidé à frayer le chemin à ces nouvelles idées en milieu non-juif, figure en premier lieu le comte de Mirabeau (1749-1791). Grâce à sa brochure intitulée *Sur Moses Mendelsohn, sur la réforme politique des Juifs et en particulier sur la révolution tentée en leur faveur en 1753 dans la Grande-Bretagne* qui s’inspire de la traduction du livre de Dohm, les idées de Mendelssohn sont répandues en France et un concours est mis en place par la Société royale des sciences et des arts de Metz, le premier en 1785, le second en 1788, sur la question « Est-il des moyens de rendre les juifs plus utiles et plus heureux en France? ». Si les réponses, bien que toutes favorables à une émancipation des Juifs ne sont pas toujours exemptes de préjugés antijuifs, elles

⁴¹ Richter, S., « L’émancipation des Juifs », art. cit., p. 19 sqq.

⁴² Battenberg, F., *Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nicht-jüdischen Umwelt Europas. Tome 2, Von 1650 bis 1945*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, p. 93 : « Es bleibt das unbestreitbare Verdienst (...), mit seinem Werk die Diskussion zur ‘Judenfrage’ in die breite Öffentlichkeit getragen zu haben. Erstmals war mit diesem Werk eine umfassende und fundierte Grundlage geliefert worden, an der sich das Für und Wider der Meinungen entünden konnte. Seit dem Erscheinen dieser bald über die Grenzen Preußens bekannt werdenden Schrift verging kein Jahr mehr, das in Deutschland nicht wenigstens eine Broschüre hervorgerufen hätte, in der für oder gegen die bürgerliche Gleichstellung der Juden gestritten wurde. »

⁴³ Richter, S., « L’émancipation des Juifs », art. cit., p. 20; Bourel, D., *Moses Mendelssohn, op.cit.*, p. 261.

font cependant évoluer le débat en milieu gouvernemental⁴⁴. Chrétien-Guillaume de Lamoignon de Malesherbes (1721-1794) est le premier homme d'Etat à poser la question de l'émancipation des juifs français en termes de réforme globale⁴⁵. Mais il faut attendre la Révolution de 1789 pour que l'émancipation des juifs devienne concrète. La question du statut des juifs n'en est pas pour autant immédiatement résolue. Généralement, les historiens mettent en avant trois facteurs ayant retardé la prise de décision : d'abord, l'hostilité populaire à l'égard des juifs dont témoignent les cahiers de doléances et qui, à l'été 1789, conduit même à des émeutes antijuives en Alsace, puis la peur des juifs du Sud-Ouest d'être associés à leurs coreligionnaires de l'Est considérés comme arriérés, et finalement, des avis partagés parmi les députés non-juifs de l'Assemblée constituante⁴⁶. C'est finalement le 27 septembre 1791, lors d'un vote quasi unanime, que tous les juifs de France deviennent citoyens à condition de renoncer à leur statut communautaire. Par la suite, les armées de la République portent le message révolutionnaire dans les pays limitrophes comme par exemple en Hollande, qui déclare à son tour ses juifs citoyens (1796). Quant aux juifs allemands, ils doivent attendre l'ère napoléonienne pour voir leur statut changer, et cela en dépit d'une ambiance très favorable au changement de leur statut dans les différents Etats allemands à partir des années 1770. Mais ces droits octroyés à la suite de l'occupation napoléonienne dans une partie des Etats allemands comme dans le royaume de Westphalie (1808), les grands duchés de Bade (1809) et de Francfort (1811) et dans le royaume de Prusse (1812) ne sont que partiels⁴⁷ et

⁴⁴ Ce sont Thiéry, un avocat nancéen, l'abbé Grégoire, alors curé d'Emberménil, et le juif polonais établi à Paris Zalkind Hourwitz qui se partagent le prix. Voir Feuerwerker, D., *L'émancipation des juifs en France de l'Ancien Régime à la fin du Second Empire*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 49-142. ; Girard, P., *Les Juifs de France*, *op. cit.*, p. 36-38.

⁴⁵ Ce sont ses travaux sur l'état civil des protestants qui conduisent ce ministre de Louis XVI à se préoccuper de la situation des juifs. Dans cet objectif, il convoque une commission, composée de notables juifs et non-juifs, mais lorsqu'il quitte le ministère en 1788, aucune décision concernant les juifs n'avait été prise. Sur Malesherbes, voir Feuerwerker, D., *L'émancipation des juifs en France*, *op. cit.*, p. 143-195.

⁴⁶ Voir Becker, J.J., « De la Révolution aux années 1880 », in : Becker, J.-J.; Wieviorka, A. (éds), *Les Juifs de France de la Révolution française à nos jours*, Paris, Liana Lévi, 1998, p. 23-30.

⁴⁷ L'édit d'émancipation prussien qui nous concerne ici plus particulièrement parce que Philippson choisira l'Université de Berlin pour ses études, déclarait certes les juifs citoyens de l'Etat mais il restreignait toujours leur accès à des postes de la fonction publique.

surtout provisoires. Révoqués après le congrès de Vienne⁴⁸, ils ne se trouvent définitivement acquis qu'au début des années 1860. Si les juifs des grands duchés de Bade et du Wurtemberg obtiennent l'égalité juridique en 1861 et 1864, les juifs de Prusse, d'Hannovre, d'Holstein et de Francfort doivent attendre la loi du 3 juillet 1869 qui statue sur l'émancipation complète des juifs dans la Confédération de l'Allemagne du Nord, loi qui, après la fondation de l'Empire allemand en 1871, sera étendue à tous les Etats allemands⁴⁹. Trois explications à la lenteur du processus d'émancipation en Allemagne sont traditionnellement avancées par les historiens du judaïsme : d'abord, l'absence d'un Etat-nation avant 1871 qui aurait empêché le développement d'un mouvement émancipateur unique et qui aurait retardé de manière générale le processus d'émancipation des juifs allemands⁵⁰ ; puis le fait que l'émancipation était dans une large mesure une conséquence de la Révolution française et de ses répercussions en Europe sous Napoléon plutôt que le résultat d'un développement endogène⁵¹ ; et finalement, la place accordée à la religion dans la société allemande. A en croire les explications de Thomas Nipperdey, à la fin du XIXe siècle, « non seulement l'Etat, mais aussi la société étaient à bien des égards encore chrétiens. La religion n'était pas simplement une affaire privée⁵² » et l'Allemagne était loin de respecter véritablement l'égalité des cultes⁵³.

II. Deux modèles d'émancipation ?

Compte tenu des différents chemins conduisant à l'émancipation des juifs en France et en Allemagne, les historiens du judaïsme ont établi des distinctions entre les différents modes d'émancipation. C'est à Reinhard Rürup qu'il revient

⁴⁸ Jersch-Wenzel, S., « Rechtslage und Emanzipation », in: Brenner, M., Jersch-Wenzel, S., Meyer, M.A. (éds), *Deutsch-jüdische Geschichte*, op. cit., p. 35 sqq.

⁴⁹ Brenner, M., « Zwischen Revolution und rechtlicher Gleichstellung », in : Brenner, M., Jersch-Wenzel, S., Meyer, M.A. (éds), *Deutsch-jüdische Geschichte*, op. cit., p. 287-325.

⁵⁰ Birnbaum, P., *Sur la corde raide. Parcours juifs entre exil et citoyenneté*, Paris, Flammarion, p. 66.

⁵¹ Traverso, E., *Les Juifs et l'Allemagne*, op. cit., p. 26.

⁵² Nipperdey, T., *Deutsche Geschichte 1866-1918. Arbeitswelt und Bürgergeist*, tome 1, Munich, Beck, p. 404: « Nicht nur der Staat, sondern auch die Gesellschaft war doch ein Stück weit noch christlich. Religion war nicht einfach Privatsache. »

⁵³ A la différence des deux religions chrétiennes qui avaient le droit de lever un impôt, le judaïsme ne recevait aucun soutien financier de l'Etat.

d'avoir introduit, dans les années 1970, la distinction devenue célèbre entre deux conceptions de l'émancipation, l'une allemande et l'autre française : au mode d'émancipation appliqué en Allemagne correspondait une conception « éclairée et bureaucratique » (aufklärerisch-bürokratisch), à celui favorisé par la France une conception « révolutionnaire et libérale » (revolutionär-liberal)⁵⁴. Selon la conception allemande, l'égalité civique n'est accordée aux juifs que dans un second temps, l'assimilation constituant une condition préalable à l'émancipation. Contrairement à cette conception culturelle de l'émancipation, l'approche française, davantage politique quant à elle, viserait à une émancipation immédiate des juifs. L'assimilation n'est donc pas une condition à l'octroi de la citoyenneté. Rürup en déduit que les juifs français sont déjà considérés par la société environnante comme citoyens français lorsque commence leur intégration à la nation, alors que leurs coreligionnaires allemands sont toujours perçus comme autres, comme juifs, au moment de leur entrée dans la modernité. Autrement dit, l'émancipation à la française effacerait les différences entre juifs et non-juifs dès le départ alors que l'émancipation à l'allemande les perpétuerait, ce qui ne saurait rester sans conséquence sur l'identité juive :

« Une analyse poussée révèle que la politique de l'émancipation graduelle et progressive, adoptée en Europe centrale, était extrêmement problématique. Pendant toute la durée du processus, et malgré tous les progrès, elle tenait par principe à la différence entre juifs et chrétiens sur le plan civique. Ce faisant, toute émancipation partielle signifiait en même temps une confirmation de l'inégalité fondamentale, une consolidation de la conception transmise traditionnellement selon laquelle il existait une différence qualitative entre juifs et chrétiens, même à l'époque de l'émancipation civique⁵⁵. »

⁵⁴ Rürup, R., « Die Judenfrage der bürgerlichen Gesellschaft und die Entstehung des modernen Antisemitismus », art.cit.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 82: « Als außerordentlich problematisch erweist sich bei näherer Analyse die in Mitteleuropa eingeschlagene Politik der stufenweise, allmählichen Emanzipation. Sie hielt für die gesamte Dauer des Prozesses trotz aller Fortschritte im einzelnen prinzipiell an einem Unterschied zwischen Juden und Christen in bürgerlicher Hinsicht fest. Damit bedeutete jede partielle Emanzipation zugleich eine Bestätigung der fundamentalen Ungleichheit, eine Verfestigung der überlieferten Vorstellung über einen qualitativen Unterschied zwischen Juden und Christen auch im Zeitalter der bürgerlichen Emanzipation. »

Cette distinction entre un modèle français politique et un modèle allemand culturel d'émancipation marque encore aujourd'hui de nombreux travaux, comme par exemple le livre récent de Simone Lässig sur les processus d'embourgeoisement au sein de la minorité juive allemande. En l'opposant aux juifs français, Lässig explique la rapide ascension sociale des juifs allemands ainsi que leur créativité quant aux réformes entreprises, par le caractère conditionnel de l'émancipation en Allemagne⁵⁶. L'opposition franco-allemande est aussi à la base de certains ouvrages de Pierre Birnbaum⁵⁷ et de certaines contributions du volume *Jewish emancipation reconsidered* déjà évoqué⁵⁸.

En revanche, d'autres travaux contestent la dichotomie franco-allemande établie par Rürup. On lui reproche notamment d'idéaliser les conditions d'existence des juifs de France et d'oublier qu'une seule loi ne change pas la mentalité de la population et que l'émancipation instaurée par la Révolution française est en partie remise en cause sous le régime napoléonien. Jacob Toury est le premier à insister davantage sur l'idéologie similaire qui marque les processus d'émancipation en France et dans les Etats allemands⁵⁹. N'oblige-t-on pas les minorités juives dans les deux pays à s'assimiler à la majorité non-juive, à cette différence près qu'en France, ce processus d'assimilation est une conséquence de l'émancipation politique alors qu'il constitue une condition préalable à cette dernière en Allemagne ? Dans les deux pays les juifs doivent en effet renoncer à leurs particularités culturelles pour être citoyens de l'Etat-nation. C'est pourquoi Toury établit une frontière entre l'émancipation de type continental telle qu'elle est pratiquée en France et dans les Etats allemands et l'émancipation de type anglo-américain qui permet davantage un pluralisme culturel. Bien qu'il idéalise les conditions des minorités anglo-américaines, comme l'a souligné Shulamit Volkov⁶⁰, Toury a le mérite de relativiser

⁵⁶ Lässig, S., *Jüdische Wege*, *op. cit.* p. 15 et p. 657 sqq.

⁵⁷ Voir notamment le chapitre « A la française ou à l'allemande ? », in : Birnbaum, P., *Sur la corde raide*, *op. cit.*, p. 97-116.

⁵⁸ Brenner, M., Caron, V., Kaufmann, U.R.(éds.), *Jewish Emancipation*, *op. cit.*

⁵⁹ Toury, J., « Emanzipation und Assimilation: Begriffe und Umstände », *Yalkut Moresheth*, 1964, n° 2, p. 167-182 (en hébreu).

⁶⁰ Volkov, S., *Die Juden in Deutschland 1780-1918*, Enzyklopädie Deutscher Geschichte, tome 16, Munich, Oldenbourg, 1994, p. 104.

l'opposition franco-allemande en insistant à juste titre sur la forte pression d'assimilation exercée sur les minorités dans les deux pays.

Dans un bref passage de sa récente *Histoire des Juifs de France*, Esther Benbassa reprend indirectement les idées de Toury. Pour elle, les différences entre les processus d'émancipation en France et dans les Etats allemands sont également surtout d'ordre temporel, mais poursuivent les mêmes objectifs d'assimilation. Ainsi, « en Allemagne, la citoyenneté ne vint qu'*après* l'intégration des Juifs dans la société environnante⁶¹ ». Lorsque les juifs allemands reçoivent l'émancipation complète en 1871, les différences professionnelles, religieuses et d'apparence avec les non-juifs ont déjà disparu. En France, c'est le cas inverse : « L'émancipation précède l'intégration⁶². » Mais les réformateurs juifs français s'ingénieront par la suite tout au long du XIXe siècle à « régénérer » leurs coreligionnaires⁶³.

Les travaux de Perrine Simon-Nahum s'inscrivent également dans cette lignée. Elle aussi relativise l'opposition franco-allemande en mettant en avant l'existence d'un lien entre l'amélioration morale des juifs et leur place dans la société⁶⁴, commun à la France et aux Etats allemands :

« Là où en Angleterre et dans les Etats mercantilistes italiens prévaut l'utilité économique de la 'nation juive', en France et dans les Etats allemands l'accent est mis sur son rôle politique et culturel. Tout comme leurs apologistes chrétiens, juifs français et allemands développent l'idée selon laquelle une émancipation légale nécessite un certain niveau d'assimilation culturelle et sociale préalable⁶⁵. ».

Si ces travaux abordent le problème de l'émancipation sous un angle idéologique, Uri R. Kaufmann, dans un article récent, propose une lecture plutôt sociologique pour dégager les ressemblances entre les deux pays. Il se demande

⁶¹ Benbassa, E., *Histoire des Juifs*, *op. cit.*, p. 136.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 137.

⁶⁴ Comme le montrent par exemple l'ouvrage cité de Dohm et les trois ouvrages couronnés par l'Académie Royale de Metz.

⁶⁵ Simon-Nahum, P., *La cité investie. La « science du judaïsme » française et la République*, Paris, Editions du Cerf, 1991, p. 17.

dans quelle mesure l'émancipation des juifs a vraiment été acceptée par les non-juifs et montre qu'en dépit des différences chronologiques dans la mise en place de l'émancipation en France et en Allemagne, l'antijudaïsme empêchait dans les deux pays une véritable implantation des idées émancipatrices :

« Les Juifs ont activement lutté pour leur émancipation, en France comme en Allemagne. Mais en Allemagne, contrairement à la France, ce combat fut long et sinueux et ne prit fin qu'en 1871. En France, bien que l'émancipation ne fût plus remise en question après 1815, son implantation fut bien plus graduelle, surtout à cause d'une certaine résistance locale en Alsace et Lorraine, et à certains égards l'émancipation n'y devint une véritable réalité qu'après 1850⁶⁶. »

A cela s'ajoute un autre phénomène : la France est, durant tout le XIXe siècle, le théâtre de vives tensions entre cléricaux et anti-cléricaux. Dans ce conflit, les juifs sont instrumentalisés par chaque camp : alors que certains républicains les associent à la religion qu'ils souhaitent combattre, pour les anti-républicains, ils sont à l'origine du projet de la séparation des Eglises et de l'Etat⁶⁷. Et même si, à la différence des pays germaniques, l'Etat français finit par respecter l'égalité des cultes en 1831 avant de se détacher complètement de l'Eglise en 1905, la société française reste marquée par le catholicisme, ce qui n'est pas sans réveiller des sentiments anti-juifs⁶⁸.

Comme nous avons pu le voir, l'opposition entre les modes d'émancipation français et allemand est de plus en plus remise en question. Au lieu de mettre l'accent sur les différences, on envisage davantage les points de

⁶⁶ Kaufmann, U. R., « The Jewish Fight for Emancipation in France and Germany », art. cit., p. 86: « Jews in both France and Germany fought actively for emancipation. But in Germany, in contrast to France, this struggle was a long, draw-out process, which came to an end only in 1871. In France, although emancipation was not challenged after 1815, the implantation of emancipation was much more gradual, due largely to local resistance in Alsace and Lorraine, and in some respects emancipation became a reality only after 1850 ». L'étude de Daniel Gerson sur l'antijudaïsme dans la France de la première moitié du XIXe siècle va dans le même sens en insistant sur la résistance à l'intégration des juifs, surtout en Alsace. Voir Gerson, D., *Die Kehrseite der Emanzipation in Frankreich. Judenfeindschaft im Elsass 1778-1848*, Essen, Klartext, 2006.

⁶⁷ Sur cette instrumentalisation des juifs, voir Birnbaum, P., *Les fous*, op. cit., p. 162 sqq.; Winock, M., « La question juive », in: *La France politique. XIXe et XXe siècle*. Paris, Seuil, 2003, p. 200-201.

⁶⁸ Sur l'antijudaïsme catholique, voir Sorlin, P., *La croix et les juifs : 1880-1899*, Paris, Grasset, 1967. Sur le rôle des juifs dans la campagne pour la laïcisation de l'Etat, voir Birnbaum, P., *Les fous*, op. cit., p. 162 sqq.

convergences. Trois arguments semblent devoir être retenus : d'abord, les ressemblances idéologiques qui consistent en une grande pression d'assimilation commune aux deux pays. Pour reprendre une idée de Michel Espagne, la France non plus ne se conduit pas vraiment comme une nation politique⁶⁹ quant à ses juifs car elle recherche, tout autant que son voisin d'outre-rhin, l'unité culturelle par l'assimilation de ses citoyens. Puis, le faible degré d'implantation de l'idée de l'égalité civique des juifs dans les mentalités des deux sociétés qui prouve une résistance à la totale intégration des minorités juives. Et finalement, il y a le côté quasiment dialogique de l'avènement de l'émancipation qui fait que celle-ci apparaît comme le résultat de nombreux transferts culturels⁷⁰. Si la contribution de l'Allemagne – pays d'origine de la Haskala – à ce travail coopératif est culturelle, celle de la France – premier pays à émanciper les juifs – est davantage politique. Ainsi, un petit cercle de juifs allemands initie le débat concernant leur émancipation. C'est grâce à eux qu'un certain nombre de juifs français parviennent à préciser leur vision de la vie de la minorité juive en France. Cette impulsion venue d'Allemagne, le fort mouvement de réforme et la science du judaïsme qui, à partir des années 1820, s'efforçait de faire du judaïsme l'objet d'une étude distanciée⁷¹, expliquent que beaucoup de chercheurs attribuent à l'Allemagne juive et non-juive un rôle de moteur dans les processus d'émancipation des juifs⁷² qui, au bout du compte, est proclamée en 1791 par la France. Par la suite, les troupes françaises feront avancer considérablement l'émancipation des juifs dans les états allemands pendant l'occupation napoléonienne. Les différents rôles joués par les deux pays dans ce travail collaboratif sont d'ailleurs profondément ancrés dans l'imaginaire juif. Ainsi le modèle universel français exerce-t-il encore pendant longtemps une grande fascination sur les communautés juives du monde entier⁷³ alors que le judaïsme allemand est considéré, du moins jusqu'en 1933, comme « une forme exemplaire

⁶⁹ Voir Espagne, M., *Les transferts culturels*, op.cit., p. 46.

⁷⁰ A ce sujet, voir Richter, S., « L'émancipation des Juifs », art. cit.

⁷¹ Sur la science du judaïsme en Allemagne, voir Trautmann-Waller, C., *Philologie allemande et tradition juive. Le parcours intellectuel de Leopold Zunz*, Paris, Cerf, 1998.

⁷² Voir Herzig, A., « Die erste Emanzipationsphase », art. cit., p. 130, Maurer, T., *Die Entwicklung*, op. cit., p. 5.

⁷³ Voir Benbassa, E., *Histoire des Juifs*, op. cit., p. 10.; Hermon-Belot, R., *L'émancipation des juifs en France*, op. cit. p. 99.

de modernité juive⁷⁴ ». Les concepts de l'émancipation mériteraient donc d'être analysés en tant que concepts interculturels plutôt que d'être réduits à une opposition schématique.

III. Les pères : Moses Philippson et Samuel Cahen : deux maskilim typiques

Les parcours intellectuels et professionnels de Moses Philippson et de Samuel Cahen s'inscrivent directement dans la lignée des maskilim des première et deuxième générations. Ces deux intellectuels poursuivent ainsi l'action commencée par leurs prédécesseurs au XVIIIe siècle. A l'instar de ces derniers, leur vie témoigne de la rupture entre une enfance encore marquée par une éducation traditionnelle au sein des institutions de la communauté et un âge adulte au service de l'émancipation⁷⁵ grâce à des études profanes menées en autodidactes.

Enfance et adolescence

Comme pour beaucoup de juifs nés à la fin du XVIIIe siècle, l'enfance des deux hommes est marquée par des études talmudiques traditionnelles, motivées par le désir des parents de voir leur fils devenir rabbin. Le rabbinat représentait à l'époque en effet une voie d'ascension sociale pour les enfants issus de familles pauvres⁷⁶. De Riga à Metz le système éducatif juif fonctionnait de la même manière : les petits garçons juifs commençaient à étudier la Thora et le Talmud dans un *heder*, l'école primaire traditionnelle, puis ils étaient formés dans une *yeshiva*, une école talmudique supérieure, avant d'approfondir éventuellement leur formation religieuse dans un *Beth Midrash*, une école dont disposaient surtout les communautés de taille importante⁷⁷. Moses Philippson, né le 9 mai 1775 à Sondersleben près de Dessau, est d'abord formé par son père Philipp Moses, un

⁷⁴ Telle est la formule de Herbert A. Strauss, cité d'après Maurer, T., *Die Entwicklung*, op.cit., p. 5 : « eine exemplarische Form jüdischer Modernität ».

⁷⁵ Lässig, S., *Jüdische Wege*, op. cit., p. 441.

⁷⁶ Voir Graetz, M., « Jüdische Aufklärung », art. cit., p. 347.

⁷⁷ Sur l'éducation juive traditionnelle, voir Wilke, C., *Den Talmud und den Kant'. Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne*, Hildesheim, Olms, 2003, p. 15sq.

commerçant démuné, et par un précepteur polonais. A l'âge de onze ans, il est envoyé dans la yeshiva de Halberstadt. Après un bref passage dans la yeshiva de Brunswick, il termine ses études talmudiques à Francfort sur l'Oder⁷⁸. Les données biographiques concernant l'enfance de Samuel Cahen sont rares⁷⁹, mais on peut supposer que ce garçon, né le 4 août 1796 à Metz dans un milieu très pauvre, reçoit aussi une éducation traditionnelle au sein des institutions de la communauté avant de partir, à l'âge de douze ans, dans une yeshiva à Mayence. Se destinant comme Moïse au rabbinat, Samuel y étudie auprès du grand rabbin de Mayence Herz Scheuer (1756-1822)⁸⁰, lequel forma également les futurs grands rabbins de France Emmanuel Deutz (1763-1842) et Marchand Ennery (1792-1852)⁸¹.

Cependant, cet attachement aux traditions juives n'empêche pas les deux jeunes juifs de s'ouvrir aux idées nouvelles, et c'est ainsi que parallèlement à leurs études rabbiniques, ils se livrent en autodidactes à des études profanes. A cette époque, l'éducation juive traditionnelle avait déjà connu certaines modifications, et l'étude de matières profanes n'était plus considérée comme un péché⁸². Pour Moïse Philippson, l'événement décisif est son passage, à l'âge de dix-sept ans, dans la ville de Bayreuth où il travaille en tant que précepteur dans une famille juive⁸³. C'est là qu'il découvre les écrits de Mendelssohn et de Maimonide et qu'il étudie en autodidacte les mathématiques, la philosophie, les langues et la littérature. C'est aussi à Bayreuth qu'il fait la connaissance de l'homme d'affaires Emanuel Osmund qui le familiarise avec l'œuvre de son ami Jean Paul (1763-1825)⁸⁴. Quant à Samuel Cahen, il commence à s'intéresser aux idées de la

⁷⁸ Sur Moïse Philippson, voir Graetz, M., « Jüdische Aufklärung », art. cit., p. 347.

⁷⁹ Sur Samuel Cahen, voir sa nécrologie, *AI*, 1.2.1862, p. 61-87, et l'article de Simon-Nahum, P., « Samuel Cahen entre Lumières et science du judaïsme », *Romantisme*, 2004, n° 3, p. 27-42 ; Lustman, F., « Samuel Cahen : une identité juive à la française », *Revue des études juives*, 2009, 168, p. 521-545.

⁸⁰ Sur le rabbin Scheuer, voir Brocke, M., Carlebach, J., Wilke, C., Jansen, K.N. (éds.), *Biographisches Handbuch der Rabbiner. Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern 1781-1871*, 2 tomes, Munich, Saur 2004, p. 781.

⁸¹ Espagne, M., *Les juifs allemands*, op. cit., p. 38.

⁸² Richarz, M., *Der Eintritt*, op. cit., p. 3. Selon Richarz, le tout jeune Moïse Mendelssohn était encore obligé de lire des livres allemands en cachette.

⁸³ Graetz, M., « Jüdische Aufklärung », art. cit., p. 347.

⁸⁴ Sur Moïse Philippson à Bayreuth, voir < <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=270&letter=P#997> >, consulté le 20 juillet 2010. Sur l'amitié entre Jean Paul et Emanuel

Haskala ainsi qu'à la littérature et aux langues modernes dès son arrivée à Mayence, ce qui fait dire à Michel Espagne qu'il « était de culture allemande⁸⁵ ». La ville de Mayence, occupée par l'armée française en 1792, constitue à cette époque un centre particulièrement intéressant sur le plan intellectuel, où se croisent bon nombre des futures personnalités du judaïsme français qui, attirés par les idées de la Haskala allemande, suivent les traces de l'armée française. C'est ainsi que Samuel rencontre ceux qui constitueront plus tard le cercle des collaborateurs de la revue qu'il fondera en 1840, les *Archives Israélites de France*. Parmi les plus importants, il faut citer Gerson Lévy (1784-1864) qui enseignait le français et la littérature chez la baronne de Rothschild à Francfort-sur-le-Main et qui le mettra en contact avec Leopold Zunz, l'une des principales figures de la science du judaïsme⁸⁶, ainsi que l'ancien élève de l'Ecole polytechnique Olry Terquem (1782- 1862) qui était professeur de mathématiques à Mayence avant de devenir, dans les années 1820, l'un des partisans les plus radicaux de la réforme religieuse en France⁸⁷. En 1815, lorsque l'armée napoléonienne se retire de Mayence, Samuel Cahen rentre en France où il va désormais jouer un rôle important dans l'importation de la science du judaïsme. Il s'oriente tout d'abord vers l'enseignement en acceptant un poste de précepteur dans la maison du marchand David Daniel à Verdun. C'est à cette époque également qu'il passe le baccalauréat-ès-lettres, fait « rare parmi les israélites français si récemment émancipés⁸⁸ ». A partir de 1822, il est professeur d'allemand dans une « institution de jeunes gens » à Versailles⁸⁹ avant d'avoir, vers la fin des années 1830, l'occasion d'enseigner l'allemand au Collège royal de Charlemagne⁹⁰.

Osmund, voir Och, G., « 'Und beschenkt sogar Moses': Jean Paul und sein jüdischer Freund Emmanuel Osmund », *Jahrbuch der Jean Paul Gesellschaft*, 1986, vol. 21, p. 123-145.

⁸⁵ Espagne, M., *Les juifs allemands*, op. cit., p. 47.

⁸⁶ Sur Leopold Zunz et la science du judaïsme, voir Trautmann-Waller, C., *Philologie allemande et tradition juive*, op. cit.

⁸⁷ *AI*, 1.2. 1862, p. 77.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 78.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Espagne, M., *Les juifs allemands*, op. cit., p. 48.

L'âge adulte

Les connaissances et convictions théoriques acquises durant l'enfance et l'adolescence permettent aux deux jeunes juifs de consacrer leur vie d'adulte au combat pour l'émancipation et la réforme du judaïsme. Leur œuvre comprend un large éventail d'activités, depuis l'enseignement jusqu'à l'écriture, en passant par la traduction, l'édition et le journalisme.

Ainsi, Moses Philippson fonde, avec David Fränkel (1779-1865), fils du rabbin de Dessau Moses Fränkel (1739-1812), Gotthold Salomon (1784-1862), futur prédicateur du temple réformé d'Hambourg et Joseph Wolf (1762-1826), la Franzschule à Dessau (1799) dont il sera l'un des professeurs⁹¹. Si dans cette école juive réformée, conçue sur le modèle de la *Freischule* de Berlin fondée en 1781⁹² et, comme elle, fortement inspirée des idées de la Haskala et des idées pédagogiques de Pestalozzi⁹³, une partie du programme est réservée aux matières juives traditionnelles telles l'hébreu, l'histoire biblique et les études talmudiques, une autre partie comprend des matières profanes comme l'allemand, le français, les mathématiques, l'histoire, la géographie et les sciences naturelles. L'objectif était de faire étudier tous les enfants de la communauté de Dessau dans cette école qui devait remplacer progressivement le *heder* traditionnel. Subventionnée par l'Etat et couronnée d'un franc succès jusqu'en 1848, l'école ferme en 1869 lorsque l'émancipation complète abolit les dernières restrictions pour les juifs allemands. Ludwig Philippson qui fréquente la Franzschule pendant dix ans n'en a que d'excellents souvenirs « car elle a beaucoup contribué aux joies et aux plaisirs de l'enfance⁹⁴ ».

Quant à Samuel Cahen, il trouve sa première activité pédagogique au service du judaïsme français dans les institutions du Consistoire. Cette

⁹¹ Sur la Franzschule, voir Graetz, M., « Jüdische Aufklärung », art. cit., p. 347 sqq.

⁹² Sur la Freischule de Berlin, voir Lässig, S., *Jüdische Wege*, op.cit., p. 115 sqq.

⁹³ Simon, E.A., « Der pädagogische Philanthropismus und die jüdische Erziehung », in: Behm, B.L., Lohmann, U., Lohmann, I. (éds.), *Jüdische Erziehung und aufklärerische Schulreform. Analysen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts*, Münster, P. Fleck, 2002, p. 13-69.

⁹⁴ *AZJ*, 1.12.1887, p. 766: « Denn sie hat nicht wenig zur Lust und Freude der Knabenwelt beigetragen. »

organisation centralisée, fondée par Napoléon en 1808 sur le modèle du Consistoire protestant, prend une part très active dans les processus de transformation culturelle des juifs⁹⁵. Non seulement elle initie des réformes culturelles, mais elle renouvelle également l'enseignement traditionnel du *heder*, en créant des écoles primaires où sont enseignées des matières profanes, telles la lecture et l'écriture française, le calcul, des éléments de grammaire ainsi que quelques notions d'histoire et de géographie. C'est ainsi que sont fondées entre 1817 et 1821 une douzaine d'écoles dans les villes à forte population juive⁹⁶. La première école consistoriale de garçons est inaugurée à Metz en 1818, celle de Paris en 1819. La première école de filles ouvre ses portes dans la capitale en 1822. Les recherches récentes soulignent les liens étroits entre les écoles juives réformées allemandes et les écoles consistoriales. Ainsi ces dernières auraient-elles été conçues sur le modèle des *Freischulen* allemandes, surtout grâce à l'initiative du maskil français Berr Isaac Berr⁹⁷ qui, membre du Grand Sanhédrin, avait été un des premiers à proposer une réforme des écoles juives en France⁹⁸.

L'école de Paris qui, comme les autres, avait choisi la méthode dite « mutuelle », importée d'Angleterre, c'est-à-dire l'usage de planches murales et d'ardoises et le recours à des moniteurs choisis parmi les meilleurs élèves afin d'économiser du papier, de l'encre et du personnel⁹⁹, nomme comme premier directeur David Drach qui réunissait toutes les qualités requises : fils d'un talmudiste, excellent élève de plusieurs yeshivot alsaciennes, il parlait aussi bien le grec et le latin que l'hébreu. Il disposait également d'une certaine expérience

⁹⁵ Le système consistorial juif regroupait initialement sept Consistoires départementaux. Dans les années 1840-1850, deux consistoires, celui de Saint-Esprit et de Lyon, se sont ajoutés. Elus par un collège électoral de notables, les Consistoires comprenaient à l'origine deux rabbins et trois laïcs. Les Consistoires locaux élisent le Consistoire central à Paris qui se trouve au sommet de la hiérarchie. Sur le système consistorial, voir Cohen Albert, P., *The modernization of French Jewry: Consistory and Community in the Nineteenth Century*, Hanover, Brandeis University Press, 1977.

⁹⁶ Sur l'éducation juive en France voir Szajkowski, Z., *Jewish Education in France 1789-1938*, New York, Conference on Jewish Social Studies, 1980.

⁹⁷ Sur Berr Isaac Berr, voir le sous-chapitre de ce chapitre « De la Haskala à l'émancipation des juifs : une coopération franco-allemande ».

⁹⁸ Nahon, M., « L'école consistoriale élémentaire de Paris, 1819-1833. La « Régénération » à l'oeuvre », *Archives juives*, 2002, n° 2, p. 27.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 33.

dans l'enseignement, grâce au préceptorat dans une famille juive en Alsace¹⁰⁰. Mais, en 1823, David Drach choisit la conversion et c'est Samuel Cahen qui lui succède¹⁰¹. Son élève Eugène Manuel, futur co-fondateur de l'*Alliance Israélite Universelle*, se souvient d'un professeur extrêmement dynamique qui exerçait une grande autorité sur les élèves : « Sa petite taille, sa pétulance, ses regards qui étincelaient, son geste fréquent et rapide, sa voix aigue, tout me revient à l'oreille. (...) Nous tremblions à son approche, et il m'a laissé l'idée d'un général passant devant le front de ses troupes¹⁰² ». Samuel Cahen sera un professeur particulièrement engagé : il donnera non seulement une impulsion nouvelle à l'école de Paris, en mettant l'accent, dans ses cours, sur des questions d'identité juive¹⁰³, mais il dispensera également, en dehors des classes, des cours gratuits aux élèves les plus méritants¹⁰⁴. Dans le sillage de la Loi Guizot de juin 1833 sur l'instruction primaire¹⁰⁵, le Consistoire, confronté à d'importantes difficultés de financement, décide de communaliser les écoles de Paris¹⁰⁶, ce qui entraîne le départ de Samuel Cahen¹⁰⁷.

Comme beaucoup de maskilim, Moses et Samuel vivaient chichement. Pour mieux subvenir aux besoins de leurs proches, ils étaient obligés de compléter le professorat par d'autres activités. Ainsi, Moses Philippson fonde une imprimerie hébraïque destinée à la reproduction d'ouvrages à contenu éclairé et vend ses livres sur les marchés de la région¹⁰⁸. Il commence également à traduire et à écrire. Parmi ses œuvres figurent des poèmes et des textes littéraires, un

¹⁰⁰ Sur David Drach, voir sa biographie de Nahon, M., « David, Paul Louis, Bernard Drach, rabbin, abbé et théologien catholique (Strasbourg, 6 mars 1791 – Rome, janvier 1865) », *Archives juives* 2001, n° 2, p. 122-126.

¹⁰¹ *AI*, février 1862, p. 78.

¹⁰² Manuel, E., « Souvenirs intimes, un coin du passé », *La Gerbe. Etudes, souvenirs, lettres, pensées publiées à l'occasion du cinquantenaire du recueil hebdomadaire les Archives Israélites politiques. 1840-1890*. p. 46.

¹⁰³ Sur la conception de l'école de Samuel Cahen, voir Simon-Nahum, P., « Samuel Cahen », art. cit., p. 35 sqq.

¹⁰⁴ Voir *AI*, 1.2.1862, p. 78.

¹⁰⁵ Organisant l'enseignement primaire, la loi Guizot de juin 1833 prévoit, entre autres, que le ministre de l'Instruction publique pourra autoriser au titre d'écoles communales des écoles affectées à l'un des cultes reconnus par l'État.

¹⁰⁶ En échange de subventions municipales, le programme scolaire et le recrutement des maîtres des écoles seront désormais contrôlés par l'État. Voir Nahon, M., « L'école consistoriale élémentaire », art. cit., p. 41 sqq.

¹⁰⁷ Kahn, L., *Histoire des écoles communales et consistoriales de Paris*, Paris, 1884, p. 52.

¹⁰⁸ Voir Graetz, M., « Jüdische Aufklärung », art. cit., p. 349.

manuel d'hébreu (*Lesebuch für die Jugend jüdischer Nation und für jeden Liebhaber der hebräischen Sprache*, 1808), un dictionnaire allemand-hébreu (1811), des traductions de plusieurs livres de l'Ancien Testament et des articles journalistiques pour le périodique allemand *Ha-me'assef*¹⁰⁹. Samuel Cahen, lui aussi, écrit et publie plusieurs ouvrages : un *Cours de lecture hébraïque* (1824) pour l'école consistoriale de Paris, un *Précis élémentaire d'instruction religieuse et morale pour les jeunes Français israélites* qui sera d'ailleurs dès 1820 utilisé comme manuel dans toutes les écoles consistoriales de France¹¹⁰, une nouvelle traduction française de la Haggadah (1831-1833), un almanach hébreu (1831) et un *Manuel d'histoire universelle* (1836). Son œuvre principale reste la traduction française de la Bible hébraïque avec commentaire (1829-1851) où l'influence de la science du judaïsme allemand est perceptible. Dans le volume 18 de sa traduction, il insère sous le titre de *Dibré Hayanim* un extrait en français de *L'exposition historique de la prédication et les lectures liturgiques chez les juifs* (*Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*) de Leopold Zunz et dans l'introduction, il chante les louanges de l'érudit allemand, un des « vaillants parias qui combattent incessamment pour conquérir à Israël sa délivrance, sa dignité civile »¹¹¹.

En 1840, Samuel Cahen fonde les *Archives Israélites de France*. A l'instar de sa traduction de la Bible, on trouve dans ce que son fils Isidore appelle la « suite toute naturelle (...) des préoccupations de toute [s]a vie¹¹² », dès les premiers numéros, une très forte référence à l'Allemagne. L'idée de créer un journal juif aurait commencé à germer dès 1839 dans des « conversations incessantes¹¹³ » avec son épouse et ses amis¹¹⁴. Mais en raison des difficultés financières, le premier numéro des *Archives Israélites de France* ne voit le jour qu'en janvier 1840. Isidore Cahen, dont le parcours sera intimement lié à ce périodique, aurait joué un rôle important dans cette prise de décision difficile en

¹⁰⁹ Voir Kayserling, M., *Ludwig Philippson. Eine Biographie*, Leipzig, Mendelssohn, 1898, p. 4.

¹¹⁰ Nahon, M., « L'école consistoriale élémentaire », art. cit., p. 36.

¹¹¹ Cité d'après Espagne, M., *Les juifs allemands*, op. cit., p. 25.

¹¹² Cahen, I., « Le cinquantenaire des Archives Israélites », *La Gerbe*, op. cit., p. 2.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

faisant « pencher définitivement une balance en équilibre instable¹¹⁵ ». Pour Samuel Cahen, les *Archives Israélites* devaient être avant tout « une œuvre de défense et de réhabilitation¹¹⁶ » du judaïsme post-émancipatoire en proie à des pressions sociales considérables et à un indifférentisme religieux croissant. Mais, comme l'a très bien montré Perrine Simon-Nahum, son combat en faveur d'une réforme des institutions juives et du rituel ne tirent leur nécessité pas seulement du risque de voir la religion juive disparaître, il s'explique également par la conviction profonde selon laquelle la religion doit jouer un rôle structurant dans la société¹¹⁷. Cette conception de la religion, nous le verrons, caractérise également la pensée de son fils et d'autres penseurs juifs du XIXe siècle.

Conclusion

Par un important travail pédagogique et journalistique, Moses Philippon et Samuel Cahen, tout en restant fidèles aux traditions juives, s'attachent tout au long de leur vie à changer la condition de leurs coreligionnaires. Leur combat, qui aura une influence non-négligeable sur leurs fils Ludwig et Isidore, prolonge ainsi celui des maskilims, les partisans de la Haskala. On a longtemps été tenté de considérer la Haskala comme un tournant radical qui fait entrer les juifs dans la modernité¹¹⁸. Mais les recherches plus récentes insistent davantage sur les éléments de continuité avec le monde juif traditionnel¹¹⁹. L'abandon des structures de l'ancienne communauté n'aurait été ni aussi immédiat, ni aussi radical qu'on l'a longtemps prétendu. C'est cette image d'une évolution lente, combinant des traits de continuité et de rupture, qui se dessine lorsqu'on se penche sur les parcours de Moses Philippon et de Samuel Cahen. Quant à la trajectoire de ce dernier, de Metz à Paris via Mayence, elle illustre particulièrement bien les imbrications fortes entre les judaïsmes allemand et français qui remontent au milieu du XVIIIe siècle. Imprégné de culture allemande, Samuel Cahen constitue

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 3.

¹¹⁷ Voir Simon-Nahum, P., « Samuel Cahen », art. cit., p. 32 sqq.

¹¹⁸ Feiner, Sh., « Towards a Historical Definition of the Haskalah », in : Feiner, Sh., Sorkin, D. (éds), *New Perspectives on the Haskalah*, London, Littman Library of Jewish Civilization, 2001, p. 208.

¹¹⁹ Voir Buchenau, S., Weill, N. (éds.), *Haskala*, op. cit., p. 6.

un médiateur important entre juifs allemands et français, non seulement grâce à sa traduction de la Bible mais aussi grâce à son journal *Les Archives Israélites* qui, nous le verrons, reflète cette volonté d'établir un réseau franco-allemand.

A leur époque, des intellectuels comme Moses et Samuel ne représentent toujours qu'une mince proportion de la population juive d'Europe, la majorité continuant à vivre de manière traditionnelle. Mais cela change au cours du XIXe siècle. Leur long combat commence à porter ses fruits, en permettant à un nombre croissant de juifs, entre autres, de faire des études à l'université¹²⁰. Tel sera le cas de leurs fils Ludwig et Isidore dont il sera question dans le chapitre suivant.

¹²⁰ Les évolutions en France et en Allemagne sont à quelques différences près les mêmes. Si dans des zones rurales les familles juives continuent à envoyer leurs enfants dans des établissements juifs, dans les grandes villes la scolarisation se fait de plus en plus en milieu non juif. Voir Richarz M., *Der Eintritt*, op. cit.; Benbassa, E., *Histoire des juifs*, op. cit., p. 178.

Chapitre III : Ludwig Philippson et Isidore Cahen : deux « humanistes juifs¹ »

L'engagement hors pair de Moses Philippson et de Samuel Cahen pour le judaïsme ne sera pas sans laisser de traces dans la vie de leurs fils. Sans faire de cet arrière-plan une réalité qui aurait eu une influence directe sur le cours de leur vie, il semblerait pourtant que Ludwig Philippson et Isidore Cahen y accordent une certaine importance. Si Isidore Cahen se voit comme « l'héritier de[s] pensées² » de son père auxquelles il s'était « identifié presque à sa naissance³ », Ludwig Philippson pour sa part n'a presque pas connu son père qui décède du typhus trois ans après la naissance de son fils⁴. Il semble néanmoins sensible à l'impact positif du climat éclairé de son entourage sur son évolution intellectuelle⁵. L'héritage paternel lui sera transmis par les nombreux livres de la bibliothèque familiale et surtout par la *Franzschule* dont il sera l'élève de 1815 à 1822.

Les parcours de Ludwig Philippson et d'Isidore Cahen ont de nombreux points communs. Tous deux figurent ainsi parmi les premiers jeunes juifs à fréquenter des lycées publics avant de s'inscrire dans un établissement de l'enseignement supérieur. Cependant, en raison des restrictions dont les minorités juives sont encore victimes à l'époque, ils ne pourront pas emprunter une carrière universitaire. Si cette expérience de discrimination joue un rôle non-négligeable dans la genèse de leur engagement politique, ce sont aussi l'influence de certains de leurs professeurs, comme Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Adolphe Franck et Jules Simon, ainsi que le climat révolutionnaire de la première moitié du XIXe siècle qui y contribuent largement.

¹ *AZJ*, 27.5.1892, p. 263.

² *AI*, 1.2.1862, p. 67.

³ *Ibid.*, p. 62.

⁴ *AZJ*, 8.12.1887, p. 781.

⁵ *AZJ*, 17.11.1887, p. 732.

Si des précisions précieuses sur la biographie de Ludwig Philippson nous viennent de ses propres notices publiées dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, ses nécrologies, son fonds d'archives conservé au Musée juif de Berlin et de l'important travail biographique effectué par son gendre Meyer Kayserling (1829-1905), rabbin et historien spécialisé dans l'histoire des juifs de la péninsule ibérique⁶, la vie d'Isidore Cahen, plus problématique à établir, nous est accessible par le récit de son ami d'enfance Eugène Manuel, ses nécrologies ainsi que les fonds d'archives des établissements scolaires qu'il a fréquentés⁷.

I. Enfance et adolescence

Ludwig Philippson : de Dessau à Halle

Ludwig Philippson est originaire de Dessau. Si cette petite ville d'Anhalt est souvent qualifiée de « centre de la Haskala⁸ », c'est qu'elle est non seulement la ville natale de Moses Mendelssohn, le principal acteur de la Haskala, mais également la ville où la *Franzschule*, que nous avons déjà mentionnée dans le chapitre précédent, et la revue *Sulamith* voient le jour. Tout comme pour la *Franzschule*, ce sont David Fränkel, Joseph Wolf et Gotthold Salomon qui se trouvent à l'origine de cette revue. Ce mensuel (1806 – 1848) peut être considéré comme le premier journal juif moderne, étant donné qu'il paraît en allemand et qu'il s'adresse à un public plus large que son prédécesseur *Ha-me'assef*, publié en hébreu. Profondément marqué par l'esprit des Lumières, la revue *Sulamith* que l'on appelle aussi « l'organe des éducateurs éclairés⁹ », sans doute en raison de son contenu pédagogique et de la nature essentiellement éducative des actions de

⁶ Sur Ludwig Philippson, voir Kayserling, M., *Ludwig Philippson, op. cit.*; Philippson, J., « Ludwig Philippson und die Allgemeine Zeitung des Judenthums », in: Liebeschütz, H., Paucker, A. (éds.), *Das Judentum, op. cit.*, p. 243-291; Philippson, J., « The Philippons – a German-Jewish Family 1775-1933 », *Leo Baeck Institute Yearbook*, 1962, n° 7, p. 95-118; Horch, H.O., « Auf der Zinne der Zeit. Ludwig Philippson – der Journalist des Reformjudentums », *Bulletin der Bibliothek des Leo Baeck Instituts*, 1990, vol. 86, p. 5-21; Eckert, W.P., « Ludwig Philippson. Rabbiner – Politiker – Publizist », in: Gutzmer, K. (éd.), *Die Philippons in Bonn*, Bonn, Bouvier, 1991, p. 79-101.

⁷ Sur Isidore Cahen, voir Kaspi, A., « Note sur Isidore Cahen », *Revue des études juives*, 1962, n° 121, juil.-déc., p. 417-425; Kaufmann, Y.R., « Isidore Cahen et les Archives israélites », *Almanach du KKL*, 1990, p. 113-117.

⁸ Lässig, S., *Jüdische Wege, op. cit.*, p. 364. Voir également *AZJ*, 15.12.1887, p. 798.

⁹ Meyer, M.A., « Jüdische Gemeinden im Übergang », in : Brenner, M., Jersch-Wenzel, S., Meyer, M.A. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte, op. cit.* p. 124.

ses fondateurs, a pour but de contribuer à l'instruction et par là même à l'émancipation de la minorité juive en Allemagne. Elle aborde un large éventail de thèmes, de l'histoire juive à la philosophie en passant par des recensions de livres, constituant ainsi un modèle pour un grand nombre de revues juives de l'Allemagne du XIXe siècle¹⁰.

A la naissance de Ludwig Philippson le 28 décembre 1811, la ville de Dessau compte environ 10 000 habitants¹¹ et sa communauté juive, datant du début du XVIIe siècle, est constituée d'environ 1000 personnes, soit 10% de la population totale¹². La série d'articles intitulée « Souvenirs de mon enfance » (*Aus meiner Knabenzeit*) et publiée entre novembre 1887 et janvier 1888 dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* permet d'imaginer à peu près ce que fut la réalité de la minorité juive de Dessau pendant la période de 1815 à 1825 où Philippson y vécut avant d'aller étudier au Gymnasium de Halle¹³. Dans les souvenirs de Philippson, la vie juive du Dessau du début du XIXe siècle semble être marquée par le décalage entre les restrictions légales pesant alors encore sur les juifs d'une part et la coexistence paisible et les contacts fructueux entre juifs et chrétiens vivant « dans une parfaite harmonie¹⁴ » d'autre part. Ainsi y évoque-t-il l'attitude tolérante et généreuse du duc Friedrich Franz à l'égard de la minorité juive¹⁵ et le bon voisinage entre juifs et chrétiens. Mais il mentionne aussi les discriminations, telle l'interdiction pour les juifs d'accéder à la fonction publique, leur exclusion des corporations ou le fait qu'ils étaient contraints de vivre dans la partie sud de la ville¹⁶. Pour les juifs allemands, le congrès de Vienne (1814-1815) avait en effet marqué le début d'une série de retours en arrière. Les premières lois concernant leur émancipation, adoptées durant l'occupation napoléonienne,

¹⁰ Sur la revue *Shulamith*, voir Lässig, S., *Jüdische Wege, op. cit.*, p. 446-451; Poll, B., *Jüdische Presse im 19. Jahrhundert*, Aix-la-Chapelle, Internationales Zeitungsmuseum, 1967, p.13.

¹¹ *AZJ*, 17.11.1887, p. 732.

¹² *AZJ*, 24.11.1887, p. 748.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Selon Philippson, Friedrich Franz ne faisait aucune distinction entre un juif et un chrétien et subventionna les études de jeunes juifs et la reconstruction de la synagogue détruite dans un incendie. Voir *ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

avaient été peu à peu sinon révoquées, du moins remises en cause¹⁷. A cela s'ajoute la persistance d'un antijudaïsme dans presque toutes les couches sociales, comme en témoignent, entre autres, les émeutes anti-juives de 1819, appelées « Hep Hep¹⁸ » ainsi que les théories de l'Etat chrétien, développées en milieu universitaire¹⁹. Sur le plan religieux, Philippson décrit une communauté partagée entre tradition et modernité : « Dans sa situation extérieure comme dans ses conditions intérieures, elle adoptait le point de vue particulier de l'ancienne stabilité tandis que l'éducation moderne l'avait cependant déjà pénétrée si loin qu'il n'y avait aucun doute que ce processus d'éducation allait poursuivre son évolution²⁰. » Bien qu'on ne parle pas encore de réformes au sens proprement dit²¹ et que la communauté soit encore majoritairement orthodoxe, des tendances au renouvellement s'y font déjà sentir. Ainsi Joseph Wolf, professeur de religion à la *Franzschule* et secrétaire de la communauté juive de Dessau, avait introduit, dès 1805, le sermon en allemand et la confirmation²².

En dépit des difficultés objectives esquissées plus haut mais aussi subjectives – Ludwig perd d'abord son père à l'âge de trois ans, puis sa sœur à l'âge de quatorze ans et la famille vit dans une relative détresse matérielle – Philippson donne l'impression d'avoir vécu une enfance heureuse et intellectuellement stimulante à Dessau qu'il décrit comme « un joyau dans la série

¹⁷ Voir le chapitre précédent.

¹⁸ Entre 1815 et 1848, il y eut plusieurs manifestations anti-juives dans les Etats allemands dont les plus violentes furent les émeutes appelées « hep ! hep ! », selon le cri de ralliement des émeutiers. Sur les manifestations antijuives dans les Etats allemands, voir Erb, R., Bergmann, W., *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780-1860*, Berlin, Metropol, 1989.

¹⁹ Selon cette idéologie, dans un Etat chrétien, il ne peut pas y avoir de place pour les juifs. Sur les théories de l'Etat chrétien, voir Meyer, M.A., « Judentum und Christentum », in : Brenner, M., Jersch-Wenzel, S., Meyer, M.A. (éds), *Jüdische Geschichte, op. cit.*, p. 191 sqq.; Clark, C., « The Christian State and the Jewish Citizen in Nineteenth-Century Prussia », in: Walser Smith, H. (éd.), *Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800-1914*, Oxford, New York, Berg, 2001, p. 67-93; Kim, S.-R., *Die Vorgeschichte der Trennung von Staat und Kirche in der Weimarer Verfassung von 1919. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Staat und Kirche in Preußen seit der Reichgründung 1871*, Hambourg, Lit, 1996, p. 11-14. Voir également les chapitres VI et VII de cette thèse.

²⁰ *AZJ*, 24.11.1887, p. 748: « In ihren äußeren wie in ihren inneren Zuständen befand sie sich auf dem eigenthümlichen Standpunkte der alten Stabilität, während doch schon die moderne Bildung so weit in sie eingedrungen war, daß die weitere Entwicklung in dem Bildungsprozesse nicht zweifelhaft sein konnte. ».

²¹ *AZJ*, 1.12.1887, p. 765.

²² *AZJ*, 24.11.1887, p.750.

des petits Etats allemands²³ ». Cette belle ville où il faisait bon vivre avec ses nombreux jardins et parcs construits par le duc Friedrich Franz, offrait un large éventail d'activités culturelles telles le théâtre et la bibliothèque municipale riche de 40000 livres²⁴. La joie de vivre que dégagent ses souvenirs de jeunesse s'explique certainement aussi par le caractère profondément optimiste de Philippon. D'un tempérament positif, dynamique et débrouillard, il ne semble que rarement se laisser décourager. Il se décrit comme quelqu'un qui, dans sa vie, a eu « pas mal de chance » mais qui a également su saisir les occasions qui se présentaient à lui avec courage et énergie²⁵.

De sa scolarité à la *Franzschule*, fondée entre autres par son père Moses, Philippon dit y « avoir beaucoup appris²⁶ » et ce en dépit des grandes difficultés matérielles rencontrées par cette institution. Outre l'hébreu et le français, il apprend à lire et à calculer et étudie le Talmud, l'histoire et la géographie²⁷. Parmi ses professeurs, il évoque élogieusement son professeur de français, « un professeur extraordinaire²⁸ », son professeur de religion Gotthold Salomon, tout simplement « passionnant²⁹ », et son professeur d'allemand, « un certain Schütz³⁰ », qui dans sa jeunesse avait été comédien. Après ses premiers succès scolaires à la *Franzschule* dont il aime à se souvenir avec « reconnaissance³¹ », il étudie pendant un an dans le *Bet Ha-midrash* d'un certain Monsieur Cohn où il se consacre notamment à l'apprentissage du grec et du latin³². A partir de 1826, Philippon sera le premier élève juif du Gymnasium protestant de la ville de Halle où son frère Phöbus fait des études de médecine³³. Il partage ainsi avec une grande partie des jeunes juifs allemands de son époque cet itinéraire qui allait

²³ *AZJ*, 17.11.1887 p. 732 : « Ein Juwel in der Reihe deutscher Kleinstaaten. »

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *AZJ*, 27.7.1887, p. 429 : « daß ich auf meinem Lebenswege recht viel Glück gehabt, dass sich mir recht oft günstige Gelegenheit darbot, darf aber auch sagen, daß ich nicht selten den rechten Zeitpunkt zu erfassen und dann mit Muth und Energie darauf loszugehen verstand. »

²⁶ *AZJ* 1.12.1887, p. 766 : « recht vieles gelernt. »

²⁷ *Ibid.*, p. 767.

²⁸ *Ibid.* : « der treffliche Lehrer »

²⁹ *AZJ*, 15.12.1887, p. 798 : « begeisternd »

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 815 : « ein gewisser Schütz »

³² *AZJ*, 5.1.1888, p. 13.

³³ *Ibid.*

d'une école juive réformée où l'on étudiait également les matières profanes, à un Gymnasium, puis à l'université. Bien que l'on note la présence des premiers élèves juifs des Gymnasien allemands dès le XVIIIe siècle, ils sont plutôt rares jusque dans les années 1810³⁴. Nous avons vu que Moses Philippon, le père de Ludwig, avait encore étudié les matières profanes en autodidacte, comme d'ailleurs la plupart des intellectuels de son temps. Cela change à l'époque de Ludwig Philippon où le combat des maskilim du XVIIIe siècle commence à porter ses fruits. Les élèves juifs des Gymnasien allemands sont ainsi de plus en plus nombreux pour constituer autour de 1850 environ 6,8% des lycéens en Prusse et 8,4% à Berlin³⁵.

Entrer au Gymnasium n'est cependant pas chose facile pour Philippon. Dans ses souvenirs de jeunesse, il écrit à ce propos : « Lorsque je me suis présenté auprès du proviseur, celui-ci voulut me renvoyer parce que son établissement était un lycée strictement protestant et qu'il n'avait encore jamais accepté un garçon juif³⁶. » Ce n'est que grâce à l'intervention du doyen de l'université de Halle Herrmann August Niemeyer auprès du proviseur du Gymnasium, que Philippon peut finalement y commencer sa scolarité durant laquelle il ne rencontrera aucun problème de discrimination :

« Pendant toute ma scolarité au lycée, [le directeur] a toujours manifesté à mon égard le sérieux et la bienveillance qu'un proviseur d'un si grand établissement peut prodiguer à son élève. Tous les professeurs firent preuve à mon égard de la même bienveillance et mes camarades de classe ne m'ont jamais fait subir le moindre mauvais traitement³⁷. »

³⁴ Richarz, M., *Der Eintritt*, op. cit., p. 145 sqq.

³⁵ *Ibid.*, p. 143 et p. 146.

³⁶ *AZJ*, 5.1.1888, p. 13 : « Als ich mich beim Direktor meldete, wies mich derselbe (...) ab, weil das Gymnasium ein rein protestantisches sei und noch niemals einen jüdischen Knaben aufgenommen habe. »

³⁷ *Ibid.* : « Während meines ganzen Gymnasiallebens zeigte [der Direktor] mir stets seinen Ernst, aber auch das Wohlwollen des Leiters einer so grossen Lehranstalt. Ein gleiches Wohlwollen bezeugten mir auch sämtliche Lehrer und auch von den Schulkamaraden hatte ich nicht die geringste üble Behandlung zu ertragen. »

Sans être excellent, excepté en allemand et en latin³⁸, Philippson semble être un élève particulièrement curieux et motivé. Ses journées paraissent être entièrement consacrées à l'étude, surtout dans le domaine philologico-littéraire. Non seulement il continue à prendre, avec son frère, des cours particuliers en hébreu, en français, en histoire de l'art et en sciences naturelles, comme lorsqu'il vivait encore à Dessau³⁹, mais il effectue également d'ores et déjà des petits travaux de recherche en établissant par exemple un index des aphorismes d'Hippocrate⁴⁰. Il fait également des progrès considérables en latin et en grec en développant sa propre méthode qu'il décrit ainsi: « Je faisais par exemple une traduction écrite d'un morceau d'un discours de Cicéron ou d'un dialogue de Socrate (...). Puis je relisais l'original plusieurs fois à voix haute avant de retraduire oralement ma traduction dans la langue d'origine⁴¹. »

Son autre grande passion est la lecture. Dès son plus jeune âge, en effet, Philippson avait pris l'habitude de lire beaucoup, notamment grâce aux travaux de classement qu'il effectue dans la bibliothèque de prêt d'une certaine Madame Tänzer et grâce à son frère Phöbus qui ouvre une bibliothèque pour la jeunesse à Dessau⁴². C'est ainsi qu'il lit les écrits pédagogiques de Basedow, Pestalozzi et de Niemeyer ainsi que les récits de voyages de Christian Sprengel. Il s'intéresse également aux classiques allemands, tels Jean Paul (1763-1825), Goethe (1749-1832) et Schiller (1759-1805)⁴³, et se découvre une passion pour les écrivains anglais et américains Walter Scott (1771-1832), James F. Cooper (1789-1851) et Frederick Marryat (1792-1848). Une fois entré au Gymnasium, il découvre l'oeuvre de Lessing, l'histoire de l'art de Winckelmann et des textes de Herder⁴⁴. Philippson se met également relativement tôt à écrire des petits poèmes en allemand, entre autres sur la mort de sa sœur et sur son père⁴⁵. « Ce

³⁸ *AZJ*, 12.1.1888, p. 27.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁴¹ *Ibid.*: « Ich übersetzte z.B. ein Stück von einer Rede Ciceros oder ein Gespräch des Sokrates (...) schriftlich. Dann las ich das Original mehrere Male laut durch und übersetzte meine Übersetzung mündlich in die Ursprache zurück. »

⁴² *AZJ*, 22.12.1887, p. 813.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *AZJ*, 12.1.1888, p. 27.

⁴⁵ *AZJ*, 22.12.1887, p. 814.

furent des années heureuses⁴⁶ », écrit Philippson en conclusion du récit de ses années de lycée. Grâce aux cours de religion qu'il dispense dans les quelques familles juives de Halle⁴⁷, il n'a pas de problèmes financiers, ce qui lui permet d'entreprendre, souvent avec son frère, des randonnées dans les environs⁴⁸.

Isidore Cahen à Paris

L'année de l'entrée de Ludwig Philippson au Gymnasium correspond à celle de la naissance d'Isidore Cahen. A cette époque, la situation juridique des juifs français est déjà plus avancée que celle de leurs coreligionnaires allemands, même si le Premier Empire (1806-1815) est marqué par la reprise partielle des droits civiques acquis par les juifs français en 1791 : non seulement le catholicisme est réinstauré comme religion d'Etat mais suite à l'adoption du décret dit « infâme » en 1808, les juifs se voient de nouveau restreints dans leurs activités économiques, dans leur choix de résidence et dans leurs obligations militaires⁴⁹. En revanche, au niveau de l'organisation du culte cette période signifie un pas en avant. Ainsi, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, à partir de 1808, la communauté juive de France est organisée selon un système consistorial centralisé⁵⁰, ce qui revient à une reconnaissance officielle de la spécificité du groupe juif. C'est sans doute pour cela que les avis concernant l'attitude de Napoléon à l'égard des juifs sont partagés. Si certains voient dans sa politique une révocation totale de l'émancipation⁵¹, d'autres portent un jugement plus nuancé :

« Les juifs restaient des citoyens et participaient en tant que tels à tous les droits et devoirs de l'Etat. Toutefois, à la différence de la majorité chrétienne de la population, les juifs étaient considérés, à nouveau,

⁴⁶ *AZJ*, 12.1.1888, p. 28 : « Es waren glückliche Jahre, die ich auf dem Gymnasium verbrachte. »

⁴⁷ *AZJ*, 5.1.1888, p. 15.

⁴⁸ *AZJ*, 19.1.1888, p. 44-47, *AZJ*, 26.1.1888, p. 60-63.

⁴⁹ Voir Benbassa, E., *Histoire des Juifs*, *op. cit.*, p. 143-144.

⁵⁰ Sur les consistoires, voir Cohen Albert, P., *The Modernization*, *op. cit.* et le chapitre précédent.

⁵¹ Tel est le jugement d'Heinrich Graetz, voir Battenberg, F., *Das europäische Zeitalter*, *op. cit.*, p. 104.

comme un groupe social à part, placé sous le contrôle renforcé de l'Etat⁵². »

Sous la Restauration (1814-1830) et la Monarchie de Juillet (1830-1848), le décret « infâme » est aboli (1818), la religion catholique cesse d'être religion d'Etat pour devenir seulement la religion de la majorité des Français (1830), et à partir de 1831, les traitements des ministres du culte juif sont, à l'instar des autres cultes, pris en charge par l'Etat. Avec l'abolition du serment « more judaico⁵³ » par Adolphe Crémieux (1796-1890) en 1846, disparaît enfin la toute dernière restriction législative concernant les juifs en France. Pour grand nombre d'historiens, cette première moitié du XIXe siècle constitue « le siècle tranquille du judaïsme français⁵⁴ ». Or il ne faut pas oublier que l'égalité a encore des limites. Ainsi, les juifs se voient refuser des postes dans la haute administration, à l'université ainsi que l'entrée à l'Ecole normale supérieure⁵⁵. Mais c'est surtout la population non-juive, qui est loin d'accepter les juifs, comme l'attestent, entre autres, les pogromes qui accompagnent la Révolution de 1848, en particulier en Alsace⁵⁶.

Durant toute cette période, le nombre de juifs à Paris, ville natale d'Isidore Cahen, ne cesse de s'accroître. Selon un recensement effectué en 1809 par le Consistoire de Paris à la demande de Napoléon Ier, on ne compte que 2908 juifs à Paris, la majorité, soit 79% de la population juive de France, vivant dans les régions de l'est de la France⁵⁷. En 1831, ils sont déjà environ 8000⁵⁸ et constituent à présent la plus grande communauté de France⁵⁹. Cet accroissement,

⁵² *Ibid.*: « Die Juden blieben Staatsbürger und nahmen als solche an allen Rechten und Pflichten des Staatsverbandes teil. Doch wurden die Juden jetzt im Unterschied zur christlichen Bevölkerungsmehrheit als besondere soziale Gruppe wieder herausgehoben, die einer verstärkten staatlichen Kontrolle bedürftig waren. »

⁵³ Jusqu'à l'abolition de ce serment, les juifs étaient tenus de prêter un serment sur la Bible dans la synagogue la plus proche du tribunal. Voir Hermon-Belot, R., *L'émancipation*, op. cit., p. 90.

⁵⁴ Becker, J.J., « De la Révolution aux années 1880 », art. cit., p. 42. Voir également Lustman, F., *De l'émancipation à l'antisémitisme : Histoire de la communauté juive de Paris 1789-1880*, Paris, H. Champion, 2006.

⁵⁵ Voir Hermon-Belot, R., *L'émancipation*, op. cit., p. 90.

⁵⁶ Voir à ce sujet, Gerson, D., *Die Kehrseite*, op. cit., p. 229-297.

⁵⁷ Benbassa, E., *Histoire des Juifs*, op. cit., p. 161.

⁵⁸ Lustman, F., *De l'émancipation à l'antisémitisme*, op. cit., p. 189.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 7. Cette évolution va croissante : le nombre des juifs installés à Paris s'élève à plus de 11000 personnes en 1851, à 15800 en 1861 et à 40000 en 1880.

qui affecte d'ailleurs la société parisienne toute entière, n'est pas dû à la seule croissance naturelle, il s'explique surtout par une forte immigration dont les origines et les motivations sont multiples. Paris forme en effet à l'époque le « centre névralgique⁶⁰ » de la France et attire bon nombre de juifs qui, depuis leur émancipation, avaient le droit de circuler librement sur le territoire français⁶¹. Ils décident de s'installer à Paris dans l'espoir d'y trouver fortune, renommée ou tout simplement stimulation intellectuelle. Il faut surtout citer ici les juifs messins, comme Samuel Cahen ou encore le banquier nancéen, futur président du Consistoire (1829-1832) et ministre des Finances (1848) Michel Godchoux (1797-1862), dont le bilinguisme facilite l'implantation dans la capitale, et les juifs d'Alsace fuyant les émeutes anti-juives. Aux juifs de l'Est s'ajoutent deux autres sources d'immigration, moins nombreuse : des jeunes provinciaux ambitieux, comme l'avocat nîmois Adolphe Crémieux (1796-1880) et des juifs d'origine allemande, exclus du monde universitaire dans leur pays, comme l'hébraïsant Salomon Munk (1803-1867), arrivé dès 1828, ou l'arabisant Joseph Derenbourg (1811-1895), venu à Paris en 1838⁶². Les recherches insistent beaucoup sur le rôle important joué à la fois par les juifs de l'Est et les juifs allemands dans l'évolution prise par le judaïsme français après l'émancipation. Jean-Jacques Becker va jusqu'à considérer le judaïsme parisien comme « une sorte d'excroissance du judaïsme de l'Est⁶³ », alors que Michel Espagne parle de l'« ancrage germanique » de ses représentants les plus marquants. On rencontre certes parmi les membres du Consistoire central des juifs dits portugais mais, comme l'a montré Espagne, « l'élément germanique l'emporte largement⁶⁴ ». Isidore Cahen semble avoir eu conscience de l'importance de ce moment germanique inhérent à l'histoire du judaïsme français : dans un article publié peu de temps après la guerre de 1870-1871, il évoque ces « intermédiaires naturels et intelligents entre

⁶⁰ Benbassa, E., *Histoire des Juifs*, op.cit., p. 161.

⁶¹ Voir Hyman, P.E., *The Jews of Modern France*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1998, p. 58.

⁶² Lustman, F., *De l'émancipation à l'antisémitisme*, op. cit., p. 189 sqq.

⁶³ Becker, J.J., « De la Révolution aux années 1880 », art. cit., p. 60.

⁶⁴ Espagne, M., *Les juifs allemands*, op. cit., p. 37.

les deux pays » à « l'esprit très ouvert au progrès et à la fusion sociale⁶⁵ » que sont les juifs allemands vivant à Paris.

Ces migrants « pleins d'initiative et de désir d'ascension sociale⁶⁶ », brillamment décrits par Michael Graetz, vont contribuer au développement d'une nouvelle bourgeoisie juive à Paris⁶⁷. Cette élite ne constitue certes qu'une minorité au sein d'une communauté vivant à cette époque encore dans une relative pauvreté⁶⁸, mais, proche du Consistoire central, « l'instance la plus représentative du judaïsme français⁶⁹ », elle va imposer des changements dans les domaines culturels, éducatifs et politiques.

Ainsi, Salomon Munk⁷⁰ qui pendant sa formation dans les universités de Berlin et de Bonn s'est familiarisé non seulement avec l'idéalisme et la philologie allemands mais aussi avec la science du judaïsme, contribue largement tout comme Samuel Cahen à la diffusion de cette dernière en France : c'est par son activité de recherche, mais aussi grâce à son poste de secrétaire au Consistoire central, qu'il occupe à partir de septembre 1844, que Munk va répandre en France les idées de la rénovation du judaïsme, développées par les juifs allemands depuis les années 1810⁷¹. Un autre personnage important dans l'évolution du judaïsme français est Adolphe Crémieux⁷², lui aussi proche du judaïsme ashkénaze suite à son mariage avec une juive alsacienne⁷³. Cet avocat, qui avait obtenu l'abolition du serment « more judaico » à la cour de Nîmes en 1827, devient ainsi, dès son

⁶⁵ *AI*, 1.4.1871, p. 44.

⁶⁶ Graetz, M., *Les juifs en France au XIXe siècle. De la Révolution Française à l'Alliance Israélite Universelle*, Paris, Seuil, 1989, p. 65.

⁶⁷ Benbassa, E., *Histoire des Juifs*, *op. cit.*, p. 163 sqq.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 167.

⁶⁹ Espagne, M., *Les juifs allemands*, *op. cit.*, p. 33.

⁷⁰ Sur Munk, voir Seni, N., *Les inventeurs de la philanthropie juive*, Paris, Editions de la Martinière, 2005, p. 30 sqq.

⁷¹ *Ibid.*, p. 29. Comme l'a montré Jay R. Berkovitz, le mouvement de réforme juive en France a été fortement influencé par le programme développé outre-Rhin. Il souligne notamment que la plupart de « régénérateurs » français, comme Gerson-Lévy, Samuel Cahen ou Salomon Munk, avaient des contacts étroits avec l'Allemagne. Voir à ce sujet, Berkovitz, J.R., *The Shaping of Jewish Identity*, *op. cit.*, p. 206.

⁷² Sur Crémieux, voir Mrejen-O'Hana, S., « Isaac-Jacob Adolphe Crémieux. Avocat, homme politique, président du Consistoire central et de l'Alliance Israélite Universelle (Nîmes 30 avril 1792 – Paris 10 février 1880) », *Archives Juives*, 2003, n° 2, p. 139-146.

⁷³ Espagne, M., *Les juifs allemands*, *op. cit.*, p. 37.

arrivée à Paris en 1830, membre du Consistoire central, alors sous la présidence de Michel Godchaux, avant d'être élu vice-président en 1834 et président en 1843. Si, au Consistoire, Crémieux s'occupe des problèmes juridiques et financiers, de la réorganisation du système consistorial et des réformes du culte, cet excellent orateur s'impose également dans la vie politique. Au moment de l'Affaire de Damas, survenue en 1840, il se rend, avec Sir Moses Montefiore (1784-1885), le président du *Board of Deputies of British Jews* de l'époque, et Salomon Munk comme interprète, auprès du vice-roi d'Égypte Méhémet Ali pour obtenir la libération des Juifs damascènes accusés d'avoir assassiné le père Thomas pour utiliser son sang dans la fabrication de pain azyme. En 1842, il est avec Achille Fould et Max Cerf Berr parmi les premiers députés juifs à être élus à la Chambre des députés avant de devenir ministre de la justice en 1848 et 1870. Crémieux joue également un rôle important dans la création de l'*Alliance Israélite Universelle* dont il deviendra le président en 1863.

La nouvelle bourgeoisie soutient également la création d'institutions communautaires, telles les écoles consistoriales évoquées précédemment, des institutions de bienfaisance, telles le Comité de bienfaisance (1839)⁷⁴ ou encore la constitution d'une presse juive en France⁷⁵. Dès 1817 paraît ainsi le premier journal franco-juif moderne, *L'Israélite français*. Là aussi, un juif d'origine allemande joue un rôle capital. Ainsi le fondateur du journal, Simon Mayer Dalmbert (1776-1840), originaire d'Alsace et vice-président du Consistoire central en 1816, en confie la rédaction à Elie Halévy (1760-1826), un juif éclairé d'origine bavaroise qui est arrivé à Paris à la fin du XVIIIe siècle⁷⁶. Par le choix du français comme langue de publication le journal manifeste une nette volonté de faire partie de l'espace public commun. Il n'en reste pas moins qu'il aborde exclusivement des contenus en rapport avec le monde juif même si ceux-ci dépassent largement la sphère du religieux.

⁷⁴ Sur le comité de bienfaisance, voir Hobson-Faure, L., *Un Plan Marshall Juif: la présence juive américaine en France après la Shoah, 1944-1954*, thèse de doctorat soutenue à l'École des hautes études en sciences sociales, Paris 2009, p. 59 sqq.

⁷⁵ Voir Lustman, F., *De l'émancipation à l'antisémitisme*, op. cit., p. 297 sqq.

⁷⁶ Sur Elie Halévy et son journal, voir Lustman, F., *De l'émancipation à l'antisémitisme*, op. cit., p. 215 sqq. ; Laurent, S., *Daniel Halévy. Du libéralisme au traditionalisme*, Paris, Grasset, 2001, p. 24-30.

C'est dans ce Paris en passe de devenir « progressivement le centre du judaïsme français ⁷⁷ » qu'est né Isidore Caen le 16 septembre 1826⁷⁸. En dehors des souvenirs de son ami et futur co-fondateur de *l'Alliance Israélite Universelle* Eugène Manuel, parus dans *La gerbe*, un numéro spécial des *Archives Israélites* publié à l'occasion du cinquantième du journal⁷⁹, nous ne disposons pas d'informations sur l'enfance d'Isidore Caen. Il n'existe pas d'archives et lui même ne s'est pas exprimé à ce sujet. Grâce au récit de son ami d'enfance, on peut supposer qu'Isidore Caen reçut sa première éducation dans la maison parentale avant de profiter des nouvelles écoles juives gratuites, récemment fondées par le Consistoire. Il suit ainsi le chemin classique des enfants juifs qui, à l'époque, fréquentaient encore majoritairement les écoles juives, d'une part parce que leurs parents restaient attachés aux traditions juives, mais aussi parce que ces derniers nourrissaient une certaine méfiance à l'égard des écoles publiques, où leurs enfants étaient souvent obligés d'assister aux cours de religion chrétienne⁸⁰. Selon Eugène Manuel, la mère d'Isidore aurait accueilli tous les jours quelques enfants juifs pour leur apprendre à lire en français et en hébreu alors que la famille habitait rue des Franc-bourgeois, au premier étage d'un hôtel particulier du XVIIIe siècle⁸¹. Eugène Manuel, qui fréquente la maison des Caen à partir de 1828, semble avoir été particulièrement marqué par l'ambiance gaie qui y régnait : « Toute une jeunesse se pressait nombreuse à la table de famille, au milieu d'une gaîté dont j'entends encore les joyeux éclats⁸². » C'est grâce aux cours de Madame Cahen qu'Eugène Manuel fait la connaissance du petit Isidore, un enfant de trois ans son cadet, « les yeux bleus, les cheveux blonds, abondants et frisés, la parole vive et curieuse, faite pour attirer l'attention⁸³. » Les deux garçons étudient et jouent ensemble tous les jours : « De la fenêtre, ta mère surveillait nos jeux, puis nous faisait rentrer en classe, ou plutôt dans la chambre, une modeste chambre bourgeoise, avec une seule table et quelques chaises de

⁷⁷ C'est ainsi que Michael Graetz intitule la deuxième chapitre de son livre *Les juifs en France au XIXe siècle*, *op. cit.*

⁷⁸ *AI*, 13.3.1902, p. 81.

⁷⁹ Manuel, E., « Souvenirs intimes, un coin du passé », art. cit., p. 45-47.

⁸⁰ Benbassa, E., *Histoire des Juifs*, *op. cit.*, p. 178 ; Girard, P., *Les juifs de France*, *op. cit.*, p. 117.

⁸¹ Manuel, E., « Souvenirs intimes, un coin du passé », art. cit., p. 46.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, p. 45.

paille⁸⁴. » Cet intérieur et ces moyens modestes semblent néanmoins inviter à la réflexion et à l'étude. Eugène Manuel se souvient du cabinet de travail de Samuel Cahen « encombré de livres et de brochures » et revoit « avec une singulière intensité de mémoire cet intérieur si animé (...) où s'épanouissaient tant de vertus domestiques, où se donnaient carrière toutes les légitimes ambitions du judaïsme émancipé⁸⁵. »

Dotés ainsi d'un bagage culturel déjà considérable, les deux garçons commencent, vers l'âge de six ans, leur scolarité à l'Ecole consistoriale de Paris dont Samuel Cahen était à l'époque – nous l'avons dit – le directeur. La date d'entrée d'Isidore Cahen à l'Ecole consistoriale de Paris reste vague. Il n'en existe aucune trace dans les archives consistoriales mais elle se situe vraisemblablement autour de 1833⁸⁶. Les souvenirs d'Eugène Manuel concernant sa scolarité à l'Ecole consistoriale sont partagés. Tout en étant sensible au progrès que ces écoles, qui étaient alors gratuites⁸⁷, signifient dans l'histoire du judaïsme français, il se souvient également de conditions d'études difficiles :

« Ah ! l'affreuse maison et les pauvres ressources ! La porte cochère, ouvrant sur une cour étroite et obscure, me semblait un antre où venaient s'engouffrer des centaines d'enfants, se bousculant et se battant dans les raides escaliers de l'Ecole. De propreté, d'hygiène, d'ordre, ni là ni ailleurs, il n'en était encore question à l'époque. C'était néanmoins une chose nouvelle et un progrès décisif qu'une véritable école israélite, où professait un maître éminent, doué d'une si énergique volonté⁸⁸. »

Il est vrai que la situation matérielle des écoles consistoriales était difficile, surtout au début. On constate néanmoins une nette amélioration à partir de 1833 lorsqu'elles commencent à recevoir des subventions municipales⁸⁹.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 45-46.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁸⁶ Dans les archives du Consistoire israélite de Paris, les années 1820 sont relativement bien documentées. Elles contiennent la correspondance administrative et les listes des élèves. Quant aux années 1833-1846, peu de documents ont été conservés. Voir *Archives consistoriales F1 Ecoles 1812-1873*.

⁸⁷ Hazan, K., « Du heder aux écoles actuelles : l'éducation juive, reflet d'un destin collectif », *Archives Juives*, 2002, n° 2, p. 5.

⁸⁸ Manuel, E., « Souvenirs intimes, un coin du passé », art. cit., p. 46.

⁸⁹ Girard, P., *Les juifs de France, op. cit.*, p. 118.

Les écoles primaires du judaïsme parisien n'ayant pas encore à l'époque de prolongement dans le cycle secondaire, les premiers succès scolaires à l'École consistoriale conduisent Isidore Cahen au *Collège Royal de Charlemagne*, créé en 1804 par Napoléon Ier dans le cadre de sa réforme de l'enseignement secondaire⁹⁰. Tout comme dans les États allemands, le nombre d'élèves juifs dans les collèges et lycées publics augmente constamment durant la première moitié du XIXe siècle. Ainsi, on note par exemple au collège royal de Metz onze élèves juifs en 1827 et déjà dix-sept en 1835⁹¹.

A Charlemagne, « pépinière d'anciens élèves célèbres⁹² » comme le philosophe Victor Cousin (1792-1867) et l'historien Jules Michelet (1798-1874)⁹³, Isidore Cahen est un excellent élève. Dès son entrée dans cet établissement en octobre 1839⁹⁴, il remporte plusieurs prix, surtout pour ses bonnes prestations en thème et version latins et grecs⁹⁵. Deux fois durant sa scolarité, il reçoit même le premier prix en vers latins au concours général des collèges de Paris et de Versailles : la première fois en 1840-41 alors qu'il est élève en troisième, puis en 1843-44 lorsqu'il est élève de la classe de rhétorique des professeurs Berger et Caboche⁹⁶. En 1846, il passe son baccalauréat de philosophie dans la classe d'Adolphe Franck (1809-1893)⁹⁷ qui y fut nommé professeur en 1840 avant d'enseigner à partir de 1847 à la Sorbonne, puis, en 1856 au Collège de France (jusqu'en 1886). Cette année-là, ses dissertations en français et en latin lui valent les premier et deuxième prix d'honneur du collège et

⁹⁰ Sur l'histoire du lycée Charlemagne, voir Jouve, J.-P., Furst, M., *1804-2004 : Le lycée Charlemagne au Marais*. Paris, Corailo, 2004; Tuilier, A., *Histoire de l'Université de Paris et de la Sorbonne. De Louis XIV à la crise de 1968*, tome II, Paris, Nouvelle Librairie de France, 1994, p. 244.

⁹¹ Girard, P., *Les juifs de France*, op. cit., p. 119.

⁹² Perrin, H., « Introduction », in : Jouve, J.-P., Furst, M., *1804-2004 : Le lycée Charlemagne*, op. cit., p.17.

⁹³ Dernes, J., « Quelques anciens élèves du lycée Charlemagne », in : *ibid.*, p. 127-137.

⁹⁴ Voir les registres d'entrée et de sortie des élèves du collège royal de Charlemagne (1815-1968), *Archives de Paris*, ici 1839-1849, Pérotin 704/73/2/5 et Répertoires alphabétiques (1836-1851), Pérotin 704/73/2/36.

⁹⁵ Voir Distribution des prix des lycées 1840-1847, *Archives de Paris*, Pérotin 704/73/2/119.

⁹⁶ Voir Distribution des prix au concours général des lycées, 1837-1844, *Archives de Paris*, Pérotin 704/73/2/119 et *ibid.* 1843-1849, Pérotin 704/73/2/120.

⁹⁷ Voir Distribution des prix des lycées 1840-1847, *Archives de Paris*, Pérotin 704/73/2/119.

le deuxième prix de philosophie de la division de philosophie⁹⁸. On peut penser que Franck qui est à l'époque un des rares professeurs de philosophie d'origine juive, représente un modèle spirituel pour Isidore Cahen⁹⁹. Ce spécialiste de la Kabbale, qui noua des liens d'amitié avec Samuel Cahen, vraisemblablement depuis leur passage au lycée Charlemagne¹⁰⁰, publiait régulièrement des articles dans les *Archives israélites* où il exprimait son opposition à l'athéisme et au communisme, idées qui marqueront également la pensée d'Isidore.

D'après un discours prononcé par Eugène Manuel, lui-même élève du lycée dans le Marais entre 1836 et 1843¹⁰¹, à l'occasion de la distribution des prix du lycée en juillet 1891, le mouvement romantique¹⁰² semble trouver un large écho dans les classes du Collège Royal de Charlemagne, d'autant plus que les deux fils de Victor Hugo le fréquentent. En 1844-1845, le fils aîné de l'écrivain, Charles Abel Hugo, est élève de la classe de rhétorique, comme Isidore Cahen¹⁰³. « Le nom Hugo – il faut bien le dire », écrit Manuel,

« projetait son rayonnement sur ce quartier, sur ce lycée. Les deux fils du prêtre étaient nos camarades. Cet angle de la Place Royale, où logeaient l'auteur d'Hernani et des feuilles d'automne, était le but de nos pèlerinages. Heureux qui apercevait le visage pâle du poète à travers les vitres ! Plus heureux qui pouvait pénétrer dans le temple¹⁰⁴. »

Manuel décrit des élèves politisés, « très classiques en classe, et très romantiques au dehors » qui avaient « beaucoup d'illusions (...), d'espérances (...) et quelques utopies, comme l'a démontré 1848¹⁰⁵ ». Si Eugène Manuel établit un lien direct

⁹⁸ Voir Distribution des prix au concours général des lycées, 1843-1849, *Archives de Paris*, Pérotin 704/73/2/120.

⁹⁹ Sur Adolphe Franck, voir Simon-Nahum, P., *La cité investie*, op. cit., p. 73 sqq.

¹⁰⁰ Simon-Nahum, S., « Samuel Cahen », art. cit., p. 38.

¹⁰¹ Voir les registres d'entrée et de sortie des élèves du collège royal de Charlemagne (1815-1968), *Archives de Paris*, Pérotin 704/73/2/5 et Répertoires alphabétiques (1836-1851), Pérotin 704/73/2/36.

¹⁰² Sur le mouvement romantique en France, voir Carpentier, J., Lebrun, F., *Histoire de France*, Paris, Seuil, 1987, p. 274 sqq.

¹⁰³ Voir Distribution des prix des lycées 1840-1847, *Archives de Paris*, Pérotin 704/73/2/119, p. 28-33.

¹⁰⁴ Manuel, E., *Discours prononcé à la distribution des prix du lycée Charlemagne le 31 juillet 1891*, Paris, Imprimerie nationale, 1891, p. 7.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 7-8.

entre le romantisme et la Révolution de 1848, les historiens de nos jours plaident pour une diversification de l'analyse. La spécificité quarante-huitarde résiderait davantage « dans le mouvement humanitaire, plutôt que dans la totalité confuse de ce qui, romantiquement, bouillonnait¹⁰⁶ ». Reste que la proximité du jeune Isidore Cahen avec un certain milieu romantique joue certainement un rôle dans l'éveil de son engagement politique.

II. Etudiants juifs à Berlin et à Paris

Après une adolescence consacrée essentiellement à l'étude du grec et du latin ainsi qu'à la lecture d'ouvrages philosophiques et pédagogiques, il n'est guère étonnant que le jeune Ludwig Philippson s'inscrive en philologie classique à l'Université de Berlin. Isidore Cahen quant à lui choisit l'étude de la philosophie lorsqu'il est admis à l'Ecole Normale Supérieure, poursuivant ainsi lui aussi une des passions de sa jeunesse. Dès le début du XIXe siècle, le nombre de juifs s'engageant dans des études supérieures ne cesse d'augmenter en Allemagne et en France¹⁰⁷. Cet accroissement s'explique tout d'abord par les premiers effets des processus de modernisation qui ont commencé à bouleverser l'existence des minorités juives au milieu du XVIIIe siècle. Dans les deux pays, l'instruction a toujours occupé une place primordiale dans la tradition juive. Avec les débuts des processus d'émancipation, elle devient indissociable de la promotion des juifs dans la société. C'est par l'acquisition d'une culture moderne que les minorités juives espèrent sortir de leur isolement¹⁰⁸. Mais le nombre croissant d'étudiants juifs est également dû aux transformations structurelles des établissements universitaires en Allemagne et en France¹⁰⁹. Longtemps restés sous la tutelle des Eglises, ils abandonnent petit à petit leur statut confessionnel au cours du XVIIIe

¹⁰⁶ Agulhon, M., *1848 ou l'apprentissage de la République. 1848-1852*, Paris, Points Histoire, 2002, p. 22.

¹⁰⁷ Il existe une excellente étude concernant l'entrée des juifs allemands dans les professions intellectuelles. Voir Richarz, M., *Der Eintritt*, op. cit. Quant aux juifs français, en revanche, une telle étude fait défaut. Des informations utiles sont données par Girard, P., *Les juifs de France*, op. cit., p. 119 sqq.; Benbassa, E., *Histoire des Juifs*, op. cit., p. 177 sqq. et Cohen, D., *La promotion des juifs en France à l'époque du Second Empire, 1852-1870*, 2 tomes, Aix-en-Provence, Publications de l'Université d'Aix-en-Provence, 1980.

¹⁰⁸ Benbassa, E., *Histoire des juifs*, op. cit., p. 175 ; Richarz, M., *Der Eintritt*, op. cit.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 91.

siècle, ce qui permet aux étudiants juifs d'y accéder. Dans les Etats allemands, ces transformations ne suivent pas le même rythme partout. Ce sont d'abord les universités protestantes qui acceptent des étudiants juifs, comme l'université de Francfort sur l'Oder. Dès 1678, on note ici les premières inscriptions en médecine, la seule faculté alors accessible aux juifs¹¹⁰. Quant aux universités catholiques, il faudra plus ou moins attendre le début de la période d'émancipation¹¹¹. Sous l'influence des idées des Lumières, certains établissements de l'enseignement supérieur sont réformés, d'autres fermés et remplacés par des universités modernes, comme celle de Berlin (1809) que Ludwig Philippson choisira pour ses études, ou encore celle de Breslau (1811). Dans ces nouvelles universités, la mixité religieuse est de rigueur¹¹².

En France, les premières voix en vue d'une réforme des universités de l'Ancien Régime se font entendre dès le milieu du XVIIIe siècle, surtout après l'expulsion des Jésuites (1762) et la dissolution de leur ordre (1773), créant un vide éducatif qu'il fallait combler¹¹³. Le système éducatif, jusque-là essentiellement aux mains de l'Eglise, était à restructurer. Il fallut toutefois attendre la Révolution française qui abolit les universités de l'Ancien régime, ne laissant subsister que quelques grands établissements de l'époque précédente, comme par exemple le Collège de France, crée en 1530 par François Ier, ou les écoles spéciales comme l'Ecole royale des Ponts et Chaussées (1747) et l'Ecole des Mines (1783), qui deviennent des écoles d'application de la nouvelle Ecole centrale des travaux publics, fondée en 1794 et qui prendra l'année suivante le nom d'Ecole Polytechnique¹¹⁴. La même année est mise en place la première version de la future Ecole Normale Supérieure, dont Isidore Cahen sera élève entre 1846 et 1849. Rapidement, ces nouvelles grandes écoles deviennent les lieux d'études par excellence des juifs parce qu'elles incarnent les rêves égalitaires et républicains des Lumières. Assez faible au début de leur création, le nombre

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 28 sqq.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*, p. 91.

¹¹³ Charle, Ch., Verger, J., *Histoire des universités françaises*, Paris, PUF, 2007, p. 57-60.

¹¹⁴ Tuilier, A., *Histoire de l'Université de Paris et de la Sorbonne*, *op. cit.*, p. 234.

d'étudiants juifs ne cesse de croître, surtout à partir du Premier Empire¹¹⁵. Toujours est-il que dans les deux pays, le caractère chrétien de ces nouvelles institutions universitaires persiste formellement, comme l'attestent les difficultés que Ludwig Philippson et Isidore Cahen vont rencontrer durant leurs études.

Ludwig Philippson à l'Université de Berlin

Lorsque le jeune Ludwig Philippson s'inscrit, le 17 octobre 1829¹¹⁶, à l'université de Berlin, cette jeune institution, fondée en 1809 d'après un projet formulé en partie par Wilhelm von Humboldt, à l'époque directeur des sections du culte et de l'enseignement public au ministère de l'intérieur prussien, avait déjà attiré de nombreux étudiants juifs. Tout comme au XVIIIe siècle, ce sont en effet au XIXe siècle les universités prussiennes comme Berlin ou Breslau qui sont les plus fréquentées par les juifs, la Prusse ayant à cette époque le plus d'habitants juifs parmi tous les Etats allemands, excepté l'Autriche¹¹⁷. C'est de loin l'université de Berlin qui attire le plus d'étudiants juifs, et ce depuis sa création en 1809, où ils constituent déjà 7% de la population estudiantine¹¹⁸. Cette concentration d'étudiants juifs à Berlin s'explique peut-être tout d'abord par le rôle important que la communauté juive berlinoise avait joué à la fois dans la vie économique juive en Prusse et dans le mouvement des Lumières juives, la Haskala. Mais aussi par le fait que cette communauté dynamique pouvait aider les jeunes juifs à trouver plus facilement un travail¹¹⁹. Cela est d'autant plus important qu'à l'époque les étudiants juifs continuaient de rencontrer des difficultés dans l'obtention d'une bourse d'étude, malgré l'égalité formelle dans ce domaine¹²⁰. Beaucoup se voient refuser des bourses d'Etat sous prétexte qu'ils sont juifs, comme Ludwig Philippson à qui la région d'Anhalt ne veut pas accorder de bourse. Dans la série d'articles « Souvenirs des années passées à l'Université de Berlin, de 1829 jusqu'à la fin de l'année 1823 » (Aus den

¹¹⁵ Benbassa, E., *Histoire des juifs*, op. cit., p. 179; Girard, P., *Les juifs de France*, op. cit., p. 119.

¹¹⁶ Voir Humboldt-Universität Berlin, *Studentenverzeichnisse, I. Matrikelbuch, Bestand UK 19. Rektorat, Bestand der Philosophischen Fakultät Studentenlisten I. - 47. Rektorat.*

¹¹⁷ Richarz, M., *Der Eintritt*, op. cit., p. 97.

¹¹⁸ Voir *ibid.*, p. 98-99.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 98-101.

¹²⁰ *Ibid.* p.138.

Studienjahren 1829 bis Ende 1832 in Berlin), il raconte qu'« il n'était pas question d'obtenir des bourses, car celles-ci n'étaient réservées qu'aux chrétiens – telle fut la réponse que j'obtins lorsque je fis la demande d'une bourse régionale auprès de mon Land¹²¹ ». Beaucoup d'étudiants juifs, qui ne peuvent bénéficier du soutien d'un protecteur, doivent donc travailler comme précepteurs, donner des cours particuliers ou vivre de leur plume pour subvenir à leurs besoins¹²². C'est aussi le cas de Ludwig Philippson. N'ayant pas réussi à trouver de protecteur, il donne tous les jours deux heures de cours d'hébreu à un Anglais ainsi que des cours de français à un jeune baron mecklenbourgeois¹²³. Dès le premier semestre, Philippson commence également à faire paraître ses premiers articles dans des revues comme *Der Freimüthige*, une revue divertissante, éditée par l'écrivain et critique littéraire Willibald Alexis (1798-1871) ou dans la prestigieuse *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung*, une revue, fondée en 1804 par Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) et publiant essentiellement des recensions littéraires¹²⁴.

Si les étudiants juifs viennent, à l'origine, avant tout des communautés des grandes villes, cela change durant la première moitié du XIXe siècle où l'on voit apparaître de plus en plus de juifs venant de communautés de petite ou de moyenne taille¹²⁵, comme Ludwig Philippson. Comme la faculté de droit de l'université de Berlin refuse de décerner le titre de docteur aux étudiants juifs, ils sont principalement inscrits en médecine et à la faculté de philosophie qui, en 1823, autorise pour la première fois l'étudiant juif Marcus Leo Frankenheim à soutenir une thèse¹²⁶. Ne disposant pas encore d'un séminaire rabbinique moderne, les deux tiers des étudiants juifs inscrits à la faculté de philosophie se préparent au rabbinat¹²⁷. Dans cette optique, ils piochent dans les cours de philosophie, de théologie ou encore de philologie orientale leur permettant d'approfondir leurs connaissances de l'hébreu. Parallèlement à ces études à

¹²¹ *AZJ*, 30.6.1887, p. 414 : « An Stipendien war nicht zu denken, denn diese waren nur für Christen zugänglich – so lautete der Bescheid, als ich um das Landesstipendium meines Heimathslandes nachsuchte. »

¹²² Richarz, M., *Der Eintritt*, op.cit., p. 138-139.

¹²³ *AZJ*, 27.7.1887, p. 429.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 430.

¹²⁵ Richarz, M., *Der Eintritt*, op. cit., p. 132-133.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 99.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 188.

l'université, il n'est pas rare que ces jeunes étudiants juifs suivent des cours dans des institutions talmudiques, avec des professeurs privés ou dans des cercles talmudiques improvisés¹²⁸.

Philippson quant à lui se distingue de la majorité de ces étudiants juifs inscrits à la faculté de philosophie. Tout en restant attaché à la formation talmudique, comme le montrent les cours particuliers qu'il suit avec des précepteurs polonais¹²⁹, il ne semble pourtant pas se destiner exclusivement au rabbinat. Les années passées à l'Université de Berlin, qu'il décrit d'ailleurs comme heureuses et fructueuses sur le plan intellectuel¹³⁰, témoignent en effet d'une réelle fascination pour la philologie classique, une tradition fortement établie à l'Université de Berlin. Non seulement Philippson suit des cours de philologie classique mais il rédige et publie d'ores et déjà un nombre considérable de petits travaux de recherche sur la mythologie grecque et nordique ainsi que sur la littérature judéo-grecque¹³¹. Ce brillant étudiant propose même la création d'un Institut de philologie (*Institut für philologische Wissenschaften*), mais cette tentative échoue, en dépit de l'accueil positif que son professeur, le philologue August Boeckh, avait réservé à ce projet¹³². Cette empreinte philologique acquise par le jeune Philippson à l'Université de Berlin le marquera d'ailleurs pour le reste de sa vie, comme l'illustrent les articles portant sur des sujets philologiques qu'il fait publier dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, surtout à partir de 1871¹³³.

Il n'est donc pas étonnant que parmi ses professeurs, ses préférences semblent aller vers le philologue August Boeckh (1785-1867). Arrivé à Berlin en 1811, Boeckh peut être considéré comme le fondateur de la philologie classique dans l'université de cette ville. En créant, en 1812, le séminaire philologique, il donne un statut et une légitimité à cette discipline. Boeckh fait découvrir à

¹²⁸ Sur la formation rabbinique au début du XIXe siècle, voir Wilke, C., *Den Talmud und den Kant*, op. cit.

¹²⁹ *AZJ*, 30.6.1887, p. 413, *AZJ*, 25.8.1887, p. 542.

¹³⁰ *AZJ*, 30.6.1887, p. 412.

¹³¹ *AZJ*, 27.7.1887, p. 430.

¹³² Kayserling, M., *Ludwig Philippson*, op. cit., p. 40.

¹³³ A ce propos, voir Horch, H.O., *Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur*, op. cit.

Philippson une philologie « intégrative » dépassant la simple étude des textes en englobant les différents domaines de la culture antique. Selon Boeckh, il ne suffit plus, pour approcher l'essence d'un texte, de l'expliquer du seul point de vue linguistique, il est au contraire indispensable de le restituer dans le contexte plus général¹³⁴. Philippson se souvient de son maître:

« Lorsque l'on entrait dans son amphithéâtre toujours très fréquenté, que l'on voyait cet homme assis sur sa chaire et que l'on entendait de sa bouche professer les réflexions les plus pertinentes (...), de la façon la plus calme (...), on avait d'abord l'impression que ces dernières ne venaient pas de lui, mais qu'il s'agissait de citations d'autres personnes. Mais, très vite, on pouvait se convaincre du contraire, et l'admiration et l'affection pour cet homme n'en étaient que plus grandes. Aucun autre homme que lui n'était plus à même d'éduquer la jeunesse et de lui transmettre l'esprit de la littérature classique, en particulier celui de la littérature hellénistique. Boeckh évitait d'ailleurs dans ses conférences toute polémique, alors même qu'il se trouvait mêlé à des querelles entre autres avec Gottfried Hermann à Leipzig¹³⁵. »

A la différence de Boeckh, décrit par Philippson comme un professeur très proche de ses étudiants¹³⁶, Karl Lachmann (1793-1851), le père de l'édition historico-critique des textes, apparaît dans ses souvenirs comme moqueur et prétentieux :

« Gare à celui qui laissait échapper une mauvaise accentuation ou se trompait sur l'emploi d'un mot grec ou latin, un flot de moqueries se déversait sur la pauvre personne qui se sentait alors comme anéantie. La conséquence en était que l'on renonçait progressivement à son séminaire qui finissait par être très peu fréquenté¹³⁷. »

¹³⁴ Sur August Boeckh, voir Lassaigne, D., « La querelle des mots et des choses au XIXe siècle. Eléments d'une analyse historique », in: Beitzl, K., (éd.), *Mots et choses de l'éthnographie de la France. Regards allemands et autrichiens sur la France rurale dans les années 1930*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1997, p. 1-13.

¹³⁵ *AZJ*, 4.8.1887, p. 492 : « Wenn man in sein stets sehr gefülltes Auditorium trat und den Mann auf seinem Lehrstuhle sitzen sah, und in der ruhigsten (...) Weise die geistreichen Bemerkungen (...) aus seinem Munde vernahm, so kam es Einem zuerst vor, als ob diese letzteren gar nicht von ihm herrührten, sondern Zitate von Anderen wären. Aber bald ward man vom Gegentheil überzeugt, und desto mehr wuchs die Bewunderung und die Anhänglichkeit. Niemand war geeigneter, den bildenden Geist aus der klassischen, besonders der hellenischen Literatur auf die Jugend zu übertragen. Dabei hielt sich Böckh in seinen Vorlesungen von aller Polemik fern, so sehr er auch sonst in Streitigkeiten verwickelt war, wie z.B. mit Gottfried Herrmann in Leipzig. »

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *AZJ*, 4.8.1887, p. 493 : « Wehe dem, welchem eine falsche Betonung oder irrwendige Anwendung eines griechischen oder lateinischen Wortes entschlüpfte, ein Strom von Spott ergoß sich über den Ärmsten, der sich wie vernichtet fühlte. Die Folge war, daß man allmählig seinem Seminar entsagte und dies äusserst gering bevölkert blieb. »

Trois autres grandes figures se détachent dans le parcours d'étudiant de Ludwig Philippson : Hegel, Schleiermacher et Eduard Gans. Dès l'arrivée du premier à Berlin en 1818, sa philosophie occupe une place de choix à l'Université de Berlin et semble exercer une certaine attraction, notamment sur les étudiants juifs¹³⁸. Dans sa philosophie politique, Hegel s'engage en faveur de l'égalité civique et politique des juifs, position qui, à l'époque, n'allait pas de soi¹³⁹. Elle constituait plutôt une exception parmi les professeurs qui, comme un Savigny, un Rühs ou un Fries se prononçaient souvent violemment contre l'émancipation juive¹⁴⁰. Philippson assiste régulièrement aux conférences très fréquentées de Hegel¹⁴¹ et on trouve comme un écho de la conception hégélienne de l'histoire comme marche progressive et linéaire dans les articles qu'il écrira plus tard pour l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*. Si Hegel apparaît dans les souvenirs de Philippson comme un « vieux prophète » très concentré et qui, pendant ses cours, fixait la chaire en se servant de temps à autre dans sa tabatière pour ne lever son regard que lorsqu'il formulait une question intéressante, Schleiermacher, son professeur de psychologie, se distingue par son humour¹⁴². Bien qu'on n'en ait aucune certitude, on peut penser que les réflexions concernant la religion de ce théologien, qui défend une religion modernisée, reliée à la vie mais séparée des institutions politiques, eurent une certaine influence sur Philippson¹⁴³. Le jeune étudiant suit également les cours d'Eduard Gans. Ses souvenirs de l'Université de Berlin laissent certes transparaître une certaine déception parce que ce juriste d'origine juive et proche de la science du judaïsme avait choisi la conversion en 1825 afin de pouvoir être nommé à un poste de professeur de droit¹⁴⁴. Il n'en reste pas moins que Philippson dit avoir toujours quitté ses conférences sur la Révolution française et le droit naturel « plein d'admiration¹⁴⁵ ».

¹³⁸ Sur Hegel et les juifs, voir Waszek, N., *Eduard Gans (1797-1839) : Hegelianer – Jude – Europäer*. Francfort-sur-le-Main, Berne, P. Lang, 1991, p. 19 sqq.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴⁰ Sur le discours anti-juif des universitaires allemands, voir Jersch-Wenzel, S., « Rechtslage und Emanzipation », Brenner, M., Jersch-Wenzel, S., Meyer, M.A. (éds), *Jüdische Geschichte, op. cit.*, p. 39 sqq.

¹⁴¹ *AZJ*, 4.8.1887, p. 493.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ Sur Schleiermacher, voir Reymond, B., *A la découverte de Schleiermacher*, Paris, Van Dieren Editeur, 2008.

¹⁴⁴ Sur Eduard Gans, voir Waszek, N., *Eduard Gans, op. cit.*.

¹⁴⁵ *AZJ*, 4.8.1887, p. 494: « voll Bewunderung »

Isidore Cahen à l'Ecole Normale Supérieure

Après de brillantes études secondaires, Isidore Cahen intègre l'Ecole Normale Supérieure en 1846. Tout comme l'Université de Berlin, il s'agit là d'une institution encore relativement jeune. Fondée à Paris en 1794 au lendemain de la Révolution française pour former des instituteurs, l'histoire de cette école reflète à bien des égards le conflit entre le mouvement laïque et l'Eglise catholique caractéristique de la France du XIXe siècle, souvent qualifié de « siècle intermédiaire¹⁴⁶ » entre l'Ancien Régime à dominante chrétienne et la IIIe République à dominante laïque. Supprimée dès 1795 pour avoir été trop précoce et idéaliste pour son temps¹⁴⁷, l'Ecole Normale doit attendre le projet napoléonien de l'Université impériale de 1806 pour voir renaître l'espoir d'une existence durable. Sous le Premier Empire, cette Ecole qui n'est pas entièrement intégrée à l'Université impériale, a un caractère clérical. Sous l'autorité du chef d'établissement, les élèves subissent la tutelle vigilante du directeur des études et de l'aumônier. Soupçonnée de libéralisme sous la Restauration, elle est supprimée en 1822, mais la nécessité de pourvoir l'enseignement secondaire en professeurs conduit à son rétablissement sous le nom d'Ecole préparatoire en 1826. L'emprise du clergé sur les professeurs et les élèves persiste. Lorsqu'en 1846, Isidore Cahen intègre cet établissement, désormais appelé Ecole Normale Supérieure, celui-ci n'a pas encore rompu avec la tradition religieuse et cléricale qui fut la sienne depuis l'Empire. Le règlement de l'école avait certes été modifié dans un sens libéral par l'arrêté du 19 août 1836, l'Eglise n'en conservait pas moins son influence sur la maison, comme le montre cette description de la vie scolaire qui rappelle à bien des égards la vie monacale :

« Les élèves sont partagés entre deux salles d'études dirigées chacune par un maître surveillant. Le silence doit y régner de manière absolue (...). Aucun changement de place en étude, aucun travail commun n'est permis sans l'autorisation du sous-directeur (...). Hiver comme été, le lever a lieu à cinq heures. Les journées et les repas commencent

¹⁴⁶ Agulhon, M., *1848 ou l'apprentissage de la République*, op.cit , p. 23.

¹⁴⁷ Sur l'histoire de l'Ecole Normale Supérieure, Hummel, P., Lejeune, A., Peycere, D., *Pour une histoire de l'Ecole Normale Supérieure. Sources d'archives 1794-1993.*, Paris, Archives Nationales, 1995.

et finissent par une prière. (...) Les livres dangereux ou futiles ne doivent pas entrer dans l'école¹⁴⁸. »

Ajoutons à cela la polémique entre le directeur des études d'alors, Etienne Vacherot (1809-1897), et l'aumônier de l'école, l'abbé Alphonse Gratry, autour de la supériorité du néoplatonisme sur le christianisme qui illustre également très bien les tensions entre un certain libéralisme universitaire et l'institution ecclésiastique, particulièrement vives sous la monarchie de Juillet¹⁴⁹.

Isidore Cahen n'a pas beaucoup épilogué sur sa scolarité à l'Ecole Normale Supérieure mais grâce aux archives de cet établissement, nous disposons d'informations intéressantes sur cette période. Reçu deuxième à l'Ecole Normale Supérieure¹⁵⁰, Isidore Cahen est un brillant élève. Comme tous les élèves de la section des lettres, il suit, en première et deuxième années, des cours de grec, de latin, de littérature française, d'histoire et de philosophie à l'intérieur de l'école. En troisième année, l'enseignement intérieur étant allégé, il fréquente également des cours à la Sorbonne et au Collège de France¹⁵¹ où il assiste, entre autres, aux cours de Jules Michelet¹⁵². Les idées de cet historien, notamment son rejet du cléricanisme, son attachement à la République et ses réflexions concernant la notion de « race » ont laissé leur empreinte dans les articles que Cahen publiera plus tard dans les *Archives israélites*.

A en croire les appréciations de certains de ses professeurs, Isidore Cahen semble être un élève compliqué et susceptible, « un peu tourné à la bizarrerie et ayant besoin de ménagements¹⁵³ ». Ses professeurs de langues anciennes et de littérature française lui attestent certes un esprit « pénétrant », « ardent » et « curieux », mais tous le trouvent « un peu étrange » et critiquent son travail « très

¹⁴⁸ *Le centenaire de l'Ecole Normale, 1795-1895*, Paris, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1994, p. 236.

¹⁴⁹ Tuilier, H., *Histoire de l'Université de Paris*, *op. cit.*, p. 343-345.

¹⁵⁰ *AI*, 20.3.1902, p. 89.

¹⁵¹ *Le centenaire*, *op. cit.*, p. 241 sqq.

¹⁵² Voir Graetz, M., *Les juifs en France*, *op. cit.*, p. 297.

¹⁵³ Toutes les informations sur l'élève Isidore Cahen proviennent des Archives de l'Ecole normale supérieure, conservées aux Archives Nationales. Voir AN 61 AJ 180, *Notes du sous-directeur et des maîtres surveillants*.

inégal » et son style « rempli de prétention, d'obscurité et de bizarrerie¹⁵⁴ ». Comme l'a remarqué son professeur de langue grecque, Monsieur Lebas, « la philosophie paraît absorber tous ses instants¹⁵⁵ ». En effet, les appréciations de Jules Simon se distinguent singulièrement de celles des autres professeurs. Dès la première année, ce professeur de philosophie le classe parmi « les bons élèves qui pourraient être des philosophes¹⁵⁶ ». Dans son cours, Isidore Cahen fait preuve de « talent » et d'« une aptitude rare à la philosophie¹⁵⁷ ». Bien que ses prestations s'améliorent par la suite dans toutes les matières, c'est en philosophie qu'il obtient les meilleurs résultats. Classé deuxième en philosophie de toute la section des lettres à la fin de la deuxième année, il est autorisé, en 1848, à passer en troisième année dans la classe de philosophie de Jules Simon qui continue à le couvrir d'éloges. Isidore Cahen serait un élève « très intelligent, assez instruit » qui « se distinguera comme professeur¹⁵⁸ ». C'est également cette année-là qu'il effectue un stage de trois semaines dans un lycée, comme le prescrivait le règlement de l'école depuis 1838¹⁵⁹. Isidore Cahen choisit son lycée d'origine, le Collège Royal de Charlemagne, et figure parmi les meilleurs stagiaires de sa promotion : « Le candidat n'est plus un élève, c'est déjà un homme fait¹⁶⁰ », peut-on ainsi lire dans son rapport de stage. Durant sa scolarité à l'Ecole Normale Supérieure, Cahen supplée également le futur directeur de l'Ecole Normale Supérieure Ernest Bersot (1811-1880) dans sa chaire de philosophie au collège de Versailles¹⁶¹. Mais ce n'est pas qu'en tant que professeur de philosophie que le jeune normalien excelle. Dès 1847, il commence à écrire pour le journal de son père, essentiellement sur des sujets philosophiques¹⁶², et en 1848, il publie son premier texte philosophique intitulé *Deux libertés en une*¹⁶³ où il réclame à la fois la liberté de conscience et la

¹⁵⁴ Voir AN 61 AJ 180, *Notes sur le travail et le progrès des élèves, première année, 1^{er} trimestre*.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 3^e trimestre.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 1^{er} trimestre.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 2^e trimestre.

¹⁵⁸ *Ibid.*, troisième année, 1^{er} trimestre.

¹⁵⁹ *Le centenaire, op. cit.*, p. 236 sqq.

¹⁶⁰ AN 61 AJ 180, *rapport de stage*.

¹⁶¹ *AI*, 20.3.1902, p. 90.

¹⁶² Si le premier article signé Isidore Cahen paraît en juin 1847, celui-ci explique avoir assisté, dès 1839, aux discussions concernant la création du journal et avoir fourni ses premières contributions anonymes dès 1843-1844. Voir Cahen, I., « Le cinquantenaire des Archives Israélites », art. cit., p. 68-70, et *AI*, 15.12.1864, p. 1053.

¹⁶³ Cahen, I., *Deux libertés en une*, Paris, Dentu, 1848.

liberté de l'enseignement confessionnel. Dans ce livre polémique, on sent l'influence de son professeur de philosophie Jules Simon (1814-1896). Comme nous le verrons, c'est notamment grâce à la revue *Liberté de penser* que ce dernier devient très vite un maître à penser pour Cahen.

III. L'éveil politique

Les révolutions de 1830 et 1848

Si les années d'études permettent aux deux jeunes juifs de consolider leur identité intellectuelle, c'est également durant ces années-là qu'ils commencent à s'intéresser à la politique. Le climat politique dans l'Europe de la première moitié du XIXe siècle y est particulièrement propice. Ludwig Philippson et Isidore Cahen sont ainsi fortement marqués par l'ambiance révolutionnaire caractéristique de cette époque¹⁶⁴.

Ludwig Philippson : les révolutions de 1830 et de 1848

Dans la série d'articles « Souvenirs des années passées à l'Université de Berlin, de 1829 jusqu'à la fin de l'année 1832 » (Aus den Studienjahren 1829 bis Ende 1832 in Berlin) évoquée précédemment, Ludwig Philippson décrit le climat révolutionnaire qui régnait à l'université de Berlin et dans les cercles intellectuels à la fin des années 1820 : « Le monde intellectuel tout entier sentait à l'époque que les choses ne pouvaient pas rester ainsi et que l'esprit du temps et ses besoins en avaient fini avec la stagnation et la régression¹⁶⁵. » Mais l'événement décisif dans sa prise de conscience politique semble être la Révolution de 1830 en France qui provoque des mouvements d'unification nationale et de libération individuelle à travers toute l'Europe. Marquant une coupure essentielle dans sa vie, elle

¹⁶⁴ Le XIXe siècle a fait couler beaucoup d'encre dans l'historiographie allemande et française. Si pour certains historiens, il est clairement le siècle de la modernisation et de la démocratisation de la société, d'autres soulignent davantage l'envers de la médaille, en mettant l'accent sur la construction d'un Etat dont le rationalisme assujettit les individus. Tous s'accordent cependant pour souligner les profondes modifications de la société, aussi bien dans les domaines politique et économique que social et culturel.

¹⁶⁵ *AZJ*, 30.6.1887, p. 413: « Die ganze intelligente Welt fühlte damals, daß es so, wie es war, nicht bleiben könne, daß der (...) Geist der Zeit und dessen Bedürfnisse mit dem Stillstande und Rückschritte (...) gebrochen habe. »

transforme l'intérêt diffus qu'il porte à la politique en une véritable conscience politique :

« Nous autres étudiants, nous étions aussi animés d'un esprit politique, nous lisions, avec un grand intérêt, les journaux, les nouveaux qui paraissaient notamment en dehors de la Prusse, et que l'on pouvait trouver dans les salles de lectures, et les discussions ne manquaient pas ensuite¹⁶⁶. »

Si, jusque là, ses écrits portaient essentiellement sur des sujets philologiques, ils traitent maintenant également de questions politiques. En 1831, il écrit ainsi le poème « Der Sturm der Zeit » (Le tourbillon de l'époque) où il plaide en faveur d'une Allemagne unifiée. Jugé trop radical, le poème est interdit par la censure¹⁶⁷. Un an après, il publie sous le pseudonyme de Ludwig Schragge une étude intitulée *Wie verloren die Juden die Bürgerrechte im west- und oströmischen Reiche* (Comment les juifs ont perdu leurs droits civiques dans l'Empire romain d'Occident et d'Orient). En analysant la dégradation progressive de la condition juridique des juifs de l'Empire romain, il y montre que cette dernière n'était pas due à un comportement prétendument fautif des juifs mais au fanatisme religieux.

Alors que les années 1830 ont contribué à une première sensibilisation politique de Ludwig Philippson, les années 1840 voient paraître ses premiers textes politiques dans son journal l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* fondé en 1837¹⁶⁸. Partant du constat que « la société humaine se trouve au bord d'un précipice¹⁶⁹ », il s'interroge, animé par un évident souci apologétique, sur les réponses que peuvent apporter aux problèmes sociaux actuels la « doctrine sociale du mosaïsme¹⁷⁰ » et son principe fondateur « une loi, un droit pour tous »¹⁷¹. Au cours de l'année 1848, il se fait connaître comme orateur politique à

¹⁶⁶ *AZJ*, 21.7.1887, p. 462 : « Auch wir Studenten wurden politisch belebt, lasen eifrig Zeitungen, deren neue, namentlich außerhalb Preußen entstanden und in Lesehallen zu finden waren, wobei es dann bald an Diskussionen nicht fehlte. »

¹⁶⁷ *AZJ*, 2.11.1880, p. 700-701.

¹⁶⁸ Sur l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, voir le chapitre V de cette thèse.

¹⁶⁹ *AZJ*, 3.2.1845, p. 70 : « die Menschengesellschaft [steht] an einem Abhänge ».

¹⁷⁰ *AZJ*, 10.5.1845, p. 293 : « die Soziallehre des Mosaismus ».

¹⁷¹ Voir *AZJ*, 3.2.1845, p. 69 sqq., *AZJ*, 10.2.1845, p. 85 sqq., *AZJ*, 24.2.1845, p. 113 sqq.

Magdebourg¹⁷². Ses discours dans lesquels il s'en prend aux inégalités politiques et sociales lui valent de devenir un des porte-paroles de l'association allemande des professeurs (*Deutscher Lehrerverein*) de la Saxe et des artisans de Magdebourg. Ces derniers fondent, sous l'influence de Philippson, le journal *Elbzeitung*¹⁷³ ainsi qu'une association dont l'objectif est de créer une bibliothèque populaire, d'organiser des conférences et de mettre en place une assurance pour les veuves et les orphelins des artisans. Quant à l'association allemande des professeurs, elle rédige, à l'initiative de Philippson, une pétition demandant la séparation des Eglises et de l'Etat¹⁷⁴.

Dans ses articles de cette période transparaît son enthousiasme face aux premiers signes d'un changement de société¹⁷⁵. S'il salue l'avènement de la démocratie et de l'unité allemande, il y voit surtout une occasion de réaliser l'égalité des juifs allemands. Il n'est donc pas étonnant qu'il invite, dès le début des événements révolutionnaires, les lecteurs de son journal à « rejoindre le mouvement actuel en toute sincérité et de tout cœur¹⁷⁶ ». Tout en approuvant les objectifs politiques et sociaux du mouvement révolutionnaire, il se montre cependant choqué par la fusillade qui met provisoirement fin au soulèvement du 18 mars à Berlin. S'opposant à cette « confrontation sauvage¹⁷⁷ », Philippson plaide pour un changement progressif de la société, passant par l'adoption de lois démocratiques. Quelques mois plus tard, il devient député-suppléant (Ersatzmann) autant à l'Assemblée prussienne qu'au parlement de Francfort pour la circonscription de Neuwaldenleben en Saxe¹⁷⁸. Il fait ainsi partie des premiers députés juifs des Etats allemands dont les plus connus sont le banquier Ludwig

¹⁷² « Rede gehalten vom Rabbiner Dr. Freundenthal im Verein für jüdische Geschichte und Literatur », Berlin, 1890, p. 6. in: *Ludwig Philippson Family Collection*, Archiv Materials, Photographies, Memories, Manuscripts, Archiv des Leo Baeck Instituts im Jüdischen Museum Berlin, LBIJMB MM127, MM 128, MM 461.

¹⁷³ Voir le chapitre V.

¹⁷⁴ Philippson, J., « Ludwig Philippson und die Allgemeine Zeitung des Judenthums », art. cit., p. 281 sqq.

¹⁷⁵ Voir *AZJ*, 20.3.1848, p. 187-188 et *AZJ*, 27.3.1848, p. 203-204.

¹⁷⁶ *AZJ*, 27.3. 1848, p. 204.: « aufrichtig und mit ganzem Herzen der Bewegung der Zeit anzuschliessen. »

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ Toury, J., *Die politischen Orientierungen, op.cit.*, p. 348.

Bamberger et le juriste Gabriel Riesser qui sera en 1859 le premier juif des Etats allemands à être nommé juge.

Isidore Cahen et 1848

La Révolution de 1848 semble également avoir exercé une influence considérable sur l'engagement politique d'Isidore Cahen. Compte tenu de ses absences répétées en cours à partir de février 1848 - ce qu'attestent les Archives de l'Ecole Normale Supérieure¹⁷⁹ - on peut supposer que cet élève de deuxième année assiste de près aux événements politiques qui secouent la France et qui conduisent finalement à la défaite du régime monarchique et à la proclamation de la IIe République le 24 février 1848. Cette sympathie pour la révolution a été largement préparée par le contact étroit du jeune étudiant avec son professeur Jules Simon et sa proximité avec la revue *Liberté de penser*. Isidore Cahen éprouvait une attirance intellectuelle très forte pour son professeur qui fait dire à Michael Graetz qu'il s'agissait d'une « rencontre¹⁸⁰ ». Nous verrons que toute la pensée et l'œuvre politiques d'Isidore Cahen, de ses articles journalistiques à son engagement pour l'*Alliance Israélite Universelle*, dont Jules Simon fut d'ailleurs membre d'honneur¹⁸¹, portent l'empreinte de ce « républicain de 1848¹⁸² » qui s'employa toute sa vie à défendre à la fois la liberté de conscience et la croyance en Dieu. Dans sa lutte contre l'oppression religieuse, Simon, qui plus tard sera d'abord député républicain puis ministre de l'instruction publique et des cultes (de 1870 à 1873), fonde, outre la revue *La liberté de penser*, la *Société démocratique des libres penseurs* (1848). Il critique publiquement, dans son cours à la Sorbonne, où il suppléait Victor Cousin, le coup d'Etat de Napoléon III, inaugurant une période de réaction politique et religieuse, et refuse de prêter serment sur le nouveau régime, ce qui lui vaut la suspension de son poste à la Sorbonne et à l'Ecole Normale Supérieure. Pour marquer son opposition au Second Empire, il publie par la suite des ouvrages sur la liberté de conscience et

¹⁷⁹ AN 61 AJ 180, *Notes sur le travail et le progrès des élèves, 2^e année, 1848-1849*.

¹⁸⁰ Graetz, M., *Les juifs en France, op. cit.*, p. 397

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 401.

¹⁸² *Ibid.* p. 287.

donne, dans les principales villes de Belgique et en France, des conférences sur ce même thème au cours desquelles il se prononce également pour l'égalité des juifs. Lorsque, dans les années 1880, les représentants de la libre pensée sont largement gagnés à l'athéisme, l'auteur de la *Religion naturelle* (1856) prend, à l'inverse, la défense du sentiment religieux comme garant de la morale contre le matérialisme. Il accepte la présidence d'honneur de la *Ligue nationale contre l'athéisme*¹⁸³ qui compte parmi ses membres également un autre professeur de Cahen, Adolphe Franck.

Si Isidore Cahen fréquente le salon républicain de Jules Simon¹⁸⁴, il suit surtout de près l'évolution de *La Liberté de penser*. Fondée à la fin de l'année 1847 par Jules Simon, Amédée Jacques (1813-1865), également professeur à l'École normale supérieure, et d'autres opposants au régime de Guizot, cette revue qui contient des articles de polémique religieuse et philosophique, d'histoire politique et de critique littéraire¹⁸⁵, adopte une position clairement républicaine sans toutefois prêcher un socialisme radical¹⁸⁶. Comme l'indique le titre, elle a pour objectif de défendre les libertés démocratiques, notamment la liberté d'enseignement et la philosophie qu'elle voit « calomniée¹⁸⁷ » par l'intolérance religieuse croissante. Dans un de ses premiers articles publié dans les *Archives Israélites* en janvier 1848, le jeune Cahen salue la création de la revue *La liberté de penser* parce que, comme elle, il juge la lutte pour le principe de la liberté de penser essentiel, notamment pour les minorités juives : « Ce principe », écrit-il, « qui nous a sauvés, nous devons concourir à le défendre : ce n'est pas qu'on ait fait en vain deux révolutions en son nom, ni qu'un coup d'état ou une révolution de l'opinion générale puisse le mettre en péril¹⁸⁸. » Comme nous le verrons, la défense de la liberté de conscience sera une des causes sacrées de Cahen.

¹⁸³ Sur Jules Simon, Graetz, M., *Les Juifs en France*, op. cit., p. 303 sqq. ; Gourhand, J., « Jules Simon », in : Lagrée, M. (éd.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, volume 3, Paris, Beauchesne, 1990, p. 385 sqq.

¹⁸⁴ Graetz, M., *Les juifs en France*, op. cit., p. 308.

¹⁸⁵ Jacques, A., « Avant-propos », *La liberté de penser*, janvier 1848, p. 2, <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5506954q.image.r=la+libert%C3%A9+de+penser.f11.langFR>>, consulté le 24.4.2009.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 6.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 1.

¹⁸⁸ *AI*, janv. 1848, p. 63.

Moments de crise

Si l'intérêt prononcé que les deux jeunes juifs portent à la politique prend sa source dans le climat politique de la première moitié du XIXe siècle, il peut également s'expliquer par la situation difficile qu'ils connaissent durant leurs études. Celle-ci ne constitue pas une exclusivité de Philippon ou de Cahen. Il s'agit au contraire d'une « réalité collective¹⁸⁹ ». D'une part, nous l'avons dit, les institutions de l'enseignement supérieur avaient gardé, en France et en Prusse, un caractère chrétien. Et d'autre part, l'accès des juifs au corps enseignant était à l'époque encore relativement limité, surtout dans les Etats allemands. En France, les juifs occupent des postes dans les universités ou dans les grandes écoles dès la Monarchie de Juillet. Beaucoup de ces savants juifs sont d'ailleurs, nous l'avons dit, d'origine allemande, comme l'orientaliste Salomon Munk. Ils ont choisi de quitter leur terre natale parce que les juifs y étaient encore à l'époque obligés de se convertir s'ils souhaitaient poursuivre une carrière universitaire. Tel est le cas, nous l'avons vu, du disciple d'Hegel, Eduard Gans¹⁹⁰. En 1856, parmi les professeurs de l'Université de Berlin, on compte toujours vingt-quatre juifs convertis¹⁹¹. Ce n'est qu'en 1859 que le premier professeur juif est admis à l'université de Göttingen¹⁹². Mais en France aussi les juifs continuent à être victimes de discrimination et ce en dépit d'une législation plus avancée. Jusque dans les années 1850, non seulement des candidats juifs sont exclus du concours d'admission à l'Ecole Normale Supérieure, mais on compte également des jeunes professeurs juifs qui sont rejetés de leur poste d'enseignant¹⁹³.

Ludwig Philippon se voit ainsi presque refuser un prix de 30 thalers, offert par l'Eglise de la région de Brandebourg, pour son étude sur Laurentius Walla. Bien que l'appel à participation ne contînt aucune restriction concernant le

¹⁸⁹ Trautmann-Waller, C., *Aux origines d'une science allemande de la culture. Linguistique et psychologie des peuples chez Heymann Steinthal*. Paris, CNRS Editions, 2006. p. 20.

¹⁹⁰ Sur Eduard Gans, voir Waszek, N., *Eduard Gans, op. cit.*

¹⁹¹ Richarz, M., *Der Eintritt, op. cit.*, p. 162.

¹⁹² *Ibid.*, p. 206.

¹⁹³ Voir Graetz, M., *Les juifs en France, op. cit.*, p. 303 ; Cohen, D., *La promotion des juifs en France, op. cit.*, p. 160 sqq.; *AI*, déc. 1849, p. 621 sqq., *AI*, janv. 1850, p. 8 sqq., *AI*, mars, 1850, p. 123 sqq.

sujet et les origines des candidats, l'autorité ecclésiastique refuse d'abord d'accepter Philippson comme lauréat. Ce n'est que grâce à l'intervention du doyen qu'il obtient finalement la récompense¹⁹⁴. Isidore Cahen fait lui aussi l'expérience de la discrimination durant sa scolarité à l'Ecole Normale Supérieure. A ce propos, l'appréciation suivante de son professeur de philosophie Jules Simon est instructive. Isidore Cahen y est présenté comme « israélite de religion *mais* prudent, respectueux envers le christianisme¹⁹⁵ ». Tout en ne voulant certainement que protéger l'étudiant contre d'éventuelles discriminations, cette appréciation atteste l'existence de préjugés latents à l'égard des normaliens d'origine juive.

La fin des études aussi est difficile : si, d'après certains, Ludwig Philippson termina brillamment ses études par une thèse soutenue en 1833¹⁹⁶, la situation d'Isidore Cahen est moins évidente. Lorsqu'il passe l'agrégation en 1849, il n'est pas nommé agrégé, contrairement à ce qu'affirment généralement ses biographes¹⁹⁷, mais seulement « recommandé¹⁹⁸ », et cela en dépit de ses qualités manifestes de philosophe, aussi bien sur le plan théorique qu'en tant qu'enseignant. Isidore Cahen avait en effet rencontré « quelques difficultés avec Victor Cousin¹⁹⁹ » qui cette année-là fut le président du jury d'agrégation²⁰⁰. Dans un article publié dans les *Archives Israélites* en 1884, Cahen évoque « l'accueil défavorable²⁰¹ » qu'il reçut du président du jury et « la mauvaise volonté²⁰² » qui lui fut témoignée au cours de l'examen. De façon générale, Victor Cousin aurait

¹⁹⁴ *AZJ*, 7.7.1887, p. 430.

¹⁹⁵ AN 61 AJ *42-49, *agrégation*.

¹⁹⁶ Les informations concernant l'université où Philippson aurait soutenu sa thèse de doctorat sont contradictoires. Johanna Philippson évoque l'Université d'Iéna alors que Paula Philippson dit que le diplôme de Philippson portait la signature de Boeckh. Voir à ce sujet, Philippson, P., « Mein Weg zum Griechentum », in: Gutzmer, K. (éd.), *Die Philippons in Bonn, op. cit.*, p. 136. Or, selon les archives de l'Université d'Iéna, Philippson n'y a jamais été inscrit en doctorat. Voir *Fakultätsakte* UAJ, M 377 (WS 1862-63, Dekanat Kuno Fischer). Si les archives de l'Université de Berlin attestent bel et bien l'inscription de Philippson à la faculté de philosophie entre le 17 octobre 1829 et le 19 novembre 1833 (numéro d'inscription 1029), elles ne contiennent aucune information concernant sa soutenance de thèse. Voir Humboldt-Universität Berlin, *Studentenverzeichnisse*, 1. Matrikelbuch, Bestand UK 19. Rektorat, Bestand der Philosophischen Fakultät Studentenlisten 1. - 47. Rektorat et Bestand des UK Abgangszeugnis vom 19.11.1833.

¹⁹⁷ Selon certaines biographies, Cahen aurait été reçu troisième à l'agrégation.

¹⁹⁸ AN 61AJ*42-49, *agrégation*.

¹⁹⁹ *L'annuaire de l'Association des anciens élèves de l'Ecole Normale Supérieure* 1903, p.37.

²⁰⁰ AN 61 AJ*42-49.

²⁰¹ *AI*, 3.4.1884, p. 108.

²⁰² *Ibid.*

découragé, selon Cahen, « par paroles et par action tout non-catholique de suivre la carrière de l'enseignement philosophique²⁰³ ». Par son spiritualisme laïque, Victor Cousin avait beau exprimer l'esprit libéral de la Monarchie de Juillet en matière de religion, en tant qu'administrateur de l'enseignement secondaire du Conseil Royal de l'instruction publique, il s'efforce de mener une politique de conciliation avec l'Eglise. En 1843, il déclare ainsi qu' « à l'heure où nous parlons, il ne s'enseigne dans aucune classe de philosophie d'aucun collège du royaume aucune proposition qui directement ou indirectement puisse porter atteinte à la religion catholique²⁰⁴ ». En 1849, il accepte de participer à une commission d'étude extraparlamentaire nommée par le ministre de l'instruction publique, le comte Alfred Falloux (1811-1886), dans le but d'élaborer un projet de loi sur l'enseignement²⁰⁵. La loi dite Falloux, votée le 15 mars 1850, entraîne une véritable renaissance catholique en France qui s'incarne dans un nouveau foisonnement d'écoles confessionnelles et dans un contrôle accru de l'éducation laïque. Cette « coquetterie réglée avec la réaction politique d'alors²⁰⁶ » attribuée par Cahen à Cousin, peut sans doute expliquer les réticences de ce dernier à nommer Isidore Cahen agrégé. Dans les années 1840-1850, de nombreux postes d'enseignant en France sont certes occupés par des juifs, rares sont cependant les professeurs de philosophie d'origine juive, le clergé s'opposant à ce que cette matière soit enseignée par des non-catholiques²⁰⁷. Le parcours exemplaire du professeur de philosophie d'Isidore au lycée Charlemagne, Adolphe Franck, qui enseigna aux collèges de Douai, Nancy, Versailles et de Paris, à la Sorbonne et au Collège de France, montre que cela n'a pas toujours été ainsi. Victor Cousin semble avoir joué un rôle important dans la propulsion de Franck aux sommets de la vie intellectuelle parisienne. Ainsi, il l'admet non seulement premier à l'agrégation de philosophie en 1832 mais il soutient également sa candidature à la

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ Cousin V., *Discours du 15 mai 1843*, cité d'après Weil, G., *Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle*, Paris, Hachette, 2004, p. 107.

²⁰⁵ Agulhon, M., *1848 ou l'apprentissage de la République*, *op. cit.*, p. 164.

²⁰⁶ *AI*, 3.4.1884, p. 108.

²⁰⁷ David Cohen évoque d'autres cas de discrimination pour la France des années 1850. Ainsi, il cite le cas d'une école professionnelle de Toulouse où, en 1853, on demandait un certificat de baptême à l'inscription ou encore celui d'une école à Mâcon où on obligeait les élèves juifs à participer à la prière avec leurs camarades catholiques. Voir Cohen, D., *La promotion des juifs*, *op.cit.*, p. 165. Selon Cohen, ce n'est qu'en 1863, avec la nomination du ministre de l'instruction publique Victor Duruy que la situation s'améliore pour les juifs. Voir *ibid.*, p. 157 sqq.

Sorbonne ainsi qu'à l'Institut de France, dont Franck sera le premier membre juif à partir de 1844. C'est également sous l'égide de Cousin que Franck publie un *Dictionnaire des sciences philosophiques* (1844-1852)²⁰⁸.

Isidore Cahen a parfaitement conscience de ce regain de cléricisme. Dès 1848, il parle dans un de ses premiers articles paru dans les *Archives Israélites*, de « la réinstallation du catholicisme comme religion officielle²⁰⁹ ». A la différence de son ami Eugène Manuel, qui en raison de ces discriminations choisit de renoncer à l'enseignement²¹⁰, il accepte néanmoins, en octobre 1849, un poste au lycée de Napoléon-Vendée de la Roche-sur-Yon au lieu de partir pour Madrid comme secrétaire du comte Edmond d'Alton-Shée (1810-1874), ambassadeur de France en Espagne²¹¹. Les *Archives Israélites* y voient « une nouvelle preuve, preuve d'autant plus forte qu'il s'agit de la philosophie, que l'Université accueille, sans distinction de culte, tous ceux qui sont disposés à entrer dans ses rangs²¹² ». Mais la nomination d'un juif à un poste de philosophie soulève la colère de l'Eglise catholique et de la presse cléricale. Si l'évêque de Luçon, M. Bailhès, exige le renvoi d'Isidore Cahen, le ministère de l'instruction lui offre un poste de professeur de lettres à Tours. Privé du soutien de l'administration malgré des tentatives de protestation de la part du Consistoire et de parlementaires anti-cléricaux²¹³, Isidore Cahen quitte l'enseignement et, profondément humilié, s'oriente vers le journalisme²¹⁴.

S'il n'évoque aucune difficulté concernant l'obtention de sa thèse, Ludwig Philippson semble traverser une période de doute à la fin de ses études. Dans la série d'articles « Comment j'ai pris mes fonctions. Souvenirs de l'année 1833²¹⁵ »

²⁰⁸ Voir Simon-Nahum, P., *La cité investie*, op. cit., p. 73 sqq.

²⁰⁹ *AI*, déc. 1848, p. 605. En janvier 1851, Cahen évoque le nouveau règlement de l'Ecole normale supérieure, dirigé, selon lui, « contre les minorités religieuses (...) qu'on se propose d'écarter sans éclat de cette pépinière de l'enseignement public ». *AI*, janv. 1851, p. 10.

²¹⁰ Voir Manuel, E., « A Laurent Pichat, le 7 avril 1884 », in : *Lettres de jeunesse*, Paris, Hachette, p. 16 sqq.

²¹¹ *Annuaire de l'Association des anciens élève de l'Ecole Normale Supérieure* 1903, p. 38.

²¹² *AI*, octobre 1849, p. 551.

²¹³ Graetz, M., *Les juifs de France*, op. cit., p. 300-303.

²¹⁴ En 1853, le ministère de l'instruction publique proposa une nouvelle fois à Cahen d'entrer dans l'enseignement, mais il déclina. Voir Cohen, D., *La promotion des juifs*, op.cit., tome 1, p. 161.

²¹⁵ *AZJ*, 25.8.1887, p. 542-544, *AZJ*, 1.9.1887, p.558-560.

(Wie ich ins Amt kam. Erinnerungen aus dem Jahre 1833), il nous fait part d'un sentiment d'« insécurité²¹⁶ » qui commence à s'éveiller en lui au cours de sa dernière année à l'université et qui s'explique essentiellement par l'absence de perspectives professionnelles pour ce brillant étudiant juif, aussi bien dans le domaine universitaire que dans celui de la communauté juive :

« Hormis dans quelques länder du sud de l'Allemagne, l'état du rabbinat était moribond. Les rabbins à l'ancienne étaient en voie de disparition ; quant aux rabbins modernes, il y en avait encore très peu et, puisque dans presque toutes les communautés, l'orthodoxie tenait la barre, il n'était pas concevable (...) d'embaucher ces derniers. (...) Dans le même temps, toutes les carrières au sein des institutions de l'Etat étaient fermées aux juifs ²¹⁷. »

A en juger par l'intérêt qu'il porte à la philologie classique, on peut supposer que Philippson eût aimé avant tout s'engager dans une carrière d'enseignant-chercheur. Ses efforts pour obtenir un poste en France ne semblent que confirmer cette thèse. Dans ses souvenirs de jeunesse, Philippson explique ainsi qu'il s'était adressé à un ami habitant Paris dans l'espoir d'y trouver au moins un poste en lycée²¹⁸. Si, finalement, il débute sa carrière professionnelle comme prédicateur au sein de la communauté juive de Magdebourg, c'est vraisemblablement pour des raisons financières²¹⁹, même s'il n'avait jamais tout à fait exclu cette possibilité²²⁰. Pendant un séjour chez sa mère et deux de ses frères à Magdebourg en janvier 1833, on lui propose d'abord de marier un jeune couple juif avant de l'embaucher en tant que prédicateur. Un an après ses prises de fonction, Philippson se lance dans le journalisme en fondant le *Israelitische Predigt- und Schulmagazin*²²¹. En 1842, il est élu rabbin de la communauté juive de

²¹⁶ *AZJ*, 1.9.1887, p. 558.

²¹⁷ *AZJ*, 25.8.1887, p. 543 : « Außer in einigen süddeutschen Ländern lag das Rabbinat völlig darnieder. Die alten Rabbiner standen auf dem Aussterbeetat ; jüngere Rabbiner gab es noch sehr wenig, und da in fast allen Gemeinden die Orthodoxie noch das Ruder führte, war an die Anstellung letzterer (...) gewiss nicht zu denken. (...) Zugleich [war] auf irgend eine staatliche Carrière für den Juden alles verschlossen. ».

²¹⁸ *Ibid.* Selon son biographe et gendre Meyer Kayserling, Philippson aurait évoqué ce projet d'émigration dans une lettre à sa future épouse Julie Wolffstein. Voir Kayserling, M., *Ludwig Philippson, op.cit.*, p. 46.

²¹⁹ Eckert, W., « Ludwig Philippson. Rabbiner-Politiker-Publizist », in : Gutzmer, K. (éd.), *Die Philippons in Bonn, op. cit.* p. 82 sqq.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ Voir le chapitre V.

Magdebourg, poste qu'il occupera jusqu'à son installation à Bonn en 1862²²², parallèlement à son activité de publiciste. Le choix de Philippson reflète une tendance plus générale de l'époque, où bon nombre de rabbins s'engagèrent également dans une activité journalistique voire littéraire²²³. En Allemagne, pour n'en citer que quelques-uns, on pensera au rabbin de Francfort-sur-le-Main Samson Raphael Hirsch, éditeur de la revue orthodoxe *Jeschurun* à partir de 1854, et au rabbin de Mayence Marcus Lehmann et son journal *Der Israelit* (1860). En France, il faut nommer, entre autres, le grand rabbin de France Zadoc Kahn (1839-1905) qui publia dans plusieurs journaux juifs français ou encore Elie Astruc, co-fondateur de *La Vérité israélite* (1860)²²⁴. Si le journalisme leur permettait de faire connaître leurs positions religieuses, il avait également une fonction politique importante, surtout dans les Etats allemands où l'accès des juifs à la politique était encore restreint²²⁵.

Ludwig Philippson semble s'accommoder plus facilement de ces débuts professionnels difficiles qu'Isidore Cahen qui, lui, vit le renvoi de son poste comme une profonde humiliation. En 1884 encore, il évoque cet épisode de sa vie avec amertume²²⁶. La réaction différente de Philippson s'explique d'une part par les circonstances ayant déclenché la crise. S'il vit une période difficile après l'achèvement de ses études, il n'a cependant pas été renvoyé d'un poste qu'il occupait déjà. D'autre part, il semble être d'un tempérament peut-être davantage optimiste et flexible qu'Isidore Cahen, dont le successeur Hippolyte Prague dira qu'il avait « l'âme trop fière et trop haute²²⁷ ». Reste cependant que l'impossibilité de réaliser une carrière universitaire est vécue également par le jeune juif allemand comme une déception non négligeable. L'expérience de discrimination semble être à l'origine, chez les deux intellectuels juifs, d'une incessante préoccupation politique et de leur engagement prononcé contre toute injustice.

²²² *AZJ*, 1.9.1887, p.559-560.

²²³ Voir à ce sujet le chapitre « When Rabbis became Novelists » dans l'ouvrage de Hess, J.M., *Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity*, Stanford, Stanford University Press, 2010, p. 5sqq.

²²⁴ Sur Elie Astruc, voir Weill, G., « Elie-Aristide Astruc, rabbin, écrivain, publiciste (Bordeaux 12 décembre 1831 – Bruxelles 23 février 1905) », *Archives juives*, 2002, n° 1, p. 137-143.

²²⁵ Toury, J., *Die politischen Orientierungen*, op. cit., p. 6 sqq.

²²⁶ *AI*, 3.4.1884, p. 108.

²²⁷ *AI*, 27.3.1902, p. 98.

Elle fait d'eux de véritables « parias conscients », selon l'expression forgée par le publiciste Bernard Lazare (1865-1903), reprise plus tard par Hannah Arendt. Ils sont « le[s] produit[s] d'une loi injuste » et à ce titre, « il[s] intervienne[nt] dans le monde des hommes », se sentant « responsable[s] de ce que la société [leur] avait fait²²⁸ ».

IV. Engagement politique

Ludwig Philippson – « un défenseur et combattant d'Israël²²⁹ »

Si, dans l'engagement politique de ces deux jeunes juifs, le journalisme occupe une place de choix, leur champ d'action dépasse largement ce cadre et comprend des activités très différentes. Des deux, Ludwig Philippson est le plus actif. Ses contemporains le décrivent comme travaillant « sans relâche²³⁰ ». En dépit d'un épuisement physique généralisé et d'une maladie des yeux qui le rendra aveugle à partir de 1862²³¹, il continue à lutter pour améliorer la condition des juifs. Ses combats concernent, comme il l'explique en 1840, « le judaïsme tout entier, sa vivification, son redressement et sa justification²³² » et cette émancipation du judaïsme devait aussi avoir, selon lui, un impact positif sur la société en général²³³. Fidèle à cette devise, Philippson consacre une partie de ses activités politiques à l'obtention des droits civiques pour les juifs allemands et la disparition des préjugés entretenus à leur égard. Il est ainsi l'instigateur d'un certain nombre de pétitions : alors qu'en 1842, il obtient du roi de Prusse Frédéric Guillaume IV l'abrogation de la loi excluant les juifs du service militaire²³⁴, il encourage, en 1856, 270 communautés juives des Etats allemands à protester – avec succès – contre le projet du député régional Wagner de retirer la loi voulant que l'exercice des droits civiques soit indépendant de la confession²³⁵. Suivent des

²²⁸ Arendt, H., *La tradition cachée. Le juif comme paria*, Paris, Gallimard, 1997, p. 196.

²²⁹ *AZJ*, 19.1.1890, p. 23 : « Streiter und Kämpfer Israels ».

²³⁰ *AZJ*, 19.1.1890, p. 18 : « rastlos ».

²³¹ Voir *ibid.*, p. 17.

²³² *AZJ*, 4.1.1840, p. 2 : « das ganze Judenthum, (...) dessen Belebung, Aufrichtung, Rechtfertigung ».

²³³ Voir *AZJ*, 10.2.1845, p. 87, *AZJ*, 5.1.1857, p. 15.

²³⁴ *AZJ*, 19.2. 1842, p. 101 sqq., *AZJ*, 24.1842, p. 200.

²³⁵ *AZJ*, 28.1.1856, p. 55 sqq., *AZJ*, 4.2.1856, p. 69 sqq., *AZJ*, 11.2.1856, p. 84 sqq., *AZJ*, 18.2.1856, p. 98 sqq.

pétitions concernant le statut des professeurs juifs, contre le serment juif (1862), pour l'émancipation des juifs (1867) et contre la loi sur la sécession (Austrittsgesetz, 1876)²³⁶, introduite au Reichstag par le député juif du parti national-libéral Eduard Lasker (1829-1884) et permettant aux juifs de quitter les congrégations religieuses sans se convertir au christianisme. Si les représentants orthodoxes se prononcèrent en faveur de la nouvelle loi afin de pouvoir avoir une existence légale en dehors de la communauté juive allemande, la plupart des notables juifs y virent une atteinte à l'existence même des communautés juives. Pour Philippon, cette loi constitue un « moyen de décomposer les communautés juives²³⁷ » qui, contrairement aux communautés chrétiennes, ne reçoivent aucune subvention de l'Etat et vivent essentiellement des contributions de leurs membres²³⁸. Ce militant infatigable se fait aussi le porte-parole des juifs à l'étranger : en 1854, il adresse une pétition au gouvernement espagnol en exigeant pour les juifs expulsés depuis 1492 l'octroi d'un droit de réinstallation dans le pays et l'instauration de la liberté religieuse²³⁹ avant de s'engager, à partir de 1854, pour l'égalité des minorités juives de l'Empire ottoman²⁴⁰.

Outre cet engagement politique proprement dit, Philippon œuvre également dans les domaines culturel et culturel. Réformer le judaïsme et instruire ses coreligionnaires sont, selon le journaliste et rabbin allemand, les meilleurs moyens de contribuer à la fois à la préservation du judaïsme et à son acceptation par les non-juifs. Dans cette optique, le rédacteur en chef de l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* se prononce pour des réformes modérées. Dans sa « profession de foi », publiée en janvier 1855, il explique qu'il n'est ni un juif réformé, ni un juif orthodoxe mais un « juif historique²⁴¹ » : « Je suis juif seulement par cette histoire de quatre millénaires. Si je retire cette histoire en dessous de moi, je ne suis plus

²³⁶ *AZJ*, 2.5.1876, p. 281.

²³⁷ *AZJ*, 2.5.1876, p. 282: « Zersetzungsmittel für die jüdischen Gemeinden ».

²³⁸ Voir également *AZJ*, 9.5.1876, p. 297 sqq., *AZJ*, 16.5.1876, p. 313 sqq.

²³⁹ Voir *AZJ*, 28.8.1854, p. 437 sqq., *AZJ*, 25.9.1854, p. 489 sqq., *AZJ*, 9.10.1854, p. 516 sqq., *AZJ*, 13.11.1854, p. 577.

²⁴⁰ Voir le chapitre X.

²⁴¹ *AZJ*, 1.5.1855, p. 1 : « ein historischer Jude ».

rien²⁴². » Comme il le développe plus loin, le judaïsme a, en dépit de son évolution historique constante, « des doctrines et des principes immuables²⁴³ ». C'est ce « noyau inaltérable » qu'il s'agit de « conserver et de développer²⁴⁴ ». Dans cet esprit, qui rappelle à bien des égards le judaïsme positif-historique d'un Zacharias Frankel²⁴⁵, Philippon rejette les réformes radicales :

« Car reporter le shabbat au dimanche, supprimer la circoncision, bannir l'hébreu de l'office religieux, abolir tous les anciens symboles, etc., bref, s'éloigner du sol historique du judaïsme, renier complètement la loi (...), tout cela correspond à une telle destruction du judaïsme concret, une telle négation de ses principes profonds que cela n'a du judaïsme plus que le nom²⁴⁶. »

Mais il ne manifeste guère plus de sympathie pour le judaïsme orthodoxe qui « se résume essentiellement à la stricte observance de toutes les lois et de tous les us et coutumes, tels qu'ils se sont développés jusqu'au milieu du siècle dernier²⁴⁷ ». Face à l'évolution historique de la religion juive, ces deux courants s'apparentent à de la « fiction²⁴⁸ ».

Fidèle à cette vision, Philippon propose au cours de sa vie plusieurs initiatives visant à moderniser le culte juif sans pour autant provoquer de ruptures trop radicales. Non seulement les différentes mesures de réformes sont amplement discutées dans son journal, mais il est aussi, avec son frère Phöbus, le traducteur d'une « Bible israélite » en allemand et l'auteur de catéchismes (1843-1844), d'un

²⁴² *Ibid.*, p. 2 : « Ich (...) bin nur Jud durch diese 4000 jährige Geschichte. Nehme ich diese Geschichte unter mir hinweg, so bin ich nichts (...). »

²⁴³ *Ibid.* : « unveränderliche Lehren und Prinzipien ». »

²⁴⁴ *Ibid.* : « erhalten und auszuprägen ». »

²⁴⁵ Sur Zacharias Frankel et le judaïsme positif-historique, voir Goetschel, R., « Aux origines de la modernité juive : Zacharias Frankel (1801-1975) et l'école historico-critique. », *Pardès*, 19-20, 1994, p. 107-132; Wilke, C., *Den Talmud und den Kant, op. cit.*, p. 673 sqq.

²⁴⁶ *AZJ*, 1.5.1855, p. 2 : « Denn die Verlegung des Sabbaths auf den Sonntag, die Beseitigung der Beschneidung, die Entfernung des Hebräischen aus dem Gottesdienst, die Abschaffung aller alten Symbole, usw., kurz die gänzliche Lostrennung vom historischen Boden des Judenthums, die völlige Negation des Gesetzes (...), alles dies ist eine solche Zerstörung des concreten Judenthums, ist eine solche Verleugnung innerster Principien desselben, dass jenes dem Judenthum eher den Namen als dem Wesen [nach] nahesteht. ». Voir également *AZJ*, 23.10.1854, p. 538.

²⁴⁷ *Ibid.* : « wesentlich allein in der unabänderlichen Verpflichtung besteht, alle Satzungen, Gebräuche, Sitten und Gewohnheiten, wie sie sich bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts gemacht und festgestellt haben, zu beobachten. »

²⁴⁸ *Ibid.*

livre de chant germano-israélite (*Deutsch-israelitisches Gesangbuch*, 1855) ainsi que d'un précis d'instruction pour la « confirmation » (1867). Il est également très impliqué dans l'avènement d'un grand nombre d'institutions du judaïsme allemand. Ainsi, les assemblées rabbiniques de Brunswick (1844), Francfort-sur-le-Main (1845) et de Breslau (1846), destinées à établir un programme officiel du judaïsme réformé, sont nées d'une initiative de Philippson²⁴⁹. En 1862, il fonde la *Israelitische Bibelanstalt*, où les fidèles peuvent acquérir la Bible à des tarifs intéressants. Quelques années plus tard, Philippson participe aux premières journées communautaires (*Gemeindetage*)²⁵⁰, rassemblant les représentants de quarante huit communautés juives allemandes et débouchant sur la fondation de la première organisation centrale du judaïsme allemand, l'Alliance communautaire germano-israélite (*Deutsch-Israelitischer Gemeindebund*) dont son fils, l'historien Martin Philippson (1846-1916), sera le président à partir de 1896. Il importe de noter ici que toutes ces initiatives ne correspondent pas uniquement à des efforts désespérés et finalement vains, déployés par Philippson et d'autres réformateurs juifs allemands pour s'intégrer à la société environnante, interprétation que les historiens ont longtemps donné au mouvement de réforme allemand²⁵¹. Comme le prouve, entre autres, l'appel lancé par Philippson en octobre 1837 pour créer une faculté juive afin de « protéger » la religion juive de sa « disparition²⁵² », projet qui ne se réalisera qu'en 1872 avec l'ouverture de la Hochschule für die Wissenschaft des Judentums à Berlin, à l'occasion de laquelle Philippson prononce un discours aux côtés du directeur et rabbin réformé Abraham Geiger et de Moritz Lazarus²⁵³, ces initiatives partent aussi d'un véritable désir d'assurer la survie du judaïsme²⁵⁴.

²⁴⁹ Sur les assemblées rabbiniques, voir Meyer, M. A., « Jüdisches Selbstverständnis », in : Brenner, M., Jersch-Wenzel, S., Meyer, M.A. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte*, op. cit., p. 171-176.

²⁵⁰ *AZJ*, 7.9.1869, p. 717 sqq.

²⁵¹ Voir par exemple Toury, J., « The Revolution did not happen. A Reappraisal of Reform-Judaism », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 1984, n° 36, p. 193-203, ici : p. 203.

²⁵² *AZJ*, 24.10.1837, p. 350 : « vor (...) Untergang (...) schützen ».

²⁵³ Voir *AZJ*, 14.5.1872, p. 385 sqq.

²⁵⁴ A propos de cette interprétation du mouvement de réforme juive, voir Meyer, M., *Response to Modernity : A History of the Reform Movement in Judaism*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

Si ces tentatives de réformes ont essentiellement pour but de ranimer la foi juive, Philippon souhaite également « nourrir la vie intellectuelle dans le domaine du judaïsme, la nourrir et la réveiller, notamment chez la grande masse [des juifs]²⁵⁵ ». C'est ainsi qu'il crée en 1854, avec le soutien de l'historien Isaak Markus Jost (1793-1860) et du spécialiste de la Kabbale Adolf Jelinek (1821-1893), l'*Institut zur Förderung der Israelitischen Literatur*²⁵⁶, le premier club du livre juif. En échange d'une cotisation annuelle, les adhérents de ce club recevaient les livres publiés par l'Institut. Jusqu'à sa fermeture en 1874, l'Institut, qui dans les années 1860 comptait environ 3600 membres, publiait environ quatre livres par an, dont le plus connu est incontestablement *l'Histoire des juifs* (1856-1876) en onze volumes de l'historien Heinrich Graetz.

Isidore Cahen – un « bon ouvrier de la cause juive²⁵⁷ »

Moins nombreuses, les activités de son confrère français s'inscrivent dans la même lignée. Dans sa nécrologie, son successeur Hippolyte Prague le décrit comme une « âme profondément religieuse²⁵⁸ » qui serait demeuré

« pendant quarante ans (...) sur la brèche, infatigable dans sa lutte contre les abus de la force, les préjugés et les sophismes de l'esprit rétrograde, faisant la guerre aux légendes criminelles (...) et au fanatisme (...), plaidant sans relâche, et avec une chaleur généreuse, pour les droits de l'éternel méconnu Israël²⁵⁹ ».

Cahen lui-même, dans un de ses premiers articles parus dans les *Archives Israélites*, définit son engagement comme suit : « Rendre notre culte pratique, en fixer les forces, en maintenir les droits, défendre nos frères étrangers, soulager nos frères malheureux, voilà la tâche des écrivains israélites²⁶⁰ ».

²⁵⁵ *AZJ*, 7.5.1855, p. 238: « das geistige Leben auf dem Gebiete de Judenthums und gerade in der grosse Masse zu nähren und zu wecken ».

²⁵⁶ Sur l'*Institut zur Förderung der israelitischen Literatur*, voir *AZJ*, 5.6.1843, p. 334-336, *AZJ*, 7.5.1855, p. 237-238, et Meyer, M.A., « Jüdische Identität in den Jahrzehnten nach 1848 », in: Brenner, M., Jersch-Wenzel, S., Meyer, M.A. (éds), *Deutsch-jüdische Geschichte, op. cit.*, p. 342-343.

²⁵⁷ *AI*, 13.3.1902, p. 85.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *AI*, oct. 1847, p. 852.

Fidèle à cette profession de foi, il défend comme son confrère d'outre-Rhin des « réformes modérées et pratiques²⁶¹ » et désapprouve les revendications jugées par trop extrémistes des réformés et des orthodoxes :

« Les premiers s'indignent de ce que des intelligences cultivées leur refusent le droit de mettre en question l'essentiel de la croyance, de discuter et surtout de bafouer des dogmes universellement acceptés ; enfin, de ridiculiser ceux qui ne sont pas touchés de leurs raisons. Les seconds ne se courroucent pas moins de voir l'ordre succéder à l'anarchie dans le temple, la liturgie et le culte revêtir un aspect moderne, des cérémonies sans signification et sans autorité s'éteindre, d'autres s'instituer pour ranimer le sentiment religieux et pour réchauffer les cœurs ; il s'accomplit donc d'une double croisade, l'une ultra-rationnelle, et l'autre anti-rationnelle²⁶². »

A l'instar de Philippon, Cahen défend un judaïsme moderne et historique :

« [C]e recueil ne saurait être ni au rang (...) des radicaux rétrogrades, ni à celui des radicaux niveleurs : il est vraiment, sincèrement, modernement israélite : il ne sépare notre croyance ni de son passé, ni de notre temps, ni des intérêts de la morale dans le monde, ni de la plus grande des causes, celle de l'humanité : ce qu'il défend dans le judaïsme, ce sont à la fois ses sublimes principes constitutifs et ses touchantes pratiques essentielles²⁶³. »

Si on peut dire que Philippon, de par les liens forts qu'il entretient avec différentes institutions officielles, appartient au « centre » du judaïsme allemand, Isidore Cahen est davantage à rapprocher de la « périphérie » de la communauté juive française²⁶⁴. Ses relations avec le Consistoire central sont en effet ambiguës. Il semble certes à certains moments apprécier l'existence d'un consistoire en France, faisant fonction d'un « pouvoir modérateur²⁶⁵ » entre les différents partis religieux. Mais dans la plupart des cas, il critique la direction consistoriale pour

²⁶¹ *AI*, oct. 1856, p. 595.

²⁶² *Ibid.*, p. 594 sqq.

²⁶³ *AI*, janv. 1862, p. 3.

²⁶⁴ J'emprunte ces termes à Michael Graetz. Voir Graetz, M., *Les juifs en France, op. cit.*, p. 18 sqq. Selon Graetz, le « centre » correspond à l'establishment, au pouvoir administratif officiel du judaïsme français qui « cultive les valeurs et les croyances » alors que la périphérie se constitue de personnes qui « cherchent un point d'appui et ne identification en dehors de la société juive ».

²⁶⁵ *AI*, sept. 1853, p. 498.

son absence de combativité et ses tendances antidémocratiques²⁶⁶. Ce lien affaibli avec le pouvoir administratif officiel ne le conduit cependant pas à renoncer à toute activité dans les structures juives organisées. En 1859, il accepte ainsi d'enseigner, en même temps que son ami d'enfance Eugène Manuel, la littérature française et l'histoire au *Séminaire Israélite* de Paris qui, depuis son déménagement à Paris la même année, adoptait une approche moderne²⁶⁷. Mais l'institution la plus intimement liée à son existence et qui reflète le mieux ses convictions est *l'Alliance Israélite Universelle*²⁶⁸. Soucieux de l'amélioration de la situation des juifs et de la disparition des sentiments anti-juifs, Isidore Cahen est avec l'homme d'affaires Charles Netter (1826-1882), engagé dans l'import-export avec l'Allemagne, l'avocat Narcisse Leven (1833-1915), le professeur et poète Eugène Manuel, le rabbin Elie-Aristide Astruc (1831-1905) et l'ingénieur des Ponts et Chaussées Jules Carvallo (1820-1915) l'un de ses co-fondateurs. Cette association, créée en 1860 suite à l'Affaire Mortara, mais dont la formation avait été envisagée dans la presse juive de France dès les années 1840²⁶⁹, se définit comme « un foyer de progrès moral, de solidarité religieuse et de protection pour ceux qui souffrent de leur qualité d'israélite²⁷⁰ ». Dans cet esprit, elle se propose « de travailler partout à l'émancipation et aux progrès moraux des israélites, de prêter un appui efficace à ceux qui souffrent pour leur qualité d'israélites » et « d'encourager toute publication propre à amener ce résultat²⁷¹ ». C'est Cahen qui avec son ami d'enfance Eugène Manuel est à l'origine du programme de *l'Alliance*²⁷². Il est également membre actif du comité central

²⁶⁶ Voir *AI*, mai 1855, p. 273.

²⁶⁷ Sur le Séminaire israélite, voir Bauer, J., *L'école rabbinique de France 1830-1930*, Paris, PUF, 1930, p. 114, et le chapitre suivant.

²⁶⁸ Selon Graetz, c'est, entre autres, l'appartenance des fondateurs de l'Alliance à la périphérie du judaïsme français, favorisant l'innovation dans le domaine des idées et des institutions qui aurait joué un élément important dans la fondation de cette institution. Voir Graetz, M., *Les Juifs en France, op. cit.*, p. 20 sqq.

²⁶⁹ Sur la création de *l'Alliance israélite universelle*, voir Leven, N., *Cinquante ans d'histoire. L'Alliance israélite universelle (1860-1910)*, Paris, Alcan, 1920 ; Chouraqui, A., *L'Alliance Israélite Universelle et la renaissance juive contemporaine. Cent ans d'histoire*. Paris, PUF, 1965. p. 19 sqq. ; Simon-Nahum, P., « Aux origines de l'Alliance », in : Kaspi, A. (éd.), *Histoire de l'Alliance Israélite Universelle. De 1860 à nos jours*. Paris, Armand Colin, 2010, p. 11-52. Voir également *AI*, nov. 1858, p. 27.

²⁷⁰ « Manifeste de juillet 1860 », in : Chouraqui, A., *L'Alliance Israélite Universelle, op. cit.*, p. 408.

²⁷¹ « Les statuts de Alliance Israélite Universelle », in : *ibid*, p. 412.

²⁷² Voir Archives de l'Alliance israélite, *Procès verbaux du Comité central*, 1860-1869, 3.10.1860.

jusqu'en 1874 et part en tant que tel à Londres pour gagner des adhérents et pour lutter contre l'impression selon laquelle l'Alliance serait une association exclusivement française. Comme il l'explique dans l'un de ses articles publiés à l'occasion de la fondation de l'*Alliance*, les *Archives israélites* avaient « dès longtemps, et de toutes [ses] forces, sollicité [sa] création²⁷³ ». L'*Alliance* semble en effet être l'œuvre de sa vie : comme il le note, elle est « une œuvre dont l'esprit est si parfaitement le nôtre²⁷⁴ », « la réalisation d'une ancienne idée, la satisfaction d'un besoin suprême²⁷⁵ ». C'est certainement ce lien affectif fort entre les *Archives* et l'*Alliance* qui peut expliquer que le rapport de Cahen à l'institution ne soit pas exempt de tensions. Cahen se plaint notamment de ne pas toujours être le premier à recevoir les documents que l'Alliance souhaite publier dans la presse juive :

« Pour ne signaler qu'un fait tout récent, j'ai lu dans les journaux d'Angleterre et d'Allemagne une seconde lettre adressée d'Abyssinie à l'Alliance par M. Hallevi, et précédée (...) de la mention suivante : 'Le Comité central de l'Alliance Isr. nous transmet le document suivant avec prière de l'insérer'. Or, Messieurs et chers collègues, ce document ne m'a pas été adressé, à moi qui réside à Paris même²⁷⁶. »

Conclusion

Lorsqu'on considère de près les années de formation de Ludwig Philippson et d'Isidore Cahen, on constate très vite que rien ne les prédispose au départ à devenir des journalistes engagés. Appartenant à cette première génération de juifs cumulant une formation universitaire et des études talmudiques, tout laissait à penser, au contraire, qu'ils allaient s'engager, Isidore Cahen après ses études de philosophie à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm à Paris et Ludwig Philippson après un doctorat en philologie classique, dans une carrière universitaire. Or, en dépit d'une nette amélioration de la situation des minorités juives en France et en Allemagne depuis la fin du XVIIIe siècle, en Allemagne

²⁷³ *AI*, août 1860, p. 434.

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ *AI*, sept. 1860, p. 524.

²⁷⁶ *Lettre de Cahen au Comité central de l'Alliance*, 24.1.1868, Archives de l'Alliance israélite universelle, France I A 2 : Cahen, fondateur.

surtout sur le plan socio-économique et en France également sur le plan politique, elles continuent à être victimes de discrimination et d'exclusion. Ainsi, Ludwig Philippson ne peut obtenir de poste à l'université et Isidore Cahen doit très vite quitter son poste de professeur de philosophie dans un lycée de Vendée. Cette expérience de discrimination constitue sans aucun doute un élément fondateur dans l'engagement politique des deux hommes. Mais celui-ci s'explique également par le milieu familial dans lequel les deux intellectuels juifs évoluent. Nés dans un milieu éclairé au début du XIXe siècle, ils baignent dès leur plus tendre enfance dans les idées de la Haskala, ce mouvement des Lumières juives dont le but était le rapprochement entre juifs et chrétiens. Leurs pères Moses Philippson et Samuel Cahen constituent à bien des égards des modèles pour les deux jeunes juifs. Mais, tout en s'inscrivant dans une continuité à l'égard de ces derniers, les deux jeunes juifs sont aussi en rupture avec la génération des maskilim dans la mesure où ils ont pu faire des études dans un établissement universitaire. Les années passées à l'université, le contact avec certains professeurs, comme Hegel ou Jules Simon, et le climat politique de la première moitié du XIXe siècle contribuent également largement à l'affermissement du souci politique des deux étudiants juifs.

Chapitre IV : Gustav Karpeles et Hippolyte Prague : deux précurseurs du « réveil juif »

« On peut appeler humanistes juifs la foule de ces hommes qui, à l'instar de mon père, (...) ont dispersé la semence de l'instruction et qui nous ont enseigné que la culture moderne et le judaïsme ancien, au lieu de s'exclure, pouvaient former un ensemble harmonieux. Leur attention était portée sur la libération intérieure des juifs de leurs chaînes millénaires¹. »

C'est ainsi que Gustav Karpeles décrit, dans un hommage, son père, le rabbin Elias Karpeles (1822-1889), qui appartient à la génération de ces intellectuels juifs nés au cours des trente premières années du XIXe siècle. Si Ludwig Philippson et Isidore Cahen se révèlent être, à bien des égards, des représentants typiques de ces « humanistes juifs » ayant consacré une grande partie de leur vie au combat pour l'intégration et l'émancipation des juifs, les enjeux sont différents pour Gustav Karpeles et Hippolyte Prague. Ils grandissent dans une période relativement calme pour les minorités juives, mais la montée de l'antisémitisme et de l'indifférence religieuse à laquelle ils sont confrontés jeunes adultes, va susciter chez eux un intérêt pour la politique. S'ils défendent, comme leurs prédécesseurs, la doctrine de l'émancipation, cette génération semble appréhender ces questions davantage sous un angle culturel, annonçant ainsi, par leurs positions et leurs actions, le mouvement du « réveil juif » des années 1920.

A l'instar des parcours de leurs prédécesseurs, ceux de Karpeles et de Prague, nés à huit ans d'intervalle, présentent de nombreuses similitudes : tous deux grandissent dans une famille religieuse, fréquentent les séminaires rabbiniques de Breslau et de Paris avant d'embrasser une carrière de journaliste. La reconstruction de leurs biographies s'avère plus difficile que celles de Ludwig Philippson et d'Isidore Cahen. Si diverses sources peuvent contribuer à la

¹ *AZJ*, 27.5. 1892, p. 263 : « Man kann die Schar von Männern, die, wie mein Vater, (...) die Saat der Bildung ausgestreut und gelehrt haben, dass moderne Kultur und altes Judentum sich nicht ausschliessen, sondern gar wohl in einen harmonischen Einklang zu bringen seien, die jüdischen Humanisten nennen. Ihr Augenmerk war auf die innere Befreiung der Juden von tausendjährigen Fesseln gerichtet. »

connaissance presque complète des biographies de ces derniers, nous ne disposons que de peu d'informations concernant la biographie de Gustav Karpeles et d'Hippolyte Prague. Non seulement ces deux journalistes juifs ne se sont pas ou peu exprimés publiquement sur leurs souvenirs de jeunesse mais il n'existe également quasiment pas d'archives à leur sujet. La plupart des précisions nous viennent de leurs nécrologies² et, pour Prague, de ses articles. A cela s'ajoutent, pour Karpeles, les registres des professeurs et des élèves du *Séminaire de théologie juive* et de l'université de Breslau³, et, pour Prague, les archives du *Séminaire Israélite* de Paris, conservées au Consistoire central de Paris⁴, ainsi que des informations transmises par Gérard Lévy, un ancien président de la *Communauté de la stricte observance* dont Prague fut un des membres fondateurs. Les informations étant très lacunaires, il y a donc comme un blanc autour de certains événements de l'existence de ces deux hommes qui, en dépit de leur rôle incontestablement marquant dans l'histoire du judaïsme allemand et français, n'ont pas encore fait l'objet d'une étude approfondie⁵.

I. Etre juif dans les pays germaniques et en France dans les années 1850-1860 : contexte historique

Nés autour de 1850, Gustav Karpeles et Hippolyte Prague grandissent dans des circonstances bien plus favorables que leurs aînés Ludwig Philippson et Isidore Cahen. A partir des années 1850, la situation des juifs dans les Etats

² Si les nécrologies de Gustav Karpeles sont relativement détaillées, celle d'Hippolyte Prague, ne font que quelques lignes. Voir *L'Univers Israélite*, 3 janv. 1936, p. 237, *Le Journal juif*, 3 janv 1936, p. 5. Pour Gustav Karpeles, voir *AZJ*, 23.7.1909, « Beilage », *AZJ*, 30.7.1909, p. 361 sqq. et p. 370 sqq., *AZJ*, 6.8.1909, p. 377 sqq., *AZJ*, 13.8.1909, p. 393 sqq., *Ost und West*, 1909, 8, p. 492, *Im deutschen Reiche*, 1909, 9, p. 509 sqq., *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, 1910, 1, p. 1 sqq.; Soussan, H., « Gustav Karpeles », in: König, Ch. (éd.), *Internationales Gemanistenlexikon, 1800-1950*, tome 2, Berlin, New York, de Gruyter, 2003, p. 893.

³ Voir Kisch, G., *Das Breslauer Seminar. Jüdisch-theologisches Seminar (Fraenckelscher Stiftung) in Breslau 1854-1938. Gedächtnisschrift*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 1963, p. 381 sqq.

⁴ Voir *Archives du Consistoire central de Paris*, Séminaire 2H4 1859-1899.

⁵ Si H.O. Horch a consacré quelques pages à la biographie de Gustav Karpeles, essentiellement basées sur ses nécrologies, il n'existe pas d'étude sur la vie d'Hippolyte Prague au point que certains historiens l'appellent par erreur Henri Prague. Voir à titre d'exemple, Birnbaum, P., *L'aigle et la synagogue. Napoléon, les Juifs et l'Etat*, Paris, Fayard, 2007, p. 18 sqq., Delmaire, D., *Antisémitisme et catholicisme dans le Nord pendant l'Affaire Dreyfus*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1991, p. 175. Sur Gustav Karpeles, voir Horch, H.O., *Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur, op. cit.*, p. 22 sqq.

allemands, dans l'Empire d'Autriche dont Gustav Karpeles est originaire, et en France allait en effet considérablement évoluer. En dépit d'un regain du cléricisme en France dans le climat de réaction politique des années 1850, qui, nous l'avons vu, n'est pas sans impact sur la vie des minorités juives⁶, les recherches présentent la IIe République et le Second Empire comme « une période faste⁷ » pour les juifs français. Depuis l'abolition du serment « more judaico » par Adolphe Crémieux en 1846, les juifs ne subissent plus en effet aucune discrimination légale. Dans les Etats allemands, les années entre la Révolution de 1848 et la fondation de l'Empire en 1871 apportent également des changements significatifs pour les minorités juives. Si l'égalité civile, instaurée dans le sillage de la Révolution, a la vie brève, la réaction ne parvient cependant pas à s'imposer durablement. Ainsi, ce sont d'abord quelques Etats du Sud qui au début des années 1860, accordent l'égalité civile aux juifs⁸, puis la Prusse après la fondation de la Confédération germanique du Nord en 1869⁹. Dans l'Empire d'Autriche, les édits accordant la tolérance aux juifs et aux protestants, promulgués par Joseph II dans les années 1780, avaient contribué à une nette amélioration de la situation des minorités juives habsbourgeoises, notamment dans le domaine économique et éducatif¹⁰. Même si le droit de circuler librement, accordé en 1849, ainsi que l'accès aux fonctions étatiques, sont temporairement retirés par la réaction politique, les juifs d'Autriche obtiennent l'égalité juridique en 1867¹¹.

En dépit du retard des pays germaniques sur la France en matière d'égalité juridique, l'intégration commence, à cette période, à devenir une réalité pour les minorités juives dans les deux aires culturelles, même si son rythme n'est pas identique partout. Il existe en effet des décalages non-négligeables entre les

⁶ Voir Cohen, D., *La promotion des juifs en France*, op. cit., p. 157 sqq., et le chapitre précédent.

⁷ Benbassa, E., *Histoire des juifs*, op. cit., p. 151.

⁸ La région du Bade accorde l'égalité aux juifs en 1862, suivi du Wurtemberg et de Francfort en 1864. Voir Brenner, M., « Zwischen Revolution und rechtlicher Gleichstellung », art. cit., p. 300-301.

⁹ *Ibid.*, p. 302.

¹⁰ Laudin, G., « Absolutisme et sécularisation. Pour une analyse contrastive des relations entre l'Eglise et l'Etat en France et dans le Saint Empire jusqu'à la fin du 18e siècle », in : Le Grand, S. (éd.), *La laïcité en question. Religion, Etat et société en France et en Allemagne du 18e siècle à nos jours*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 24-26.

¹¹ Voir Brenner, M., « Zwischen Revolution und rechtlicher Gleichstellung », art. cit., p. 302.

différentes couches sociales ainsi qu'entre les juifs des villes et ceux de la campagne. Toujours est-il qu'entre 1850 et 1870, les juifs connaissent une forte ascension économique et sociale. Celle-ci se traduit par une baisse considérable de la pauvreté parmi les juifs : dans les pays germaniques, le pourcentage des pauvres au sein de la population juive se réduit d'environ 50% entre 1848 et 1871¹². En France, la petite et moyenne bourgeoisie représente, vers 1860, un quart des juifs contre 13% de pauvres¹³. L'intégration se fait également sentir à travers la transformation des structures socioprofessionnelles, les juifs exerçant de plus en plus de professions libérales, en Allemagne cependant surtout après la fondation de l'Empire en 1871¹⁴, et à travers l'augmentation du nombre d'étudiants dans les universités¹⁵.

Quant aux évolutions dans le domaine religieux, les années 1850 marquent également une césure. Bien que la polémique entre réformés et orthodoxes continue dans les deux pays, notamment en Allemagne où, dans les années 1850, naît le mouvement des orthodoxes séparatistes¹⁶, le judaïsme y entre dans une période de relative accalmie. Un certain nombre de réformes ayant déjà été mises en place, l'heure est maintenant à la création d'institutions. Dans les Etats allemands, on assiste à la création de séminaires rabbiniques comme le séminaire de théologie juive de Breslau en Prusse (*Jüdisch-theologisches Seminar*, 1954)¹⁷ ;

¹² *Ibid.*, p. 309.

¹³ En dépit de l'existence d'une classe pauvre, le judaïsme français prend lui aussi l'aspect d'une population qui, sans être riche, jouissait d'une certaine aisance. Voir Girard, P., *Les juifs de France de 1789 à 1860. De l'émancipation à l'égalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1976, p. 130.

¹⁴ Avant la fondation de l'Empire allemand, les juifs sont surtout médecins et juristes. Voir Brenner, M., « Zwischen Revolution und rechtlicher Gleichstellung », art. cit., p. 313.

¹⁵ Voir Richarz, M., *Der Eintritt*, op. cit., p. 91; Cohen, D., *La promotion des juifs en France op. cit.*, tome I, p. 165 sqq.

¹⁶ En 1850 est ainsi fondée à Fancfort-sur-le-Main la *Israelitische Religionsgesellschaft* (IRG) autour du rabbin Samson Raphael Hirsch. Par la suite, d'autres communautés orthodoxes séparatistes voient le jour dont la plus grande est la communauté *Adass Jisroel* de Berlin (1869). Sur le mouvement orthodoxe séparatiste, voir Meyer, M.A., « Jüdische Identität in den Jahren nach 1848 », art. cit., p. 332 sqq.

¹⁷ Sur le séminaire de Breslau, voir *Das jüdisch-theologische Seminar Fränkelsche Stiftung zu Breslau. Am Tage seines fünfundzwanzigjährigen Bestehens, den 10. August 1879*, herausgegeben im Auftrage des Curatoriums der Commerzienrath Fränkelschen Stiftungen. Breslau 1879; Kisch, G., *Das Breslauer Seminar*, op. cit.; Weczerka, H., « Die Herkunft der Studierenden des Jüdisch-Theologischen Seminars zu Breslau 1854-1938 », *Zeitschrift für Ostforschung*, 1986, n° 35, p. 88-139; Daltroff, J., « Ecoles rabbiniques et séminaires théologiques dans la seconde moitié du XIXe siècle. Un pont ou un fossé entre la France et l'Allemagne? », *Kirchliche Zeitgeschichte*.

en France, l'École rabbinique de Metz, créée en 1829, est l'objet d'une modernisation qui se conclut par son transfert à Paris en 1859¹⁸. Comme nous le verrons, ces nouveaux séminaires rabbiniques qui remplacent les anciennes yeshivot, vont marquer la jeunesse de Gustav Karpeles et d'Hippolyte Prague. Outre des hôpitaux et des institutions de bienfaisance, un nombre considérable de synagogues, comme celle de Berlin dans l'Oranienburger Straße (1866) ou celle de Paris rue de la Victoire (1874), sont construites dans les deux pays. Si auparavant l'espace intérieur des synagogues était exigü et sombre et qu'elles n'étaient souvent pas perceptibles de l'extérieur, elles sont maintenant grandes, illuminées et situées dans les principales rues de la ville. Cette monumentalité reflète, entre autres, la nouvelle confiance en soi acquise par les minorités juives qui ne craignent plus d'afficher leur identité dans l'espace public¹⁹. Ce sont certainement tous ces facteurs réunis qui font remarquer au rabbin Samuel Essen à propos de Gustav Karpeles – et cela vaut autant pour Hippolyte Prague – que celui-ci a pu « avancer dans la lumière de l'ère libérale », marquée par le progrès, la liberté, la tolérance et l'échange réciproque entre les différentes cultures²⁰.

II. Gustav Karpeles : d'Eivanovitz à Berlin via Breslau

Une enfance en Moravie

Gustav (Gerschom) Karpeles est né le 11 novembre 1848 à Eivanovitz (Ivanovice na Hané), une ville dans le margraviat de Moravie qui comptait à l'époque environ 38 000 habitants juifs²¹, soit 1,8% de la population²². Même si la liberté de circulation accordée en 1849 et qui avait provoqué un mouvement

Internationale Halbjahreszeitschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft, 2001, n° 2, p. 373-388; Wilke, C., 'Den Talmud und den Kant', *op. cit.*, p. 669 sqq.

¹⁸ Sur l'École rabbinique, voir Bauer, J., *L'École rabbinique de France*, *op. cit.*; Berg, R., *Histoire du rabbinat français (16e - 20e siècles)*, Paris, Cerf, 1992; Daltroff, J., « Ecoles rabbiniques et séminaires théologiques », *art. cit.*

¹⁹ Sur la construction de synagogues, voir Jarassé, D., *L'âge d'or des synagogues*, Paris, Herscher, 1991, p. 51 sqq.; Meyer, M.A., « Jüdische Identität in den Jahren nach 1848 », *art. cit.*, p. 335 sqq.

²⁰ *AZJ*, 13.8 1909, p. 293 : « Ueberall Fortschritt und Freiheit, in Staat und Kirche, echte Toleranz, Austauschen der Kulturwerte – es war des Glueckes fast zuviel. »

²¹ Iggers, W.A., *Die Juden in Böhmen und Mähren. Ein historisches Lesebuch*, Munich, Beck 1986, p. 16 et 145.

²² Voir Jersch-Wenzel, S., « Bevölkerungsentwicklung und Berufsstruktur », in: Brenner, M., Jersch-Wenzel, S., Meyer, M.A. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte*, *op. cit.*, p. 58sqq.

migratoire considérable vers Prague, Vienne et les villes frontalières de la Prusse ainsi que la fondation de nouvelles communautés juives comme celle de Reichenberg (1863), de Saaz (1864) et de Karlsbad (1869)²³, est suspendue quelques années après, les juifs de Moravie jouissent, au plus tard à partir de 1859, d'un certain nombre de libertés, comme les libertés d'établissement et de commerce²⁴, avant que l'égalité complète ne leur soit octroyée en 1867.

Karpeles grandit dans une famille de rabbins. Son grand-père Eleazar Karpeles, né vraisemblablement à Proßnitz (Prostějov) en Moravie, est mentionné, à partir de 1831, comme rabbin à Eivanowitz²⁵. Son père Elias Karpeles, né le 13 juin 1822 à Austerlitz (Slavkov) en Moravie, fréquente d'abord différentes yeshivot en Hongrie et le lycée de Neustadt sur le Waag (Nové Mesto nad Vahom) ainsi que de Trentschin (Trenčín) en Slovaquie avant de s'inscrire à l'université de Vienne où il passe des examens de philosophie et de pédagogie. Ordonné rabbin par L. Horwitz, H. Gläser et A. Placzek, il reprend les fonctions de son père Eleazar lorsque celui-ci décède en 1845. Parallèlement, il dispense des cours de religion au collège (Realschule) de Mährisch-Neustadt (Uničov). Après avoir été, à partir de 1854, rabbin de Loschitz (Loštice), il déménage en 1881 à Vienne où il devient prédicateur à la synagogue de Wieden-Margarethen²⁶. Même si à partir de 1848 on peut constater une amélioration de la situation économique des juifs de Moravie²⁷, la famille Karpeles a dû vivre chichement. Les salaires des rabbins ou des professeurs de religion juive étaient en effet très bas : alors qu'un professeur de lycée gagnait en moyenne 1500 florins austro-hongrois par an, les fonctionnaires juifs n'en touchaient qu'environ 400²⁸.

²³ Voir Brenner, M., « Zwischen Revolution und Gleichstellung », art. cit., p. 307 sqq.

²⁴ Voir Iggers, W.A., *Die Juden in Böhmen und Mähren*, op. cit., p. 20.

²⁵ Sur le grand-père de Gustav Karpeles, voir Brocke, M., Carlebach, J., Wilke, C., (éds.), *Biographisches Handbuch der Rabbiner*, op. cit., p. 513.

²⁶ Sur son père, voir *AZJ*, 27.5.1892, p. 263, et *AZJ*, 30.7.1909, p. 361-362 ainsi que le *Biographisches Handbuch der Rabbiner*, op. cit., p. 511.

²⁷ Iggers, W.A., *Die Juden in Böhmen und Mähren*, op. cit., p. 20.

²⁸ *Ibid.*, p. 147.

Etudiant à Breslau

Après sa scolarité, qu'il passe vraisemblablement aux lycées d'Olmütz (Olomouc) et de Nikolsburg (Mikulov) en Moravie²⁹, Gustav Karpeles quitte sa région natale en Autriche au début des années 1860 pour s'installer à Breslau (Wroclav) en Prusse³⁰. Il partage ainsi l'itinéraire de bon nombre de coreligionnaires issus de sa région qui émigrent dans des grandes villes comme Vienne, Prague, Breslau ou Berlin³¹. Si Karpeles choisit la ville de Breslau, c'est vraisemblablement parce que cette ville était non seulement un des centres économiques de la Prusse³², mais aussi, avec Berlin, un de ses centres universitaires³³. A cela s'ajoute que Breslau abritait une communauté juive importante³⁴. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler qu'au XIXe siècle, les étudiants juifs avaient tendance à choisir pour leurs études des villes avec des grandes communautés juives qui pouvaient, le cas échéant, leur apporter un soutien financier³⁵. Même si les raisons précises qui ont poussé Karpeles à déménager à Breslau restent floues, on peut supposer que tous ces facteurs contribuent à expliquer l'attrait qu'exerça cette ville à l'époque sur le jeune juif en quête de possibilités d'ascension sociale.

Le séminaire de théologie juive de Breslau

Mais l'installation de Karpeles dans la ville de Breslau est certainement aussi liée à l'existence du séminaire de théologie juive (*Jüdisch-theologisches Seminar*) où le jeune homme, fidèle à la tradition familiale, s'inscrit à l'âge de 16 ans³⁶.

²⁹ Voir Soussan, H., « Gustav Karpeles », art. cit., p. 893. Selon Iggers, on compte 145 lycéens d'origine juive en Moravie en 1855. Voir Iggers, W. A., *Die Juden in Böhmen und Mähren*, op. cit., p. 146.

³⁰ Voir *AZJ*, 30.7.1909, p. 361.

³¹ Voir Brenner, M., « Zwischen Revolution und Gleichstellung », art. cit., p. 307 sqq.

³² Voir Rahden, T. van, *Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860-1925*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 2000, p. 43.

³³ Voir Richarz, M., *Der Eintritt*, op. cit., p. 91.

³⁴ En 1848, on compte 7384 juifs à Breslau. Voir *ibid.*, p. 98.

³⁵ Voir *ibid.*, p. 97-98.

³⁶ Voir Jospe, A., « Verzeichnis der Lehrer und Schüler des Seminars und ihrer Schriften » in : Kisch, G., *Das Breslauer Seminar*, op. cit., p. 422.

Fondée en 1854, à l'initiative de Jonas Fraenckel, un entrepreneur de Breslau qui décida de consacrer une grande partie de sa fortune à la création d'« un séminaire pour la formation des rabbins et des professeurs³⁷ », le séminaire de Breslau n'est certes pas le premier séminaire rabbinique en Europe. Depuis 1829, il existait en effet des séminaires israélites à Padoue et à Metz. Mais, il est le premier séminaire rabbinique sur le territoire allemand. Auparavant, les jeunes juifs allemands qui, comme Philippson, n'excluaient pas de devenir rabbin³⁸, s'inscrivaient dans les universités allemandes, souvent en philologie ou en philosophie, puisque les établissements rabbiniques faisaient défaut. Parallèlement, ils poursuivaient leur formation religieuse dans des écoles talmudiques ou chez des précepteurs privés³⁹. Cette situation étant jugée intenable, notamment parce que l'entrée des juifs dans la modernité demandait la création d'un nouveau type de rabbin qui, outre ses connaissances en matière de judaïsme, serait doté d'un savoir profane approfondi, les cercles juifs éclairés réclamaient la création de séminaires rabbiniques modernes. Si, dès les années 1830, des voix proches de l'Association pour la culture et la science du judaïsme (*Verein für die Kultur und die Wissenschaft des Judenthums*) s'élevèrent pour demander l'ouverture d'une chaire d'histoire et de culture juive, intégrée dans l'Université allemande (Leopold Zunz) ou d'une faculté de théologie juive (Abraham Geiger, Ludwig Philippson)⁴⁰, il faudra attendre les années 1850 et la fondation du séminaire de théologie juive de Breslau pour voir s'institutionnaliser la formation rabbinique moderne⁴¹, conciliant enseignement religieux et scientifique⁴².

L'organisation du séminaire devait beaucoup à Zacharias Frankel (1801-1875), qui en fut directeur de 1854 jusqu'à sa mort en 1875. Né en 1801 dans une famille rabbinique de Prague, où il reçut une éducation juive traditionnelle chez

³⁷ Kisch, G., *Das Breslauer Seminar*, op. cit., p. 41.

³⁸ Voir le chapitre précédent.

³⁹ Wilke, C., *Den Talmud und den Kant*, op. cit., p. 549 sqq.; et Richarz, M., *Der Eintritt*, op. cit., p. 190.

⁴⁰ Sur ces évolutions, voir Trautmann-Waller, C., *Philologie allemande et tradition juive*, op. cit., p. 109 sqq.

⁴¹ Wilke, C., « Interkulturelle Anbahnungen. Das Rabbinat und die Gründung des Jüdisch-Theologischen Seminars Breslau 1854 », *Kalonymos*, 2004, n° 2, p. 1.

⁴² *Das jüdisch-theologische Seminar Fränkelsche Stiftung zu Breslau. Am Tage seines fünfundzwanzigjährigen Bestehens, den 10. August 1879*, op. cit., p. 3.

Bezalel Ronsburg, en même temps qu'il fréquenta le Gymnasium de la ville, avant d'aller étudier la philosophie et la philologie à l'université de Budapest, Frankel est alors grand rabbin à Dresde⁴³. Si le choix s'est arrêté sur Frankel et non sur Abraham Geiger (1810-1874), qui était rabbin à Breslau depuis 1838, c'est que ce dernier était considéré comme trop libéral pour diriger une institution qui se voulait expressément « au-dessus des différents partis religieux⁴⁴ » divisant alors le judaïsme allemand. Auteur de plusieurs livres concernant l'émancipation des juifs et rédacteur du journal *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums*, Frankel défendait en effet une conception du judaïsme se situant à mi-chemin entre la réforme et l'orthodoxie. Selon lui, le judaïsme devait être « historique-positif » (positiv-historisches Judenthum), c'est-à-dire qu'il devrait respecter à la fois la Halakha⁴⁵ et l'évolution historique des juifs⁴⁶. La conception de l'enseignement rabbinique propre à Frankel, qui fit venir des personnalités de renom à Breslau, telles l'historien Heinrich Graetz, le philologue Jacob Bernays (1824-1881) et le philosophe Manuel Joël (1826-1890), reflète cette volonté d'occuper une position médiane, revendiquée par le séminaire. L'originalité de Frankel consistait en effet à vouloir concilier, par le biais de méthodes pédagogiques modernes, l'approche scientifique de la théologie juive, telle qu'elle était prônée par les adeptes de la science du judaïsme, avec une connaissance complète des textes bibliques et talmudiques et leur interprétation traditionnelle⁴⁷. En raison de cette approche « historico-positif », le séminaire s'attira les critiques du camp des orthodoxes et de celui des réformés qui ne tardent pas à fonder leurs propres séminaires. C'est ainsi qu'en 1872, la *Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums* ouvre ses portes, avec pour directeur Abraham Geiger, suivie par le séminaire rabbinique pour le judaïsme orthodoxe

⁴³ Sur Frankel, voir Goetschel, R., « Aux origines de la modernité juive: Zacharias Frankel (1801-1875) et l'école historico-critique », art.cit.

⁴⁴ *Das jüdisch-theologische Seminar Fränkelsche Stiftung zu Breslau. Am Tage seines fünfundzwanzigjährigen Bestehens, den 10. August 1879, op. cit.*, p. 4-5.

⁴⁵ La Halakha désigne l'ensemble des prescriptions religieuses qui règlent la vie quotidienne des juifs.

⁴⁶ Voir Goetschel, R., « Aux origines de la modernité juive », art. cit., p. 117 sqq.

⁴⁷ Sur l'approche pédagogique, voir Richarz, M., *Der Eintritt, op. cit.*, p. 104 ; Wilke, K., *Den Talmud und den Kant, op. cit.*, p. 675.

(Rabbinerseminar für das orthodoxe Judentum, 1873) d'Israël Hildesheimer (1820-1899), le rabbin de la communauté séparatiste de Berlin *Adass Jisroel*⁴⁸.

Le séminaire de théologie juive de Breslau est organisé en deux sections : la première correspond aux deux dernières années du lycée. C'est probablement là que le jeune Karpeles s'inscrit en 1864⁴⁹. Les élèves y étudiaient des matières religieuses et profanes et pouvaient, depuis 1857, également y passer le baccalauréat⁵⁰. La seconde section était consacrée à la formation rabbinique proprement dite. Son programme, qui s'inspirait dans les grandes lignes de celui de l'École rabbinique de Metz⁵¹, comprenait un large éventail de disciplines, de l'introduction au Talmud à l'histoire des juifs et l'étude des langues classiques⁵². Parallèlement, les élèves du séminaire, qui venaient essentiellement des provinces limitrophes de Posnanie, de Silésie ou, comme Karpeles, de Moravie en Autriche⁵³, étaient obligés de suivre des études à l'Université de Breslau où ils s'inscrivaient en philosophie, philologie, études orientales ou histoire⁵⁴. C'est ainsi qu'au bout de trois ans d'études, ils obtenaient le diplôme de professeur et, au bout de sept ans, celui de rabbin⁵⁵.

La suite du parcours de Karpeles est difficile à reconstruire puisque les informations le concernant sont contradictoires. Les nécrologies mentionnent souvent son diplôme de rabbin du Séminaire de théologie juive⁵⁶. Il aurait même signé, le 18 février 1869, un contrat avec son père malade dans lequel il se serait

⁴⁸ Sur la Hochschule et le séminaire orthodoxe, voir Lowenstein, S.M., « Das religiöse Leben », in : Lowenstein, S.M., Mendes-Flohr, P., Pulzer, P., Richarz, M. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Umstrittene Integration, 1871-1918*, tome 3, Munich, Beck, 1996, p. 109 sqq.

⁴⁹ Voir Jospe, A., « Verzeichnis der Lehrer und Schüler des Seminars und ihrer Schriften », art. cit., p. 422.

⁵⁰ Sur l'organisation du séminaire, voir *Das jüdisch-theologische Seminar Fränkelsche Stiftung zu Breslau. Am Tage seines fünfundzwanzigjährigen Bestehens, den 10. August 1879*, op. cit.; Kisch, G., *Das Breslauer Seminar*, op. cit., p. 9 sqq.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ Weczerka, H., « Die Herkunft der Studierenden des Jüdisch-Theologischen Seminars », art. cit., p. 97 sqq.

⁵⁴ Wilke, C., *Den Talmud und den Kant*, op. cit., p. 677.

⁵⁵ Le cursus pour professeurs a été fermé un peu plus tard, ce qui donnait au séminaire un profil d'une université théologique. Voir Wilke, C., *Den Talmud und den Kant*, op. cit., p. 677.

⁵⁶ Voir *AZJ*, 30.7.1909, p. 361.

engagé à assister celui-ci « dans toutes les fonctions rabbiniques⁵⁷ ». S'il s'est cependant tourné vers le journalisme, c'est parce qu'il aurait estimé que « servir l'humanité » était « la plus belle partie du culte⁵⁸ ». Les nécrologies évoquent également les études d'histoire et de philosophie qu'il aurait suivies entre 1866 et 1869, parallèlement à sa formation rabbinique, comme le prescrivait le règlement, à l'Université de Breslau. Cet établissement avait attiré, dès sa création en 1811, de nombreux étudiants juifs qui s'inscrivaient à l'époque essentiellement en médecine et en philosophie. Mais après la fondation du séminaire en 1856, le nombre d'inscrits d'origine juive augmente considérablement. S'ils sont 30 en 1811, leur nombre va croissant pour représenter 10% de la population estudiantine en 1844, et ce en dépit de l'attitude hostile de l'université à l'égard des étudiants juifs⁵⁹.

Or selon le registre des inscriptions (Matrikelbuch) du Séminaire, Karpeles n'aurait été élève de la « petite section » du séminaire que pendant un an, entre 1864 et 1865⁶⁰. En ce qui concerne les archives de l'université de Breslau, consultées dans le cadre de la présente recherche, Gustav Karpeles ne figure pas non plus dans le registre des étudiants inscrits à l'Université de Breslau⁶¹. En revanche, le philosophe Hermann Cohen et le rabbin Moritz Gudemann y apparaissent. Si Moritz Gudemann est inscrit parallèlement au Séminaire (1854-1862) et à l'Université (1854-1858), représentant ainsi le parcours typique de l'élève du Séminaire rabbinique⁶², Cohen, inscrit à l'Université de Breslau de 1861 à 1864, interrompt la formation rabbinique au bout d'un an pour se

⁵⁷ Brocke, M., Carlebach, J., Wilke, C., (éds.), *Biographisches Handbuch der Rabbiner*, op. cit., p.511: « in allen rabbinischen Funktionen ».

⁵⁸ *AZJ*, 30.7.1909, p. 364 : « des Gottesdienstes schoenste[r] Teil » ist « der Menschheit zu dienen ».

⁵⁹ Ainsi, la faculté de médecine voulait empêcher l'accès des juifs aux postes de professeurs pendant que la faculté de philosophie exigeait jusqu'en 1847 la conversion des doctorants juifs Voir Richarz, M., *Der Eintritt*, op. cit., p. 102.

⁶⁰ Voir Jospe, A., « Verzeichnis der Lehrer und Schüler des Seminars und ihrer Schriften », art. cit., p. 422.

⁶¹ Voir *Personal-Bestand der Königlichen Universität zu Breslau, 1864-1880*, et Pretzsch, K. *Verzeichnis der Breslauer Universitätsschriften 1811-1885*.

⁶² Voir Jospe, A., « Verzeichnis der Lehrer und Schüler des Seminars und ihrer Schriften », art. cit., p. 417.

consacrer entièrement à ses études de philosophie⁶³. Le départ précoce de Karpeles du Séminaire peut s'expliquer par son éventuel désintérêt pour les études rabbiniques. Il reste cependant un grand mystère autour de la formation universitaire de cet homme qui, dès son jeune âge, fait montre d'un intérêt particulier pour la littérature. A l'âge de vingt ans, il publie ainsi à Breslau un premier texte sur Heinrich Heine intitulé « Heine und das Judentum » qui est parfois cité comme sa thèse de doctorat⁶⁴. Suivent des textes sur Ludwig Börne et Nikolaus Lenau. Cette passion pour la littérature ne le quittera plus, même lorsqu'il vivra à Berlin⁶⁵, ce dont témoignent ses nombreuses activités dans ce domaine et ses nombreuses publications, parmi lesquelles il faut surtout citer ses monographies sur Heine⁶⁶ et son *Histoire de la littérature juive* (1886) dans laquelle il met en évidence les interactions entre la littérature allemande et la littérature juive⁶⁷.

III. Hippolyte Prague et le Séminaire Israélite de Paris

Enfance et adolescence

Hippolyte Prague est né le 16 novembre 1856 à Paris de l'union d'Herz Prague avec Henriette Lévy. A l'instar de Gustav Karpeles, il grandit dans une famille religieuse : son père, né le 8 novembre 1806 à Paris, était ministre-officiant à la synagogue de la rue Notre-Dame-de-Nazareth ; son grand-père Mendel Prague, né en 1771 dans la ville de Prague (Bohême) et arrivé à Paris au moment où éclate la Révolution française, est nommé en 1801 sous-rabbin à la « synagogue consistoriale » de Paris⁶⁸. Comme Prague le rappelle dans son

⁶³ Voir Cohen, H., « Ein Gruss der Pietät an das Breslauer Seminar », in: Kisch, G., *Das Breslauer Seminar, op. cit.*, p. 303-308; Jospe, A., « Verzeichnis der Lehrer und Schüler des Seminars und ihrer Schriften », art. cit., p. 410.

⁶⁴ Voir Soussan, H., « Gustav Karpeles », art. cit., p. 893.

⁶⁵ Selon sa nécrologie, Karpeles aurait quitté Breslau pour Berlin après ses études au Séminaire rabbinique. Voir *AZJ*, 30.7.1909, p. 361.

⁶⁶ Voir *Ost und West*, 1908, 12, p. 763: *Heinrich Heine und das Judentum* (Breslau, 1868), Heinrich Heine, *Biographische Skizzen* (Berlin, 1869), Heinrich Heine und seine Zeitgenossen (Berlin, 1885), Heinrich Heine und der Rabbi von Bacbrach (Vienne, 1895) pour en citer quelques-unes.

⁶⁷ Voir *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, 1910, 1, p. 3 sqq, *AZJ*, 30.7.1909, p. 361.

⁶⁸ Voir « Herz Prague », in : Chaumont, J.-P., Lévy, M. (éds.), *Dictionnaire biographique des rabbins et autres ministres du culte israélite : France et Algérie, du Grand Sanhédrin (1807) à la loi de Séparation (1905)*, Paris, Berg International, 2008, p. 601.

premier article publié dans les *Archives Israélites*, son grand-père a joué un certain rôle dans l'avènement de l'émancipation des juifs de France. En 1807, il avait été élu membre suppléant rabbin au Grand Sanhédrin⁶⁹ pour le département de la Seine avant de se présenter en vain en 1829 et en 1830 à l'élection du grand rabbin de Paris⁷⁰.

Elevé dans la tradition juive, Hippolyte Prague reçoit tout d'abord des leçons de religion juive auprès de son père⁷¹, avant de devenir, dans les années 1860, élève au *Talmud Thora* de Paris⁷². Cet établissement, fondé au début des années 1850 pour répandre la connaissance du judaïsme parmi les jeunes, devient vite un véritable établissement d'enseignement secondaire, destiné à fournir des élèves au Séminaire israélite. Calqué sur le programme des lycées publics, l'enseignement comprenait des matières sacrées et des matières profanes⁷³.

Le séminaire israélite de Paris

A l'issue de sa scolarité au *Talmud Torah*, Prague choisit de s'inscrire, en octobre 1873, au *Séminaire israélite* de Paris⁷⁴, alors situé boulevard Richard Lenoir. Lorsqu'il commence ses études au Séminaire, celui-ci a déjà une longue histoire qu'il convient ici de retracer. Comme dans les Etats allemands, la fondation de l'Ecole centrale rabbinique – c'est ainsi que l'établissement s'appelait à l'origine - en 1829 à Metz est étroitement liée aux processus d'émancipation des juifs français, dans la mesure où la formation des rabbins par les yeshivot, les anciennes académies talmudiques, se révélait en partie inadaptée

⁶⁹ Dans l'Antiquité, le Sanhédrin était la haute cour de justice du peuple juif. En 1807, Napoléon attribue ce nom à l'Assemblée de notables juifs convoquée en 1806 afin d'évaluer la compatibilité des lois juives avec les dispositions du droit commun et le degré d'attachement des juifs français à l'Empire. Le Grand Sanhédrin, réuni en février 1807, devait donner une sanction religieuse aux principes exprimés par l'Assemblée de notables. Voir Benbassa, E., *Histoire des juifs*, op. cit., p. 140 sq.

⁷⁰ « Marcus (Mendel) Prague », in : Chaumont, J.-P., Lévy, M. (éds.), *Dictionnaire biographique des rabbins*, op. cit., p. 601-602, *AI*, 26.6.1879, p. 214.

⁷¹ *AI*, 7.11.1907, p. 355.

⁷² Voir *Archives consistoriales*, Séminaire 2H4 1859-1899.

⁷³ Sur le Talmud Torah de Paris, voir *Annuaire des Archives Israélites*, Paris, Acan-Lévy, p. 78 ; Bauer, J., *L'Ecole rabbinique*, op. cit., p. 143.

⁷⁴ Voir *Archives consistoriales*, Séminaire 2H4 1859-1899.

aux exigences de la modernité. Bien que destinée à la formation de rabbins modernes, pourvus d'une bonne instruction religieuse et classique, l'école rabbinique de Metz fait assez vite l'objet de fortes critiques de la part de l'aile réformiste du judaïsme français. A partir des années 1840, Samuel Cahen publie ainsi plusieurs articles dans les *Archives Israélites* remettant en cause le niveau des études et demandant le transfert de l'Ecole à Paris⁷⁵. Il lui reproche d'être placée dans le quartier le plus misérable de Metz, ville qu'il qualifie de lieu sans ressources intellectuelles, et de se confiner dans de stériles études talmudiques⁷⁶ :

« Nous ne sommes plus à ce temps, où une grande piété et de vastes connaissances talmudiques suffisent au rabbin pour commander le respect. Le rabbin n'est pas un anachorète vivant isolément ; il n'a pas de consécration qui lui donne un caractère supérieur ; il est docteur de la loi, mais il fait partie de la société, et sa capacité intellectuelle, son caractère honorable, lui assignent son rang ; dans un siècle où tout change, les fonctions du rabbin aussi ont changé. Elles ne consistent plus dans l'enseignement qu'il donne dans l'intérieur de la synagogue, dans la solution des cas de conscience qu'il peut délivrer dans son cabinet ; il doit aller dans les familles, et il doit non seulement être au courant des nouveaux besoins de la société, mais parler pertinemment de tout ce qui concerne la société actuelle⁷⁷. »

Les critiques devenant de plus en plus vives, le Consistoire central enjoint en 1846 à une commission, composée d'Adolphe Franck et de Samuel Munk, de se rendre à Metz pour étudier sur place la situation de l'Ecole rabbinique et d'élaborer un plan de modernisation de l'école⁷⁸. Ce rapport est le point de départ d'un certain nombre de travaux de reconstruction⁷⁹ et d'importantes réformes dans l'enseignement rabbinique pour lesquelles le séminaire de théologie juive de

⁷⁵ Voir par exemple la lettre d'Adolphe Franck qui se prononce pour le transfert, *AI*, déc. 1843, p. 714 sqq. et *AI*, déc. 1849, p. 607sqq.

⁷⁶ Une autre critique concernait précisément l'utilisation de l'allemand ou du yiddish dans l'enseignement. Voir Espagne, M., *Les juifs allemands*, *op. cit.*, p. 42 sqq. Un projet de règlement de la fin des années 1840 prévoyait certes que le Talmud ne pouvait désormais être commenté qu'en français et que l'hébreu devait être prononcé à l'orientale et plus à l'allemande, mais le souci d'extirper la dimension germanique restait un des arguments le plus souvent avancé pour justifier le transfert de l'Ecole à Paris. Voir Bauer, J., *L'Ecole rabbinique*, *op. cit.*, p. 72.

⁷⁷ *AI*, déc. 1849, p. 608.

⁷⁸ Bauer, J., *L'Ecole rabbinique*, *op. cit.*, p. 65-69.

⁷⁹ Cohen, D., *La promotion des juifs en France*, *op. cit.*, p. 127.

Breslau aurait servi de modèle⁸⁰. Sont créés une chaire de théologie et des cours d'allemand qui permettront aux élèves de lire des ouvrages de théologie juive écrits en allemand⁸¹. Tous deux sont confiés à Lazare Wogue (1817-1897), le traducteur des deux premiers volumes de l'histoire de Heinrich Graetz et futur rédacteur en chef de *L'Univers Israélite*. Mais c'est sans doute la translation, en 1859, de l'Ecole rabbinique de Metz à Paris, qui constitue le changement majeur. Comme le souligne Jules Bauer, directeur du *Séminaire israélite* de 1919 à 1931, ce déménagement « n'était pas considéré comme un simple déplacement, mais comme la création d'un établissement nouveau, sans lien avec l'établissement disparu⁸² ». Outre la nouvelle appellation *Séminaire Israélite*, certainement censée donner un caractère plus universitaire à l'institution, l'indicateur le plus visible de ce changement est sans aucun doute la nomination de nouveaux professeurs, tous issus du milieu universitaire : Eugène Manuel est ainsi nommé professeur de langues grecque et latine alors que Isidore Cahen, nous l'avons dit, va enseigner l'histoire et la littérature françaises⁸³. En 1879, le lexicographe Arsène Darmsteter (1848-1888) lui succédera à ce poste. Le rabbin Isaac-Lion Trenel, lui-même ancien élève de l'Ecole rabbinique de Metz, continue à en être le directeur lorsqu'en octobre 1859 est accueillie la première promotion parmi laquelle figurent des élèves qui vont marquer le judaïsme français de façon majeure : Zadoc Kahn (1839-1905) qui en 1879 fondera *la Société des études juives* (1879) avant de devenir grand rabbin de France (1889-1905) et Isidore Loeb (1839-1892) qui dirigera la *Revue des études juives* et enseignera l'histoire et la littérature juives à l'Ecole pratique des hautes études ainsi qu'au *Séminaire israélite*⁸⁴.

⁸⁰ Wilke, C., « Interkulturelle Anbahnungen », art. cit., p. 3. Sur la permanence du modèle allemand cité en exemple dans les rapports d'inspection de l'Ecole, voir également Bourel, D., « La formation des rabbins en France et en Allemagne au XIXe siècle », in: Hudemann, R., Soutou, G.H. (éds.), *Eliten in Deutschland und Frankreich im 19. und 20. Jahrhundert: Strukturen und Beziehungen (Elites en France et en Allemagne aux XIXe et XXe siècles: structures et relations)*, tome 2, Munich, Oldenbourg, 1996, p. 175-184.

⁸¹ Bauer, J., *L'école rabbinique*, op. cit., p.75-76.

⁸² *Ibid.*, p. 120.

⁸³ *Ibid.*, p. 120-121.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 121-123.

Hippolyte Prague est élève du Séminaire de 1873 à 1879, à une époque où celui-ci se situe boulevard Richard Lenoir⁸⁵. Externe, il reçoit une bourse qui lui permet de payer les frais de scolarité annuelle de 300 francs⁸⁶. La description détaillée de l'emploi du temps et du règlement intérieur, fournie par Jules Bauer, permet d'imaginer à peu près ce que fut la vie de l'étudiant Hippolyte Prague⁸⁷. Au cours des six ans d'études, les futurs candidats au rabbinat étaient obligés de suivre des cours dans les matières religieuses comme la bible, le talmud, la théologie juive mais aussi dans les disciplines profanes comme l'histoire des Hébreux, l'histoire universelle, la philosophie et la littérature. Ils pouvaient également apprendre des langues étrangères et se familiariser avec les notions importantes en mathématiques, en physique et en histoire naturelle. L'ordre intérieur semble très strict : durant les semestres d'été, les élèves se lèvent à 5h afin de se réunir dès 6h pour la prière⁸⁸. Les cours durent de 8h à 16h, avec une pause déjeuner de 11h à 13h. Le coucher est fixé à 22h. Si les élèves peuvent sortir les samedis et les jours de fête toute la journée sauf pendant les repas et les offices, il leur faut une autorisation spéciale du directeur pour sortir le soir. Jusqu'en 1878, lorsqu'un nouveau plan d'études est élaboré⁸⁹, les élèves vivent ainsi plus ou moins enfermés entre les murs de l'établissement et séparés du reste du monde. Ce n'est que par la suite qu'ils obtiennent le droit de sortir les jeudis de 16h à 18h et d'assister durant les trois dernières années de leur scolarité au Séminaire aux cours d'hébreu de Joseph Derenbourg à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales⁹⁰.

A en croire ses bulletins de notes, Prague, bien qu'« un peu mou » et manquant de « netteté », est un élève qui « travaille assez bien⁹¹ ». Ses principaux intérêts semblent être portés vers les matières religieuses, comme « bible et langue hébraïque », « talmud » et « théologie ». S'il obtient de bons résultats dans ces matières avec des notes dépassant souvent largement la moyenne, il semble avoir

⁸⁵ Voir *Archives consistoriales*, Séminaire 2H4 1859-1899.

⁸⁶ Voir *ibid.* et Bauer, J., *L'Ecole rabbinique*, *op. cit.*, p. 135.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 118-120.

⁸⁸ En hiver, tout est décalé d'une heure environ.

⁸⁹ Voir Bauer, J., *L'Ecole rabbinique*, *op. cit.*, p. 145-149.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 149.

⁹¹ Voir *Archives consistoriales*, Séminaire 2H4 1859-1899.

plus de difficultés en « histoire générale », « philosophie » et « grec et latin », si bien qu'un de ses professeurs remarque que cet élève « ne sait que le Talmud⁹² ». Au Séminaire, Hippolyte apprend également l'arabe et, à partir de 1876 il prépare le baccalauréat auquel il se présente en août 1878⁹³. Si, en avril de l'année suivante, il passe les examens de fin d'année, il quitte néanmoins le Séminaire sans avoir reçu les diplômes du 1^{er} ou 2^e degré qui permettent aux élèves du séminaire d'entamer une carrière de rabbin communal ou de grand rabbin⁹⁴. Comme pour Gustav Karpeles, les raisons qui ont motivé cette décision nous échappent. Peut-être ses notes n'étaient-elles pas suffisamment bonnes pour pouvoir passer le diplôme de rabbin ? Dès juin 1879, il rejoint les *Archives israélites* auxquelles il restera fidèle jusqu'à sa mort en 1935.

IV. Deux vies au service du judaïsme

Contrairement à leurs prédécesseurs, Gustav Karpeles et Hippolyte Prague ne semblent pas vivre de crise personnelle majeure à la fin de leurs études. Ce qui les pousse à s'engager en tant que journalistes, ce sont plutôt des facteurs extérieurs. Nous avons déjà eu l'occasion de souligner que la période entre 1850 et 1880 était marquée, tant pour les juifs des pays germaniques que pour les juifs français, par un certain optimisme quant à l'amélioration de leur statut, voire par une certaine stabilisation de leur situation. L'ascension sociale des juifs qui en a résulté s'accompagne dans les deux pays d'une perte du sentiment religieux. Le judaïsme perd en effet progressivement, durant tout le XIXe siècle, de son attrait pour beaucoup de juifs. Ce sont cette indifférence croissante à l'égard des traditions juives et la montée de l'antisémitisme à la fin du XIXe siècle⁹⁵ qui conduisent les deux journalistes à adopter un ton plus militant. Nous verrons qu'ils participent, par leurs écrits et leurs actions, à ce vaste mouvement de

⁹² Bauer, J., *L'Ecole rabbinique*, op. cit., p.149.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Pour plus d'informations sur la montée de l'antisémitisme en Allemagne et en France à la fin du XIXe siècle, voir le chapitre IX de cette thèse.

« dissimulation⁹⁶ », c'est-à-dire de (ré)investissement dans la culture juive qui connaîtra son apogée dans les années 1920 et que l'on appelle communément, d'après un article de Martin Buber paru en 1901 dans la revue allemande *Ost und West*, « la renaissance juive⁹⁷ ». Se sentant de plus en plus dupés par ce qu'ils envisagent désormais comme une idéologie de l'intégration, ils vont progressivement repenser leur place au sein de la société et se positionner différemment vis-à-vis de leur judéité. Si, pour leurs prédécesseurs Ludwig Philippson et Isidore Cahen, la préservation des traditions juives avait également toujours été un objectif majeur, Gustav Karpeles et Hippolyte Prague revendiquent ce retour au judaïsme avec plus d'évidence, en exprimant, comme Prague, le désir d'un retour aux traditions religieuses ou en s'attachant, comme Karpeles, à reformuler l'identité juive en termes culturels.

Hippolyte Prague : le retour aux traditions religieuses

Lorsque Hippolyte Prague commence à publier dans les *Archives Israélites* en 1879, le journal, qui était alors sous la direction d'Isidore Cahen, représente le judaïsme réformé. Rappelons que, surtout durant leurs premières années d'existence, les *Archives Israélites* avaient pris une large part dans le mouvement de réforme en proposant diverses améliorations et innovations culturelles⁹⁸. Avec l'arrivée d'Hippolyte Prague, le journal va progressivement prendre une orientation orthodoxe. Cet ancien élève du *Séminaire Israélite* de Paris estime que l'on est allé trop loin dans la volonté d'« accommoder la religion et ses principes éternels aux doctrines, aux opinions et aux habitudes du jour⁹⁹ » et c'est cela qui aurait en partie provoqué, selon lui, chez les Juifs français une indifférence religieuse qui ne cesse de s'accroître depuis. Très critique à l'égard du mouvement de réforme, Prague voit comme une de ses principales tâches en tant que

⁹⁶ J'emprunte ce terme à Volkov, S., « Die Dynamik der Dissimilation : Deutsche Juden und die ostjüdischen Einwanderer », in : *Antisemitismus als kultureller Code*, op. cit., p. 166-180.

⁹⁷ Buber, M., « Jüdische Renaissance », *Ost und West*, janvier 1901, p. 7-10. Sur la renaissance juive en Allemagne et en France, voir Brenner M., *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, op. cit ; Malinovich, N., *Heureux comme un Juif*, op. cit., Malinovich, N., « Le réveil juif en France et en Allemagne », art. cit.

⁹⁸ Voir le chapitre précédent.

⁹⁹ *AI*, 11.9. 1879, p. 298.

journaliste, non plus comme Cahen la défense de réformes culturelles, mais plutôt la lutte pour un retour aux traditions juives. Dans un de ses premiers articles dans lequel il appelle de tous ses vœux « la fraternité la plus cordiale entre les hommes », il s'interroge ainsi :

« Mais faut-il pour avancer cette heureuse époque sacrifier [...] les principes de notre croyance et les pratiques qui les personnifient en quelque sorte et les consacrent. Non, nous ne pouvons par une coupable abnégation nous prêter à un pareil compromis, qui serait la fin du judaïsme. [...] La loi descendue du Sinaï doit demeurer dans son intégrité¹⁰⁰. »

On sent ici que Prague souhaite que l'on insiste davantage sur la spécificité du fait juif, mais sans pour autant renier le statut de citoyen français. Comme le montre le passage suivant, le jeune journaliste exprime clairement son attachement aux principes de 1789. Mais il revendique aussi clairement son identité de juif en invitant ses lecteurs à manifester leur judéité sans complexes:

« C'est comme Juifs que l'on nous a martyrisés pendant les siècles (...). C'est aussi comme Juifs que nous devons nous asseoir au banquet de la société humaine et prendre part aux événements qui se déroulent sur la scène du monde. Quand la grande Révolution de 89 nous a ouvert les portes de la France et nous a octroyés les droits de citoyens, elle ne nous a pas demandé la répudiation de notre croyance religieuse, l'abandon de notre culte ; elle nous a dit : soyez Français, et nous le sommes devenus sans cesser d'être Juifs, aucune incompatibilité sérieuse n'existe entre les prescriptions du judaïsme et les devoirs que réclame de nous notre nouvelle patrie¹⁰¹. »

Si par ce retour aux traditions religieuses Prague espère sauver le judaïsme, il y voit également un moyen pour les juifs de combattre l'hostilité dont ils continuent à être victimes : « C'est en restant Israélite, en gardant fidélité inébranlable à notre foi que nous voulons conquérir le respect et la sympathie de tous les hommes. Nous n'avons pas à faire de concessions qui seraient autant de trahisons¹⁰². »

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 299.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

Pour « travailler à galvaniser la fibre religieuse, à rallumer dans les cœurs l'étincelle sacrée qui y sommeille¹⁰³ », Hippolyte Prague déploie une grande énergie. Dès le début de sa carrière, il fait non seulement de la religion un thème de prédilection dans ses travaux journalistiques mais il s'investit aussi dans un certain nombre de projets cherchant à freiner la marche vers l'assimilation. Si, au début de sa carrière, il prend en charge essentiellement les articles concernant les différentes fêtes juives afin d'en rappeler aux lecteurs la beauté et le sens¹⁰⁴, il propose, au plus tard à partir de 1891, année où il est nommé rédacteur en chef des *Archives Israélites*, des mesures concrètes afin de « réveiller » chez ses coreligionnaires « l'esprit religieux¹⁰⁵ ». Dans des textes aux titres évocateurs comme « Un devoir urgent¹⁰⁶ », « Le formalisme administratif et ses abus¹⁰⁷ », « Une religion hygiénique¹⁰⁸ », « La décadence de la vie publique dans le judaïsme français¹⁰⁹ », « Encore un signe de décadence religieuse¹¹⁰ », « Pour l'hébreu¹¹¹ », il tente non seulement d'initier une réforme du système consistorial « compressif » qu'il juge responsable de « l'état léthargique¹¹² » caractéristique du judaïsme français, mais il plaide également pour la réorganisation de l'enseignement religieux en proposant l'ouverture de cours dans tous les arrondissements de Paris, la mise en place d'examens de divers degrés ainsi que d'un système de prix d'instruction religieuse¹¹³. Par ailleurs, il insiste sur la nécessité de créer de nouveaux manuels religieux pour les jeunes¹¹⁴, suggère de fonder des oratoires dans les quartiers qui ne disposent pas d'une synagogue¹¹⁵ et, convaincu qu'« il n'y a que la pratique du culte, dans [sic !] l'intérieur des foyers surtout¹¹⁶ », il invite les rabbins à rendre régulièrement visite aux familles juives

¹⁰³ *AI*, 5.2.1891, p. 42.

¹⁰⁴ Voir à titre d'exemples, *AI*, 18.9.1879, p. 305 sqq., *AI*, 25.9.1879, p. 317 sqq., *AI*, 2.10.1879, p. 325 sqq., *AI*, 9.10.1879, p. 333 sqq.

¹⁰⁵ Voir le titre de l'éditorial des *AI*, 11.4.1912, p. 113.

¹⁰⁶ *AI*, 5.10., 1899, p. 317-319.

¹⁰⁷ *AI*, 6.1.1906, p. 9-10.

¹⁰⁸ *AI*, 18.6.1906, p. 193-194.

¹⁰⁹ *AI*, 25.2.1909, p. 57-59.

¹¹⁰ *AI*, 17.6.1909, p. 185-186.

¹¹¹ *AI*, 1.1.1914, p. 1-3.

¹¹² Voir à titre d'exemples, *AI*, 7.8.1902, p. 241.

¹¹³ Voir *AI*, 26.5.1892, p. 162 sqq.

¹¹⁴ Voir à titre d'exemples, *AI*, 26.10.1893, p. 337 sqq., *AI*, 5.10.1899, p. 317 sqq.

¹¹⁵ Voir *AI*, 12.4.1900, p. 113 sqq.

¹¹⁶ *AI*, 16.10.1884, p. 334.

pour leur redonner goût à pratiquer le judaïsme¹¹⁷. Revitaliser la religion juive, rééduquer « l'instinct juif¹¹⁸ », tel est l'objectif principal de Prague. Autour de 1900, il le formule comme suit :

« Nous sommes de l'école de ceux qui (...) n'ont au coeur d'autre aspiration que celle d'accroître, par une propagande active et incessante, la milice des croyants et des pratiquants. Et tout ce qui se fera (...) dans l'intérêt de la religion rencontrera de notre part (...) une chaleureuse adhésion et un concours empressé et énergique¹¹⁹. »

Comme le montrent les nombreux articles consacrés aux évolutions outre-Rhin, son modèle semble être l'Allemagne. Rappelons qu'Hippolyte Prague a de par son grand-père Mendel des origines bohémiennes. Sans doute ce grand-père, venu de Prague à Paris autour de 1789, appartient-il à ces juifs de Bohême récemment décrits par Michel Espagne¹²⁰ et qui, par leur connaissance de l'allemand et du yiddish, ont largement contribué à importer la culture d'outre-Rhin en France. On peut supposer que cet ancrage germanique joue un rôle considérable dans l'attrance que Prague éprouve à l'égard de l'Allemagne. A cela s'ajoute la fascination de cet homme profondément religieux pour la « belle santé morale et religieuse » du pays voisin et ses « innombrables synagogues et œuvres scolaires, littéraires, scientifiques et charitables¹²¹ ». Se sentant « entraîné » vers ce pays, il y effectue plusieurs voyages au cours de sa carrière journalistique : le premier en 1886 dans le Sud de l'Allemagne, le deuxième en 1908¹²², et le troisième en 1912 à Berlin. Grâce à ses voyages au cours desquels il a souvent l'occasion de déjeuner avec des rabbins allemands, Prague semble bien connaître la réalité du pays voisin où, selon lui, « la culture de la langue sacrée gagne du terrain¹²³ », et où « la vie juive est plus apparente¹²⁴ » : il évoque ainsi les facilités que les coreligionnaires allemands ont pour pratiquer leur religion, en dépit des

¹¹⁷ Voir *AI*, 2.12.1897, p. 377 sqq.

¹¹⁸ *AI*, 11.4.1912, p. 115.

¹¹⁹ *AI*, 1.1.1903, p. 2.

¹²⁰ Espagne, M., « Le passage en France des Juifs de Bohême au milieu du XIXe siècle », in : Bourel, D., Motzkin, G. (éds.), *Les voyages de l'intelligence, op. cit.*, p. 13-27.

¹²¹ *AI*, 5.9.1912, p. 281.

¹²² En 1908, Prague ne précise pas les endroits qu'il a visités mais comme il parle d'« une course rapide », nous supposons qu'il est allé dans le sud de l'Allemagne. Voir, *AI*, 17.9.1908, p. 297.

¹²³ *AI*, 13.2.1902, p. 50.

¹²⁴ *AI*, 3.10.1912, p. 314.

restrictions sociales et politiques¹²⁵, « les enseignes aux noms caractéristiques et les firmes juives qui y abondent¹²⁶ », les nombreuses associations et fédérations juives¹²⁷ ainsi que la riche production littéraire qu'il propose de « s'annexer par des traductions ou des adaptations¹²⁸ ». Pour Prague, il ne fait aucun doute que

« c'est à ces nombreuses facilités obtenues grâce à une habile et prévoyante organisation – que, par parenthèse, on devrait imiter à Paris – qu'on doit cette recrudescence de foi, cette observance minutieuse de pratique religieuse dont [l'Allemagne] israélite donne l'édifiant spectacle¹²⁹. »

La création de l'*Annuaire des Archives Israélites* en 1883 sur l'initiative d'Hippolyte Prague reflète cette volonté forte de revivifier la foi et la culture juives parmi ses coreligionnaires. Dans cette publication annuelle qui n'a pas encore fait l'objet d'une analyse approfondie, Prague rassemble une « Revue de l'année israélite » qui traite des événements-clés de la vie juive en France et à l'étranger et des articles concernant l'histoire ou la littérature juives. Si Prague rédige lui-même la « Revue de l'année israélite », il fait, pour les autres contributions, souvent appel à d'éminentes personnalités du judaïsme français, comme l'historien Léon Kahn (1851-1900) ou l'archiviste-paléographe Lucien Lazard (1861-1917). Prague arrive également à attirer des intellectuels proches de la science du judaïsme, comme le traducteur Moïse Schwab (1839-1918) et le professeur de l'École pratique des hautes études Isidore Loeb (1839-1892) qui publiaient tous deux également dans la *Revue des études juives*. Outre ces articles consacrés à la culture juive, le lecteur trouve également dans cette publication des observations sur le calendrier, les adresses des institutions juives de France, de Belgique et de Suisse et un « Tableau d'honneur des israélites français » listant les juifs travaillant pour l'administration française et les juifs admis aux grandes écoles¹³⁰.

¹²⁵ *AI*, 17.9.1908, p.297.

¹²⁶ *AI*, 5.9.1912, p. 281.

¹²⁷ *AI*, 17.9.1908, p.297 sqq.

¹²⁸ *AI*, 16.8.1906, p. 257.

¹²⁹ *AI*, 2.9.1886, p. 275.

¹³⁰ Voir *Annuaire des Archives Israélites*. Paris, Acan-Lévy, 1888-1917.

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler que Prague critiquait l'organisation et le fonctionnement du Consistoire, notamment parce qu'il était selon lui un des responsables de la léthargie religieuse qui continuait de gagner ses coreligionnaires. Son attitude à l'égard de cette institution est encore davantage marquée par le rejet que celle d'Isidore Cahen. S'il invite les consistoires à « employer la voie des *Archives Israélites* pour se mettre en communication avec leurs administrés¹³¹ », comme il le fait en février 1892 lorsqu'il prend ses fonctions de rédacteur en chef du journal, il semble dans la plupart des cas se placer dans une perspective de rupture. Sa participation active, vers la fin du siècle, à la fondation de la *Communauté de la stricte observance* (CISO) est assurément l'expression la plus parlante de ce rejet. Cette synagogue orthodoxe de rite ashkénaze qui résulte de la fusion de l'oratoire de la *Société d'étude talmudique*, alors situé rue de l'Echiquier, et de celui de la société *Le patriarche Abraham* de la rue de la Boule-Rouge¹³², est née d'une initiative d'un groupe autour du rabbin d'origine bavaroise Moïse Weiskopf, comprenant le rabbin Nephtalie Lévy, J. Todorov, A.H. Polack, l'avocat Nathan Lebrecht, J. Stein, Leopold Sender et E. Moritz. Conçue sur le modèle des communautés séparatistes allemandes (*Austrittsgemeinden*), nées après le vote de la loi éponyme en 1876, la CISO oppose au judaïsme consistorial, jugé par trop libéral, un retour aux traditions. La création de la CISO s'inscrit donc dans ce même désir de résister à l'assimilation et de contribuer à la régénération culturelle et religieuse du judaïsme qui anime l'engagement de Prague¹³³. Il y occupe non seulement la fonction de vice-président pendant une brève période¹³⁴, mais procède également à des circoncisions et dispense des cours de Talmud dans le foyer d'instruction religieuse de la communauté. Tous les matins après l'office, plusieurs fidèles de la CISO se seraient ainsi réunis autour de lui pour étudier ensemble¹³⁵.

¹³¹ *AI*, 5.2.1891, p. 43.

¹³² Voir *AI*, 9.11.1893, p. 354 sqq.

¹³³ En 1893, la CISO, qui s'appelle, à partir de 1905, *Adath Yereim*, s'installe au 10, rue Cadet, dans le IX^e arrondissement où elle se trouve encore aujourd'hui. Voir *AI*, 9.11.1893, p. 353 sqq.

¹³⁴ *UI*, 3. 1.1936, p. 257.

¹³⁵ Nous devons toutes ces informations à Gérard Lévy, un des anciens présidents de la CISO.

Membre actif de la *Communauté israélite de la stricte observance*, il n'est pas étonnant qu'à partir de 1900, Prague prenne la tête du mouvement qui s'oppose au judaïsme libéral. Dans de nombreux articles, il critique le projet de l'*Union libérale israélite* – ce mouvement de réforme fondé en 1895 autour du rabbin Louis-Germain Lévy, de Salvador Lévi et des philanthropes Clarisse Eugène Simon et Marguerite Brandon-Salvador¹³⁶. La critique de Prague est violente : le judaïsme libéral apparaît dans ses textes comme un mouvement inspiré par des femmes qui, selon Prague, ne devraient pas avoir voix au chapitre dans la société et par de jeunes rabbins davantage intéressés par la philosophie que par la religion¹³⁷. Au lieu de ranimer la foi juive, ce mouvement va, selon lui, la détruire. Car, en faisant disparaître les symboles et les pratiques du judaïsme traditionnel, comme l'usage de l'hébreu pendant l'office ou la célébration du shabbat le samedi, cette religion « pour gens du monde¹³⁸ » risque de « ravalier [la religion juive] au rang du protestantisme libéral, de l'« Unitarisme, voire de la religion naturelle¹³⁹ ». Prague fait ici allusion aux relations étroites que le mouvement libéral nourrissait avec certains groupes chrétiens.

En 1905, Hippolyte Prague joue également un rôle non négligeable dans la création des associations culturelles qui remplacent les Consistoires après la séparation des Eglises et de l'Etat tout en gardant la dénomination de Consistoires¹⁴⁰. Plus précisément, il est membre d'un comité destiné à l'élaboration des statuts de ces associations¹⁴¹. Deux ans plus tard, il pose sa candidature au Conseil de l'Association consistoriale de Paris. Réaffirmant sa volonté de « raviver l'intérêt pour le culte¹⁴² », il propose dans sa profession de foi la création de « petits foyers de vie juive » et de synagogues dans les quartiers de

¹³⁶ Sur l'évolution du judaïsme libéral en France, voir le dossier des Archives Juives « Le judaïsme libéral français des origines aux années 1960 », *Archives Juives*, 2007, vol. 40, n° 2.

¹³⁷ Voir *AI*, 23.8.1906, p. 266 sqq., *AI*, 30.8.1900, p. 881 sqq.

¹³⁸ *AI*, 30.8.1900, p. 881.

¹³⁹ *AI*, 6.9.1900, p. 891.

¹⁴⁰ Sur les consistoires après 1905, voir Benbassa, E., *Histoire des Juifs*, *op. cit.*, p. 149.

¹⁴¹ Voir *AI*, 7.11.1907, p. 355.

¹⁴² *Ibid.*

Paris ainsi que l'expansion de l'enseignement religieux aux adultes « des deux sexes¹⁴³ », mais sa candidature n'est pas retenue¹⁴⁴.

Gustav Karpeles : le réveil de la culture juive

« Son idéal a toujours été de rallumer dans cette très vieille communauté, à côté de la religion, le feu de l'esprit, de la faire pénétrer par les rayons lumineux et chaleureux de la science. Familiariser les juifs avec leur passé glorieux et avec leur littérature magnifique, voilà ce qui a été son aspiration depuis toujours¹⁴⁵. »

C'est ainsi que Martin Philippon, historien et fils de Ludwig Philippon, décrit les objectifs majeurs de l'engagement de Gustav Karpeles. Ce spécialiste de Heine estime en effet que « la fusion avec le caractère et l'esprit des peuples au sein desquels nous vivons ne doit jamais signifier l'abandon de notre religion¹⁴⁶ ». Juif pratiquant¹⁴⁷, ses convictions religieuses se distinguent de celles d'Hippolyte Prague pour ressembler davantage à celles de Philippon et de Cahen. Comme ces derniers, Karpeles défend un réformisme modéré. Dans un article publié deux ans avant sa mort, il explique qu'il n'a « rien à voir avec ceux qui nient les fondements de [notre] religion ». Mais il est également en désaccord avec « ceux qui ferment les yeux, qui refusent de voir et qui font semblant d'être aveugles jusqu'à ce qu'ils perdent réellement l'habitude de voir, puis ne peuvent plus rien voir¹⁴⁸ ». Karpeles fait ici allusion aux orthodoxes qui exigent de « tout préserver¹⁴⁹ ». A la

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *AI*, 14.11.1907, p. 361 sqq.

¹⁴⁵ *AZJ*, 30.7.1909, p. 363: « Das war immer sein Ideal gewesen, in dieser uralten Gemeinschaft neben der Religion auch die Fackel des Geistes wieder zu entzünden, sie mit dem leuchtenden und wärmenden Scheine der Wissenschaft zu druchdringen. Den Juden ihre ruhmvolle Vergangenheit, ihr großartiges Schrifttum näherzubringen, war sein Streben allezeit. »

¹⁴⁶ *AZJ*, 22.12.1899, p. 601: « Das Aufgehen in den Charakter und den Geist der Völker, unter denen wir leben, darf niemals gleichbedeutend sein mit dem Aufgeben unserer Religion. »

¹⁴⁷ Voir *AZJ*, 6.8.1909, p. 377.

¹⁴⁸ *AZJ*, 2.8.1907, p. 361: « Wir haben (...) nichts zu tun mit denen, die die Grundlagen unserer Religion verleugnen. Aber ebensowenig (...) mit jenen, die (...) die Augen schließen, die durchaus nichts sehen wollen und so lange blind sich stellen, bis sie das Sehen in der Tat abgewöhnt haben und dann nichts mehr sehen können. »

¹⁴⁹ *Ibid.*: « Wohl aber ist auf das entschiedenste zu protestieren dagegen, dass verlangt wird, alles muesse heutzutage noch aufrecht erhalten werden, auch was als morsch und baufällig erkannt worden ist. »

différence de Prague, le journaliste allemand ne pense pas que les réformes soient à l'origine de l'indifférence religieuse croissante. Ce sont au contraire les courants du judaïsme orthodoxe qui refusent d'adapter la religion juive aux exigences de la modernité, qui sont en partie responsables du désintérêt des juifs pour leur religion. L'indifférence religieuse, selon Karpeles, ne prend pas sa source dans le doute de Dieu mais dans la remise en cause par les jeunes gens des « prescriptions et les interdictions peu essentielles » et des « nombreuses mesquineries qui le mettent quotidiennement en conflit avec les exigences de la vie moderne¹⁵⁰ ». C'est pourquoi Karpeles se prononce clairement pour la poursuite de réformes : « Si on avait abandonné à temps les usages démodés et, qui plus est, sans importance pour l'essence du judaïsme, (...) les jeunes gens auraient aujourd'hui moins l'occasion de douter et de lutter et ils auraient bien mieux conservé la religion¹⁵¹ ». Car seul un judaïsme adapté à la modernité a une chance de survivre : « On ne cesse vraiment pas immédiatement d'être juif lorsque l'on arrête de ne plus ouvrir le parapluie comme le faisaient nos grands-pères le jour du shabbat ou parce qu'au moment du shabbat on déchire un bout de papier, qu'on allume ou éteint une lumière ou parce qu'on ouvre une lettre¹⁵². »

Tout en étant attaché à sa religion, Karpeles est d'avis que la religion seule ne peut plus servir de fondement au judaïsme dans un monde de plus en plus sécularisé. Cette position le distingue également de Prague, « un partisan convaincu du judaïsme traditionnel¹⁵³ », comme il se caractérise lui-même. Fidèle à la devise « quand on connaît le judaïsme, on l'aime aussi¹⁵⁴ », Karpeles

¹⁵⁰ *Ibid.*: « Der junge Mensch beginnt nicht mit Zweifeln an den Wurzeln der Religion, gar mit Zweifel an Gott. Es sind gerade die unwesentlichen Gebote und Verbote, die ihn stutzig machen. Er kann die zahlreichen Kleinlichkeiten, die (...) ihn täglich mit den Forderungen des heutigen Lebens in Konflikte verwickeln, weder mit seiner Vernunft, noch mit der Größe und Erhabenheit der Gottesidee in Einklang bringen. »

¹⁵¹ *Ibid.*: « Würde man aber rechtzeitig, die veralteten und dem eigentlichen Judentum ganz gleichgültigen Gebräuche aufgegeben haben, (...) dann würden den jungen Leuten heute nicht so viel Gelegenheit zu zweifeln und kämpfen (...) gelassen worden sein und sie hätten die Religion umso besser bewahrt. »

¹⁵² *AZJ*, 2.8.1907, p. 361: « Man hört wirklich nicht gleich auf Jude zu sein, wenn man (...) nicht mehr am Sabbat, wie es unsere Grossväter getan haben, den Schirm nicht aufmacht, oder gar, wenn man am Sabbat ein Stueck Papier zerreist, ein Licht anzuendet oder ausloescht, einen Brief oeffnet. »

¹⁵³ *AI*, 27.3.1902, p. 99.

¹⁵⁴ *AZJ*, 13.8.1909, p. 363: « Wer das Judentum kennt, liebt es. »

s'attache essentiellement à susciter un nouvel intérêt pour la culture juive en espérant par là-même ramener ses coreligionnaires peu religieux à la religion et à la culture juives. Toutes ces actions dans le domaine culturel ont en effet pour but de « réuni[r] ensemble ceux-là mêmes qui avaient pris leurs distances avec la synagogue et qui s'étaient complètement détournés de la vie religieuse¹⁵⁵ ». En 1893, il est ainsi à l'origine de la création à Hanovre de l'Union des associations pour l'histoire et la littérature juives (*Verband der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur*)¹⁵⁶, censée coordonner les activités des associations pour l'histoire et la littérature juives (*Vereine für jüdische Geschichte und Literatur*) qui connaissent tout comme les associations historiques (*Geschichtsvereine*) de l'Empire allemand un véritable essor dans les années 1890¹⁵⁷. L'objectif de ces associations consiste, par le biais de conférences, à « diffuser les connaissances concernant l'histoire et la littérature juives parmi de larges cercles¹⁵⁸ » de la population juive. Les fondateurs espéraient ainsi « contribuer à renforcer les forces morales des juifs, la fierté de leurs ancêtres et leur confiance en eux¹⁵⁹ ». Karpeles qui avait qualifié les associations pour l'histoire et la littérature juives de « Beth Hamidrash de l'avenir¹⁶⁰ » fut non seulement longtemps le président de l'association de Berlin ainsi que du Verband, mais il en enrichit également la vie par les nombreuses conférences qu'il donna dans ce cadre¹⁶¹. Dans ces conférences qui traitaient tantôt de personnalités importantes comme Leopold Zunz ou Heinrich Heine, tantôt de l'histoire des juifs, il

« savait à merveille », selon Benas Levy, membre du directoire de la communauté juive de Berlin, « séduire ses auditeurs et ses paroles qui venaient du fond du coeur, trouvaient toujours un écho chaleureux auprès d'eux. Il savait pimenter ses conférences de traits d'esprit et d'humour, (...), il parlait avec un grand enthousiasme du judaïsme

¹⁵⁵ *AZJ*, 30.7.1909, p. 363: « indem er selbst jene, die schon dem Gotteshause entfremdet waren, die überhaupt von allem religiösen Leben abgelenkt waren, wie in einem Sammelpunkte vereinigte »

¹⁵⁶ Sur le Verband, voir Borut, J., « Vereine für Jüdische Geschichte und Literatur at the End of the Nineteenth Century », *Leo Baeck Institute Yearbook*, 1996, vol. XLI, p. 89-114.

¹⁵⁷ Ainsi, on compte, en 1899, 101 associations contre 41 en 1894. Voir *ibid.*, p. 93-94.

¹⁵⁸ *AZJ*, 20.1.1883, *Der Gemeindebote*, p. 2.: « die Kenntnisse der jüdischen Geschichte und Literatur in weite Kreise zu verbreiten ».

¹⁵⁹ *Ibid*: « eine Steigerung der moralischen Kräfte, des Stolzes auf unsere Ahnen und [des] (...) Selbstvertrauens herbeizuführen ».

¹⁶⁰ *AZJ*, 29.9.1893, p. 457 : « Das Beth Hamidrash der Zukunft ist der jüdische Literaturverein ».

¹⁶¹ Voir *AZJ*, 30.7.1909, p. 362-363, *AZJ*, 6.8.1909, p. 378 sqq.

qu'il aimait tant, de son histoire glorieuse et des trésors magnifiques de la littérature juive¹⁶². »

Parmi ses autres initiatives au sein du Verband, il faut citer la création d'une salle de lecture juive à Berlin en 1895 et de l'Annuaire de l'histoire et de la littérature juives (*Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, 1898-1931, 1936-1938), destiné principalement aux membres des associations pour l'histoire et la littérature juives¹⁶³. Cette publication annuelle rappelle à bien des égards *l'Annuaire des Archives israélites*, créé par Hippolyte Prague. Il se propose d'« étudier (...) de façon objective tous les domaines de l'histoire et de la littérature juives¹⁶⁴ ». Si Karpeles rédige la « Revue littéraire annuelle » (*Literarische Jahresrevue*) là où Martin Philippon s'occupe de la « revue annuelle » (*Jahresrückblick*), des auteurs comme les fondateurs de la psychologie des peuples Heymann Steinthal (1823-1899) et Moritz Lazarus (1824-1903), le rabbin Moritz Güdemann, le philosophe Hermann Cohen et l'historien de la littérature et futur directeur de *l'Allgemeine Zeitung des Judenthums* Ludwig Geiger (1848-1919) fournissent des articles concernant l'histoire, la littérature et la religion juive¹⁶⁵.

Si les associations pour l'histoire et la littérature juive, le *Jahrbuch* et la salle de lecture s'adressent à un large public, la Société pour la promotion de la science du judaïsme (*Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judenthums*, 1902) dont Karpeles est avec Martin Philippon, le rabbin et spécialiste de la philosophie des religions Jakob Guttmann (1845-1919) et le rabbin et historien Leopold Lucas (1872-1943) un des co-fondateurs, poursuit davantage des objectifs scientifiques et vise avant tout les milieux intellectuels et universitaires. Afin d'encourager le développement de la science du judaïsme, cette société publie des ouvrages universitaires, accorde des bourses de recherche

¹⁶² *Ibid.*: « verstand es meisterhaft, seine Zuhörer hinzureißen, seine Worte entströmten einem vollen Herzen und fanden stets den herzlichsten Widerhall. Er wußte seine Vorträge mit Geist und Witz zu würzen, (...) er sprach mit heller Begeisterung von seinem geliebten Judentum, von dessen glorreicher Geschichte und von den herrlichen Schätzen der jüdischen Literatur ».

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, 1898, p. 1: « Alle Gebiete der Geschichte und Literatur des Judentums (...) in objectiver Weise erörtern ».

¹⁶⁵ *Ibid.*

et contribue à la création et au financement de chaires dans des établissements universitaires juifs. C'est à Karpeles que la société doit l'idée d'éditer, à partir de 1903, un *Grundriss der Wissenschaft des Judentums*, un ouvrage en plusieurs tomes qui aborde tous les aspects de la science du judaïsme¹⁶⁶.

Karpeles est également un membre actif de l'Ordre indépendant du B'nai B'rith où il donne régulièrement des conférences. Fondée aux Etats-Unis en 1843 par des émigrés juifs allemands, cette organisation existe depuis 1882 en Allemagne où elle joue un rôle important dans l'organisation d'un réseau moderne de philanthropie¹⁶⁷. A en croire le président de la loge Louis Maretzki, qui prononce un discours aux obsèques de Karpeles, ce dernier contribuait par ses conférences à réaliser les idéaux de tolérance et d'humanité de la loge¹⁶⁸.

Conclusion

A la différence de l'engagement de Philippson et de Cahen, celui de leurs successeurs porte, comme nous pouvons le constater, une empreinte culturelle. En effet, préoccupés par l'indifférence de leurs coreligionnaires à l'égard du judaïsme, provoquée d'une part par la sécularisation croissante de la société et, d'autre part, par la montée de l'antisémitisme, les deux journalistes saluent et soutiennent, à l'instar des représentants du « réveil juif », toutes les initiatives allant dans le sens d'une « régénération » culturelle et religieuse du judaïsme. C'est sans doute pour cette raison que l'on a reproché à Gustav Karpeles de manquer de « fureur » et de « combativité¹⁶⁹ ». En effet, si les textes de Ludwig Philippson et d'Isidore Cahen se distinguent par une certaine verve politique, sûrement parce que ces derniers croyaient encore en la réussite du projet d'intégration, ceux de Karpeles changent de ton et d'objectifs. Sans négliger la défense du droit moderne ainsi que le combat contre les préjugés et les discriminations dont les minorités juives sont victimes, il s'agit pour lui avant tout

¹⁶⁶ *AZJ*, 30.7.1909, p. 364.

¹⁶⁷ Lowenstein, S.M., « Die Gemeinde », in : Lowenstein, S.M., Mendes-Flohr, P., Pulzer, P., Richarz, M. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte, op. cit.*, p. 139.

¹⁶⁸ *AZJ*, 30.7.1909, p. 364.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 363 : « Zorn », « Kampfesfreude ».

de ramener ses coreligionnaires à la culture juive. Mais, comme l'a fait remarquer son ami Benas Levy, cela se fait aussi dans un but politique. Selon lui, Karpeles

« était profondément convaincu qu'il n'y avait pas de meilleur remède contre la montée des courants antisémites (...) que de remplir nos coreligionnaires de fierté de notre histoire glorieuse et de leur donner de la force, à l'aide de l'exemple de nos héros courageux qui ont sacrifié leur bien et leur sang pour leur religion¹⁷⁰. »

Il en va de même pour son confrère français. Si Prague oeuvre essentiellement pour un retour à la religion, c'est parce qu'il pense que la conscience de soi est la meilleure défense contre les attaques antisémites.

¹⁷⁰ *AZJ*, 6.8.1909, p. 373: Karpeles « war durchdrungen von der Überzeugung, dass es bei dem Andrängen der antisemitischen Strömung (...) kein besseres Mittel gibt, als unsere Glaubensgenossen mit Stolz auf unsere glorreiche Geschichte zu erfüllen, und ihnen Kraft (...) zu verleihen durch das Beispiel unserer tapferen Helden, die für ihren Glauben Gut und Blut geopfert haben ».

Chapitre V : Le journalisme comme arme politique

Parmi les différentes activités esquissées dans les chapitres précédents, le journalisme va prendre une place de choix dans la vie des jeunes intellectuels étudiés ici, et ce dès la fin de leurs études. Si tous sont liés à plusieurs périodiques, ils rompent progressivement leurs attaches avec les autres publications pour ne se consacrer qu'à l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* et aux *Archives Israélites*. Leur journalisme s'avère être un journalisme engagé¹. Philippon, Karpeles, Cahen et Prague vivent en effet leur métier comme un combat qui précède celui des intellectuels tels qu'ils naissent de l'Affaire Dreyfus². Ainsi, ils écrivent non seulement pour une presse dont la vocation est de défendre une cause, à savoir celle des minorités juives, mais ils ont également une conception large de leur responsabilité professionnelle. Celle-ci ne consiste pas seulement à faire correctement leur travail d'informateur, mais aussi à expliquer, à montrer la voie à l'opinion publique, à s'insurger contre les atteintes aux libertés et à dénoncer les injustices. Isidore Cahen le formule ainsi : « Nous vivons à une époque où il faut remplir sans dégoût cette office de publiciste qui devient une mission ou qui s'abaisse en un métier, suivant qu'on le remplit bien ou mal³. » Par ailleurs, leur combat politique a ceci de particulier qu'il s'inscrit très clairement dans une perspective transnationale. Tous considèrent la coopération en réseau en effet comme une des tâches centrales de la presse juive. Si par ces contacts transnationaux mais aussi par les thèmes abordés, les deux revues atteignent une certaine forme d'universalité, du moins jusqu'au tournant du siècle, l'horizon se rétrécit par la suite pour les *Archives Israélites* qui ressemblent de plus en plus à un journal communautaire. Quant à l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, elle arrive à maintenir un certain niveau intellectuel, mais elle abandonne progressivement son caractère politique pour devenir une revue essentiellement culturelle.

¹ Sur le terme de journalisme engagé, voir Delporte, C., « Journalisme et journalistes engagés au XXe siècle », *Cahiers d'histoire immédiate*, 2001, n° 19, p. 11-35.

² Sur la notion de l'intellectuel, Charle, C., *La naissance des intellectuels, 1880-1900*, Paris, Les Editions de Minuit, 1999; Trebitsch, M., Granjon, M.-C. (éds.), *Pour une histoire comparée des intellectuels*, Paris, IHTP, CNRS, 1998.

³ *AI*, janv 1851, p. 10.

I. Des vies consacrées au journalisme

A en juger d'après la biographie des quatre intellectuels, tous deviennent journalistes par accident. Ludwig Philippson et Isidore Cahen auraient certainement préféré emprunter une carrière à l'université après leurs brillantes études à l'Université de Berlin et à l'École normale supérieure. Si nous ne savons pas exactement ce qui a poussé Gustav Karpeles et Hippolyte Prague à embrasser la carrière journalistique après leur formation rabbinique à Breslau et à Paris, on peut supposer que cette décision relève chez eux également plus du hasard que d'un véritable choix. En cela, ces hommes représentent des cas paradigmatiques du XIXe siècle. Jusque dans les années 1870, le journalisme n'était en effet, ni en France ni en Allemagne, considéré comme une véritable profession. Il n'existait aucun cursus universitaire pour devenir journaliste et ceux qui empruntaient cette voie étaient souvent des docteurs de l'université comme Philippson, des anciens élèves de l'École Normale Supérieure comme Cahen ou des étudiants comme Karpeles et Prague qui n'avaient pas terminé leurs études⁴. Souvent considéré comme une étape ou un détour utile vers d'autres domaines d'activités, le journalisme était généralement complété par d'autres activités, d'autant plus qu'il était impossible de vivre de sa plume. Philippson, Cahen, Karpeles et Prague poursuivent ainsi, parallèlement à la rédaction d'articles, une activité de rabbin, d'enseignant ou de chercheur.

Si le choix de cette profession constituait pour les quatre jeunes juifs « une question de circonstances plus que de mérite⁵ », ce métier, auquel ils restent d'ailleurs fidèles jusqu'à la fin de leur vie, représente cependant un moyen parfait pour intervenir de façon très régulière dans le monde. Tous les quatre écrivent pour plusieurs périodiques. Philippson crée ainsi en 1834 le *Israelitische Predigt- und Schulmagazin*, un magazine censé encourager et répandre l'idée d'un

⁴ Sur l'évolution du journalisme au XIXe siècle, voir Requate, J., *Journalismus als Beruf*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 1995, p. 156 sqq.; Delporte, C., *Les journalistes en France (1880-1950). Naissance et construction d'une profession*, Paris, Seuil, 1999, p. 79 sqq.; Stöber, R., *Deutsche Pressegeschichte. Einführung, Systematik, Glossar*, Konstanz, UVK Medien, 2000, p. 195 sqq.

⁵ Delporte, C., *Les journalistes en France, op. cit.*, p. 80.

judaïsme réformé et qu'il édite jusqu'en 1836⁶. A cela s'ajoute une autre publication, le *Jüdisches Volksblatt* qu'il édite entre 1853 et 1866. L'objectif de cet hebdomadaire qui contient des considérations religieuses et morales, des textes sur l'histoire d'Israël et des cérémonies religieuses ainsi que des histoires humoristiques, consiste à valoriser la religion et la culture juives auprès de la minorité juive allemande dont la pratique religieuse ne cesse de baisser⁷. Le journaliste allemand écrit également des articles traitant de questions politiques et sociales pour le *Elbzeitung*, un journal non-juif à la fondation duquel il participe au cours de l'année 1848⁸. Sa principale œuvre journalistique reste cependant l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, fondée en 1837 et qu'il dirigera jusqu'à sa mort en 1889. Son confrère français Isidore Cahen n'est pas moins actif : s'il explique « s'être (...) identifié avec⁹ » les *Archives Israélites* dont il devient le directeur en 1860, il écrit, du moins au début de sa carrière journalistique, également pour la presse libérale. Entre 1854 et 1857, il publie ainsi dans le *Journal des Débats*. Fondé par l'homme politique Jean-François Gaultier de Biauzat (1723-1815) au lendemain de la Révolution française, initialement pour informer des débats menés à l'Assemblée nationale, ce journal de tendance libérale est, jusqu'en 1830, le plus diffusé en France avant de laisser la place à *La Presse*. En 1857, Isidore Cahen rejoint ce quotidien, alors sous la direction du théologien protestant August Nefftzer (1820-1876). C'est vraisemblablement cette coopération qui le conduit à être en 1861, avec Nefftzer, un des co-fondateurs du journal *Le Temps*. Ce quotidien qui s'inspire de la philosophie libérale¹⁰ deviendra par la suite un des journaux les plus importants de la IIIe République. Cahen publie également dans *L'Opinion Nationale* et dans *Le Havre* (1870-1871)¹¹. La carrière journalistique de Gustav Karpeles commence vraisemblablement en 1870

⁶ Sur le *Israelitische Predigt- und Schulmagazin*, voir Lässig, S., *Jüdische Wege*, op.cit., p. 454.

⁷ Sur le *Jüdisches Volksblatt*, voir *ibid.*, p. 466 et *AZJ*, 26.9.1853, p. 501 sqq.

⁸ Voir Philippon, J., « The Philipppsons, a German-Jewish Family 1775–1933 », *Leo Baeck Institute Yearbook*, 1962, n° 7, p. 108.

⁹ Cahen, I., « Le cinquantenaire des Archives Israélites », art. cit., p. 10.

¹⁰ Sur ce journal, voir Albert, P., *Histoire de la presse politique nationale au début de la Troisième République (1871-1879)*, 2 tomes, Paris, H. Champion, 1980, p. 1163-1199. D'origine alsacienne, August Nefftzer est aussi, avec Charles Dollfus, le fondateur de la *Revue germanique* (1858-1865) dont l'objectif était de mieux faire connaître en France la philosophie et la vie intellectuelle allemandes. Il est possible que le contact avec Nefftzer ait contribué au rapprochement d'Isidore Cahen avec la culture allemande.

¹¹ Sur l'activité journalistique d'Isidore Cahen, voir *AI*, 13.3.1902, p. 84 et p. 97.

lorsqu'il fonde avec les rabbins Samuel Enoch (1814-1876) et Israel Hildesheimer (1820-1899) à Berlin la revue orthodoxe *Jüdische Presse* qu'il dirige pendant quelques années¹². Il aurait également écrit pour les journaux non-juifs, notamment pour la presse locale de la ville de Breslau comme les *Breslauer Nachrichten* et, de 1873 à 1878, pour la *Breslauer Zeitung*. A partir de 1878, il aurait commencé à publier dans le mensuel culturel *Westermanns Monatshefte*, dirigé par l'écrivain Adolf Glaser (1829-1915) avant de prendre, en 1890, la succession de Ludwig Philippson¹³. Hormis Hippolyte Prague, qui durant sa longue carrière journalistique aux *Archives Israélites* fonde l'*Annuaire des Archives Israélites* évoqué précédemment, tous publient donc à la fois dans des revues juives et non-juives, ce qui montre bien que la presse juive n'était pas un calque de la presse non-juive mais que les deux se développaient simultanément, contribuant ainsi à la création d'un espace public constitutif de la société bourgeoise¹⁴. Mais, très vite, nous l'avons dit, l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* et les *Archives israélites* vont devenir le principal foyer de l'engagement politique des publicistes.

II. Les revues : des instruments politiques

A la lecture de l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* et des *Archives Israélites*, on s'aperçoit bien vite que ces deux revues sont bien plus que des lieux d'information : les publicistes se défendent certes du reproche de vouloir faire de « la politique juive », leurs revues n'en sont pas moins à bien des égards de véritables instruments politiques, constituant ainsi une nouveauté relative dans le journalisme juif. Au moment de la création de l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* et des *Archives Israélites*, la France et surtout les Etats allemands

¹² Voir Suchy, B., « Die jüdische Presse im Kaiserreich und in der Weimarer Republik », in: Schoeps, J.H. (éd.), *Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland*, Stuttgart, Bonn, Burg-Verlag, 1989, p. 176.

¹³ Sur l'activité journalistique de Gustav Karpeles, voir <<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=126&letter=K>>, consulté le 20 novembre 2010.

¹⁴ Cette idée se base sur les développements de Jürgen Habermas selon lesquels la constitution de la société bourgeoise allait de pair avec une transformation structurelle et une expansion des lieux de sociabilité et des espaces de communication. Voir Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied, Berlin 1962.

avaient certes déjà connu à travers des revues comme *Shulamith* (1806-1848) ou *L'Israélite français* (1817-1818), des tentatives de créer une sphère publique juive¹⁵. Mais, comme l'indiquent les sous-titres, ces revues se définissaient avant tout comme des ouvrages moraux¹⁶. En considérant l'émancipation des juifs comme une sorte de grâce plutôt que comme un droit, elles poursuivaient essentiellement des objectifs pédagogiques, à savoir l'amélioration morale et religieuse des minorités juives en vue d'une meilleure intégration, mais contenaient peu de revendications ou de réflexions politiques à proprement parler¹⁷. Si, en France, les *Archives Israélites* (1840) constituent la première revue juive à sortir de ce cadre en exprimant un judaïsme plus affirmé et revendicatif, les Etats allemands avaient vu apparaître avant l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* (1837) des revues juives politisées, comme par exemple *Der Jude* de l'avocat Gabriel Riesser ou *Das Füllhorn* (1835) du rabbin Samson Wolf Rosenfeld (1780-1862). Mais l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* est la première revue juive à s'imposer durablement auprès du public¹⁸.

Dans ses articles programmatiques, Ludwig Philippon dit très explicitement qu'il souhaite représenter « un judaïsme indépendant, autonome (...), rajeuni, frais et épanoui¹⁹ », ce qui lui attire d'ailleurs des critiques de la presse non-juive qui préférerait un judaïsme « rampant à ses pieds ou alors décomposé, dissous et impuissant²⁰ ». Son confrère français, Isidore Cahen, veut lui aussi tourner le dos à un judaïsme qui « s'efface systématiquement » :

« Il est temps de marcher », dit-il en novembre 1860, « de travailler au progrès sans attendre qu'il vienne à nous et s'opère de nous-mêmes, sans redouter, pour le bâtir, de fréquentes et énergiques

¹⁵ Sur ces revues, voir le chapitre précédent.

¹⁶ La revue mensuelle *Sulamith* porte ainsi l'indication « Eine Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation » alors que le sous-titre de *L'Israélite français* est « Ouvrage moral et littéraire ».

¹⁷ Lässig, S., *Jüdische Wege*, op. cit., p. 451-461.

¹⁸ Cette différence quantitative entre la France et l'Allemagne ne fait par la suite que s'accroître. A la fin du XIXe siècle, on compte ainsi environ 30 revues juives en Allemagne contre cinq en France. Voir à ce propos, Lässig, S., *Jüdische Wege*, op. cit., p. 454-458.

¹⁹ *AZJ*, 13.9.1858, p. 516 : « ein unabhängiges, selbstständiges (...) verjüngtes, frisch sich entfaltendes (...) Judenthum ».

²⁰ *AZJ*, 13.9.1858, p. 515 : « zu ihren Füßen kriechend, oder aber zersetzt, aufgelöst, ohnmächtig ».

manifestations : il est temps d'agir et de ne plus compter que sur l'opinion publique (...) : la discussion, l'association, la publicité, voilà les véritables, les principaux leviers qu'il faille désormais employer : compter beaucoup sur la justice de sa cause, s'efforcer de la démontrer par la parole et par les faits, tel est le principe qui doit désormais nous guider²¹. »

Si certains auteurs ont longtemps négligé cet aspect, en situant l'émergence d'une presse juive politisée seulement au moment de la crise antisémite de la fin du XIXe siècle²², d'autres ont été plus sensibles au caractère politique des premières revues juives, en établissant un lien direct entre la création de ce nouveau type de revue juive et l'engagement politique d'un groupe d'intellectuels juifs dans ce que l'on appelle communément l'Affaire de Damas²³. La disparition d'un moine catholique et de son serviteur dont on accusait à tort les juifs, aurait ainsi donné une impulsion non négligeable au développement en Europe d'une presse juive davantage politisée²⁴. Or, comme l'a fait remarquer à juste titre Jens Neumann-Schliski²⁵, si l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* et les *Archives israélites* ne manquent pas de prendre position dans l'Affaire de Damas à partir du mois de mars 1840²⁶, leur fondation respective précède cette dernière. Ainsi, l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* entre, en 1840, déjà dans sa quatrième année, alors que les *Archives Israélites* existent depuis le mois de janvier. C'est pourquoi, il conviendrait mieux d'expliquer la fondation de ces deux revues et le changement de ton qu'elles incarnent par la politisation de la société en général et par l'apparition d'une nouvelle conscience de soi, en particulier chez les juifs, ayant poursuivi des études supérieures comme Philippson et Cahen²⁷.

²¹ *AI*, nov. 1860, p. 647.

²² Voir Suchy, B., « Die jüdische Presse », art. cit., p. 172.

²³ Sur l'Affaire de Damas, voir Benbassa, E., *Histoire des juifs*, op. cit., p. 198; Frankel, J., *The Damascus Affair. 'Ritual Murder', Politics and the Jews in 1840*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1997.

²⁴ A ce propos, voir Benbassa, E., *Histoire des juifs*, op. cit. p. 199.

²⁵ Neumann-Schliski, J., *Gruppenverständnis und Identitätskonzepte von Redakteuren jüdischer Zeitschriften*, op. cit., p. 55-56.

²⁶ Sur l'affaire de Damas, voir à titre d'exemple, *AI*, mars 1840, p. 164, *AI*, avril 1840, p. 207, *AI*, octobre 1840, p. 548, et *AZJ*, 18.4.1840, p. 223 sqq., *AZJ*, 11.7.1840, p. 398 sqq., *AZJ*, 18.7.1840, p. 414 sqq.

²⁷ Lässig, S., *Jüdische Wege*, op. cit., p. 454.

Un bref regard jeté sur les tables des matières des deux revues semble confirmer l'existence d'une nouvelle exigence, plus politique qu'auparavant. A côté des nombreux articles concernant des questions de religion ou de culture juives, les deux revues rassemblent tantôt des contributions traitant du combat pour l'émancipation et s'opposant aux préjugés anti-juifs, tantôt des reportages concernant la persécution des juifs d'autres pays. Elles livrent également des analyses plus universelles concernant le bon fonctionnement de la société ou encore les différents courants politiques de l'époque, tels le socialisme, le communisme, l'anarchisme ou le nationalisme. Les titres des articles témoignent de ce nouveau souci politique. Dans les *Archives Israélites*, nous trouvons par exemple des articles portant sur « L'Etat politique des Israélites en 1840²⁸ », sur « Les juifs de Turquie²⁹ », sur « Fanatisme et tolérance³⁰ », sur « Le socialisme³¹ » ou sur la « Liberté de conscience³² ». L'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* pour sa part nous informe, entre autres, sur « La question juive en Hongrie³³ » (Die Judenfrage in Ungarn), « Le vote à la Paulskirche³⁴ » (Die Abstimmung in der Paulskirche) ou livre des réflexions sur des sujets de société, tels « L'intolérance de fait³⁵ » (Faktische Intoleranz) ou « La brutalité³⁶ » (Brutalität).

L'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*

L'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* matérialise cet engagement politique dès sa fondation en 1837, en ajoutant à son titre l'indication « Un organe impartial pour tous les intérêts juifs concernant la politique, la religion, la littérature, l'histoire, les langues et les belles lettres³⁷ ». Même si ce long sous-titre disparaîtra bientôt pour n'être plus que « Un organe impartial pour tous les

²⁸ *AI*, nov. 1840, p. 594.

²⁹ *AI*, avril 1840, p. 198 et *AI*, mai 1840, p. 249.

³⁰ *AI*, oct. 1848, p. 306.

³¹ *AI*, janv. 1849, p. 35.

³² *AI*, 15.5.1866, p. 429.

³³ *AZJ*, 14.2.1848, p. 103-108.

³⁴ *AZJ*, 25.9.1848, p. 570-572.

³⁵ *AZJ*, 23.3.1857, p. 165-166.

³⁶ *AZJ*, 6.4.1857, p. 195-197.

³⁷ « Ein unparteiisches Organ für alles jüdische Interesse in Betreff von Politik, Religion, Literatur, Geschichte, Sprachkunde und Belletristik ».

intérêts juifs³⁸ », les objectifs définis par Ludwig Philippson lors de la fondation du journal et redéfinis au fil des années dans ses éditoriaux gardent une forte dimension politique. Outre « l'émancipation intérieure », c'est-à-dire les réformes dans le domaine religieux et culturel³⁹ et la propagation de la culture juive, Philippson souhaite faire avancer « l'émancipation extérieure » et « la justice⁴⁰ » et « faire éclater le joug de la restriction, du préjugé et de la haine⁴¹ ». C'est dans cet esprit éminemment politique que s'inscrit aussi la série d'articles « Que veut dire judaïsme? » (*Was heißt Judenthum?*) qui ouvre le journal : la mission historique des juifs consiste, selon Philippson, à « former non un peuple propre, un Etat propre ou un corps spécifique, mais à obtenir des peuples une intégration complète dans leur société et, par la même, la participation au corps social dans son ensemble⁴² ». Dix ans plus tard, en 1848, la lutte pour une société égalitaire est toujours au centre de son activité journalistique :

« Veiller à la liberté de religion, contribuer là où cela demeure nécessaire (...) à briser les chaînes de la contrainte en matière religieuse ; participer activement à la restructuration et au renforcement des communautés juives ; travailler au progrès des questions de réforme ; éveiller (...) le développement de l'esprit – telles sont les grandes tâches auxquelles la revue s'est attelée⁴³. »

En 1889, à quelques mois de sa mort, Philipson revient sur l'orientation politique de son journal : si l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, fidèle à sa devise d'être « un organe impartial », n'a jamais voulu prendre position dans des questions d'actualité politique ou faire de « la politique partisane⁴⁴ », la lutte pour l'émancipation des minorités juives dans tous les pays et la discussion de

³⁸ « Ein unparteiisches Organ für alles jüdische Interesse ».

³⁹ Sur les réformes religieuses, voir Berkovitz, J. R., *The Shaping of Jewish Identity*, op. cit.; Sorkin, D., *The Transformation of German Jewry*, op. cit.

⁴⁰ *AZJ*, 5.8.1837, p. 185.

⁴¹ *AZJ*, 27.7.1837, p. 162.

⁴² *AZJ*, 2.5.1837, p.2 : « nicht ein eigenes Volk, einen eigenen Staat, nicht eine besondere Körperschaft zu bilden, sondern von den Völkern vollgültige Aufnahme in ihre Gesellschaft, und somit Theilnahme an dem allgemeinen gesellschaftlichen Verbande zu erlangen. »

⁴³ *AZJ*, 27.11.1848, p.698 : « Wache halten an den Marksteinen der Glaubensfreiheit, fördern, wo es immer noch gilt (...), die Fessel der Religionszwanges zu brechen ; an der Umgestaltung und Erkräftigung der jüdischen Gemeinde den regsten Antheil nehmen ; an dem Fortschritt der Reformfragen arbeiten ; zur Entwicklung des Geistes (...) wecken – dies sind die grossen Aufgaben, die sie sich gestellt. »

⁴⁴ *AZJ*, 11.4.1889, p. 22 : « Parteipolitik ».

questions politiques plus générales d'un point de vue juif ont cependant toujours fait partie « des tâches à résoudre⁴⁵ ».

Le caractère politique de l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* se reflète également dans sa structure. Des quatre rubriques qui structurent le journal à ses débuts, la rubrique « Politique » vient en tête, suivie de « théologie », « littérature » et « correspondances⁴⁶ ». Si, durant les premières années, la rubrique « Politique » rassemble essentiellement des nouvelles politiques concernant les juifs et non-juifs du monde entier, elle est, à partir de mars 1842, de plus en plus souvent remplacée par un article de tête (*Leitartikel*⁴⁷ dans lequel Philippson développe un sujet d'actualité politique ou religieuse. A partir de 1867, le journal est élargi par la rubrique « Culture » (*Feuilletonbeilage*). Ces pages contiennent essentiellement les contributions parues jusque-là dans le *Jüdisches Volksblatt* déjà évoqué ici et que Philippson avait décidé d'intégrer dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*.

Lorsqu'en janvier 1890, après le décès de Philippson, Gustav Karpeles accepte la rédaction en chef du journal, il explique vouloir poursuivre le travail entamé par Philippson :

« [L'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*] représentera courageusement les droits du judaïsme en tant que communauté religieuse qui ne sont pas encore reconnus partout, elle défendra résolument le droit des juifs là où celui-ci semble être en danger et à l'intérieur du judaïsme, elle luttera pour l'unité et l'harmonie, pour la paix dans les communautés, pour le bon développement de l'école, de la synagogue, pour la dignité de la profession des rabbins et pour l'honneur et la reconnaissance du judaïsme⁴⁸. »

⁴⁵ *Ibid.*, p. 222.

⁴⁶ Voir *AZJ*, 2.11.1837, p. 366.

⁴⁷ Voir *AZJ*, 19.3.1842, p. 165.

⁴⁸ *AZJ*, 9.2.1890, p. 49 : « Sie [die AZJ] wird die noch nicht ueberall anerkannten Rechte des Judenthums als Religions-Genossenschaft muthig vertreten, sie wird das Recht der Juden ueberall da, wo dieses gefaehrdet scheint, entschieden vertheidigen und im Innern fuer die Einheit und Einigkeit, fuer den Frieden in den Gemeinden, fuer die gedeihliche Entwicklung in Schule, Synagoge und Gemeinde, fuer die Wuerde des Rabbinerstandes, fuer die Ehre und Anerkennung des Judenthums eintreten. »

A en croire le passage suivant, son objectif principal semble cependant être le réveil de la culture juive : « Mais avant tout, elle tâchera de répandre la connaissance et la reconnaissance de la vie spirituelle juive, de son histoire, de sa littérature et de sa poésie⁴⁹. » Dans cet esprit, Karpeles procède à quelques changements. Après avoir été édité jusqu'en juin 1888 à Leipzig chez Baumgärtner, puis chez Engel, l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* paraît maintenant à Berlin chez le prestigieux éditeur Rudolf Mosse (1843-1920) qui publiait également des journaux non-juifs, comme le *Berliner Tageblatt* et la *Berliner Morgenzeitung*. Puisque le rythme de trois numéros par semaine, envisagé par Philippson à la fondation du journal et maintenu jusqu'en juin 1839, était trop soutenu, elle continue à paraître de façon hebdomadaire⁵⁰. Si, sous la houlette de Philippson, le journal fut essentiellement l'œuvre d'un seul homme – entre 1837 et sa mort, Philippson rédige la plupart des articles et des recensions⁵¹ –, Karpeles élargit le cercle de ses collaborateurs, parmi lesquels se trouvent d'éminentes personnalités juives, telles le linguiste et fondateur de la psychologie des peuples Heymann Steinthal (1823-1899), le philosophe Hermann Cohen (1842-1918), l'écrivain Karl Emil Franzos (1848-1904) et le journaliste Leo Berg (1862-1908), pour n'en citer que quelques-uns. Tout en publiant régulièrement un éditorial et des articles ayant essentiellement trait à des sujets culturels, Karpeles semble s'être surtout consacré au travail de rédaction⁵². Ce qui change également, c'est la forme de la publication. Si Philippson avait l'habitude de publier de longs éditoriaux et articles, qui l'occupaient parfois pendant plusieurs semaines, Karpeles, davantage inspiré par le journalisme moderne, se limite généralement à deux pages. L'éditorial est suivi des rubriques « Science et

⁴⁹ *Ibid.*: « Vor allem aber wird sie die Kenntnis und Werthschaetzung des juedischen Geisteslebens, seiner Geschichte, Literatur und Poesie (...) zu verbreiten suchen. »

⁵⁰ Voir *AZJ*, 6.7.1839, p. 517.

⁵¹ Dans un article publié à l'occasion du 40^e anniversaire de l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, Philippson déclare non sans fierté que s'il n'a pas rédigé lui-même les articles publiés dans son journal, il les a toujours lus et corrigés. Voir *AZJ*, 28.12.1875, p. 855 sqq. Si, au début, Philippson rédige seul son journal, il fait appel au fil du temps à d'autres auteurs que son gendre et biographe Meyer Kayserling estime à 50 environ. Voir Kayserling, M., *Ludwig Philippson, op. cit.*, p. 61 sqq.

⁵² Selon l'usage dans les pays germaniques et dans l'Empire allemand, les contributions des rédacteurs en chef Philippson et Karpeles ne portent pas leur signature. Si, sous la direction de Karpeles, ses collaborateurs signent généralement leurs contributions, celles de son prédécesseur restent souvent anonymes.

littérature » et « Culture » (*Feuilleton*). En mai 1890, Karpeles introduit la « Wochenschau », une sorte de chronique hebdomadaire⁵³. Comme l'explique Christian Delporte, la chronique est une des formes privilégiées du journalisme politique au XIXe siècle⁵⁴. Il s'agit d'« un texte composé sur le mode de la conversation, qui mêle à dessein, et au gré d'une improvisation apparente, les sujets et les événements les plus variés⁵⁵ ». Dans sa chronique, Karpeles se propose de suivre les événements politiques de la semaine relatifs au monde juif, en fixant sa propre hiérarchie de l'information, ce qui donne un caractère littéraire à ce genre journalistique⁵⁶. Si on peut dire avec Hans Otto Horch que « sous la direction de Karpeles l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* gagne en ouverture sur le monde et en style⁵⁷ », elle perd cependant de son caractère politique pour prendre de plus en plus la forme d'un journal culturel.

A la mort de Karpeles en 1909, la rédaction en chef passe à Ludwig Geiger (1848-1919), le fils du rabbin réformé Abraham Geiger. Cet historien de la littérature renforce, encore plus que Karpeles, les contenus culturels et littéraires⁵⁸, et, à la différence de ses prédécesseurs, prône une orientation « assimilationniste », ce qui n'est pas sans provoquer les critiques de ses lecteurs⁵⁹:

« Depuis ma jeunesse, je suis assimilationniste », écrit-il en 1914, « et je considère ce qualificatif que certains prennent pour une insulte comme un honneur. En tant que partisan de l'assimilation, je me suis constamment opposé à tout processus d'isolement et j'ai toujours été favorable à une absorption dans le caractère allemand, tant que par une telle absorption les intérêts juifs vraiment sacro-saints n'étaient pas sacrifiés⁶⁰. »

⁵³ Voir *AZJ*, 16.5.1890, p. 251.

⁵⁴ Delporte, Ch., *Histoire du journalisme et des journalistes en France*, Paris, PUF, 1995, p. 12.

⁵⁵ Voir Delporte, Ch., *Les journalistes en France*, *op. cit.*, p. 56.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Horch, H.O., *Auf der Suche*, *op. cit.*, p. 23 : « Die *Allgemeine Zeitung des Judenthums* gewinnt unter Karpeles' Leitung an Weltoffenheit und Stil. »

⁵⁸ Sur Ludwig Geiger et l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, voir Horch, H.O., *Auf der Suche*, *op.cit.*, p. 25-31.

⁵⁹ Voir *ibid.*, p. 26 sqq.

⁶⁰ Voir *AZJ*, 24.7.1914, p. 349 : « Ich bin seit meiner Jugend Assimilant gewesen und betrachte diese von manchen als Schimpfname gebrauchte Bezeichnung als Ehrennamen. Als solcher habe ich mich stets gegen jede Absonderung gewendet und das Aufgehen in deutsche Eigenart stets

Si, en dépit d'un nombre croissant de journaux juifs, tels le *Jüdisches Volksblatt*, fondé par Louis Neustadt en 1896 à Breslau, l'organe du *Centralverein Im Deutschen Reich* (1895-1921) ou le journal sioniste *Die Welt* (1897-1914), fondé par Theodor Herzl, l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* parvient un temps à défendre sa place sur le marché de la presse juive allemande, à partir de 1921, il ne paraît plus que tous les quinze jours avant que le successeur de Ludwig Geiger, le prédicateur et journaliste Albert Katz décide, en 1922, de la faire fusionner avec l'organe du *Centralverein*, appelé maintenant la *CV-Zeitung*⁶¹.

Les Archives Israélites de France

Quant aux *Archives Israélites*, qui sont imprimées, leur existence durant, à Paris, - d'abord chez Wittersheim (1840-1852, 1859-1880), ensuite chez Arbieu (1852-1856), Pénaud (1856-1859) et Schiller (1881-1884) et à partir de 1885 chez Alcan-Lévy, elles doivent attendre l'année 1869 pour devenir officiellement une « Revue politique, religieuse et littéraire ». Auparavant, elles se définissaient tantôt comme une « Revue mensuelle historique, biographique, bibliographique et littéraire » (1840-1851), tantôt comme un « Recueil religieux, moral et littéraire » (1851-1869). Or, même si l'intention première de Samuel Cahen, comme l'indique le sous-titre du journal, semble avoir été avant tout la préservation de la culture juive pour éviter que cette dernière soit totalement absorbée par la société environnante, le combat politique pour une société juste est présent dès les débuts du journal. Outre la publication de « documents authentiques, inédits ou devenus rares, concernant les Juifs qui ont habité en France avant 1789 », de « tous les actes officiels » concernant l'émancipation et les questions de culte, du « travail intellectuel de notre pays mais [aussi] de toute l'Europe israélite » ainsi que la diffusion de la « philologie hébraïque » et de l'« ancienne histoire nationale⁶² » des juifs de France, Samuel Cahen explique dans l'article programmatique ouvrant le premier numéro de la revue qu'il veut également « faire cesser des

befürwortet, so lange nicht durch ein solches Aufgehen wirklich heilige jüdische Interessen geopfert wurden. »

⁶¹ Sur Albert Katz, voir Horch, H.O., *Auf der Suche*, op. cit., p. 31sqq.

⁶² *AI*, janv. 1840, p. 1-2.

jugements erronés, fondés souvent sur des données fausses » et faire progresser l'émancipation de ses coreligionnaires dans les autres pays⁶³. Les articles ayant trait à des sujets politiques sont regroupés dans la rubrique « Mélanges » alors que les sujets culturels et culturels apparaissent dans les rubriques « Culte », « Instruction publique », « Biographie et nécrologie » et « Littérature ».

Contrairement à l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* de Philippson, les *Archives Israélites* sont rédigées, dès leurs débuts, par une « société d'hommes de lettres », d'origines et d'horizons divers parmi lesquels se trouvent les amis de Samuel Cahen rencontrés à Mayence comme le mathématicien Olry Terquem et le libraire et directeur du journal l'*Indépendant de la Moselle* Gerson Lévy, mais aussi des auteurs d'origine étrangère comme le réfugié polonais Jan Czyski⁶⁴ ou encore des représentants de la science du judaïsme⁶⁵. La première année voit ainsi paraître des contributions de Salomon Munk ; en 1841, on peut y lire des articles de Leopold Zunz et de Joseph Derenbourg. En ouvrant ainsi ses colonnes à des auteurs étrangers, la revue espère « faire rayonner vers Paris la masse des lumières qui éclaire aujourd'hui la savante et consciencieuse Allemagne⁶⁶ » et s'inscrit très clairement dans une perspective internationale.

Avec l'arrivée au journal de son fils Isidore Cahen au milieu des années 1840⁶⁷, le caractère politique latent des *Archives Israélites* connaît une nette accentuation. Dans le troisième chapitre, nous avons déjà évoqué la proximité de ce jeune Normalien avec le cercle des intellectuels quarante-huitards autour de la revue *La liberté de penser* et son expérience de la discrimination lorsqu'il est jeune professeur de philosophie dans un lycée de Vendée. A cela s'ajoute la renaissance progressive du catholicisme sous la Monarchie de Juillet et le Second Empire, ce qui, en favorisant des sentiments antijuifs, modifie les conditions

⁶³ *Ibid.*, p. 3.

⁶⁴ Voir Cahen, I., « Le cinquantenaire des Archives Israélites », art. cit., p. 6-8

⁶⁵ Les contributions des *Archives israélites* sont généralement signées. Au plus tard à partir de 1850, la loi Tinguay-Laboulie imposait en effet la signature des articles. Voir Feyel, G., *La presse en France des origines à 1944. Histoire politique et matérielle*, Paris, Ellipses, 1999, p. 127.

⁶⁶ *AI*, janv. 1840, p. 2.

⁶⁷ Sur les premiers articles d'Isidore publiés dans les *Archives israélites*, voir le chapitre III.

d'existence des juifs de France⁶⁸. Tous ces facteurs peuvent expliquer le changement de direction effectué au sein du journal après l'arrivée d'Isidore Cahen qui, nous l'avons dit, veut « agir⁶⁹ ». Dans l'un de ses premiers textes publiés dans le journal de son père, le jeune Normalien donne le ton en comparant son journal à « une arme puissante » et à « un moyen actif de propagande⁷⁰ ». Les *Archives Israélites* sont pour lui clairement un instrument politique, servant à « lutter énergiquement contre toute tentative d'abaissement, contre toute inégalité, contre tout privilège⁷¹ », mais aussi à « épurer, (...) améliorer, (...) rendre plus saint et plus raisonné⁷² » le culte juif. Dans cette optique engagée, Isidore Cahen introduit quelques changements. Bien plus tôt que ses collègues d'outre-Rhin, à savoir dès avril 1853, il commence à tenir une « Chronique du mois »⁷³. Dans sa chronique qui, suivant l'évolution de la revue, se transforme, à partir de 1863, en « Chronique israélite de la quinzaine » pour devenir en 1879 la « Chronique de la semaine », Cahen commente à sa façon l'actualité politique. Son objectif est de « signaler et (...) [d'] apprécier tout ce qui mérite d'être expressément signalé à l'attention du monde israélite (...) en traits rapides (...) sans insister⁷⁴ ». A partir de 1863, la chronique est presque systématiquement placée en tête de la revue qui paraît maintenant à une fréquence bimensuelle⁷⁵. En 1860, lorsque Isidore Cahen prend la direction du journal, il introduit la rubrique « Emancipation et persécution » qui remplace les « Mélanges ». Si ces deux modifications contribuent à renforcer le caractère politique de la revue, celui-ci s'impose définitivement en 1869⁷⁶. Jusque-là, Isidore Cahen, en publiant régulièrement des articles portant sur des sujets politiques, avait transgressé la division officielle de la presse française en deux catégories, les journaux politiques et ceux, comme les

⁶⁸ Voir le chapitre III.

⁶⁹ *AI*, nov. 1860, p. 647.

⁷⁰ *AI*, nov. 1847, p. 844.

⁷¹ *AI*, dec. 1849, p. 628.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Sur la chronique hebdomadaire, voir Delporte, Ch., *Histoire du journalisme, op. cit.*, p. 12.

⁷⁴ *AI*, 1.1.1863, p. 3-4.

⁷⁵ La bimensualité avait déjà été tentée en 1851 mais très vite, en février 1852, la revue revient à une parution mensuelle.

⁷⁶ C'est aussi à cette date-là que le format du journal se modifie : en 1869, le format d'origine in-8° s'agrandit et s'élargit avant de passer à l'in-4° en 1879. Quant à l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, elle connaît quelques modifications, comme l'introduction d'une table des matières à partir de 1843 et un agrandissement du format en 1873 et en 1890.

Archives Israélites, consacrés aux lettres, aux sciences et à la religion⁷⁷, ce qui lui avait valu plusieurs avertissements de l'administration⁷⁸. En 1869, il accepte de payer, au Trésor public, le cautionnement de 30000 francs, exigé des journaux voulant traiter de questions politiques. Les *Archives israélites* passent alors dans une autre catégorie, devenant une « Revue politique, religieuse et littéraire », ce que Cahen ne cesse de rappeler dans ses articles. Comme Philippon, ce républicain convaincu n'envisage pas de défendre une orientation politique précise, mais de discuter

« les grands faits de l'ordre moral qui intéressent tous les hommes dans tous les pays et qui peuvent influencer sur les progrès de l'humanité dans les voies de la justice et de la fraternité, (...) spécialement (...) la liberté de conscience et la fusion sociale⁷⁹ ».

En février 1891, après douze ans de collaboration fidèle, Hippolyte Prague est nommé rédacteur en chef des *Archives israélites*. Dans la profession de foi qu'il publie à cette occasion, il rappelle le caractère militant du journal en le qualifiant d'« œuvre de justice, de pacification, de concorde et de bonne foi⁸⁰ ». Selon lui, les *Archives Israélites* doivent remplir une triple mission qui consiste à

« défendre ses coreligionnaires contre une hostilité qui (...) revêt les formes les plus variées et les plus inattendues (...), [à] les instruire, c'est à dire les intéresser à leur histoire d'une grandeur si dramatique, les rendre attentifs à leur devoir d'israélites, et éveiller chez les uns, fortifier chez les autres l'amour de la croyance où ils sont nés et des doctrines si élevées qu'elle leur a données en partage (...), enfin [à] informer, c'est à dire tenir ses lecteurs qui appartiennent à la même confession, au courant des événements et des incidents qui se produisent au sein des Communautés, les renseigner sur le sort de leurs coreligionnaires des différents pays, porter à leur connaissance le succès qu'ils obtiennent et les honneurs dont ils sont l'objet en certaines contrées, les avanies et les persécutions dont on les abreuve en d'autres⁸¹ »

⁷⁷ *AI*, 1.1.1869, p. 1-6.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 8.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *AI*, 5. 2.1891, p.41.

⁸¹ *Ibid.*, p. 42.

Si Prague montre ainsi clairement sa fidélité aux principes d'Isidore Cahen, les *Archives Israélites*, jusque-là l'organe du judaïsme réformé, prennent sous sa direction une orientation plus orthodoxe et se font très clairement le porte-parole d'un retour à la religion et aux traditions. Œuvre collective, elles continuent à intégrer des contributions de personnalités importantes du judaïsme français comme le grand-rabbin de France Zadoc Kahn, l'éditeur d'origine autrichienne Isidore Singer (1859-1939), l'historien Léon Kahn et le traducteur Moïse Schwab. Afin de répondre à « l'avidité curiosité du public⁸² », elles paraissent, depuis 1879, une fois par semaine. A partir de cette date, un numéro ne compte plus que huit pages contre une cinquantaine dans ses premières décennies d'existence. La chronique est remplacée par un article de tête, souvent rédigé par Prague lui-même, et une place prépondérante est accordée « aux questions du jour⁸³ ». Les *Archives Israélites* ont donc définitivement abandonné le caractère d'une revue pour prendre celui d'un journal, peut-être au détriment d'une certaine exigence intellectuelle.

Mais Hippolyte Prague avait beau vouloir « rajeunir » le périodique et le « rendre plus intéressant[e], plus vivant[e], plus séduisant[e]⁸⁴ », les *Archives Israélites* ne lui survivent pas. Les vingt dernières années sont en effet marquées par une baisse substantielle, aussi bien sur le plan quantitatif que qualitatif. Les difficultés matérielles provoquées par la Grande Guerre jouent sans doute un rôle important dans cette évolution. Ainsi, le cercle des contributeurs diminue considérablement après 1914, se limitant dans les dernières années à quelques personnalités, essentiellement issues de la vie religieuse, comme les rabbins Jules Bauer et Paul Haguenauer (1871-1944)⁸⁵. Cette évolution s'accompagne d'un rétrécissement de l'horizon intellectuel du journal. Prague et ses collaborateurs n'abordent en effet presque plus que des thématiques religieuses. Les *Archives Israélites* ont donc progressivement abandonné le caractère universel de leurs

⁸² Prague, H., « Voyage à travers les cinquante volumes des Archives », *La Gerbe*, op. cit., p. 60.

⁸³ *AI*, 5. 2.1891, p.42.

⁸⁴ *AI*, 5. 2.1891, p. 43.

⁸⁵ Sur Haguenauer, voir Job, F., « Paul Haguenauer, grand rabbin », *Archives Juives*, 2002, n° 2, p. 145-148. Selon Françoise Job, Paul Haguenauer était très attaché à sa patrie et totalement étranger à la notion supranationale de peuple juif.

débuts pour devenir un journal communautaire. C'est sans doute parce que le journal ne parvient plus à intéresser un public juif de plus en plus sécularisé que Georges et René Cahen, les fils d'Isidore et directeurs du journal depuis la disparition de leur père, décident, à la mort de Prague en décembre 1935, de le faire fusionner avec le *Journal juif*. Cette « jeune publication, pleine d'ardeur et de convictions⁸⁶ » a été créée en 1934 par l'assureur et le conseiller juridique Ephraïm Artzieli. Ambitionnant d'améliorer les rapports entre les juifs installés en France de longue date et les enfants des juifs immigrés au début du XXe siècle d'Europe de l'Est⁸⁷, cet hebdomadaire illustré informe, dans ses rubriques « Regards sur le monde », « Le monde juif » et « En Palestine », essentiellement sur les évolutions politiques en Palestine et dans l'Allemagne nazie mais consacre aussi des pages à la vie culturelle. Avec la rubrique « Les lettres et les arts » où sont publiés des extraits de littérature yiddish et des critiques théâtrales souvent rédigées par René Cahen, le *Journal juif* se situe dans la perspective d'un réveil juif qui, depuis quelques années, avait aussi été celle des *Archives Israélites*.

III. Difficultés d'un journal juif

Les deux publications s'adressent principalement aux minorités juives⁸⁸, ce qui provoque un certain nombre de difficultés. Les journalistes évoquent ainsi des problèmes financiers⁸⁹. Le cercle de leurs abonnés était en effet relativement restreint. Au début des années 1860, le tirage de l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* aurait été de 1600 exemplaires au total. Quant aux *Archives Israélites*, en 1840, le nombre d'abonnés n'était pas suffisant pour couvrir les dépenses. En 1843, elles comptent environ 1000 abonnés⁹⁰. Si en réalité les deux revues étaient lues par bien plus de lecteurs, qui se passaient le journal entre eux

⁸⁶ *Le journal juif*, 14.2.1936, p. 1.

⁸⁷ Voir Kuperminc, J.C., *Un journal juif français dans l'avant guerre : Samedi 1938-1939*, Mémoire de maîtrise sous la direction de Serge Bernstein, Paris, Nanterre, 1981.

⁸⁸ *AI*, 1.1.1860, p. 73, *AZJ*, 27.7.1837, p. 161.

⁸⁹ Cahen, I., « Le cinquantenaire des Archives Israélites », art. cit., p. 2 sqq., *AZJ*, 16.12.1850, p. 693.

⁹⁰ Voir Lässig, S., *Jüdische Wege*, op. cit., p. 479 ; Cahen, I., « Le cinquantenaire des Archives Israélites », art. cit., p. 4.

après l'avoir lu⁹¹, le petit nombre d'abonnés n'était pas sans poser des problèmes aux rédacteurs, notamment en raison des lourdes contraintes financières pesant alors sur la presse de façon générale. A la fondation des deux revues, Ludwig Philippson et Samuel Cahen durent en effet déposer une grande somme d'argent auprès de l'administration de l'Etat. A côté de ce cautionnement, ils devaient également payer le timbre, imposé avant chaque impression sur chaque exemplaire du journal, et la taxe postale pour la diffusion des revues en province et à l'étranger⁹². Afin d'assurer leur équilibre financier, les revues se tournèrent rapidement vers la publicité. On y trouve des insertions littéraires, des indications relatives à des demandes d'emploi et des annonces ayant un caractère industriel. Même si, après le vote de la *Reichspressegesetz* de 1874 et de la loi sur la liberté de la presse de 1881, toutes ces contraintes financières sont supprimées, les deux revues restent dans une situation difficile.

Outre ces problèmes financiers, les journalistes notent également combien il est difficile de s'imposer au sein de la presse périodique. Dans les années 1830-1840, celle-ci était encore si peu développée que les fondateurs se demandaient si leur revue pouvait durer en ne s'adressant qu'à la minorité juive⁹³, d'autant plus que, comme le rappelle Isidore Cahen à propos des *Archives*, « dans cette minorité même – aussi divisée que peut l'être n'importe quelle majorité, - elle n'a rencontré que des sympathies dispersées⁹⁴ ». On reprochait en effet aux deux revues de vouloir faire « bande à part », notamment au début. A la fin de sa carrière, Isidore Cahen revient sur l'historique de la revue en rappelant que « beaucoup de gens se sont scandalisés de cette existence d'une feuille de leur culte, et ont entamé l'hymne de la fusion pour répudier un organe spécial⁹⁵ ». Dès le premier numéro des *Archives Israélites*, son père Samuel avait en effet avancé que « comme Français, vivant sous l'empire des mêmes lois que le reste de la

⁹¹ Frankel, J., « Jewish Politics and the Press: The Reception of the Alliance Israélite Universelle (1860) », *Jewish History*, 14, 2000, p. 31.

⁹² Sur l'évolution des contraintes financières pesant sur la presse, voir Feyel, G., *La presse en France des origines à 1944*, *op. cit.*; p. 61-81, Stöbel, R., *Deutsche Pressegeschichte*, *op. cit.*, p. 133-137.

⁹³ *AZJ*, 10.5.1864, *AZJ*, 28.12.1875, p. 856 : « äußerst schwach entwickelt », *AI*, 1.8.1895, p. 24 : « d'invention relativement récente ».

⁹⁴ Cahen, I., « Le cinquantenaire des Archives Israélites », *art. cit.*, p. 1.

⁹⁵ *AI*, 1.8.95, p. 241.

nation » cette fusion était « plus que douteuse. Comme Israélites (...) nous pouvons et ne voulons pas renier ce passé⁹⁶ ». Leur confrère allemand Philippson, lui aussi, se défend, dès le départ, contre l'intention de séparatisme (Absonderung) qu'on lui prêtait, et argumente : dans une période où l'espace public ne cesse de se développer, les minorités juives ne sauraient rester en retrait :

« Or, chaque individualité veut être représentée. Dans la période actuelle où la vie de l'humanité civilisée ne se déroule plus dans une petite chambre close (...); (...) où la vie est devenue un grand marché ouvert où l'on échange des actions et des idées (...) – on oublie (...) celui qui se retire dans un petit recoin sombre. (...) Tout doit sortir dans la lumière ensoleillée et claire de la vie. Le judaïsme devrait-il donc se mettre timidement en retrait ? (...) Jamais de la vie. Ne voyez-vous donc pas que l'on se prononce le plus clairement possible pour (...) un rapprochement, en transmettant nos particularités et nos aspirations à la vie publique, en n'ayant plus de secrets mais en nous exposant aux yeux du monde entier⁹⁷. »

A partir des années 1850, la place de nos revues au sein de la presse périodique est assurée, mais elles doivent maintenant faire face à un nombre croissant de revues juives. Si, parmi elles, beaucoup n'existent pas plus d'une année, d'autres représentent de véritables concurrentes, notamment les organes orthodoxes *Jeschurun* (1869-1923) de Samson Raphael Hirsch, *Der Israelit* (1860-1938) de Marcus Lehmann et *L'Univers Israélite* (1844-1940) de Simon Bloch.

IV. Messianisme juif et mission politique

Si les journalistes, animés par un évident souci apologétique, écrivent tout d'abord pour assurer à la minorité juive et à leur religion une place au sein de la société, ils expriment à travers cette écriture toujours aussi une vision plus

⁹⁶ *AI*, janv. 1840, p. 3.

⁹⁷ *AZJ*, 27.7.1837, p. 161 : « Eine jede Individualität will aber vertreten sein. In der neuen Zeit, wo das Leben der civilisierten Menschheit nicht mehr in (...) verschlossenen Kämmerlein vor sich geht ; (...) wo das Leben zu einem großen, offenen Marktplatz geworden, auf dem Thaten und Ideen ausgewechselt werden (...) – da ist der (...) vergessen, der sich in ein dunkles Schlupfwinkelchen begibt. (...) Hinaustreten muß alles an das helle Sonnenlicht des Lebens. Soll also das Judenthum schüchtern zurücktreten ? (...) Nimmermehr. Sehet ihr denn nicht ein, daß gerade dann die (...) Annäherung am klarsten ausgesprochen wird, daß es seine (...) Eigenthümlichkeiten, seine Bestrebungen dem allgemeinen Leben übergiebt, daß es keine Heimlichkeiten (...) haben, sondern sich vor den Augen aller Welt hinstellen will . »

générale d'une société plus juste dont tous les membres, quelles que soient leur origine ou leur religion, puissent vivre dans la dignité. Nombreux sont en effet les passages où ils affirment leur volonté d'être d'une utilité générale. Philippson déclare ainsi qu'il ne s'agit pas de « lutter pour [les juifs] seuls » mais « pour l'humanité⁹⁸ », l'enjeu étant « l'émancipation de l'humanité même⁹⁹ ». Pour Gustav Karpeles, l'objectif consiste à obtenir « la victoire (...) de l'humanité et de la paix entre les peuples¹⁰⁰ ». A l'occasion du cinquantenaire des *Archives Israélites*, Isidore Cahen écrit dans ce même esprit : « En travaillant directement à la défense d'une minorité si longtemps opprimée et d'une doctrine si longtemps méconnue, c'est indirectement à la fraternité humaine de l'avenir que nous travaillons sans conteste¹⁰¹. » Là où Cahen souhaite faire avancer la fraternité humaine, Hippolyte Prague se propose de contribuer par son travail journalistique à la « justice » et à la « pacification » des peuples.

Loin d'être les seuls, comme nous le verrons au cours du présent travail, ces passages fournissent une illustration des fondements religieux de l'engagement politique des quatre publicistes. Dans le judaïsme traditionnel, les juifs, élus par Dieu, apparaissent comme les dépositaires de la Loi qui annonce la fraternité et qui articule le juste. Le peuple juif est alors considéré comme un guide qui ouvrira la voie du Salut aux autres nations¹⁰². Chez les journalistes étudiés ici, cet héritage religieux est revisité. Philippson, Karpeles, Cahen et Prague sont ainsi profondément pénétrés par la conscience d'être appelés à remplir une mission. Mais la fin des temps ne se résume plus dans la victoire du judaïsme sur les autres religions, elle s'accompagne de l'accomplissement d'un ordre politique idéal. Pour reprendre les propos de Philippson, le « judaïsme moderne » aurait la « mission culturelle » de diffuser « les principes éthiques et sociaux » parmi les hommes alors que Prague évoque « la mission civilisatrice et

⁹⁸ *AZJ*, 16.10.1848, p. 617 : « für sich allein, (...) für die Menschheit ».

⁹⁹ *AZJ*, 10.2.1845, p. 87 : « Wir haben es hier noch mit viel größerem zu thun, mit der Emanzipation der Menschheit selbst. »

¹⁰⁰ *AZJ*, 28.2.1896, p. 97.

¹⁰¹ Cahen, I., « Le cinquantenaire des Archives Israélites », art. cit., p. 12.

¹⁰² Sur l'éthique juive, voire Chouraqui, A., *La pensée juive*, Paris, PUF, 1965; Körtner, U.H.J., Zürche, J., (éds.), *Albert Schweitzer: Kultur und Ethik in den Weltreligionen. Werke aus dem Nachlaß im Verlag*, volume 5, Munich, Beck, 2001, p. 119 sqq.

moralisatrice¹⁰³ » dévolue aux juifs. Les journalistes se proposent ainsi de « travailler à adoucir les haines et à désarmer les bras¹⁰⁴ », de « réagir contre les passions nationales¹⁰⁵ », de pratiquer « une politique plus élevée¹⁰⁶ » qui a pour objectif « la reconnaissance multilatérale, (...) l'unification, (...) la réconciliation, (...) la véritable civilisation¹⁰⁷ », de « hâter l'arrivée de ce jour où, dans toutes les contrées d'Europe sans exception, on ne connaîtra plus de juifs ni de chrétiens mais des citoyens, quelle que soit leur confession¹⁰⁸ », et de « contribuer (...) à la victoire de la liberté de religion et de l'humanité¹⁰⁹ ». Ces objectifs renvoient à certains concepts qui se trouvent au cœur de la religion juive, tels que l'égalité fondamentale de tous les êtres devant Dieu¹¹⁰, l'amour du prochain, voire même de l'ennemi¹¹¹, la paix entre les nations¹¹² et la solidarité¹¹³. Traduisant ces concepts dans un langage moderne, les journalistes se réapproprient l'héritage religieux afin d'appuyer leurs revendications politiques d'une société plus juste, marquée par l'égalité de tous les membres, le pluralisme religieux et culturel, la paix, la solidarité et le respect.

Cette « réactivation politique du messianisme traditionnel¹¹⁴ » est typique d'un certain nombre de mouvances politiques du XIXe siècle, tels que le sionisme qui correspond à une sorte de messianisme laïque¹¹⁵ et certaines utopies socialistes¹¹⁶. Mais contrairement aux sionistes dont l'objectif est l'établissement d'un Etat¹¹⁷ et aux juifs « révolutionnaires et libertaires » dont la pensée puise à la fois dans le messianisme juif et dans le romantisme et qui rêvent d'un avenir

¹⁰³ *AI*, 21.1.1897, p. 19.

¹⁰⁴ *AI*, 15.10.1871, p. 333.

¹⁰⁵ *AI*, 1.4.1871, p. 45.

¹⁰⁶ *AZJ*, 20.12.1870, p. 994 : « eine (...) höhere Politik ».

¹⁰⁷ *Ibid.*: « Allseitige[n] Anerkennung, (...) Vereinigung, (...) Versöhnung, (...) wahrhafte[n] Civilisation ».

¹⁰⁸ *AI*, 15.10.1891, p. 335.

¹⁰⁹ *AZJ*, 10.7.1860, p. 416 : « mitwirken (...), daß Glaubensfreiheit und Humanität siegen ».

¹¹⁰ Voir *Genèse*, 1, 27; *Isaïe*, 56, 6-7.

¹¹¹ Voir *Lévitique*, 19, 33; *Deutéronome*, 10, 18,

¹¹² Voir *Isaïe*, 9, 6; *Ibid.*, 2, 4.

¹¹³ Voir le *Talmud de Babylone*, chevou'ot 32.

¹¹⁴ Löwy, M., *Rédemption et utopie. Le Judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, Editions du Sandre, 2009, p. 49.

¹¹⁵ Sur les aspects messianiques du sionisme, voir Bensimon, D., *Religion et état en Israël*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 36 sqq., p. 239 sqq.

¹¹⁶ Sur le lien entre messianisme et socialisme, voir Löwy, M., *Rédemption et utopie, op. cit.*

¹¹⁷ A propos du sionisme, voir le dernier chapitre de cette thèse.

radicalement autre¹¹⁸, le messianisme des quatre journalistes porte clairement l’empreinte des Lumières et du libéralisme bourgeois en ce qu’il aspire au perfectionnement progressif de l’humanité¹¹⁹.

V. Un combat politique transnational

Comme l’a montré l’analyse des textes programmatiques et des tables des matières, il existe de grandes ressemblances aussi bien dans les objectifs poursuivis que dans les thèmes abordés par les deux revues, et ce malgré les situations juridiques différentes des minorités juives dans les deux pays. Lorsque Ludwig Philippson fonde l’*Allgemeine Zeitung des Judenthums* en 1837, les juifs allemands ne jouissent pas encore, en effet, de l’égalité complète alors que leurs coreligionnaires français sont d’ores et déjà citoyens français depuis 1791. Mais ces différences structurelles sur le plan national ne semblent pas avoir d’incidences fondamentales sur le contenu des revues. Sans nier le fait que le point de vue des journalistes puisse être structuré par le contexte politique national, comme le montrent, entre autres, leurs déclarations patriotiques au moment de la guerre de 1870-1871¹²⁰ ou encore la lutte pour l’égalité civique des juifs allemands menée par Ludwig Philippson entre 1837 et 1871 qui est, compte tenu du contexte historique différent, quasi-absente dans les *Archives Israélites*,

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ La réception du socialisme par les journalistes mériterait une analyse plus approfondie. Pour des raisons de place, nous indiquerons ici seulement les grandes lignes de leur pensée. Si Philippson et Cahen, préoccupés par la « question sociale », reconnaissent que certaines revendications des socialistes « sont justifiées » (*AZJ*, 11.6.1878, p. 370) et « génére[ses] » (*AI*, janv. 1849, p. 6) et que Prague pour sa part apprécie l’opposition des socialistes à l’antisémitisme, tous s’opposent néanmoins au socialisme. Selon eux, il s’agit d’une théorie dangereuse, non seulement parce qu’en voulant révolutionner la société, elle risque d’en détruire les fondements indispensables, tel la propriété, la famille, le travail et la religion, mais aussi parce qu’au nom de l’égalité de tous, elle ne tient pas suffisamment compte des différences entre les individus. Si Philippson va jusqu’à mettre sur un pied d’égalité le socialisme et le système féodal, tous deux conduisant selon lui à l’oppression, pour Cahen, les socialistes « pour éviter les crises et les inégalités, résultat du libre développement des forces individuelles, consentent à enfermer dans un monde inflexible les besoins et les aspirations si multiples des différentes âmes » et « sacrifient volontiers la liberté à l’égalité. » (*AI*, janv. 1849, p. 6).

¹²⁰ Voir le chapitre VIII.

ils semblent, dans la plupart du temps, se placer dans une perspective éminemment transnationale¹²¹.

On a longtemps négligé la dimension transnationale de la contestation politique et quand on en a tenu compte, c'était pour la considérer comme un phénomène relativement récent, datant au plus tôt des années 1950 et se renforçant nettement dans les années 1990 avec la mondialisation croissante¹²². Or des sociologues comme Charles Tilly et Alejandro Portes ont montré que l'on pouvait voir, dès les années 1840, des idées ou des stratégies de contestation politique se transmettre d'un pays à l'autre, et ce, alors que les conditions de la médiatisation étaient, comparé à aujourd'hui, encore très rudimentaires¹²³. Dans le monde juif, l'exemple le plus probant est l'Affaire de Damas évoquée précédemment. En 1840, Adolphe Crémieux et Sir Moses Montefiore se rendent ensemble au Proche Orient, accompagnés de leurs interprètes Salomon Munk et Louis Loewe (1809-1888), un orientaliste originaire de Silésie prussienne et établi à Londres, afin d'obtenir la libération et la réhabilitation des juifs damascènes, accusés de meurtre rituel¹²⁴. Comme nous le verrons au cours de la présente étude, les activités des quatre journalistes juifs revêtent également souvent une dimension transnationale. En raison de leur identité plurielle, caractérisée à la fois par un lien fort au pays dans lequel ils vivent, et par un

¹²¹ D'après la définition de la sociologue Ewa Morawska, la transnationalisation renvoie aux processus, aux réseaux et aux relations sociales qui traversent les frontières nationales ou les Etats-nations. Plus précisément, la transnationalisation se réfère à « une combinaison d'appartenances civiques et politiques, à des engagements économiques, à des réseaux sociaux et à des identités culturelles qui relient les peuples (...) de deux ou plusieurs Etats-nations ». Voir Morawska, E., « The New-Old Transmigrants, their transnational Lives and Ethnization », *European Forum*, European University Institute Florence, 1999, 2, p. 1. A la différence de l'internationalisation qui fait référence à la coopération entre deux ou plusieurs Etats-nations, le terme de transnationalisation met au contraire l'accent sur la coopération entre individus, transcendant les frontières des Etats-nations. Voir Bigo, D., « Editorial. Les jeux du politique et de la transnationalité », *Culture et Conflits*, 1992, n° 5, printemps, p. 5. Selon Alejandro Portes, on ne peut parler de transnationalisation à partir du moment où les activités transnationales s'inscrivent dans la durée et impliquent un réseau d'individus. Voir Portes, A., Guarzino, L. E., Landolt, P., « The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field », *Ethnic and Racial Studies*, 1999, vol. 22, n° 2, p. 219.

¹²² Sur ces évolutions, voir, Bigo, D., « Editorial. Les jeux du politique et de la transnationalité », art. cit., p.3-22.

¹²³ Voir Tilly, Ch., *La France contestée de 1600 à nos jours*, Paris, Fayard, 1986, p. 545 ; Portes, A., Guarzino, L. E., Landolt, P., « The Study of Transnationalism : Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field », art. cit, p. 219-237.

¹²⁴ Voir Frankel, J., *The Damascus Affair*, op. cit.

attachement indestructible à ce que Otto Bauer a appelé « la communauté de destin¹²⁵ », dispersée au sein de différentes sociétés nationales et peu soucieuse des frontières nationales, les quatre journalistes peuvent être considérés comme des acteurs transnationaux¹²⁶. Selon la devise d'Isidore Cahen, « Nous sommes en dehors et au-dessus des vaines jalousies de peuple à peuple¹²⁷ », ils continuent à agir à partir d'intérêts et de références communs et s'inscrivent très clairement dans une logique de combat transnational pour une société plus juste.

Les revues : passeurs de savoir

Dans ce combat, les revues apparaissent comme les vecteurs privilégiés d'un savoir théorique et pratique, rendant possible des transferts culturels entre les journalistes, ce qui, entre autres, pourrait expliquer l'existence de nombreux éléments communs dans leur pensée politique. Par leur position intermédiaire entre, d'une part, les contacts et les correspondances personnels entre les juifs allemands et français du XIXe siècle¹²⁸, dont l'existence d'une science du judaïsme français n'est qu'un exemple¹²⁹, et des traductions plus systématiques de livres d'autre part, elles permettent en effet aux quatre journalistes, qui ne se sont jamais réellement rencontrés, de s'inscrire dans « un espace transnational¹³⁰ », fait de lectures et de réceptions réciproques¹³¹. Par la liste des abonnements, nous savons que Ludwig Philippson, qui avait appris le français à la Franzschule¹³², figure parmi les premiers abonnés des *Archives Israélites*¹³³. Les journalistes des *Archives israélites* lisent eux aussi régulièrement le journal de leurs collègues

¹²⁵ Otto Bauer, cité d'après Traverso, E., « Cosmopolitisme et transferts culturels. Le cas des juifs allemands », *Revue de synthèse*, 2002, vol. 123, n° 1, p. 67.

¹²⁶ Portes, A., Guarzino, L. E., Landolt, P., « The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field », art. cit., p. 221.

¹²⁷ *AI*, 1.1.1869, p. 8.

¹²⁸ Voir à ce sujet, Espagne, M., *Les juifs allemands*, op. cit.

¹²⁹ Sur la science du judaïsme en France, voir Bourel, D., « La Wissenschaft des Judentums en France », *Revue de synthèse*, 1988, n° 2, p. 264 sqq.; Simon-Nahum, P., *La cité investie*, op. cit.

¹³⁰ J'emprunte ce terme à Ludger Pries. Voir Pries, L., « Neue Migration im transnationalen Raum », in: *Transnationale Migration (Soziale Welt, Sonderband 12)*, Baden-Baden, Nomos, 1997. p. 15-44. Pour ce sociologue, un espace transnational est constitué de relations entre des personnes habitant au moins deux Etats-nations différents ainsi que de leurs pratiques sociales.

¹³¹ Sur la presse comme passeur, voir Keilbauer, A., « Traduction, transferts culturels et Gender », art. cit., p. 116.

¹³² Voir le chapitre III.

¹³³ Voir la deuxième liste des abonnés, *AI* 1840, p. 695.

d'outre-Rhin. En janvier 1866, Isidore Cahen, germanophone comme l'atteste sa traduction du livre *L'immortalité de l'âme chez les juifs* (*Die Unsterblichkeitslehre des israelitischen Volkes*, Leipzig 1857) du médecin et philosophe autrichien Gideon Brecher (1797-1873), se plaint d'ailleurs que le journal allemand lui parvienne « fort irrégulièrement » et qu'il soit envoyé à une adresse que les *Archives Israélites* ont quittée depuis longtemps¹³⁴. A cela s'ajoute, pour Philippson et Prague, des voyages qui ont contribué à rendre les journalistes familiers de la vie juive du pays voisin. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler qu'Hippolyte Prague s'était rendu trois fois en Allemagne, en notant ses impressions de voyage dans une série d'articles publiés en 1886, 1908 et en 1912¹³⁵. Quant à Ludwig Philippson, c'est dans le cadre de son engagement pour les juifs de Palestine qu'il effectue un voyage à Paris au printemps 1854 au cours duquel il rencontre un certain nombre de personnalités importantes du judaïsme français¹³⁶. Si le journaliste allemand semble déçu des paysages dans le Nord de la France, « rien que des plaines et des plaines¹³⁷ », écrit-il dans un article consacré à ses impressions du voyage, il se montre cependant charmé par la richesse culturelle de cette ville qu'il met sur un même plan avec Jérusalem et Rome, et par la forte implication de l'Etat dans la vie juive en France, qui contrairement à la Prusse ne laisse pas les institutions juives à l'abandon :

« Je me trouve devant le Temple consistorial de la rue Notre-Dame-de-Nazareth », écrit-il, « qui l'a rénové, décoré ? L'Etat. Je suis devant l'école communale israélite, à qui appartient cette maison où 1200 enfants reçoivent un enseignement gratuit ? A la ville. Qui rémunère les professeurs (...) ? La ville¹³⁸ . »

Les journalistes se citent ainsi mutuellement, reproduisent des extraits d'articles de leurs confrères et publient, grâce à un réseau de correspondants internationaux, des nouvelles du pays voisin. Ils rendent hommage à des

¹³⁴ *AI*, 1.1.1866, p. 142.

¹³⁵ Voir *AI*, 19.8.1886, p. 258-260., *AI*, 26.8.1886, p. 260-268., *AI*, 17.9.1908, p. 297, *AI*, 5.9.1912, p. 281, et le chapitre précédent.

¹³⁶ Voir le chapitre X, et *AZJ*, 5.6.1854, p. 281 sqq.

¹³⁷ *AZJ*, 5.6.1854, p. 282 : « nichts als Ebene auf Ebene ».

¹³⁸ *Ibid.*, p. 281 : « Ich stehe vor dem Consistorialtempel in der rue Notre-Dame-de-Nazareth ; wer hat ihn renoviert, decoriert ? Der Staat. Ich stehe vor der Communalschule der Israeliten, wem gehört dies Haus, wo 1200 Kinder unentgeltlichen Unterricht haben ? Der Stadt. Wer besoldet die Lehrer (...) ? Die Stadt. »

personnalités juives du pays voisin ou commentent les prises de position ou les actions de leurs confrères. Les allers et retours entre la France, l'Allemagne et d'autres pays sont fréquents dans les deux revues où se construit d'un numéro à l'autre l'idée d'une identité juive transnationale. Dans la majorité des cas, cet échange est constructif, même s'il provoque parfois des divergences de points de vue, et les journalistes semblent le considérer comme stimulant. Ainsi, les journalistes de l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* évoquent très souvent les « articles intéressants ¹³⁹ » de la revue du pays voisin et la qualité du travail des confrères français : Isidore Cahen apparaît non seulement comme « un journaliste juif extraordinaire » mais aussi comme un « camarade dans la lutte pour notre cause commune ¹⁴⁰ » sur lequel on peut compter. A l'inverse, Isidore Cahen exprime régulièrement sa considération pour son confrère allemand, Ludwig Philippson qu'il qualifie de « champion de la même cause ¹⁴¹ », en louant « ses lumières et ses services ¹⁴² » ou sa faculté de jugement ¹⁴³. Quant à Gustav Karpeles, il est présenté comme « un vrai tempérament de journaliste » qui « a servi [le judaïsme] (...) avec talent, (...) conviction et (...) dévouement ¹⁴⁴ ». De manière générale, les *Archives israélites* ont une haute estime pour les juifs allemands qui « peuvent (...) réclamer la meilleure part ¹⁴⁵ » dans le mouvement de réforme juif. C'est ce que confirme l'article élogieux publié par Hippolyte Prague à l'occasion du cinquantenaire de l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* en 1887. Prague y félicite « le savant docteur Philippson » pour « la longue carrière de son journal » :

« Durer est, pour un journal, un indéniable succès. Continuer à vivre, alors que tant d'autres feuilles mordent la poussière et laissent à peine un nom parmi les contemporains, c'est une victoire. Mais doubler le cap de la cinquantaine et se retrouver aussi alerte qu'au premier jour, c'est un bonheur extraordinaire et dont notre respectable confrère de Bonn a eu l'enviable primeur. » ¹⁴⁶

¹³⁹ *AZJ*, 14.3.1902, p. 123.

¹⁴⁰ *AZJ*, *Der Gemeindegabote*, 21.3.1902, p. 3: « Mitkämpfer für unsere gemeinsame Sache ».

¹⁴¹ *AI*, 1.5.1869, p. 285.

¹⁴² *AI*, nov. 1860, p. 600.

¹⁴³ *AI*, mai 1864, p. 367.

¹⁴⁴ *AI*, 29.7.1909, p. 239.

¹⁴⁵ *AI*, 1.1.1864, p. 11.

¹⁴⁶ *AI*, 20.1.1887, p. 18.

Mais cet échange peut aussi prendre la forme de conflits assez mesquins : tout en aspirant à une coopération solidaire au niveau international et en voulant faire la juste part aux mérites des juifs du pays voisin, les deux revues entretiennent une certaine rivalité qui se manifeste essentiellement dans des piques que les journalistes se lancent régulièrement. Très souvent, ils se reprochent mutuellement de ne pas indiquer correctement leurs sources. En octobre 1861, pour ne citer qu'un exemple, Ludwig Philippson se plaint ainsi de ses confrères des *Archives Israélites* qui l'auraient cité sans le nommer¹⁴⁷. Dès le mois de novembre, Isidore Cahen lui fait le même reproche en lui demandant ironiquement : « L'histoire de la paille et de la poutre sera-t-elle donc éternellement vraie, ô Allgemeine Zeitung des Judenthums¹⁴⁸ ! » Cahen trouve son confrère allemand d'ailleurs « bien chatouilleux sur l'article de la propriété littéraire¹⁴⁹ ». A propos d'un « fait survenu à Alleghany City (USA) » que les *Archives Israélites* avaient rapporté, il lui rappelle les règles du journalisme :

« Il est d'usage entre journaux que lorsqu'un fait est emprunté à une feuille qui l'a elle-même pris d'une autre, on a le droit de citer la source originale et non celle de seconde main, d'autant plus que celle qui cite peut avoir en elle-même l'original sous les yeux. Or, c'est là le cas précisément : le fait de la convention qui a eu lieu dans l'Etat de Philadelphia avait été annoncé par le New York Times qu'on nous avait envoyée. M. Philippson voudrait-il qu'on ne l'eût envoyée ou signalée qu'à lui¹⁵⁰ ? ».

D'autres reproches concernent la rapidité avec laquelle les deux revues rapportent des nouvelles ainsi que d'éventuelles erreurs dans l'information. A la mort du compositeur Giacomo Meyerbeer le 2 mai 1864, « un homme de génie¹⁵¹ », selon Isidore Cahen, ce dernier s'étonne non sans satisfaction « que, à la date du 10 mai, le principal organe israélite allemand, l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* n'avait pas encore dit un mot de la mort d'un si grand compatriote ! Nul n'est

¹⁴⁷ *AZJ*, 15.10.1861, p. 608.

¹⁴⁸ *AI*, nov. 1861, p. 646.

¹⁴⁹ *AI*, 1.5.1864, p. 370.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 371.

¹⁵¹ *AI*, 15.5.1864, p. 415.

donc prophète dans son pays¹⁵² ». Si la revue allemande a manqué de promptitude pour Meyerbeer – Philippon ne publie la nécrologie de Meyerbeer en effet que le 17 mai 1864¹⁵³ –, elle aurait, en revanche, mieux fait d' « attendre, sur des sujets qui nous touchent de si près, les renseignements des feuilles israélites françaises » au lieu de diffuser des « palmipèdes » en ce qui concerne le mariage du banquier parisien d'origine juive Emile Berlé avec une comtesse. Comme le rapportent les *Archives*, ce dernier aurait, selon le journal allemand, non seulement reçu, à cette occasion, le titre de comte, mais l'empereur lui aurait également fait l'honneur d'assister personnellement à son mariage¹⁵⁴, ce qui est, selon la revue française, tout simplement faux. Enfin, les critiques peuvent toucher à l'orientation des revues : en 1869, Philippon profite ainsi de la nouvelle orientation politique des *Archives Israélites* pour rabaisser le travail de ses collègues français. Il voit en effet dans cette modification « un signe que les contenus traités jusqu'à présent par le journal ne sont plus jugés suffisamment intéressants pour leurs lecteurs¹⁵⁵ ». Le rédacteur en chef de l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* se montre également sceptique quant aux possibilités de ses collègues français de traiter les sujets politiques avec suffisamment de profondeur. La réponse de son confrère français ne se fait pas attendre. Ayant manifestement du mal à comprendre la réaction de Philippon dans la mesure où celui-ci « a bien touché dans son journal à des grandes questions politiques et sociales (...) », il lui rend la monnaie de sa pièce en se demandant :

« Où voit-il que nous nous arrêtons aux bagatelles de la politique ? Seulement nous nous attachons aux faits, mode française, au lieu de nous perdre dans des théories, mode allemande : c'est là un mal aux yeux de notre honorable contradicteur ; l'accroissement du chiffre de nos adhérents – même en Allemagne – prouve que tout le monde – même en Allemagne – n'est pas de son avis¹⁵⁶. »

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *AZJ*, 17.5.1864, p. 319-320.

¹⁵⁴ *AI*, 15.8.1864, p. 690-691.

¹⁵⁵ *AZJ*, 12.1.1869, p. 32 : « Ein Anzeichen, daß sie ihren bisherigen Inhalt für das Interesse ihrer Leser nicht mehr für völlig genügend anzusehen Veranlassung gehabt. »

¹⁵⁶ *AI*, 1.2.1869, p. 70.

La création de l'*Alliance Israélite Universelle* : un tournant dans les relations entre les journalistes ?

Ces conflits s'inscrivent dans une rivalité plus profonde entre juifs français et allemands, rivalité qui est motivée par les tensions plus générales entre la France et l'Allemagne, caractéristiques de tout le XIXe siècle et particulièrement fortes après la guerre de 1870-1871¹⁵⁷, mais aussi et surtout par la volonté de chacun des journalistes d'être avec son journal le leader mondial de la presse juive. En 1861, Isidore Cahen et Ludwig Philippson expriment chacun, le premier en janvier, le second en décembre, en utilisant le même champ lexical, leur rêve d'une diffusion mondiale de leur journal : alors que l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* rêve d'être lu « de la côte d'un des océans jusqu'aux rives de l'autre¹⁵⁸ », les *Archives Israélites* espèrent recevoir « des plages les plus lointaines (...) les sympathiques échos de [leur] voix¹⁵⁹ ». Tous les deux prétendent également écrire l'histoire du judaïsme : là où Philippson explique que « l'histoire de l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* est au fond l'histoire des juifs et du judaïsme de ce dernier demi-siècle¹⁶⁰ », le tout jeune Cahen déclare dans un de ses premiers articles que « l'histoire de ce Recueil est (...) celle au fond du judaïsme contemporain¹⁶¹ ». Enfin, ils revendiquent d'avoir inauguré une nouvelle période dans le journalisme juif. Toujours en 1861, Philippson explique que l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* a été « dans le domaine de la presse périodique la première revue de ce genre¹⁶² ». Il reconnaît certes l'existence d'autres revues juives auparavant mais « en paraissant régulièrement et en touchant à tous les intérêts du judaïsme, [l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*] représentait quelque chose de totalement nouveau¹⁶³ ». Si l'*Allgemeine Zeitung*

¹⁵⁷ Voir à ce sujet, Jeisman, M., *La patrie de l'ennemi. La notion d'ennemi national et la représentation de la nation en Allemagne et en France de 1792 à 1918*, Paris, CNRS, 1997.

¹⁵⁸ *AZJ*, 24.12.1861, p. 746 : « von der Küste eines Oceans bis zu den Ufern des andern »

¹⁵⁹ *AI*, janv. 1861, p. 9.

¹⁶⁰ *AZJ*, 22.12.1887, « Beilage », p. 8 : « So ist die Geschichte der Allgemeinen Zeitung des Judenthums eigentlich die Geschichte der Juden und des Judenthums in dem letzten halben Jahrhundert. »

¹⁶¹ *AI*, nov. 1847, p. 853.

¹⁶² *AZJ*, 25.12.1861, p. 745 : « auf dem Gebiet der periodischen Presse die erste ihrer Art ».

¹⁶³ *AZJ*, 24.12.61, p. 746 : « durch ihr regelmäßiges Erscheinen und durch das Umfassen aller das Judenthum berührenden Interessen charakterisierte sich [die AZJ] als etwas ganz Neues ».

des Judenthums est pour Philippon « la mère de tous les journaux juifs¹⁶⁴ », Isidore Cahen revendique pour sa part d'avoir donné aux *Archives Israélites* « les proportions et le caractère d'un organe universel de l'israélitisme¹⁶⁵ ».

Comme l'indiquent les exemples cités plus haut, cette concurrence, pour avoir marqué les rapports entre les journalistes dès les années 1850¹⁶⁶, semble connaître une certaine accentuation à partir de 1860, l'année où l'*Alliance Israélite Universelle* voit le jour à Paris¹⁶⁷. La fondation de cette association dont l'objectif était d'intervenir en faveur des juifs persécutés, surtout dans les pays musulmans mais aussi en Europe de l'Est, et de contribuer à leur « progrès moral¹⁶⁸ », suscite des réactions dans la presse juive du monde entier¹⁶⁹. Les fondateurs n'avaient-ils pas souligné, dans leur « Exposé des motifs de la fondation de l'Alliance Israélite Universelle », l'importance de la presse « pour soulever les montagnes de préjugés hostiles¹⁷⁰ » ?

Compte tenu du rôle joué par les juifs français dans la fondation de l'*Alliance*, il n'est pas étonnant que la presse juive française se réjouisse de la naissance de cette organisation. Pour le directeur de *l'Univers Israélite*, Simon Bloch, il s'agit d'une « utile et féconde institution¹⁷¹ ». Si beaucoup d'autres pays, notamment les pays de l'Est¹⁷², accueillent le projet également avec joie en se déclarant prêts à soutenir les actions de l'*Alliance*, la presse juive allemande se montre nettement moins enthousiaste. Des revues orthodoxes comme *Der Israelit* et *Jeschurun* voient dans la naissance de l'*Alliance* certes le signe général d'une revitalisation du judaïsme, mais elles se montrent sceptiques à l'égard de la

¹⁶⁴ *Ibid.*: « die Mutter aller jüdischen Zeitschriften ».

¹⁶⁵ *AI*, déc. 1862, p. 667.

¹⁶⁶ Voir le dernier chapitre de cette thèse.

¹⁶⁷ Sur l'Alliance Israélite universelle, voir Chouraqui, A., *L'Alliance Israélite Universelle*, *op. cit.*, Kaspi, A., *Histoire*, *op. cit.*

¹⁶⁸ « Exposé des motifs de la fondation de l'Alliance israélite universelle, 1860 », in : Kaspi, A. (éd.), *Histoire*, *op. cit.*, p. 455.

¹⁶⁹ Sur les réactions de la presse juive à l'égard de la création de l'Alliance israélite universelle, voir Frankel, J., « Jewish Politics and the Press », art. cit., p. 29-50. Sur la réaction de Philippon, voir *ibid.*, p. 42-50.

¹⁷⁰ « Exposé des motifs », art. cit., p. 455-459.

¹⁷¹ *UI*, sept. 1860, p. 27

¹⁷² Frankel, J., « Jewish Politics and the Press », art. cit., p. 35-37.

faisabilité de ce projet, notamment en raison des divergences de points de vue entre juifs orthodoxes et réformés dans les domaines religieux et éducatif¹⁷³. Le rabbin David Eichhorn, partisan de réformes radicales et directeur du mensuel allemand *Sinai*, publié à Baltimore, va même jusqu'à qualifier l'*Alliance* d'échec programmé d'avance dans la mesure où elle est née d'une initiative de juifs français qui jusqu'à présent se seraient surtout distingués par une grande passivité, notamment en matière de réformes religieuses¹⁷⁴. Quant à Ludwig Philippson, s'il salue lui aussi la naissance de l'*Alliance* parce qu'elle constitue « un signe de la force vitale¹⁷⁵ » du judaïsme, son attitude générale est cependant plutôt réservée. Dans un article de septembre 1860, il exprime trois critiques à l'égard de l'association française : tout d'abord, il met en garde contre les conséquences désastreuses que la création d'une *Alliance Israélite Universelle* peut avoir sur l'image des juifs. Philippson est certes favorable aux efforts ponctuels d'un Montefiore, d'un Crémieux ou d'un Cohn pour venir en aide aux communautés juives en danger, mais il se prononce cependant contre l'existence durable d'une association juive universelle. Car, de par son appellation, elle risquerait de nourrir le stéréotype du complot mondial juif :

« L'un des plus anciens et des plus invétérés des préjugés est cependant d'attribuer aux juifs une entente secrète, une solidarité, une camaraderie (...) qui causerait préjudice aux peuples, chrétiens et autres, parmi lesquels nous vivons. Ce préjugé est (...) là ; il a des racines profondes. Il est parmi les plus dangereux. Gardons-nous (...) de lui fournir quelque aliment. C'est pourquoi nous sommes contre la fondation d'une Alliance Israélite Universelle (...). Rien que le nom fait peur à des milliers de chrétiens : 'les juifs se relient (...) et s'organisent entre eux.' - répandez cette parole parmi les masses et vous réveillez les plus grands fantômes ! (...). Le nom 'Alliance israélite universelle', l'existence d'une association durable risquerait de provoquer les hypothèses les plus diverses, des milliers de soupçons¹⁷⁶. »

¹⁷³ *Jeschurun*, 1.8.1860, p. 625 sqq.

¹⁷⁴ *Sinai*, oct. 1860, p. 264.

¹⁷⁵ *AZJ*, 7.8.1860, p. 469.

¹⁷⁶ *AZJ*, 18.9.1860, p. 558 : « Eines der ältesten und unverilgbaren Vorurtheile ist aber, dass man den Juden ein geheimes Verständniss, ein Zusammenhalten, eine Kamaraderie zuschreibt (...), welche zum Nachtheil der christlichen und anderen Völker, unter denen wir wohnen, wirke. Dieses Vorurtheil ist (...) da ; es wurzelt tief. Es ist eines der gefährlichsten. Hüten wir uns (...), ihm Nahrung zu geben. Dies ist es daher, was mir der Gründung einer Alliance Israélite Universelle (...) entgegenzustehen habe.(...) Schon der Name macht Tausende von Christen

Il doute également de l'efficacité d'une telle association. Compte tenu de la complexité de la situation des juifs dans les pays où l'*Alliance* est censée mener son action, « un comité dans une ville lointaine (...) qui juge selon les conditions là-bas, risquera (...) souvent de se tromper de moyens¹⁷⁷ ». Mais ce ne sont pas là les seules raisons pour expliquer l'accueil relativement froid que le journaliste allemand réserve à l'organisation française : il déplore également que les fondateurs n'aient pas davantage intégré les juifs des autres pays et leur suggère d'appeler l'association plutôt *Alliance israélite française*. Le dernier argument est particulièrement intéressant pour le propos qui nous intéresse ici. Ne révèle-t-il pas que derrière les critiques de Philippson, qui lui-même avait tenté d'initier la création d'un organisme transnational de défense pour les juifs¹⁷⁸ et dont le travail s'inscrit clairement dans une perspective solidaire et universelle, se cache aussi un sentiment d'envie ? C'est du moins l'interprétation qu'en donnent certains de ses collègues français. Si Isidore Cahen examine les critiques de son confrère allemand respectueusement en essayant de le rassurer¹⁷⁹, son collègue orthodoxe Simon Bloch, qui par ailleurs n'avait pas beaucoup de sympathie pour Philippson en raison du libéralisme religieux modéré de ce dernier, voit dans cette réaction essentiellement l'expression d'un amour propre blessé :

« Pourquoi cette Société a-t-elle négligé de nommer M. Philippson président et chef de son œuvre ? Pourquoi n'a-t-elle pas choisi Magdebourg pour siège de ses travaux ? Est-il permis au judaïsme européen d'entreprendre n'importe quoi sans l'autorisation et l'octroi

grauen : 'Die Juden verbinden sich miteinander (...), organisieren sich unter einander.' - lasset dieses Wort in die Massen gerathen und die ärgsten Phantome sind wach geworden ! (...) Der Name 'allgemeine israelitische Vereinigung', die Existenz einer dauerenden (...) Verbindung würde die verschiedenartigsten Muthmassungen, die tausendartigsten Verdächtigungen hervorrufen. »

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 558-559 : « ein Comité in einer fernen (...) Stadt, mit dem Urtheil nach den dortigen (...) Verhältnissen wird daher oft (...) in den Mitteln fehlgreifen ».

¹⁷⁸ C'est en 1859 que Philippson suggère pour la première fois la création d'un comité de défense pour les juifs. Voir *AZJ*, 18.4.1857, p. 243 et le chapitre IX. En 1862, dans un contexte qui voit se multiplier les accusations de meurtre rituel, Philippson revient sur cette idée. Voir *AZJ*, 10.6.1862, p. 311 sqq., *AZJ*, 17.6.1862, p. 325 sqq., *AZJ*, 24.6.1862, p. 341. Les *Archives israélites* ne manquent pas de réagir en rappelant les doutes que Philippson avait exprimé lors de la fondation de l'*Alliance* : « Nous ne voyons de mauvais œil aucune association de ce genre ; mais nous nous demandons si le savant publiciste de Bonn a eu raison de diriger une croisade contre l'association organisée à Paris, pour aboutir à une conception analogue, dans des limites, il est vrai, plus restreintes : nous pouvons donc en appeler à M. Philippson d'alors à M. Philippson d'aujourd'hui ». *AI*, juill. 1862, p. 414.

¹⁷⁹ *AI*, oct. 1860, p. 615-622.

du grand, colossal Philippson ? Il critique surtout la qualification d'*universelle* que se donne l'*Alliance israélite* ; parlez pour vous, dit-il, appelez-vous française et non universelle ; je n'en veux pas, moi ! Cependant, il intitule bien *Gazette universelle du judaïsme* sa feuille. Il est vrai que les mots *Allgemeine Zeitung des Judenthums* veulent peut-être dire : *Gazette très commune (all gemein)* du Judaïsme. Si c'est, comme de juste, sa vraie signification, nous n'avons qu'à approuver ce titre bien mérité.¹⁸⁰ ».

La création de l'*Alliance Israélite Universelle* provoque ainsi certes des tensions entre les journalistes des deux pays¹⁸¹, mais le dialogue entre eux ne cesse pas pour autant d'exister. Même la guerre de 1870-1871, qui mettra les relations entre les juifs des deux pays à rude épreuve, ne l'interrompt pas. On peut au contraire voir se déployer, au moins jusqu'au début du XXe siècle, à travers de nombreux « contacts croisés » et des processus continus d'interactions qui incluent aussi d'autres pays d'Europe¹⁸², une réflexion et une action politiques qui apparaissent comme le fruit de la coopération d'un réseau de personnes. Il n'est donc pas étonnant que les journalistes considèrent respectivement leur journal comme un « trait d'union entre les originaires d'une même souche¹⁸³ » (Hippolyte Prague), « un lien entre ceux qui dispersés sur tous les continents, se réclament de notre religion¹⁸⁴ » (Ludwig Philippson) ou comme un « point de rencontre intellectuel pour tous les juifs cultivés¹⁸⁵ » (Gustav Karpeles), assurant « l'unité¹⁸⁶ » au sein du judaïsme et permettant « l'échange de nouvelles¹⁸⁷ ». A ce propos, il est intéressant de noter qu'à partir de 1848, date à laquelle les *Archives*

¹⁸⁰ *UI*, nov. 1860, p. 149-150.

¹⁸¹ Quant à l'*Alliance*, si, dans les premières années de son existence, les juifs allemands se montrent réticents à une telle entreprise, ils seront au fil des ans de plus en plus nombreux à en devenir membres. En 1869, le rabbin Zacharias Frankel est élu membre du comité central, suivi, en 1872, de neuf autres juifs allemands. En 1885, l'association compte même plus d'adhérents allemands que français, ce qui fait dire à Carsten L. Wilke que l'*Alliance* est jusqu'à la Première Guerre Mondiale « un organe franco-allemand ». Voir Wilke, C.L., « Das deutsch-französische Netzwerk der Alliance Israélite Universelle, 1860-1914: Eine kosmopolitische Utopie im Zeitalter des Nationalismus », *Frankfurter judaistische Beiträge*, 34, 2007-2008, p. 182.

¹⁸² Comme l'a très bien montré Christine G. Krüger pour l'Allemagne, cette orientation internationale, caractéristique de la presse juive du XIXe siècle, est absente de la presse protestante et même catholique. Voir Krüger, C.G., « Transnationale Öffentlichkeit – nationale Feindschaft. Die deutsch-jüdische Presse und der Krieg von 1870/71 », in : Marten-Finnis, S., Nagel, M. (éds.), *Deutsch-jüdische Presse und jüdische Geschichte*, op. cit., p. 39.

¹⁸³ *AI*, 5.2.1891, p. 42.

¹⁸⁴ *AZJ*, 2.8.1879, p. 611 : « ein Band um die durch alle Erdtheile zerstreuten Bekenner unseres Glaubens ».

¹⁸⁵ *AZJ*, 23.9.1892, p. 457 : « geistiger Sammelpunkt für alle gebildeten Juden ».

¹⁸⁶ *AI*, janv. 1860, p. 5

¹⁸⁷ *AI*, 5.2.1891, p. 42.

israélites de France renoncent à l'inscription géographique précise « de France », aucune des deux revues ne fait référence à un contexte national spécifique dans son titre. Ce rôle de passeur de la presse juive dans l'activité politique juive, Isidore Cahen l'a d'ailleurs reconnu avec une lucidité remarquable : « Parmi les moteurs les plus énergiques de l'activité israélite moderne, et au premier rang des instruments de progrès », dit-il en juin 1861,

« nous n'hésitons point à placer la presse israélite : c'est elle qui a ranimé le sentiment d'une juste solidarité, celui de notre dignité méconnue, celui d'une activité qui s'était trop ralentie (...) c'est elle qui, réunissant nos membres épars sur le monde, entretient d'incessantes communications parmi eux, c'est elle qui, donnant aux actes louables une publicité féconde, les provoque et les multiplie ; par elle nous avons un esprit public qui devient de plus en plus vif¹⁸⁸. »

C'est sans doute ce type de déclaration qui fait dire aux historiens qu'à cette époque, « en reliant les juifs du monde entier entre eux et en définissant leurs intérêts communs, la presse juive a joué un rôle majeur dans l'évolution d'une forme moderne de solidarité juive et d'identité ethnique¹⁸⁹ ».

Conclusion

L'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* et les *Archives Israélites* – véritables instruments politiques – livrent donc un bon exemple de la constitution d'un espace transnational qui n'est pas liée à la mobilité physique des acteurs. Si les phénomènes de transnationalisation ont d'ores et déjà été analysés dans le contexte des études sur les migrations¹⁹⁰, il s'avère nécessaire d'attirer l'attention sur le rôle joué par les médias dans ces processus, un rôle peu étudié jusqu'à

¹⁸⁸ *AI*, juin 1861, p. 341.

¹⁸⁹ Cesarini, D., *The Jewish Chronicle*, *op. cit.*, p. 31: « By linking Jews around the world and defining their common concerns, the Jewish press played a primary role in the evolution of a modern form of Jewish solidarity and ethnic identity. »

¹⁹⁰ Voir à titre d'exemple, Morawska, E., « Exploring Diversity in Immigrant Assimilation and Transnationalism: Poles and Russian Jews in Philadelphia », *International Migration Review*, 2004, vol. 38, n° 4, p. 1372-1412.

présent¹⁹¹. Les deux revues qui, en dépit des différentes situations politiques des juifs d'Allemagne et de France, manifestent de grandes convergences tant au niveau des objectifs poursuivis que des thèmes abordés, rendent en effet possible la circulation d'idées entre les juifs d'Allemagne et de France. Ainsi, elles contribuent non seulement à la constitution d'un espace public juif mais facilitent aussi la réalisation d'un des premiers objectifs des quatre journalistes, à savoir le combat politique pour une société où juifs et non-juifs puissent vivre ensemble en harmonie. Plutôt que de défendre une orientation politique précise, il s'agit, pour eux, de discuter des questions politiques plus générales. L'examen précis de ces grandes thématiques politiques qui se dégagent des articles des journalistes montrera que leur discours politique, tout en étant marqué par le contexte national, se construit souvent dans un jeu d'échanges entre les deux revues.

191 Fait figure d'exception le dossier « Espaces européens et transferts culturels » dans la revue *Le temps des médias*, coordonné par Caroline Moine, Yves Bouvier et Michael Palmer et le colloque international « Presse, transferts culturels et identités nationales », organisé en mai 2006 par Marie-Eve Thérenty et Alain Vaillant à l'université de Montpellier III. Pour plus de détails concernant le dossier, voir *Le Temps des médias*, 2008, vol. 11, n° 2.

Chapitre VI : « Différence » et citoyenneté : les discours sur la nation et le nationalisme

Un des sujets les plus largement traités par les journalistes durant toute la période considérée est celui de la nation. Le XIX^e siècle, communément appelé « le siècle des nations », correspond en effet au moment où les nations se construisent et où les mouvements nationalistes font leur apparition¹. De fait, le terme de nation s'impose progressivement comme l'un des concepts essentiels dans les débats politiques², menés à l'ombre des mouvements de modernisation politique au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles, tels les luttes d'indépendance en Amérique, la Révolution Française, la résistance à l'occupation napoléonienne en Allemagne et en Italie ou encore dans le contexte de la guerre de 1870-71, de la querelle de l'antisémitisme et de l'Affaire Dreyfus. Pour les minorités juives d'Europe, la question de savoir ce qu'est une nation est d'autant plus cruciale qu'elle les concerne très clairement. Réalisant l'égalité civique de tous les citoyens, la nation moderne représente pour eux un immense bienfait³, mais elle représente aussi un « danger omniprésent⁴ » dans la mesure où l'idée de la nation peut aussi contenir « des potentialités oppressives⁵ », pouvant aller jusqu'à prendre la forme du racisme ou de l'antisémitisme⁶. Car les juifs, en dépit de leur

¹ Voir Hobsbawm, E., *Nations et nationalisme depuis 1780*. Paris, Gallimard, 2001; Kocka, J., *Das lange 19. Jahrhundert*, op. cit.

² Au moment de l'apparition des mouvements nationalistes, le terme de nation n'est pas nouveau. Il est au contraire utilisé depuis le Moyen-Age, désignant alors un groupe d'individus ayant la même origine. Mais ce n'est qu'à partir des années 1770 qu'il commence à acquérir son sens moderne, c'est-à-dire politique. Voir Noiriél, G., *Etat, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*. Paris, Belin, 2001, p. 80.

³ Schnapper, D., « Les juifs et la nation », in: Birnbaum, P. (éd.), *Histoire politique des juifs de France*, Paris, Fayard, 1991, p. 302

⁴ Mosse, G.L., *Confronting the Nation. Jewish and Western Nationalism*. Hanover, London, Brandeis University Press, 1993, p. 10 : « an ever-present danger ».

⁵ Balibar, E., « Racisme et nationalisme. », in: Balibar, E., Wallerstein, I., *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La découverte, 1997, p. 66.

⁶ Si des chercheurs comme Etienne Balibar, Zygmunt Bauman et Shulamit Volkov insistent sur la coexistence de ces deux tendances au sein du même phénomène, d'autres comme Eric Hobsbawm scindent le mouvement nationaliste en deux temps, en distinguant entre le « bon nationalisme » de la construction des Etats-nations européens, profondément progressiste et libérateur, en ce qu'il aspire à la fois à la souveraineté nationale, la démocratie et à l'émancipation des êtres humains, et le « mauvais nationalisme » qui, à partir de 1880, tend à exclure et à nier tout pluralisme culturel. Voir Balibar, E., « Racisme et nationalisme. », art. cit., p. 54-92; Bauman, Z., *Modernity and Ambivalence*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1991; Hobsbawm, E., *Nations et*

intégration nationale réussie, continuent à être perçus comme une menace potentielle contre l'unité nationale au point que certains chercheurs parlent d'« une construction des nations contre les juifs⁷ ». Comme l'a très bien formulé Zygmunt Bauman, ils représentent « le prototype de l'étranger dans une Europe divisée en Etats-nations, (...) l'unique rappel du caractère relatif du fait national et des limites du nationalisme, (...) le danger même contre lequel les nations ont dû se constituer⁸ ». Avec l'apparition de l'Etat-Nation, il s'agit pour les minorités juives non seulement de formuler leur identité en de nouveaux termes, ce qui entraînera progressivement de profondes transformations à l'intérieur des diverses communautés⁹, mais aussi de se faire reconnaître comme citoyens à part entière par le nouvel Etat-nation, une entreprise qui s'avérera difficile en raison de l'hostilité anti-juive persistante et même croissante.

C'est certainement pour toutes ces raisons que l'on peut constater chez les journalistes des deux pays une « urgence toute particulière à explorer les divers aspects (...) du nationalisme¹⁰ »¹¹. Tout en occupant une place considérable dans

nationalisme, op. cit., surtout le chapitre IV « 1870-1918: la transformation du nationalisme »; Volkov, S., « Nationalismus und Antisemitismus und die deutsche Geschichte », art. cit.

⁷ Voir les contributions du volume de Alter, P., Bärsch, C.-E., Berghoff, P. (éds.), *Die Konstruktion der Nation gegen die Juden*, Munich, W. Fink, 1999.

⁸ Bauman, Z., *Modernity and Ambivalence, op. cit.*, p. 85 : « the prototypical strangers in Europe split in nation-states, (...) the only reminders of the relativity of nationhood and of the limits of nationalism, (...) the very danger against which nations had to constitute themselves ».

⁹ Ces transformations ne suivent pas le même rythme partout. Selon qu'elles touchent des juifs en zone rurale ou urbaine, en milieu religieux ou sécularisé, intellectuel ou ouvrier, on peut constater de grandes inégalités et des décalages temporels. Voir à ce sujet Volkov, S., *Die Juden in Deutschland 1780-1918*, Munich, Oldenbourg, 1994, p. 3 sqq.; Jersch-Wenzel, S., « Rechtslage und Emanzipation », art. cit., p. 15-49; Birnbaum, P., *Sur la corde raide. Parcours juifs entre exils et citoyenneté*, Paris, 2002, p. 41 sqq.; Benbassa, E., *Histoire des Juifs, op. cit.*, p. 199 sqq.

¹⁰ Mosse, G.L., *Confronting the Nation, op. cit.*, p. 10: « special urgency in exploring diverse aspects of (...) nationalism ».

¹¹ L'intérêt des juifs pour le thème de la nation et du nationalisme n'existait pas dans la période précédant leur émancipation. Les sociétés européennes de l'Ancien Régime étaient en effet caractérisées par la hiérarchie de groupes sociaux dont chacun vivait dans une relative autonomie. Sans nier le statut particulier que les juifs d'Europe avaient, en raison de leur religion, à l'intérieur de la société féodale majoritairement chrétienne et les difficultés qui en découlaient, on peut dire avec Shulamit Volkov qu'ils formaient *un* groupe parmi les autres groupes des non-privilegiés et étaient aussi souvent perçus comme tel. Ils constituaient une Nation au sens de l'Ancien Régime, fondée sur une religion et des pratiques sociales définissant d'une manière spécifique toutes les dimensions de l'existence. Ce n'est qu'à la fin du XVIIIe siècle, avec l'avènement des Etats-nations, la diffusion des idées d'homogénéisation ethnique, d'uniformité sociale et de citoyenneté égalitaire que l'existence de groupes sociaux distincts commence à poser problème. Si jusque-là l'existence de groupes et d'identités disparates sur un même territoire était tolérée, l'apparition des

leur pensée, la réflexion sur la nation et sur le nationalisme semble cependant être encore plus importante pour les journalistes allemands, notamment pour l'infatigable défenseur de l'intégration des juifs à la nation allemande qu'est Ludwig Philippson, que pour leurs confrères français. Alors que ces derniers n'y consacrent des articles que sporadiquement, avec une légère accentuation au moment de l'annexion de l'Alsace-Lorraine par l'Empire allemand en 1871, de la crise antisémite des années 1880-1890 et de l'émergence du mouvement sioniste à la fin du XIXe siècle, ces deux thèmes constituent comme un fil conducteur dans les écrits des journalistes allemands, surtout avant leur émancipation en 1871. Il convient d'ajouter ici que leurs analyses de la question semblent également plus poussées que celles des journalistes français. Alors que les journalistes allemands consacrent des articles entiers à la question de la nation, avec des titres parlants tels que « Nationalité et race¹² » (Nationalität und Race), « Cosmopolite, national ou quoi¹³ ? » (Kosmopolitisch oder national oder wie ?), « Qu'est-ce qui est étranger¹⁴ ? » (Was ist fremd ?), « La lutte des nationalités¹⁵ » (Der Nationalitätenkampf), « Qu'est qu'une nation¹⁶ ? » (Was ist eine Nation ?) ou « Le nationalisme exagéré¹⁷ » (Der übertriebene Nationalismus), les analyses des journalistes français restent bien plus allusives. Ainsi n'avons-nous répertorié aucun article traitant exclusivement du problème de la nation mais seulement des passages ici et là, le problème étant évoqué le plus souvent dans le contexte de l'antisémitisme, envisagé comme corollaire du nationalisme.

Même s'il faut, à notre avis, se garder de faire du contexte historique le seul déterminant du discours politique des juifs, il semblerait qu'il puisse expliquer pourquoi Isidore Cahen et Hippolyte Prague accordent moins de place à la question de la nation que leurs confrères allemands durant toute la période considérée ici. Certes, les mentalités et même l'attitude de l'Etat à l'égard des

Etats-nations change cette situation. Voir Volkov, S., « Minderheiten und Nationalstaat. Eine postmoderne Perspektive », art.cit., p.13-14.

¹² *AZJ*, 28.3.1853, p. 166 sqq.

¹³ *AZJ*, 10.10.1865, p. 630 sqq.

¹⁴ *AZJ*, 5.10. 1880, p. 526 sqq., *AZJ*, 12.10.1880, p. 642 sqq.

¹⁵ *AZJ*, 27.4.1880, p. 273 sqq.

¹⁶ *AZJ*, 9.6.1887, p. 354 sqq.

¹⁷ *AZJ*, 2.12.1892, p. 577.

citoyens juifs restent en France, durant tout le XIXe siècle, imprégnées de clichés anti-juifs, et vont jusqu'à remettre en cause l'appartenance nationale des juifs français, et les journalistes français, nous le verrons, ne manquent pas une occasion pour en parler. Mais au moins sur le plan légal, les juifs français sont depuis 1791 des citoyens à part entière de la nation française au même titre que les autres populations. Leur place au sein de la nation est assurée, au moins en théorie, ce qui pourrait expliquer que le débat autour de la nation prenne moins d'ampleur dans les articles des journalistes juifs français. A la différence de leurs confrères allemands, dont la véritable intégration nationale reste un des combats principaux, même après l'octroi de l'égalité civique en 1871, Cahen et Prague ont apparemment moins besoin de revendiquer leur place au sein de la nation et de justifier leur appartenance nationale. Face aux partisans d'une conception organique de la nation « sans juifs », ils ont même la possibilité de faire référence au caractère entièrement politique de la nation française dont, comme le souligne Hippolyte Prague en 1895,

« la législation (...) ne connaît pas les religions ni davantage les races. Il n'y a pas chez nous d'hommes de couleur, de castes supérieures et inférieures. Qu'on descende, à une distance de plusieurs siècles des monts ibériques ou du Liban, du moment où on a été admis à la nationalité française, toutes les carrières, tous les emplois vous sont également indistinctement ouverts. Et ce sont des vérités aussi banales qui sont méconnues non seulement par des folliculaires à l'affût de scandales, dont la plume est trempée journallement dans la boue, mais par des députés, par des législateurs qui se piquent, comme M. Denis, M. Michelin ou M. Rouanet, d'être des libéraux !¹⁸ »

Or ces différences quantitatives n'impliquent cependant pas des différences substantielles, contrairement à ce qu'affirment un peu hâtivement certaines recherches selon lesquelles les minorités juives des deux pays auraient des conceptions diamétralement opposées de la nation¹⁹ : les juifs allemands défendraient ainsi une conception ethnoculturelle de la nation et de la nationalité, basée sur la langue et l'histoire communes, alors que les juifs français

¹⁸ *AI*, 21.2.1895, p. 58.

¹⁹ Cresti, S., « Kultur and Civilisation after the Franco-Prussian War: Debates between German and French Jews », art. cit.; Krüger, C.G., « 'Der heilige Pakt, der unsere Kraft und unser Stolz...' », art. cit.

envisageraient les deux phénomènes plutôt en termes politiques, en privilégiant les principes d'adhésion volontaire et de citoyenneté. Nous verrons au contraire que les publicistes étudiés ici envisagent la nation de façon similaire.

Si quelques articles ou passages traitent de la nation d'un point de vue théorique, en évoquant la genèse et la nature de la nation moderne, la plupart de leurs textes l'envisage dans une perspective plus personnelle, montrant ainsi que la réflexion sur la nation est pour les quatre journalistes également à bien des égards une réflexion sur leur propre condition. On sent souvent combien l'expérience culturelle particulière des minorités juives allemandes et françaises, tendue entre le maintien de leur particularité culturelle et la volonté de s'intégrer à la communauté nationale, a marqué les prises de position de Philippson, Karpeles, Cahen et Prague. Ainsi, dans la majorité des contributions concernant la nation, le but semble moins la création d'instruments analytiques pour comprendre la nature et l'évolution des nations historiques, même si certains articles donnent des éléments allant dans ce sens, que le combat pour une société tolérante, ouverte et respectueuse des différences. Ne pas « laisser se populariser les préjugés de sang²⁰ », telle est la devise des quatre journalistes. Leur discours sur la nation s'apparente à un véritable contre-discours : les journalistes ne cessent en effet d'exprimer leur opposition à l'idée d'une société civile comprise comme un corps organique et à celle d'un caractère national fixe, voire transmis biologiquement, très répandue aussi bien en France qu'en Allemagne, surtout dans la seconde moitié du XIXe siècle.

I. La montée de la pensée raciale en France et en Allemagne au XIXe siècle

Encouragées par des crises politiques et économiques et un sentiment de malaise et d'isolement de l'individu face aux importantes transformations de la société, caractéristiques du XIXe siècle, ces idées racistes et nationalistes font leur apparition dans le cadre d'un mouvement politique, littéraire et scientifique, marqué essentiellement par un strict refus de la modernité et qui prendra très

²⁰ *AI*, mars 1859, p. 146.

rapidement la forme d'un nationalisme exacerbé. A la pensée cosmopolite, aux idées égalitaires, au principe de la primauté de l'individu par rapport à la société et à la vision optimiste de l'histoire comme une marche continue vers une auto-émancipation de la société toujours plus complète sont ainsi substituées, sous l'influence des théories de Gobineau et du social-darwinisme, l'idée de l'inégalité naturelle entre les hommes, la conception de la société comme un organisme vivant, la vision de l'individu comme déterminé aussi bien sur le plan psychologique que physique et la vision de l'histoire comme une lutte incessante de « races »²¹. Si certains n'ont cessé depuis de mettre en évidence les liens étroits entre ces idées et le fascisme du XXe siècle²², d'autres prennent leur distance avec cette interprétation téléologique en proposant de considérer ce phénomène dans le contexte même du XIXe siècle²³.

En France, ce sont, entre autres, l'œuvre d'Ernest Renan (1823-1892)²⁴, notamment la description de « la race sémitique » comme « une combinaison inférieure de la nature humaine²⁵ », comparée à la race indo-européenne, telle qu'il la développe dans le premier chapitre de son *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* de 1855, et les travaux de Gustave Le Bon considérant l'individu comme entièrement déterminé sur le plan psychologique qui permettent d'affermir et de propager ces idées et qui

²¹ Voir Sternhell, Z., « La droite révolutionnaire entre les anti-Lumières et le fascisme », in : Sternhell, Z., *La droite révolutionnaire 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, Paris, Gallimard, 1977, 1997, p. IX sqq. ; Mosse, G.L., *Les racines intellectuelles du IIIe Reich. La crise de l'idéologie allemande*, Paris, Calmann-Lévy/Mémorial de la Shoah, 2006.

²² Parmi les auteurs postulant une continuité entre les théories conservatrices en France et en Allemagne et le fascisme, il faut citer Sternhell, Z., *La droite évolutionnaire, op.cit.*, et Mosse, G.L., *Les racines intellectuelles du IIIe Reich, op. cit.*

²³ Voir Sieg, U., *Deutschlands Prophet. Paul de Lagarde und die Ursprünge des modernen Antisemitismus*, Munich, Carl Hanser Verlag, 2007.

²⁴ Les avis concernant le racisme de Renan divergent. Certains auteurs l'ont rangé clairement aux côtés des adeptes des théories racistes. Maurice Olender parle ainsi d'« une vision raciologique des langues » chez Renan. Voir Olender, M., *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites : un couple providentiel*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1989, p. 83. D'autres insistent au contraire sur la dimension constructiviste de sa vision des langues et des sociétés. Voir Simon-Nahum, P., « Du langage à l'histoire des langues. La théorie du langage d'Ernest Renan », *Methodos*, 2002, n° 2, <<http://methodos.revues.org/86>, consulté le 6 novembre 2010. Selon Shmuel Almog, Renan n'a été ni raciste ni antisémite mais ses écrits ont inspiré de nombreux théoriciens racistes et antisémites. Voir Almog, S., « The Racial Motif in Renan's Attitude to Jews and Judaism », in: *Antisemitism through the Ages*, Oxford, Pergamon Press, 1988, p. 255-278.

²⁵ Renan, E., *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris, Imprimerie impériale, 1863, p. 144-146.

nourrissent une immense littérature nationaliste et antisémite²⁶. Comme l'a montré Zeev Sternhell, la dette des représentants du nationalisme radical de la fin du XIXe siècle comme l'écrivain, député boulangiste et antidreyfusard Maurice Barrès (1862-1923) et l'auteur de *La France juive* Edouard Drumont (1844-1917), envers tous ces apports successifs et parallèles est indiscutable²⁷. C'est dans l'oeuvre de Barrès qu'ils trouveraient leur expression à la fois politique et littéraire la plus mûre. Préoccupé par la défaite de 1871 et par l'annexion de l'Alsace-Lorraine ressentie comme une profonde humiliation²⁸, Barrès reprend à son compte l'idée de l'opposition irréductible entre les « races aryenne et sémite » à l'avantage de la première, la vision de l'individu comme entièrement déterminé par ses ancêtres et la conception organique de la nation pour développer une idéologie nationaliste, teintée d'un fort antisémitisme. Face à une collectivité nationale, qu'il estime dissociée entre autres par la guerre de 1870 et l'annexion de l'Alsace-Lorraine, il importe, selon lui, de faire revivre dans les consciences les valeurs d'enracinement, de continuité et de fidélité. L'individu, déterminé par « sa race » se doit de « résoudre chaque question par rapport à la France²⁹ ».

Nous trouvons le même climat intellectuel en Allemagne où les idées de Gobineau sont diffusées par le biais de Richard Wagner (1813-1883) et de son adepte Ludwig Schemann (1852-1938), traducteur, éditeur et biographe de Gobineau, et fondateur de la Société Gobineau en 1894³⁰. Parmi les penseurs de ce courant national-populaire, il faut citer, entre autres, l'orientaliste Paul de Lagarde mais aussi l'historien Heinrich von Treitschke³¹. Leur nationalisme, imprégné d'antisémitisme, allie l'idée de l'unité du peuple, de la nation et de la religion avec, pour de Lagarde, des éléments puisés dans la mythologie

²⁶ Sur Gustave Le Bon, voir Sternhell, Z., « Déterminisme, racisme et nationalisme », in : *La droite révolutionnaire*, op. cit. p. 179 sqq. ; Bédin, V., Fournier, M., « Gustave Le Bon », *La Bibliothèque idéale des sciences humaines*, Editions Sciences humaines, 2009. <www.cairn.info/la-bibliotheque-ideale-des-sciences-humaines-article-240.htm>, consulté le 6 novembre 2010.

²⁷ Sternhell, Z., *La droite évolutionnaire*, op. cit., p. XVII.

²⁸ Girardet, R., *Le nationalisme français. Une anthologie 1871-1914*, Paris, Seuil, 1983, p. 11-20.

²⁹ Barrès cité d'après Girardet, R., *Le nationalisme français*, op.cit., p. 184. Sur Maurice Barrès, voir Sternhell, Z., *Maurice Barrès et le nationalisme français*. Paris, Editions complexes 1985.

³⁰ Voir Berding, H., *Histoire de l'antisémitisme en Allemagne*, Paris, Editions de la maison des sciences de l'homme, 1991, p. 131 sqq.

³¹ Voir Mosse, G.L., *Les racines intellectuelles du IIIe Reich*, op. cit., p. 50 sqq., p. 233 sqq..

germanique. Déçu par l'unité allemande telle qu'elle avait été réalisée avec la fondation de l'Empire en 1871, Paul de Lagarde cherche à montrer dans son ouvrage *Deutsche Schriften* (1878), que la véritable unification de l'Allemagne ne peut se faire qu'en cherchant « la force vitale » dans la nation et dans le peuple (Volk) authentique. L'unité de la nation ne serait pas réalisée dans un cadre politique mais plutôt en mettant en avant les qualités spirituelles, psychologiques et mystiques du peuple allemand. Anti-moderniste, de Lagarde rejette le parlementarisme et le système des partis, oeuvre qu'il associe clairement aux juifs et qu'il tient pour responsable du déchirement de la communauté nationale allemande. S'il refuse d'abord d'adhérer à l'antisémitisme racial qu'il considère comme dépourvue de portée scientifique, il en adopte de plus en plus la langue, qualifiant les juifs de « vermine » et de bacilles³². Tout comme de Lagarde, Heinrich von Treitschke, célèbre pour avoir déclenché en novembre 1879 la fameuse « querelle de l'antisémitisme » dont il sera question plus loin, est préoccupé par les problèmes liés à ce que l'on appelait alors « la fondation intérieure de l'Empire³³ » (innere Reichsgründung). Si ce conservateur nationaliste rejette l'argumentation raciale d'un Wilhelm Marr, il n'en voit pas moins dans les juifs allemands « le malheur » de l'Allemagne, leur reprochant leur manque de convictions patriotiques (nationale Gesinnung) et de volonté d'assimilation. Inquiet de la production d'une culture bâtarde judéo-allemande qui détruirait la pureté de l'héritage germanique, il invite les juifs allemands à ce qu'ils « deviennent des Allemands et qu'ils se sentent tout simplement allemand³⁴ ». Un autre penseur qui vers la fin du XIXe siècle contribue largement à la diffusion d'une idéologie raciale en Allemagne est Houston Stewart Chamberlain (1855-1927). En défendant, dans son ouvrage *Grundlagen des 19. Jahrhunderts* (Fondements du XIXe siècle, 1899), l'idée de l'histoire comme une lutte entre les races aryenne et sémite et celle d'une soi-disante supériorité raciale de la nation allemande, ce beau-fils de Wagner renforce l'antagonisme racial entre Allemands et juifs et fait de la « question juive » un principe d'explication du

³² Paule de Lagarde, cité d'après Berding, H., *Histoire de l'antisémitisme, op. cit.*, p. 136.

³³ Treitschke, H. von, « Unsere Aussichten », *Preußische Jahrbücher*, 1879, vol. 44, p. 573.

³⁴ *Ibid.*: « Sie sollen Deutsche werden, sich schlicht und recht als Deutsche fühlen. »

monde. Doté d'un franc succès, son livre devient lecture obligatoire dans les séminaires pour enseignants prussiens³⁵.

II. Plaidoirie pour la nation moderne

Contre les nationalistes qui érigent la nation en une donnée naturelle, les journalistes rappellent le caractère contingent et accidentel de la nation moderne. Elle est le résultat d'un processus historique. C'est l'histoire qui selon Philippon a « jeté les nationalités les unes au milieu des autres et rassemblé les plus diverses dans une entité étatique³⁶ ». Née avec la Révolution française et se répandant en Europe au cours du XIXe siècle, la nation moderne constitue clairement une évolution positive : si elle marque pour Hippolyte Prague « l'avènement d'une ère nouvelle³⁷ », elle constitue aux yeux de Philippon « un si grand bien (...) [qui] promet un avenir significatif³⁸ ». Car la nation incarne la suppression des différences régionales, religieuses, dynastiques et corporatistes et l'intégration de différentes populations en un ensemble plus grand. Pour Hippolyte Prague, l'émergence de la nation moderne a non seulement provoqué « la substitution de la volonté nationale » au « despotisme autocratique³⁹ », mais cette nouvelle forme d'unité politique a aussi et surtout conduit à « [l']abstraction des différences d'origine, de particularités locales des membres de la patrie pour ne considérer que la qualité de Français qui leur est commune à tous⁴⁰ ». Les deux revues sont riches en éléments caractérisant la nation comme un effort d'arrachement aux identités et aux appartenances vécues comme naturelles par l'abstraction de la citoyenneté : si pour Isidore Cahen, dans une nation « il n'y a en dehors de la synagogue, du temple et de l'église, ni juifs, ni protestants, ni catholiques, mais des citoyens, des hommes justiciables de la critique pour leurs fautes, leurs travers, leurs écrits, mais jamais pour leur confession religieuse, comme croyance,

³⁵ A propos de Chamberlain, voir Berding, H., *Histoire de l'antisémitisme*, op. cit., p. 136 sqq.

³⁶ *AZJ*, 27.4.1886, p. 273 : « So hat also die Geschichte die Nationalitäten unter einander geworfen und die verschiedenartigsten zu einem Staatswesen verbunden. »

³⁷ *AI*, 15.7.1880, p. 233.

³⁸ *AZJ*, 6.9.1870, p. 703 : « [Der Aufschwung der Nation], (...), [sie sind] so große Güter, sie eröffnen eine so bedeutsame Zukunft. »

³⁹ *AI*, 15.7.1880 p. 233.

⁴⁰ *AI*, 31.3.1898, p. 99.

comme race, comme ensemble⁴¹ », Ludwig Philippson salue l'opinion « qui s'est répandue au milieu de [son] siècle » et selon laquelle une constitution libérale a l'avantage de conférer, « à tous les citoyens, quelque soit leur nationalité (...) les mêmes droits (...) » et qu'elle « transcende toutes les parties de la population pour les intégrer en un tout, en une unité paisible⁴² ».

La volonté de rester fidèle aux traditions juives tout en étant citoyens à part entière de leur pays respectif n'est évidemment pas étrangère à cet engouement pour l'idée de la nation moderne. A cet égard, les passages décrivant la relation des minorités juives au type d'Etat auquel elles appartiennent, sont très révélateurs. Il convient de noter ici que parfois ces discours débordent dans des déclarations teintées d'un nationalisme peu critique⁴³. Si les journalistes français vouent un amour sans bornes au système républicain, c'est que cette forme d'unité politique leur paraît le mieux incarner l'idée de la nation moderne, comme l'explique Hippolyte Prague en 1893 dans un long passage :

« Si les juifs se sont (...) montrés empressés à accueillir le régime actuel, c'est que la République était pour eux [les juifs français] la plus parfaite incarnation des doctrines de liberté et d'égalité proclamées par la déclaration des droits de l'homme. Dans la République, dont ils ont été les premiers ralliés, ils voyaient l'héritière directe de la Révolution de 1789. Elle était, à leurs yeux, le régime le plus qualifié pour en réaliser la politique généreuse, libérale et vraiment fraternelle (...) Respect de toutes les croyances, protection de tous les citoyens, sans distinction d'origine, voilà la conception qu'ils

⁴¹ *AI*, mars 1962, p. 157.

⁴² *AZJ*, 27.4.1886, p. 274 : « In der Mitte unseres Jahrhunderts hatte sich die Meinung verbreitet, daß, so verschieden auch die Nationalitäten in einem Staate seien, sie durch eine liberale Staatsverfassung, welche allen ihren Staatsangehörigen das gleiche Recht, (...) gewährt, sämtliche Theile der Bevölkerung zu einem Ganzen, zu einer friedlichen Einheit erhoben würden. »

⁴³ Dans les articles d'Isidore Cahen, la France est souvent présentée comme le « foyer universel de vie et de lumières », « le creuset où s'analysent les idées générales », « le ciment par lequel on unit et on rapproche les créatures humaines » (*AI*, janv. 1861, p. 5). Le journaliste français va même jusqu'à parler de « supériorité » de la France sur les autres pays, dont l'Allemagne, et à proclamer la France pays sacré. A ses yeux, la France incarne « la cause sacrée (...), l'intérêt supérieur du vrai et du juste ». Par conséquent, il lui semble juste de convier toutes les nations « à ce banquet français où chacun peut s'asseoir ». (*AI*, janv. 1861, p. 5). Le nationalisme de ses confrères allemands semble être davantage maîtrisé même si, comme pour leurs collègues français, l'amour de la patrie s'impose à eux comme une évidence : ils accordent ainsi une certaine importance à la célébration des fêtes nationales et ne sont pas exempts, nous le verrons, de sentiments anti-français.

se faisaient et qu'ils se font encore d'un régime républicain que son essence même, que ses traditions, que sa raison d'être obligent à réprouver, à condamner, à réprimer tout ce qui tend à désunir les fils de la même patrie, à troubler l'harmonie sociale. (...) La Révolution a supprimé les privilèges et les particularismes de caste et de province. Elle a réalisé l'union de tous les Français sous le drapeau national. (...) Encore une fois, la République de nos rêves, celle que nous avons acclamée, c'est le régime qui met en pratique, sans réserves ni restrictions aucunes, les principes de 1789 qui, dans le choix de ses fonctionnaires, ne s'enquiert pas de leur qualité religieuse, mais de leurs capacités, qui, en un mot, s'inspire, dans le gouvernement d'une grande nation comme la France, des idées de progrès⁴⁴. »

En 1870, Ludwig Philippson pour sa part exprime le même enthousiasme à l'égard de la fondation de l'Empire allemand, le premier Etat-nation allemand. Dans de nombreux articles de cette période, il se plaît à exalter le sentiment national qui unit tous les Etats allemands : « L'opposition entre le nord et le sud et les particularismes ont disparu et fait place à un sentiment d'unité nationale qui s'est enflammé comme il ne l'avait jamais fait, pas même en 1815⁴⁵. » Contrairement aux autres minorités vivant sur le territoire allemand et qui craignent de perdre leurs spécificités culturelles suite à la politique de germanisation menée par l'Empire⁴⁶, l'unification des Etats allemands est pour la minorité juive porteuse d'espoir. Philippson espère en effet que l'avènement de l'Etat-nation allemand, en estompant toutes les différences régionales, politiques et confessionnelles au profit d'un sentiment unique d'appartenance nationale, mettra également fin aux dernières discriminations dont ses coreligionnaires sont victimes :

« Espérons que (...) disparaîtra des bouches réactionnaires l'argutie selon laquelle les juifs n'appartiennent pas à la nationalité allemande, et qu'ils continuent à être des étrangers. (...) Espérons encore que disparaîtront (...) ces restrictions légales imposées par le ministère de

⁴⁴ *AI*, 31.3. 1898, p. 98.

⁴⁵ *AZJ*, 2.8.1870, p. 616 : « Der Gegensatz zwischen Süd und Nord, der Partikularismus sind verschwunden und haben dem nationalen Einheitsgefühl Platz gemacht, wie dasselbe (...) noch niemals, selbst nicht 1815, aufgeflammt ist. »

⁴⁶ Sur les réactions des minorités vivant en Allemagne à la fondation de l'Empire, voir Ullmann, H.-P., *Politik im deutschen Kaiserreich 1871-1918*, Munich, Beck, 1999, p. 1-2; Wehler, H.-U., *Das deutsche Kaiserreich 1871-1918*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1994, p. 110 sqq.

l'enseignement prussien et par d'autres, qui interdisent aux potentialités juives de se développer comme il se doit⁴⁷. »

Compte tenu de ces attentes, il n'est pas étonnant que sa joie soit grande lorsque l'Etat-nation allemand devient réalité en janvier 1871 : « Et nous nous réjouissons pour la vie allemande, qui s'est dépassée elle-même, et pour notre force et notre ténacité, qui ne se sont jamais démenties, nous nous réjouissons pour le droit qui sait lutter et vaincre, y compris pour ceux qui n'ont pas de force matérielle sur laquelle s'appuyer⁴⁸! » Citoyen allemand à part entière - du moins en théorie -, Philippson déclare que les juifs allemands ont maintenant franchi « la porte du nouvel Empire allemand dont ils sont des membres vivants, jouissant du même respect et des mêmes droits⁴⁹ ». Quant à Gustav Karpeles, il manifeste son identification avec l'idée de l'état-nation qui a permis aux juifs de devenir citoyens à l'occasion de l'anniversaire de la victoire prussienne sur la France à Sedan en septembre 1895 :

« La commémoration de ces jours glorieux, où l'unité allemande a été forgée sur les champs de bataille (...) éveille chez les israélites des sentiments encore plus forts (...) que chez les autres citoyens de notre patrie. Comme tous les autres Allemands, nous avons nous aussi un désir ardent qu'un lien politique fort unisse ceux qui étaient liés depuis longtemps par une grande culture intellectuelle commune. Mais les autres citoyens avaient la possibilité, tout au moins dans le cadre plus étroit de leur patrie locale, de participer à la vie publique, de servir l'Etat; pour nous israélites, ce n'est que lorsque le mouvement national est devenu puissant et victorieux que nos droits de citoyen sont devenus une réalité⁵⁰. »

⁴⁷ *AZJ*, 2.8.1870, p. 616 : « Hoffentlich wird denn (...) aus dem reactionären Munde jener Einwand schwinden, daß die Juden der deutschen Nationalität nicht angehören, daß sie immer noch Fremde seien. (...) Hoffen wir weiter, daß (...) jene gesetzlichen Beschränkungen aus dem preußischen und manchem anderen Unterrichtsministerium schwinden werden, welche der jüdischen Capacität die angemessene Wirksamkeit verschließen. »

⁴⁸ *AZJ*, 17.1.1871, p. 42 : « (...) und freuen uns des deutschen Lebens, das sich selbst überwunden und unserer Kraft und Ausdauer, die uns niemals verlassen, freuen wir uns des Rechts, das auch für diejenigen streitet und siegt, denen eine materielle Kraft nicht zur Seite steht! »

⁴⁹ *Ibid.*: « zur Pforte des neuen deutschen Reiches als lebendige, gleichgeachtete und vollberechtigte Glieder ».

⁵⁰ *AZJ*, 30.8. 1895, p. 409 : « Die Wiederkehr jener glänzenden Tage, an welchen auf den Schlachtfeldern Deutschlands Einheit gegründet worden war (...) erregt die deutschen Israeliten wohl noch lebhafter (...) als alle anderen Bürger unseres Vaterlands. Wie alle übrigen Deutschen, hatten auch wir ein heißes Sehnen, daß ein festes politisches Band diejenigen verschlinge, die durch eine gemeinsame große Geisteskultur längst verbunden waren; aber die anderen Bürger hatten die Möglichkeit, wenigstens in dem engeren Vaterlande sich im öffentlichen Leben zu

Les journalistes juifs considèrent donc la nation moderne comme une idée positive pour toutes les raisons évoquées précédemment mais aussi parce qu'elle est un moyen de s'affirmer en tant qu'unité politique dans le monde. Ainsi, Philippson salue la création du premier état-nation allemand en 1871 non seulement parce qu'il en espère une amélioration de la situation des juifs allemands mais aussi parce qu'il y voit comme un garant de l'influence stable de son pays en Europe :

« L'idée nationale s'est imposée, et ni les princes ni les différents peuples allemands ne peuvent lui résister. Pour l'épanouissement intérieur des forces allemandes, c'est un atout incontestable ; et c'en est un considérable également pour l'influence de l'Allemagne dans le monde et pour la politique européenne en général⁵¹. »

Son confrère français Isidore Cahen parle d'un « intérêt de sécurité nationale » qui serait « attaché au maintien de ce principe [de la nation]⁵² ».

III. L'envers de la médaille : la nation comme une force exclusive

Convaincus des bienfaits de la nation moderne, les journalistes n'en remarquent pas moins qu'elle est également souvent instrumentalisée à des fins nationalistes : « Le mal vient du fait que ce sentiment [national] peut être excité jusqu'à la passion par des événements soit externes, soit internes, et que cet amour pour la nation peut s'exacerber jusqu'à devenir du ressentiment voire de la haine envers d'autres nations⁵³ », s'inquiète Philippson dans les années 1880 lorsque l'Allemagne connaît une vague de nationalisme exacerbé. Isidore Cahen quant à lui établit un lien entre nationalisme et antisémitisme dès 1861, en rapportant les exactions anti-juives qui « contrastent avec (...) l'esprit de justice et d'égalité »

bewähren und dem Staate zu dienen ; für uns Israeliten ist erst, als die nationale Bewegung mächtig und siegreich wurde, das Bürgerrecht zur Wahrheit geworden. »

⁵¹ *AZJ*, 15.11.1870, p. 891 : « Die nationale Idee ist durchgedrungen, und es kann ihr weder ein Fürst noch ein Stamm widerstehen. Für die innere Entfaltung der deutschen Kräfte ist dies ein unübersehbarer Gewinn ; aber ebenso außerordentlich für die Machtstellung Deutschlands und für die europäische Politik im Ganzen. »

⁵² *AI*, nov. 1860, p. 648.

⁵³ *AZJ*, 27.4.1886, p. 275 : « Das Uebel liegt aber nun darin, daß theils durch äußere Ereignisse, theils von Innen heraus dieses Gefühl leidenschaftlich erregt, diese Liebe für die eigene Nation zu feindseliger Gesinnung, ja zu Haß gegen andere gesteigert wird. »

des mouvements de libération nationale en Bohême : « Quelle triste impression ne laissent pas de tels excès, quand on les voit associés à la revendication de la cause sacrée des nationalités, quand ceux qui les commettent arborent le drapeau du droit⁵⁴. » La crise nationaliste et antisémite des années 1890 conduit Hippolyte Prague à qualifier le nationalisme de « protectionnisme » transformant une « France ouverte, égalitaire, généreuse à ses enfants, tolérante, accueillante et gracieuse vis-à-vis de ceux qui viendraient fouler son sol hospitalier (...) en une espèce de Chine solidement murée au dehors et divisée à l'intérieur en un certain nombre de castes fermées, se jalouant et se menaçant de l'œil⁵⁵ ».

L'abus le plus grave de l'idée de la nation leur semble être de tout ramener à l'origine, voire à la race. Cette « obsession des origines⁵⁶ » de l'époque suscite de nombreux développements dans les deux revues. Conscients de ses effets néfastes sur « la liberté⁵⁷ », « le progrès » et « la morale⁵⁸ », les journalistes tentent de prouver l'absence de validité scientifique de la notion de race. De nombreuses contributions dans les deux revues cherchent en effet à démontrer qu'il n'existe aucun lien entre l'aspect physique et l'essence profonde de l'homme⁵⁹ et que « dans la vie publique, (...) il ne peut y avoir que des hommes à juger sur leur vie propre, sur leurs actions, sur le degré de moralité⁶⁰ » et non pas sur leurs origines. Il convient cependant de noter ici que quand bien même les journalistes rejettent la notion de race en bloc dès lors qu'elle est utilisée comme une catégorie de hiérarchisation et d'exclusion, ils acceptent un vocabulaire racial, comme nous le verrons plus loin, quand il s'agit d'appréhender ce qui fait leur spécificité en tant que juifs.

⁵⁴ *AI*, 1.9.1861, p. 530.

⁵⁵ *AI*, 2.3.1893, p. 65.

⁵⁶ Je renvoie ici au titre de l'ouvrage du journaliste Spire, A., *L'obsession des origines*, Paris, Verticales, 2000.

⁵⁷ *AZJ*, 31.1.1865, p. 63 : « die Freiheit ».

⁵⁸ *AI*, 19.5.1887, p. 154.

⁵⁹ Voir *AZJ*, 31.1.1865, p. 63.

⁶⁰ *AI*, 6.1.1887, p. 2.

Déconstruction de la notion de « race »

C'est en 1853 que Philippon, dans un article intitulé « Nationalité et race » (Nationalität und Race), prend position pour la première fois au sujet de la notion de « race », essentiellement pour démontrer que les juifs ne constituent pas une « race » mais seulement une communauté religieuse :

« Puisqu'il a bien fallu admettre que les juifs n'ont rien désormais de ce qui fait l'essence d'une nation, qu'ils n'ont pas de langue commune, pas d'institutions politiques communes, pas de patrie commune, pas d'intérêt national commun, pas de droit ni de loi commun – mais que leurs seuls points communs sont leur religion et leur culte, leur histoire et leurs origines – (...) on s'est mis à chercher un autre mot-clé, à savoir la race⁶¹. »

Son point de départ est un ouvrage de l'écrivain et leader des conservateurs anglais Benjamin Disraeli qu'il critique en raison de sa vision de la race juive comme moteur de l'histoire :

« Il est vrai que le peuple juif est encore peu mêlé à d'autres peuples, qu'il a absorbé (...) peu de sang étranger en son sein. Mais (...) D'Israeli, de par ses exagérations démesurées, a fait montre d'une autosuffisance de la race juive frisant le ridicule en voyant des juifs dans toute sorte de personnalités illustres du monde moderne⁶². »

En insistant sur la persistance d'une « race juive », Disraeli ne ferait que fournir « un prétexte » aux « plumes ennemies » pour leurs « reproches⁶³ ». Dans les années 1860, le thème de la race revient en force. Non sans lien avec les théories

⁶¹ *AZJ*, 28.3.1853, p. 165 : « Da man endlich zugeben musste, dass den Juden jetzt Alles fehlt, was das Wesen einer Nation ausmacht, dass sie keine gemeinsame Sprache, keine gemeinsamen politischen Institutionen, kein gemeinsames Vaterland, kein gemeinsames Volksinteresse, kein gemeinsames Jus und Lex mehr haben – sondern ihre ganze Gemeinsamkeit in der Religion und dem Kultus, in der Geschichte und dem Ursprung liegt – (...) so hat man sich ein anderes Stichwort gesucht, (...) nämlich - die Race. »

⁶² *Ibid.*: « Daß der jüdische Stamm noch wenig mit anderen vermischt ist, daß er (...) wenig fremdes Blut in sich aufgenommen, das ist wahr. Hierzu kommt aber (...), daß (...) D'Israeli durch seine maßlosen Uebertreibungen ganz besonders einen an's Lächerliche streifenden Eigendünkel der jüdischen Race auf die Bühne gebracht hat, indem er alle möglichen bedeutsamen Persönlichkeiten der modernen Welt zu Juden machte. »

⁶³ *Ibid.*: « (...) um den feindlichen Lagern genug Gelegenheit zu geben, dieses Halten an der Race zum Vorwand und Vorwurf zu machen ».

raciales d'un Renan, d'un Burnouf et d'un Bluntschli⁶⁴, développées dans les années 1850, Philippson publie cinq articles⁶⁵ dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* qu'il juge apparemment si importants qu'il décide de les regrouper par la suite dans le premier tome de ses *Weltbewegende Fragen aus Religion und Gesellschaft* (1868) dans le chapitre « Les races⁶⁶ » (Die Racen).

Observant que la race est en train de devenir non seulement une catégorie de hiérarchisation des êtres humains mais aussi un facteur explicatif de l'histoire, Philippson insiste sur le caractère historique de cette notion. Tout comme l'idée de nation, l'idée de race n'apparaît pas dans ses textes comme une catégorie naturelle, inaltérable et irréductible, mais comme un construit historique, le plus souvent utilisé à des fins idéologiques, entre autres pour justifier des discours et des conduites visant à inférioriser les juifs, voire à les exclure de la nation : on

« établit de si grandes frontières [entre les races] qu'on obtient un nouveau schématisme à partir duquel on reconstruit l'histoire. Cela fonctionne comme le principe des nationalités. En dessinant de chaque nationalité importante un portrait aux contours tranchés, différent des autres, en conférant à chacune un caractère particulier, une tâche précise et une position à part, on finit par créer des rubriques dans lesquelles on peut aisément faire rentrer toute sorte de choses, tout en se fâchant quand une chose ne veut pas y rentrer⁶⁷ ».

⁶⁴ Philippson réagit notamment à un article d'Emile Burnouf publié dans la *Revue des deux mondes* (Burnouf, E., « La science des religions », *Revue des deux mondes*, 34, tome 54), probablement aussi aux *Etudes d'histoire religieuse* d'Ernest Renan (Paris, 1864) et à une conférence de Johann Caspar Bluntschli (« Über die Gottes- und Weltidee des alten Orients und ihren Einfluß auf das Gemeinleben »).

⁶⁵ « Der Racenschematismus » (*AZJ*, 31.1.1865, p. 63 sqq., 7.2.1865, p. 79 sqq.), « Orient und Occident », (*AZJ*, 14.3.1865, p. 159 sqq.), « Renan und Egypten », (*AZJ*, 9.5.1865, p. 285 sqq.), « Race oder Geschichte? und das Morgenblatt » (*AZJ*, 14.11.1865, p. 705 sqq.), « Nur eine Menschheit soll es sein » (*AZJ*, 7.3.1865, p. 143 sqq.).

⁶⁶ Philippson, L., *Weltbewegende Fragen aus Religion und Gesellschaft*, tome 1, Leipzig, Baumgärtner's Buchhandlung, 1868, p. 31-61.

⁶⁷ *AZJ*, 31.1.1865, p. 63 : « (...) errichtet zwischen [den Racen] so große Schranken, daß der neue Schematismus fertig ist, nach welchem nun die Geschichte von neuem construiert wird. Es geht hierbei ebenso zu wie bei dem Nationalitätsprincip. Indem man jede bedeutsame Nationalität von der andern in schroffen Contouren unterschiedlich zeichnet, jeder einen gesonderten Charakter, eine bestimmte Lebensaufgabe, eine abgegrenzte Stellung zuschreibt, hat man sich eine Rubicirung geschaffen, in deren Fächer man bequem was nur möglich hineinbringt, aber sehr ungehalten ist, wenn sich etwas nicht hineinschicken will. »

C'est ce « schématisme racial⁶⁸ » (Racenschematismus) que Philippson dénonce. D'une part, il n'existe pas selon lui de « races pures », toutes les « races » ayant subi des brassages au fil du temps et des migrations :

« Dès lors, on néglige (...) l'évolution qui rapproche les races et les peuples les uns des autres, qui les mélange, gomme leurs différences, modifie leur caractère, équilibre leurs aspirations et leur fait échanger des résultats (...). Plus les nations seront développées, plus l'évolution générale progressera, plus ce schématisme sera caduc⁶⁹. »

Mais il juge aussi ce schématisme « réducteur et étouffant⁷⁰ » pour la description de l'humanité. Le « schématisme racial » implique en effet la réduction à une détermination unique de la diversité des univers d'appartenance dans lesquels s'élabore l'identité individuelle qui, selon Philippson, s'organise dans des cercles concentriques d'appartenance, allant du plus particulier (famille) au plus général (humanité) :

« L'homme est conçu de façon à ce que ses rapports et ses relations s'ordonnent autour de lui tels des cercles concentriques, toujours plus larges et plus nombreux, lui permettant ainsi de quitter sa condition étroite et de sortir dans le vaste monde sans pour autant perdre la chaleur et la force liées à ce monde étroit de départ. L'individualité de l'homme, la famille, la commune, la patrie, la communauté religieuse, l'humanité, les autres êtres qui nous entourent, tout cela constitue des facteurs forts de la vie, tout cela fait partie de l'existence de l'homme⁷¹. »

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 64 : « Alsdann übersieht man die Entwicklung, welche die Racen und die Völker einander nähert, sie vermischt, ihre Verschiedenheiten abschleift, ihren Charakter verändert, ihre Bestrebungen ausgleicht, ihre Resultate austauscht (...). Je entwickelter die Nationen werden, je weiter die allgemeine Entwicklung vorwärts schreitet, desto mehr wird jener Schematismus über den Haufen geworfen. » Voir également, *AZJ*, 9.6. 1887, p. 355 : « Die gegenwärtig bestehenden Nationen sind aus dem Zusammenschmelzen sehr mannigfaltiger Stämme hervorgegangen ; unaufhörlich geht das Blut sehr verschiedenartiger Volksstämme in einander über ; die Einwanderung bringt große Rassen vielfacher fremder Völkerschaften in eine Nation hinein. Hiermit wäre dann auch dem Antisemitismus der letzte Anker genommen, denn da er in unserer Zeit mit der Confession nicht mehr kommen darf, beruht er sich auf Rassenverschiedenheit. »

⁷⁰ *AZJ*, 31.1.1865, p. 63 : « vereinseitigen und fesseln ».

⁷¹ *AZJ*, 10.10.1865, p. 630 : « Der Mensch ist darauf angelegt, daß seine Verhältnisse und Beziehungen sich wie concentrische Kreise in immer weiterer Ausdehnung, in immer größerem Umfang um ihn legen, er so aus immer engerem Verhältnisse in das weitere treten, und dabei für das Engere an Wärme und Kraft durchaus nicht verliere. Die Individualität des Menschen, die Familie, die Commune, das Vaterland, die Glaubensgenossenschaft, die Menschheit, alle anderen Wesen um uns, sie sind allesamt kräftige Lebensmomente, die gehören allesamt zum Dasein des Menschen. »

Etant donné cette multiplicité identitaire, il existe, selon lui, beaucoup plus de points communs possibles entre les êtres humains que les théories racistes et nationalistes ne le laissent croire. Philippon parle d'une sorte de tronc commun de l'humanité, basé sur des expériences quotidiennes proches: « Quant aux éléments les plus importants de l'homme spirituel et physique, des besoins, de l'activité et de la vie politique et citoyenne, [les hommes] ont une identité commune⁷² ». A l'inégalité des « races » présentée comme naturelle, il oppose donc essentiellement sa vision de l'unité fraternelle du genre humain et l'égalité de tous les hommes devant Dieu :

« La conscience de l'unité du genre humain tout entier est supérieure à la conscience des différences raciales et nationales. Et tout comme l'Écriture Sainte fait provenir le genre humain d'une seule source, de même, elle le conduit vers un même but, celui de la connaissance de Dieu, de l'amour, du droit et de la paix. (...) Les principes généraux proclamés par l'Écriture, la nature humaine, l'adoration divine, l'amour, le droit, la liberté, la providence divine et la justice, tous ces principes ne connaissent pas la différence, la particularité, les spécificités tribales ou raciales mais sont valables pour tous⁷³. »

Dans un article intitulé « Race ou histoire ? et le Morgenblatt » (Race oder Geschichte? und das Morgenblatt), il exprime également son désaccord avec l'idée selon laquelle les évolutions historiques des différents peuples seraient le résultat de leur prédisposition raciale en insistant sur le rôle important des « circonstances extérieures », celui « des hommes que l'on rencontre » et de « l'éducation que l'on reçoit⁷⁴ ».

⁷² *AZJ*, 31.1.1865, p. 64 : « (...) in den wichtigsten Elementen des geistigen und leiblichen Menschen, des Bedürfnisses und der Thätigkeit, des staatlichen und bürgerlichen Lebens eine untrennbare Identität erweist. »

⁷³ *AZJ*, 7.3.1865, p.144 : « Ueber dem Bewusstsein aller Racen- und nationalen Verschiedenheiten steht das Bewusstsein der Einheit des ganzen Menschengeschlechts. Und wie die Heilige Schrift dieses aus einer Quelle entspringen läßt, so führt sie es auch zu einem Ziele der Gotteserkenntnis, der Liebe, des Rechtes und des Friedens. (...) Die allgemeinen Prinzipien, welche die Schrift verkündet, die Menschennatur, die Gottesanbetung, die Liebe, das Recht, die Freiheit, die göttliche Vorsehung und Gerechtigkeit, sie alle kennen keine Unterschiede, keine Besonderheiten, keine Stammes- oder Raceneigenthümlichkeiten, sondern sie gelten für alle. »

⁷⁴ *AZJ*, 14.11.1865, p.706 : « Alle die Einflüsse in Betracht (...) ziehen, welche die äußeren Verhältnisse und Geschehnisse, die Menschen, mit denen man zusammengetroffen, die (...) Bildungsmittel, die man erfährt. »

Douze ans plus tard, en mars 1877, Philippson revient sur les théories raciales. Dans deux articles au titre parlant de « Mensonge racial » (*Rassenschwindel*) qui prennent comme point de départ explicite deux conférences de l'historien Heinrich Graetz mais qui, implicitement, sont à situer dans le contexte de la montée de l'antisémitisme provoquée par la crise économique des débuts des années 1870, il s'attaque fermement aux théories raciales en mettant en avant les ressemblances entre les « races aryennes » et « sémitiques ». Il évoque l'appartenance des langues « sémitiques et aryennes » aux langues flexionnelles et la grande dispersion géographique des deux peuples sur la terre entière qui aurait provoqué une telle diversité (*Mannichfaltigkeit*) qu'« un caractère commun n'a pu se former ni chez les Aryens ni chez les Sémites, pas plus, par conséquent, qu'une différence de caractère entre eux⁷⁵ ». Encore plus explicitement qu'en 1865, Philippson oppose à la détermination raciale l'influence de la géographie et de l'histoire sur le développement des peuples : « En dehors du moment physique, c'est l'histoire qui exerce la plus forte influence sur l'essence et la vie d'un peuple⁷⁶. »

Le refus d'enfermer l'individu dans une identité « raciale » et d'interpréter l'histoire comme une lutte de « races » marque également la pensée des journalistes français, notamment à partir de 1886 lorsque l'ouvrage antisémite *La France juive* connaît un franc succès en librairie. Dès le mois de mai 1886, Isidore Cahen s'écrie, outré : « Non, mille fois non : ressusciter des querelles de races, des haines de religion, est un crime sans excuse⁷⁷ ». Dans un autre article intitulé « Race et milieux » paru un an plus tard, Isidore Cahen condamne « l'influence omnipotente attribuée aux origines, à la filiation, à la race » parce qu'il s'agit là d'« une de ces contre-vérités historiques (...) étrangères à la réalité⁷⁸ ». Au lieu de « demander aux gens d'où ils viennent » et de « cloue[r], pour ainsi dire, et les individus et les peuples à leur berceau », il invite ses lecteurs à « voir seulement

⁷⁵ *AZJ*, 27.3.1877, p.198 : « weder für die arischen, noch für die semitischen (...) ein gemeinschaftlicher Charakter, folglich zwischen beiden ein verschiedener sich herausbilden konnte. »

⁷⁶ *Ibid.*: « Neben dem physikalischen Moment ist es (...) die Geschichte, welche auf das Wesen und das Leben eines Volksstammes die stärkste Gestaltungskraft ausübt. »

⁷⁷ *AI*, 6.5.1886, p.138.

⁷⁸ *AI*, 19.5.1887, p. 154.

où ils vont⁷⁹ ». Si chaque individu a bien une origine, on ne saurait cependant en tirer aucune conclusion valable quant à son caractère et quant à ses capacités morales. Soumis à l'influence de l'environnement, l'individu est, au contraire, selon Isidore Cahen, en perpétuel changement et évolution :

« Peuples et individus sont aptes à se modifier incessamment et à réagir contre les actions héréditaires : l'intelligence, la moralité, la santé même se transforment sous l'action et du temps, et de l'instruction, et de l'expérience, et des exemples reçus, et surtout des améliorations introduites dans les conditions sociale et politique : l'humanité est dans un état de développement et de transformation perpétuels : les défauts primitifs des races s'usent à la longue comme leurs qualités. (...) En dehors de certains principes permanents, immuables, de quelques grandes idées primordiales (justice, égalité, fraternité), tout le reste est transformable ; ce qu'on appelle l'influence du milieu (bien plus importante que celle de la race) est le véritable engin d'amélioration et de progrès auquel, grâce à l'aide du temps, rien ne se soustrait, rien ne résiste ; les conditions sociales sont l'agent éducateur par excellence⁸⁰. »

Tout comme son confrère allemand Ludwig Philippson, Cahen oppose à la réduction à une identité raciale la variété de catégories auxquelles l'individu peut appartenir simultanément et qui rend impossible toute tentative d'étiquetage :

« L'israélite libre et citoyen pratique – ou ne pratique pas – le culte qui lui convient, sous l'inspiration de sa seule conscience : mais rien de cette pratique – et moins encore dans cette absence de pratique – n'autorise qui que ce soit à l'englober dans des reproches adressés à d'autres, ou à lui demander de désavouer l'attitude qu'il plaît à qui que ce soit de tenir. Silence donc à ces banales imputations collectives : elles tombent à plat devant la réalité de l'individualisme le plus prononcé qui ait jamais existé⁸¹. »

Ces idées caractérisent également les prises de positions d'Hippolyte Prague et de Gustav Karpeles, tous deux très sensibles à la présence d'une pensée « raciale » dans les sociétés allemandes et françaises. Pour Prague, dire que les juifs sont « une race » est un argument « spécieux⁸² », pour reprendre une de ses formules de 1891: « pour peu qu'on l'examine à la lumière de l'histoire et de l'éthnologie,

⁷⁹ *AI*, 6.1.1887, p. 157.

⁸⁰ *AI*, 19.5.1887, p. 154.

⁸¹ *AI*, 6.5.1886, p. 138-139.

⁸² *AI*, 9.4.1891, p. 113.

on en saisit aisément le vide⁸³ ». A l’instar de Philippson, il mentionne notamment « les migrations » qui n’ont pas permis « à un seul d’entre [nous] de se maintenir dans une intégrité absolue, pure de tout mélange⁸⁴ ». Quant à Karpeles, il revient sur « la question raciale » (Die « Rassenfrage ») notamment dans le contexte de la parution des *Grundlagen des 19. Jahrhunderts* de Chamberlain dont la dangerosité est soulignée en le présentant comme « le nouvel éducateur du peuple allemand⁸⁵ ». Ainsi, Karpeles fait publier, au tournant du siècle, plusieurs articles, rédigés par lui-même ou ses collaborateurs, où « la pensée de l’humanité » et « ce qui est partagé par tous les humains⁸⁶ » sont valorisés face aux différences entre « la forme du nez et du crâne⁸⁷ » afin de prouver l’absence de validité scientifique de la pensée de Chamberlain⁸⁸.

Contre le « mensonge racial » d’Ernest Renan

Pour comprendre la profondeur du refus de l’idée de race comme catégorie essentialiste, l’analyse de la réception de l’œuvre d’Ernest Renan dans les articles des journalistes se révèle très intéressante. Dans les deux revues, la réfutation des idées de Renan occupe une place importante, surtout dans les années 1860-1870. Les journalistes ne sont d’ailleurs pas les seuls à déconstruire les idées de l’érudit français. Beaucoup d’intellectuels juifs de l’époque, comme Heymann Steinthal qui avait connu Renan lors de son séjour à Paris⁸⁹, ou encore le bibliographe et orientaliste Moritz Steinschneider (1816-1907)⁹⁰, s’y sont également employés. Dans cet esprit, les *Archives Israélites* font paraître, au cours de l’année 1863, plusieurs analyses critiques de l’ouvrage renanien « La vie de

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *AZJ*, 11.7.1902, p. 330: « der jüngste Erzieher des deutschen Volkes ».

⁸⁶ *Ibid.*: « der Humanitätsgedanke », « das allgemein Menschliche ».

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *AZJ*, 14.11.1902, p. 541 sqq.

⁸⁹ Voir Steinthal, H., « Zur Charakteristik der semitischen Völker », *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 1860, n° 1, p. 328-345. Sur Heymann Steinthal et Renan, voir Trautmann-Waller, C., *Aux origines d’une science allemande de la culture. Linguistique et psychologie des peuples chez Heymann Steinthal*, Paris, CNRS, 2006, p. 88 sqq., p. 164.

⁹⁰ Steinschneider, M., *Hebräische Bibliographie; Blätter für neuere und ältere Literatur des Judenthums*, vol. III, Berlin, A. Asher & Comp., 1860, p. 16.

Jésus » « pour signaler les erreurs, les contradictions, les injustices qui y abondent⁹¹ ». Isidore Cahen, quant à lui, dans sa chronique du mois d'avril 1862, met en scène une véritable rupture avec Ernest Renan. Ce dernier avait prononcé, le 21 février 1862, sa leçon inaugurale au *Collège de France* qui s'inscrit dans la lignée de sa pensée telle qu'il l'avait présentée auparavant dans son *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (1855) et dans ses *Nouvelles considérations sur les peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme*, un article paru dans le *Journal Asiatique* en mars 1859. Dans son discours inaugural, Renan réaffirme sa vision essentialiste des peuples sémitiques et indo-européens, à l'avantage du « caractère général⁹² » des seconds, et sa conception de l'histoire comme une lutte incessante entre ces deux peuples qu'il présente comme « deux individualités parfaitement reconnaissables qui remplissent (...) à elles deux presque tout le champ de l'histoire, et qui sont comme deux pôles du mouvement de l'humanité⁹³ ». C'est l'attribution quasi exclusive de certaines caractéristiques aux peuples, et notamment aux juifs, qui provoque l'irritation d'Isidore Cahen :

« M. Renan nous paraît à la fois trop favorable aux Sémites en général et trop sévère pour les Juifs en particulier ; M. Renan affirme que les Sémites ont l'aptitude spéciale au monothéisme ; mais quel a été le monothéisme des Phéniciens ? Et les juifs eux-mêmes n'ont-ils pas trop souvent incliné à l'idolâtrie ? Si le dogme de l'unité de Dieu a triomphé de leurs aspirations polythéistes, n'est-ce point par le génie de Moïse et par l'effet du temps ? Est-ce bien là une preuve d'aptitude spéciale ? (...) Renan nie que les Hébreux aient connu les grands principes sociaux, le sentiment de l'intérêt public, la liberté de l'individu ; serait-ce donc que l'Hébreu ait été, avant l'établissement de la monarchie, soumis au despotisme écrasant de la masse d'un chef⁹⁴ ? »

Outré par ces « formules absolues, qui revendiquent pour tel culte ou système le monopole de tel dogme ou idée, excluant telle ou telle agrégation d'hommes de la

⁹¹ *AI*, 15.8.1863, p. 695. Voir également les articles des rabbins MM. Lévy-Bing, Sophor, Lévy et de J. Rabbinowicz: *AI*, 1.9.1863, p. 738-742, *AI*, 15.9.1863, p. 778-785, *AI*, 1.10.1863, p. 877-882, *AI*, 1.11.1863, p. 918-925, *AI*, 15.11.1863, p. 956-961, *AI*, 1.12.1863, p. 1009-1014, *AI*, 15.12.1863, p. 1049-1053.

⁹² Renan, E., « De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation », in : Roman, J. (éd.), *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, Presses Pocket, 1992, p. 185.

⁹³ *Ibid.*, p. 187.

⁹⁴ *AI*, avril 1862, p. 229.

possession de telle ou telle idée, l'excluant aussi de tel bénéfice⁹⁵ », Cahen constate l'infécondité d'une telle approche. Contrairement à ce qu'affirme Renan, l'avancement de la société humaine n'est pas, pour Cahen, « lié à une scission de plus en plus marquée entre elle et l'idée juive⁹⁶ ». La civilisation humaine est plutôt le produit d'un processus continu d'interactions entre les hommes : « Nous regrettons cette doctrine de races, qui au lieu de fonder la société humaine sur un échange de services et de mérites, prépare toujours la voie à des proscriptions soit spéculatives, soit matérielles⁹⁷. »

A cette déception fait écho, quelques trente ans plus tard, le mépris exprimé dans un article de 1898. Alors que Renan avait maintenant plutôt tendance à rejeter la notion de race⁹⁸ et à se faire le porte-parole des juifs, Isidore Cahen l'attaque toujours fermement, le mettant sur un pied d'égalité avec les « rénovateurs contemporains de l'antisémitisme » :

« Nous surprenons peut-être M. Ernest Renan (...) si nous [lui] confessions ingénument qu'il n'y a pas de solution à la question juive, pour la bonne raison... qu'il n'y a pas réellement de question juive. Quoi qu'en puissent dire les rénovateurs contemporains de l'antisémitisme, le régime de la liberté complète des consciences, impliquant pour tous, indépendamment de leurs convictions religieuses, le droit commun, a eu pour effet et aura partout pour résultat de supprimer la question juive⁹⁹. »

Hippolyte Prague semble s'accorder avec Cahen. Pour lui aussi, Renan reste un « professionnel[s] de l'antisémitisme » qui avait « pour métier de rabaisser les Israélites et de les présenter systématiquement sous le jour le plus défavorable, le plus louche¹⁰⁰ ». Dans deux de ses articles de 1908 et de 1909, il revient sur l'opposition élaborée par Renan et d'autres penseurs du XIXe siècle entre le monde « aryen » et le monde « sémite » afin de protester notamment contre l'idée renanienne selon laquelle « l'idéalisme serait la vertu exclusive de la race

⁹⁵ *Ibid.*, p. 230.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Marrus, M., *Les juifs de France, op. cit.*, p. 173 sqq.

⁹⁹ *AI*, 17.1.1889, p.18.

¹⁰⁰ *AI*, 16.1.1908, p. 17-18. Voir également *AI*, 24.8.1909, p. 265-266.

aryenne » alors que « le matérialisme le plus bas et le plus égoïste caractériserait la race juive¹⁰¹ ».

Ludwig Philippson s'en prend lui aussi au « mensonge racial¹⁰² » de Renan. Dans un article intitulé « Renan et l'Égypte » (Renan und Egypten) qui a pour point de départ un texte publié par Renan dans la *Revue des deux mondes* sur la caractérisation des anciens Égyptiens¹⁰³, il exprime son profond désaccord autant avec les méthodes pratiquées par Renan qu'avec les résultats de ses observations :

« Avec audace, on prend comme établi un fait qui, normalement, aurait dû faire l'objet d'une discussion critique, et on émet à partir de ce fait des hypothèses qui seront pleines de contradictions internes ; la forme, simple mais efficace, le langage fluide et vif, l'esprit stimulant donnent pour le lecteur à ce texte une force de conviction qui ne se retrouve pas dans le sujet lui-même¹⁰⁴. »

Choqué par le regard condescendant porté par Renan sur l'ancienne Égypte présentée dans le texte de ce dernier comme « l'Empire du médiocre » et de la stagnation culturelle, Philippson montre que Renan, même s'il reconnaît à certains endroits de ses développements que l'histoire puisse soumettre les peuples à des influences différentes et introduire parfois des changements, fait preuve d'une vision raciste des anciens Égyptiens. En effet, dans la conception de Renan, la « race chamitique » n'est pas « seulement née avec toutes ses facultés, mais ces dernières seraient, dès sa naissance, complètement développées¹⁰⁵ ». Étant basées sur la notion de « propriété raciale¹⁰⁶ », les analyses de Renan sont dangereuses aux yeux de Philippson dans la mesure où elles font entrer la réalité humaine dans les compartiments cloisonnés d'« un casier en bois¹⁰⁷ », contredisant ainsi

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *AZJ*, 27.3.1877, p. 197 sqq.

¹⁰³ *AZJ*, 9.5.1865, p. 285.

¹⁰⁴ *AZJ*, 9.5.1865, p. 285 : « Es wird mit Kühnheit als feststehendes Faktum angenommen, was sonst noch der kritischen Erörterung zu unterliegen scheint ; auf dieses dann Hypothesen gebaut, die aber innere Widersprüche nicht vermeiden ; die einfache und doch effektiv gestaltetete Form, die flüssige und belebte Sprache, der anregende Geist geben der Darstellung für den Leser eine Ueberzeugungskraft, die in der Sache selbst noch nicht liegt. »

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 286 : « die chamitische Race », « [sie] wird nicht allein mit ihren ganzen Fähigkeiten, sondern auch schon mit der vollen Entfaltung derselben geboren. »

¹⁰⁶ *Ibid.* : « die Eigenthümlichkeit einer Race »

¹⁰⁷ *Ibid.* : « hölzernes Gefächer ».

une vérité essentielle qui est celle de la possibilité d'évolution et de mutation de chaque individu. Dans cet esprit, le journaliste allemand s'insurge, tout comme Cahen, avec véhémence contre l'idée d'un monothéisme originel et instinctif des peuples sémitiques et contre le portrait peu élogieux que Renan dessine du judaïsme comme une religion dont la seule raison d'être fût la « préparation du christianisme¹⁰⁸ ». Pour Philippson, l'intellectuel français fait preuve d'« une pensée unilatérale », d'« une capacité limitée à ressentir », de « haine » et d'« envie¹⁰⁹ ». En février 1883, dans une recension de la conférence « Le judaïsme comme race et comme religion » donnée par Renan au *Cercle historique de la Rue Saint-Simon* à Paris et publiée dans la *Revue politique et littéraire*, il souligne certes les changements d'attitude chez Renan et ses efforts pour défendre les juifs, mais il n'en remarque pas moins que « l'écrivain célèbre » dit aujourd'hui « exactement le contraire de ce qu'il a professé il y a vingt-cinq ans¹¹⁰ » et qu'il aura plus de mal à « chasser le fantôme du sémitisme » qu'il n'en avait eu pour l'introduire¹¹¹. Plutôt que d'interpréter les nouvelles positions de Renan comme un vrai engagement pour la minorité juive, Philippson semble y voir la volonté latente et particulièrement forte après le conflit de 1870-1871 de s'affirmer démonstrativement contre l'Allemagne, prétendument plus antisémite que la France¹¹².

Le jugement de Gustav Karpeles à l'égard de Renan est moins sévère que ceux de son prédécesseur et de ses confrères parisiens. Dans la nécrologie qu'il publie en octobre 1892 après le décès de Renan, il évoque certes « les positions bizarres » de Renan sur les juifs, « les accusations injustes contre le judaïsme talmudique » ainsi que ses « préjugés¹¹³ » en général mais l'ensemble du texte semble plutôt rendre hommage au « grand écrivain français », présenté comme « un ami sincère » des juifs parce qu'il a parlé avec enthousiasme de la mission

¹⁰⁸ *AZJ*, 6.12.1874, p. 684 : « Vorbereitung des Christentums ».

¹⁰⁹ *AZJ*, 20.10.1874, p. 718 : « einseitiges Denken », « engherziges Fühlen », « Hass », « Neid ».

¹¹⁰ *AZJ*, 27.2.1883, p. 129 : « das Gegentheile dessen (...), was er vor ungefähr 25 Jahren (...) gelehrt ».

¹¹¹ *Ibid.*, p. 130 : « das Gespenst des Semitismus (...) zu verbannen ».

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *AZJ*, 7.10.1892, p.482 : « seltsame Anschauungen », « ungerechte Anschuldigungen gegen das talmudische Judenthum », « Vorurtheile ».

civilisatrice et éthique du judaïsme pour l'humanité entière¹¹⁴. Or ce portrait élogieux de Renan semble moins relever d'une conviction réelle de Karpeles que d'une stratégie d'autodéfense contre les discours antisémites ambiants. Son texte montre bien qu'il a conscience de l'attitude ambiguë de Renan à l'égard des juifs. S'il met néanmoins l'accent sur la valorisation renanienne du judaïsme comme religion, c'est parce qu'il y voit un argument contre les antisémites mais aussi un argument en faveur d'une renaissance du judaïsme qui, rappelons-le, se trouve au centre de l'activité de Karpeles.

IV. Intégration nationale

Si l'origine n'est en aucun cas un critère pour juger d'un individu, elle l'est encore moins pour juger de sa loyauté voire de son appartenance nationales. S'opposant à une mise en valeur exclusive des racines, les quatre journalistes conçoivent la nation de manière constructiviste. La nationalité au sens d'appartenance à une nation en tant qu'origine ne préexiste pas, selon eux, à la nation. Il s'agit avant tout de montrer que les minorités juives, en dépit de leur origine différente, peuvent être autant membres de la nation que tous les autres groupes sociaux. Dans une telle optique, de nombreux articles dans les deux revues rappellent que les minorités juives ne forment plus « une nation dans la nation » et que ce qui relie aujourd'hui les juifs entre eux, ce n'est plus que la religion. Pour Ludwig Philippson, un « peuple dispersé (...) et asservi » est devenu, suite aux processus d'émancipation, « une communauté religieuse, dispersée et libre¹¹⁵ ». Isidore Cahen quant à lui choisit une image semblable : selon lui, les juifs ont cessé, depuis leur émancipation, d'être « les membres épars d'une nationalité dissoute » pour devenir « les anneaux dispersés d'une communauté religieuse¹¹⁶ ». Présentes sur le territoire allemand ou français depuis la nuit des temps¹¹⁷, les minorités juives auraient ainsi adopté le caractère des pays dans lesquels elles vivent de telle manière que l'on peut aujourd'hui constater de

¹¹⁴ *Ibid.*: « der große französische Schriftsteller », « ein aufrichtiger Freund ».

¹¹⁵ *AZJ*, 1.5.1848, p.271 : « zerstreutes, (...) geknechtetes Volk », « eine zerstreute, freie Glaubensgemeinschaft ».

¹¹⁶ *AI*, mars 1859, p. 149.

¹¹⁷ Voir *AZJ*, 8. 2.1876, p. 82.

grandes différences entre les juifs des différents pays. Elles auraient épousé « les intérêts des pays qui [les] ont adoptées et qui deviennent fréquemment contradictoires les uns aux autres¹¹⁸ ». Par conséquent, elles feraient partie intégrante de la nation allemande ou française. Dans la représentation des journalistes, la nationalité se construit donc avec le temps et suite aux processus qui se produisent lorsque des personnes ou des groupes de cultures et d'origines différentes se trouvent en contact, agissent et réagissent les uns avec les autres. Dans un article de 1868 intitulé « Nationalisation » (Nationalisirung), Ludwig Philippson décrit ce processus de nationalisation. Le point de départ de son analyse, qui n'a presque rien à envier aux théories modernes de l'acculturation, est le reproche antijuif selon lequel les juifs auraient « un caractère particulier et étranger (...) et qu'il existerait parmi eux un sentiment de solidarité à travers toute la planète¹¹⁹ » :

« Il ne faut pas être très fin observateur pour reconnaître que les juifs ont, dans les différents pays, un caractère très différent qui est plus proche de la nationalité au sein de laquelle ils vivent que d'un prétendu caractère juif. (...) En un mot, ils se sont partout nationalisés en fonction des nations parmi lesquelles ils vivent depuis des siècles. Il en va de même pour l'individu qui *avec le temps* adopte beaucoup de choses de ses différents entourages et dont l'individualité se modifie sous leur influence, et ce d'autant plus qu'il vit coupé d'autres cercles. Quel peuple, en vivant durant des siècles en rapport permanent avec la nation qui l'entoure, en partageant avec elle tous les aléas du destin, en étant obligé de s'adapter à ses mœurs et ses façons de faire, en puisant en elle une partie considérable de sa vie spirituelle, ne finirait pas, au bout du compte et même en dépit de l'exclusion, par adopter les traits essentiels de son caractère¹²⁰? »

¹¹⁸ *AI*, mars 1859, p. 149.

¹¹⁹ *AZJ*, 24.11.1868, p. 952 : « Die Juden hätten einen besonderen, fremdartigen Charakter (...) und unter ihnen bestehe über den ganzen Erdkreis (...) eine Zusammengehörigkeit. »

¹²⁰ *AZJ*, 24.11.1868, p. 952-953 : « Es gehört gar keine große Beobachtungsgabe dazu, um zu erkennen, dass die Juden in den verschiedenen Ländern einen sehr verschiedenen Charakter haben, der der Nationalität, unter welcher sie leben, durchaus näher steht als einem etwaigen Grundcharakter aller Juden. (...) Mit einem Wort sie haben sich überall nationalisirt nach den Nationen, unter denen sie seit Jahrhunderten wohnen. Es geht doch schon dem Individuum so, daß es von seinen Umgebungen *mit der Zeit* überaus vieles annimmt, und seine Individualität nach diesen sich modificiert, und zwar umso mehr, je abgeschlossener er von anderen Kreisen lebt. Wie sollte irgend eine Volksmasse, wenn sie viele Jahrhunderte in stündlichem Verkehr mit der sie umgebenden Nationalität lebt, mit ihr jedes Geschick theilt, sich in Sitte und Weise fügen muß, aus ihr einen beträchtlichen Theil ihres geistigen Lebens zieht, nicht zuletzt, selbst der Ausschließung zum Trotz, ihren wesentlichen Charakter von dieser Nationalität annehmen? »

Isidore Cahen n'en est pas moins sensible aux évolutions et modifications culturelles suite aux contacts entre diverses cultures. Il évoque les « influences du milieu¹²¹ » sur les juifs et le « mélange avec les diverses classes de la société chrétienne¹²² » qui font que « le judaïsme ne forme plus aujourd'hui ni un peuple à part de tous les autres, ni une agglomération de croyants isolés dans chaque pays de l'ensemble de leurs concitoyens¹²³ ».

Si les journalistes s'attachent à souligner l'imprégnation des minorités juives par la culture environnante, ils n'en insistent pas moins sur la participation active de ces dernières à l'élaboration de cette même culture. Dans de nombreux passages les juifs apparaissent en effet comme ce que Hödl avait appelé à juste titre « des architectes » impliqués dans l'élaboration et la construction de la société au même titre que les non-juifs¹²⁴. « Cette terre de France, les Juifs n'ont-ils pas contribué à la faire ce qu'elle est aujourd'hui¹²⁵ ? », demande ainsi Hippolyte Prague en 1894. Pour Philippon aussi, s'il y a influence d'une culture sur une autre, elle est toujours réciproque. Dans un article consacré aux discriminations subies par la minorité allemande en Russie qui le font penser au sort des juifs allemands, il avance l'argument des échanges réciproques entre deux cultures comme argument contre l'exclusion et l'humiliation d'une des deux cultures en disant qu'une nation n'a pas le droit de considérer comme étrangers des éléments qu'elle a « accueillis en son sein, inclus dans sa vie durant des siècles, sur [lesquels] elle a agi et [qu]'elle a laissés agir à son tour sur elle (...)»¹²⁶. Dans la conception des journalistes, les cultures minoritaires et les cultures majoritaires, loin de former des entités séparées, se rencontrent toujours nécessairement, s'influencent et se fertilisent pour engendrer de concert ce que l'on appelle la culture nationale. Cette dernière apparaît, dans les écrits des journalistes, comme le résultat d'une coopération et d'un enchevêtrement profond

¹²¹ *AI*, janv. 1861, p. 6.

¹²² *AI*, juin 1861, p. 303.

¹²³ *Ibid.*, p. 302.

¹²⁴ Voir Hödl, K., *Wiener Juden, op. cit.*, p. 30.

¹²⁵ *AI*, 11.1.1894, p. 11.

¹²⁶ *AZJ*, 8.2.1876, p. 82 : « Wenn aber eine Nation Elemente, (...) in sich aufgenommen, viele Jahrhunderte in ihrem Leben enthalten, auf sie gewirkt hat und sie auf sich wirken liess (...), dann darf sie diese nicht mehr als fremd betrachten. »

entre plusieurs cultures. Écoutons une fois de plus Ludwig Philippson qui parle de l' « influence puissante que le peuple juif a exercée et continue d'exercer sur les Aryens européens (...), et, à l'inverse, l'effet transformateur que la culture européenne a eu sur les juifs depuis que nombre d'entre eux ont vu s'ouvrir les voies de la vie générale¹²⁷ ». En mettant l'accent sur ce processus continu d'interaction, les journalistes déconstruisent l'idée d'une culture ou d'une nation essentialiste et homogène.

V. La conception de la nation des journalistes

Le fondement de la nationalité ne pouvant pas être la « race » ou « l'origine », les définitions des quatre journalistes s'appuient sur d'autres critères. Gustav Karpeles propose une conception de la nation qui se situe très clairement dans l'héritage de la Révolution française en se basant sur la seule volonté des individus et non pas sur un quelconque déterminisme racial. Pour lui, est « allemand celui qui veut être allemand et qui le peut, indépendamment de son appartenance religieuse¹²⁸ ». Ses confrères français recourent eux aussi à l'argument de l'adhésion volontaire comme fondement de la nation. « Qu'est-ce qu'une nation aujourd'hui sinon une agglomération d'individus habitant le même sol, mais d'origines diverses, ayant des aspirations et des besoins communs, des liens d'intérêt, des affinités de toutes sortes qui les font frères par toute autre choses que par le sang¹²⁹ ? », note ainsi Hippolyte Prague. L'idée d'association volontaire se trouve également au cœur de l'argumentation d'Isidore Cahen contre l'annexion de l'Alsace-Lorraine par l'Empire allemand :

« Un territoire, une province aujourd'hui ne se dénationalise point par le seul fait d'une campagne heureuse : les combinaisons stratégiques et les armes perfectionnées peuvent décider du gain de cent batailles, mais le libre consentement des intéressés doit seul décider de leur

¹²⁷ *AZJ*, 3.4.1877, p. 215 : « der mächtige Einfluss, den der jüdische Stamm auf die europäischen Arier (...) verübte und dauernd übt, sowie umgekehrt die umgestaltende Wirkung, welche die europäische Cultur auf die Juden gehabt, seitdem vielen die Bahnen des allgemeinen Lebens geöffnet worden ».

¹²⁸ *AZJ*, 26.1.1894, p. 38 : « Deutsch ist (...) der, wer deutsch sein will und kann, gleichgültig, welcher Religion er angehört. »

¹²⁹ *AI*, 9.4.1891, p. 113.

patrie: disposer d'eux sans les consulter, c'est les traiter en parias, c'est faire du pays natal une prison, et une prison où l'on est retenu en vertu de quel jugement¹³⁰ ? »

L'idée de choix et de volonté apparaît également dans d'autres articles de Cahen, comme par exemple dans le passage suivant concernant la question des frontières d'une nation : « Nous disons encore : les véritables frontières d'un peuple sont celles où se meut une population contente de son sort. Parmi les agglomérations européennes, combien en est-il qui ne comprennent sous un même gouvernement des idiomes, des religions, des nationalités diverses (...)»¹³¹. »

A en croire les développements suivants, leur confrère Ludwig Philippson ne semble pas être d'accord avec cette manière d'envisager la nationalité. Dans une série d'articles intitulée « Qu'est-ce qui est étranger ? » (*Was ist fremd ?*)¹³², il explique que selon lui, la nationalité n'est pas une question de volonté, c'est au contraire « l'œuvre de la Providence¹³³ » : « Cela ne dépend pas de la volonté des immigrants, c'est nécessairement conditionné par la naissance, l'éducation, la vie¹³⁴ ». Au premier abord, Philippson semble ici aboutir à une conception de la nationalité comme substance, la présentant comme « une partie intégrante de toute l'existence humaine¹³⁵ » et en la basant, comme il le fait aussi dans d'autres de ses textes, sur la langue, l'ascendance et le territoire communs¹³⁶. Ainsi, « l'Allemand qui émigre en Amérique reste Allemand tout au long de sa vie même s'il demande sa naturalisation en Amérique¹³⁷ ». Cela et l'utilisation du concept d'« esprit d'un peuple » (*Volksgeist*) dans plusieurs de ses articles¹³⁸ ne font néanmoins pas de lui un adepte d'une conception essentialiste de la nation, contrairement à ce que

¹³⁰ *AI*, 1.6.1872, p. 337-338.

¹³¹ *AI*, 1.7.1871, p.100.

¹³² *AZJ*, 5.10.1880, p. 625 sqq., *AZJ*, 12.10.1880, p. 641sqq.

¹³³ *AZJ*, 5.10.1880, p. 627 : « Es ist dies kein Menschenwerk, sondern das (...) Werk der Vorsehung ».

¹³⁴ *Ibid.*, p. 628. : « Es hängt dies von dem Willen der Einwanderer gar nicht ab, es ist dies die nothwendige Bedingung durch Geburt, Erziehung, Leben. »

¹³⁵ *Ibid.* : « ein integrierender Theil des ganzen menschlichen Daseins ».

¹³⁶ Voir « Die Eigenthümlichkeiten der Juden », *AZJ*, 5.11.1849, p. 634-635.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 628 : « Der Deutsche, der nach Amerika wandert, bleibt Deutscher ein Leben lang, selbst wenn er sich in Amerika naturalisieren läßt. »

¹³⁸ Sur l'histoire du terme *Volksgeist*, voir l'article « *Volksgeist, Volksseele* », in : Ritter, J., Gründer, K., Gabriel, G. (éds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 11, Bâle, Stuttgart, Schwabe & Co, 1976, p. 1102-1107.

l'on a voulu voir dans ses développements¹³⁹. Au contraire, comme on peut s'en convaincre en lisant le passage suivant, l'appartenance nationale est pour lui une construction et non quelque chose de donné une fois pour toutes. Elle est dynamique et non immuable. Car, comme l'explique Philippson, les petits-enfants de cet immigré allemand aux Etats-Unis, « nés en Amérique, dont l'anglais américain est la langue maternelle et qui ont été éduqués et formés là-bas, ne sont plus des Allemands mais des Américains¹⁴⁰ ». La nationalité n'apparaît certes pas chez Philippson comme le seul résultat de la volonté humaine, mais elle est loin d'être basée uniquement sur des éléments ethniques, comme l'attestent les nombreux passages concernant le caractère contingent et constructiviste de la nation que nous avons déjà évoqués ici, ou, comme le passage suivant, concernant le rôle joué, dans la formation d'un sentiment national, par l'éducation et par le temps passé dans un pays :

« Celui qui est né dans un pays (...) de parents qui appartiennent à ce pays, qui a pour langue maternelle, pour langue familiale, la langue de ce pays, qui a été éduqué et formé dans ce pays et nourri par l'esprit de ce peuple – car chaque homme, bien qu'à des degrés différents, a une éducation – celui-là a ici son pays, sa patrie, il appartient de plein droit à ce pays et le pays lui appartient¹⁴¹. »

Pour comprendre la réticence de Philippson à l'égard du seul critère de la volonté pour définir l'appartenance nationale, il est important d'être attentif non seulement aux nuances de son argumentation mais aussi au contexte dans lequel il l'a développée. Son recours à la naissance, à la résidence, à la culture et à la langue pour définir l'appartenance nationale se fait en effet contre la conception essentialiste, telle qu'elle a été défendue par les détracteurs de l'émancipation des juifs allemands, entre autres au moment de la tristement célèbre « querelle de

¹³⁹ Voir Cresti, S., « Kultur and Civilisation after the Franco-Prussian War », art. cit., p. 102-103 ; Krüger, C.G., « 'Der heilige Pakt, der unsere Kraft und unser Stolz...' », art. cit.

¹⁴⁰ *AZJ*, 5.10. 1880, p. 628 : « Seine Enkel, die in Amerika geboren, Amerikanisch-englisch als Muttersprache reden, dort erzogen und herangebildet worden, sind keine Deutsche mehr, sind Amerikaner. ».

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 627 : « Wer in einem Land geboren ist (...) von Eltern, die diesem Land angehören, wem dessen Sprache die Muttersprache, die Sprache der Familie ist, wer in diesem Lande erzogen, herangebildet und von dem Geiste des Volkes gesättigt ist – denn jeder Mensch hat eine Bildung, wenn auch auf verschiedener Ebene – der hat hier seine Heimath, sein Vaterland, er gehört vollberechtigt diesem Lande an und das Land gehört ihm an. »

l'antisémitisme » (Berliner Antisemitismusstreit), déclenché en novembre 1879¹⁴². Cette « querelle », nous le verrons, constitue un véritable indicateur de la diffusion de l'antisémitisme dans l'Empire allemand, mais aussi, comme l'a très bien souligné Ulrich Sieg¹⁴³, des différentes conceptions de la nation et de son rapport aux minorités ainsi que des rapports entre nation et religion. Certains, comme l'historien Heinrich von Treitschke, mettent alors en doute la volonté d'intégration des juifs allemands, les exhortant à devenir de « vrais Allemands »¹⁴⁴; d'autres, s'inscrivant davantage dans la lignée des théories de l'Etat chrétien, soumettent leur intégration à leur conversion¹⁴⁵. Tous ont en commun de considérer les juifs allemands comme « des éléments étrangers » susceptibles de corroder l'homogénéité du peuple allemand. Les réactions au « Treitschke-Streit » sont très vives parmi les juifs allemands¹⁴⁶ dont beaucoup avaient non seulement fait preuve d'une grande volonté d'intégration et d'un patriotisme sans faille durant la guerre de 1870-1871¹⁴⁷ mais avaient aussi été favorables à la création de l'Empire allemand¹⁴⁸. Outrés par la volonté de contester aux juifs leur appartenance à la nationalité allemande, beaucoup d'intellectuels juifs argumentent à l'instar de Philippson, en mêlant des critères politiques avec des critères ethno-culturels pour définir la nation.

Tel est le cas de Moritz Lazarus, fondateur, avec son ami et beau-frère Heymann Steinthal, de la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und*

¹⁴² Sur le Berliner Antisemitismusstreit, voir Boehlich, W. (éd.), *Der Berliner Antisemitismusstreit*. Frankfurt/Main, Sammlung Insel, 1965; Pulzer, P., « Die Wiederkehr des alten Hasses », in : Löwenstein, S. M., Mendes-Flohr, P., Pulzer, P., Richarz, M. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte des Neuzeit*, tome 3, 1871-1918, Munich, Beck, 1997, pp. 77-100; Krieger, K., *Der Berliner Antisemitismusstreit 1879-1881: Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Eine kommentierte Quellenedition*. Berlin, Saur, 2003.

¹⁴³ Sieg, U., « Bekenntnis zu nationalen und universellen Werten. Jüdische Philosophen im deutschen Kaiserreich », *Historische Zeitschrift*, 1996, n° 263, p. 609-639.

¹⁴⁴ Treitschke, H. von, « Unsere Aussichten », art. cit., p. 573.

¹⁴⁵ Sur les théories de l'Etat chrétien, voir Meyer, M.A., « Judentum und Christentum », in : Brenner, M., Jersch-Wenzel, S., Meyer, M.A. (éds), *Jüdische Geschichte, op. cit.*, p. 191 sqq.; Clark, C., « The Christian State and the Jewish Citizen in Nineteenth-Century Prussia », in: Walser Smith, H. (éd.), *Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800-1914*, Oxford, New York, Berg, 2001, p. 67-93; Kim, S.-R., *Die Vorgeschichte der Trennung von Staat und Kirche in der Weimarer Verfassung von 1919, op. cit.*, p. 11-14.

¹⁴⁶ Sur les réactions des juifs allemands à l'antisémitisme, voir le chapitre IX de cette thèse.

¹⁴⁷ Sur l'engagement patriotique des juifs allemands pendant la guerre de 1870-1871, voir le chapitre VIII de cette thèse.

¹⁴⁸ Toury, J., *Die politischen Orientierungen, op. cit.*, p. 123 sqq.

Sprachwissenschaft (Revue de psychologie des peuples et de sciences du langage) en 1859¹⁴⁹ et professeur de philosophie à l'Université de Berlin depuis 1874, qui, dès le 2 décembre 1879, tient son célèbre discours « Que signifie le terme national ? » (Was heißt national ?) devant l'Assemblée générale de la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*. Dans ce discours dans lequel Lazarus insiste sur le fait que « le sang [lui] importe très peu¹⁵⁰ », il défend, deux ans avant Renan, une conception essentiellement volontariste de la nation : « Ce qui fait justement d'un peuple un peuple, ce sont moins (...) certaines conditions objectives telles l'ascendance, la langue, etc. que (...) l'opinion subjective des membres de ce peuple qui tous ensemble se perçoivent comme tel¹⁵¹. » Ce lien subjectif qui forme la base d'une nation, est porté par « l'esprit d'un peuple » et par son « histoire », conçus tous deux par Lazarus comme des catégories dynamiques¹⁵². Or, tout en refusant les interprétations biologiques du fait national, Lazarus ne semble pas insensible au rôle joué par la langue. Ainsi, dans la première partie de son discours, il renvoie aux travaux du statisticien Richard Boeckh (1824-1907)¹⁵³ selon lequel le partage de la même langue constitue un critère important d'appartenance nationale. Lorsqu'il s'agit, dans la seconde partie de son discours, de définir la nationalité des juifs allemands, Lazarus a également recours à des catégories objectives telles le territoire, la langue ou la culture pour montrer que les juifs allemands « sont Allemands et rien d'autres¹⁵⁴ » :

« Ce n'est pas la langue seule qui fait de nous des Allemands. Le pays où nous habitons, l'Etat que nous servons, la loi que nous respectons, la science qui nous instruit, l'éducation qui nous éclaire, l'art qui nous illumine, tous sont allemands. Sont allemandes aussi la langue maternelle et la patrie, les deux géniteurs de notre intérieur; c'est ici

¹⁴⁹ Voir à ce sujet Trautmann-Waller, C., *Aux origines d'une science allemande de la culture*, op. cit.

¹⁵⁰ Lazarus, M., *Was heißt national?*, Berlin, Dümmler, 1880, p. 22 : « das Blut bedeutet mir blutwenig ».

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 12-13 : « Das, was ein Volk zu eben diesem macht, liegt (...) nicht (...) in gewissen objectiven Verhältnissen wie Abstammung, Sprache usw. (...), als vielmehr (...) in der subjectiven Ansicht der Glieder des Volkes, welche sich alle zusammen als ein Volk ansehen. »

¹⁵² *Ibid.*, p. 13-14 : « Volksgeist », « Geschichte ».

¹⁵³ Richard Boeckh, le fils du philologue August Boeckh, est un des fondateurs de la statistique démographique et sociale moderne. Il a notamment développé une méthode pour établir le taux de mortalité et une statistique des nationalités. Donnant une légitimation à l'expansion allemande, ses travaux contribuent à déterminer les frontières de l'Alsace-Lorraine après l'annexion de 1871.

¹⁵⁴ Lazarus, M., *Was heißt national?*, op. cit., p. 18 : « Wir sind Deutsche, nichts als Deutsche. »

que se trouvaient nos berceaux et se trouvent les tombes de ceux dont nous descendons, (...); nos débuts et la fin de notre vie sont donc ici¹⁵⁵. »

Le 9 décembre 1879, Philippon publie quant à lui une première « Réponse au Professeur le docteur von Treitschke » (Antwort an Professor Dr. von Treitschke) dans laquelle il tente essentiellement, non sans ironie, de prouver le fort sentiment national des juifs allemands :

« Le sentiment national allemand anime les juifs à un degré dont Monsieur le professeur n'a pas d'idée, il les anime si fortement qu'il a provoqué de la discorde entre les juifs allemands et leurs coreligionnaires français et danois¹⁵⁶. »

Dans le même article, il rappelle également les efforts de la communauté juive, « exclue, asservie et persécutée » pendant dix-huit siècles pour s'intégrer à « la vie publique et nationale¹⁵⁷ » et dit un peu naïvement que les attaques hostiles qui viennent de toutes parts à l'encontre des juifs ne contribuent certainement pas à renforcer leur sentiment national. Au cours de l'année 1880, Philippon se contente de résumer dans sa revue d'autres réponses à Treitschke, comme celle du théologien protestant Paulus Cassel, un juif converti¹⁵⁸, celle de Lazarus qu'il approuve d'ailleurs entièrement¹⁵⁹ ou encore celle de Hermann Cohen qu'il accueille avec plus de réserves¹⁶⁰. La série d'articles « Qu'est-ce qui est étranger ? » (Was ist fremd ?), publiée en octobre 1880, est sa première contribution dans laquelle il analyse de plus près la dimension nationale du « Treitschke-Streit ». Comme l'a montré la présentation succincte de

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 20 : « Und nicht nur die Sprache allein macht uns zu Deutschen. Das Land, das wir bewohnen, der Staat, dem wir dienen, das Gesetz, dem wir gehorchen, die Wissenschaft, die uns belehrt, die Bildung, die uns erleuchtet, die Kunst, die uns erhellt, sie sind alle deutsch. Muttersprache und Vaterland sind deutsch, beide Erzeuger unseres Innern ; hier standen unsere Wiegen, hier sind die Gräber derer, von denen wir stammen, (...) ; unser Anfang also und unser Ende des Lebens ist hier. »

¹⁵⁶ *AZJ*, 9.12.1879, p. 786 : « Das deutsche Nationalgefühl beseelt die Juden in einem Masse, wovon der Herr Professor keine Ahnung hat, und zwar so sehr, dass die deutschen Juden darüber mit ihren französischen und dänischen Glaubensgenossen in Zwiespalt kommen. »

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 787 : « ausgeschlossen, geknechtet und verfolgt », « in das öffentliche und nationale Leben ».

¹⁵⁸ *AZJ*, 13.1.1880, p. 21 sqq., *AZJ*, 27.1.1880, p. 51 sqq.

¹⁵⁹ *AZJ*, 20.1. 1880, p. 36 sqq.

¹⁶⁰ *AZJ*, 9.3.1880, p. 148 sqq., *AZJ*, 16.3.1880, p. 161 sqq. Sur la réaction de Philippon au texte de Cohen, voir le chapitre IX.

l'argumentation de Lazarus, Philippson semble s'en inspirer largement, à cette différence près qu'il inverse la question initiale en demandant « Etranger, qu'est-ce que c'est ? » (Was ist fremd ?) pour y répondre que les juifs allemands ne le sont pas. Contre les discours antisémites ambiants qui veulent faire des juifs allemands des étrangers, Philippson avance qu'ils ne sont rien d'autres que

« (...) des Allemands de plein droit, car l'Allemagne est leur patrie, leur pays d'origine tout comme elle l'a été depuis des siècles pour leurs parents, la langue allemande est leur langue maternelle, ils ont été éduqués dans des écoles allemandes et formés par la vie et la littérature allemande, le destin de l'Allemagne a été le leur et l'est encore, les intérêts de l'Allemagne ont été les leurs et le sont encore¹⁶¹ ».

Que Philippson ne soit pas le seul à mêler des éléments politiques et des éléments ethnoculturels dans sa définition de la nation, c'est ce que montre un article de Gustav Karpeles, publié en janvier 1898 et intitulé « Amour de la patrie. A l'occasion de l'anniversaire de l'Empereur » (Vaterlandsliebe. Zum Kaisergeburtstag). Dans ce texte, Gustav Karpeles reprend à son compte l'argumentation de Philippson alors que, rappelons-nous, il avait défendu une conception nettement volontariste de la nation dans un autre article. Afin de justifier l'appartenance nationale des juifs allemands, il s'appuie, comme Philippson, sur la langue comme base de l'identité nationale. Ce spécialiste de Heine part du fait que la langue représente « le lien le plus fort » à la patrie parce qu'elle ne nous sert pas uniquement à exprimer nos pensées mais aussi parce qu'elle est « formatrice » et « éducatrice de notre âme¹⁶² ». Par conséquent, les juifs allemands font partie intégrante de l'Allemagne. Ils ne peuvent avoir

« un sentiment différent à l'égard de leur patrie de celui de tous les autres citoyens ; nous parlons la langue de ce pays, nos pères ont vécu

¹⁶¹ *AZJ*, 5.10.1880, p. 627 : « (...) vollberechtigt [e] Deutsche, denn sie haben in Deutschland ihr Vaterland, ihre Heimath, ihre Eltern hatten es seit Jahrhunderten ebenso, die deutsche Sprache ist ihre Muttersprache, auf deutschen Schulen wurden sie erzogen, durch deutsches Leben und deutsche Literatur herangebildet, Deutschlands Geschick war und ist das ihrige, Deutschlands Interessen waren und sind die ihrigen. »

¹⁶² *AZJ*, 21.1.1898, p. 25 : « Das stärkste Band ist die Sprache. Längst ist man von der trivialen Ansicht zurückgekommen, daß die Sprache nur das Mittel ist, um unsere Gedanken zum Ausdruck zu bringen; o nein, die Sprache ist viel mehr, sie ist eine Bildnerin, eine Erzieherin unserer Seele. » Karpeles reprend cette idée dans un article de 1901 où il fait apparaître la langue très clairement comme « porteur de la nationalité ». (Träger der Nationalität). Voir *AZJ*, 2.8.1901, p. 361 sqq.

ici depuis de nombreux siècles, nos morts reposent dans cette terre, nous faisons bien évidemment nos devoirs envers la patrie; nous ne saurions pas dire en quoi le citoyen juif se distingue des autres citoyens ; les impôts ne laissent pas transparaître s'ils ont été payés par des juifs; ni le sang qui a été versé pour la patrie sur les champs de bataille par les combattants juifs comme par tous les autres¹⁶³. »

Si Karpeles fonde ici l'appartenance nationale des juifs allemands sur la langue, le territoire et les ancêtres, ce n'est pas, à notre avis, qu'il défende une conception ethnoculturelle de la nation. A l'instar de l'argumentation de Philippson, celle de son successeur semble être davantage un moyen pour démontrer qu'attribuer aux juifs allemands le statut d'étrangers relève de la pure aberration. Car, comme le montre la suite des développements du deuxième rédacteur en chef de l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, Karpeles ne conçoit pas la langue comme une substance. Si la langue forme bien les hommes, ceux-ci forment, selon lui, également la langue : « Et la langue évolue quant à elle sous l'influence de la culture, du caractère des paysages et des habitants¹⁶⁴. » Tout comme la nation, la langue apparaît donc ici comme une construction, se produisant et se reproduisant continuellement dans une dialectique interactive.

Nous avons vu que les journalistes allemands, tout en défendant un net constructivisme en matière d'identité nationale, semblent également accorder de l'importance à des critères comme la langue, les ancêtres et le territoire dans la constitution d'un sentiment national. Ce souci de valoriser les permanences (par opposition aux ruptures révolutionnaires) et les origines caractérise également certaines prises de position des journalistes français. Les arguments d'Isidore Cahen pour dénoncer l'annexion de l'Alsace-Lorraine par l'Empire allemand sont à cet égard intéressants. D'une part, comme nous l'avons vu, il rejette l'annexion de l'Alsace-Lorraine parce qu'elle s'est faite contre la volonté de ses habitants.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 26 : « keine andere Empfindung dem Vaterland gegenüber wie jeder andere Staatsbürger ; wir reden die Sprache dieses Landes, seit vielen Jahrhunderten haben unsere Väter hier gelebt, in diesem Boden ruhen unsere Toten, natürlich erfüllen wir die Pflichten gegen das Vaterland ; wir wüssten nicht wodurch sich der jüdische Staatsbürger von jedem anderen unterscheidet ; man merkt es der Steuer nicht an, ob sie von Juden herrührt, man merkt es dem Blute nicht an, das auf den Schlachtfeldern der jüdische Krieger wie jeder andere (...) vergossen hat ».

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 25 : « Und die Sprache wieder wird (...) entwickelt von der Kultur, von dem Charakter der Landschaft und ihrer Bewohner. ».

D'autre part, il présente ces deux régions comme « la terre où reposent les ancêtres, devenue terre étrangère¹⁶⁵ ». Ce qui fonde donc l'appartenance de l'Alsace et de la Lorraine à la nation française pour Isidore Cahen, ce n'est pas la seule volonté, mais également le fait de connaître et d'adopter l'héritage du passé. Hippolyte Prague quant à lui évoque également l'importance de données plus objectives dans la constitution d'une identité nationale, comme « un fonds de traditions communes puisées dans une éducation commune¹⁶⁶ ».

La définition de la nation que proposent les journalistes français, n'accorde donc pas autant d'importance qu'on a voulu le dire à la volonté de l'individu, elle a également recours à la tradition qui relève moins d'un héritage non réfléchi, presque automatiquement transmis, que d'un choix personnel. Inversement, nous l'avons vu, les journalistes allemands ne conçoivent pas la nation uniquement en termes ethniques mais insistent beaucoup, au contraire, sur son caractère construit et sur l'importance de la notion de citoyen. Chez tous les quatre, il y a comme un refus de choisir entre universalisme et particularisme et comme un appel à la nécessité de combiner les principes de la citoyenneté et du constructivisme avec des réalités que l'on pourrait qualifier d'ethniques. La conjugaison de ces deux phénomènes leur semble inévitable pour assurer le bon fonctionnement de la société : tout comme une société ne peut pas être fondée uniquement sur des critères ethniques, elle ne peut pas non plus être seulement organisée selon un principe abstrait. Car, au bout du compte, ces deux principes d'organisation, pris isolément, ont en commun de nier le droit d'être « différent ».

VI. « Différence » et citoyenneté

C'est notamment ce droit que revendiquent les journalistes juifs pour eux tout en affirmant leur volonté de s'insérer dans la communauté nationale. A ce propos, la définition qu'ils donnent de leur identité est très intéressante. Si, dans la conception des quatre journalistes, l'identité juive dont ils se revendiquent, n'est plus nationale mais uniquement religieuse, elle comprend toujours une dimension

¹⁶⁵ *AI*, 15.4.-15.6. 1871, p. 91.

¹⁶⁶ *AI*, 11.1.1894, p. 11.

ethnique. C'est du moins ce que laissent transparaître les nombreux passages où les journalistes utilisent respectivement les termes de *Stamm* (peuple) ou de « race » en considération de leur commune origine et d'un sentiment persistant de parenté entre les juifs de la période post-émancipatoire.

Dans un article intitulé « Les particularités de juifs » (*Die Eigenthümlichkeiten der Juden*) Philippson explique ce qu'il entend par « peuple juif » (*jüdischer Stamm*). Le « *jüdische Stamm* » ne constitue certes pas une nation, il n'en est pas moins porteur d'une certaine « individualité¹⁶⁷ » dont les fondements sont, selon Philippson, la religion mais aussi l'ascendance et le destin communs : « Mais il existe quelque chose, (...) à savoir une individualité qui repose naturellement sur l'ascendance et qui s'est développée et conservée par la communauté d'un destin au travers des millénaires¹⁶⁸. » Le rédacteur en chef de l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* semble même accepter l'idée d'une physionomie caractéristique comme l'expression de cette appartenance communautaire des juifs : « De l'extérieur, cette individualité s'exprime par des traits physiologiques impossibles à méconnaître. Le type juif a marqué le visage et le corps, et ne se laisse pas effacer d'un coup d'éponge¹⁶⁹. » Son collègue français Hippolyte Prague semble le rejoindre sur ce sujet. C'est du moins ce qu'atteste, entre autres, le récit de son premier voyage en Allemagne (1886). En allant de Heidelberg à Mannheim, il rencontre dans le train une « jeune dame qu'[il] prend sans hésitations pour une Israélite, tellement ses traits ont la coupe judaïque¹⁷⁰ ». Si pour Samuel Cahen, les éléments constitutifs de l'identité juive résidaient encore essentiellement dans la religion et dans l'histoire partagée, comme l'a récemment montré Jens Neumann¹⁷¹, son fils Isidore semble vouloir intégrer dans cette conception une dimension ethnique. Là où Ludwig Philippson parle de *jüdischer Stamm*, Isidore Cahen utilise en effet, dès son entrée au journal

¹⁶⁷ *AZJ*, 5.11.1849, p. 635.

¹⁶⁸ *Ibid.*: « Aber Etwas ist da, (...) und das ist eine Individualität, die natürlicherweise auf der Abstammung beruht, und durch die Gemeinsamkeit des Schicksals durch Jahrtausende hindurch entwickelt und erhalten worden. »

¹⁶⁹ *Ibid.*: « Diese Individualität stellt sich äusserlich durch nicht zu verkennende physiognomische Kennzeichen dar. Der jüdische Typus ist dem Gesicht und der Gestalt aufgeprägt, und ist durch kein Wasser zu verwischen. »

¹⁷⁰ *AI*, 26.8.1886, p. 266.

¹⁷¹ Neumann, J., *Gruppenverständnis und Identitätskonzepte*, op. cit., p. 176.

de son père, le terme de « race juive¹⁷² » pour désigner « l'essence même de notre caractère¹⁷³ » qui consiste, selon lui, tantôt dans un « esprit de libre examen », tantôt dans un « amour violent et jaloux d'égalité » et dans une tendance « à l'ostracisme¹⁷⁴ ». L'accueil positif que Cahen réserve à l'ouvrage du statisticien Alfred Legyot concernant « La vitalité de la race juive¹⁷⁵ », ainsi que sa propre série d'articles de 1897 portant sur les « Vices et crimes étrangers aux juifs¹⁷⁶ » ne font que confirmer l'importance d'une composante ethnique dans la perception qu'Isidore Cahen a des juifs. A cela s'ajoutent les hommages qu'il rend successivement aux travaux de Joseph Salvador¹⁷⁷ (1796-1873) et du saint-simonien Gustave d'Eichthal¹⁷⁸ (1804-1883), postulant l'existence de traits de caractère spécifiquement juifs. Venu à Paris après des études de médecine à Montpellier, Salvador fait paraître en 1822 son ouvrage *Loi de Moïse ou Système religieux et politique des Hébreux*, repris en 1828 et 1862 sous le titre *Histoire des Institutions de Moïse et du peuple hébreu*. Profondément choqué par les troubles anti-juifs « Hep ! Hep ! » qui ont eu lieu dans certains Etats allemands en 1819¹⁷⁹, il y procède à une valorisation de la minorité juive, en faisant l'éloge de la République et du caractère moral des Hébreux¹⁸⁰. Il met également en avant leurs « facultés » dans le domaine du commerce et des finances comme l'expression « des grands principes de leur première institution¹⁸¹ », idées qu'il reprend en 1860 dans son *Paris, Rome et Jérusalem ou la question religieuse au XIXe siècle*. Comme l'a montré Michael Graetz, les idées de Salvador ont eu une influence considérable sur le mouvement saint-simonien¹⁸². Ainsi, Gustave d'Eichthal qui en tant que secrétaire de la Société ethnologique de Paris (1838)

¹⁷² Voir à titre d'exemple, *AI*, 1.1.1862, p. 44, *AI*, 1.4.1862, p. 229.

¹⁷³ *AI*, nov. 1847, p.846.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *AI*, 15.8.1865, p. 694-695.

¹⁷⁶ Voir *AI*, 15.7.-5.8. 1897.

¹⁷⁷ Voir *AI*, fév 1860, p. 98 sqq., *AI*, mars 1860, p. 165 sqq., *AI*, avril 1860, p. 215 sqq.

¹⁷⁸ *AI*, 1.6.1863, p. 457-458.

¹⁷⁹ Sur ces émeutes, voir Erb, R., Bergmann, W., *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1870-1860*, Berlin, Metropol, 1989, p. 218 sqq.

¹⁸⁰ Pour une analyse en détail de l'œuvre de Salvador, voir Hyman, P., « Joseph Salvador : Protozionism or apologist of assimilation ? », *Jewish Social Studies*, 1972, n° 34, p. 1-22 ; Graetz, M., *Les Juifs de France, op. cit.*, p. 220 sqq.

¹⁸¹ Salvador, J., *Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu*, Paris, Ponthieu et Cie, 1828, p. 438.

¹⁸² *Ibid.*

avait largement contribué à fixer dans l'usage courant la notion de « race »¹⁸³, s'appuie sur les écrits de Salvador afin de prouver l'utilité des juifs pour la construction de la nouvelle société égalitaire qu'il appelait de ses vœux, notamment en raison de leur expérience dans la gestion de la circulation monétaire¹⁸⁴.

Toutefois, les journalistes ne tombent jamais dans les travers du déterminisme biologique. Ils relativisent au contraire l'importance des origines en insistant, comme nous l'avons déjà signalé, sur les capacités d'évolution et de changement de l'individu. Dans son article concernant « Les particularités des juifs », Philippson compare ainsi l'origine aux racines d'un arbre, l'origine n'étant « justement que la racine qui est la condition nécessaire du tronc d'arbre, de ses branches, de ses feuilles, de ses fleurs et de ses fruits – mais qui n'est pas ces dernières¹⁸⁵ ». L'influence de l'origine sur un individu ou un peuple n'est donc que relative. Ce qui fait leur grandeur, c'est plutôt ce que Philippson appelle leur « individualité spirituelle » : « Nous voyons donc que l'individualité spirituelle est à la racine de tout ce qui est grand, et que pour cette raison, il ne faut pas l'éliminer, (...) l'affaiblir, mais au contraire l'encourager et la renforcer¹⁸⁶. ». Il en va de même pour Isidore Cahen qui dans la série d'articles citée plus haut précise bien que s'il met en valeur les juifs, il ne poursuit « en aucune façon un panégyrique sans réserve en faveur des juifs » : « De ce que des vices effrayants

¹⁸³ Sur Gustave d'Eichthal, voir Lemaire, S., « Gustave d'Eichthal ou les ambiguïtés d'une ethnologie saint-simoniennes : du racialisme ambiant à l'utopie d'un métissage universel », in : Regnier, P., (éd.), *Etudes saint-simoniennes*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2002 ; p. 153-176, Ratcliffe, B.M., « Crisis and Identity : Gustav d'Eichthal and judaism », *Jewish Social Studies*, 1975, n° 37, p. 122-140 ; Espagne, M., *Les juifs allemands, op.cit.*, p. 13 sqq.

¹⁸⁴ Rappelons à ce propos que la doctrine saint-simonienne accordait une grande importance aux industriels et aux banquiers dans l'administration du nouveau système social. Cela, l'idée d'une synthèse des religions et d'une alliance universelle entre les hommes a attiré beaucoup de juifs vers ce mouvement. Sur le saint-simonisme, voir Picon, A., *Les saint-simoniens. Raison, imaginaire et utopie*, Paris, Belin, 2002 ; Graetz, M., *Les Juifs de France, op. cit.*, p.152 sqq.

¹⁸⁵ *AZJ*, 5.11.1849, p. 634 : « eben doch nur die Wurzel, welche nothwendige Bedingung des Stammes, seiner Zweige, seines Laubes, seiner Blüte und Frucht ist – aber diese selbst nicht ist. ».

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 635 : « Wir sehen also, dass die geistige Individualität die Wurzel alles Grossen ist, dass sie daher nicht zu beseitigen, zu schwächen, (...), sondern vielmehr zu fördern, zu stärken ist. ».

sont étrangers aux juifs et des crimes nombreux leur sont inconnus – il ne résulte nullement qu'ils n'aient – comme tous les hommes – de sérieux défauts¹⁸⁷. »

L'emploi des concepts de « Stamm » et de « race » chez les journalistes ne se fait donc pas dans une perspective raciste, comme l'ont déjà révélé les nombreux passages où ils s'efforcent de déconstruire la notion de race. Il a plutôt pour but de diffuser « un puissant message démocratique¹⁸⁸ » et de revendiquer « une forme légitime de différence culturelle et ethnique¹⁸⁹ ». Comme l'ont montré Lisa Moses Leff et Till van Rahden, l'emploi de ce vocabulaire permettait en effet aux leaders juifs¹⁹⁰ non seulement de créer un sentiment d'unité au sein d'une communauté juive de plus en plus divisée sur le plan religieux et politique mais aussi et surtout d'exprimer leur particularisme au sein de l'état-nation. Les concepts de « race » ou de « Stamm » étaient d'autant plus intéressants pour les juifs, qu'ils faisaient partie d'un discours politique plus général, représenté par des historiens comme les frères Augustin (1795-1856) et Amadée Thierry (1797-1873), François Guizot (1787-1874), Jules Michelet (1798-1874), Friedrich Christoph Dahlmann (1785-1860) et Theodor Mommsen (1817-1903) qui considéraient l'Allemagne et la France comme un « patchwork » de différents peuples ou races qui avaient tous leur raison d'être¹⁹¹.

La société, telle que les quatre journalistes l'imaginent, doit autoriser toutes les formes de vie culturelle, intellectuelle et religieuse des juifs et des autres groupes minoritaires, à l'exclusion de la dimension politique, comme nous

¹⁸⁷ *AI*, 15.7.1897, p. 217-218.

¹⁸⁸ Leff, L. M., « Self-definition and self-defense: Jewish Racial Identity in XIXth Century France », *Jewish History*, 2005, n° 19, p. 7-28, ici, p. 23 : « a powerful democratic message ».

¹⁸⁹ Rahden, T. van, « Germans of the Jewish Stamm. Visions of Community between Nationalism and Particularism, 1850 to 1933 », In: Gregor, N., Roemer, N., Roseman, M. (éds.), *German History from the Margins*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 2006, p. 27-48, ici p.39 : « a legitimate form of cultural and ethnic difference »

¹⁹⁰ Philippson n'est pas le seul à employer le concept de « Stamm ». Dans son discours « Was heißt national ? », Moritz Lazarus utilise ce concept à plusieurs reprises en exhortant par exemple ses coreligionnaires à « préserver ce qu'ils possèdent (...) en tant que Stamm » (« (...) verpflichtet sind wir, was wir als Stamm (...) besitzen, auch zu zu erhalten »). Voir Lazarus, M., *Was heißt national ?*, *op. cit.*, p. 38.

¹⁹¹ Voir à ce sujet, Leff, L., « Self-definition and self-defense », art. cit.; Rahden, T. van, « Germans of the Jewish Stamm », art. cit.; Van Rahden, T., *Juden und andere Breslauer*, *op. cit.*, p. 21-22.

verrons dans le dernier chapitre du présent travail¹⁹². Les journalistes ne se considèrent-ils pas presque systématiquement à la fois comme juif et comme citoyen, montrant ainsi qu'ils assument parfaitement bien les deux facettes de cette identité et qu'appartenir simultanément à deux voire plusieurs identités, sans que l'une renie l'autre, ne nuit aucunement au vivre ensemble dans une nation ? A cet égard, leurs prises de position concernant des manifestations patriotiques sont particulièrement intéressantes. Ainsi, durant la guerre de 1870-1871, Isidore Cahen ne cesse d'exprimer à la fois son attachement au judaïsme et sa solidarité nationale : « Nous sommes Français, mais nous sommes Israélites. Ce n'est pas dans les temps de l'épreuve que nous renierons l'un ou l'autre de ces titres glorieux¹⁹³ ». Il préfère le terme d'Israélite à celui de juif dans la mesure où « ce mot désigne nettement et uniquement une religion » alors que « le mot juif implique ou rappelle une certaine nationalité territoriale, distincte, exclusive¹⁹⁴ ». Nous retrouvons cette double affirmation identitaire également à l'occasion de la fête nationale du 14 juillet. En 1880, le 14 juillet est suivi, à quelques jours près, du 9 Ab, un jour de deuil où le judaïsme déplore la destruction du temple de Jérusalem. Si la pleine participation des juifs français à la commémoration de la chute de la Bastille, « ce merveilleux prélude de la Révolution française » qui « annonça le prochain relèvement, la prompte émancipation », ne fait aucun doute pour Hippolyte Prague, elle n'effacera pas le souvenir de l'histoire juive, elle vient juste « tempérer notre douleur, adoucir notre amertume¹⁹⁵ ». La fidélité à la tradition juive n'exclut pas l'amour de la France : « Demeurons toujours fidèles à notre passé, mais à côté de Jérusalem donnons une place dans notre cœur à la France chérie. Restons Israélites, mais n'en soyons pas moins de bons Français¹⁹⁶. » Les deux allégeances identitaires ne sont pas contradictoires, elles semblent au contraire pouvoir se compléter, comme le réaffirme Hippolyte Prague en octobre 1891 après les festivités à l'occasion du centenaire de l'émancipation des juifs : « Israélites et citoyens [français] ne sont pas des termes qui

¹⁹² Voir le chapitre X.

¹⁹³ *AI*, 15.9.1870, p. 551.

¹⁹⁴ *AI*, sept. 1861, p. 525.

¹⁹⁵ *AI*, 22.7.1880, p. 242.

¹⁹⁶ *Ibid.*

s'excluent¹⁹⁷. » Dans un sermon d'août 1843, prononcé à l'occasion du 9 Ab 1843, Philippson argumente dans le même sens que Prague en établissant un parallèle entre le 9 Ab et le millénaire de l'Empire allemand. Dans la mémoire juive, la destruction du temple de Jérusalem reste certes un événement douloureux mais, selon Philippson, ce deuil est à relativiser parce que les juifs ont trouvé de nouvelles patries : « Israël a changé de forme, (...) mais il continue à être (...) Israël parmi les peuples, (...), il a trouvé d'autres patries dont il a rejoint les fils les plus fidèles¹⁹⁸. » Le 9 Ab devient donc pour Philippson une occasion de commémorer et d'affirmer son patriotisme allemand :

« Car aujourd'hui, cela fait un millénaire que l'Allemagne, notre merveilleuse patrie allemande à laquelle nous appartenons comme fils de naissance, à laquelle nous appartenons par les tombes de nos pères, par les parcours de notre enfance, par les journées de notre jeunesse, par tout notre être et toutes nos actions, toute notre essence et notre volonté, cela fait un millénaire que cette Allemagne qui s'élève au-dessus de tous les peuples de la planète, existe¹⁹⁹. »

Mais, comme pour Hippolyte Prague, cette identification avec la nouvelle patrie n'est pas incompatible avec la fidélité à « Israël » : « Nous pouvons être à la fois Allemands et Israélites, nous pouvons donner notre fidélité à Israël parce qu'il est la foi, et notre amour à l'Allemagne parce qu'elle est l'amour, nous pouvons pleurer avec Israël et rire avec l'Allemagne ! L'un ne supprimera jamais l'autre²⁰⁰. » En effet, les journalistes de l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* désignent les juifs le plus souvent comme « israelitische Deutsche²⁰¹ » (des

¹⁹⁷ *AI*, 15.10.1891, p. 335.

¹⁹⁸ Philippson, L., *Predigt, gehalten am Tage der Zerstörung Jerusalems und der Jubelfeier des tausendjährigen Bestandes Deutschlands, dem sechsten August 1843*, Magdeburg, 1843, p. 9 : « Israel hat die Form gewechselt, (...) aber es ist (...) noch Israel inmitten der Völker, (...), und es hat andere Vaterlande gefunden, zu deren treusten Söhnen es sich gesellet. »

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 4 : « Denn heut' ist ein Jahrtausend dahingegangen, dass Deutschland, unser herrliches deutsches Vaterland, dem wir angehören als eingeborene Söhne, dem wir angehören durch die Gräber unserer Väter, durch die Wege unserer Kindheit, durch die Tage unserer Jugend, durch unser ganzes Sein und Wirken, Wesen und Wollen, ein Jahrtausend, dass dieses über alle Völker der Erde hochragende Deutschland besteht. »

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 5 : « Wir können Deutsche und Israeliten zugleich sein, wir können Israel unsre Treue, weil es der Glaube, Deutschland unsre Liebe weihen, weil es das Leben, wir können mit Israel weinen, mit Deutschland uns freuen ! Eines hebt nimmer das andere auf. »

²⁰¹ Voir à titre d'exemple, *AZJ*, 27.3.1848, p. 204.

Allemands israélites), ce qui traduit une forte identification avec l'Allemagne sans pour autant laisser disparaître la dimension juive de leur identité.

Conclusion

L'analyse de l'attitude des journalistes à l'égard de la nation et du nationalisme, deux thèmes de grande actualité durant tout le XIXe siècle, met en évidence tout d'abord le fait que les manières d'appréhender la nation et le nationalisme des quatre journalistes se ressemblent fortement. Si les journalistes français accordent sensiblement moins de place à cette question que leurs confrères allemands, ils s'entendent néanmoins avec ces derniers pour faire de la critique de toute conception organiciste de la nation, à l'époque bien ancrée dans les mentalités des deux pays, la clé de voûte de leurs préoccupations. Chez les quatre journalistes, on sent que s'ils veulent combattre toute forme d'essentialisation, c'est incontestablement à cause d'une vision non biologique des nations et des cultures, mais aussi parce qu'ils ont conscience des conséquences possibles de cette approche sur la perception des juifs dans les sociétés allemandes et françaises. Ecartant explicitement toute conception essentialiste de la société, ils plaident pour une société basée sur ce que Dominique Schnapper appelle « le principe de la transcendance des réalités ethniques de la société concrète par le principe civique²⁰² ». Seul ce principe abstrait de la citoyenneté garantit selon eux que tous les membres de la société, indépendamment de leurs origines, aient non seulement les mêmes obligations mais aussi les mêmes droits à l'intérieur de la société. Cette conviction de la nécessité d'un principe abstrait autour duquel s'organise la société ne les empêche cependant pas d'avoir pleinement conscience qu'une société est toujours aussi formée d'individus concrets dotés d'une conscience historique et culturelle. C'est l'expression de cette diversité et de cette particularité individuelle que, selon les journalistes, la société doit permettre à tout un chacun plutôt que de l'étouffer dans un souci de contrôle et d'uniformité. La société apparaît comme le fruit d'un travail collaboratif où chacun – qu'il fasse partie d'une minorité ou d'une majorité

²⁰² Schnapper, D., *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de la nation*, Paris, Gallimard 2003, p. 14.

– laisse sa trace plus ou moins visible. Au delà des oppositions faciles et schématiques entre la conception politique de la nation à la française et la conception ethnoculturelle à l'allemande, l'analyse de la pensée des quatre journalistes révèle donc une réalité beaucoup plus complexe. Leur vision de la nation met au jour une pensée à « trait-d'union », tentant de penser ensemble l'universel et le particulier. Elle traduit ainsi la conviction que la prise en compte des différences à l'intérieur d'une société constitue un enjeu décisif de l'évolution vers la véritable égalité.

Chapitre VII: « Guerre à la théocratie, respect à la religion¹ » : les relations entre politique et religion

Quantitativement, les articles consacrés aux questions de religion occupent dans les deux revues sans doute la place la plus importante. La prédominance des thèmes religieux correspond d'une part à l'une des intentions principales des deux revues, à savoir la préservation de la religion et des traditions juives après l'émancipation ; elle s'explique d'autre part par la profonde religiosité des quatre publicistes. Rappelons à ce sujet que Ludwig Philippson a reçu, dans sa jeunesse, une solide formation religieuse, ce qui lui permettra d'occuper plus tard un poste de rabbin. Gustav Karpeles et Hippolyte Prague ont été, eux, étudiants aux séminaires israélites de Breslau et de Paris avant de devenir journalistes. Quant à Isidore Cahen, philosophe de formation, il est sans doute celui qui a le plus pris ses distances avec la religion. Mais grâce à l'enseignement religieux qu'il a reçu dans son enfance, elle continue à constituer un élément fondateur de sa pensée. Leurs articles concernant la religion révèlent que tous les quatre étaient des juifs pratiquants. Si Prague, membre actif de la *Communauté de la stricte observance*, défend une position nettement orthodoxe, Cahen, Philippson et Karpeles représentent un réformisme modéré².

Les principales thématiques abordées par les journalistes esquissent un champ qui reflète à bien des égards les débats menés au XIXe siècle, tant en milieu juif que non-juif. Outre la réforme et la régénération du culte et de l'éducation juifs, la défense de la religion juive contre les attaques anti-juives et sa reconnaissance au sein de la société chrétienne, ce sont les relations entre l'Etat et les Eglises qui constituent un des thèmes récurrents dans les deux revues. Non sans raison, les journalistes rangent le « grand conflit entre l'Etat et l'Eglise » parmi les « plus grandes questions du siècle³ ». La question de savoir quelle doit être la place de la religion au sein de la société a en effet considérablement

¹ *AI*, 15.9. 1872, p. 565.

² Sur les convictions religieuses des journalistes, voir les chapitres III et IV.

³ *AI*, 1.3.1872, p. 132.

marqué les esprits de l'époque et donné lieu à des prises de positions diverses. L'Etat peut-il ignorer la religion et l'homme s'affranchir de tout besoin religieux ? Le dogmatisme et l'autoritarisme sont-ils les seuls visages des religions ou existe-t-il des religions libérales compatibles avec la démocratie ? Si ces questions constituent un véritable défi pour l'ensemble des religions au XIXe siècle, elles se révèlent particulièrement centrales pour le judaïsme, dans la mesure où la religion revêt pour beaucoup de juifs une dimension identitaire. Comment conjuguer alors citoyenneté et religion ? Il n'est donc pas étonnant que ces questions passionnent, parfois jusqu'à l'angoisse, Philippson, Cahen, Karpeles et Prague.

Selon un certain nombre de chercheurs, les minorités juives allemandes et françaises du XIXe siècle auraient conçu les rapports entre religion et nation de manière distincte : ainsi, dans la vision des juifs allemands, les sphères nationale et religieuse seraient conjointes alors que pour leurs coreligionnaires français, elles demeureraient clairement distinctes⁴. Tout comme pour leurs conceptions de la nation – politique pour les juifs français, culturelle pour leurs coreligionnaires allemands⁵ –, ces analyses s'inscrivent dans un schéma d'opposition entre une France « laïque » et un Etat allemand « multiconfessionnel », schéma qui a longtemps dominé les recherches⁶. Certes, il est vrai qu'en France, au plus tard à partir de 1905, la séparation des Eglises et de l'Etat est inscrite dans la constitution. Elle constitue l'aboutissement d'un long processus de sécularisation dont les principales étapes sont d'abord le gallicanisme de certains rois de France comme Philippe le Bel (1285-1314) ou Louis XIV⁷, la proclamation de la liberté

⁴ Voir Cresti, S., « Kultur and Civilisation after the Franco-Prussian War: Debates between German and French Jews », art. cit., p. 96-97 : « These divergent concepts of national identity also influenced the ways German and French Jews defined their Jewishness. (...) For German Jews, the two spheres of nationality and religion were therefore interconnected, while for French Jews these spheres remained clearly divided, due to the secular nature of the public sphere during the Third Republic. ». Voir également Meyer, M., « German-Jewish Social Thought in the Mid-Nineteenth Century – a Comment », in : Mosse, W.E. (éd.), *Revolution and Evolution*, op. cit., p. 329-335.

⁵ Voir à ce sujet le chapitre précédent et Cresti, S., « Kultur and Civilisation after the Franco-Prussian War: Debates between German and French Jews »; art. cit., Krüger, C.G., « 'Der heilige Pakt, der unsere Kraft und unser Stolz...' », art. cit.

⁶ Voir à titre d'exemple Thadden, R. von, « Aufbau nationaler Identität. Deutschland und Frankreich im Vergleich », in : Giessen, B. (éd.), *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, p. 493-512.

⁷ Selon le gallicanisme, le roi de France ne reconnaît ici-bas aucune juridiction supérieure. Voir Haarscher, G., *La laïcité*, Paris, PUF, 1996, p. 9-11.

religieuse, puis l'instauration provisoire de la séparation des Eglises et de l'Etat dans le sillage de la Révolution française, et enfin les premières mesures de laïcisation des années 1880 dans le cadre des lois Ferry⁸. Il est également vrai que dans les Etats, puis dans l'Empire allemands, les liens entre Eglise et Etat n'ont fait que s'affermir depuis la paix d'Augsbourg (1555), instaurant le principe « Cujus regio, ejus religio⁹ ». Au cours du XIXe siècle, cette alliance du trône et de l'autel est renforcée dans les Etats allemands, notamment en Prusse. Ainsi le roi de Prusse, puis l'Empereur de l'Empire allemand, est-il à la fois chef de l'Etat et chef de l'Eglise protestante, si bien que l'on peut parler d'un régime césaro-papiste¹⁰ qui fait du protestantisme la religion d'Etat¹¹.

Mais, dans les deux pays, ces processus, loin d'être linéaires, sont aussi caractérisés par des fluctuations, des revirements et des blocages. Ainsi, en France, la séparation des Eglises et de l'Etat instaurée par le Directoire en 1795, est annulée en 1801 par Napoléon qui la remplace par un système concordataire selon lequel l'Etat rétribue les évêques et les curés et nomme les évêques. A cela s'ajoutent les mentalités qui continuent à être profondément marquées par le catholicisme¹². Durant tout le XIXe siècle, on assistera en effet à ce que Michel Winock a appelé si justement la « guerre franco-française » entre l'Eglise catholique, dont le sort s'était progressivement lié à celui de la Contre-Révolution, et la République anticléricale¹³. A l'inverse, la Prusse connaît sous Frédéric II, qui s'engage pour plus de tolérance et pour une sécularisation de l'Etat en tant qu'institution supraconfessionnelle, un système qui se rapproche à bien des égards

⁸ Sur les lois Ferry, voir Winock, M., « La laïcité », in: *La France politique. XIXe-XXe siècles*, Paris, Editions du Seuil, 2003, p. 91-109.

⁹ Ce principe accorde aux princes le droit de choisir une religion (soit le luthéranisme soit le catholicisme) et de l'imposer à leurs sujets. Voir Schmidt, H.R., *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, Munich, Oldenbourg, 1992, p. 3-4.

¹⁰ Pour plus de détails sur l'enchevêtrement du pouvoir temporel et spirituel dans l'Allemagne du XIXème siècle, voir Nipperdey, T., *Deutsche Geschichte 1866-1919. Arbeitswelt und Bürgergeis*, op. cit., p. 428-507; Wehler, H.U., *Das deutsche Kaiserreich 1871-1918*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 1994, p. 118-122.

¹¹ Sur le rôle du protestantisme dans le Second Empire voir Wehler, H.U., *Das deutsche Kaiserreich*, op. cit., 1994, p. 118-120.

¹² Winock, M., « La laïcité », in : *La France politique*, op. cit., p. 97.

¹³ Winock, M., « Les affaires Dreyfus », in : *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris, Editions du Seuil, 1990, p. 157-185.

d'un modèle laïc¹⁴. Un Etat laïc, c'est aussi l'objectif du parti du progrès (*Fortschrittspartei*) dont de nombreux membres étaient juifs¹⁵. Dès 1860, ce parti avait inscrit la séparation des Eglises et de l'Etat dans son programme et s'était déclaré favorable à l'école « simultanée » (*Simultanschule*), regroupant des enfants de différentes confessions¹⁶. Et même si le *Kulturkampf*, la lutte menée entre 1870 et 1886 par Bismarck, avec le soutien des libéraux, contre l'Eglise catholique, ne donne naissance ni à un Etat laïc ni à un nouveau modèle de relations entre les Eglises et l'Etat, il marque néanmoins un pas important vers la sécularisation en instituant le mariage civil et le droit de regard sur l'administration des biens de l'Eglise¹⁷.

Compte tenu de cette multitude de discours, les recherches récentes concernant les relations entre les Eglises et l'Etat insistent, à côté d'incontestables écarts, sur les parentés relativement fortes entre la France et l'Allemagne et soulignent que dans la réalité pratique, les différences dans les rapports entre l'Etat et les Eglises sont beaucoup moins prononcées que dans l'idée que l'on s'en fait¹⁸. C'est ce que révèle également l'analyse des discours religieux de Ludwig Philippson, Gustav Karpeles, Isidore Cahen et d'Hippolyte Prague. Selon eux, les relations entre l'Etat et les Eglises doivent être conçues de manière à garantir la co-existence paisible d'une multiplicité de religions dans un même pays. Si les différentes confessions doivent respecter l'autorité de l'Etat, ce dernier doit pleinement garantir la liberté de conscience. L'objectif doit être, selon Ludwig Philippson, « d'amener l'individu (...) à la plus grande réalisation de soi-même et l'humanité à la plus grande unité¹⁹ ». Pour Isidore Cahen, la tâche essentielle de

¹⁴ Voir Laudin, G., « Absolutisme et sécularisation. Pour une analyse contrastive des relations entre l'Eglise et l'Etat en France et dans le saint Empire jusqu'à la fin du 18e siècle », in : Le Grand, S. (éd.), *La Laïcité en question. Religion, Etat et société en France et en Allemagne du 18e siècle à nos jours*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, p. 37-39.

¹⁵ Toury, J., *Die politischen Orientierungen*, *op. cit.*, p. 113 sqq.

¹⁶ Voir Toscer-Angot, S., « Le Kulturkampf : le choix de la laïcité ? », in : Le Grand, S. (éd.), *La Laïcité en question*, *op. cit.*, p. 77.

¹⁷ Le *Kulturkampf* met certes en œuvre des mesures discriminatoires à l'encontre de l'Eglise catholique, mais la position de l'Eglise protestante reste inchangée, l'empereur et les princes protestants n'abandonnant pas leur fonction de *summus episcopus*. Voir *ibid.*, p. 83.

¹⁸ Voir les contributions dans le volume édité par Sylvie Le Grand, notamment Rémond, R., « Réflexions sur la laïcité », in : Le Grand, S. (éd.), *La Laïcité en question*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁹ *AZJ*, 24.1.1853, p. 55 : « das Individuum zur möglich höchsten Entfaltung seiner selbst und die Menschheit zur möglich größten Einheit zu bringen ».

l'Etat consiste à assurer « le respect de la liberté due à chaque conscience²⁰ ». Il ne s'agit pas, comme il le souligne dans un article de 1873 intitulé « La diversité des croyances religieuses », de parvenir à la fusion des croyances, ce qui reviendrait à une sorte de nivellement indésirable, mais plutôt de défendre une situation où « il y en ait pour tous les goûts et tous les besoins²¹ ». La revendication d'un pluralisme religieux caractérise aussi les écrits de Gustav Karpeles. Ce dernier, dans un texte tardif intitulé « Etat et morale » (*Staat und Moral*), avance qu'il ne suffit pas que l'Etat tolère les différentes religions, il doit au contraire offrir à chaque confession ou croyance « une marge de manœuvre²² » lui permettant de se développer. Transposant l'impératif catégorique de Kant dans le contexte religieux, Karpeles conclut : « Aime les convictions religieuses de ton prochain comme les tiennes²³ ! » Comme nous le verrons dans ce chapitre, le pluralisme religieux est une des revendications principales des publicistes : c'est au nom d'un tel pluralisme qu'ils s'en prennent aux théories de l'Etat confessionnel mais aussi à un certain type d'universalisme qui ambitionne de conquérir l'universalité par la voie de l'abstraction plutôt que par celle de la singularité humaine. Ils se battent ainsi sur deux fronts : contre les radicalismes religieux et le cléricisme mais aussi contre ce qu'ils appellent le libéralisme et le républicanisme « à outrance ».

I. « Guerre à la théocratie » : la critique des radicalismes religieux

La réaction religieuse des années 1850

On peut voir dans cet éloge de la diversité tout d'abord une réaction aux théories de l'Etat confessionnel qui connaissent un regain de popularité dans le climat de réaction politique générale qui domine les années après l'échec des soulèvements révolutionnaires de 1848. Dans nombre de pays d'Europe, les liens entre religion et Etat semblent en effet se consolider à cette époque.

²⁰ *AI*, 28.4.1881, p. 148.

²¹ *AI*, 1.9. 1873, p. 530.

²² *AZJ*, 14.6.1907, p. 278 : « Wer die Religion fördern will, der kann es nur durch die weitgehende Freiheit tun, durch die Gewährung des weitesten Spielraums für die Entfaltung einer jeden in sich gefestigten Ueberzeugung. Nicht Toleranz sollen wir üben, Toleranz ist ein häßliches Wort und hat stets den unangenehmen Beigeschmack eines gezwungenen Gefühls. Nein, wir sollen jede Ueberzeugung zu verstehen und zu lieben suchen. Liebe die religiöse Ueberzeugung deines Naechsten wie deine eigene! »

²³ *Ibid.*

En France, Louis Napoléon Bonaparte, élu président en décembre 1848 avant de devenir empereur suite au coup d'état du 2 décembre 1851, affiche ainsi sa volonté de favoriser le catholicisme²⁴. Afin de constituer son gouvernement, il fait appel essentiellement à des ministres du « parti de l'ordre », un parti clérical et foncièrement anti-républicain, qui remporte les élections législatives de mai 1849. Une des mesures importantes de ce gouvernement est le développement de l'enseignement religieux. Etendant la liberté d'enseignement aux congrégations religieuses, la loi dite Falloux, d'après le ministre de l'instruction publique de l'époque, votée le 15 mars 1850, autorise l'enseignement catholique dans les écoles primaires et les établissements secondaires. Un autre indice de l'influence cléricale croissante est l'intervention du corps expéditionnaire français d'Oudinot en Italie. Envoyé dans la péninsule en 1849 pour soutenir l'Italie contre l'Autriche, il finit par rétablir le pouvoir temporel du pape de l'époque, Pie IX (1846-1878)²⁵.

Ce dernier, craignant de perdre Rome au profit du royaume d'Italie et inquiet de l'avancée des idées libérales en général, prend une série de mesures afin de consolider son pouvoir. L'encyclique *Quanta cura* et la publication du *syllabus errorum* en 1864, qui condamnent tous deux ce qui pour le Pape étaient les principales erreurs politico-religieuses de la modernité, en constituent une étape importante²⁶. Mais c'est surtout avec la déclaration de l'infailibilité papale comme dogme de l'église catholique en 1870 que l'ultramontanisme - ce mouvement anti-moderniste au sein de l'église catholique favorable à la primauté spirituelle et juridictionnelle du pape sur le pouvoir politique - s'impose définitivement²⁷.

²⁴ Sur le rapport de Napoléon III à l'Eglise catholique, voir Démier, F., « Le bonapartisme au pouvoir (1851-1870) », in : *La France du XIXe siècle 1814-1914*, Paris, Editions du Seuil, 2000, p. 247-249.

²⁵ Voir *ibid.*, p. 270-274.

²⁶ Sur Pie IX, voir Martina, G. « Pie IX », in: Levillain, P. (éd), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994, p. 1343 sqq. ; Chadwick, O., *A History of the Popes 1830-1914*, Oxford, New York, Clarendon Press, Oxford University Press, 1998, p. 61-94. Etaient considérées comme des erreurs la liberté de culte des non catholiques, l'abandon de l'Etat confessionnel, la pleine liberté de la presse et de pensée.

²⁷ Sur l'ultramontanisme, voir Nipperdey, T., *Deutsche Geschichte, tome 1, op. cit.*, p. 428 sqq.; Fleckenstein, G., Schmiedel, J. (éds.), *Ultramontanismus – Tendenzen in der Forschung*, Paderborn, Bonifatius-Verlag, 2005.

Dans les Etats allemands, la réaction religieuse et politique des années 1850 s'incarne, entre autres, dans les théories de l'Etat chrétien. Essentiellement développées dans le cadre de l'Université dès les années 1810, ces théories élèvent le christianisme au rang de religion d'Etat et aspirent à long terme à l'abolition de toutes les autres religions²⁸. Si l'historien des pays scandinaves Friedrich Rühs (1781-1820) s'oppose à l'émancipation des juifs allemands en raison d'un prétendu caractère germanique et chrétien de l'Allemagne²⁹, son collègue Jakob Friedrich Fries (1773-1843), professeur de philosophie à l'Université de Heidelberg, développe pour sa part l'idée d'une opposition fondamentale entre germanité et judaïsme qui rendrait l'intégration des juifs sinon impossible, du moins peu souhaitable³⁰. Quant à Friedrich Julius Stahl (1802-1861), un professeur de droit d'origine juive qui par la suite jouera un rôle important dans la création du parti conservateur prussien et de son organe de presse, la *Neue Preußische Zeitung*, davantage connu sous le nom de *Kreuzzeitung*, il soumettait l'intégration des juifs à leur conversion, selon le chemin qu'il avait lui-même choisi. C'est également Stahl qui, épaulé par un autre membre du parti conservateur Ernst Ludwig von Gerlach (1795-1877), introduit l'idéologie de l'Etat chrétien dans les débats parlementaires à partir de 1848, essentiellement comme argument dans la lutte des conservateurs contre l'article 12 de la constitution qui garantit la liberté de conscience. Dans ce débat, les conservateurs obtiennent gain de cause : le vote de l'article 14 de la Constitution rétablit l'appartenance à la religion chrétienne comme condition d'accès à la fonction publique³¹.

Conscients des incidences de ces évolutions sur la situation des minorités juives, les quatre journalistes observent le mouvement de réaction religieuse très attentivement. Dès le début de sa carrière, Isidore Cahen qui, alors qu'il était

²⁸ Sur l'Etat chrétien, voir Meyer, M.A., « Judentum und Christentum », art. cit.; Clark, C., « The Christian State and the Jewish Citizen in Nineteenth-Century Prussia », art. cit.; Kim, S.-R., *Die Vorgeschichte der Trennung von Staat und Kirche in der Weimarer Verfassung von 1919*, op. cit., p. 11-14.

²⁹ Pour plus de détails, voir son écrit antisémite *Über die Ansprüche der Juden auf das deutsche Bürgerrecht*, Berlin, 1815.

³⁰ Voir son ouvrage *Über die Gefährdung des Wohlstands und des Charakters des Deutschen durch die Juden*, Heidelberg, 1816.

³¹ Voir, Brenner, M., « Zwischen Revolution und rechtlicher Gleichstellung », art. cit., p. 299.

étudiant à l'École Normale Supérieure, avait déjà rédigé un texte consacré à la liberté de conscience *Deux libertés en une*, déclare ainsi suivre « avec un intérêt bien facile à comprendre les mouvements de la liberté de conscience en Europe³² ». S'il considère que « le dix-neuvième siècle a fait à la liberté de conscience une plus large part qu'aucun de ses devanciers³³ », il n'en est pas moins conscient que sa diffusion est encore bien inégale dans les différents pays d'Europe : tantôt elle est « entravée par mille prescriptions surannées » voire « proscrite absolument », tantôt, bien qu'« instituée légalement », elle est « chicanée par les habitudes³⁴ ». Ce dernier cas de figure vaut pour la France : certes, la religion juive est considérée depuis 1831 comme les autres religions³⁵, le catholicisme n'étant plus la religion d'Etat, et les ministres du culte juif sont par conséquent rémunérés par l'Etat au même titre que le personnel des cultes chrétiens. Mais, à en croire le journaliste français, l'égalité des cultes ne semble pas encore complètement réalisée, comme le montrent, entre autres, ses propres difficultés évoquées précédemment à obtenir l'agrégation, puis à exercer son métier de professeur de philosophie³⁶. Dans les années 1850, il constate ainsi que « certains efforts³⁷ » tendent à rétablir la religion d'Etat en France, faisant sans doute allusion aux mesures prises par le gouvernement de Napoléon III déjà citées ici, jugement qu'il réitère en 1870, déplorant qu'« il se produit de temps en temps encore des faits qui sentent la religion d'Etat³⁸ ».

A l'époque d'Hippolyte Prague, la liberté de conscience semble être davantage ancrée en France. En effet, sans être inexistante, l'influence de l'Eglise catholique sur la vie publique diminue nettement vers la fin du XIXe siècle, notamment grâce aux lois Ferry. En février 1880, la loi sur le Conseil supérieur de l'instruction publique est votée. Si, auparavant, les lycées et les collèges d'Etat étaient sous influence de l'Eglise catholique, puisque quatre membres sur trente six du Conseil étaient des ecclésiastiques, il est désormais composé exclusivement

³² *AI*, déc. 1857, p. 693.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 694.

³⁵ Le culte protestant est reconnu officiellement depuis 1802.

³⁶ Voir le chapitre III.

³⁷ *AI*, janv. 1855, p. 12.

³⁸ *AI*, 1.5.1870, p. 260.

d'universitaires. Suivent, en 1881 et 1882, les lois rendant l'enseignement primaire gratuit, obligatoire et laïc³⁹. Toujours est-il qu'il semble important à Hippolyte Prague de rappeler très régulièrement que la liberté de conscience constitue « le principe capital de notre droit moderne⁴⁰ » qu'il s'agit de défendre en tant que tel.

Le contexte dans lequel évoluent Ludwig Philippson et Gustav Karpeles est encore marqué par des restrictions légales. Dans un article consacré à « La position du judaïsme en Prusse » (*Die Stellung des Judenthums in Preußen*), Philippson note certes des améliorations dans le domaine de l'égalité politique des juifs depuis l'abolition en 1848 de la loi du 23 juillet 1847 qui définissait d'importantes restrictions légales à leur égard, notamment concernant l'accès à certaines fonctions publiques⁴¹. Il n'en remarque pas moins qu'il existe toujours de grandes inégalités dans la mesure où « il y a encore des religions ou des confessions privilégiées au sein de l'Etat, (...) qu'il y a encore une religion d'Etat⁴² ». Philippson fait ici allusion à l'amendement de l'article 12 de la Constitution prussienne évoqué précédemment, et au fait qu'à la différence des cultes chrétiens, le judaïsme ne reçoit aucune subvention de l'Etat. Son successeur Gustav Karpeles constate que dans l'Allemagne du tournant du siècle, « on proclame avec fierté dans la constitution que la religion ne doit pas être un obstacle, mais dans la vie, ce sur quoi on vous interroge en premier, ce n'est ni sur votre personnalité ni sur vos capacités, mais sur votre certificat de baptême⁴³ ». En dépit de l'égalité civique, garantie à tous les citoyens quelle que soit leur confession, par la loi du 3 juillet 1869⁴⁴, les juifs allemands continuent à être victimes de discriminations. En Prusse, l'article 14 de la Constitution reste ainsi

³⁹ Sur les lois Ferry, voir Winock, M., « La laïcité », art. cit., p. 93 sqq.

⁴⁰ *AI*, 11.2. 1886, p. 41.

⁴¹ Voir Jesch-Wenzel, S., « Rechtslage und Emanzipation », in : Brenner, M., Jersch-Wenzel, S., Meyer, M.A. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte*, op. cit., p. 56.

⁴² *AZJ*, 12.3.1861, p. 143 : « (...), als es noch bevorrechtete Religionen oder Confessionen im Staate, (...) es noch eine Staatsreligion giebt ».

⁴³ *AZJ*, 14.6.1907, p. 278 : « In der Verfassung wird stolz verkündet, dass die Religion kein Hindernis sein darf, im Leben aber wird zuerst nicht nach dem Charakter und der Tüchtigkeit, sondern nach dem Taufschein gefragt ».

⁴⁴ Pulzer, P., « Rechtliche Gleichstellung und öffentliches Leben », in: Löwenstein, S.M., Mendes-Flohr, P., Pulzer, P., Richarz, M. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte*, op. cit., p. 151.

en vigueur jusqu'en 1918, et la théorie de l'Etat chrétien devient, nous le verrons, un élément important de la propagande antisémite à partir des années 1880⁴⁵.

La défense de la liberté de conscience : une mission politique

Compte tenu de cette situation fragile, la défense de la liberté des cultes occupe une place majeure parmi les questions abordées dans les deux revues. Agir contre la persistance de « l'esprit confessionnel⁴⁶ » devient pour les journalistes un enjeu essentiel, surtout dans les années 1850 à 1870 : « Nous avons un devoir sacré à remplir », note Isidore Cahen dans un article de 1852 intitulé « Jusqu'où peut aller l'intolérance religieuse », « c'est d'opposer une vérité à chaque allégation mensongère, une liberté à chaque demande de privilège qui part du camp opposé⁴⁷ ». Quelques années plus tard, il précise que « comme publiciste dissident », il est tenu « à veiller soigneusement sur ce dépôt sacré⁴⁸ » qu'est la liberté de conscience. Non seulement parce qu'elle est, selon Cahen, « la clé de voûte de tout l'édifice à l'abri duquel [les juifs] repos[ent], (...) viv[ent] en pleine sécurité », mais aussi parce qu'il y va du « soin de [l]a dignité⁴⁹ » des religions majoritaires et de la société toute entière. En 1858, peu de temps après l'Affaire Mortara, Cahen va même jusqu'à proposer d'« ériger la liberté de conscience en dogme international⁵⁰ » : dans un article intitulé « Simple vœu d'un honnête homme », il demande

« que l'on traite l'intolérance religieuse comme la piraterie et la traite ; que l'Europe passe un acte de vertu duquel elle stipule que partout où s'étendent soit ses armes, soit ses conseils, chacun sera considéré et traité désormais indépendamment de la foi religieuse qu'il professe ; chacun aura droits et devoirs égaux, qu'il soit protestant, catholique, juif ou musulman⁵¹ ».

⁴⁵ *Ibid.*, p.153.

⁴⁶ *AZJ*, 17.1.1865, p. 33 : « der confessionelle Geist ».

⁴⁷ *AI*, juill. 1852, p. 392.

⁴⁸ *AI*, janv. 1855, p. 67.

⁴⁹ *AI*, janv. 1852, p. 3.

⁵⁰ *AI*, déc. 1859, p. 692.

⁵¹ *Ibid.*, p. 694

Son confrère allemand Ludwig Philippson fait lui aussi de la liberté de conscience le centre de son combat :

« L'indépendance de la foi vis-à-vis de toutes les contingences extérieures, tant matérielles que politiques, est un principe partagé par toute l'humanité, et fondé sur la nature même de l'esprit humain chez qui la foi ne saurait résulter que de mouvements intérieurs⁵². ».

La question de la liberté de conscience relève, comme pour son confrère français très clairement de l'intérêt de l'humanité entière⁵³, mais elle concerne tout particulièrement les juifs, pour qui il s'agit d'une « question existentielle⁵⁴ » :

« Historiquement opposée aux grandes religions comme petite minorité, [la religion juive] a été naturellement conduite à mener une lutte millénaire pour la liberté de conscience, c'est-à-dire pour sa propre existence. Surtout, à partir du moment où les juifs ont été dispersés parmi les peuples, devenant ainsi de fait un élément des sociétés politiques constituées par ces derniers, la question de la volonté de l'Etat de prendre en compte la confession religieuse, et d'en déduire quelque influence sur la condition politique des fidèles en son sein (...), ne pouvait pas manquer de se poser⁵⁵. ».

Les juifs ont, chez Philippson tout comme chez Cahen, un rôle particulier à jouer dans le combat pour la liberté de conscience : ils sont, comme le formule Philippson, « l'outil de Dieu⁵⁶ » et, en tant que tels, ils ont « le devoir d'être toujours vigilants et d'apporter [leur] secours à l'Etat existant⁵⁷ ».

⁵² *AZJ*, 21.7.1856, p. 401 : « Die Freiheit des Glaubens von allen äußerlichen, weltlichen und bürgerlichen Verhältnissen, ist ein Prinzip der ganzen Menschheit, begründet in der ganzen Natur des menschlichen Geistes, der seinen Glauben nur von inneren Bewegungen (...) bestimmen lassen kann. ».

⁵³ Voir *ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 401 : « Existenzfrage ».

⁵⁵ *Ibid.* : « Geschichtlich in den Gegensatz zu den großen, (...) Religionen gestellt als kleine Minorität, (...), musste sich von selbst für dasselbe ein Jahrtausend langer Kampf um die Gewissensfreiheit, d.h. um die eigene Existenz ergeben. Insbesondere mit dem Augenblicke, wo seine Bekenner unter die Völker zerstreut, somit unabweisbar ein Theil der staatlichen Gesellschaft dieser Völker geworden, so mußte die Frage entstehen : ob der Staat auf religiöses Bekenntnis rücksichtigen, ob er aus ihm irgend einen Einfluß auf die staatlichen Verhältnisse der Bekenner ziehen (...) wollte. »

⁵⁶ *Ibid.*, p. 402 : « das Werkzeug Gottes ».

⁵⁷ *AZJ*, 24.7.1877, p. 470 : « welche Pflicht [sie] haben, stets wachsam zu sein und dem bestehenden Staate, (...) Hülfe zu leisten. »

Critique de l'ultramontanisme catholique et du piétisme protestant

Hormis quelques piques adressées à l'orthodoxie juive, notamment par Ludwig Philippson, Isidore Cahen et Gustav Karpeles, pour son refus d'appliquer des réformes religieuses⁵⁸, la principale cible du combat des journalistes restent le piétisme protestant et l'ultramontanisme catholique. La critique du radicalisme religieux leur permet tout d'abord d'affirmer leur conception démocratique de la société et de protester contre les discriminations dont leurs coreligionnaires sont régulièrement victimes. Elle constitue également un moyen de valoriser la religion juive. Le combat contre la réaction religieuse contribue enfin de façon non-négligeable à la constitution d'un espace public commun. Il semble en effet renforcer les liens entre les juifs des deux pays. Comme le montre, entre autres, la publication régulière de nouvelles provenant de pays comme l'Italie, le Mexique et le Chili où le radicalisme religieux fait rage⁵⁹ ou encore la proposition d'Isidore Cahen d'ériger la liberté de conscience en loi internationale, les journalistes semblent concevoir la défense du libéralisme démocratique contre le radicalisme religieux comme un combat transnational.

Contre l'ultramontanisme catholique

Dans une brillante étude concernant les relations entre les minorités juives de France et d'Allemagne et l'Eglise catholique, Alexander Joskovicz a mis en évidence l'importance pour les juifs de la lutte anticléricale et anti-catholique. Dès le siècle des Lumières, des notables juifs comme Moses Mendelssohn en Prusse, Moïse Ensheim et Isaac Berr Bing en France se seraient en effet engagés dans la lutte contre le cléricalisme et l'Eglise catholique exprimant ainsi leur adhésion aux idées des Lumières⁶⁰. Si l'anticléricalisme constituait également pour les

⁵⁸Voir par exemple *AZJ* 12.2.1849, p. 85 sqq., *AZJ* 1.1.55, p. 1 sqq., *AZJ*, 28.6.1870, p. 509 sqq., *AZJ*, 2.8.1907, p. 361 sqq., *AI*, oct. 1853, p. 559 sqq.

⁵⁹ Voir à titre d'exemples *AZJ*, 14.3.1865, p. 168 sqq., *AZJ*, 12.9.1865, p. 574 sqq., *AI*, 15.4.1865, p. 137 sqq.

⁶⁰ Joskovicz, A., *Anticlerical Alliances: Jews and the Church Question in Germany and France, 1783-1905*, thèse de doctorat soutenue en 2008 à l'Université de Chicago/USA, p. 28 sqq. < http://digital.cjh.org/R/?func=dbin-jump-full&object_id=395816&local_base=GEN01>, consulté le 23 juillet 2010.

penseurs juifs des Lumières un moyen de créer des alliances politiques avec les cercles éclairés, il serait devenu, avec la Restauration et l'avènement du nationalisme romantique au début du XIXe siècle, un signe d'opposition, marquant le début d'une radicalisation politique chez des intellectuels juifs comme le philosophe et auteur politique Saul Ascher (1767-1822), l'écrivain Heinrich Heine (1797-1856), Joseph Salvador et le saint-simonien Léon Halévy (1802-1839)⁶¹. C'est dans cette tradition que s'inscrivent les discours de Ludwig Philippson, d'Isidore Cahen, de Gustav Karpeles et d'Hippolyte Prague. Si la critique d'une certaine radicalisation catholique a toujours été présente dans les deux revues, notamment à partir de 1850 lorsque Pie IX décrète le rétablissement du ghetto de Rome⁶², l'Affaire Mortara constitue un véritable tournant dans les relations avec l'Eglise catholique⁶³. Les années consécutives au rapt d'Edgardo Mortara par les autorités papales voient apparaître en effet de nombreux articles dans lesquels les journalistes juifs s'emploient à une critique sévère du pape et de l'ultramontanisme. La condamnation de la politique papale atteint son point culminant dans les années 1870 après la déclaration du dogme de l'infailibilité.

La critique de l'ultramontanisme prend des formes diverses. Au moment de l'Affaire Mortara, non contents de rapporter les faits et de dénoncer ce « fanatisme religieux⁶⁴ » ou ces « tendances ultramontaines⁶⁵ », cette « vraie scène du Moyen Age renouvelée en 1858, un tableau de la pure Inquisition⁶⁶ », Philippson et Cahen sont à l'origine d'actions concrètes : Ludwig Philippson initie ainsi une pétition en faveur de la famille Mortara qui sera signée par quarante trois rabbins allemands et envoyée directement au pape Pie IX⁶⁷. Pour Isidore Cahen, l'affaire Mortara est une nouvelle occasion d'exposer son projet de création d'une

⁶¹ Pour plus de détails, voir *ibid.*, p. 83 sqq.

⁶² Voir à titre d'exemples *AI*, janv. 1852, p. 3 sqq., *AI*, janv. 1855, p. 12 sqq., *AI*, janv. 1856, p. 42 sqq., et *AZJ*, 14.1.1850, p. 29 sqq., *AZJ*, 6.5.1850, p. 259 sqq. Sur les réactions des publicistes juifs allemands au ghetto de Rome, voir Mattioli, A., « Das Ghetto der ewigen Stadt im Urteil deutschsprachiger Publizisten (1846-1870) », in : Nagel, M. (éd.), *Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung*, *op. cit.*, p. 159-188.

⁶³ Joskovicz, A., *Anticlerical Alliances*, *op. cit.*, p. 235.

⁶⁴ *AZJ*, 13.9.1858, p. 516.

⁶⁵ *AI*, nov. 1858, p. 624.

⁶⁶ *AI*, oct. 1858, p. 552.

⁶⁷ Voir *AZJ*, 6.9.1858, p.502-503, *AZJ*, 13.9.1858, p.515-516, *AZJ*, 20.9.1858, p. 530-31 et *AZJ*, 4.10.1858, p. 557.

organisation juive internationale qui, nous l'avons dit, verra le jour en 1860 sous le nom d'*Alliance Israélite Universelle*. « L'Affaire Mortara révèle, met à nu les tendances ultramontaines ; elle vous montre l'étendue de ce que vous pouvez craindre : qu'elle vous soit un signal d'alarme⁶⁸ » : c'est ainsi que Cahen s'adresse à ses lecteurs en novembre 1858, pour revenir ensuite sur son idée, déjà exprimée en avril 1857, de « constituer, à Paris, un comité de défense israélite » qui aurait des délégués dans chaque pays et dont l'objectif serait de « maintenir les droits acquis et de battre en brèche les injustices encore debout⁶⁹ ».

Mais, comme pour leurs collègues de *L'Univers Israélite* ou de *Der Israelit*, l'arme majeure reste la plume. Dans leurs articles, les journalistes ne cessent de répéter qu'ils ne critiquent l'Eglise catholique « qu'à leur corps défendant » et que, « chaque fois que les intérêts purement confessionnels sont en jeu⁷⁰ », ils s'abstiennent. Ils font également le distinguo entre l'Eglise comme institution et les croyants comme individus. Leurs analyses concernent essentiellement l'encyclique papale et le *syllabus errorum*, qualifié par Philippon de « retour au Moyen-Age⁷¹ », et le dogme de l'infaillibilité papale, un dogme « incompréhensible », selon Isidore Cahen, un homme ne pouvant être infaillible⁷². L'ultramontanisme apparaît dans leurs écrits comme profondément anti-moderniste. Selon Philippon, l'unique but du « fanatisme⁷³ » religieux, tel qu'il se manifeste dans « l'ultramontanisme catholique, le piétisme protestant et l'hyperorthodoxie juive » serait ainsi « la restauration de l'absolutisme⁷⁴ ». Isidore Cahen considère lui aussi les représentants de la réaction religieuse comme des « gens qui décrient ouvertement les principes constitutifs des sociétés modernes, [qui] (...) se croient encore sous le régime (...) de la théocratie [et] qui n'ont rien appris ni rien oublié⁷⁵ ». Si « les sentiments haineux » des ultramontains d'aujourd'hui, ont, selon Cahen, « une modération relative » parce qu'ils ne

⁶⁸ *AI*, nov. 1858, p. 624.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *AI*, 31.3.1870, p. 195. Voir également *AZJ*, 11.5.1875, p. 311.

⁷¹ *AZJ*, 10.1.1865, p. 17 : « Diese Encyclica versetzt uns in das tiefste Mittelalter. »

⁷² *AI*, 15.2.1870, p. 101.

⁷³ *AZJ*, 4.8.1874, p. 535, *AZJ*, 28.6.1870, p. 509.

⁷⁴ *AZJ*, 24.11. 1863, p. 741 : « der katholische Ultramontanismus, der protestantische Pietismus und die jüdische Hyperorthodoxie », « die Wiederherstellung des Absolutismus ».

⁷⁵ *AI*, janv. 1855, p. 13.

pensent plus, comme leurs prédécesseurs, que « des bûchers, ou tout au moins des lettres de cachet, feraient aisément bonne justice des croyances opposées à la croyance de la majorité⁷⁶ », ils déniaient toujours autant « les droits politiques, l'égalité administrative⁷⁷ » aux minorités. Il n'y a aucun doute pour le journaliste français, l'ultramontanisme menace la démocratie, car, pour les ultramontains, « la France, c'est l'Etat chrétien, le christianisme, c'est le catholicisme, et le catholicisme c'est le leur, je veux dire une croyance où la lettre tue l'esprit⁷⁸ ».

Si, dans les années 1870, la critique de l'ultramontanisme continue à occuper une place importante dans les articles de Cahen, celui-ci adoucit cependant le ton : « Une feuille israélite peut toucher à toutes les questions et à toutes les institutions, mais avec convenance, et nullement dans cet esprit de dénigrement à outrance dont le judaïsme a eu lui-même tant à souffrir⁷⁹ », écrit-il à propos de la presse juive qui, selon lui, est allée trop loin dans la critique de l'ultramontanisme. Insistant sur « les ressemblances » entre les hommes, il appelle, sinon à « la sympathie », du moins à la « tolérance réciproque⁸⁰ ». Ludwig Philippson, en revanche, ne semble pas vouloir « éviter la polémique » en jugeant l'ultramontanisme « avec circonspection⁸¹ », attitude que les juifs de l'Empire allemand auraient adoptée, selon certains chercheurs, à l'égard de l'ultramontanisme. Au contraire, à partir de 1870, il fait usage d'une rhétorique de plus en plus agressive. En réponse à un article publié dans le journal jésuite *Voce della Verità* dans lequel l'auteur s'exprime en faveur d'une suppression des droits politiques des juifs, il dénonce « La haine ultramontaine des juifs » (*Der Judenhaß des Ultramontanismus*) comme suit :

« Compte tenu de ce langage direct et de cette hostilité non déguisée, nous n'avons plus non plus à manifester d'égards. (...) N'adoptons donc pas le même ton haineux, mais parlons avec la même franchise.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *AI*, 15.6.1870, p. 355.

⁸⁰ *AI*, 15.5.1870, p. 291.

⁸¹ Blaschke, O., *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 1997, p. 211 : « Verzicht auf anti-ultramontane Polemik », « mit Umsicht ».

L'Eglise (...) a toujours été l'ennemi mortel du judaïsme et des juifs, et parmi les différentes Eglises, c'est toujours l'Eglise catholique romaine qui l'a été le plus⁸². »

Car « l'Eglise [voit] dans l'existence du judaïsme une opposition, une contradiction par rapport à ses proclamations et une limite à son hégémonie⁸³ ». Par la suite, Philippson consacre plusieurs articles à la déconstruction de ce qu'il appelle « l'édifice ultramontain⁸⁴ ». Dans ces textes aux titres parlants, « Le catholicisme dans le monde entier⁸⁵ » (*Der Katholicismus in der ganzen Welt*) ou « La ligue mondiale de l'ultramontanisme⁸⁶ » (*Die ultramontane Welt-Liga*), il met en garde contre le « plan de guerre⁸⁷ » développé par l'Eglise catholique contre l'Etat moderne, après la perte de son pouvoir temporel en 1870, pour réinstaurer son pouvoir mondial. Selon Philippson, ce plan consistait en deux étapes :

« La première : l'obtention de l'indépendance complète de l'Eglise romaine vis-à-vis des lois et des institutions de l'Etat. Elle veut que le pape et, en tant qu'instruments de ce dernier, les évêques et les prêtres puissent régner librement. (...) La seconde : l'obtention de la suprématie du pape sur tous les peuples et tous les Empires, du rôle d'arbitre de ce dernier dans toutes les questions internationales entre les nations et les Etats d'une part, et dans tous les actes législatifs au sein de chaque Etat d'autre part⁸⁸. »

Comment expliquer le changement de ton chez Isidore Cahen alors que son confrère adopte un ton de plus en plus alarmiste ? A en croire plusieurs de ses

⁸² *AZJ*, 22.4.1873, p. 271-272 : « Die unumwundene Sprache, diese unverhüllte Feindseligkeit, macht denn auch jene Rücksichtnahme unsererseits unnöthig. (...) Sprechen wir daher nicht in gleicher Gehässigkeit, wohl aber mit gleicher Offenheit. Die Kirche (...) war stets die Todfeindin des Judenthums und der Juden, und unter den verschiedenen Kirchen war dies die römisch-katholische Kirche stets am meisten. »

⁸³ *Ibid.* : « (...) Die Kirche [sieht] in der Existenz des Judenthums eine Opposition, einen Gegensatz ihrer Verkündigungen, eine Beschränkung ihrer Alleinherrschaft. »

⁸⁴ *AZJ*, 24.7. 1877, p.469 : « der ultramontane Bau. »

⁸⁵ *AZJ*, 11.5.1875, p. 311-313.

⁸⁶ *AZJ*, 21.8.1877, p. 533-534.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 472 : « Kriegsplan ».

⁸⁸ *Ibid.*, p. 470 : « Die erste ist: die völlige Ungebundenheit der römischen Kirche durch staatliche Gesetze und Einrichtungen. Sie will den Papst und als seine Werkzeuge die Bischöfe und Priester (...) unbedingt (...) frei (...) herrschen lassen. (...)Die zweite wäre : die Oberherrschaft des Papstes über alle Völker und Reiche, das Schiedsrichteramt desselben in allen internationalen Fragen zwischen den Nationen und Staaten und in allen gesetzgeberischen Acten innerhalb jedes einzelnen Staates. »

articles des années 1870, le conflit franco-allemand de 1870-1871 et la « crise allemande⁸⁹ » que ce dernier a déclenchée chez de nombreux intellectuels français semblent mettre le journaliste français en face d'un dilemme⁹⁰. Cahen a certes conscience de la menace que représente en Europe la « puissante minorité ultramontaine » pour les « minorités religieuses », et il réaffirme sa volonté « de signaler les menées de ce parti⁹¹ ». Il n'en ignore pas moins « ce qu'a de délicat – dans les circonstances présentes – toute polémique contre les passions ultramontaines⁹² ». D'une part, comme il l'explique, parce qu'en Alsace, les ultramontains soutiennent incontestablement la cause française ; d'autre part, parce que l'Allemagne utilise « toutes les déclarations cléricales⁹³ » en France pour faire passer la France pour le berceau du cléricisme : « En Allemagne, on recueille avec avidité (...) tous ces incidents fâcheux pour l'égalité des cultes qui se produisent en dépit de l'esprit général de la France, et l'on y oppose avec complaisance les aspirations plus saines qui se font jour en Prusse⁹⁴. » Mais, en dépit de ces hésitations, il continue, même après la guerre de 1870-1871, de considérer le combat de l'intolérance religieuse comme un combat dans lequel les minorités juives de France et d'Allemagne doivent se soutenir mutuellement. Comme le montre son recours régulier dans ses textes à des références françaises pour expliquer le contexte allemand à ses lecteurs⁹⁵, - le journal catholique *Germania*⁹⁶ devient par exemple *l'Univers*⁹⁷ allemand, les juifs de France et d'Allemagne restent, dans la conception de Cahen, « dévoués à la même cause et se rattachent aux mêmes principes⁹⁸ ». Au nom des principes de l'Etat moderne, Cahen se dit prêt à surmonter son ressentiment national :

⁸⁹ Voir Digeon, C., *La crise allemande de la pensée française 1870-1914*, Paris, PUF, 1959.

⁹⁰ *AI*, 1.12.1875, p. 709-710 : Isidore Cahen évoque « les animosités (entre la F et l'A) qui subsistent de la dernière guerre. Voir également *AI*, 15.1. 1874, p. 37, *AI*, 1.11.1874, p. 644 sqq., *AI*, 15.1.1875, p. 35 sqq., *AI*, 1.12.1874, p. 707 sqq. Sur l'attitude des journalistes à l'égard de la guerre, voir le chapitre suivant.

⁹¹ *AI*, 1.11.1874, p. 645.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *AI*, 1.1.1876, p. 8.

⁹⁶ Fondé en 1870, le *Germania* était un des plus importants quotidiens catholiques allemands. Il était proche du parti du centre (Zentrumspartei).

⁹⁷ Quotidien catholique fondé en 1833, *l'Univers* devient, avec l'entrée dans le journal de Louis Veuillot (1813-1883), un journaliste ultramontain, l'organe français de l'ultramontanisme.

⁹⁸ *AI*, 1.2.1872, p. 67.

« Si peu sympathique que puisse être à nos compatriotes le gouvernement étranger qui vient de démembrer la France, nous ne saurions prendre au sérieux les déclarations et les cris d'alarme de ses adversaires rangés sous la bannière du syllabus. Les conditions de l'Etat laïque sont absolues et imprescriptibles : quiconque, pour y résister, s'inspire d'un pouvoir étranger et prétend mettre sa foi propre au dessus des règles générales, se met par là même en dehors de la société moderne, en contradiction avec des principes qui sont notre sauvegarde, non seulement à nous dissidents, mais à toute conscience indépendante. Ces principes sont au-dessus des variations de la politique, au-dessus même des légitimes ressentis nationaux : ceux qui les défendent en Prusse n'ont aucun titre à notre sympathie, mais ceux qui les y attaquent n'en ont pas davantage notre concours⁹⁹. »

Contre l'Etat chrétien protestant

A côté de la critique de l'ultramontanisme, Philippson s'en prend également à l'Etat chrétien, une « invention de l'église protestante¹⁰⁰ », thème qui sera également cher à son successeur Gustav Karpeles. Dès son apparition au début du XIXe siècle, l'idéologie de l'Etat chrétien avait suscité de l'émoi au sein de la communauté juive allemande. Etudiant à l'Université de Berlin à partir de 1815, Leopold Zunz décida ainsi de ne plus assister aux cours de Friedrich Rühs et rédigea un texte contre ce dernier en mars 1816. Si ce texte n'est jamais publié, des éléments de sa critique de l'Etat chrétien transparaissent dans son premier écrit *Etwas über rabbinische Literatur* (Quelques mots sur la littérature rabbinique, 1819)¹⁰¹. La réaction politique des années 1850 poussa, entre autres, le rabbin de Francfort-sur-le-Main Leopold Stein (1810-1882) à réagir. Dans un sermon de 1852, cet ancien président de la seconde conférence rabbinique à Francfort (1845) accuse les partisans de l'Etat chrétien de blasphème. Selon lui, ils instrumentalisaient la religion chrétienne à des fins politiques, essentiellement pour exclure la minorité juive. Une telle politique discriminatoire ne saurait se retourner que contre elle-même car « dès que le dogme définit le droit politique,

⁹⁹ *AI*, 15.1.1875, p. 36.

¹⁰⁰ *AZJ*, 10.9.1861, p. 528 : « Erfindung (...) der protestantischen Kirche ».

¹⁰¹ Sur Zunz face aux théories de l'Etat chrétien, voir Trautmann-Waller, C., *Philologie allemande et tradition juive*, *op. cit.*, p. 26 sqq.

où voulez-vous mettre la limite de l'exclusion¹⁰² ? » Philippson pour sa part consacre, nous l'avons vu, plusieurs articles à la défense de la liberté de conscience en mettant, comme Stein, en garde contre le fait qu'« une restriction pour les juifs est en même temps une restriction pour les chrétiens¹⁰³ » avant de revenir sur l'Etat chrétien proprement dit dans les années 1880 lorsque cette idée est reprise par les théoriciens de l'antisémitisme. Si le journaliste allemand ne voit pas d'inconvénient à ce que « nos Etats veuillent s'appeler chrétiens (...) suivant la conviction religieuse de la majorité des citoyens¹⁰⁴ », il reproche cependant à cette conception de l'Etat de porter atteinte au principe fondamental de l'Etat moderne qu'est l'égalité des citoyens. Car, dans l'Etat chrétien tel que l'imaginent « les antisémites, les conservateurs et les ultramontains », « l'égalité de toutes les citoyennetés ne doit concerner (...) que les chrétiens, c'est-à-dire qu'elle doit être suspendue, annulée en tant que principe fondamental de l'Etat¹⁰⁵ ». Si Philippson s'inquiète du sort des juifs, qui dans un tel Etat « subiraient des restrictions et des exclusions¹⁰⁶ », il voit également les conséquences néfastes que celui-ci peut avoir pour tous les citoyens, voire pour l'Etat même : « L'expérience historique nous [a] enseigné que dès que l'on ne respecte pas le principe juridique de l'égalité civile pour une partie des citoyens, cela se dirige forcément aussi contre d'autres citoyens si bien qu'une restriction est bientôt suivie d'une autre¹⁰⁷. » Selon Philippson, un tel Etat est condamné à l'autodestruction : il contribue à l'augmentation des privilèges de certains citoyens et ne fait ainsi que renforcer les tensions entre les différents groupes jusqu'à provoquer des guerres¹⁰⁸.

¹⁰² Stein, L., « Was ist das Wesen des Christlichen Staates? Eine zeitgemäße Frage », in: Brocke, M., Jäger, M., Jäger, S., Paul, J., Tonks, I. (éds.), *Visionen, op. cit.*, p. 162- 173, ici : p. 165 : « Sobald das Dogma das politische Recht bestimmt, wo wollt Ihr da die Grenzen der Ausschließung setzen? »

¹⁰³ *AZJ*, 5.1.1857, p. 15 : « Eine Beschränkung für die Juden ist zugleich eine Beschränkung für die Christen. »

¹⁰⁴ *AZJ*, 10.5.1881, p. 299 : « Trotz alledem würden wir nichts einwenden, wenn unsere Staaten (...) sich nach dem Bekenntnis der Mehrheit ihrer Staatsbürger christlich nennen wollten. »

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 300. : « die Gleichberechtigung aller Staatsangehörigkeiten soll (...) allein zu Gunsten der Christen bestehen, d.h. sie soll als Grundsatz des Staates aufgehoben, vernichtet werden. ».

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 299.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 300 : « Die geschichtliche Erfahrung [hat] (...) gelehrt, dass, sobald der Rechtsgrundsatz der Gleichberechtigung gegen einen Theil der Staatsbürger verletzt worden, in nothwendiger Consequenz sich auch gegen andere Theile richtet, dass man alsbald von einer Beschränkung zur anderen gelangt. »

¹⁰⁸ *Ibid.*

Son successeur Gustav Karpeles proteste contre l'affirmation répétée avec insistance dans certains milieux, selon laquelle l'Allemagne serait un Etat chrétien, en soulignant la multiconfessionnalité de la Prusse :

« Le fait que notre Etat prussien compte également parmi ses citoyens des personnes qui ne sont pas catholiques mais réformés, (...) ainsi que, des citoyens qui n'appartiennent à aucune forme de religion chrétienne, mais qui sont juifs - ce simple fait suffit pour répondre par la négative à la question de savoir si la citoyenneté prussienne est liée à une religion particulière¹⁰⁹. »

Dans un autre article, il critique les positions d'Adolf Harnack (1851-1930). A l'occasion de l'anniversaire de l'empereur Guillaume II, ce théologien proche du libéralisme s'était prononcé en faveur d'une « paix confessionnelle » entre protestants et catholiques ainsi qu'en faveur d'une séparation entre religion et politique. Karpeles lui reproche d'en exclure le judaïsme et de rester ainsi attaché à une vision chrétienne de l'Etat : pour Harnack, « le christianisme n'est pas qu'une religion parmi d'autres, il est *la* religion par excellence. (...) Harnack ne peut pas renoncer à l'idée d'une religion d'Etat ou plutôt à l'idée qu'une religion soit privilégiée par l'Etat. Celle-ci est pour lui le christianisme¹¹⁰ ».

Pour une séparation des Eglises et de l'Etat ?

Contre ces conceptions de l'Etat et de la société, qui « mutilent¹¹¹ » les libertés du citoyen, les journalistes défendent un régime garantissant pleinement la liberté de conscience. A la lecture de leurs textes, il s'avère que leurs positions quant au régime qui la réaliserait le mieux apparaissent comme bien plus ambiguës que les recherches existantes n'ont voulu le voir¹¹². Rappelons que ces

¹⁰⁹ *AZJ*, 4.3.1892, p. 109 : « Die Thatsache, dass unser preußische Staat auch Bürger zu den seinigen zählt, welche nicht Katholiken, sondern Reformirte, (...) ferner Bürger, welche überhaupt keiner Art christlicher Religion zugehören, sondern Juden sind – diese Thatsache genügt, um die Frage, ob das preußische Staatsbürgerthum an eine besondere Art Religion gebunden sei, schlechthin zu verneinen. »

¹¹⁰ *AZJ*, 1.3.1907, p. 97-98 : « ist das Christentum (...) nicht eine Religion, sondern *die* Religion. (...) Harnack kann sich von dem Gedanken einer Staatsreligion, oder richtiger einer vom Staat bevorzugten Religion, nicht trennen. Diese ist für ihn das Christenthum. »

¹¹¹ *AI*, 1.1.1872 p. 563.

¹¹² Voir Cresti, S., « Debates between German and French Jews », art. cit., p.96-97.

dernières attribuent aux juifs français une vision laïque des relations entre l'Etat et les Eglises alors que pour les juifs allemands, les sphères politique et religieuse seraient liées.

Il est vrai que dans la plupart de leurs contributions, les journalistes français semblent plaider pour une séparation des sphères religieuse et politique. Tout au long de sa carrière journalistique, Isidore Cahen insiste ainsi à plus d'un titre sur son soutien à « l'indépendance et [de] la laïcité de l'Etat¹¹³ ». Encore étudiant à l'Ecole normale supérieure, il s'était prononcé pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat, selon lui le seul moyen pour garantir la véritable liberté de conscience¹¹⁴. Dans cet esprit, il rappelle dans les années 1850 qu'il ne faut en aucun cas « abolir la grave distinction du temporel et du spirituel, qui est l'un des principes des Etats modernes, et dont la confusion serait le signal des plus regrettables antagonismes¹¹⁵ », opinion qu'il réaffirme en 1869 : « L'église, le temple, la synagogue, voilà où la conscience et le sentiment religieux doivent renfermer leur activité. (...) L'Etat laïque (...), tel est notre idéal¹¹⁶. » Lorsque dans les années 1880, la laïcisation de la société française devient concrète, notamment grâce aux lois Ferry, Cahen est, comme nous le verrons, certes inquiet de l'avenir du judaïsme. Il n'en reste pas moins qu'il continue à approuver le principe de la laïcité : « Il nous est impossible de favoriser ou d'approuver aucune démarche qui mette en péril l'indépendance et la laïcité de l'Etat¹¹⁷. » Hippolyte Prague pour sa part déclare que « la séparation serait cent fois préférable à ce régime d'amointrissements successifs, de mutilations continuelles¹¹⁸ », faisant allusion à la décision prise par le Conseil d'Etat en 1882 d'enlever aux Consistoires la faculté de pourvoir à l'entretien du culte et de tenir des écoles¹¹⁹. Lorsqu'au début du XXe siècle, la loi concernant la séparation des Eglises et de l'Etat est sur le point d'être votée, le rédacteur en chef des *Archives Israélites* l'accueille très favorablement. Grâce à la séparation, « il y aura », écrit-il, « pour

¹¹³ *AI*, 3.4.1879, p. 111.

¹¹⁴ Voir Cahen, I., *Deux libertés en une*, *op. cit.*

¹¹⁵ *AI*, janv.1855, p. 70.

¹¹⁶ *AI*, 1.1.1869, p. 14.

¹¹⁷ *AI*, 3.4.1879, p. 111.

¹¹⁸ *AI*, 23.12.1886, p. 403.

¹¹⁹ *AI*, 8.4.1886, p. 106.

toutes les confessions un régime commun, celui de la liberté, remplaçant la tutelle de l'Etat, liberté bien entendu tempérée par des règles de la police¹²⁰. » Prague espère surtout que le nouveau régime ranimera la vie religieuse dont il s'est fait l'avocat contre « la décadence ». Il dit ne pouvoir qu'appeler

« de tous [ses] voeux le moment où le souci de pourvoir à l'entretien du service des Synagogues et des autres organes du culte, privés désormais de la provende gouvernementale, stimulera leur zèle et les réveillera de cette apathie périlleuse où elles végètent depuis si longtemps¹²¹ ».

Parallèlement à ces prises de positions, il existe des passages favorisant un régime concordataire où l'Etat exercerait un certain contrôle sur les différents cultes. C'est dans cet esprit qu'Isidore Cahen, inquiet de voir le judaïsme disparaître si l'Etat renonce à son financement, se prononce pour le maintien du budget des cultes, mais en rajoutant que les liens entre Etat et Eglises doivent être de l'ordre du contrôle et non pas de l'intervention¹²². Dans son argumentation, Cahen s'appuie sur l'ouvrage *Philosophie du droit ecclésiastique des rapports de la Religion et de l'Etat* que son ancien professeur de philosophie au lycée Charlemagne Adolphe Franck avait publié en 1864. Dans ce texte, Franck défend le système concordataire

« où, l'Etat, en protégeant la religion et ses ministres, en défendant qu'on lui fasse violence (...), en faisant respecter ses dogmes et ses symboles (...) s'engage à ne pas intervenir dans sa vie spirituelle ; et où la religion, sans faire aucun sacrifice du côté de la foi, s'engage à respecter le pouvoir, les lois, la constitution, et à laisser pénétrer le regard de l'Etat dans sa discipline extérieure¹²³ ».

Tout en préférant des cultes indépendants et par là même plus actifs et responsables, Hippolyte Prague semble lui aussi considérer à certains moments que l'Etat doit jouer un « rôle de médiateur et au besoin de pacificateur¹²⁴ » parmi les différents cultes. La surveillance de l'Etat sur les religions, telle qu'elle existe

¹²⁰ *AI*, 28.5.1903, p. 170.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *AI*, 9.7.1885, p. 217 sqq.

¹²³ Franck, A., *Philosophie du droit ecclésiastique des rapports de la Religion et de l'Etat*, Paris, Germer Baillièrre, 1894, p. 30.

¹²⁴ *AI*, 5.2.1880, p. 43.

encore dans la France des années 1870-1880, constitue pour lui « un préservatif efficace contre les débordements d'une foi trop ardente¹²⁵ », qui est d'autant plus nécessaire que « la religion qui encore aujourd'hui compte le plus d'adhérents a été dans un passé rapproché de nous la religion d'Etat, qu'elle a acquis ainsi des idées d'absolutisme, de despotisme, des habitudes impérieuses, des goûts de domination, enfin une soif de pouvoir non encore éteinte¹²⁶ ». Si Prague met en garde contre les envies de domination du catholicisme, Cahen évoque le danger du matérialisme. En 1872, il se dit certes une fois de plus séduit par « la solution radicale des rapports entre l'Eglise et l'Etat », entre autres parce qu'elle « exciterait » et « fortifierait » la conscience religieuse, mais il craint que « se désintéresser de tout concours aux influences spirituelles et spiritualistes, (...) [soit] (...) élargir encore la porte déjà entrebâillée aux passions mauvaises », telles « le matérialisme, l'athéisme, la guerre à toutes les lois sociales¹²⁷ ». C'est pourquoi, Cahen plaide pour une laïcisation de la société par étapes.

La démarche graduelle et prudente que Cahen favorise dans ce texte, contraste avec les positions d'un certain nombre d'hommes politiques juifs tels que le député radical Camille Dreyfus (1851-1915). Cet éditorialiste politique du quotidien *La nation* qui avait rompu avec la religion juive pour se réclamer de la libre pensée, voudrait au contraire que l'Etat se sépare radicalement des Eglises. En octobre 1890, il est ainsi le premier député à proposer à la chambre des députés une loi visant à la séparation de l'Eglise et de l'Etat¹²⁸. Il en va de même pour Ernest Henlé que l'historien Pierre Birnbaum a qualifié d' « archétype des Juifs d'Etat préfets¹²⁹ ». Dans son livre *La séparation de l'Eglise et de l'Etat*, cet avocat qui deviendra en septembre 1870 secrétaire particulier de Jules Favre, alors ministre des Affaires étrangères, avant d'être nommé préfet du Nord en 1871, revendique, au nom de la libre-pensée et de la Révolution française, l'exclusion de l'Eglise des lieux d'enseignement¹³⁰. Réaffirmant son soutien à la laïcité, Cahen

¹²⁵ *Ibid.*, p. 43.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 44.

¹²⁷ *AI*, 1.8.1872, p. 452.

¹²⁸ Voir à ce sujet Birnbaum, P., *Les fous*, op. cit., p. 165.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 32.

¹³⁰ Voir Henlé, E., *La séparation de l'Eglise et de l'Etat*, Paris, Le Chevalier, 1869.

estime certes « que M. Hendlé signale avec justice et vérité les abus du régime des concordats, et les inégalités qui en résultent : il montre l'intervention abusive de l'église catholique dans une foule de services publics (...)»¹³¹ ». Cependant, contrairement à l'avocat, il ne considère pas la séparation « comme un remède immédiatement applicable¹³² ». Pour Cahen, elle constitue plutôt « un idéal souhaitable¹³³ » à la réalisation duquel « le terrain doit être préparé ; l'opinion publique n'y est pas encore, - c'est l'éducation politique du pays qu'il faut faire¹³⁴ ».

Philippson et Karpeles semblent également hésiter entre les deux possibilités : « On peut discuter de la question de savoir si s'occuper de la religion devrait être une tâche de l'Etat ou si celui-ci ne ferait pas mieux de n'éduquer que des citoyens égaux en leur laissant le soin de veiller eux-mêmes à la paix de leur âme¹³⁵ », déclare ainsi Gustav Karpeles en 1907. Presque un demi-siècle plus tôt, Ludwig Philippson l'avait formulé comme suit : « La complète liberté de conscience et de religion ne sera scellée que lorsque, comme en Amérique du Nord, tous les cultes auront le même droit à des financements publics ou que, comme en France, aucun culte ne sera financé par l'Etat¹³⁶. » Dans la plupart des cas, leurs préférences semblent cependant aller vers une stricte séparation des sphères politique et religieuse, rejoignant ainsi les positions de Gabriel Riesser¹³⁷, du rabbin Samuel Holdheim (1806-1860), adepte de réformes religieuses radicales, ou de David Honigmann (1821-1885), le secrétaire général des chemins de fer de Haute-Silésie qui s'est fait connaître par plusieurs publications en faveur de l'émancipation des juifs allemands ainsi que par son engagement pour la

¹³¹ *AI*, 1.12. 1869, p. 709.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *AZJ*, 14.6.1907, p. 277 : « Man kann darüber streiten, ob die Pflege der Religion eine Aufgabe des Staates sein soll und ob es nicht besser wäre, wenn der Staat nur gleiche Bürger erziehen und die Sorge für ihr Seelenheil ihnen selber überlassen würde. »

¹³⁶ *AZJ*, 12.3.1861, p. 143 : « Erst wenn entweder alle Culte einen gleichen oder allesamt gar keinen Anspruch auf die Staatsmittel (...) haben, wie jenes in Frankreich, dieses in Nordamerika der Fall ist, ist die vollständige Gewissens- und Glaubensfreiheit besiegelt. »

¹³⁷ Voir Riesser, G., *Eine Auswahl aus seinen Schriften und Briefen*, Denkmäler jüdischen Geistes, Francfort-sur-le-Main, J. Kauffmann, 1913, p. 38.

réforme religieuse¹³⁸. Ainsi, au moment où Bismarck décide, dans le cadre du Kulturkampf, d'expulser les jésuites du territoire allemand, Philippson se prononce contre cette décision, y voyant une atteinte à la liberté de conscience¹³⁹. Afin de garantir que chaque religion puisse s'épanouir librement sans perturber ni le fonctionnement de l'Etat ni les autres religions, il plaide pour la séparation des Eglises et de l'Etat, principe qu'il apparente comme Cahen à la « réalisation complète¹⁴⁰ » de la liberté de conscience :

« Que l'Etat se sépare vraiment de l'Eglise et qu'il laisse cette dernière complètement libre ; qu'il détache en effet ses institutions de celles de l'Eglise, qu'il donne à chaque communauté religieuse une administration propre, des moyens spirituels et matériels propres et qu'il n'intervienne que là où les lois publiques sont enfreintes, où des conspirations contre l'existence et le bien de l'Etat peuvent être prouvées¹⁴¹. »

Dans un autre article de 1887, il se montre à nouveau favorable à une séparation des deux sphères en citant l'exemple de la France « où l'idée de la séparation de l'Etat et des Eglises est présente de la manière la plus vivante¹⁴² ». Il rappelle que les communautés juives ne reçoivent aucune subvention en Allemagne et sont de ce fait souvent dans l'impossibilité d'ouvrir des écoles confessionnelles, ce qui oblige les enfants juifs à fréquenter des écoles chrétiennes. En instaurant la séparation des Eglises et de l'Etat, tel est l'argument de Philippson, l'Empire allemand non seulement mettrait fin à ces injustices mais ferait aussi des économies, dans la mesure où les différents cultes subviendraient eux-mêmes à leurs besoins¹⁴³.

¹³⁸ Pour plus de détails quant à l'attitude de Riesser, de Holdheim et de Honigmann, on se reportera à Tal, U., « German-Jewish Social Thought », art. cit., p. 309 sqq.

¹³⁹ *AZJ*, 2.7.1872, p. 524.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 525: « die vollständige Verwirklichung ».

¹⁴¹ *Ibid.* : « Der Staat trenne sich wirklich von der Kirche und überlasse diese sich selbst in völliger Freiheit ; er löse in der That seine Institutionen von denen der Kirche ; er gebe jeder Religionsgenossenschaft eine eigene Verwaltung, eigene Mittel, materielle wie geistliche, und trete nur da (...) ein, wo (...) Verletzungen der Staatsgesetze, Verschwörung gegen den Bestand und das Wohl des Staates erwiesen werden. »

¹⁴² *AZJ*, 17.2.1887, p. 99 : « in welchem der Gedanke der Trennung von Staat und Kirche am lebhaftesten vorhanden ist ».

¹⁴³ *Ibid.*, p. 100.

Quant à Gustav Karpeles, il rejoint l'argumentation de son prédécesseur. S'appuyant sur les thèses défendues par Johannes Bresler (1866-1936), le médecin et co-fondateur avec Sigmund Freud de la *Zeitschrift für Religionspsychologie*, dans sa brochure *Religionshygiene* (Hygiène religieuse, 1907), Karpeles fait comme Philippson l'éloge de la situation en France : ce pays aurait prouvé une fois de plus qu'il est « une grande nation » en séparant l'Etat de l'Eglise¹⁴⁴. Pour Karpeles, « l'Etat et la religion n'ont rien à voir l'un avec l'autre¹⁴⁵ ». La religion étant « le rapport intime et individuel de l'homme à Dieu (...), que l'Etat a-t-il à interférer dans cette vie intérieure et comment peut-il juger de la valeur de ce sentiment religieux¹⁴⁶ ? », demande-t-il dans un autre article en dénonçant le dénigrement systématique dont le judaïsme est victime.

Comme l'ont montré ces analyses, les journalistes français approuvent le contrôle de l'Etat sur les différents cultes bien plus qu'on n'a voulu le croire. A l'inverse, il y a, chez leurs confrères allemands, une volonté de voir les deux sphères se séparer bien plus nette qu'il n'a souvent paru. Si, tout au long de leur activité journalistique, Philippson et Karpeles réclament néanmoins des aides financières à l'Etat pour le culte juif, comme par exemple pour la faculté de la science du judaïsme et la formation des professeurs des écoles juives, ou la mise en place de cours de religion juive pour que les enfants juifs puissent étudier dans les mêmes conditions que les enfants des autres confessions¹⁴⁷, ce n'est pas que « pour les juifs allemands, contrairement à leurs coreligionnaires français, les droits civiques restent étroitement liés à la religion¹⁴⁸ ». Ces revendications semblent plutôt s'expliquer par le contexte allemand où, nous l'avons vu, l'Etat contribue au financement des églises chrétiennes mais pas à celui du culte juif. Elles ne constituent pour les journalistes qu'une étape sur le chemin de l'égalité complète de tous les citoyens. Cette égalité, les journalistes allemands la voient le

¹⁴⁴ *AZJ*, 31.5.1907, p. 253.

¹⁴⁵ *AZJ*, 4.3.1902, p. 109 : « Staat und Religion [haben] ueberhaupt nichts mit einander zu tun. »

¹⁴⁶ *AZJ*, 1.3.1907, p. 97 : « das innere, individuelle Verhältnis des Menschen zu Gott (...) Was mag da der Staat in dieses innere Leben greifen und wie soll er den Wert des religiösen Gefühls bemessen ? »

¹⁴⁷ Voir la série d'article „Was haben die Juden vom Staate zu fordern“, *AZJ*, 7.2.1871, p. 107 sqq., *AZJ*, 14.2.1871, p. 125 sqq., *AZJ*, 21.2.1871, p. 149 sqq., *AZJ*, 7.3.1871, p. 159 sqq.

¹⁴⁸ Cresti, S., « Debates between German and French Jews », art. cit., p. 102: « for german Jews, in contrast to their french coreligionists, civil rights remained closely bound up with religion ».

mieux réalisée dans un Etat laïque, comme l'exprime Philippson dans le passage suivant: « La religion se [doit] de limiter son impact sur l'être intime de chaque homme (...), mais (...) toute influence politique, tout pouvoir au sein de l'Etat que l'on réclamerait pour elle, [sont] nuisibles et insupportables pour l'homme ayant atteint le niveau politique de l'Etat¹⁴⁹. »

Cette hypothèse semble pouvoir être validée par l'analyse de l'attitude des journalistes français. Tout en préférant un enseignement laïc, notamment parce que, comme le formule Cahen, « rien (...) ne gêne le libre arbitre de[s] enfants¹⁵⁰ », ils « ser[ai]ent très fâchés que, sous prétexte de laïcité, l'idée de Dieu soit bannie des écoles¹⁵¹ ». Durant toute la campagne pour la laïcisation de l'Etat, Isidore Cahen et Hippolyte Prague ne cesseront en effet de plaider, à l'instar de leurs confrères allemands, pour « que l'on facilite, au lieu de le contrarier, l'enseignement religieux pour ceux qui y tiennent¹⁵² ». Dans cette perspective, la décision du ministre de l'instruction publique Jules Ferry, d'accorder aux enfants chrétiens le jeudi et le dimanche pour se consacrer à leurs études religieuses, est fortement critiquée par Hippolyte Prague : Ferry aurait « totalement oublié qu'il existait en France des citoyens israélites pour qui le samedi est un jour férié tout comme le dimanche l'est pour les chrétiens¹⁵³ ». Prague s'indigne contre cette injustice qui « place [les juifs] dans des conditions d'infériorité vis-à-vis des autres cultes¹⁵⁴ ».

Critique des fanatismes religieux et valorisation du judaïsme

Si la critique du « fanatisme religieux » part d'un véritable souci politique, elle constitue également pour les journalistes un moyen de valoriser le judaïsme. Dans une période où les minorités juives et leur religion étaient fortement

¹⁴⁹ *AZJ*, 10.8.1880, p. 498 : « (...) die Religion [hat] ihre Wirksamkeit auf das innere Wesen jedes Menschen zu beschränken (...), (...) aber jeder politische Einfluß, jede Herrschaft im Staat (...), welche für sie beansprucht würde, [ist] vom Übel und [wird] dem staatlich entwickelten Menschen unerträglich ».

¹⁵⁰ *AI*, 22.4.1880, p. 137.

¹⁵¹ *AI*, 15.11.1871, p. 432.

¹⁵² *AI*, 22.4.1880, p. 137.

¹⁵³ *AI*, 3.2.1881, p. 37.

¹⁵⁴ *Ibid.*

stigmatisées, cette valorisation a pour objectif de démontrer la parfaite compatibilité de la religion juive avec l'Etat moderne ainsi que son caractère hautement moral. Dans les deux revues, le judaïsme apparaît ainsi comme totalement opposé à l'ultramontanisme. Il est tout ce que l'ultramontanisme n'est pas. Si, dans les textes de Philippson, le catholicisme ultramontain s'apparente aux religions exclusives qui

« promettent le ciel à leurs seuls fidèles, et l'enfer à tous ceux qui ont une foi différente, (...) qui mettent l'épée dans la main de leurs fidèles afin de convertir ou d'anéantir le monde entier, qui prêchent le cachot, le bûcher, (...) l'exclusion de la société civile ou l'esclavage pour ceux qui pensent autrement » et qui, partant, « ne [donnent] qu'une image déformée de l'humanité¹⁵⁵ »,

le judaïsme incarne « le principe de l'humanisme¹⁵⁶ ». Comme Philippson l'expose à plus d'un titre, ce principe implique « que toute l'humanité est une famille où tous les membres ont les mêmes droits et les mêmes devoirs, avec pour fondement l'amour auquel le droit suprême est identique¹⁵⁷ ». Le judaïsme, en instaurant comme Loi suprême l'amour inconditionnel de tous les hommes, y compris des étrangers, représente le mieux cet esprit. Loin d'être une religion exclusive, son « noyau (...) [est] l'humanisme¹⁵⁸ ». Les analyses de Philippson concernant le caractère humaniste de la religion juive portent indéniablement une empreinte messianique. Le journaliste allemand rêve en effet que le « contenu théorique et pratique » du judaïsme soit étendu, grâce au travail inlassable des juifs¹⁵⁹, à l'humanité toute entière¹⁶⁰. Cet espoir messianique caractérise également les positions d'Isidore Cahen : le judaïsme est, selon lui, « chargé de propager [ces principes humanistes] jusqu'au jour de son triomphe

¹⁵⁵ *AZJ*, 22.1.1878, p. 49 : « den Gläubigen allein den Himmel erschließen, alle Andersgläubige in die Hölle verdammen, (...) seinen Bekenner das Schwert in die Hand drücken, um alle Welt zu bekehren oder zu vernichten, welche für Andersdenkende Kerker und Scheiterhaufen oder (...) den Ausschluss von der bürgerlichen Gesellschaft oder die Knechtschaft predigen (...) », « nur ein Zerrbild der Humanität [geben] ».

¹⁵⁶ *AZJ*, 16.8.1888, p. 513.

¹⁵⁷ *AZJ*, 22.1.1878, p. 49 : « daß das ganze Menschengeschlecht eine Familie, alle gleich sind an Rechten und Pflichten [sind], beruhend auf der Liebe, mit welcher das höchste Recht identisch ist ».

¹⁵⁸ *Ibid.* : « Sein Kern (...) [ist] die Humanität. »

¹⁵⁹ *AZJ*, 16.8.1888, p. 513.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 50.

définitif¹⁶¹ ». Afin de valoriser le judaïsme face au christianisme, et surtout face à sa variante radicale qu'est l'ultramontanisme, Cahen évoque la supériorité spirituelle du judaïsme sur le christianisme du fait que « le souffle vivant du monothéisme [y] règne seul¹⁶² » et que les croyants « s'adresse[nt] sans intermédiaire à Dieu¹⁶³ »; il évoque également l'absence de désir de prosélytisme et de hiérarchie dans son organisation¹⁶⁴. Mais surtout, contrairement au christianisme, la religion juive est présentée comme une religion des actes : « Croire n'est pas tout, agir et bien agir y joue le plus grand rôle. L'homme est ici-bas pour vivre vertueusement plutôt que pour penser sainement¹⁶⁵ », écrit Cahen en 1855, insinuant ainsi que de l'importance des actes dans la religion juive aux œuvres humanistes palpables, il n'y a qu'un pas.

Mais le judaïsme ne se distingue pas seulement de l'ultramontanisme « fanatique » et « exclusif » par son humanisme. Il s'en démarque également par son caractère profondément moderne. En rappelant les nombreuses modifications que le culte juif a subies afin de s'adapter aux exigences de la modernité, les journalistes soulignent ses capacités d'évolution alors que le catholicisme « prétend à l'immobilité¹⁶⁶ ». « Libéré de ses contraintes moyenâgeuses¹⁶⁷ », le judaïsme ne rend pas seulement possible la véritable connaissance de Dieu, il est également parfaitement compatible avec les principes de l'Etat moderne en ce que, comme le formule Isidore Cahen, « le politique n'a rien à faire¹⁶⁸ » avec lui. Pour ce journaliste français, le judaïsme offre en effet

« à l'Etat, au public, à la critique, le spectacle d'une société foncièrement croyante, mais qui ne se trouve nulle part en conflit avec le pouvoir civil, avec l'Etat catholique, protestant ou musulman : cette

¹⁶¹ *AI*, déc. 1854, p. 670.

¹⁶² *Ibid.*, p. 669.

¹⁶³ *AI*, 15.7.1870, p. 420. Et Cahen de poursuivre : « Et la politique n'a rien à faire dans leur culte. Les Israélites sont donc, pour les nations contemporaines, un élément de prospérité, et un apoint considérable au profit des bonnes causes. »

¹⁶⁴ *AI*, nov. 1853, p. 622.

¹⁶⁵ *AI*, mars 1855, p. 129.

¹⁶⁶ *AI*, déc. 1854, p. 668.

¹⁶⁷ *AZJ*, 28.3.1861, p. 52 : « von seinen mittelalterlichen Mauern befreit ».

¹⁶⁸ *AI*, 15.7.1870, p. 420.

attitude, cette organisation est d'un excellent exemple, et le judaïsme moderne n'a pas besoin d'autre apologie¹⁶⁹ ».

Quant à une éventuelle séparation des églises et de l'Etat, Ludwig Philippson explique que « pour les juifs, la séparation de l'Etat et de l'Eglise existe depuis toujours¹⁷⁰ » dans la mesure où les juifs n'ont jamais reçu de subventions de l'Etat. Et il ajoute que cela n'a jamais été ressenti comme un inconvénient : « Cette autonomie (...) réveille et maintient au contraire l'intérêt que portent les fidèles à leur communauté¹⁷¹ », comme l'attestent les nombreux synagogues et séminaires rabbiniques construits en Prusse¹⁷². Cette idée marque aussi l'attitude d'Hippolyte Prague. S'il ne peut s'empêcher de voir la séparation de l'Etat et des Eglises avec une certaine inquiétude, il pense, comme Philippson, que « le régime de liberté est celui qui convient le mieux à la confession israélite¹⁷³ ».

II. « Respect à la religion » : le rôle politique, social et éthique de la religion

Comme l'ont montré leurs critiques virulentes des radicalismes religieux et leur soutien à la laïcité, les quatre journalistes veulent éviter la domination du religieux sur le politique. Dans le même temps, comme nous le verrons, aucun d'eux ne peut concevoir une société dans laquelle la religion n'aurait plus aucune part. Leurs articles à thématique religieuse mettent en effet en évidence que la religion a, pour eux, une fonction politique, sociale et éthique essentielle à jouer. Selon la formule d'Isidore Cahen, « Guerre à la théocratie, respect à la religion¹⁷⁴ », tous les quatre souhaitent, nous l'avons vu, que l'Etat soit protégé d'un trop plein d'influence religieuse mais défendent aussi la religion contre les excès dans lesquels la sécularisation de la société aurait conduit le monde. Cette insistance sur ce qu'ils envisagent comme le besoin religieux de la société a pour toile de fond la rencontre particulièrement explosive au XIXe siècle de trois

¹⁶⁹ *AI*, 3.4.1879, p. 111.

¹⁷⁰ *AZJ*, 17.2.1887, p. 99 : « (...) Seit undenklichen Zeiten [besteht] für die Juden (...) die Trennung von Staat und Kirche. »

¹⁷¹ *Ibid.* : « Im Gegentheil weckt und erhält diese Selbständigkeit, (...) das Interesse der Mitglieder an den Gemeinden. »

¹⁷² *Ibid.*, p. 100.

¹⁷³ *AI*, 7.8.1902, p. 241.

¹⁷⁴ *AI*, 15. 9.1872, p. 565.

modèles concurrents d'interprétation du monde, les modèles religieux, philosophique et scientifique. S'il est exagéré d'appeler le XIXe siècle « le siècle des sciences¹⁷⁵ », le progrès des idées scientifiques durant toute cette période, renforcé par la critique des religions des Lumières, les succès de l'industrialisation et de l'urbanisation, conduisent cependant à la perte de crédit des discours religieux et philosophique si bien que les sciences s'établissent comme une « troisième force » à côté de la philosophie et de la religion¹⁷⁶.

La disparition du sentiment religieux – « le plus grand malheur de l'époque¹⁷⁷ »

Les quatre publicistes ne sont pas insensibles aux difficultés que connaît l'ensemble des religions à la suite des Lumières et de la Révolution française. Durant toute la période considérée, ils déplorent en effet l'érosion générale du sentiment religieux.

« Par l'ascension d'un nombre (...) croissant d'individus à la vie politique, les intérêts matériels ont pris une prépondérance marquée ; l'industrie, guidée par la science, s'ouvrait sans cesse de nouvelles voies ; les peuples communiquaient davantage, les découvertes se multipliaient, (...) il est résulté de cette situation nouvelle un affaiblissement considérable des préoccupations (..) religieuses¹⁷⁸ »,

écrit ainsi Isidore Cahen en 1869. Quelques années plus tard, le journaliste français va même jusqu'à parler d'une « conspiration » contre « le sentiment religieux¹⁷⁹ ». Pour son confrère d'outre-Rhin, l'absence de « besoin religieux » est « le plus grand malheur de l'époque¹⁸⁰ ». Il regrette

¹⁷⁵ Voir la conférence éponyme donnée par Werner von Siemens en 1866, publiée dans Autrum, H. (éd.), *Von der Naturerforschung zur Naturwissenschaft. Vorträge, gehalten auf Versammlungen der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte (1822-1958)*, Berlin, Heidelberg, New York, Springer, 1987, p. 143-155.

¹⁷⁶ Sur ces évolutions, voir Bayertz, K., Gerhard, M., Jaeschke, W. (éds.), *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Der Materialismusstreit*, tome 1, Hambourg, Felix Meiner, 2007.

¹⁷⁷ *AZJ*, 12.1.1857, p. 27 : « der tiefste Schaden unserer Zeit ».

¹⁷⁸ *AI*, 15.8.1869, p. 484

¹⁷⁹ *AI*, 15.12. 1875, p. 739.

¹⁸⁰ *AZJ*, 12.1.1857, p. 27 : « Was ist der tiefste Schaden der Zeit? (...) Es ist der Mangel an religiösem Bedürfnis. »

« que toutes les aspirations aillent de nos jours surtout vers les biens de cette terre, vers les acquisitions et la jouissance, mais qu'on oublie, qu'on néglige et qu'on méprise le spirituel (...) et le surnaturel (...), et que tout ce qui est spiritualisant ait disparu, disparu même de l'esprit des hommes¹⁸¹ ».

Le désintérêt pour la religion est aussi le thème de nombreux articles de leurs successeurs, peut-être encore plus peïnés par « la décadence¹⁸² » et par « l'indifférentisme¹⁸³ » religieux que Philippson et Cahen.

Les principales raisons de la désaffection religieuse invoquées par les journalistes sont « les progrès du matérialisme¹⁸⁴ » et du positivisme ainsi que la place dominante que prennent les sciences et l'athéisme dans la manière d'interpréter le monde¹⁸⁵. Ludwig Philippson voit dans le matérialisme ambiant le « cancer de l'humanité¹⁸⁶ », alors qu'Isidore Cahen parle d'un « mal général¹⁸⁷ » qui sévit en France. Selon Hippolyte Prague, le matérialisme a distillé « dans l'âme de nos contemporains (...) le poison d'incrédulité¹⁸⁸ ».

Comme l'illustre la série d'articles portant sur « Les sciences naturelles et leur rapport à la religion et à l'enseignement religieux » (*Die Naturwissenschaften, in ihrem Verhältnis zur Religion und zum Religionsunterricht*)¹⁸⁹, les « Discours contre l'incroyance » (*Reden wider den Unglauben*)¹⁹⁰ et « Les discours pour la foi » (*Reden für den Glauben*)¹⁹¹, la montée du matérialisme semble préoccuper Philippson dès les années 1850. C'est en effet à ce moment-là que les idées matérialistes, pour avoir été présentes dès les années 1830, notamment grâce à l'œuvre de Ludwig Feuerbach (1804-1872),

¹⁸¹ *AZJ*, 13.10.1856, p. 566 : « daß alles Streben in unserer Zeit vorwiegend auf die Güter dieser Erde gehet, auf Erwerb und Genuß, dass das Geistige, (...), das Uebersinnliche (...) vergessen, vernachlässigt, verachtet wird, (...) , daß alles Vergeistigende (...) geschwunden, selbst aus der Achtung (...) des Menschen geschwunden ist ».

¹⁸² *AI*, 5.4.1900, p. 105.

¹⁸³ *AZJ*, 22.2.1907, p. 85: « der religiöse Indifferentismus ».

¹⁸⁴ *AI*, 15.10.1872, p. 625. Voir également *AZJ*, 9.10.1854, p. 513., *AI*, 19.1.1905, p. 17.

¹⁸⁵ *AZJ*, 28.8.1854, p. 438 sqq.

¹⁸⁶ *AZJ*, 22.12.1863, p. 801: « der Krebschaden der Menschheit. ».

¹⁸⁷ *AI*, 28.10.1881, p. 354.

¹⁸⁸ *AI*, 19.1.1905, p. 17.

¹⁸⁹ *AZJ*, 4.1.1853, p. 177 sqq., *AZJ*, 18.4.1853, p. 202 sqq.

¹⁹⁰ *AZJ*, 1.1.1852, p. 1 sqq., *AZJ*, 2.2.1852, p. 61 sqq., *AZJ*, 22.3.1852, p. 146 sqq.

¹⁹¹ *AZJ*, 2.5.1853, p. 229 sqq., *AZJ*, 9.5.1853, p. 241 sqq.

fervent critique de l'idéalisme hégélien qui influença par la suite de façon non-négligeable les travaux de Karl Marx (1818-1883) et de Friedrich Engels (1820-1895), commencent à connaître une plus large diffusion dans la société allemande. En 1854, le médecin Rudolf Wagner déclenche en effet « la querelle du matérialisme » en prenant la défense de la religion comme base spirituelle des sciences dans une intervention présentée lors du 31^e congrès de la Société des naturalistes et médecins allemands (*Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte*). L'intervention de Wagner provoque des réactions vives dans les milieux matérialistes, dont la meilleure illustration sont les publications en 1855 du pamphlet *Köhlerglaube und Wissenschaft* du professeur de zoologie Carl Vogt (1817-1895) et du livre *Kraft und Stoff* de Ludwig Büchner (1824-1899), médecin et frère de Georg Büchner, tous deux plaidant pour un programme de réformes sociales basé sur les sciences¹⁹². Quant à Philippson, il ne méconnaît pas les bienfaits de la science mais il insiste dans les textes cités ci-dessus sur ses limites, notamment dans l'explication de l'immatériel. Selon Philippson, c'est précisément là que la religion trouve sa pleine justification¹⁹³. En attribuant à chacune son domaine, Philippson semble vouloir trouver une formule de coexistence paisible entre science et religion. C'est à ces conclusions qu'aboutit également le philosophe Friedrich Albert Lange (1828-1875) dans son *Histoire du matérialisme* (1866) où il justifie l'approche matérialiste pour les sciences d'une part et l'importance de la religion et de la philosophie pour les hommes d'autre part¹⁹⁴.

Quant aux journalistes français, l'inquiétude de voir la religion disparaître, toujours présente¹⁹⁵, atteint son paroxysme dans les années 1880 lorsque la campagne pour la laïcisation de la société française bat son plein. Avec l'arrivée au pouvoir des républicains à la fin des années 1870, le positivisme devient en effet une sorte d'idéologie politique qui permet notamment de justifier la politique

¹⁹² Sur Vogt et Büchner, voir Bayertz, K., Gerhard, M., Jaeschke, W. (éds.), *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Der Materialismusstreit*, op. cit.

¹⁹³ *AZJ*, 2.5.1853, p. 229 sqq., *AZJ*, 9.5.1853, p. 241 sqq.

¹⁹⁴ Sur Lange, voir Bayertz, K., Gerhard, M., Jaeschke, W. (éds.), *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Der Materialismusstreit*, op.cit.

¹⁹⁵ Voir *AI*, janv. 1855, p. 12 sqq., *AI*, juill. 1857, p. 381 sqq.

anticléricale au nom de la science¹⁹⁶. Si Isidore Cahen et Hippolyte Prague semblent soutenir cette politique, ils craignent cependant pour l'avenir de la religion. Le choix des mots est à la hauteur de leur angoisse. Pour Prague, le mouvement laïc s'apparente à « du cléricalisme à rebours¹⁹⁷ ». Cahen parle quant à lui de « la guerre impitoyable à l'idée religieuse¹⁹⁸ ». Tantôt il compare le mouvement anti-clérical à l'inquisition :

« L'inquisition a été l'œuvre - détestable, odieuse à jamais – d'une coalition cléricale et absolutiste, le dernier mot d'une coalition 'du trône et de l'autel'. Nous assistons aujourd'hui aux efforts en sens inverse d'une autre coalition : celle de l'athéisme et de l'anarchisme ; soyez sûrs que celle-là aussi, si elle réussissait, aurait son inquisition à elle : les mêmes causes, le principe de souveraineté du but, l'intolérance des opinions différentes, engendrant les mêmes effets¹⁹⁹. »

Tantôt il établit un parallèle entre ce mouvement et la persécution anti-juive du passé :

« Nos pères ont connu la persécution ; celle-là (...) ne sévit plus dans la majeure partie de l'Europe civilisée. (...) Mais il y en a une autre qui sévit actuellement et qui est le fruit d'un fanatisme à rebours, du radicalisme niveleur, considérant toutes les croyances comme des ennemis à combattre (...) : sous le vocable trompeur de laïcisation, l'école et les cimetières tendent à perdre tout caractère confessionnel : c'est l'idée de Dieu qui empêche ces messieurs de dormir et c'est elle qu'on veut chasser – non seulement des institutions, mais des livres²⁰⁰. »

Ce sont vraisemblablement ces déclarations qui ont valu à des intellectuels juifs comme Cahen et Prague l'accusation de « cléricalisme juif » de la part de certains libéraux radicaux comme Georges Clémenceau (1841-1929) ou du député du Vaucluse Alfred Naquet (1834-1910), sympathisant de l'anarchisme, du socialisme et un temps même du boulangisme et devenu entièrement étranger au judaïsme²⁰¹. Indigné par cette attribution, Isidore Cahen consacre trois articles à la

¹⁹⁶ Jolibert, B., « Science et religion chez Auguste Comte », <<http://www.reunion.iufm.fr/Recherche/Expressions/23/Comte.pdf>>, p. 116 sqq.

¹⁹⁷ *AI*, 31.8.1882, p. 282.

¹⁹⁸ *AI*, 29.7.1886, p.235.

¹⁹⁹ *AI*, 5.7.1882, p. 220.

²⁰⁰ *AI*, 4.1.1883, p. 1.

²⁰¹ Sur Alfred Naquet, voir le portrait dans Birnbaum, P., *Les fous, op. cit.*, p. 316 sqq.

déconstruction de ce reproche en insistant sur « l'absence de clergé dans (...) [l']organisation religieuse [de la minorité juive] » qui enlèverait « tout prétexte à l'empiètement du spirituel sur le temporel, tout entrave à l'activité civique, laïque, indépendante²⁰² ». Deux ans plus tard, il proteste de nouveau contre cette accusation : « Qu'on ne se méprenne pas sur le sens de nos paroles et sur nos sentiments : rien de mieux que l'Etat laïque, neutre entre divers cultes ; (...) ce n'est pas nous qui appellerons persécution la rigoureuse séparation du spirituel et du temporel ». Mais, comme il le précise, « s'attacher (...) à priver les cultes, unis à l'Etat par des rapports légaux, des éléments nécessaires à leur vie, c'est miner systématiquement un des remparts les plus efficaces qui nous séparent de la barbarie²⁰³ ».

Comme l'indique le passage cité ci-dessus, les journalistes français pressentent qu'un réel danger les menace, tant dans l'agitation politique suscitée par les lois laïques considérées par les antisémites comme une stratégie mise en place par les juifs pour déchristianiser la France, que dans certaines mesures particulières votées ou en cours de discussion. Bien que dirigées à l'origine contre l'Eglise catholique, les tentatives faites pour limiter l'aide de l'Etat aux institutions religieuses font que les institutions juives se retrouvent, avec celles des protestants, en victimes imprévues²⁰⁴. Isidore Cahen voit le judaïsme « menacé dans ses éléments constitutifs, paralysé dans ses moyens d'action²⁰⁵ ». En effet, les lois laïques conduisent à une réduction du budget du consistoire, des traitements des rabbins et des subventions destinées au séminaire rabbinique²⁰⁶. A cela s'ajoute l'obligation du service militaire pour les séminaristes²⁰⁷ et la suppression du caractère religieux des cimetières.

C'est pour avoir soutenu ces mesures que Cahen et Prague critiquent un certain nombre de députés juifs. Prague cherche ainsi querelle au député juif

²⁰² *AI*, 17.11.1881, p. 379.

²⁰³ *AI*, 22.11.1883, p. 373.

²⁰⁴ Marrus, M., *Les juifs de France, op. cit.*, p. 149 sqq.

²⁰⁵ *AI*, 22.7.1886, p. 225.

²⁰⁶ *AI*, 5.4.1888, p. 105.

²⁰⁷ Voir Bauer, J., *L'école rabbinique, op. cit.*, p. 154-155.

Joseph Reinach (1856-1921) qui avait voté en faveur de la laïcisation des cimetières communaux. Ces derniers ne seront désormais plus compartimentés en fonction de la confession. Dans son article, Prague se réjouit de l'acceptation de plus en plus générale du principe de laïcité « conforme aux idées dominantes de notre époque éprise de liberté et d'égalité » mais met aussi en garde contre le risque « de (...) voir remplacer [la persécution religieuse] par l'oppression de la libre-pensée ». S'il voit en Joseph Reinach qui s'était élevé contre l'incorporation des séminaristes dans les régiments de marche, un allié dans l'opposition à cette « laïcisation à outrance » qui ambitionne de supprimer l'idée religieuse, il le critique pour avoir approuvé la laïcisation des cimetières :

« Juifs et chrétiens vivent ici-bas en dissidence absolue, nettement tranchée sur le terrain de la religion. Ils n'ont ni les mêmes dogmes ni le même culte (...). Le cimetière pour l'une et l'autre des confessions est une prolongation (...) du Temple. (...) Interrogez un bon catholique, questionnez un Juif pratiquant. Et les deux vous répondront que c'est attenter à leur conscience, faire violence à leur liberté religieuse, que de contraindre à dormir du dernier sommeil, côte à côte avec des gens qu'ils ont été élevé à considérer comme des hérétiques (...) Au nom de la liberté de conscience, de la tolérance dont vous êtes un fervent partisan, vous devez respecter les vœux des Chrétiens et des Juifs qui veulent reposer à côté de leurs coreligionnaires et qui répugnent à une promiscuité que les dogmes de la religion réprouvent²⁰⁸. »

Dans cette même optique, Cahen s'en prend à Alfred Naquet qui, en 1890, va appuyer la proposition de Camille Dreyfus d'une séparation radicale:

« M. Naquet a-t-il jadis refusé son approbation et ses votes au système de laïcisation à outrance ? A-t-il voté pour les subsides destinés aux cultes, en se bornant à réserver ses opinions sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat ? N'a-t-il pas pris part à la campagne (...) dirigée contre les institutions religieuses²⁰⁹ ? »

Son confrère d'outre-Rhin s'insurge lui aussi contre ce qu'il décrit comme des tendances au nivellement chez certains républicains français et chez certains libéraux allemands. Selon Philippson, le problème du républicanisme français est

²⁰⁸ *AI*, 20.12.1888, p. 406. Voir également *AI*, 17.3.1881, p. 83 sqq., *AI*, 31.5.1883, p. 169 sqq.

²⁰⁹ *AI*, 28.3.1889, p. 98.

que, « dès 1790, son objectif était l'égalité et non la liberté²¹⁰ » : cette « tendance française à un nivellement dénuée de liberté veut transformer la masse des humains en une bouillie politico-sociale. Elle naît de l'unilatéralisme et y ramène également, en étouffant toute pensée libre²¹¹. » Le problème du libéralisme allemand est qu'il s'inspire du républicanisme français. « L'envie de niveler²¹² » marquerait ainsi aussi la politique des partis libéraux allemands, notamment depuis la fondation de l'Empire allemand qu'ils voient menacé à la fois par des tendances particularistes et par l'ultramontanisme catholique. C'est « parce que le parti ultramontain du catholicisme pose des difficultés au nouvel Empire » que les libéraux veulent que « toutes les confessions disparaissent²¹³ ». A ce libéralisme « incapable de supporter une individualité quelconque²¹⁴ » et « ayant perdu tout sens de la religion, toute conscience des besoins religieux²¹⁵ », Philippson, qui se dit profondément attaché au libéralisme allemand, oppose « le véritable libéralisme²¹⁶ », à l'anglaise ou à l'américaine, qui « respecte profondément chaque individualité, chaque caractère²¹⁷ » et où « les trois grands éléments de la nature humaine, la religion, la production et la consommation intellectuelles et matérielles, et l'Etat, coexistent en liberté en se stimulant et en s'encourageant mutuellement dans leurs réussites²¹⁸. »

²¹⁰ *AZJ*, 4.6.1872, p. 442 : « schon seit 1790 die Gleichheit, nicht aber die Freiheit zu seinem Wesen hatte ».

²¹¹ *Ibid.*: « französische Gleichmacherei ohne Freiheit (...) will (...) einen politisch-socialen Brei aus der Menschenmasse machen. Sie entspringt der Einseitigkeit und endet in solcher, in der Unterdrückung jeder freien Bewegung. ».

²¹² *Ibid.*: « Der Eifer für Nivellierung ».

²¹³ *AZJ*, 11.6.1872, p. 464 : « Da die ultramontane Partei im Katholicismus dem neuen Reiche Schwierigkeiten bereitet », « alle Confessionen beseitigt werden ».

²¹⁴ *AZJ*, 4.6.1872, p. 443 : « nicht im Stande ist, irgend welche Individualität zu ertragen ».

²¹⁵ *AZJ*, 11.6.1872, p. 464 : « jeden Sinn für Religion, jedes Bewußtsein eines religiösen Bedürfnisses völlig verloren gegangen ist ».

²¹⁶ *Ibid.*, p. 465.

²¹⁷ *AZJ*, 25.6.1872, p. 502 : « vor jeder Individualität, vor jedem Charakter eine große Hochachtung hat ».

²¹⁸ *Ibid.*, p. 503 : « wo die drei großen Elemente der Menschennatur, die Religion, die intellektuelle und materielle Produktion und Consumption, und der Staat, in Freiheit, (...) neben einander bestehen und sich in ihren Erfolgen fördern und stützen ».

Pour une association du religieux et du politique : la religion de la société ou de la démocratie

C'est contre les négations de la nouvelle tendance matérialiste que Ludwig Philippson développe sa théorie de « la religion de la société ». Le choix du terme est révélateur puisqu'il renvoie aux théories d'une « religion de l'Humanité », élaborées par des contemporains de Philippson comme Ludwig Feuerbach, Auguste Comte (1798-1857) et John Stuart Mill (1806-1873). A partir d'une critique des religions, en particulier du monothéisme qui, en excluant par définition tout autre Dieu possible, conduirait plus à des conflits qu'à la paix sociale, ces trois penseurs développent l'idée d'une nouvelle religion, la « religion de l'Humanité » qui garderait des anciennes religions le pouvoir fédérateur mais sans recourir à l'idée de Dieu²¹⁹. Hormis Feuerbach qu'il critique pour avoir interprété le sentiment religieux comme un sentiment de dépendance²²⁰, le journaliste allemand ne nomme aucun des représentants de la religion de l'Humanité explicitement dans ses articles. Mais en déclarant que sa « religion de la société n'est ni une nouvelle religion, ni une nouvelle création de l'esprit humain qui, en reniant les religions anciennes et présentes, coupe le pont menant du passé à l'avenir²²¹ », il s'inscrit indirectement en faux contre ces penseurs. Philippson s'accorde certes avec eux pour constater « une erreur de base²²² » dans la façon dont les relations entre religion et société sont souvent envisagées : ou bien on établit une stricte séparation entre ces deux sphères en attribuant à la société la tâche de satisfaire les besoins matériels de l'individu alors que la religion devrait répondre aux besoins idéels de ce dernier ; ou bien ces deux sphères se trouvent confondues de sorte que « tantôt l'Eglise domine sur l'Etat,

²¹⁹ A propos de la « religion de l'humanité », voir Jolibert, B., « Science et religion chez Auguste Comte », art. cit.

²²⁰ Voir AZJ, 25.12.1854, p. 651.

²²¹ Philippson, L., « Die Religion der Gesellschaft in ihrer Begründung und Entwicklung. Neunte Vorlesung », in: *Die Religion der Gesellschaft und die Entwicklung der Menschheit zu ihr*, Leipzig, Baumgärtners Buchhandlung, 1848, p. 146 : « Die Religion der Gesellschaft ist keine neue Religion, kein neu sich begründendes (...) Product des Menschengesistes, das, die früheren und jetzigen Religionen (...) verneinend, (...) die Brücke abbricht, die von der Vergangenheit zur Zukunft führt. »

²²² AZJ, 29.11.1847, p. 714 : « ein Grundfehler ».

tantôt l'Etat sur l'Eglise²²³». Pour sortir de cette impasse, Philippson plaide pour un retour du religieux au sein de la société, idée qu'il estime le mieux incarnée par le terme de « religion de la société » :

« Au lieu d'être une religion de l'individu, la religion doit devenir une religion de la société. La religion doit sortir de sa séparation avec la société, elle doit quitter la sphère exclusivement idéale afin d'être transplantée dans la réalité de la société. C'est à elle de proclamer les principes, seuls véritables, de la société ; c'est à elle d'étendre à la société ce qu'elle a établi comme morale pour l'individu. Elle doit enseigner que la société est une institution divine, fondée sur Dieu et que la capacité à vivre en société est ce qu'il y a de plus élevé chez l'homme, de sorte que l'individu quitte sa position particulière et se fonde dans la société²²⁴. ».

Il ne s'agit pas, pour Philippson, d'un retour à la théocratie. Ce à quoi il aspire, c'est l'interpénétration du politique et des principes éthiques de la religion.

Ludwig Philippson fonde sa théorie de la religion de la société sur le judaïsme biblique, décrit sous les traits d'un système politique idéal. Il importe de noter ici que Philippson appelle certes à la résurrection du système de Moïse afin de mettre en évidence l'importance du spirituel pour la société. Mais cette réhabilitation du religieux à travers la République de Moïse remplit aussi un objectif apologétique, celui de sauver la dignité du judaïsme et de le valoriser comme religion démocratique devant ses détracteurs. Comme il le développe dans plusieurs textes publiés dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*²²⁵ ainsi que dans son cycle de conférences sur « La religion de la société et l'évolution de l'humanité par rapport à elle, présentée dans dix conférences » (*Die Religion der Gesellschaft und die Entwicklung der Menschheit zu ihr, dargestellt in zehn*

²²³ *Ibid.*: « Bald beherrscht die Kirche den Staat, bald der Staat die Kirche. »

²²⁴ *AZJ*, 31.1.1848, p. 78 : « [Die Religion] muss statt eine Religion des Individuums zu sein, eine Religion der Gesellschaft werden. Die Religion muss aus ihrer Spaltung mit der Gesellschaft gelöst, aus ihrer bloß idealen Sphäre in die Wirklichkeit der Gesellschaft verpflanzt werden. Sie muss die allein wahren Grundgesetze der Gesellschaft verkünden ; das, was sie als die Moral des Individuums aufgestellt, auf die Gesellschaft ausdehnen. Sie muss die Gesellschaft als ein göttliches, in Gott beruhendes Institut, die Gesellschaftlichkeit als das höhere Element des Menschen lehren, und so das Individuum aus seiner Sonderstellung herausheben und in die Gesellschaft aufgehen machen. ».

²²⁵ Voir à titre d'exemple, *AZJ*, 4.11.1862, p. 637 sqq., *AZJ*, 16.7.1867, p. 569 sqq., *AZJ*, 17.5.1881, p. 319 sqq.

Vorlesungen)²²⁶, dans « Le développement de l'idée religieuse dans le judaïsme, le christianisme et l'islam » (*Die Entwicklung der religiösen Idee im Judenthume, Christenthume und Islam*)²²⁷ et dans « L'Enseignement religieux des israélites (*Die israelitische Religionslehre*)²²⁸, le génie de Moïse consistait, selon lui, à bâtir un système politique autour d'un principe réunissant le temporel et le spirituel. Alors que « le christianisme disait : Mon royaume n'est pas de ce monde ²²⁹ », rompant ainsi les liens entre religion et société, le mosaïsme fonde la société sur la religion : « La loi mosaïque est liée à l'idée de construire toutes les relations sociales en s'appuyant sur les enseignements de la religion, sur les enseignements tirés des rapports entre Dieu et les hommes, et de bâtir une société solide et unie selon les principes de la liberté et de l'égalité²³⁰. » De cet enchevêtrement du religieux et du politique naît une société idéale : complètement égalitaire et démocratique, instaurée par la Loi divine, basée sur la participation du peuple et le principe de la séparation des pouvoirs. Philippson la décrit comme suit :

« Après avoir fait naître tous les hommes à partir d'un couple et les avoir fait procéder d'une même origine, après avoir fait instituer la société par Dieu (...) et après avoir déclaré que l'individualité était mauvaise (...), que Dieu représentait l'ensemble des hommes et que l'individu, qui en tant que tel était libre, devait se fondre dans la loi divine, le mosaïsme considère la religion et la société comme identiques : l'homme religieux et l'homme social ne sont pas séparés dans le mosaïsme ; il conçoit la nation comme un tout organique (...) ; à l'intérieur de la nation, c'est l'égalité complète des citoyens : tant égalité devant la loi, que possible répartition équitable des biens en dépit d'une totale inviolabilité de la propriété²³¹. »

²²⁶ Philippson, L., *Die Religion der Gesellschaft und die Entwicklung der Menschheit zu ihr, dargestellt in zehn Vorlesungen*, Leipzig, Baumgärtner's Buchhandlung, 1848.

²²⁷ Philippson L., *Die Entwicklung der religiösen Idee im Judenthume, Christenthume und Islam*. Leipzig, Baumgärtner's Buchhandlung, 1847. La Traduction française paraît en 1856 chez Michel Lévy Frères.

²²⁸ Philippson, L., *Die israelitische Religionslehre*, Leipzig, Baumgärtner's Buchhandlung, 1861

²²⁹ Philippson, L., « Staat und Religion, die religiöse Gesellschaft », in : *Weltbewegende Fragen in Politik und Religion. Aus den letzten dreißig Jahren*, tome 1, Leipzig, Baumgärtner's Buchhandlung, 1867-1868, p. 84.

²³⁰ *AZJ*, 28.8.1848, p. 505 : « Das mosaische Gesetz hat es damit zu thun, auf der Unterlage der religiösen Lehre, der Lehre von Gott und Mensch, alle sozialen Zustände aufzubauen, und nach den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit ein einiges, festgefügtes Gebäude der Gesellschaft zu errichten. »

²³¹ *AZJ*, 31.1.1848, p.78 : « Der Mosaismus, nachdem er alle Menschen aus einem Paar entspringen läßt, und alle Menschen aus einem Ursprung herleitet, die Gesellschaft von Gott instituieren läßt (...) und die Individualität für schlecht erklärt (...), Gott die Gesamtheit repräsentieren läßt, und fordert, dass das Individuum, das an sich freie, in das Gebot dieses Gottes aufgehe, der Mosaismus

Ce que Philippson appelle « la religion de la société » devient chez son confrère français « la religion de la démocratie²³² », terme qui fait sans doute également allusion aux théories d'une religion de l'Humanité. Si Isidore Cahen est loin des accents bibliques qui caractérisent la pensée de Philippson, on trouve chez lui cependant la même affirmation de l'intrication entre religion et société. Dans de nombreux articles, il insiste ainsi sur la nécessité d'accorder une place à la religion au sein de la société :

« La seule République que nous admettions est celle qui est fondée sur des croyances, sur la foi au [sic !] surnaturel, c'est-à-dire l'invisible, à une sanction rémunératrice après la mort. Que l'on borne ses horizons à la terre, et l'on se convaincra qu'il n'y a ni lois, ni constitution, ni gendarmes, ni tribunaux, ni comité de salut public, ni dictature, capables de faire exister et durer une société²³³. ».

« Pas de démocratie sans religion²³⁴ » : c'est dans cet esprit que le journaliste français publie, en 1882, en plein affrontement entre catholiques et laïcs, la série d'articles intitulée « L'Humanité sans culte ». Ces articles sont une réponse directe au sénateur républicain Marcelin Berthelot (1827-1907). Ce chimiste de formation, fidèle à sa conviction selon laquelle la science représente un « nouveau principe directeur » appelé à remplacer la vieille culture religieuse, avait proposé, dans un article publié dans la *Revue politique et littéraire*, l'exclusion du sentiment religieux de la société. Berthelot justifie son idée en rappelant que le retrait des religions de la vie sociale n'a pas conduit à l'effondrement des sociétés et que, par conséquent, l'humanité peut se suffire à elle-même. Cahen s'oppose violemment aux développements de Berthelot qui considère la religion comme « un parasite qui envahit les sociétés humaines²³⁵ » :

« De ce que la religion ne domine plus tyranniquement l'Etat, et que ses pratiques n'ont plus rien de légalement obligatoire, il ne s'ensuit

erkennt Religion und Gesellschaft für identisch, der religiöse und soziale Mensch sind in ihm nicht getrennt; der Mosaismus begreift die Nation als organische Gesamtheit (...); innerhalb der Nation vollständige Gleichheit, sowohl Rechtsgleichheit, als auch mögliche Ausgleichung des Besitzes trotz völliger Unverletzlichkeit des Eigentums. »

²³² *AI*, 15.11.1872, p. 692.

²³³ *AI*, 15.10.1872 p. 623.

²³⁴ *AI*, 1.11.1872, p. 625.

²³⁵ *AI*, 2.3.1882, p. 69

nullement que ses inspirations soient devenues étrangères à l'individu, indifférentes à l'Etat, inutiles à la moralité (...). Si le déclin des croyances religieuses n'entraîne pas la chute de toute moralité, c'est parce que – sciemment ou inconsciemment – tout individu honnête se construit à partir d'un autre idéal, ce n'est point la chimie qui le lui donnera, ni qui l'en dispensera²³⁶ ».

Selon Isidore Cahen, il est impossible de « bannir de la vie humaine²³⁷ » l'idée de Dieu, sinon la société est vouée à la disparition. Dès 1872, il déclare ainsi : « Une société où les saintes idées de l'âme et de Dieu, où les saintes pratiques de la prière libre et de la résignation fière n'exercent pas d'Empire incontesté, une telle société porte en elle des germes de mort²³⁸. ». Son collègue Hippolyte Prugne cherche également à concilier religion et démocratie. La croyance en Dieu apparaît dans ses écrits comme « indispensable au bon fonctionnement de la société humaine » et l'athéisme comme « un vrai danger, un péril social²³⁹ ».

La religion comme fondement de la morale

Comme l'illustrent ces passages, les journalistes, tout en étant favorables à la laïcité, n'envisagent pas un seul instant une humanité capable de se passer de religion. Selon eux, elle est indispensable à la société dans la mesure où elle permet d'assurer, par le biais de principes moraux qui sont son expression rationnelle et qu'elle met à la disposition de tous, indépendamment du niveau intellectuel, la conservation d'un ordre et d'une cohésion au sein de la société. Les journalistes désignent en effet la religion comme dépositaire de la morale. Dès le début de sa carrière journalistique, Isidore Cahen explique ainsi que « la foi, une foi quelconque [lui] paraît le plus assuré fondement – non pas le seul peut-être – de la moralité²⁴⁰ ». L'idée de Dieu étant ainsi « base et sanction de toute morale²⁴¹ », il va même jusqu'à dire qu'il n'a qu'une confiance limitée dans un

²³⁶ *AI*, 16.2.1882, p. 53.

²³⁷ *AI*, 28.4.1881, p. 148.

²³⁸ *AI*, 15.10. 1872, p. 625-626.

²³⁹ *AI*, 21.4.1887, p.125.

²⁴⁰ *AI*, janv. 1855, p. 69.

²⁴¹ *AI*, 15.4-15.6. 1871, p. 78.

athée²⁴². C'est dans le même esprit qu'il faut comprendre la distinction faite par Philippson entre la politique du moment et « la politique religieuse » qui est « la politique suprême », parce qu'elle est guidée par « les principes immuables²⁴³ » de la plus grande moralité.

Garante de la morale, la religion fonde « le lien commun²⁴⁴ » entre les hommes. C'est grâce à ce lien qu'elle assure le respect de « l'intérêt général²⁴⁵ », empêchant ainsi la société d'aboutir à un « état sauvage²⁴⁶ ». Dans beaucoup de textes, la religion est présentée comme « un frein²⁴⁷ » ou un compensateur. Elle compense l'égoïsme des hommes²⁴⁸ et leur soif de violence. Elle apparaît aussi comme « un contrepoids efficace aux passions²⁴⁹ », et aux « redoutables instincts que développe la démocratie, (...) la science, la carrière illimitée²⁵⁰ ».

En revanche, la philosophie et la science n'ont pas, aux yeux des journalistes, la faculté d'assurer la moralité d'une société. Comme le développe Philippson, la philosophie et la science, bien que nécessaires au bon fonctionnement de l'humanité, ne peuvent lui apporter aucun secours durable parce que, appartenant au principe humain, elles sont vaines et éphémères. La philosophie porte en elle « la loi de l'autodissolution », dans la mesure où elle nie toute possibilité d'évolution, et la science invalide constamment ses résultats par des nouveaux²⁵¹. Philosophie et science ne peuvent donc être que « des correctifs du religieux²⁵² », seule instance permettant à une société de s'inscrire dans la durée. On trouve la même idée chez Isidore Cahen, qui estime « qu'il n'y a ni pour une société, ni pour un peuple, ni pour l'individu d'assises morales durables en dehors de celles qui s'étaient elles-mêmes sur une foi religieuse²⁵³ ». Dans

²⁴² *AI*, fév. 1855, p. 69.

²⁴³ *AZJ*, 5.9.1859, p. 528.

²⁴⁴ *AI*, 8.1.1885, p.10.

²⁴⁵ *AI*, 2.3.1882, p.70.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *AI*, 2.3.1882, p. 69.

²⁴⁸ *AZJ*, 17.5.1852, p. 241.

²⁴⁹ *AI*, 1.11.1872, p.625.

²⁵⁰ *AI*, 15.4.1870, p. 227.

²⁵¹ *AZJ*, 24.11.1863, p. 742 : « das Gesetz der Selbstauflösung ».

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ *AI*, 28.4.1881, p. 148.

plusieurs de ses articles, la religion apparaît comme le seul véritable point de départ de la morale dans la mesure où elle est porteuse d'une transcendance. Elle suppose en effet un ordre supérieur lequel garantit non seulement le respect de l'intérêt général²⁵⁴, mais permet aussi et surtout à l'homme de se dépasser²⁵⁵, condition *sine qua non* d'une morale dont les principes portent sur ce qu'il faudrait faire et non sur ce qui est. Si la religion n'a pas, chez ce philosophe de formation, l'apanage exclusif des convictions morales parce que « la philosophie y conduit aussi²⁵⁶ », elle semble cependant « les imprimer » plus « fortement dans l'esprit de tous les individus d'une société²⁵⁷ » que la philosophie. Hippolyte Prague, lui aussi, émet des doutes sur la capacité de la philosophie à toucher les foules : « La raison peut être (...) un idéal suffisant pour les esprits élevés, et satisfaire amplement à leurs hautes aspirations ; mais elle sera pour les masses une énigme, qui n'en sauront rien dégager de bon et d'utile²⁵⁸. » Quant à la science, Cahen et Philippson louent ses découvertes favorables au développement matériel de l'homme, soulignant comme Philippson, sa « signification extraordinaire pour (...) notre vie²⁵⁹ » ou la qualifiant comme Cahen, de « véritable émancipatrice de l'homme matériel²⁶⁰ », mais cet éloge est suivi de l'affirmation de la nécessité de garder une place à la religion « et dans l'individu et dans la société²⁶¹ ». C'est donc seule la religion qui selon les publicistes peut produire l'harmonie dont la société a besoin pour exister durablement, d'une part parce qu'elle est porteuse d'une transcendance permettant à l'homme de se dépasser lui-même et d'autre part parce qu'elle est à la portée de tous.

La religion : part constitutive de l'être humain

Si, dans la vision des publicistes, les hommes ne peuvent vivre sans religion, c'est aussi que la religion semble répondre à un besoin authentique de

²⁵⁴ *AI*, 2.3.1882, p.70.

²⁵⁵ *AI*, 1.11.1872, p.625.

²⁵⁶ *AI*, 15.11.1872, p. 690.

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ *AI*, 11.2.1886, p. 43.

²⁵⁹ *AZJ*, 4.4.1853, p. 177 : « außerordentlichen Bedeutung für (...) unser Leben ».

²⁶⁰ *AI*, 5.7.1888, p. 210.

²⁶¹ *Ibid.*

l'être. On trouve en effet chez Philippson et Cahen des formulations qui donnent l'impression que la religion est pour eux une dimension constitutive de l'homme. Ludwig Philippson voit en la religion « une partie intégrante et un besoin²⁶² » de l'âme humaine. Dans un article antérieur, il explique que les liens entre l'esprit humain et la religion ne relèvent pas de la contingence mais que la religion appartient au contraire à « l'essence profonde de l'esprit humain » : si on en venait à lui enlever la religion, l'être humain « se briserait (...) en mille morceaux sans liens les uns avec les autres²⁶³ ». Croire est donc pour Philippson un peu comme « respirer²⁶⁴ ». Pour son confrère français Isidore Cahen, la religion est également au cœur de l'essence de l'homme : Le sentiment religieux est « la moëlle, la substance intime de l'âme humaine²⁶⁵ » et correspond au « premier [besoin], l'essentiel, celui qui est indestructible²⁶⁶ ».

Si le besoin de croire est présenté comme quelque chose d'irrépressible chez l'être humain, c'est que ce dernier est faillible et n'a qu'une connaissance limitée des choses. Isidore Cahen insiste sur le fait que « croire à quelque chose d'autre que lui-même, à une force auprès de laquelle la sienne n'est rien²⁶⁷ » s'impose à l'être humain. Dans ses « Discours pour la foi » (Reden für den Glauben) évoqués précédemment, son confrère allemand explique que l'homme a besoin de croire parce que ses facultés de connaissance sont limitées:

« Non, la nature de l'homme est de croire ! Et pourquoi ? Parce qu'il n'arrivera jamais à connaître complètement la réalité et que tout le tissu de ses perceptions, de ses représentations, de ses jugements et de ses conclusions ne sont qu'une chaîne d'hypothèses (...) et de croyances²⁶⁸. »

²⁶² *AZJ*, 29.11.81, p. 823 : « da die Religion ein integrierendes Element und Bedürfnis der Menschenseele ist ».

²⁶³ *AZJ*, 1.1.1848, p. 1 : « zerfällt (...) in zusammenhanglose Elemente ».

²⁶⁴ *AZJ*, 2.5.1853, p. 230 : « atmen ».

²⁶⁵ *AI*, 2.3.1882, p. 69.

²⁶⁶ *AI*, 16.2.1882, p.53.

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ *AZJ*, 2.5.1853, p. 230 : « Nein, die Natur des Menschen ist – glauben! Und warum? Weil er eben niemals zur Wirklichkeit vollständiger Erkenntnis kommen soll, weil das ganze Gewebe seiner Wahrnehmungen, Vorstellungen, Urtheile, Schlüsse nur eine Kette von Annahmen, (...) Glauben sind. »

Face à la fragilité et à la précarité de la vie humaine, la croyance en une force supérieure et bienveillante permet à l'homme de mieux vivre. Dans de nombreux textes, la religion est ainsi présentée comme « un remède²⁶⁹ », « une boussole²⁷⁰ » ou « un secours (...) et une protection²⁷¹ ». La foi aide à relativiser les difficultés de la vie²⁷², fortifie face à l'antisémitisme²⁷³ ou dans la guerre²⁷⁴. Dans son rapport à Dieu, l'homme peut puiser une force rassurante qui l'aide à affronter les difficultés de la vie : « Il est vrai, religieux ou incroyants, les hommes sont faillibles », écrit Isidore Cahen dans cette perspective, « avec cette différence nécessaire néanmoins, au profit des premiers, qu'ils trouvent dans leur foi à l'invisible un ressort d'une énergie et d'une élasticité incomparables²⁷⁵ »

Les journalistes confèrent à la religion un rôle structurant et fondateur pour la société. Si, compte tenu de ce rôle, la politique doit idéalement se laisser guider par les principes religieux, elle ne doit pas cependant être dominée par eux. Les journalistes s'opposent résolument, on s'en souvient, à toute sorte de domination du politique par le religieux, autrement dit à toute forme de religion d'Etat. Leur religion de la société ou de la démocratie correspond davantage à une sorte de religion civile. Tout en donnant un sens et un ordre à la vie politique et sociale, elle s'inscrit ainsi dans une perspective résolument métapolitique en ce sens qu'elle ne se fera jamais l'instrument de la politique et ne s'organisera jamais en un parti. La religion qu'ils défendent est une religion foncièrement compatible avec l'Etat moderne des deux côtés du Rhin.

Ces réflexions appartiennent à un mouvement plus général qui émerge en Allemagne et en France à partir du milieu du XIXe siècle et dont le médecin et philosophe Salomon Ludwig Steinheim (1789-1866) résume très bien l'esprit :

²⁶⁹ Philippson, L., « Staat und Religion, die religiöse Gesellschaft », art. cit., p. 85.

²⁷⁰ *AI*, 16.2.1882, p. 53.

²⁷¹ *AI*, 11.2.1886, p. 43.

²⁷² Voir *AZJ*, 13.9.1852, p. 459 sqq., *AZJ*, 18.4.1853, p. 201 sqq.

²⁷³ Voir *AI*, 15.9.1880, p. 401.

²⁷⁴ Voir *AI*, 15.9.1870, p. 552 sqq., *AZJ*, 2.8.1870, p. 610.

²⁷⁵ *AI*, 28.10.1880, p. 354. Voir également *AI*, 16.2.1882, p. 53 : « Tous les *succédanés* (...) qu'on peut imaginer, race, éducation, intérêt bien compris, etc. sont incapables de suppléer à cette force interne et irréversible que prise l'âme humaine dans la conviction de l'existence d'une puissance et d'une raison infaillible qui l'a précédée et qui est destinée à lui survivre. »

« Alors que l'orientation intellectuelle dominante de l'époque qui nous précède visait à séparer l'Eglise de l'Etat, celle du présent aspire à amener de nouveau la croyance et l'Etat à l'unité mais à une unité plus noble. D'où la devise générale : émancipation! Liberté de l'esprit libre, et abolition de toutes les pressions et de toutes les chaînes qui l'ont étouffé et limité²⁷⁶! »

On peut en effet discerner à cette époque quelques courants et personnalités dans les sociétés allemandes et françaises qui penchent vers une interpénétration du religieux et du politique en insistant sur la primauté de la religion à la fois sur la philosophie et sur la science. Elle caractérise bien évidemment la pensée des ultramontains et des piétistes favorisant l'Etat chrétien mais également celle des milieux plus libéraux. On la trouve chez des intellectuels juifs tels que Joseph Salvador, Samuel Cahen, Adolphe Franck, Elie Halévy et Salomon Ludwig Steinheim²⁷⁷. Elle marque également les positions de certains saint-simoniens juifs comme Eugène Rodrigues et Léon Halévy. Il est fort probable que les travaux de Joseph Salvador aient été une source importante d'inspiration pour Philippson et Cahen. Comme le montre la série d'articles que le journaliste allemand consacre en 1839 à l'ouvrage *Jésus-Christ et sa doctrine. Histoire de la naissance de l'Eglise, de son organisation et de ses progrès pendant le Premier siècle*²⁷⁸, où Salvador reprend en partie des idées qu'il avait déjà exposées auparavant dans son livre *Loi de Moïse ou Système religieux et politique des Hébreux* (1822), Philippson est familier avec la pensée de l'érudit français qui place le religieux au fondement de l'avenir politique²⁷⁹. A en juger les recensions

²⁷⁶ Steinheim, S.L., *Die Politik nach dem Begriffe der Offenbarung als Theokratie. Mit Bezugnahme auf die Republik Platon's und die Politik des Aristoteles*, Leipzig, 1845, p. XXIII : « Wenn die Tendenz der uns vorangegangenen Denkpoche darin zielte, die Kirche vom Staat zu trennen, die der Gegenwart wieder dahin geht, den Glauben und den Staat wieder zur Einheit zu gestalten, aber zu einer höheren. Daher das allgemeine Lösungswort: Emancipation ! Freiheit des freien Geistes, und Beseitigung allen Drucks und aller Fesseln, die ihn beengt und eingeschränkt haben. »

²⁷⁷ Ces positions contrastent avec celle de Heymann Steinthal qui livre une véritable critique de la religion. A l'instar des théoriciens de la religion de l'Humanité, le linguiste allemand rompt avec les idées de Dieu et de l'immortalité de l'âme dans la mesure où ces notions n'auraient eu que des effets néfastes sur les humains (incitation au spiritisme, à la peur après la vie et à la bêtise). Sur la critique de la religion chez Heymann Steinthal, voir Trautmann-Waller, C., *Aux origines d'une science allemande de la culture*, op. cit., p. 226 sqq.

²⁷⁸ Voir *AZJ*, 3.1.1839, p. 8, *AZJ*, 22.1.1839, p. 40, *AZJ*, 31.1.1839, p. 56, *AZJ*, 19.3.1839, p. 135, *AZJ*, 28.3.1839, p. 154, *AZJ*, 4.4.1839, p. 166, *AZJ*, 11.6.1839, p. 284.

²⁷⁹ Pour une analyse en détail de l'œuvre de Salvador, voir Graetz, M., *Les Juifs de France*, op. cit., p. 220 sqq.

publiées dans les *Archives Israélites*²⁸⁰, son confrère français Isidore Cahen connaît vraisemblablement aussi les écrits de Salvador ainsi que ceux de Léon Halévy (1802-1883), fils d'Elie Halévy et ancien secrétaire du fondateur de l'école saint-simonienne qui, en défendant la nécessité de Dieu comme principe fondateur du lien social, présente une conception proche de Salvador. On peut également penser que son père Samuel et son professeur de philosophie Adolphe Franck qui ont en commun d'attribuer à la religion une fonction sociale ont influencé la vision du journaliste français²⁸¹.

L'intrication entre le politique et le religieux est également favorisée par les milieux catholiques et protestants libéraux. On trouve ainsi des conceptions analogues à celles des juifs libéraux chez des intellectuels protestants comme Félix Pécaut ou Edgar Quinet²⁸² ainsi que chez les membres de *l'Alliance religieuse universelle*, fondée en 1860 autour d'Henri Carle (1822-1881)²⁸³. Outre-Rhin, l'association du religieux et du politique trouve un large écho dans le milieu de l'Association des amis protestants (*Verein der protestantischen Freunde* ou *Lichtfreunde*, 1841)²⁸⁴ et des Catholiques allemands (*Deutschkatholiken*, 1844)²⁸⁵ qui s'associent en 1859 dans le *Bund freireligiöser Gemeinden Deutschlands*. Persuadés que les radicalismes religieux risquent d'entraîner non seulement les sociétés allemande et française mais aussi la religion dans leur chute, ces courants défendent une religion libérale, appelée à favoriser la fraternité entre les hommes et à dialoguer avec la démocratie. Si *l'Alliance religieuse universelle*, les *Lichtfreunde* et les *Deutschkatholiken* opposent au cléricisme leur idéal d'une religion universelle destinée à rapprocher les croyances, les saint-

²⁸⁰ Voir *AI*, fév 1860, p. 98 sqq., *AI*, mars 1860, p. 165 sqq., *AI*, avril 1860, p. 215 sqq.

²⁸¹ Sur la conception de la religion de Samuel Cahen et d'Adolphe Franck, voir Simon-Nahum, P., « Samuel Cahen », art. cit.

²⁸² Voir à ce sujet, Cabanel, P., *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité, 1860-1900*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003.

²⁸³ Sur l'Alliance religieuse universelle, voir Cabanel, P., « La République juive. Question religieuse et prophétisme biblique en France au XIXe siècle », in: Bordès-Benayoun, C., *Les juifs et la ville*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2000, p. 145

²⁸⁴ Sur les *Lichtfreunde*, voir Nipperdey, T., *Deutsche Geschichte. 1800-1860. Bürgerwelt und starker Staat, op. cit.*, p. 434 sqq.

²⁸⁵ Sur les *Deutschkatholiken*, voir Paetschek, S., « Religiöser Dissens um 1848: Das Zusammenspiel von Klasse, Geschlecht und anderen Differenzierungslinien », *Geschichte und Gesellschaft*, 1992, vol. 18, p. 161-178.

simoniens développent, notamment sous la plume de leur fondateur le Père Infantin et, à sa suite, d'Eugène Rodrigues, l'idée d'une nouvelle religion. Il faut enfin citer Jules Simon, le maître à penser d'Isidore, qui défend, nous l'avons dit, une religiosité humaniste. C'est dans la continuité de tous ces courants que l'on peut insérer les réflexions des journalistes. Il est d'ailleurs évocateur que Philippon ait publié, avec Abraham Geiger et Gabriel Riesser, dans l'*Unparteiische Universal-Kirchenzeitung für die Geistlichkeit und die gebildete Weltklasse des protestantischen, katholischen und israelitischen Deutschland's*, créée en 1837 par le catholique Julius Vinzenz Höninghaus dans le but d'unir les trois religions contre les extrémismes religieux, avant de fonder, déçu à la fois par les tendances nationalistes et l'insistance sur une prétendue supériorité du christianisme sur le judaïsme de certains auteurs, sa *Religiöse Wochenschrift für gottgläubige Gemüter aller Confessionen* en 1843²⁸⁶. Le journaliste allemand a également sympathisé avec l'association des *Lichtfreunde* dont il connaissait le fondateur Johann Markus Uhlich, comme lui une des figures symboliques de la Révolution de 1848 à Magdebourg²⁸⁷. Cahen, quant à lui, est recommandé comme auteur par les animateurs de la revue de l'*Alliance religieuse universelle*²⁸⁸.

Sauver le judaïsme

Si les journalistes se présentent comme des défenseurs de la religion contre la menace des nouvelles tendances matérialistes, c'est également parce qu'ils voient dans l'indifférence religieuse croissante un danger pour l'avenir du judaïsme, la religion constituant le seul lien entre les juifs émancipés. Ludwig Philippon écrit à ce propos :

« Le judaïsme a tout à craindre d'une telle épidémie de l'esprit [le matérialisme, l'athéisme] parce qu'il risque d'y perdre bon nombre de ses membres les plus nobles : rendus indifférents, voire hostiles à

²⁸⁶ Paul, J., « Das Konvergenz-Projekt – Humanitätsreligion und Judentum im 19. Jahrhundert », in: Jäger, M., Link, J. (éds.), *Macht – Religion – Politik. Zur Renaissance religiöser Praktiken und Mentalitäten*, Münster, Unrast-Verlag, 2006, p. 41.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 44.

²⁸⁸ Cabanel, P., « La République juive. Question religieuse et prophétisme biblique en France au XIXe siècle », art. cit., p. 145.

l'égard de tout ce qui est religieux par le matérialisme, ceux-ci n'ont plus rien à surmonter pour se détourner de lui²⁸⁹. »

Si, dans la seconde moitié du XIXe siècle, être juif fait avant tout référence à une religion, il n'en a pas toujours été ainsi. Avant l'entrée des juifs dans la modernité, il existait une sorte d'unité entre religion, nation et culture juives²⁹⁰. La religion constituait la pierre angulaire de la vie des juifs, réglant quasiment tous les aspects de leur existence. A l'intérieur de chaque communauté, la vie se déroulait conformément aux règles et aux usages prescrits par le droit rabbinique (la halakha) et par la coutume locale qui pouvait varier d'une région à l'autre²⁹¹. Si certains juifs comme les juifs « de cour » ou les juifs dits « portugais » du sud de la France montrent très tôt les premières traces d'acculturation²⁹², la plupart des juifs se distinguent de la société environnante aussi bien par le rythme propre à leur existence (shabbat, fêtes, jeûnes, rites marquant les principaux cycles de la vie, etc.) que par des signes distinctifs prescrits par la religion et la langue²⁹³. Cette unité relative entre religion, nation et culture commence à se défaire avec la sécularisation et l'entrée des minorités juives dans la modernité. Le judaïsme comme religion fait en effet l'objet de nombreuses transformations qui concernent essentiellement les pratiques religieuses mais aussi le système éducatif et les institutions communautaires²⁹⁴. En remplaçant progressivement les rites religieux collectifs par une pratique religieuse individuelle et intime, la religion est de plus en plus reléguée dans l'espace privé. Cette modernisation que certains analysent

²⁸⁹ *AZJ*, 28.8.1854, p. 438 : « Das Judentum nun hat eine solche Geistesepidemie sehr zu fürchten, weil ihm viele seiner edelsten Glieder dadurch leicht verloren gehen können, da sie, von dem Materialismus gegen alles Religiöse abgestumpft, ja feindlich gesinnt, nichts mehr zu überwinden haben, um von ihm abzufallen. ». Voir également *AI*, 22.7.1886, p. 225.

²⁹⁰ Richarz, M., *Der Eintritt*, *op. cit.*, p. 1.

²⁹¹ Meyer, M.A., « Jüdische Gemeinden im Übergang », in: Brenner, M., Jesch-Wenzel, S., Meyer, M. A., *op. cit.*, p. 96-134, et Benbassa, E., *Histoire*, *op. cit.*, p. 53-118.

²⁹² Sur les juifs de cour, voir les contributions intéressantes dans Hödl, K., Rauscher, P., Staudinger, B. (éd), *Hofjuden und Landjuden : jüdisches Leben in der frühen Neuzeit*, Berlin, Wien, Philo-Verlag, 2004.

²⁹³ Meyer, M.A., « Jüdische Gemeinden im Übergang », in: Brenner, M., Jesch-Wenzel, S., Meyer, M. A., *Deutsch-jüdische Geschichte*, *op. cit.*, p. 96-134, et Benbassa, E., *Histoire*, *op. cit.*, p. 53-118.

²⁹⁴ Sur le mouvement de réforme en France et en Allemagne, voir Sorkin, D., *The Transformation of German Jewry*, *op. cit.*, Berkovitz, J. R., *The Shaping of Jewish Identity in Nine-teenth-Century France*, *op. cit.*; Malinovich, N., « Le judaïsme libéral en Europe et aux Etats-Unis. Une mise au point historiographique », *Archives juives*, 2007, n° 2, p. 9-22.

comme une « confessionnalisation du judaïsme²⁹⁵ », s'accompagne dans les deux pays d'un éloignement progressif des traditions religieuses. Si, jusque dans les années 1850, la majorité des juifs allemands et français restent encore fidèles aux traditions, la pratique religieuse accuse cependant un net déclin dans les décennies suivantes, surtout dans les grandes villes et chez les juifs cultivés. Les juifs continuent certes à fêter les principales fêtes juives, mais ils n'observent plus forcément le shabbat ou les lois alimentaires et fréquentent de plus en plus les écoles publiques²⁹⁶.

Pour les quatre journalistes, ce passage du judaïsme comme religion-peuple au judaïsme comme simple confession parmi d'autres est une évolution essentielle et positive pour l'avenir de leurs coreligionnaires en Europe, comme l'attestent, entre autres, l'affirmation réitérée selon laquelle le judaïsme n'est plus une nation mais seulement une religion, ou leur volonté manifeste d'intégration²⁹⁷. Mais le déclin religieux qui en résulte constitue également une source d'angoisse non négligeable dans la mesure où il est clairement associé au risque de voir les minorités juives se fondre dans l'entourage chrétien. La peur de la disparition des juifs constitue comme un fil conducteur dans les textes des journalistes, et cela dès les années 1850. Dans un article consacré au mariage mixte, auquel il s'oppose d'ailleurs fortement, Isidore Cahen revient sur l'indifférence religieuse. Si celle-ci est commune à toutes « les religions positives », « la lassitude²⁹⁸ » religieuse se révèle cependant encore plus dangereuse pour la minorité juive française : « Peu nombreuse, elle sent bien plus vivement ses pertes, et ses pertes, quoique proportionnellement moins grandes, frappent bien plus les imaginations²⁹⁹. » Cahen décrit la communauté juive de France comme « noyé[e] en France dans la

²⁹⁵ Sur ce terme, voir Lauer, G., « Die Konfessionalisierung des Judenthums. Zum Prozeß der religiösen Ausdifferenzierung im Judentum am Übergang zur Neuzeit », in: Greyerz, K. von, Jakubowski-Tiessen, M., Kaufmann, T., Lehmann, H. (éds), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Heidelberg, Gütersloher Verlagshaus, 2003, p. 250-283.

²⁹⁶ A propos de ces processus, voir Marrus, M., *Les juifs de France*, *op. cit.*, p. 69 sqq.; Benbassa, E., *Histoire des juifs*, *op. cit.*, p. 135 sqq., Meyer, M.A., « Jüdische Gemeinden im Übergang », art. cit.

²⁹⁷ A ce propos, voir le chapitre précédent.

²⁹⁸ *AI*, juin 1853, p. 315.

²⁹⁹ *Ibid.*

multitude de chrétiens³⁰⁰ ». Tout en saluant la disparition de « l'israélitisme comme nation distincte³⁰¹ » et le rapprochement entre juifs et chrétiens, « la tendance à l'imitation », le « désir de ne se point singulariser », « la facilité des communications » et « l'attrait naturel des liaisons individuelles³⁰² », il n'en constate pas moins une certaine « usure résultant du contact avec³⁰³ » la majorité chrétienne. Cahen termine ses développements en appelant ses coreligionnaires à rester fidèles à leur religion et à ne pas se débarrasser du « titre de juif³⁰⁴ » parce qu' « il n'est pas une recommandation³⁰⁵ » : « Le temps n'est pas loin où il n'y aura plus de nation juive ou hébraïque. Mais il faut qu'il reste des Français, des Allemands, des Anglais de religion juive, comme il y a des Français et des Espagnols catholiques, des Français et des Prussiens luthériens³⁰⁶. » Dans un article intitulé « La conscience juive » (*Das jüdische Bewußtsein*), Ludwig Philippson aboutit aux mêmes conclusions que son confrère français. Comme celui-ci, il présente l'affaiblissement du sentiment religieux comme une conséquence directe de l'émancipation :

« Entrés dans le monde, les juifs se sont aperçus de beaucoup de choses qui existaient en dehors de l'idée religieuse et qui s'étaient détachées d'elle. Ils ont commencé à avoir moins de considération pour cette dernière que pour ce que le monde leur offrait. Certains sont même allés jusqu'à abandonner totalement l'idée religieuse³⁰⁷. »

Faisant allusion ici au nombre croissant de conversions, qui se succédèrent par vagues, la première allant de 1810 à 1840, et qu'il condamne à plus d'un titre, Philippson exhorte ses coreligionnaires à « se respecter eux-mêmes³⁰⁸ » et à ne pas renier leur religion et leurs origines :

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 316.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 315.

³⁰⁷ *AZJ*, 24.5.1852, p. 254 : « In die Welt getreten, bemerkten [die Juden] noch Vieles was außer der religiösen Idee existiert und was sich losgerissen von der religiösen Idee. Sie begannen letztere geringer zu achten als was die Welt ihnen darbot. Ja, etliche gaben die religiöse Idee (...) überhaupt auf. ».

³⁰⁸ *AZJ*, 19.7.1852, p. 349.

« Si vous voulez être juifs et le rester, soyez-le entièrement, ne boîtez pas sur deux jambes, mais vivez votre religion, participez pleinement à son épanouissement, fêtez ses fêtes, lisez ses écrits, faites que vos enfants suivent des cours religieux, obligez-les à faire les prières et à fréquenter les services religieux³⁰⁹. »

Alors que les appels de Ludwig Philippson et Isidore Cahen à rester fidèle à la religion juive laissent encore entrevoir un certain espoir, dans la mesure où ils sous-entendent que le sentiment religieux, tout en étant atteint, peut encore être sauvé, le ton de leurs successeurs Hippolyte Prague et Gustav Karpeles semble nettement moins optimiste. Ainsi, au début des années 1890, Gustav Karpeles se demande si les juifs sont encore juifs³¹⁰. Quelques années plus tard, Hippolyte Prague semble lui répondre indirectement en constatant que « les juifs ont cessé d'être juifs³¹¹ ». Dans les années 1890, la désaffection religieuse atteint en effet son paroxysme. Un bon indice de ce découragement croissant est la multiplication des articles consacrés aux mariages mixtes et aux conversions dans les deux revues. Ces deux thématiques étaient certes déjà présentes dans les articles de leurs aînés, qui les condamnaient en termes identiques³¹², mais Hippolyte Prague et Gustav Karpeles y reviennent avec bien plus de régularité. En Allemagne, les années postérieures à l'introduction du mariage civil (1875) qui, pour la première fois dans l'histoire, autorisait le mariage entre juifs et chrétiens, sont en effet marquées par une hausse des « mariages mixtes³¹³ ». A cela s'ajoute, toujours en Allemagne, la possibilité de « quitter » la communauté juive (aus der jüdischen Gemeinde austreten) sans se convertir au christianisme, instaurée en 1873 et dont notamment les sociaux-démocrates juifs firent usage³¹⁴, et celle de la conversion³¹⁵. Dans le cas de la France, où le mariage civil avait été introduit au lendemain de la Révolution, les recherches notent une légère hausse des

³⁰⁹ *AZJ*, 9.5.1852, p. 244 : « Wollet ihr aber Juden sein und bleiben, nun so seied es ganz, so hinket nicht auf zween Seiten, so lebet eurer Religion, nehmet Teil an ihr, feiert ihre Feste, leset ihre Schriften, lasset Eure Kinder darin unterrichten, haltet sie an zu Gebet und Gottesdienst. »

³¹⁰ *AZJ*, 18.9.1891, p. 445.

³¹¹ *AI*, 21.1.1897, p. 18.

³¹² Voir à titre d'exemple *AI*, juin 1853, p. 315, *AZJ*, 4.3.1862, p. 109 sqq. Philippson et Cahen se prononcent contre le mariage mixte essentiellement par peur de perdre des fidèles.

³¹³ Richarz, M., « Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung », in: Löwenstein, S.M., Mendes-Flohr, P., Pulzer, P., Richarz, M. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte, op. cit.*, p. 19.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 20-21.

³¹⁵ *Ibid.*

conversions sous l'impact de la crise antisémite de la fin du siècle ainsi qu'une plus grande ouverture aux « mariages mixtes³¹⁶ ». Même si, comme le soulignent nombre de travaux, l'impression d'une épidémie de conversions, de départs (Austritte) et de mariages mixtes qui se dégage des articles des journalistes, était sans doute exagérée, non seulement pour la France mais aussi pour le territoire allemand³¹⁷, l'insistance avec laquelle les journalistes en parlent, illustre bien à quel point ils sentent le judaïsme menacé. Il convient de noter ici que la condamnation du mariage interreligieux n'est pas propre aux intellectuels juifs étudiés ici mais elle caractérise également l'attitude de bon nombre de représentants catholiques et protestants³¹⁸. Selon les recherches, les « mariages mixtes » forment ainsi durant tout le XIXe siècle « le sujet conflictuel central entre le catholicisme et le protestantisme³¹⁹ », notamment en ce qui concerne la question de l'éducation des enfants. Si ce conflit s'avère particulièrement fort dans l'Allemagne biconfessionnelle, il touche également la France, notamment dans des zones de confession mixte comme l'Alsace. Pour les deux confessions chrétiennes, les mariages mixtes représentent ainsi une menace pour l'intégrité et la spécificité du groupe dans la mesure où il peut signifier une perte de fidèles.

Dans un article au titre parlant « Le judaïsme et les dangers qui le menacent », où il s'appuie sur l'ouvrage *Judentaufen im 19. Jahrhundert* (1906) du juif berlinois Nathan Samter, Hippolyte Prague explique que « le danger pour l'Israélitisme contemporain (...) réside principalement dans le mariage mixte³²⁰ ». Dès son entrée au journal, le thème du mariage mixte semble être un des domaines privilégiés d'Hippolyte Prague, si bien qu'il consacre un de ses

³¹⁶ Piette, C., *Les juifs de Paris*, op. cit., p. 157 ; Benbassa, E., *Histoire des juifs*, op. cit., p. 191.

³¹⁷ Richarz, M., *Der Eintritt*, op. cit., p. 22.; Piette, C., *Les juifs de Paris*, op. cit.,

³¹⁸ Sur les mariages entre protestants et catholiques, voir Bendikowski, T., « 'Eine Fackel der Zwietracht'. Katholisch-protestantische Mischehen im 19. und 20. Jahrhundert », in : Blaschke, O. (éd.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionnelles Zeitalter?*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 2002, p. 215-242; Wahl, A., *Confession et comportement dans les campagnes d'Alsace et de Bade, 1871-1939. Catholiques, protestants et juifs : démographie, dynamisme, économique et social, vie de relations et attitude politique*, Metz, Editions Coprur, 1980, p. 717 sqq.

³¹⁹ Bendikowski, T., « 'Eine Fackel der Zwietracht' », art. cit., p. 214 : « das zentrale Konfliktthema zwischen Katholizismus und Protestantismus ».

³²⁰ *AI*, 31.5.1906, p. 171.

premiers articles à ce sujet³²¹. De tous les quatre, c'est lui qui le condamne avec le plus de force, le qualifiant de trahison : « Les alliances étrangères, contractées par des coreligionnaires et qu'on chercherait inutilement à excuser en invoquant des motifs tirés de l'ordre plus humain, constituent, selon nous, de véritables trahisons³²². ». Dans un autre article, il le compare à « un fléau de notre fin de siècle³²³ ». Ses textes dédiés au mariage mixte sont polémiques, privilégiant la dénonciation à l'argumentation posée. Comme il le dit à plusieurs reprises, dans le domaine religieux, l'ancien élève du Séminaire israélite de Paris est absolu et impitoyable, ne supportant pas les nuances ou les hésitations : « Nous sommes pour des situations franches et nettes et rien ne répugne davantage à notre clair entendement que l'équivoque³²⁴. » A en croire sa profession de foi, publiée à l'occasion de sa nomination comme rédacteur en chef des *Archives Israélites*, il aime « passionnément [sa] Religion ». Celui qui plus tard sera un membre actif de la *Communauté de la stricte observance* (CISO) la veut « pratiquée au dedans pour qu'elle soit respectée et considérée au dehors, non comme une relique vénérable et comme un trophée illustre, mais comme une des forces agissantes du monde moral, comme le moteur initial de la civilisation moderne³²⁵ ». Ses prises de position ne témoignent donc d'aucune compréhension à l'égard des juifs ayant opté pour la conversion ou le mariage mixte. Par moments, le vocabulaire choisi par Prague pour parler des conséquences du mariage mixte est assez proche d'un vocabulaire biologisant. S'il évoque, comme ses confrères, « l'influence néfaste³²⁶ » du mariage mixte sur l'avenir de la religion juive et les problèmes qu'un tel mariage pourrait poser à la bonne entente des conjoints et à l'éducation des enfants³²⁷, il parle aussi du danger d'« abâtardissement de notre race » et d'« adultération de notre sève³²⁸ ». Gustav Karpeles, pour sa part, choisit une argumentation moins impulsive. Si, recourant également à l'ouvrage de Samter, il note pour l'Empire allemand une nette augmentation des conversions depuis

³²¹ Voir *AI*, 6.1.1881, p. 13 sqq.

³²² *AI*, 6.1.1881, p. 13.

³²³ *AI*, 28.4.1892, p. 129.

³²⁴ *AI*, 1.3.1906, p. 67.

³²⁵ *AI*, 5.2.1891, p. 41.

³²⁶ *AI*, 6.1.1881, p. 14.

³²⁷ *Ibid.*

³²⁸ *Ibid.*, p. 13.

1875, avec une tendance croissante dans les années 1880, il ajoute que « la plupart des pertes du judaïsme sont cependant dues aux mariages mixtes des juifs avec les chrétiens³²⁹ ». Loin de tomber, comme son collègue français, dans des interprétations biologisantes, comme le montrent ses déconstructions de l'argument selon lequel les mariages mixtes seraient moins féconds ou plus sujets à des fausses couches³³⁰, Gustav Karpeles se prononce néanmoins contre ceux-ci, d'une part parce qu'ils se font toujours au détriment du judaïsme - seul un enfant sur quatre resterait fidèle au judaïsme³³¹ – et d'autre part parce qu'ils comprennent un plus grand risque de divorce³³².

Conclusion

Si l'on a longtemps caractérisé le XIXe siècle comme « le siècle de la sécularisation », faisant ainsi allusion au retrait progressif du religieux hors de la sphère publique que les sociétés européennes ont connu depuis la fin du XVIIIe siècle, les recherches récentes tendent à souligner que celle-ci – en dépit de ses progrès réels - n'a jamais entièrement triomphé. Selon l'historien Olaf Blaschke, la religion aurait au contraire continué à former une « force motrice³³³ » au XIXe siècle et joué un rôle non-négligeable dans les processus de modernisation de la société. C'est pourquoi il propose de parler pour l'Allemagne, par analogie avec le XVIe siècle, d'un « second âge confessionnel³³⁴ ». Loin de ne s'appliquer qu'à l'Allemagne, ce concept fait aussi sens dans le contexte français qui, depuis la Révolution française, est marqué, comme l'a formulé Maurice Agulhon, par une véritable « guerre de religion » entre la gauche républicaine et la droite cléricale³³⁵.

³²⁹ *AZJ*, 11.10.1907, p. 481: « Die meisten Verluste bringen dem Judenthum wohl die gemischten Ehen der Juden mit den Christen ».

³³⁰ *AZJ*, 17.3.1905, p. 122.

³³¹ *AZJ*, 12.7.1905, p. 326.

³³² *AZJ*, 17.3.1905, p. 122.

³³³ Blaschke, O., « Das 19. Jahrhundert: ein zweites konfessionelles Zeitalter? », *Geschichte und Gesellschaft*, 2000, vol. 26, p. 43: « treibende Kraft ».

³³⁴ *Ibid.*

³³⁵ Agulhon, M., *Histoire vagabonde. Idéologies et politique dans la France du XIXe siècle*, Paris, Gallimard, 1988, p. 236 sqq. Blaschke souligne d'ailleurs la portée européenne du concept. Voir Blaschke, O., « Das 19. Jahrhundert: ein zweites konfessionelles Zeitalter? », art. cit.

Le discours concernant la religion des journalistes témoigne de cette tension entre modernisation et tradition. En dépit de contextes nationaux différents et parfois opposés, leurs préoccupations et leurs aspirations sont similaires. Leurs conceptions des relations entre Eglise et Etat marquent ainsi nettement leur différence avec d'un côté le traitement que la question religieuse reçoit dans les milieux conservateurs, défendant la théocratie, et si, de l'autre côté, les journalistes se réclament de la modernité laïque, leur vision ne se confond pourtant pas avec le rationalisme de certains républicains ou libéraux. Ainsi, ils critiquent violemment les fanatismes religieux et plaident pour une séparation des Eglises et de l'Etat. Mais ils protestent également contre les progrès de la sécularisation des sociétés européennes et contre la désaffection religieuse qu'elle a entraînée, en défendant ce qu'ils envisagent comme les besoins religieux de la société et des individus. Dans la vision des quatre journalistes, la religion doit jouer un rôle dans la société, rôle qu'ils conçoivent comme modérateur et garant d'une certaine harmonie. Mais cette religion doit être à la bonne distance de l'Etat : elle doit être éclairée, moderne et démocratique. Nous avons en effet affaire, une fois de plus, à un discours « à trait d'union » dont la dualité ne se lèvera pas parce qu'il tente de penser ensemble religion et démocratie. La volonté des publicistes de conserver leur culture juive tout en militant pour une intégration des minorités juives au sein des pays dans lesquels ils vivent, n'est pas étrangère à cette optique.

Chapitre VIII : « Citoyen » et « camarade de l'humanité » : l'attitude à l'égard de la guerre

Parmi les thèmes d'actualité politique, la réflexion concernant les guerres qui ont marqué la seconde moitié du XIXe siècle, à savoir les guerres menées par Napoléon III en Crimée (1854-1856) et en Italie (1859) ainsi que les guerres d'unification de la Prusse contre le royaume du Danemark (1864), l'Autriche (1866) et contre la France (1870-1871), occupe une place importante dans les deux revues. Il s'agit essentiellement d'articles de Ludwig Philippson et d'Isidore Cahen, la seconde génération des journalistes n'ayant pas encore entamé à cette époque sa collaboration aux deux journaux. Si ces deux journalistes évoquent ici et là le rôle et le destin de soldats juifs dans la guerre, la plupart des articles traite de la guerre moins dans une perspective militaire que d'un point de vue éthique et politique. Les rédacteurs réfléchissent en effet essentiellement à la question du bien fondé de la guerre. Dans cette optique, les guerres napoléoniennes ainsi que la guerre d'unification de la Prusse contre le royaume du Danemark des années 1850-1860 sont accueillies plutôt favorablement, essentiellement parce qu'il s'agit, selon les journalistes, de guerres justifiées. Les guerres de la Prusse contre l'Autriche et surtout contre la France, en revanche, s'attirent des critiques sévères. Profondément ébranlés, Ludwig Philippson et Isidore Cahen y consacrent entre juillet 1870 et juillet 1871 presque chaque semaine des articles détaillés dans lesquels ils expriment leur opposition. Certes, les publicistes se déclarent prêts à défendre leur partie avec les armes. Mais le tableau qui se dessine ici n'est pas celui d'une presse juive basculant dans le nationalisme, contrairement à une idée encore assez répandue dans l'historiographie, mais celui de deux hommes voulant dépasser les hostilités nationales au nom d'un idéal humaniste et pacifiste.

I. Les guerres de Crimée et d'Italie : deux guerres « justifiées »

Les guerres de Crimée et d'Italie suscitent régulièrement des développements dans les *Archives Israélites*, la France étant directement impliquée dans ces deux conflits : pendant la guerre de Crimée (1853-1856), qui oppose principalement la Russie impériale et l'Empire Ottoman, la France soutient en effet l'Empire ottoman, avec le Royaume-Uni et, à partir de 1855, le royaume de Sardaigne. Celui-ci avait déclaré la guerre à la Russie parce que le Tsar Nicolas I avait occupé la Moldavie et la Valachie en octobre 1853 dans l'objectif d'établir sa domination sur la péninsule balkanique et de s'assurer le contrôle des détroits donnant sur la Méditerranée. Désireuses de préserver l'intégrité de l'Empire ottoman et de limiter l'influence de la Russie, la France et la Grande-Bretagne avaient demandé à la Russie de quitter ces deux principautés. Mais cette demande étant restée sans réponse, les deux nations décident d'intervenir en 1854. Commence alors une guerre de position qui coûte d'innombrables vies humaines, notamment en raison de conditions sanitaires désastreuses, et qui se solde par le maintien de l'Empire ottoman, l'affaiblissement de la Russie et la neutralisation de la Mer noire¹. Pendant la guerre d'Italie de 1859, qui voit s'affronter l'armée du royaume de Sardaigne à celle de l'empire d'Autriche, la France joue également un rôle important en soutenant l'armée du royaume de Sardaigne. La conclusion de la guerre d'Italie, appelée également la deuxième guerre d'indépendance italienne, permet la réunion de la Lombardie au royaume de Sardaigne et pose la base de la constitution du royaume d'Italie².

Les Etats allemands ne participant pas à ces deux conflits, Ludwig Philippson se contente d'évoquer ces incidents dans quatre articles seulement³,

¹ Sur la guerre de Crimée, voir Gouttman, A., *La guerre de Crimée (1853-1856). La première guerre moderne.*, Paris, Perrin, 2006; Daniel, U., *Der Krimkrieg 1853–1856 und die Entstehungskontexte medialer Kriegsberichterstattung*, in: *Augenzeugen. Kriegsberichterstattung vom 18. zum 21. Jahrhundert.* Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 2006, pp. 40–67.

² Sur la guerre d'Italie, voir Becker, J.-J., Audoin-Rouzeau, S., *La France, la nation, la guerre 1850-1920*, Paris, Sedes, 1995, p. 33 sqq.

³ Voir *AZJ*, 15.5.1855, p. 242-243., *AZJ*, 8.10.1855, p. 521-523., *AZJ*, 20.6.1859, p. 369-373., *AZJ*, 27.6.1859, p. 383-385.

consacrés essentiellement au problème de la liberté de conscience et au rôle joué par les juifs dans ces deux conflits. Sans le dire explicitement, il semble classer le conflit en Crimée dans la catégorie des guerres justifiées, dans la mesure où il fait avancer l'égalité des religions. Plusieurs extraits de ses articles fournissent des interprétations allant dans ce sens. Ainsi caractérise-t-il la chute de Sébastopol, qui conduit à la conclusion de la guerre de Crimée, comme « un tournant ⁴ », non seulement pour l'histoire de la Russie mais aussi en ce qui concerne la lutte pour la liberté de conscience dans le monde entier : « Nous espérons que l'affaiblissement de l'autorité russe aura sinon vaincu, du moins restreint la contrainte religieuse que nous autres juifs ressentons toujours plus fortement que les autres⁵. » Lorsque, fin 1855, le journaliste allemand, qui s'était fait connaître par son engagement en faveur des juifs de Turquie⁶, passe en revue les événements de l'année, il note parmi les plus heureux, les progrès de l'émancipation en Turquie, réalisés, entre autres, grâce la guerre⁷. La guerre d'Italie amène certes Philippson à écrire un véritable plaidoyer contre le conflit dans lequel il déconstruit un par un les arguments habituellement avancés pour justifier la guerre. Il démontre en effet que l'humanité n'a pas besoin de mener des guerres, ni pour se libérer de son agressivité, ni pour gérer la surpopulation, ni pour éviter toute stagnation :

« Non, il n'est pas vrai que la guerre soit indispensable au développement de l'humanité, elle lui est au contraire néfaste ; elle étouffe la science et l'art, le commerce et la circulation. Elle étouffe l'esprit humain, elle étouffe le droit et l'amour du prochain; elle étouffe la vérité et la liberté, bref, elle se montre hostile à tout ce qui est la tâche essentielle de l'être humain⁸. »

⁴ *AZJ*, 8.10.1855, p. 522 : « ein Wendepunkt ».

⁵ *Ibid.*: « Wir können hoffen, mit der Abschwächung der Autorität Russlands auch den Glaubenszwang, deren Herrschaft wir Juden stets (...) am stärksten empfinden, wieder abgeschwächt, wenn auch nicht besiegt zu sehen. »

⁶ Voir le dernier chapitre de cette thèse.

⁷ Voir *AZJ*, 24.12.1855, p. 658.

⁸ *AZJ*, 20.6.1859, p. 371 : « Nein, es ist nicht wahr, daß der Krieg für die Entwicklung der Menschheit nothwendig ist, vielmehr ist er durchaus schädlich ; er erstickt Wissenschaft und Kunst, er erstickt Handel und Verkehr, er erstickt (...) de[n] menschlichen Geist ; er erstickt Recht und Menschenliebe, er erstickt Wahrheit und Freiheit und tritt somit allem feindlich entgegen, was die Aufgabe des Menschen ist. »

Mais, lorsqu'en août 1870, deux semaines après la déclaration de guerre de la France à la Prusse, il revient finalement sur ce conflit ainsi que sur celui en Crimée, il semble vouloir dire qu'à la différence de la guerre actuelle, qui résulte, selon lui, de la seule rivalité politique entre deux pays puissants, les deux guerres menées précédemment par Napoléon III poursuivaient des objectifs justes, à savoir la protection de l'Empire ottoman et l'indépendance de l'Italie :

« Et venons en aux motifs ! Si, en 1855, il y en avait un, à savoir le maintien de l'Empire ottoman face aux désirs russes de conquête, si, en 1859, la guerre semblait également justifiée pour obtenir l'indépendance et l'unité de l'Italie (...), en 1866, on pouvait déjà se demander si la rivalité politique entre deux Etats était une raison suffisante pour déclencher une guerre d'une telle envergure⁹. »

Pour Isidore Cahen, la guerre est « un fait complexe¹⁰ ». Tout comme pour son confrère allemand, le principe de la guerre va pour Cahen à l'encontre de ses convictions d'« homme éclairé » et d'« homme sincèrement religieux¹¹ », mais il semble lui aussi pouvoir justifier les guerres menées par Napoléon III en Crimée et en Italie. Il explique certes que la guerre, contraire à « l'idéal de la civilisation », est « toujours le plus cruel moyen de réparer l'iniquité » dans la mesure où elle « ne fait jamais le bien, - quand elle le fait, - que par le mal¹² ». Il n'en reste pas moins que les guerres de Crimée et d'Italie apparaissent dans ses textes très clairement comme étant au service d'« une cause juste¹³ ». Ainsi fait-il l'éloge, à plusieurs reprises, de leurs motifs justes et de leur degré de moralité en soulignant la force civilisatrice de ces deux conflits : si la guerre de Crimée « a ouvert l'Orient à la civilisation et à la tolérance », celle menée en Italie avait « un programme d'émancipation générale » qui comprenait « l'émancipation de[s] frères [juifs] (...) implicitement¹⁴ ». Aucun de ces deux conflits ne s'est fait dans

⁹ *AZJ*, 2.8.1870, p. 610 : « Und nun die Motive ! Wenn ein solches für 1855 noch geltend gemacht werden könnte, nämlich die Erhaltung des osmanischen Reichs den russischen Eroberungsgelüsten gegenüber; auch noch 1859 die Selbstständigkeit und die Einheit Italiens (...) – schon 1866 fragte sich die Welt bedeutsam : Ist die politische Rivalität zweier Staaten genügend, um einen großen Krieg entzünden zu dürfen ? »

¹⁰ *AI*, mai 1856, p. 251.

¹¹ *AI*, juin 1859, p. 479. Pour Philippon, voir le plaidoyer contre la guerre dans « Krieg - Religion – Menschheit », *AZJ*, 20.6.1859, p. 369-373.

¹² *AI*, août 1859, p. 479.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 480.

« un but de conquête ou de domination brutale¹⁵ ». Il s'agissait, selon Isidore Cahen, au contraire, « de défendre le faible, de maintenir le droit, de garantir la civilisation¹⁶ ».

II. La guerre de 1870-1871 : entre critique et patriotisme

Les réactions des journalistes : choc et émotion

L'accueil relativement positif des guerres de Crimée et d'Italie comme moyen de réaliser la justice et le bien se transforme en critique voire en rejet au moment où, le 19 juillet 1870, la France déclare la guerre à la Prusse. Si la guerre de 1870-1871 a longtemps été oubliée des historiens, il existe aujourd'hui un nombre considérable d'ouvrages qui nous permettent de revenir ici seulement sur les événements essentiels ayant marqué le conflit¹⁷. L'historiographie s'accorde généralement pour établir un lien direct entre la crise de juillet 1870, déclenchée par la candidature du prince prussien Leopold von Hohenzollern au trône d'Espagne, à laquelle la France était opposée, et la déclaration de guerre française¹⁸. Il s'agit d'une guerre relativement courte, dont les premiers mois sont marqués par une série de défaites pour l'armée française, nettement inférieure à l'armée allemande, et par la chute de Napoléon III suite à la capitulation à Sedan, le 2 septembre 1870. Or le conflit est loin de s'arrêter là. Etant donné que Bismarck pose comme condition de tout accord de paix la cession de toute l'Alsace et de la moitié de la Lorraine pendant les négociations avec le ministre des affaires étrangères Jules Favre à Ferrières, les 19 et 20 septembre¹⁹, le nouveau gouvernement français de la Défense nationale décide de poursuivre la guerre. Si le théâtre des opérations militaires avait été jusque là essentiellement l'Est de la France, il se déplace maintenant vers Paris, assiégé le 20 septembre, et

¹⁵ *AI*, août 1859, p. 480.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Voir Audoin-Rouzeau, S., *1870. La France dans la guerre*. Paris, Armand Colin 1989, Roth, F., *La guerre de 1870*, Paris, Fayard, 1990 ; Becker, J.-J., Audoin-Rouzeau, S., *La France, la nation, la guerre*, *op. cit.*, p. 51 sqq.; Mehrkens, H., *Statuswechsel : Kriegserfahrung und nationale Wahrnehmung im Deutsch-Französischen Krieg 1870/71* Essen, Klartextverlag, 2008 ; Milza, P., *L'année terrible : la guerre franco-prussienne (septembre 1870- mars 1871)*, Paris, Perrin, 2009.

¹⁸ Audoin-Rouzeau, S., *1870*, *op. cit.*, p. 16.

¹⁹ *Ibid.*, p. 181.

vers le centre de la France²⁰. Les combats, qui auront causé plus de 180000 morts et 270000 blessés s'arrêtent définitivement à la mi-février 1871, mais il faut attendre le 10 mai 1871 pour la signature du traité de Francfort qui prévoit pour la France une indemnité de guerre de cinq milliards de francs-or ainsi que la cession de l'Alsace et d'une partie de la Lorraine. La défaite de la France entraîne la chute du Second Empire, la fondation de la IIIe République et la création du premier Etat-nation allemand, l'Empire allemand.

Au début, les deux journalistes sont sous le choc et leurs premières réactions sont marquées par l'émotion. Tous deux se montrent « douloureusement affecté[s]²¹ » et « épouvantés²² » par la brutalité de la guerre, qui est décrite comme une réalité obsédant toute la pensée. Dans le premier numéro des *Archives Israélites* à être publié après le déclenchement de la guerre, Isidore Cahen écrit ainsi :

« Une seule idée, un seul mot remplit à l'heure qu'il est l'Europe, le monde entier...LA GUERRE. Tout s'efface devant cette terrible menace, devenue aujourd'hui une réalité : une lutte armée entre deux des plus puissantes nations, entre la France, notre patrie, et la Prusse²³. »

Pour son confrère d'outre-Rhin, le désarroi n'est pas moindre. Il compare le conflit naissant à « un lugubre nuage d'orage » qui fait qu'il est « impossible (...) d'évoquer autre chose²⁴ ».

Comment expliquer cette profonde préoccupation face à la guerre de 1870-1871 alors que les journalistes semblent avoir plus ou moins approuvé les guerres précédentes ? Si celles-ci avaient, comme l'a formulé Isidore Cahen, « le mérite au moins d'ouvrir à l'émancipation des races et des croyances un avenir qu'elles

²⁰ Voir Roth, F., *La guerre de 1870*, op. cit., p. 179-275.

²¹ *AI*, 1.8.1870, p. 451.

²² *AZJ*, 2.8.1870, p. 610 : « entsetzt ».

²³ *AI*, 1.8.1870, p. 451.

²⁴ *AZJ*, 26.7.1870, p. 593 : « Da ist es jedem fühlenden Herzen unmöglich, etwas Anderes zu erwägen als das ungeheure Mißgeschick, das wie eine finstere Gewitterwolke über unser Aller Häupter hängt. »

eussent sans cela attendu bien longtemps encore²⁵ », il est difficile de trouver une justification au conflit franco-prussien de 1870. Dans son premier article consacré à la guerre de 1870-1871, Ludwig Philippson déplore ainsi l'absence de motifs valables²⁶. Mais cela va plus loin : on décèle chez les deux journalistes une profonde déception qui est sans doute à la mesure des espoirs qu'ils avaient placés dans les progrès parallèles des deux nations. La guerre de 1870-71 semble ébranler en effet leur confiance en l'idée d'un progrès constant de l'humanité vers le mieux, caractéristique des penseurs des Lumières. Ils semblent ainsi particulièrement choqués par le fait que « les deux nations les plus civilisées²⁷ » qui, de plus, sont parmi les « plus puissantes nations²⁸ » d'Europe, s'engagent dans un combat armé. La France et l'Allemagne sont, pour eux, deux nations « pas seulement juxtaposées » mais « mêlées de mille manières par le commerce, les travaux intellectuels, les relations sociales²⁹ » et, par conséquent, « si étroitement liées quant à leurs intérêts spirituels et matériels³⁰ ». De ce fait, elles sont « placées dans des conditions exceptionnelles pour donner la paix au monde entier³¹ » plutôt que pour provoquer une guerre, comme le remarque Alfred Sonnet, un des collaborateurs d'Isidore Cahen. Or de nombreux passages dans les deux revues soulignent le contraste entre le niveau de civilisation acquis par la France et l'Allemagne au cours du XIXe siècle et la violence barbare de la guerre. « C'est la guerre! » s'exclame ainsi Ludwig Philippson le 2 août 1870,

« C'est avec une amère déception que toute une génération jette un regard rétrospectif sur le travail qu'elle a accompli au cours de sa vie pour constater qu'il aura été en grand partie (...) vain! On a tellement senti, pensé, parlé, écrit et agi pour la culture, l'humanité, l'intelligence, la justice et la liberté, tellement réfléchi et travaillé pour les œuvres et les arts de la paix que l'on avait peu à peu fini par être

²⁵ *AI*, août 1859, p. 479.

²⁶ *AZJ*, 26.7.1870, p. 593 : « ohne greifbare Motive ».

²⁷ *Ibid.* : « die bedeutendsten Culturvölker ».

²⁸ *AI*, 1.8.1870, p. 451. Voir également *AI*, 1.4.1871, p. 42 : « deux pays limitrophes, et placés l'un et l'autre au sommet de la civilisation ».

²⁹ *AI*, 1.12.1872, p. 708.

³⁰ *AZJ*, 2.8.1870, p. 609 : « in all ihren geistigen und materiellen Interessen so eng verbundenen Nationen ».

³¹ *AI*, 1.10.1870, p. 591.

persuadé que ces nations si étroitement liées quant à leurs intérêts intellectuels et matériels ne connaîtraient plus jamais la guerre³². »

Un mois plus tard, il décrit toujours sa difficulté à accepter ce qu'il appelle l'intrusion de « la barbarie » dans le monde civilisé : « Il est effectivement difficile de se faire à l'idée que tout cela soit encore possible aujourd'hui, que la barbarie puisse faire intrusion ici³³. » Tout en gardant son optimisme habituel³⁴, Philippson semble vivre la guerre de 1870-1871 comme une véritable crise de sens, marquée par le désespoir :

« Quand on embrasse du regard l'océan de souffrance et de malheur dans lequel les deux grands peuples combattants ont sombré, les innombrables vies humaines, jeunes et pleines de force, qui se vident de leur sang ou qui rentrent mutilées (...) des combats, le vide néant creusé dans lequel les familles, les villes et les villages qui ont brûlé, des populations entières qui sombrent dans la pauvreté et dans le malheur, (...), la haine et la sauvagerie qui font rage, on en a presque le cœur brisé et un sentiment d'abattement nous envahit l'âme (...) -, un sentiment de découragement d'autant plus fort et excusable que les espoirs placés dans le développement culturel de l'humanité étaient grands et que les succès de l'industrie, de la science, des diverses découvertes et inventions qui ont marqué les dernières décennies de notre siècle, étaient grandioses - inventions qui ne servent plus guère aujourd'hui qu'à rendre ce combat meurtrier encore plus horrible et plus efficace³⁵. »

³² *AZJ*, 2.8.1870, p. 609 : « Krieg ! Eine ganze Generation (...) sieht mit bitterer Enttäuschung auf die Arbeit ihres Lebens zurück, wie auf eine, zum größten Theile (...) vergebliche ! So viel ist für Cultur, Humanität, Intelligenz, Gerechtigkeit und Freiheit gefühlt, gedacht, gesprochen, geschrieben, gewirkt, so viel für die Werke und Künste des Friedens gesonnen und gearbeitet worden, dass sich allmählig die Überzeugung gebildet hatte, die in allen ihren geistigen und materiellen Interessen so eng verbundenen Nationen würden den Krieg nicht mehr kennen. »

³³ *AZJ*, 6.9.70, p. 702 : « Fürwahr, man gewöhnt sich nicht leicht an den Gedanken, dass alles dies heute noch möglich sei ; (...) dass die Barbarei hier herein zu brechen vermag. »

³⁴ Voir par exemple *AZJ*, 3.1.1871, p. 2. Dans cet article, Philippson explique que la violence aurait baissé parmi les hommes.

³⁵ *AZJ*, 3.1.1871, p. 1 : « Wer auf das Meer von Leid und Missgeschick blickt, in welches die zwei großen ringenden Völker versenkt worden, die zahllosen jungen und kräftigen Menschenleben, die verbluten, oder verstümmelt (...) aus dem Kampfe kehren, die unübersehbaren Lücken, die in die Familien gerissen werden, die Städte und Dörfer, die verbrannt (...) werden, ganze Bevölkerungen, die der Armuth und dem Elend verfallen, (...), den Haß und die Verwilderung, die um sich greifen – dem will schier das Herz darüber brechen, und eine Verzagtheit bemächtigt sich seiner Seele, (...) – eine Entmuthigung, die um so stärker und entschuldbarer ist, je grösser die Hoffnungen auf die Culturentfaltungen der Menschheit gewesen, je großartiger die Erfolge der Industrie, der Wissenschaft, der mannigfaltigen Entdeckungen und Erfindungen, welche die letzten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts auszeichneten, und die jetzt doch nur sich dienstbar zeigen, um die Wirkungen des menschenmörderischen Kampfes desto gräßlicher und umfangreicher zu machen. »

Il en est de même pour ses confrères des *Archives Israélites* dont la confiance dans le progrès de l'humanité semble ébranlée, du moins momentanément. L'activité journalistique d'Isidore Cahen étant interrompue par une brève maladie³⁶, nous citons ici les propos de son collaborateur S. Rosenthal qui, en octobre 1870, le remplace à la chronique de la quinzaine : « Etrange est le spectacle qui depuis quelque temps frappe nos yeux ! Nous pourrions presque croire que l'humanité, en un moment, a reculé de plusieurs siècles, et nous voilà replongés dans les temps de la barbarie³⁷ ».

Vécue comme une véritable rupture de civilisation, la guerre de 1870-1871 choque les deux journalistes également en raison de son caractère particulier : généralement présenté par les historiens comme une guerre de transition, ce conflit serait « relié par de fortes attaches aux guerres de la période révolutionnaire et impériale » mais il annoncerait « aussi le premier conflit mondial³⁸ ». Les deux journalistes semblent pressentir que la guerre de 1870-1871, qui restera loin d'atteindre l'échelle et l'intensité des deux guerres mondiales du XXe siècle, marque une étape importante sur la voie de la « totalisation » de la guerre³⁹, aussi bien dans les domaines militaire et stratégique que sur le plan politique et social. Tous deux notent ainsi le danger d'une extension à toute l'Europe⁴⁰, reviennent régulièrement sur la brutalité des combats et insistent sur le caractère inédit de ce conflit. Pour Isidore Cahen, il s'agit d' « une guerre sans précédent⁴¹ » qui, en un temps record, a mis son pays en ruine :

« Un drame terrible vient de se jouer sous nos yeux. En moins de deux mois, la guerre avec ses ravages, la révolution avec ses péripéties viennent de changer la face de la France et d'exercer une action considérable, soit directe, soit indirecte, sur la situation de toute l'Europe. De quelque côté que se tourne notre regard, ce ne sont que ruines amoncelées, des créatures humaines massacrées par centaines

³⁶ *AI*, 1.10.1870, p. 579.

³⁷ *AI*, 15.10. 1870 p. 611.

³⁸ Audoin-Rouzeau, S., *1870, op. cit.*, p. 16.

³⁹ Becker, J.-J., Audoin-Rouzeau, S., « Introduction », in : *La France, la nation, la guerre, op. cit.*, p. 8.

⁴⁰ Voir *AZI*, 2.8.1870, p. 511, *AI*, 1.9.1870, p. 516.

⁴¹ *AI*, 1.1.-15.3.1871, p. 3.

de milliers, l'activité sociale et productive est complètement interrompue. Le présent est horrible et l'avenir plein de menaces. Les sentiments les plus intimes et les plus chers sont froissés ; les intérêts les plus urgents sont comme paralysés. Pour le patriotisme, la plus sanglante des humiliations lui est infligée. Le territoire national est envahi et foulé au pied par des armées étrangères ; de bien-être et de sécurité, il n'en est plus question⁴² ! »

Signalons au passage que les combats se déroulent entièrement sur le territoire français. A cela s'ajoute, à partir du 20 septembre 1870, le siège de Paris, qui plonge la capitale dans un isolement total. La population doit subir, sous les bombardements prussiens, la dureté d'un terrible hiver et de sérieuses privations alimentaires⁴³. Ces circonstances ne sauraient avoir été sans incidences sur la publication des *Archives Israélites*, qui est plus qu'irrégulière durant les mois de guerre et sur l'état psychologique de leur directeur. Comme la ville de Paris, écrit Isidore Cahen en janvier 1871, « la presse a été prisonnière (...) et bloquée par l'invasion⁴⁴ ». Totalement suspendues pendant le siège de Paris, les *Archives Israélites* ne paraissent que deux fois entre janvier et juin 1871 avant de reprendre, en juillet 1871, leur rythme bimensuel habituel.

Ludwig Philippson qui, lui, vit les combats essentiellement de loin, comme une « expérience de seconde main⁴⁵ » à travers la presse, semble particulièrement sensible à la modernisation du matériel de guerre. En août 1870, il écrit :

« Les deux plus grands peuples civilisés du temps présent sont sur le point de s'abîmer dans la guerre, de se jeter l'un sur l'autre avec des armées énormes, avec des moyens de destructions raffinés, avec des armes inconnues jusque-là, et probablement d'entamer un combat qui ne prendra fin qu'avec l'épuisement absolu ou la défaite totale d'un des deux peuples⁴⁶ ! »

⁴² *AI*, 15.9.1870, p. 522.

⁴³ Sur le siège de Paris pendant la guerre de 1870-1871, voir Demier, F., *La France du XIXe siècle. op.cit.*, p. 289 sqq. ; Milza, P., *L'année terrible, op. cit.*, p. 143 sqq. et p. 268 sqq.

⁴⁴ *AI*, 1.1.-15.3.1871, p. 3.

⁴⁵ Wilke, J., *Nachrichtenauswahl und Medienrealität in vier Jahrhunderten. Eine Modellstudie zur Verbindung von historischer und empirischer Publizistikwissenschaft*, Berlin, New York, De Gruyter, 1984, p. 220 : « Sekundärerfahrung ».

⁴⁶ *AZJ*, 2.8.70, p. 609 : « Die beiden größten Culturvölker der Jetztzeit stehen im Begriff, sich mit Krieg zu überziehen, mit ungeheuren Heeren, mit raffinierten Zerstörungsmitteln, mit Waffen, wie man sie bisher nicht gekannt, auf einander loszustürzen, und voraussichtlich einen Kampf zu

La guerre de 1870-1871 a en effet vu l'apparition d'armes modernes, plus puissantes, comme le chassepot et la mitrailleuse du côté français et le canon Krupp en acier ainsi que l'obus percutant du côté allemand⁴⁷. A l'instar d'Isidore Cahen, Philippson semble profondément choqué par la brutalité du conflit, d'autant plus que son fils Martin combat sur le front⁴⁸:

« Que ne sommes-nous donc amenés à vivre ! Une série de six batailles en l'espace de quinze jours, au cours desquelles plus de 100000 personnes perdent soit leur vie soit durablement leur santé. Des villes sont incendiées, réduites en ruines par la mitraille et les dévastations de la guerre envahissent de vastes étendues fécondes (...). Plus de 30000 personnes pacifiques, pour la plupart des travailleurs avec femmes et enfants, se voient chassés de la « métropole de la civilisation », et expulsées au-delà de la frontière, avec violence et mauvais traitements et souvent en étant forcées d'abandonner tous leurs biens⁴⁹ ».

Le potentiel destructeur de la guerre de 1870-1871 semble profondément effrayer les deux journalistes. Il importe de noter ici qu'il n'y a, chez eux, aucune fascination pour la violence guerrière. Leurs articles frappent, au contraire, par le primat qu'ils accordent à l'analyse politique et éthique sur la description. Ainsi, s'ils évoquent à maintes reprises la violence de la guerre, que Philippson considère d'ailleurs comme une violence inhérente à l'être humain⁵⁰, ils ne s'arrêtent jamais sur le détail des massacres. S'ils déplorent les milliers de victimes de cette guerre, ils ne tombent jamais dans le sensationnalisme. On ne trouve pas non plus dans leurs articles de descriptions héroïques des combattants ni des combats, contrairement à ce qu'on pouvait voir dans la presse non-juive de

beginnen, der nur durch die äußerste Erschöpfung beider oder durch die völlige Niederlage des einen Volkes beendet werden kann ! »

⁴⁷ Voir Roth, F., *La guerre de 1870*, *op. cit.*, p. 165-166.

⁴⁸ Kayserling, M., *Ludwig Philippson*, *op. cit.*, p. 300.

⁴⁹ *AZJ*, 6.9.1870, p. 701: « Was müssen wir erleben ! Eine Reihe von sechs Schlachten wird in vierzehn Tagen geliefert, und über 100 000 Menschen verlieren in denselben theils ihr Leben, theils ihre Gesundheit auf lange Zeit (...) ! Städte werden in Brand gesteckt und in Trümmer geschossen, und die Verheerungen des Krieges über weite, fruchtbare Landschaften gebracht. (...) Aus jener « Metropole der Civilisation » werden über 30.000 friedliche (...) Menschen, zumeist Arbeiter mit Frau und Kindern unter Schrecken und Misshandlungen, größtentheils mit erzwungener Zurücklassung ihrer Habe verjagt und über die Grenze getrieben. »

⁵⁰ Voir *AZJ*, 20.6.1871, p. 492.

l'époque⁵¹. En rendant compte de l'incroyable catastrophe causée par la guerre, les journalistes ne semblent poursuivre qu'un objectif : « représenter la pensée de la guerre dans toute son atrocité⁵² », « réagir contre elle⁵³ » et « contribuer à ce que les gens apprennent à détester cette pensée⁵⁴ ».

Critique de la guerre

Si l'« état de choc » décrit ci-dessus est commun à bon nombre de Français et d'Allemands, notamment au début du conflit⁵⁵, il laisse très vite la place, sinon à un certain enthousiasme guerrier, du moins à une attitude d'acceptation. Une fois engagée, la guerre est en effet accueillie, à quelques exceptions près, par un consensus général⁵⁶. Selon les recherches en histoire juive, les minorités juives auraient à ce stade suivi la majorité non-juive dans l'acceptation de la guerre. Soucieux, comme les juifs français, de préserver leurs acquis civiques, ou, comme les juifs allemands, d'obtenir enfin l'égalité complète, ils auraient été animés du même patriotisme que les non-juifs et peu « inquiets de l'aspect fratricide que risquait de revêtir leur combat⁵⁷ ». Ce sont ces constats qui conduisent un certain nombre de chercheurs à considérer la guerre de 1870-1871 comme un tournant dans l'histoire des relations entre juifs allemands et juifs français⁵⁸. Selon Michael Graetz, la guerre de 1870-1871 aurait ainsi conduit à un « éloignement croissant entre les deux communautés juives⁵⁹ ». Simon

⁵¹ Sur la représentation de la guerre de 1870-1871 dans la presse non-juive, voir Jeismann, M., *La patrie de l'ennemi*, op. cit., p. 151 sqq.

⁵² *AZJ*, 5.6.1866, p. 357 : « Und da ist es unsere heilige Obliegenheit, den Gedanken des Krieges in seiner ganzen Verabscheuungswürdigkeit zu charakterisieren. »

⁵³ *AI*, 1.4.1871, p. 45.

⁵⁴ *AZJ*, 5.6.1866, p. 357 : « Und unseren Theil dazu beizutragen, dass die Menschen diesen Gedanken hassen lernen. »

⁵⁵ Voir Becker, J.-J., Audoin-Rouzeau, S., *La France, la nation, la guerre*, op. cit., p. 51 sqq..

⁵⁶ Voir Jeismann, M., *La patrie de l'ennemi*, op. cit., p. 218; Becker, J.-J., Audoin-Rouzeau, S., *La France, la nation, la guerre*, op. cit., p. 58; Roth, F., *La guerre de 1870*, op. cit., p. 43; Audoin-Rouzeau, S., *1870*, op. cit., p.50.

⁵⁷ Schwarzfuchs, S., *Les juifs de France*, Paris, Albin Michel, 1975, p. 283 ; Kriegel, A., *Les juifs et le monde moderne. Essai sur les logiques d'émancipation*, Paris, Seuil, 1977, p. 151-152.

⁵⁸ Caron, V., *Between France and Germany. The Jews of Alsace-Lorraine 1871-1918*, Stanford, Stanford University Press, 1988, p. 27 sqq; Cresti, S., « Kultur and Civilisation after the Franco-Prussian War: Debates between German and French Jews », art. cit.

⁵⁹ Graetz, M., « The history of estrangement between two Jewish Communities: German and French Jewry during the Nineteenth Century », in: Katz, J. (éd.), *Towards Modernity. The*

Schwarzfuchs décèle quant à lui dès cette période, surtout après l'annexion de l'Alsace-Lorraine, le moment où les juifs « proclamaient qu'ils n'étaient plus un peuple⁶⁰ » et où le sentiment national triomphait « sur les affinités fondées sur une religion partagée⁶¹ ».

Or l'analyse des contributions de Ludwig Philippson et d'Isidore Cahen semble dégager une réalité plus complexe. Nous verrons qu'ils ne souhaitent négliger aucune facette de leur identité, de citoyen national et de juif, et que cette double appartenance exige une lecture plus nuancée. S'il est vrai que, dès le début de la guerre franco-prussienne, les deux journalistes invitent leurs coreligionnaires à apporter leur concours patriotique à celle-ci et que les tensions entre la France et l'Allemagne ne sont pas sans affecter leur relation personnelle, il n'en reste pas moins qu'ils se placent le plus souvent dans une distance critique à l'égard de la guerre et de l'enthousiasme belliqueux et s'inscrivent dans une logique de dépassement de l'hostilité nationale entre la France et l'Allemagne. C'est d'ailleurs ce que confirment, pour la presse juive en général, certaines recherches récentes. Philippe E. Landau évoque ainsi le « pacifisme » de la presse israélite parisienne⁶² et, dans une étude consacrée à la perception que la société allemande avait des guerres du XIXe siècle, Nikolaus Buschmann a pu montrer que l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* avait été un des rares organes de presse à formuler clairement des critiques à l'égard de la guerre⁶³. S'intéressant plus précisément à la manière dont les juifs allemands se positionnaient face à la guerre de 1870-1871, Christine G. Krüger aboutit à des résultats semblables : selon elle, non seulement il y eut « des discussions spécifiquement juives qui n'avaient pas

European Jewish Model, New York, Transactions Books, 1987, p. 170 : « growing estrangement between the two Jewish Communities ».

⁶⁰ Schwarzfuchs, S., *Du Juif à l'Israélite. Histoire d'une mutation 1770-1870*, Paris, Fayard, 1989, p. 328.

⁶¹ Schwarzfuchs, S., *Les juifs de France*, op. cit., p. 283.

⁶² Landau, P. E., « De l'Empire à la République : les juifs de France et la guerre de 1870-1871 », *Archives Juives*, 2004, n° 2, p. 112. Voir également Landau, P. E., « 'La patrie en danger.' D'une guerre à l'autre », in : Birnbaum, P., (éd.), *Histoire politique des juifs de France. Entre universalisme et particularisme*, Paris, Presses de Sciences po, 1990, p. 74-91.

⁶³ Buschmann, N., *Einkreisung und Waffenbruderschaft. Die öffentliche Deutung von Krieg und Nation in Deutschland 1850-1871*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 2003, p. 337.

d'équivalent dans l'espace public allemand » mais « l'attitude des juifs allemands » se serait aussi « souvent distinguée du discours public dominant⁶⁴ ».

Du début jusqu'à la fin des combats, les deux journalistes ne cessent ainsi de répéter leur opposition au principe même de la guerre. « Cette guerre », écrit Isidore Cahen en juillet 1871,

« nous l'avons condamnée dès l'origine, dès même qu'il en a été question, et nous l'avons stigmatisée, non pas comme l'ont fait d'autres, à titre d'importune ou de prématurée, mais à titre d'injuste : c'est contre la guerre en principe que nous nous sommes élevés, et contre la guerre entre deux des peuples les plus avancés du monde⁶⁵ ».

Un peu plus loin, il s'insurge contre l'argument en vogue à l'époque selon lequel la guerre contre l'Empire allemand aurait été fatale :

« On avait beau répéter autour de nous que cette guerre était fatale, qu'il devait éclater un conflit final et sanglant entre les vainqueurs de Solferino et ceux de Sadowa ; que, puisqu'il devait éclater, mieux valait plus tôt que plus tard, qu'il fallait en finir, soit pour rectifier nos frontières, soit pour refréner l'ambition prussienne. A toutes ces déclamations, (...) nous répondions qu'il n'y a pas de guerre fatale, que les événements sont avant tout ce que les hommes veulent qu'ils soient⁶⁶. »

Ludwig Philippson, quant à lui, voit en la dénonciation de la guerre « une tâche sacrée⁶⁷ », comme il l'explique dans l'article déjà cité ici et publié à l'occasion de

⁶⁴ Krüger, Ch. G., « *Sind wir denn nicht Brüder?* ». *Deutsche Juden im nationalen Krieg 1870/71*, Paderborn, Schöningh 2006, p. 23 : « ganz spezifische jüdische Diskussionen (...), die kein Äquivalent in der (...) deutschen Öffentlichkeit fanden », « die Haltungen der jüdischen Öffentlichkeit (...) [waren] durchaus nicht deckungsgleich mit dem vorherrschenden öffentlichen Diskurs ». Voir également, Krüger, C.G., « 'Der Heilige Pakt, der unsere Kraft und unser Stolz...' Selbstpositionierungen deutscher und französischer Juden im Spannungsfeld von Solidarität und Patriotismus, 1970/71 », *Judaica*, 2007, vol. 63, n° ½, p. 67-102; Krüger, C.G., « Transnationale Öffentlichkeit-nationale Feindschaft. Die deutsch-jüdische Presse und der Krieg von 1970/71 », in: Lappin, E., Nagel, M. (éds.), *Deutsch-jüdische Presse und jüdische Geschichte. Dokumente, Darstellungen und Wechselbeziehungen*, tome 1, Brême, Editions Lumière, 2008, p. 33-47; Krüger, C.G., « 'Weil nun der Kampf der Völker die jüdischen Bruchstücke gegeneinander schleudert...' Die deutsch-jüdische Öffentlichkeit im Krieg von 1870/71 », *Geschichte und Gesellschaft*, 2005, vol. 31, n° 2, p. 149-168.

⁶⁵ *AI*, 1.7.1871, p. 99.

⁶⁶ *AI*, 1.7.1871, p. 99-100.

⁶⁷ *AZJ*, 5.6.1866, p. 357 : « unsere heilige Obliegenheit ».

la guerre contre l'Autriche en 1866. Dans cette même optique, tous deux critiquent d'ailleurs sévèrement les juifs l'ayant soutenue⁶⁸.

Leur critique de la guerre se nourrit d'arguments à la fois éthiques et politiques. Tout d'abord, cette guerre est dangereuse non seulement en ce qu'elle touche la France et la Prusse, mais aussi parce qu'elle porte atteinte aux valeurs de la civilisation. Selon Isidore Cahen, « les causes du désastre qui vient de frapper la France » touchent « indirectement (...) la civilisation toute entière⁶⁹ ». Ludwig Philippson souligne également les implications universelles de cette guerre : « [Nous] voyons avec épouvante (...) que la guerre est déjà redevenue une composante intégrante de la vie des peuples (...), [et] que le droit et la vérité – ces piliers de la véritable civilisation – s'effritent⁷⁰ ». Au delà des dégâts matériels et des pertes humaines, la guerre est vécue comme un coup d'arrêt à tout mouvement de modernisation et de démocratisation de la société. « Ce qui est sûr », écrit Philippson, « c'est que la victoire des armes sera suivie d'un long règne des armes⁷¹ ». Son confrère français met également en garde contre le développement des « goûts » et des « pratiques militaires » ainsi que contre un renforcement « des sentiments de haine » entre les peuples⁷².

Anti-civilisationnelle, la guerre va aussi à l'encontre des convictions religieuses des deux journalistes. Isidore Cahen voit « en tous les hommes des frères⁷³ », ce qui exclut à ses yeux toute action guerrière. Pour son confrère d'outre-Rhin, « la paix entre les peuples est l'élément auquel vise notre religion depuis l'époque des prophètes (...)»⁷⁴.

⁶⁸ Voir *AZJ*, 5.6.1866, p. 357, *AI*, 15.4.1871, p. 45.

⁶⁹ *AI*, 1.1.-15.3. 1871, p.5.

⁷⁰ *AZJ*, 2.8.1870, p. 610 : « [Wir] sehen mit Entsetzen (...), daß der Krieg bereits wieder ein integrierendes Moment des Völkerlebens, daß Recht und Wahrheit diese Säulen der wahren Civilisation, wieder sehr brüchig geworden! ».

⁷¹ *AZJ*, 5.6. 1866, p. 357.: « Nichts ist sicherer, als daß (...) an den Sieg der Waffen sich eine lange Herrschaft der Waffen knüpft. »

⁷² *AI*, 1.4. 1871, p. 42-43.

⁷³ *AI*, 1.8.1870, p. 451.

⁷⁴ *AZJ*, 11.10.1870, p. 800 : « Der Friede der Völker ist das Zielelement unserer Religion seit der Prophetenzeit. »

Alors que ces deux arguments pourraient être avancés par tout pacifiste ou croyant, le troisième argument les concerne tout particulièrement en tant que juifs. Ici, c'est l'aspect fratricide de cette guerre qui, contrairement à ce que certains chercheurs ont voulu croire⁷⁵, semble préoccuper les deux journalistes. Dans les deux revues, certains articles expriment en effet l'inquiétude des journalistes de devoir combattre, voire tuer leurs coreligionnaires. Ainsi, on lit dans les *Archives Israélites* :

« Il est impossible à un journal religieux de n'en pas être douloureusement affecté : (...) Parce que, dans la guerre qui s'annonce, une foule de coreligionnaires, habitant l'un et l'autre côté du Rhin, vont être directement engagés, et que les Israélites occupent une position éminente dans les deux pays rivaux⁷⁶. »

Et dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* :

« Mais même matériellement notre intérêt en tant que juifs va contre toute guerre ; car pour nous, toute guerre est, très concrètement, une guerre fratricide, puisque au sein de chaque armée combattent des juifs⁷⁷. »

Il n'en reste pas moins que la peur d'une guerre fratricide n'empêchera pas les journalistes, comme nous le verrons plus tard, d'appeler à la défense de leur patrie.

Parce qu'elle bafoue les principes fondamentaux du droit international, la guerre de 1870-1871 est également condamnée d'un point de vue politique. Dans un long article intitulé « Les principes du droit international » (*Völkerrechtliche Grundsätze*), Philippson procède à une critique sévère de la politique de Napoléon III qui est, pour lui, à l'origine de la guerre : « Il est donc tout à fait clair que ce n'est pas autre chose que la volonté *d'un* des souverains qui a provoqué cet

⁷⁵ Voir Schwarzfuchs, S., *Les juifs de France*, op. cit., p. 283; Kriegel, A., *Les juifs et le monde*, op. cit., p. 152.

⁷⁶ *AI*, 1.8.1870, p. 451.

⁷⁷ *AZJ*, 11.10.1870, p. 800 : « Aber auch materiell sind wir als Juden gegen jeden Krieg interessiert ; denn für uns ist jeder Krieg ganz konkret ein Bruderkrieg, da in jedem Heer Juden kämpfen. »

horrible conflit⁷⁸. » Selon Philippson, Napoléon III a enfreint les trois principes fondamentaux du droit international, à savoir le principe de non-ingérence condamnant l'intervention d'un Etat dans les affaires intérieures d'un autre Etat, le principe des nationalités selon lequel un peuple doit avoir le droit de déterminer sa propre forme de gouvernement, indépendamment de toute influence étrangère, et, enfin, le principe selon lequel « chaque différend doit être porté devant la communauté des états civilisés réunis⁷⁹ ». Quant à Isidore Cahen, il exprime discrètement son désaccord avec la politique napoléonienne au début de la crise. Comme l'a très bien expliqué Michael Jeismann, il n'était pas encore de mise, jusqu'en septembre 1870, d'imputer la responsabilité de la guerre à l'ambition de l'empereur. Endoctrinés par la propagande napoléonienne et limités dans leur liberté d'expression par la censure, la grande majorité des journaux non-juifs ne se posaient pas la question de leur propre culpabilité. « Sujet et acteur de la guerre n'étaient à cette époque en aucun cas ni Napoléon III ni la dynastie bonapartiste ; la référence et l'instance de légitimation (...) étaient l'honneur et l'intérêt de la France⁸⁰. » La guerre de 1870 ne serait devenue la guerre de Napoléon qu'après la proclamation de la IIIe République, lorsque les Républicains eurent besoin de se disculper. Il n'est donc en rien étonnant que Isidore Cahen procède par allusions dans sa critique de Napoléon III, comme le montre le passage suivant: « Le moment n'est pas venu de juger les causes, les instigateurs et le but de ce duel gigantesque : il y aurait à cet égard bien des vérités sévères à dire⁸¹. » Mais à cette discrétion se substitue, au fil du temps, une critique très explicite de la politique de Napoléon III, qui finit par rejoindre entièrement les développements de son confrère allemand :

« La France ne devrait s'alarmer ni de l'unité de l'Italie ni de celle de l'Allemagne. Il convenait aux Italiens d'être un peuple un : nous n'avions pas le droit de les amener à la forme de confédération comme prétendait le faire le traité de Zurich, ni moins encore leur disputer Rome et de nous faire les gendarmes du Pape. Il convenait aux

⁷⁸ *AZJ*, 2.8.1870, p. 609 : « Es ist also Thatsache, daß nichts als der Wille des e i n e n Herrschers diesen ungeheuren Kampf hervorgerufen hat. »

⁷⁹ *AZJ*, 23.8.1870, p. 667 : « (...) daß jede Streitfrage vor das Forum der vereinigten civilisirten Staaten kommen müsse ».

⁸⁰ Jeismann, M., *La patrie de l'ennemi*, *op. cit.*, p. 162.

⁸¹ *AI*, 1.9.1870, p. 516.

Allemands de faire l'unité allemande, ou de la laisser faire, même par la main violente et tyrannique de la Prusse : c'était aux Allemands seuls qu'il convenait de se prononcer à cet égard. (...) On a eu tort de se faire agresseur et, en prenant cette position, on s'est mis follement en guerre avec des ressources insuffisantes contre un colosse⁸². »

Tout en assumant ainsi entièrement la responsabilité de son pays dans ce conflit, Isidore Cahen n'en remarque pas moins que la guerre arrangeait aussi les objectifs de la politique bismarckienne :

« La France, peuple et dynastie, s'est précipitée dans une guerre terrible, et a fourni à l'ambition du cabinet de Berlin et à l'unitarisme germanique l'occasion que ceux-ci souhaitaient sans doute ; mais ni M. de Bismarck, ni personne jusque-là n'aurait osé prendre l'initiative d'une attaque contre la France⁸³. »

Philippon, au contraire, semble vouloir taire cet aspect. On cherche en effet vainement, en dépit de son opposition générale à toute action guerrière, des critiques directes de la politique bismarckienne, peut-être en raison de la censure mais certainement aussi parce qu'il assimile la guerre à « la juste cause de l'Allemagne⁸⁴ », à savoir l'unification allemande dont Philippon espère, nous l'avons dit, une nette amélioration de la situation de ses coreligionnaires⁸⁵.

Ce n'est certainement pas un hasard si, durant les mois de guerre, les deux revues publient des articles concernant le droit de la guerre chez les Hébreux. Dans ces contributions, les lois mosaïques concernant la guerre sont clairement érigées en modèle⁸⁶, et le caractère moral de la conduite des guerres chez les Hébreux est souligné. Les rois hébreux n'auraient ainsi jamais mené une guerre offensive et auraient toujours consulté le sanhédrin avant d'entrer en guerre. Ils auraient systématiquement fait précéder une déclaration de guerre d'une proposition de paix et respecté l'interdiction de couper les arbres fruitiers, d'empoisonner les sources d'eau, de détruire les récoltes, de ravager les terres et

⁸² *AI*, 1.-15.4.1871, p. 46.

⁸³ *AI*, 1.7.1871, p. 100.

⁸⁴ *AZJ*, 9.8.1870, p. 626 : « die gerechte Sache Deutschlands ».

⁸⁵ A ce sujet, voir le chapitre VI.

⁸⁶ Voir *AZJ*, 2.8.1870, p. 612-613., *AZJ*, 9.8.1870, p. 628-632., *AZJ*, 23.8.1870, p. 668-669, et *AI*, 1.10.1870, p. 579-582.

de mutiler hommes, femmes ou enfants. Si, de façon plus générale, ces articles ont un but apologétique évident, celui de souligner l'aptitude des juifs à faire la guerre – faculté que les antisémites ne cessaient à l'époque de leur contester -, ils doivent aussi être lus, dans le contexte de la guerre de 1870-1871, comme des critiques voilées des politiques gouvernementales des deux pays.

Preuves de patriotisme

Tout en s'employant, avec beaucoup de courage et de ténacité, à dénoncer la guerre, les deux journalistes, appellent leurs lecteurs dès le début des combats à apporter leur concours patriotique à l'effort de guerre. Dans les deux pays, les juifs sont en effet nombreux à combattre. Selon les statistiques, environ 14000 juifs étaient engagés aux côtés de l'armée allemande (500000 hommes)⁸⁷. Dans l'armée française (265000 hommes)⁸⁸, il y aurait eu plusieurs centaines de combattants juifs que l'historien Philippe Landau estime à moins d'un millier⁸⁹.

La défense de la patrie par les armes, même si celle-ci se dirige contre les coreligionnaires, semble également bien s'imposer selon les journalistes. Dès le début du conflit, Ludwig Philippson écrit ainsi : « Par ailleurs, en tant qu'Allemands, nous sommes impliqués cœur et âme dans les victoires de la nation allemande (...) »⁹⁰. Ailleurs, il ajoute : « Nous avons le devoir de participer aux combats (...) pour la préservation et la victoire de notre patrie, nous devons lui sacrifier sang et biens, pour que la cause de la patrie l'emporte »⁹¹. Le journaliste allemand veille d'ailleurs soigneusement à ce que la contribution des juifs à la gloire de la patrie soit connue et reconnue par les concitoyens non-juifs, dont beaucoup continuent à leur contester à la fois la faculté et la volonté de combattre. Outre maints passages évoquant l'engagement sans faille de ses coreligionnaires

⁸⁷ Voir Krüger, Ch. G., *Sind wir denn nicht Brüder*, op. cit., p. 64, et *AZJ*, 11.1.1876, p. 18.

⁸⁸ Démier, F., *La France*, op. cit., p. 285.

⁸⁹ Je remercie Philippe Landau de m'avoir gentiment fait part de ces chiffres.

⁹⁰ *AZJ*, 11.10.1870, p. 800 : « Ferner als Deutsche sind wir mit Herz und Seele (...) an den Siegen der deutschen Nation interessiert. »

⁹¹ *AZJ*, 2.8.1870, p. 610 : « Wir müssen (...) mitkämpfen (...) für den Bestand, für den Sieg des Vaterlands, wir müssen Blut und Gut hingeben, um der Sache des Vaterlandes die Obmacht zu erringen. »

pour la patrie, Ludwig Philippson publie ainsi un recueil des noms de soldats israélites participant à la guerre, intitulé *Gedenkbuch an den deutsch-französischen Krieg 1870/71 für die deutschen Israeliten* (Livre à la mémoire des Israélites allemands de la guerre de 1870/1871). Dans ce livre, les combattants juifs sont classés par ville ou village ; ils y figurent avec leur prénom et nom, leur régiment, leur bataillon ainsi que la compagnie au sein de laquelle ils ont servi⁹² dans le but de « constater la contribution des juifs allemands à cette mémorable guerre⁹³ ». En soulignant ainsi l'engagement patriotique des juifs allemands, Philippson espère pouvoir démontrer leur pleine appartenance nationale :

« Nous espérons (...) que le peuple allemand en temps de paix se montrera digne du peuple allemand en temps de guerre en éradiquant jusqu'à la racine le reste des restrictions et des préjugés moyenâgeux concernant cette fraction (...) de la nation allemande dont le patriotisme n'a certainement rien eu à envier à celui des autres au moment où la patrie était en danger⁹⁴. »

Quant à Isidore Cahen, il regrette lui aussi les doutes concernant la loyauté nationale de ses coreligionnaires qui persistent aussi en France, en dépit de l'égalité juridique obtenue dans le sillage de la Révolution française. En septembre 1870, il déclare à ce sujet que « la France et l'Allemagne se valent sous ce rapport⁹⁵ ». A l'instar de son confrère allemand, Cahen insiste beaucoup sur la solidarité nationale de ses coreligionnaires : « (...) les Israélites français feront leur devoir sur le champ de bataille, comme ils se montrent déjà au premier rang dans les souscriptions ouvertes et dans les manifestations de dévouement⁹⁶. » Et tout comme Philippson, il crée, dès août 1870, une rubrique spéciale, les *Nouvelles militaires israélites*, consacrée aux contributions des juifs français à la guerre. Comme il le rappelle, l'objectif de cette rubrique est de montrer « à la France qu'elle peut compter sur tous ses enfants, et aux pays étrangers où l'émancipation

⁹² Voir *AZJ*, 11.1.1875, p. 18.

⁹³ *AZJ*, 20.6.1871, p.496 : « den Antheil der deutschen Juden an diesem denkwürdigen Kriege konstatieren ».

⁹⁴ *AZJ*, 16.5.1871, p. 401 : « Wir hoffen (...), dass das deutsche Volk im Frieden sich dem deutschen Volk im Kriege würdig zeigen und den Rest mittelalterlicher Vorurtheile und Beschränkungen gegenüber dem (...) Bestandtheil der deutschen Nation, dessen Patriotismus in der Zeit der Gefahr des Vaterlandes (...) hinter dem anderen gewiß nicht zurückgeblieben, nunmehr bis auf die Wurzel ausmerzen wird. »

⁹⁵ *AI*, 15.9.1870, p. 548.

⁹⁶ *AI*, 1.8. 1870, p. 451.

n'est pas encore soit réalisée, soit complète, qu'une patrie juste tire profit d'avoir pratiqué la justice⁹⁷ ». Par ailleurs, les deux journalistes évoquent le destin de certains soldats juifs et soulignent les efforts déployés par les civils juifs pour venir en aide aux soldats⁹⁸.

Mais la guerre de 1870-1871 n'est pas seulement une possibilité de prouver le patriotisme des juifs ; elle est aussi vécue comme une occasion de formuler des revendications censées améliorer leur situation. Comme l'indique la définition des objectifs du *Gedenkbuch*, l'enjeu est plus sérieux pour les juifs allemands que pour les juifs français. En s'engageant aux côtés de l'armée allemande, il s'agit pour eux de « faire tomber en Allemagne toute restriction décrétée pour des motifs confessionnels, et ce jusqu'à la dernière⁹⁹ » alors que leurs coreligionnaires français sont - semble-t-il - seulement soucieux de confirmer leur intégration. Afin de mieux comprendre ces différentes motivations, il faut rappeler que les juifs français – du moins d'un point de vue légal - ne sont d'ores et déjà plus victimes de restrictions dues à leur confession. Comme le montre l'exemple d'Adolphe Crémieux, nommé ministre de la justice en septembre 1870, ou encore celui de Léopold Sée qui accède au grade de général un an plus tard, les juifs français occupent fréquemment des postes prestigieux, ce qui n'est pas encore le cas pour les coreligionnaires allemands.

Le débat autour des aumôniers juifs mené dans la presse juive allemande illustre bien ces différences entre l'Allemagne et la France. L'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* signale ainsi la nomination de trois aumôniers juifs en France¹⁰⁰, déplorant par la même occasion que les demandes répétées des représentants juifs allemands soient rejetées par les autorités allemandes, et ce alors que l'armée allemande était accompagnée par plus de 300 aumôniers chrétiens rémunérés par

⁹⁷ *AI*, 15.9.1870, p. 551.

⁹⁸ Voir *AZJ, Zeitungsnachrichten*, 23.8.1870, p. 673, *AZJ, Zeitungsnachrichten*, 30.8.1870, p. 689, *AZJ, Zeitungsnachrichten*, 6.9.1870, p. 706, et *AI, Nouvelles militaires israélites*, 1.8.1870, p. 457, *AI, Nouvelles militaires israélites*, 15.8.1870, p. 488, *AI, Nouvelles militaires israélites*, 1.9.1870, p. 519.

⁹⁹ *AZJ*, 9.8.1870, p. 635 : « Möge aber nun bei dieser großen Erhebung und Opferwilligkeit des ganzen Volkes jede, auch die letzte Beschränkung aus confessionellen Gründen in Deutschland fallen. ».

¹⁰⁰ *AZJ*, 29.9.1870, p. 745.

l'Etat¹⁰¹. Afin d'obtenir gain de cause, Philippson n'hésite pas à manifester son mécontentement dans ses articles : la mise à disposition d'aumôniers catholiques pour les prisonniers de guerre français en décembre 1870 le conduit ainsi à exiger, non sans ironie, que les constitutions allemandes remplacent la formule d'une « égalité de tous qui ne tient pas compte de la confession » par une « égalité de tous qui tient également compte de la confession¹⁰² ». A cela s'ajoute la publication de lettres de soldats juifs allemands et d'un éditorial consacré à « L'office juif sur le champ de bataille » (*Der jüdische Gottesdienst im Felde*), qui soulignent le besoin des soldats juifs d'être soutenus par un rabbin en ces temps douloureux¹⁰³. On lui doit également une pétition pour la nomination d'aumôniers juifs¹⁰⁴. Cependant, en dépit d'une meilleure situation pour les juifs de France, les passages des *Archives Israélites* cités précédemment montrent que les juifs français ont eux aussi encore besoin de mettre en avant leur allégeance à la patrie¹⁰⁵. Une fois de plus, on voit qu'en dépit des différences structurelles entre les deux pays et du décalage chronologique quant à la mise en place de l'égalité civique des juifs, les préoccupations des juifs se rejoignent : pour les journalistes des deux pays, l'engagement militaire des juifs s'avère être étroitement lié à l'espoir d'améliorer leur condition.

La participation des juifs à la guerre avait déjà été le thème de nombreux articles publiés au moment des guerres en Crimée et en Italie. A la veille de la guerre de Napoléon en Italie, Philippson qui en 1842, rappelons-nous, avait exigé du roi de Prusse de permettre aux juifs d'entrer dans l'armée, fait ainsi l'éloge de l'engagement patriotique des juifs dans un article consacré à l'analyse générale de

¹⁰¹ Voir à ce sujet Rak, Ch., *Krieg, Nation und Konfession – Die Erfahrung des deutsch-französischen Krieges von 1870/71*, Paderborn, Schöningh, 2004, p. 49 sqq.

¹⁰² *AZJ*, 13.12.1870, p. 974 : « Gleichberechtigung aller ohne Rücksicht auf die Confession (...) Gleichberechtigung aller auch in Rücksicht der Confession ».

¹⁰³ *AZJ*, 8.11.1870, p. 873 sqq. Voir également *AZJ*, 29.11.1870, p. 928 sqq.

¹⁰⁴ *AZJ*, 27.12.1870, p. 1016.

¹⁰⁵ C'est précisément dans ce but qu'Hippolyte Prague revient sur la guerre de 1870-1871 au moment de l'Affaire Dreyfus. En soulignant le patriotisme des juifs allemands et français « qui ont fait abnégation de tout sentiment de race ou de famille, donné des preuves aussi irréfrayables de leur dévouement à leurs pays », il s'insurge contre les antisémites qui « contre ces hommes, des citoyens, des soldats » lancent « l'injure du cosmopolitisme, (...), l'accusation d'être des sans-patrie ». Voir *AI*, 5.9.1895, p. 282.

la situation politique en Europe. Tout comme en 1870, son objectif principal est ici d'obtenir une amélioration de la situation des juifs. Il dit ainsi très clairement que « l'Etat qui considère les juifs comme suffisamment égaux pour leur demander de laisser leur vie et leur bien, doit aussi les considérer comme égaux en ce qui concerne leurs droits en tant que citoyens et sujets de l'Etat¹⁰⁶ ». Isidore Cahen souligne lui aussi à plusieurs reprises le patriotisme des juifs, « la noble et généreuse conduite des militaires israélites¹⁰⁷ ». Au moment de la guerre de Crimée, les *Archives Israélites* se vantent, entre autres, de la promotion au grade d'officier d'un certain nombre de soldats juifs ou de leur décoration de l'ordre national de la légion d'honneur en raison de leur engagement militaire¹⁰⁸. Comme plus tard, en 1870, il faut lire ces manifestations d'allégeance patriotique à la fois comme une réaffirmation de l'intégration réussie des juifs français et comme une invitation adressée à des pays comme l'Allemagne, où les juifs ne sont pas encore émancipés, à accorder aux juifs les mêmes droits qu'aux autres citoyens. « Voilà », écrit ainsi Samuel Cahen, le père d'Isidore et directeur des *Archives Israélites* de l'époque, à propos d'un jeune juif « parti de Strasbourg comme simple soldat » et décoré des « épaulettes d'officier et [de] la croix d'honneur » ,

« entendez-le bien, gouvernements intolérants qui refusez encore aux Israélites de votre pays une patrie, voilà dans un Israélite, et il n'est pas le seul, la réunion du dévouement, de la bravoure, de la modestie et du désintéressement. Près de nos frontières, dans la Prusse rhénane, nous voyons des hommes pleins de savoir et de dévouement être obligés de changer de religion pour exercer une profession. La France, qui n'exige de ses enfants israélites, comme de tous les autres, qu'une somme d'attachement égale, trouve dans leur dévouement inépuisable la plus douce récompense qui puisse échoir à un peuple juste¹⁰⁹ ».

Pour les deux journalistes, le service militaire des juifs, quel que soit le pays, marque une évolution positive car il est l'expression à la fois de leur volonté d'intégration et de leur degré d'intégration réellement acquis. Il n'est donc pas étonnant qu'Isidore Cahen s'indigne contre un certain nombre de rabbins de

¹⁰⁶ *AZJ*, 27.6.1859, p. 384.: « der Staat, der sie für ebenbürtig hält, um ihnen Leben und Habe abzufordern, sie auch für ebenbürtig halten muss in ihren Rechten als Bürger und Unterthanen des Staats. ».

¹⁰⁷ *AI*, août 1859, p. 481.

¹⁰⁸ *AI*, avril 1855, p. 216.

¹⁰⁹ *Ibid.*

Constantinople qui s'opposent au service militaire des juifs sous prétexte qu'il serait incompatible avec leur religion : « L'honneur de servir dans les armées de son pays est le privilège le plus précieux du citoyen et la consécration de ses prérogatives¹¹⁰ ».

III. Les relations entre juifs allemands et juifs français : entre patriotisme et solidarité transnationale

Les journalistes en proie à des logiques nationalistes

Bien que les manifestations d'allégeance à la patrie pendant la guerre franco-allemande ne soient, nous l'avons vu, spécifiques ni à Ludwig Philippson, ni à Isidore Cahen, et qu'elles poursuivent le même but, à savoir une meilleure intégration des juifs, certains passages témoignent dans les deux revues d'un manque de compréhension à l'égard du comportement du confrère du pays voisin. Ainsi Ludwig Philippson reproche-t-il à Isidore Cahen d'avoir créé la rubrique spéciale intitulée *Nouvelles militaires israélites* afin de souligner les contributions israélites à la guerre. Aux yeux de Philippson qui – rappelons-le – a fait pareil en publiant le *Gedenkbuch*, ce type de rubrique est contraire à toute revendication d'égalité civique. Citoyens français à part entière, les juifs français ne devraient envisager la guerre de 1870-1871 que politiquement et ne pas y mêler leur religion :

« Nous suscitons ainsi [en créant des rubriques spéciales] cette distinction et cette solidarité confessionnelles que nous autres juifs abhorrons si souvent dans toutes les occasions non religieuses. Le mot 'israélite' n'a absolument rien à voir avec la guerre, et y est même pour ainsi dire opposé¹¹¹. »

Et Philippson de conclure qu' « il semble donc que malgré tout, l'égalité civique en Allemagne ait davantage pénétré les consciences – au moins chez les juifs eux-

¹¹⁰ *AI*, juin 1855, p. 343.

¹¹¹ *AZJ*, 16.8.1870, p. 654 : « Wir rufen dadurch jene confessionelle Unterscheidung und Solidarität hervor, die wir Juden in allen nicht religiösen Angelegenheiten so oft perhorresciren (...). Das Wort 'israelitisch' hat mit dem Kriege gar nichts zu thun, und ist demselben geradezu entgegengesetzt. »

mêmes – qu'en France¹¹² ». A en croire le passage suivant, Isidore Cahen, qui réagit d'ailleurs vivement aux reproches de Philippson¹¹³, semble lui aussi désapprouver l'amour et le dévouement des juifs allemands pour l'Allemagne, surtout en ce qui concerne leur attitude à l'égard de l'annexion de l'Alsace-Lorraine :

« Il est un point dont on a beaucoup parlé et sur lequel nous ne pouvons pas garder le silence, c'est le rôle des juifs allemands pendant cette guerre ; ce rôle a été des plus tristes, des plus répréhensibles. Pour s'attirer davantage la faveur du Teutonisme triomphant et se persuader à eux-mêmes qu'ils sont de purs Allemands, ils ont surenchéri sur les excès même de langage et de violence qui ont caractérisé presque toutes les feuilles allemandes, si bien que quelques-uns même d'entr'eux plus sensés leur ont donné le surnom de *Patrijouden*.(...) Bornons nous à leur demander combien, pour les cadavres qu'ils ont laissés sur nos champs de bataille, ils comptent d'officiers et combien de magistrats dans les tribunaux¹¹⁴ ! ».

Tout comme chez Philippson, ce type de remarque critique à l'égard du pays voisin et de son rapport aux juifs s'accompagne chez Cahen d'une image positive de son propre pays, la France. Certains passages rappellent ainsi la forte impulsion donnée par la France à l'émancipation des juifs d'Europe : « Sans la France, ils [les juifs allemands] seraient encore au ghetto¹¹⁵ ». D'autres soulignent que la France est une véritable patrie pour les juifs, en insinuant ainsi que l'Allemagne n'en est pas une : « Puisque l'Israélite allemand a été Allemand avant d'être Israélite, comment s'étonner que l'Israélite français, - lui qui a depuis si longtemps une patrie - place le sentiment national avant tous les autres¹¹⁶ ? » Ce procédé qui consiste à faire apparaître son propre pays sous un jour favorable (quitte à falsifier la réalité) en rabaissant le pays voisin trahit dans les deux cas un

¹¹² *Ibid.* : « Es scheint denn doch, daß trotz alledem die bürgerliche Gleichheit in Deutschland mehr ins Bewußtsein eingedrungen ist, wenigstens bei den Juden selbst, als in Frankreich. »

¹¹³ *AI*, 15.9.1870, p. 550 : « Il y a quelque chose de bouffon et de triste à la fois à voir l'Allemagne israélite donner à la France des leçons d'égalité civique : ou l'on nous fait une pure querelle de mots, une querelle... d'Allemand, ou bien M. le docteur Philippssohn [sic !] veut faire croire que le libéralisme prussien est assez intense pour que le mot de patrie ait de l'autre côté du Rhin révolutionné en deux mois tous les âmes. Comment, les Juifs ne pouvaient être chez vous, ces derniers jours encore, ni juges, ni professeurs de faculté, ni officiers supérieurs, et encore moins membres du gouvernement ! »

¹¹⁴ *AI*, 15.4.-15.6.1871, p. 92.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *AI*, 1.8. 1871, p. 176.

relatif sentiment d'insécurité. Si le leadership de la France dans les processus d'émancipation est incontestable, de même que l'on ne peut pas nier que les juifs vivent dans ce pays, contrairement à l'Allemagne et à d'autres pays européens, dans une relative dignité, la culture populaire française et parfois même l'attitude de l'Etat français restent, à la fin du XIXe siècle, largement imprégnées de clichés hérités de la judéophobie du passé. Les juifs français, tout comme leurs coreligionnaires allemands, ne sont pas toujours vus, malgré leur intégration et leur acculturation, comme des citoyens à part entière, ce qu'Isidore Cahen et ses collaborateurs ne cessent d'ailleurs de déplorer¹¹⁷. Mais, ici, le directeur des *Archives Israélites* semble vouloir occulter cette insécurité ressentie dans son propre pays en pointant du doigt le relatif malaise des juifs du pays voisin, qu'exprime leur surenchère patriotique. Acte auto-rassurant, cette stratégie doit être également comprise dans le contexte plus large de l'hostilité franco-allemande, particulièrement forte au moment du conflit de 1870-1871. Nous verrons que l'engouement patriotique des journalistes frôle parfois, notamment au tout début des combats, le chauvinisme. On sent en effet souvent que l'arrière-plan de cette guerre, à savoir les tensions entre la France et l'Allemagne, marque aussi leurs positions. Remontant aux guerres de révolution et aux guerres de libération, ces tensions sont particulièrement fortes depuis la victoire de la Prusse sur l'Autriche en 1866. Alors que, jusqu'à cette date, la France vivait dans la certitude relative de sa prééminence militaire et politique en Europe, retrouvée depuis les campagnes de 1855 et 1859, cette victoire, suivie de la création de la Confédération de l'Allemagne du Nord en 1867, fait de la Prusse un véritable concurrent sur la scène européenne et accélère les processus d'unification allemande que la guerre de 1870-1871 allait accomplir¹¹⁸.

Idéalisation et victimisation de la patrie – diffamation de l'ennemi

Dans une brillante étude, Michael Jeismann a montré à quel point toute la panoplie des images de soi et de l'ennemi transmises du passé est réactivée au

¹¹⁷ Voir le chapitre suivant.

¹¹⁸ Becker, J.J., Audoin-Rouzeau, S., *La France, la nation, la guerre, op. cit.*, p. 26.

moment du conflit franco-allemand de 1870-1871¹¹⁹. On peut ainsi constater chez les deux journalistes, à l'instar de la presse non-juive, une tendance à l'idéalisation et à la victimisation de leur patrie, alors que le pays voisin est souvent l'objet d'un dénigrement. Cette présentation des faits apporte bien évidemment très peu d'informations fiables sur la réalité mais remplit plutôt des fonctions internes. Elle constitue en effet un facteur non-négligeable de formation de l'opinion publique face au conflit, en servant à la fois à légitimer la guerre, à donner un sens au combat et à consolider la conscience nationale.

Dans cette optique, Isidore Cahen réactive, à certains moments, des stéréotypes déjà dominants au XVIIIe ou au début du XIXe siècle. L'Allemagne est présentée comme un pays « barbare » et « non-civilisé¹²⁰ », surtout en ce qui concerne l'émancipation de ses juifs¹²¹. L'image de la France telle qu'elle se profile dans certains articles de Ludwig Philippson est également tributaire de stéréotypes traditionnels : « dépravation morale », « besoin de domination », « gaspillage¹²² » « corruption » et « égoïsme sans limites¹²³ ».

A cette diffamation du pays voisin correspond une idéalisation de la patrie qui n'est pas sans rappeler la presse non-juive contemporaine¹²⁴. Ainsi, dans certains de ses articles, Isidore Cahen présente Paris comme un refuge de la civilisation : « Paris est la capitale du monde civilisé¹²⁵ ». Il rappelle également le rôle de premier plan joué par la France dans les processus d'émancipation de la société en général et des juifs en particulier : « C'est le drapeau tricolore qui a

¹¹⁹ Voir Jeismann, M., *La patrie de l'ennemi*, op. cit., p. 151 sqq.

¹²⁰ *AI*, 15.10.1870, p. 611.

¹²¹ Voir *AI*, 15.9.1870, p. 550, *AI*, 15.10.1870, p. 611, *AI*, 15.7.1871, p. 146.

¹²² *AZJ*, 16.8.1870, p. 646 : « Herrschsucht, Verschwendung und Entsittlichung haben auch in diesen Tagen den französischen Cäsar dazu genöthigt, seine Existenz auf ein letztes Spiel zu setzen, und verleiten ein Volk, ihm auf dem frevelhaften Weg zu folgen. »

¹²³ *AZJ*, 11.10.1870, p. 799 : « (...) daß zwei große Schäden an dem innersten nationalen Wesen zehrten und ihre unheilvollen Uebel hervorbrachten: die Entsittlichung und Abnahme der nationalen Intelligenz. Wir wollen hier das vielgesungene Lied von dem sittlichen Verfall in Frankreich nicht wiederholen; aber wo selbst die Statistik so laut spricht, wo die ganze Beschaffenheit der Gesellschaft, wo die Zeugnisse der Corruption und des maßlosen Egoismus einen so unwiderleglichen Beweis liefern (...). »

¹²⁴ Pour une analyse détaillée de ce processus dans la presse non-juive, voir Jeismann, M., *La patrie de l'ennemi*, op. cit., p. 175-187.

¹²⁵ *AI*, 1.1-15.3. 1871, p. 5.

promené dans le monde les grandes idées de justice et de fraternité humaine, de liberté des cultes et d'égalité des consciences¹²⁶ ». Compte tenu des valeurs universelles défendues par la France et de son influence bienfaisante sur le destin des juifs, le journaliste français va même jusqu'à réclamer le soutien des juifs du monde entier. Tous les coreligionnaires devraient, selon lui, considérer la France comme leur seconde patrie¹²⁷, taire « leur opinion sur l'origine de la guerre actuelle » et apporter « leur concours, au profit de la civilisation et de la démocratie¹²⁸ ». Dans ce même but de valorisation, Isidore Cahen insiste, dans d'autres articles, sur les différences entre la France et l'Allemagne, surtout en matière d'égalité civique. Cette comparaison se fait au détriment de l'Allemagne :

« La France mutilée est encore la terre classique de l'égalité des cultes : la Prusse victorieuse n'en reste pas moins piétiste: chez nous, le culte israélite est légalement considéré comme l'égal des cultes chrétiens : là-bas on est encore à l'état chrétien : ni l'accès des fonctions publiques, ni l'avancement dans l'armée, ni le droit d'enseigner n'appartiennent à nos coreligionnaires¹²⁹. »

Rappelons qu'en France, contrairement aux Etats allemands, l'égalité des cultes est en principe acquise depuis la Révolution française. Depuis la Monarchie de Juillet, le culte israélite est officiellement reconnu et subventionné par l'Etat.

L'idéalisation de la France remplit ici plusieurs fonctions : elle permet, tout d'abord de transformer l'image négative que la France avait d'elle-même après les défaites d'août et de septembre, en affirmation positive. La référence à la Révolution française sert également à légitimer la guerre et à donner un sens au combat contre l'Allemagne. Au nom du progrès et de la civilisation, la France doit poursuivre le combat contre l'Allemagne, censée incarner un Etat autoritaire et barbare. L'autostylisation finit de jeter le discrédit sur l'ennemi allemand qui, à côté de cette France civilisatrice, et en particulier de Paris, déclarée lieu saint de la

¹²⁶ *AI*, 1.9.1870, p. 515.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *AI*, 1.9.1870, p. 515.

¹²⁹ *AI*, 1.7.1871, p. 102. Ou encore *AI*, 15.7.1871, p. 146 : « L'Allemagne a donc encore du chemin à faire avant d'arriver à l'égalité des cultes telle que les consacrent depuis longtemps nos Constitutions, et le flot qui emporte ses enfants vers l'émigration n'est pas près de s'arrêter. »

civilisation et du droit, apparaît coupable d'atteinte aux biens de l'humanité¹³⁰. Pour les juifs, cette idéalisation de la France semble avoir deux fonctions supplémentaires. Elle leur permet non seulement de rappeler leur reconnaissance envers la France qui les a faits citoyens, mais aussi de souligner leur adhésion et leur profonde identification à la nation française et à ses valeurs.

Quant à Ludwig Philippson, il semble approuver le culte voué à l'Allemagne unifiée. Ainsi publie-t-il en août 1870 une notice dont l'auteur fait apparaître la guerre comme un moindre mal face au sentiment national qui unit tous les Etats allemands :

« Tout autre sentiment doit (...) se taire devant l'horreur des événements qui viennent de se produire. Mais, si nous ne voulons pas parler politique ici (...), nous devons comprendre l'extraordinaire engouement qui, en Allemagne, s'est emparé de tous les cœurs dévoués à leur patrie. L'adversaire s'est visiblement trompé en comptant sur la vieille discorde allemande¹³¹. »

La France, dans certains de ses textes, est présentée par contraste comme un pays où la cohésion et la solidarité nationales font défaut :

« Là où existe (...) une véritable conscience de l'unité nationale (...), le parti et l'esprit partisan se soumettent toujours (...) au bien de la collectivité. L'objectif de servir cette collectivité, de favoriser et d'atteindre sa grandeur et son salut, ne quittera jamais complètement l'esprit partisan et lui fera remettre à plus tard ses buts particuliers lorsque l'existence et le bien de la collectivité seront en péril. Mais, à partir de 1790, on ne perçoit rien de tel chez les Français. (...) Que cela soit ainsi, cela ne peut s'expliquer que par le fait que la nation française manque de sentiment national et de conscience nationale¹³². »

¹³⁰ Ces développements s'inspirent de Jeismann, M., *La patrie de l'ennemi*, op. cit., p. 152 sqq.

¹³¹ *AZJ*, 2.8.1870, p. 616 : « Vor der Furchtbarkeit der eingetretenen Ereignisse muß (...) jedes andere Gefühl verstummen. Aber, wenn wir auch nicht an dieser Stelle politisieren, (...) so müssen wir darum die außerordentliche Begeisterung greifen, die sich in Deutschland (...) aller ihrem Vaterlande ergebenen Herzen bemächtigt hat. Der Gegner hat sich offenbar getäuscht, wenn er auf die alte Zerrissenheit in Deutschland rechnete. Der Gegensatz zwischen Süd und Nord, der Partikularismus sind verschwunden und haben einem nationalen Einheitsgefühl Platz gemacht, wie dasselbe (...) innerhalb der deutschen Grenzen (...) noch niemals, selbst nicht 1815, aufgeflammt ist. »

¹³² *AZJ*, 22.11.1870, p. 914 : « Wo (...) das Bewußtsein in der nationalen Einheit und Gesamtheit wirklich vorhanden, da wird sich die Partei und der Parteigeist stets (...) dem Wohle der Gesamtheit unterordnen, das Ziel, der Gesamtheit zu dienen und deren Größe und Heil zu fördern

S'il est vrai que durant tout le XIXe siècle et surtout après la guerre contre l'Allemagne, la France se trouve dans une crise politique de grande ampleur¹³³, sa cohésion nationale est incontestablement plus forte que celle de l'Etat-nation allemand fraîchement créé. Rappelons qu'au moment de la création de l'Empire allemand, en 1870, la France constitue depuis longtemps déjà une nation centralisée et unifiée, aux frontières stables. Tout comme pour les *Archives Israélites*, il semblerait que cette présentation de la France remplisse des fonctions internes, à savoir la consolidation de la conscience nationale allemande, encore faible¹³⁴. Pour les juifs, cette critique de la France, dont l'importance dans la conscience collective judéo-allemande a été soulignée plus haut¹³⁵, a encore deux autres fonctions. D'une part, elle constitue un moyen important de se distancier de la France et de souligner par là leur appartenance à l'Allemagne, qui était loin d'être acceptée par tous les non-juifs. D'autre part, elle est rassurante dans la mesure où elle permet d'oublier ses propres dysfonctionnements, c'est-à-dire le retard objectif de l'Allemagne en termes d'unité nationale et d'égalité des cultes.

A l'instar de la presse non-juive, les deux journalistes tentent également de faire de leur pays une victime. Ainsi les Allemands apparaissent-ils dans certains articles d'Isidore Cahen, comme « les envahisseurs étrangers » et la guerre comme imposée à la France¹³⁶. Dans la même optique, Ludwig Philippson considère, nous l'avons dit, Napoléon III comme « l'agresseur » alors que l'Allemagne correspond à

« la partie agressée, menacée depuis des années sans menacer elle-même, provoquée sans provoquer elle-même ; ce n'est pas l'Allemagne qui a déclaré la guerre, on la lui a déclaré – sans véritable

und zu erreichen, wird dem Parteigeiste nie entschwinden und seine eigenen besonderen Zwecke ihn zurückstellen lassen, wo die Existenz und das Wohl des Ganzen in Gefahr steht. Aber von 1790 an gewahrt man hiervon nichts bei den Franzosen.(...) Daß dies der Fall ist, kann schließlich nur daraus hervorgegangen sein, daß es der französischen Nation an Nationalgefühl und Nationalbewußtsein fehlt. »

¹³³ Voir Furet, F., *La Révolution française*, Paris, Gallimard, 2007, p. 505 sqq.

¹³⁴ La presse non-juive de l'époque utilise le même procédé pour consolider la conscience nationale allemande, voir Jeismann, M., *La patrie de l'ennemi*, op. cit., p. 214 sqq. ; Roth, F., *La guerre de 1870*, op. cit., p. 607-616.

¹³⁵ Voir le chapitre II de cette thèse.

¹³⁶ *AI*, 1.9.1870, p. 516.

motif. Nous autres, Allemands, avons dû nous défendre et repousser l'ennemi hors de nos frontières¹³⁷ ».

Nous savons aujourd'hui que la manière dont les faits sont ici présentés par les deux journalistes ne correspond pas à la réalité. Napoléon III a certes déclaré la guerre à la Prusse, mais Bismarck ne l'a pas moins provoquée. La guerre de 1870-1871 arrangeait en effet les deux parties : Bismarck s'en servait pour réaliser l'unité allemande et Napoléon souhaitait par le biais de la guerre maintenir la suprématie française en Europe¹³⁸. Or, tout comme dans la presse non-juive, se poser en victime de l'agression de l'autre a dû sembler aux deux journalistes un bon moyen pour se convaincre du bien fondé de la guerre et pour disculper leur patrie respective¹³⁹.

Le conflit autour de l'annexion de l'Alsace et de la Lorraine

Outre les manifestations patriotiques, c'est l'annexion de l'Alsace et d'une partie de la Lorraine par l'Empire allemand qui constitue une source de conflit considérable pour les deux journalistes. L'idée d'annexion, propagée à partir de la mi-juillet 1870 dans la presse allemande sous forme d'allusions à l'appartenance passée de ces deux provinces à l'Empire allemand¹⁴⁰, devient clairement une revendication à la mi-août, et constitue finalement la principale raison pour les deux pays de continuer la guerre après la défaite française à Sedan en septembre 1870¹⁴¹. La poursuite de la guerre, alors que la France avait été vaincue, renforce en France l'impression que l'instigateur de la guerre avait été l'Allemagne¹⁴² ; elle contribue également à un changement dans la perception que l'on avait du conflit dans les pays neutres : si l'Angleterre, la Russie, l'Italie et l'Autriche avaient

¹³⁷ *AZJ*, 14.3. 1871, p. 209 : « Deutschland war nicht (...) der angreifende, sondern der angegriffene Theil, seit Jahren bedroht, ohne zu bedrohen, aufgereizt, ohne aufzureizen; nicht Deutschland hat den Krieg erklärt, sondern er war ihm, ohne reellen Grund gegeben zu haben, erklärt worden. Wir Deutschen hatten uns zu vertheidigen, den Feind abzuwehren von unseren Grenzen. »

¹³⁸ A propos de cette question, voir Nipperdey, T., *Deutsche Geschichte 1866-1918. Machtstaat vor der Demokratie*, tome 2, Munich, Beck 1992, p. 55-75.

¹³⁹ Jeismann, M., *La patrie de l'ennemi*, op. cit., p. 169.

¹⁴⁰ Nipperdey, T., *Deutsche Geschichte 1866-1918. Machtstaat vor der Demokratie*, op. cit., p. 70.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 64.

¹⁴² *Ibid.*, p. 74; Jeismann, M., *La patrie de l'ennemi*, op. cit., p. 219.

d'abord soutenu l'Allemagne, considérée comme le pays attaqué, les choses changent après la bataille de Sedan, dans la mesure où les exigences territoriales allemandes étaient désormais observées d'un œil critique¹⁴³.

Vécue en France comme une humiliation et en Allemagne comme un droit historique, l'annexion de l'Alsace et d'une partie de la Lorraine suscite un violent débat entre des intellectuels des deux pays dans lequel Isidore Cahen et Ludwig Philippson ne manquent pas de prendre position sous la forme d'un dialogue qui se poursuit souvent d'un numéro à l'autre. Si, dans ce débat, les historiens et intellectuels allemands comme Theodor Mommsen et David Friedrich Strauss justifient l'annexion au nom de critères culturels et linguistiques ainsi que pour des raisons sécuritaires, leurs confrères français Fustel de Coulanges et Ernest Renan mobilisent la conception volontariste de la nation pour condamner le projet bismarckien¹⁴⁴. Chaque pays présente ainsi des arguments susceptibles de légitimer le point de vue de son gouvernement pour s'affirmer contre les ambitions du pays voisin. Gérard Noiriel parle à juste titre d'une « nouvelle mission assignée à l'historien : devenir l'instrument de la mémoire collective, non seulement en rassemblant tous les Français [ou Allemands] autour de leur passé, mais en discréditant les arguments de l'adversaire¹⁴⁵ ». Nous avons déjà eu l'occasion de voir qu'Isidore Cahen se prononçait contre l'annexion de l'Alsace-Lorraine parce qu'elle s'est faite contre la volonté de ses habitants¹⁴⁶. Son confrère Ludwig Philippson, lui, exprime certes, tout au début du conflit franco-prussien, une certaine inquiétude concernant le projet bismarckien d'annexer l'Alsace et une partie de la Lorraine, notamment quant à l'avenir de l'équilibre politique en Europe :

¹⁴³ Kolb, E., *Der Weg aus dem Krieg. Bismarcks Politik im Krieg und die Friedensanbahnung 1870/71*, Munich, Oldenbourg, 1990, p. 18 sqq.

¹⁴⁴ Voir à ce sujet, *Letters on the War between Germany and France by T. Mommsen, D.F. Strauss, T. Carlyle*, Londres, Trübner, 1871; Coulanges, F. De, « L'Alsace est-elle allemande ou française? », in: Hartog, F., *Le XIXe siècle et l'histoire. Le cas de Fustel de Coulanges*, Paris, PUF, 1988, p. 398 sqq. A propos de la correspondance entre Renan et Strauss, voir Amossy, R., « Dialoguer au cœur du conflit? Lettres ouvertes franco-allemandes, 1870-1914 », *Mots. Les langages du politique. Guerres et paix. Débats, combats, polémiques*, 2004, n° 76, nov. < <http://mots.revues.org/index2013.html>.> consulté le 26 novembre 2010.

¹⁴⁵ Noiriel, G., *Population, immigration et identité nationale en France XIXe-XXe siècles*, Paris, Hachette, 1991, p. 20.

¹⁴⁶ Voir le chapitre VI.

« Un éventuel désir d'annexer l'Alsace et la Lorraine, afin d'imposer une fois pour toutes les limites nécessaires à la suprématie française, conduirait la Russie à craindre pour le sort de ses provinces de l'Est et l'Italie et la Hollande à trembler pour leur indépendance. Quelle que soit l'issue, on voit que les complications augmentent et que les perspectives d'avenir s'assombrissent¹⁴⁷. »

Mais, très vite, ces réserves disparaissent de ses textes pour laisser la place à des justifications de l'annexion. Comme l'a très bien montré Christine G. Krüger, Philippson n'est pas le seul intellectuel juif allemand à approuver les exigences territoriales de l'Empire allemand. Au contraire, sans être de farouches défenseurs de l'annexion, la plupart des juifs allemands auraient accepté l'idée et peu l'auraient critiquée¹⁴⁸. Dès octobre 1870, Philippson publie ainsi une notice privée (*Privatmitteilung*) dont l'auteur exprime son désaccord avec Johann Jacoby (1805-1877). Ce médecin, sympathisant du mouvement ouvrier et qui adhéra en 1872 au parti social-démocrate, avait publiquement protesté, lors d'une réunion du *Volkspartei* prussien à Königsberg, contre la guerre de conquête que l'Allemagne était en train de mener contre la France, ce qui lui avait valu d'être arrêté¹⁴⁹. L'auteur de la notice se montre certes désolé de l'arrestation de Jacoby ; il n'en déclare pas moins « ne pas partager les positions de celui-ci¹⁵⁰ ». Notons au passage que les *Archives israélites* louent l'action de Jacoby en prenant la défense de celui-ci :

« Aucun des nombreux docteurs en philosophie, aucun de ces fiers disciples des Hegel, des Fichte, des Kant, n'a encore pris la plume au nom de l'humanité! Nous devons faire exception pour un seul, et c'est avec un juste orgueil que nous citons son nom, car c'est un coreligionnaire¹⁵¹. »

Mais, loin de se contenter de rapporter les critiques de tierces personnes, le rédacteur en chef de l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* rédige lui-même aussi plusieurs articles dans lesquels il justifie l'annexion en reprenant à son compte

¹⁴⁷ *AZJ*, 9.8.1870, p. 626-627.: « Ein etwaiges Verlangen nach dem Elsaß und Lothringen, um der französischen Suprematie ein für alle Mal die nötigen Schranken zu setzen, würde Rußland wegen seiner Ostprovinzen fürchten machen, und Italien und Holland für ihre Unabhängigkeit zittern. Man sieht, wie auch immer der Ausgang sein möge, die Verwicklungen werden immer größer, die Aussichten in die Zukunft dunkler. »

¹⁴⁸ Krüger, C.G., « *Sind wir denn nicht Brüder* », *op. cit.*, p.163.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 165.

¹⁵⁰ *AZJ*, 4.10.1870, p. 789: « weit von den Ansichten desselben sein ».

¹⁵¹ *AI*, 15.10. 1870, p. 611.

deux arguments très répandus dans la presse de l'époque¹⁵². L'argument ethnoculturel justifie l'annexion de l'Alsace et de la Lorraine par les origines allemandes des territoires concernés :

« Il est également certain que ce n'est pas l'envie de conquête qui a poussé l'Allemagne à annexer, dans les accords de paix, des provinces qui appartenaient jusque-là à la France. La preuve en est qu'elle s'est arrêtée à la frontière des provinces qu'elle possédait dès l'origine (...), où les Allemands se sont établis dès l'origine et où la langue allemande est encore aujourd'hui la langue du peuple¹⁵³. »

L'argument sécuritaire veut que l'annexion représente le seul moyen de réduire l'influence de la France en Europe et, par là même, d'assurer la sécurité des Etats d'Allemagne du Sud¹⁵⁴ : « L'Allemagne reprend à la France son ancien territoire frontalier essentiellement pour amoindrir son pouvoir d'expansion et l'obliger dorénavant à respecter le principe de nationalité¹⁵⁵. »

Dans l'article qui marque le début du conflit avec Isidore Cahen, Philippon s'adresse directement aux juifs restés en Alsace-Lorraine en tentant de démontrer que ces derniers sont, eux aussi, toujours plus proches de l'Allemagne que de la France, notamment en ce qui concerne le culte :

« Si la Provence, dès l'origine, de par sa nature et son caractère, était française et qu'elle l'est devenue bien plus depuis, la germanité est restée fermement ancrée en Vous [juifs alsaciens et lorrains] et en Votre cœur. Il vous suffit de regarder vos rites religieux pour

¹⁵² Sur les arguments justifiant l'annexion, voir Nipperdey, T., *Deutsche Geschichte 1866-1918. Machtstaat vor der Demokratie*, op. cit., p. 70 sqq.

¹⁵³ *AZJ*, 14.3.1871, p. 210 : « Aber ebenso sicher ist es, daß nicht etwa die Lust zu erobern (...) Deutschland bewog, bisherige Provinzen Frankreichs im Friedensschlusse sich anzueignen, Beweis dafür, daß es an der Grenze seiner urspruenglichen Besitzungen stehen geblieben (...), in welchen ursprünglich Deutsche seßhaft sind und die deutsche Sprache noch heute als Volkssprache gesprochen wird. » L'argument ethnoculturel apparaît également dans le commentaire que Philippon fait de la lettre d'Ernest Renan à David Friedrich Strauss. Voir *AZJ*, 11.10.1870, p. 789.

¹⁵⁴ Voir Nipperdey, T., *Deutsche Geschichte 1866-1918. Machtstaat vor der Demokratie*, op. cit., tome 2, p. 71.

¹⁵⁵ *AZJ*, 22.11.1870, p. 911 : « Deutschland nimmt sein ehemaliges Grenzgebiet von Frankreich zurück, wesentlich um dessen Expansionskraft zu schwächen und es zu nöthigen, fortan das Nationalitätsprinzip zu achten. »

reconnaître que vous faites partie des ashkénazes et non des séfarades¹⁵⁶. »

Certes, il semble comprendre l'attachement fort de ses coreligionnaires d'Alsace et de Lorraine à la France et leurs craintes de voir leur statut se détériorer après l'annexion, notamment parce que, contrairement à l'Allemagne, la France « formait un état unifié et organisé sur la base du principe de l'égalité¹⁵⁷ ». Il admet également que l'annexion a été décidée contre leur volonté¹⁵⁸. Mais cela s'avère très vite être une stratégie pour les amadouer ; car les mérites de la France sont aussitôt relativisés : si les juifs peuvent aujourd'hui vivre « dans la belle Alsace¹⁵⁹ », c'est, selon Philippon, grâce à l'Allemagne qui, contrairement à la France, ne les a jamais expulsés :

« Car si, sur le sol allemand, nos pères eurent trop souvent à subir des persécutions massives et sanglantes, ils n'ont cependant jamais été complètement chassés hors des frontières (...) comme cela fut le cas en France si bien que le Sud et l'Est de la France ont seulement pu être habités par des juifs parce que ces régions sont devenues françaises tardivement¹⁶⁰. »

A en juger d'après la fin de son article, l'objectif consiste ici essentiellement à convaincre les juifs restés en Alsace-Lorraine de soutenir l'Empire allemand.

¹⁵⁶ *AZJ*, 14.3.1871, p. 210 : « Wenn nun die Provence ihrem Wesen und Charakter nach viel mehr von Ursprung an französisch war und seitdem geworden, so hat sich doch in Euch und in Eurer Mitte das Deutschthum nachdrücklich erhalten. Ihr braucht nur auf Euren gottesdienstlichen Ritus zu sehen, um zu erkennen, daß Ihr zu den Aschkenasim gehört, nicht zu den Sephardim. »

¹⁵⁷ Voir *ibid.* : « Gewiß ist, dass nicht wenig die ursprünglich deutschen Elsässer und Lothringer (...) an Frankreich schloß (...), dass dieses einen einheitlichen und besonders auf dem Prinzip der Gleichheit organisierten Staat bildete (...) während Deutschland das Prinzip der Zerissenheit und schwerer Kämpfe bildete. » Voir également les nombreux courriers de lecteurs originaires d'Alsace et de Lorraine qui expriment leur peur de l'annexion. Voir *AZJ*, 6.12.1870, p. 963 sqq., *AZJ*, 20.6.1871, p. 497 sqq., *AZJ*, 24.10.1871, p. 865 sqq.

¹⁵⁸ Voir *ibid.* : « Wir wissen wohl, daß auch Ihr, Israeliten dieser beiden Provinzen, Eurem bisherigen Vaterlande mit ganzem Herzen treu und ergeben waret, daß diese große Umwandlung nicht nach Eurer Wahl, vielmehr gegen Eure Wünsche und Neigungen und allein durch die Wucht der siegenden Macht geschieht. »

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.* : « Denn wenn auch auf dem Boden Deutschlands unsere Väter allzu oft schwere, blutige Verfolgungen zu ertragen hatten, so wurden sie doch niemals aus seinen Grenzen vollständig verjagt (...), wie dies in Frankreich der Fall war, so dass eben Süd- und Ostfrankreich von Juden nur bewohnt werden konnten, weil diese Länder spät in den Besitz von Frankreich übergingen. »

Philipppson termine en effet son article en exprimant le souhait de « faire revivre ces liens dans l'amitié et l'harmonie¹⁶¹ ».

C'est « cette tendance à l'annexion¹⁶² » qui provoque la colère d'Isidore Cahen : « M. Philipppson doute-t-il que de Metz à Strasbourg tous les cœurs soient français : qu'il fasse une excursion, qu'il nous dise combien de lecteurs son journal, - d'ailleurs fort bien rédigé et fort intéressant, - il y recrutera¹⁶³ ! ». Parce que son confrère allemand approuve l'annexion et qu'il s'adresse « directement aux Israélites de l'Alsace-Lorraine¹⁶⁴ », Isidore Cahen déclare, dans sa réponse à Philipppson, le gel provisoire des relations entre juifs allemands et juifs français : « Jusqu'après la réparation du mal dont vous vous êtes rendu coupable, non comme individu ou comme croyant, mais comme membre d'un corps social, d'une unité politique DONT VOUS ÊTES SOLIDAIRE¹⁶⁵, jusque-là, dis-je, rien que des rapports froids et contraints¹⁶⁶. » Isidore Cahen semble vivre le soutien à l'annexion manifesté par son coreligionnaire d'outre-Rhin comme une trahison. S'il affirme n'avoir jamais « partagé les préjugés français à l'égard de l'Allemagne », il lui reproche cependant d'avoir fait « chorus avec la politique 'de fer et de sang'¹⁶⁷ » et d'avoir laissé faire ce qu'il considère comme un « crime¹⁶⁸ ». Selon le directeur des *Archives Israélites*, l'annexion de l'Alsace-Lorraine représente en effet un enjeu de taille tant pour l'avenir du judaïsme français que pour les relations entre la France et l'Allemagne. Dans ces deux provinces de l'Est, la population juive est, par rapport au reste de la France, particulièrement nombreuse et le judaïsme profondément enraciné. La perte des circonscriptions de Metz, Strasbourg et Colmar provoque non seulement une diminution de la population juive¹⁶⁹, déjà peu nombreuse en France, mais elle déchire « tant de familles, car l'Alsace et la Lorraine israélites se mêlaient incessamment au reste par les fonctions publiques, par les mariages, par

¹⁶¹ *Ibid.*: « Dieses Band in Freundschaft und Eintracht wieder anzuknüpfen ist unser Wunsch. »

¹⁶² *AI*, 15.10.1871, p. 332.

¹⁶³ *AI*, 15.7.1871, p. 145.

¹⁶⁴ *AI*, 15.10.1871, p. 332.

¹⁶⁵ En majuscule dans le texte.

¹⁶⁶ *AI*, 15.10.1871, p. 333.

¹⁶⁷ *AI*, 15.7.1871, p. 147.

¹⁶⁸ *AI*, 1.12.1871, p. 433.

¹⁶⁹ *AI*, 1.1.-15.3.1871, p. 9.

l'éducation¹⁷⁰ ». Outre le déclin démographique, l'annexion risque, selon Isidore Cahen, de rendre difficile le recrutement du *Séminaire Israélite*, ce qui représente un appauvrissement sur le plan spirituel : « C'est de là [d'Alsace-Lorraine] aussi que se composaient les principaux éléments de recrutement du *Séminaire israélite*, actuellement établi à Paris, et ce recrutement sera par-là bien plus difficile¹⁷¹. ». Jusqu'au début du XXe siècle, la plupart des rabbins étaient en effet recrutés au sein de la communauté juive d'Alsace¹⁷². Le journaliste français semble regretter cette perte parce qu'en dépit de leur approche traditionaliste du judaïsme, ces juifs des provinces de l'Est « formaient (...) comme un vivier dont les éléments transplantés alimentaient ailleurs un courant d'idées et de sentiments non sans valeur¹⁷³ ». Il a également peur que ses coreligionnaires alsaciens voient leur statut social et les possibilités de promotion offertes à leurs enfants diminuer:

« Nos pauvres coreligionnaires sont d'autant plus désespérés qu'ils sentent instinctivement ce qui les attend comme Israélites, avenir d'autant plus cruel que le contraste avec la France se fera incessamment sentir ; aussi beaucoup émigreront, surtout ceux qui ont des fils. (...)»¹⁷⁴. »

L'annexion a en effet déclenché toute une vague d'émigration qui s'est faite en deux temps : alors que les couches moyennes et urbaines choisirent de quitter l'Alsace-Lorraine immédiatement après l'annexion pour s'installer principalement en région parisienne, comme le leur permettait le traité de Francfort, les populations rurales se tournèrent à partir de 1872 plutôt vers les Etats-Unis et l'Amérique du Sud¹⁷⁵. C'est cette perspective peu joyeuse qui explique, comme l'a montré Vicki Caron dans son ouvrage *Between France and Germany. The Jews of Alsace-Lorraine, 1870-1871*, pourquoi les leaders juifs d'Alsace-Lorraine ont été à la pointe du mouvement de protestation. Plus que les protestants, dont les

¹⁷⁰ *AI*, 1.7.1871, p. 101.

¹⁷¹ *AI*, 1.1.-15.3.1871, p. 10.

¹⁷² Benbassa, E., *Histoire des juifs*, *op. cit.*, p. 160.

¹⁷³ *AI*, 15.4.-15.6.1871, p. 91.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 92.

¹⁷⁵ Sur l'émigration des juifs d'Alsace-Lorraine après l'annexion voir Caron, V., *Between France and Germany*, *op. cit.*, p. 45-95.

réactions face à l'annexion furent assez ambiguës¹⁷⁶, les juifs d'Alsace-Lorraine se distinguèrent par un patriotisme particulièrement flamboyant : « A la différence des réponses des leaders protestants à l'annexion, la réaction des élites juives est exempte de toute ambivalence, car en aucune façon ces juifs n'ont estimé qu'ils avaient quelque chose à gagner d'un régime allemand¹⁷⁷. » Mais si le directeur des *Archives Israélites* envisage l'annexion à l'Empire allemand avec crainte, c'est surtout pour des raisons politiques. D'un point de vue géopolitique, l'annexion augmente très clairement pour Cahen « les chances de collisions ultérieures¹⁷⁸ », d'autant plus qu'elle s'est faite contre la volonté des Alsaciens et des Lorrains. « Il y a », écrit-il non sans raison en juillet 1871, « entre la France et l'Allemagne un ferment terrible de haine, une plaie qui saignera toujours, ces territoires que la force brutale a seule pu ravir, est seule capable de garder, sera peut-être, hélas ! seule capable de reprendre¹⁷⁹ ! ».

La déclaration du gel provisoire de toute relation entre les juifs allemands et français a été précédée d'un long échange entre les deux journalistes, au cours duquel Isidore Cahen avait tenté de gagner Philippson à sa cause. Le déclencheur en avait été un article de Philippson de la fin du mois de juin 1871, dans lequel celui-ci annonce qu'il reçoit de nouveau les *Archives Israélites* dont la parution avait été interrompue par la guerre. Heureux que « le rédacteur apprécié » des *Archives Israélites* « ait échappé à cette terrible catastrophe sain et sauf et envisage de poursuivre son activité journalistique¹⁸⁰ », Philippson y fait l'éloge de l'esprit d'impartialité et de réserve de la revue française, notamment en ce qui concerne le conflit franco-allemand¹⁸¹. C'est de cette ouverture que Cahen profite pour lancer un appel à son confrère d'outre-Rhin. En rappelant le premier objectif

¹⁷⁶ Les protestants d'Alsace-Lorraine espéraient se trouver en position de majorité après l'annexion par l'Empire allemand où le protestantisme fut la religion d'Etat.

¹⁷⁷ Caron, V., *Between France and Germany*, op. cit., p. 30 : « Unlike the responses of the (...) Protestants leadership to the annexation, the reaction of the Jewish elites was free of all ambivalence, for in no respect did these Jews feel that they had anything to gain from a German regime. ».

¹⁷⁸ *AI*, 15.7.1871, p. 147.

¹⁷⁹ *AI*, 15.7.1871, p. 145.

¹⁸⁰ *AZJ*, 27.6.1871, p. 517 : « (...) der geschätzte Redacteur dieser Zeitung die furchtbare Katastrophe wohlbehalten überstanden und seine publizistische Tätigkeit fortzusetzen im Sinne hat. »

¹⁸¹ *Ibid.*

de la presse juive qui consiste, selon lui, à « travailler à adoucir les haines et à désarmer les bras¹⁸² », il lui demande sans détour d'être son « auxiliaire pacifique¹⁸³ » dans la revendication des deux régions annexées :

« De l'Allemagne enivrée par la victoire, enfiévrée par la lutte, c'est à l'Allemagne calme, réfléchie, équitable que nous ne cesserons d'appeler pour diminuer les chances de collisions ultérieures en faisant disparaître leurs causes. L'honorable écrivain auquel nous répondons, confrère distingué, prédicateur éminent, en un mot une des lumières du Judaïsme contemporain, ne saurait avoir au fond de l'âme, sur cette palpitante question, d'autre opinion que la nôtre¹⁸⁴. »

Deux semaines plus tard, il exprime le même souhait, en invitant cette fois-ci les juifs allemands à sauter sur cette

« belle occasion de montrer que l'idée de patrie n'est pas chez eux exclusive de l'idée de justice et du sentiment religieux ; la thèse que nous défendons, au fond du cœur ils doivent y acquiescer : s'ils ne se croient pas en état de la soutenir hautement, qu'ils comprennent au moins que nous n'en saurions avoir d'autre¹⁸⁵. »

Mais ces tentatives d'initier une coopération pacifiste avec son coreligionnaire allemand restent non entendues. Dans sa réponse à Cahen, Philippson reconnaît certes « les convergences entre [ses] principes de toujours et ceux des *Archives* » concernant « les événements passés¹⁸⁶ ». Mais, au bout du compte, il rejette la demande de son confrère français : dans le cas concret de l'annexion, écrit-il, « il va de soi que le point de vue français diverge du point de vue allemand¹⁸⁷ », et il ajoute qu'il préfère clore ce chapitre. Autour de ce refus de collaboration, Philippson publie un certain nombre d'articles dans lesquels il souligne l'absence de rancune en Allemagne à l'égard de la France et la volonté de faire la paix avec le voisin¹⁸⁸. Par ailleurs, il s'étonne de l'hostilité persistante à l'égard des

¹⁸² *AI*, 15.7.1871, p. 147.

¹⁸³ *AI*, 15.10.1871, p. 333.

¹⁸⁴ *AI*, 15.7.1871, p. 147.

¹⁸⁵ *AI*, 1.8.1871, p. 178.

¹⁸⁶ *AZJ*, 1.8.1871, p. 618 : « Wird man vielfache Übereinstimmung zwischen den von uns stets vertretenen Prinzipien und denen der Archives finden. »

¹⁸⁷ *Ibid.* : « Im Einzelnen versteht es sich von selbst, dass das französische Urtheil weit von dem deutschen abweicht. »

¹⁸⁸ *AZJ*, 12.9.1871, p. 732.

Allemands, une hostilité qui avait également gagné les juifs. En évoquant en particulier les *Lettres de vengeance d'un Alsacien* du journaliste et écrivain Alexandre Weill (1811-1899)¹⁸⁹, dont les *Archives Israélites* auraient chanté les éloges, il constate « à son plus grand regret » que « le rôle joué actuellement par les journaux français, à savoir d'enflammer passionnément la haine nationale à l'égard des Allemands, (...) l'est également par les journaux juifs¹⁹⁰ ». Si Philippson peut accepter les tensions entre la France et l'Allemagne, il dit ne pouvoir « aucunement comprendre¹⁹¹ » l'hostilité exprimée par les juifs français à l'égard de leurs coreligionnaires allemands. En insistant sur la séparation entre le politique et le religieux, il demande :

« En quoi les luttes entre les peuples nous regardent-elles en tant que juifs et justement en tant que tels ? Fils de la patrie, nous devons partager ses souffrances et ses joies, affronter les dangers qui la guettent et faire des sacrifices de tout cœur. Mais par notre confession juive, nous sommes au-dessus de tous les partis (...) et, par conséquent, nous n'avons le droit ni de haïr, ni de persécuter les autres juifs parce que les uns sont en même temps Français, les autres Allemands¹⁹². »

C'est cette position qui pousse Isidore Cahen à rédiger « La philippique de M. le docteur Philippson » déjà évoquée ici. Il y attaque son confrère allemand surtout pour avoir privilégié le patriotisme par rapport à la « solidarité religieuse » et pour avoir tenté de gagner les juifs d'Alsace-Lorraine à sa cause :

¹⁸⁹ Après des études rabbiniques à Metz, Nancy et Marmoutier, Alexandre Weill poursuit ses études à Francfort-sur-le-Main à partir de 1826. De retour à Paris à la fin des années 1830, il s'engage d'abord du côté des républicains, puis il soutient les légitimistes. En 1871, il publie ses *Lettres de vengeance* où il exprime sa douleur et sa colère à l'égard de la défaite et de la perte de son Alsace natale. Voir Friedemann, J., *Alexandre Weill. Ecrivain contestataire et historien engagé (1811-1899)*, Strasbourg, Paris, Istra, 1980; *AI*, 27.4.1899, p. 132 sqq.

¹⁹⁰ *AZJ*, 22.8.1871, p. 677 : « die Rolle, welche die französischen Journale gegenwärtig spielen, nämlich den Nationalhass gegen die Deutschen (...) leidenschaftlich zu entflammen (...), von den jüdischen Journalen ebenfalls (...) durchgeführt wird. » Voir également à ce sujet, *AI*, 18.7.1871, p. 569, *AZJ*, 29.8.1871, p. 698.

¹⁹¹ *AZJ*, 12.9.1871, p. 732 : « durchaus nicht begreifen ».

¹⁹² *Ibid.* : « Was gehen uns als Juden und gerade als solche die Kämpfe der Völker an ? Als Söhne des Vaterlandes haben wir dessen Leiden und Freuden zu teilen, die Gefahren zu bestehen, die Opfer mit ganzem Herzen zu bringen. Aber als Bekenner des Judenthums, (...) stehen wir über allen Parteien, und dürfen Juden darum weder hassen noch verfolgen, weil die Einen zugleich Franzosen, die Anderen Deutsche sind. »

« M. le docteur Philippson s'est adressé directement aux Israélites de l'Alsace-Lorraine, et c'est contre cette tendance d'annexion que nous avons protesté. Nous n'avons pas imputé à M. Philippson les iniquités commises par M. de Bismarck, ni marché en guerre contre les Juifs allemands : nous avons exprimé seulement le regret très net de les voir plus attentifs à profiter de nos malheurs que disposés à protester contre les abus de force. Quant à un divorce absolu entre la nationalité et la croyance, nous l'admettons moins aisément que l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* : le patriote français qui est Israélite ne peut serrer la main d'aucun de ceux qui viennent de constituer une Vénétie nouvelle sur le Rhin. Doit-il leur rendre haine pour haine ? Nous ne l'avons néanmoins jamais dit. Doit-il bannir tout principe de solidarité religieuse ? Nous ne l'avons jamais prétendu. Entre la haine et l'affection, il y a un moyen terme : ma religion me défend de vous détester, mon patriotisme de vous aimer¹⁹³. »

Pour une politique transnationale de l'humanité

L'attitude à l'égard de l'annexion de l'Alsace-Lorraine et la perception de soi et du pays voisin montrent que la logique nationaliste, particulièrement forte en temps de guerre, n'est pas étrangère aux deux journalistes. Ils sont d'ailleurs loin d'être les seuls à s'être laissés gagner par la montée des nationalismes. Rappelons à ce sujet la correspondance passionnée et tendue au sujet de la guerre franco-allemande entre le rabbin Abraham Geiger (1810-1874) et l'historien Joseph Dérenbourg (1811-1895), deux amis de longue date que la guerre franco-allemande a fini par diviser¹⁹⁴. Mais il serait exagéré d'en déduire une rupture définitive entre juifs français et allemands, comme l'ont fait certaines recherches évoquées précédemment. Car tout en étant imprégnés par le discours dominant, les journalistes semblent avant tout vouloir se placer dans une optique résolument transnationale, transcendant les « passions nationales¹⁹⁵ » et favorisant le dialogue et l'échange entre les nations¹⁹⁶.

¹⁹³ *AI*, 15.10.1871, p. 332-333.

¹⁹⁴ Sur la correspondance entre Geiger et Dérenbourg, voir Graetz, M. « The History of an Estrangement », art. cit.; *AZJ*, 31.1.1896, p. 52 sqq.

¹⁹⁵ *AI*, 1.4. 1871, p. 45.

¹⁹⁶ C'est également à cette conclusion qu'arrive l'analyse de Krüger, C.G., « Transnationale Öffentlichkeit – nationale Feindschaft. Die deutsch-jüdische Presse und der Krieg von 1870/71 », art. cit., p. 33-45, ainsi que le bref article présentant des extraits de la correspondance entre le secrétaire de l'*Alliance israélite universelle* Isidore Loeb et le rabbin Moritz Landsberg, lui-même membre de l'AIU. Voir Wilke, C., « Völkerhass und Bruderhand. Ein deutsch-französischer Briefwechsel aus dem Jahr 1871 », *Kalonymos*, 2008, n° 4, p. 1-5.

Ainsi, dans certains textes, les journalistes expriment leur solidarité avec les coreligionnaires du pays voisin. Dans un article intitulé « La France et l'Allemagne depuis le traité de paix » de juillet 1871 faisant une sorte d'état des lieux de la situation politique dans les deux pays, Isidore Cahen exonère ses coreligionnaires allemands de toute responsabilité dans la guerre : « L'Allemagne israélite contribue largement à la gloire de notre culte, et ce n'est point sa faute si les politiques et les militaires prussiens entendent autrement qu'elle le droit et la fraternité¹⁹⁷. » Continuant à être restreints dans leurs droits, les juifs allemands n'auraient pas beaucoup d'influence sur la politique gouvernementale. Son collaborateur Alfred Sonnet note pour sa part qu'il n'y a que « d'innocentes victimes dans les deux camps » et que « la douleur, les privations, la ruine et la misère n'ont pas de nationalité et sont du domaine de la grande famille à laquelle nous appartenons tous ». Il invite ses lecteurs à compatir avec « les larmes de la patrie allemande » qui « sont (...) du même poids [que ceux des Français] dans la balance de l'humanité¹⁹⁸ ». Quant à Ludwig Philippson, il appelle à la solidarité avec les coreligionnaires des villes de Strasbourg, Metz et Paris, les plus ravagées par la guerre:

« Transportons-nous en France ; représentons-nous les nombreux coreligionnaires de ces villes s'apprêtant à célébrer nos fêtes religieuses ; transportons-nous par l'esprit dans les synagogues de Strasbourg, Metz et Paris – comment des paroles pourraient-elles dépeindre la détresse qui doit accompagner nos coreligionnaires lorsqu'ils entrent dans leurs temples, si tant est qu'ils le puissent¹⁹⁹ ! ».

Un autre article décrit la participation de cinq prisonniers de guerre français de confession juive aux fêtes de la communauté juive de Dessau en septembre 1870. Voici le commentaire de Philippson:

« La situation particulière du peuple juif se révèle lors de cet événement – à savoir le fait que les juifs, en tant que membres des

¹⁹⁷ *AI*, 15.7. 1871, p. 147.

¹⁹⁸ *AI*, 1.10.1870, p. 592.

¹⁹⁹ *AZJ*, 27.9. 1870. p. 758 : « Und versetzen wir uns erst nach dem französischen Lande; denken wir uns die zahlreichen Glaubensgenossen jener (...) Städte bei dem diesmaligen Beginn unserer religiösen Feste; versetzen wir uns im Geiste nach den Synagogen von Straßburg, Metz und Paris - wie können Worte (...) die Noth schildern, welche unsere Glaubensgenossen in ihre Tempel, falls sie diese überhaupt betreten können, begleiten muß! »

peuples au sein desquels ils sont dispersés, sont associés et participent activement à leurs victoires et à leurs défaites, à leur ascension et à leur déclin, mais que, par leur religion, par ses lois et ses enseignements, ils constituent cependant une unité²⁰⁰. »

D'autres contributions, notamment dans les *Archives Israélites*, déplorent au contraire l'absence de solidarité. Ainsi, les propos indulgents et compréhensifs d'Isidore Cahen cités plus haut sont par la suite atténués par le reproche de ne pas avoir assez œuvré pour la paix²⁰¹. Or dans les deux cas, que les journalistes soulignent la solidarité ou qu'ils regrettent son absence, ces prises de position témoignent d'un sentiment de fraternité juive persistant chez Philippson et Cahen. Tout au long des combats, tous deux se considèrent en effet, en tant que juifs, comme faisant partie d'un vaste espace transnational dont les contours ne coïncident pas obligatoirement avec les frontières étatiques. Fidèle à la tradition messianique, Isidore Cahen rappelle en juillet 1871 la fonction de « lien », de « ciment » et de « trait d'union naturel » entre les différentes nations que les minorités juives d'Europe doivent remplir en raison de leur « émigration vingt fois séculaire²⁰² ». Dans cette mission de rapprochement international, une tâche particulière revient, selon Cahen, au publiciste israélite : sans pouvoir échapper « aux influences du milieu dans lequel il vit²⁰³ », il a le devoir, en période de conflits, de « réagir contre [les passions nationales]²⁰⁴ ». La manière dont Cahen définit le patriotisme souligne d'ailleurs bien cette dimension supranationale et universelle de l'identité juive : « Le patriotisme vrai, sincère », écrit-il en juillet 1871, « ne se sépare point de la justice et encore moins de l'humanité²⁰⁵ ». Mais il ne s'agit pas, pour Isidore Cahen, de condamner le patriotisme ; il insiste au contraire sur sa totale compatibilité avec l'amour de l'humanité :

²⁰⁰ AZJ, 11.10. 1870, p. 805 : « Wie stellt sich die eigenthümliche Lage des jüdischen Stammes in diesem Vorgange dar - wie nämlich die Juden als Glieder der Völker, unter denen sie zerstreut leben, in lebendiger Weise an deren (...) Siegen und Niederlagen, an deren Auf- und Niedergang betheiligte sind und Theil nehmen, wie sie aber dennoch durch ihre Religion, deren Gesetz und Lehre eine Einheit bilden (...). »

²⁰¹ *AI*, 15.7. 1871, p. 147.

²⁰² *AI*, 1.7. 1871, p. 102-103.

²⁰³ *AI*, 1.4. 1871, p. 45.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

« La cause de l'humanité tout entière (...) n'est nullement incompatible avec le patriotisme. (...) A nos yeux, les luttes fratricides des peuples ne peuvent effacer leur primitive fraternité. En toute circonstance nous plaçons la justice avant même la patrie, mais en toute circonstance aussi nous estimons que ces deux grands intérêts peuvent aussi se confondre, car l'Être suprême, base de tout droit, est aussi celui qui a mis dans le cœur de l'homme l'inaltérable affection pour cette grande patrie dont il est l'enfant, comme pour cette patrie en petit qu'est la famille. C'est donc en s'efforçant de maintenir la patrie dans les voies du droit immuable, ou de l'y ramener, qu'on peut à la fois et développer sa moralité et servir ses intérêts permanents. C'est au nom de la religion, de la philosophie et du patriotisme réunis que nous protestons, en juillet 1870, contre une guerre criminellement entreprise par le pouvoir, follement acceptée par la nation. C'est au nom de la religion, de la philosophie et du patriotisme qu'en avril 1871 nous demandons (...) le secret d'un meilleur avenir, la réparation de nos désastres, la restitution de la place qui appartient dans le monde à la France ; cette place, le monde la lui rendra, mais quand elle en sera redevenue digne, mais pas un jour avant²⁰⁶. »

Cette définition ouverte du patriotisme se trouve également chez Ludwig Philippson, et ce en dépit de son refus de répondre à l'appel cahenien de faire campagne contre l'annexion. Pour lui aussi, l'amour de la patrie et l'amour de l'humanité ne sont pas deux vertus opposées mais elles peuvent se trouver réunies : « Nous tenons à signaler une fois de plus et sans relâche que Dieu, le créateur, a conçu le cœur et l'esprit de l'homme très grands et qu'il a fait de chacun de nous à la fois un citoyen, un habitant d'une ville ou d'un village, un membre d'une famille, un individu et un camarade du grand ensemble des humains²⁰⁷ ». Les juifs semblent incarner le mieux cet idéal où le patriotisme n'entrave nullement le cosmopolitisme. Ils constituent, selon Philippson, « un microcosme à l'intérieur duquel les différentes nationalités (...) sont contrebalancées par le lien ethnique et l'unité religieuse²⁰⁸ ». S'il ne fait aucun doute pour lui qu'ils se doivent de « soutenir de tout leur cœur et de toutes leurs

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 45, p. 49.

²⁰⁷ *AZJ*, 20.12.1870, p. 994 : « Immer mehr und immer wieder weisen wir darauf hin, daß Gott, der Schöpfer, des Menschen Herz und Geist sehr groß angelegt, und daß er einen jeden von uns ebenso zum Staatsbürger und Ortsangehörigen, wie zum Familienmitglied, zum Individuum und zum Genossen der großen menschlichen Gesamtheit geschaffen hat. » Voir également *AZJ*, 31.1.1871, p. 81.

²⁰⁸ *AZJ*, 5.12.1871, p. 975 : « Daß das Judenthum (...) ein Mikrokosmos, in welchem die verschiedenen Nationalitäten, (...) durch die Stammesverwandschaft und die Glaubenseinheit ausgeglichen werden. »

forces la politique de la nation allemande ou française parce qu'[ils] sont Allemands ou Français²⁰⁹ », le fait que « les juifs se décomposent de toutes parts en fragments nationaux²¹⁰ » et qu'ils « se retrouvent dans toutes les armées belligérantes²¹¹ » les place dans une position particulière, leur permettant de considérer les événements d' « un point de vue plus élevé²¹² », situé au-delà des hostilités nationales. En citant l'exemple des nombreux juifs allemands qui se trouvent aux portes de Paris, prêts à tout donner pour leur patrie, mais également sensibles aux malheurs causés à la France, Philippson conclut: il existe « en particulier pour le juif une politique plus élevée qui fait (...) qu'il puisse se retirer de ces combats²¹³ » et dont les objectifs sont « la reconnaissance multilatérale, (...) l'unification, (...) la réconciliation, (...) la véritable civilisation²¹⁴ ». C'est précisément « cette politique de l'humanité et de la religion²¹⁵ », c'est-à-dire une politique guidée par les principes éthiques de la religion, qui doit selon Philippson être l'objet de la presse juive : « Si la presse générale a pour vocation de discuter (...) *un* côté des choses, la presse juive a pour tâche de traiter *l'autre* côté des choses, le côté noble et religieux²¹⁶ ». Comme l'a montré Michael Jeismann, les concepts d'« humanité » et de « civilisation » étaient également présents dans la presse non-juive. Mais là où les publicistes juifs les utilisaient au nom du cosmopolitisme et de la paix entre les peuples, la presse non-juive employait ces idées contre le pays voisin. En effet, les deux concepts, qui se fondent sur les valeurs humanistes des Lumières, lui servaient en premier lieu à souligner ce qui divisait les deux pays et à exclure l'adversaire de ces valeurs²¹⁷.

²⁰⁹ AZJ, 20.12.1870, p. 994 : « weil [sie] Deutsche sind oder Franzosen, (...) der Politik der deutschen oder der französischen Nation mit ganzem Herzen und allen Kräften anhängen ».

²¹⁰ *Ibid.*: « weil wir Juden nach den verschiedensten Seiten in nationale Bruchstücke zerfallen sind ».

²¹¹ *Ibid.*: « die Juden in allen feindlichen Heereslagern sich befinden ».

²¹² *Ibid.*: « von einem höheren Standpunkt ».

²¹³ *Ibid.*: « (...) gerade für den Juden eine noch höhere Politik, die ihn (...) diesen Kämpfen zu entziehen vermöchte. ».

²¹⁴ *Ibid.*: « Allseitige[n] Anerkennung, (...) Vereinigung, (...) Versöhnung, (...) wahrhafte[n] Civilisation ».

²¹⁵ *Ibid.*: « die Politik der Humanität und Religion ».

²¹⁶ *Ibid.*: « Wenn die allgemeine Presse berufen ist, die *eine* Seite zu besprechen, hat die jüdische Presse wohl den Beruf, jene *andere*, höhere, religiöse Seite zu behandeln. »

²¹⁷ Voir Jeismann, M., *La patrie de l'ennemi*, *op. cit.*, p. 249 sqq.

Hommages à l'ennemi

Conjuguée à cette vision cosmopolite et profondément humaniste, l'image du pays voisin véhiculée par les deux journalistes durant la guerre de 1870-1871, sans être exempte de chauvinisme comme nous l'avons vu, est bien plus nuancée que celle qui se profile dans la presse non-juive²¹⁸. Prétendant n'avoir « jamais partagé les préjugés français à l'égard de l'Allemagne²¹⁹ », Isidore Cahen chante ainsi, dans de nombreux articles publiés pendant la guerre, les louanges de l'Allemagne. Il vante ses « travaux scientifiques, (...) sa puissance de réflexion, (...) la solidité de ses préparations scolaires²²⁰ », sa contribution « à la gloire d[u] culte²²¹ », c'est-à-dire aux réformes culturelles en France, et rappelle l'« incessant échange d'idées, de travaux et de sentiments²²² » entre les coreligionnaires des deux rives du Rhin. Les deux communautés juives sont présentées comme complémentaires dans la lutte pour un judaïsme émancipé : « L'érudition germanique élucidait les origines et les problèmes ; la clarté française vulgarisait les solutions : de plus, l'esprit pratique qui nous caractérise formait un utile contre-poids aux tendances idéalistes de nos voisins²²³. » Ces passages font allusion à la place substantielle que l'Allemagne israélite occupa dans le développement du judaïsme européen, d'une part par le mouvement émancipateur de Moses Mendelssohn, la Haskala, et d'autre part par le prolongement de la Haskala, la Science du judaïsme, qui s'efforçait de faire du judaïsme l'objet d'une étude distanciée. Bien qu'en France on ne trouve pas d'équivalent exact à la science du judaïsme allemande, ce courant de pensée influença durablement le judaïsme français et les études juives en France, grâce à quelques intellectuels juifs allemands qui l'importèrent en France au XIXe siècle²²⁴. A en croire les passages cités ci-dessus, la guerre n'a pas remis en question l'estime d'Isidore Cahen pour l'Allemagne. Il semble toujours éprouver une sorte de gratitude

²¹⁸ *Ibid.*, p. 188.

²¹⁹ *AI*, 15.7.1871, p. 145-146.

²²⁰ *AI*, 15.9. 1870, p. 550-551.

²²¹ *AI*, 15.7. 1871, p. 147.

²²² *AI*, 1.7.1871, p. 101.

²²³ *Ibid.*, p.101.

²²⁴ Sur la science du judaïsme français, voir Bourel, D., « La Wissenschaft des Judentums en France », art. cit.; Simon-Nahum, P., *La cité investie, op. cit.*

envers ce pays « d'où sont sortis tant de coreligionnaires éminents ou honorables, depuis francisés, (...) qui nous a donné dans le domaine de l'art musical, Meyerbeer ; dans celui de la littérature, Henri Heine; dans celui de l'érudition, S. Munk²²⁵ ».

A ce que l'Allemagne de la Haskala et de la science du judaïsme représente pour Isidore Cahen, correspond chez Ludwig Philippson la France de la Révolution de 1789. Dans de nombreux articles publiés pendant la guerre, il rappelle le rôle phare joué par la France dans les processus d'émancipation des juifs et dans la défense et la protection des juifs du monde entier:

« Nous ne pouvons oublier que c'est de France que l'esprit constitutionnel a pénétré les autres pays européens (...), et que celui-ci vient juste d'écarter vraiment les restrictions qui pesaient sur nous ; nous ne pouvons oublier qu'à chaque fois que des juifs ont été maltraités de par le monde, la France a toujours, avant les autres, même si l'Angleterre s'y est aussi associée, pris les persécutés sous son aile et engagé pour eux son influence²²⁶. »

Compte tenu des efforts de la France pour l'humanité en général et les minorités juives en particulier, Philippson ne cesse d'exprimer sa reconnaissance envers ce pays, tout en soulignant en même temps son amour profond et son engagement patriotique pour l'Allemagne :

« Nous aimons l'Allemagne de tout notre cœur ; nous sentons tout notre être s'entrelacer avec l'Allemagne ; il n'y a pas de sacrifice que nous ne soyons à même de faire. Mais ceci ne nous empêche pas de ressentir de la sympathie pour la France. Car au delà du détail de ses actions, la nation française a été un puissant facteur pour le développement de l'esprit, pour la civilisation et l'humanité parmi les hommes. Plusieurs fois elle a pris des initiatives heureuses pour la réalisation du droit et de la vérité. (...) l'Allemand aime à reconnaître chaque service rendu à sa juste valeur et nous autres juifs ne

²²⁵ *AI*, 1.8.1871, p. 164.

²²⁶ *AZJ*, 11.10.1870, p. 800 : « Wir können es nicht vergessen, daß von Frankreich der constitutionelle Geist in die andern europäischen Länder gedrungen (...), und dieser erst die auf uns lastenden Beschränkungen wirklich beseitigte; wir können es nicht vergessen, daß bei jeder Mißhandlung der Juden in irgend einem Theile der Welt - (...) - Frankreich stets vor allen, wenn auch in Verbindung mit England, sich der Verfolgten annahm und seinen Einfluß für sie einsetzte. »

méconnaîtrons jamais combien nous sommes redevables à la France²²⁷. »

Spécialiste des juifs du sud-est de l'Europe et du Proche-Orient, Esther Benbassa a constaté que la France exerçait non seulement une « véritable fascination » sur nombre de communautés juives « pourtant géographiquement éloignées », mais que, modelées par son Histoire et par celle des juifs français, ces populations juives éprouvaient également de la reconnaissance envers ce pays²²⁸. Sans pour autant vouloir parler de « francité », comme le fait Benbassa, nous pouvons, après l'analyse des articles de Ludwig Philippson, dire la même chose des juifs allemands. Ce qui renforce cette thèse, c'est que la référence à la générosité de la France de 1789 est totalement absente de la presse non-juive. Dans un article consacré aux réactions de la population du Palatinat face à la guerre, Schneider révèle que la presse régionale avait au contraire tendance à remettre en cause les acquis de la Révolution française en mettant l'accent sur le revers de la médaille, à savoir la Terreur²²⁹.

Conclusion

Le discours des deux journalistes concernant la guerre est complexe. S'ils condamnent le principe même de la guerre, surtout au moment du conflit franco-allemand de 1870-1871, ils ne se déclarent pas moins prêts à défendre leur patrie. S'ils se laissent parfois aller à des caractérisations stéréotypées du pays voisin, ils ne souhaitent pas moins transcender les haines nationalistes, en insistant sur ce qui rapproche les nations. Ces deux discours contradictoires qui se font face prennent pourtant sens lorsque l'on considère la situation particulière des juifs allemands et

²²⁷ *AZJ*, 30.8.1870, p. 683 : « Wir lieben Deutschland mit ganzem Herzen; wir fühlen unser Wesen mit Deutschland verwachsen; es giebt keine Opfer, die wir nicht zu bringen vermöchten. Aber dies hindert uns nicht, auch für Frankreich unsere Zuneigung zu empfinden. Denn über alle einzelnen Handlungen hinaus war die französische Nation auch ein mächtiger Factor für die Entwicklung des Geistes, für die Civilisation und Humanität in der Menschheit, und mehrmals hat sie eine glückliche Initiative für Recht und Wahrheit ergriffen. (...) der Deutsche liebt es, jedes Verdienst zu würdigen, und wir Juden werden es niemals verkennen, dass wir Frankreich zu großem Dank verpflichtet sind. »

²²⁸ Benbassa, E., *Histoire des juifs*, op. cit., p. 10.

²²⁹ Schneider, E., « Die Reaktion der deutschen Öffentlichkeit auf den Kriegsbeginn. Das Beispiel der bayrischen Rheinpfalz », in: Levillain, P., Riemenschneider, R. (éds.), *La guerre de 1870-1871 et ses conséquences. Colloque historique franco-allemand*, Bonn, Bouvier, 1990, p. 138.

français du XIXe siècle, tiraillés entre le désir de s'intégrer à la communauté nationale et celui de préserver leur culture juive. Ainsi, le discours de Ludwig Philippson peut prendre, à certains moments de la guerre de 1870-1871, une tonalité plus nationaliste que celui de son confrère français. Philippson voit clairement dans cette guerre la possibilité de réaliser l'unité allemande et, partant, l'égalité politique des juifs allemands. Cahen, en revanche, est profondément affecté par ce conflit : il en souffre directement, non seulement parce qu'il se déroule directement sur le territoire français, mais aussi et surtout parce qu'il se solde pour la France par la perte de deux régions où la population juive est particulièrement forte. Ces situations différentes provoquent certes des tensions entre les journalistes, notamment au moment de l'annexion de l'Alsace et d'une partie de la Lorraine. Mais, malgré ce contexte de radicalisation politique et la force de la propagande, les journalistes restent fidèles à des convictions humanistes et pacifistes, rares à cette époque. La comparaison avec la presse non-juive mais aussi avec la presse confessionnelle chrétienne est à cet égard instructive²³⁰. Contrairement à la presse catholique et protestante de l'époque, la presse juive avait une orientation internationale. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le signaler, l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* et les *Archives israélites* publiaient régulièrement des nouvelles de l'étranger. La guerre de 1870-1871 ne change rien à cette situation, et les journalistes continuent à entretenir un dialogue constant avec leurs confrères du pays voisin et d'autres pays. Et là où leurs collègues protestants et catholiques, se servaient d'un langage agressif pour parler du pays voisin, Philippson et Cahen s'efforcent d'en véhiculer une image plus nuancée et appellent à la fin des hostilités. Se situant clairement « au-dessus des partis », ils tentent ainsi de réaliser une véritable médiation entre les deux nations en guerre.

²³⁰ Sur l'attitude de la presse confessionnelle chrétienne à l'égard de la guerre, voir Krüger, C.G., « Transnationale Öffentlichkeit », art. cit., p. 39 sqq.

Chapitre IX: « Protester par la plume et par la parole¹ » : la lutte contre l'antisémitisme

Si, à partir de la fin des années 1870, le combat contre l'hostilité anti-juive prend progressivement une place prépondérante dans les articles des journalistes, il a toujours constitué l'un des piliers fondamentaux de leur activité politique. Dès le début de leur carrière, Ludwig Philippson et Isidore Cahen sont en effet extrêmement sensibles à l'hostilité dont sont victimes leurs coreligionnaires dans leur pays ou à l'étranger. Certains articles de cette période sont ainsi consacrés à la discrimination des juifs en Orient, en Europe de l'Est mais aussi en Europe de l'Ouest, d'autres articles tentent de déconstruire des stéréotypes anti-juifs, comme la série d'articles intitulée « Le préjugé anti-juif », publiée au printemps 1857 par Isidore Cahen² ou « Le fantôme rouge » (Das rote Gespenst) de Ludwig Philippson³. Insistant sur la nécessité de combattre publiquement ces accusations, les deux journalistes appellent dès lors à la défense. Dès 1857, Isidore Cahen évoque ainsi la constitution d'une association « purement défensive, qui prendra en main, d'office, la défense du nom israélite contre les préjugés » et qui « veillera à ce qu'aucune attaque ne se produise sans être réfutée, et traduira à la barre de la justice les inculpations (...) odieuses⁴ », association qui deviendra en 1860 *l'Alliance Israélite Universelle*⁵. Son confrère allemand souhaite lui aussi « réunir, dans chaque chef-lieu d'un land ou d'une province, des hommes de confiance (...) pour nous défendre⁶ ». Mais, alors que durant ces premières décennies de leur activité journalistique, l'hostilité envers les juifs semble figurer au second plan dans leurs articles, le thème de l'antisémitisme s'impose maintenant de manière incontournable en suscitant des réactions fortes dans les deux revues.

¹ *AZJ*, 13.3.1891 p.121 : « in Schrift und Wort (...) [gegen alle antisemitische Angriffe] aufzutreten. ».

² *AI*, avril 1857, p. 195-204., *AI*, mai 1857, p. 253-262., *AI*, juin 1857, p. 316-327.

³ *AZJ*, 16.5.1859, p. 299-302, *AZJ*, 23.5.1859, p. 313-314.

⁴ *AI*, avril 1857, p. 202.

⁵ Sur l'Alliance Israélite Universelle, voir Leven, N., *Cinquante ans d'histoire*, *op.cit.* ; Chouraqui, A., *L'Alliance Israélite Universelle*, *op. cit.*, p. 19 sqq. ; Kaspi, A. (éd.), *Histoire de l'Alliance Israélite Universelle*, *op. cit.* Voir également *AI*, nov. 1858, p. 27.

⁶ *AZJ*, 18.4.1859, p. 243 : « Es müssen an jedem Hauptorte eines Landes oder einer Provinz (...) das allgemeine Vertrauen besitzende Männer « Zur Abwehr » zusammentreten. »

L'attitude de certains intellectuels ou institutions juifs à l'égard de l'antisémitisme a d'ores et déjà donné lieu à un certain nombre de travaux de recherche⁷. Cependant, jusqu'à présent, aucune étude systématique des réactions dans la presse juive n'a été fournie. A côté des quelques ouvrages de synthèse sur l'histoire des juifs allemands ou français, qui traitent la question succinctement à l'échelle franco-allemande, les études comparatives à proprement parler sont également très rares⁸. Elles présentent souvent le défaut de n'interpréter les réactions des juifs face à l'antisémitisme qu'à l'aune des systèmes politiques dans lesquels ils évoluent et insistent surtout sur les spécificités du comportement de chaque communauté juive sans voir les points de recoupements. Ainsi, l'antisémitisme, de nature essentiellement religieuse en France⁹, aurait moins affecté les juifs français qui, - la Révolution française favorisant l'intégration politique de tous ceux qui le souhaitaient -, étaient devenus citoyens à part entière¹⁰. Grâce à une socialisation organisée par l'Etat, au nom des principes

⁷ Sur les réactions de certains intellectuels juifs face à l'antisémitisme voir par exemple Marrus, M., *Les Juifs de France*, op. cit., p. 145 sqq. ; Birnbaum, P., *Les fous*, op. cit., p. 185 sqq. ; Oriol, P., *Bernard Lazare*, Paris, Stock, 2003, p. 185 sqq.; Trautmann-Waller, C., *Aux origines d'une science allemande de la culture*, op. cit., p. 235 sqq. Schorsch nous montre clairement l'attitude des institutions juives à l'égard de l'antisémitisme en Allemagne. Voir Schorsch, I., *Jewish Reactions to German Anti-Semitism. 1870-1914*, New York, Columbia University Press, 1972. Une étude systématique de l'attitude des institutions juives françaises fait défaut. Des informations très utiles sur la position de l'Alliance israélite universelle et le consistoire sont cependant fournies par Albert, P.C., *The modernization*, op. cit., p. 151-169 et par Kaufmann, G., Laskier, M.M., Schwarzfuchs, S., « L'Alliance au miroir de l'antisémitisme français, 1860-1914 », in: Kaspí, A (éd.), *Histoire de l'Alliance Israélite Universelle*, op. cit., p. 142-155.

⁸ L'article de Christian Wiese donne un excellent aperçu de la question. Voir Wiese, Ch., « Modern Antisemitism and Jewish Responses », in: Brenner, M., Caron, V., Kaufmann, U.R. (éds.), *Jewish Emancipation reconsidered*, op. cit., p. 129-153.

⁹ Voir Heil, J., « Antisemitismus, Kulturkampf und Konfession - Die antisemitischen « Kulturen » Frankreichs und Deutschlands im Vergleich », in : Blaschke, O., Mattioli, A., (éds.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert : Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich*, Zurich, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2000, p. 196; Bergmann, W., *Geschichte*, op. cit., p. 40-57. Selon ces deux auteurs, l'antisémitisme français avait lui aussi recours à des idées racistes, mais il s'agissait là plutôt d'un « racisme de surface » (Oberflächenrassismus), la notion de race n'étant jamais clairement définie et avant tout employée dans un but rhétorique. Voir Heil, J., « Antisemitismus, Kulturkampf und Konfession », art. cit., p. 218; Bergmann, W., *Geschichte*, op. cit., p. 52.

¹⁰ Dans un des premiers ouvrages consacré à l'antisémitisme en France, l'historien américain Robert F. Byrnes va même jusqu'à considérer l'Affaire Dreyfus comme l'un des moments les plus « glorieux » de l'histoire française (« one of the glories of France ») durant lequel non seulement « des milliers de Français se levèrent » pour défendre le capitaine mais, de plus, « vainquirent » (« Thousand of Frenchmen (...) rose to denounce iniquity, to demand the rule of law (...). Not only did these thousands stand up and fight, but they won »). Byrnes, R.F., *Antisemitism in modern France. The Prologue to the Dreyfus Affair*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1969, p. 42.

universels de la République laïque, les juifs français se seraient considérés et auraient été considérés, au plus tard à partir des années 1850, comme des citoyens français. Ce sont cette intégration relativement réussie et une foi presque inconditionnelle en leur patrie qui expliqueraient, selon ces recherches, la quasi-absence de réactions des juifs français à l'antisémitisme¹¹. Si quelques-uns ont néanmoins réagi contre l'antisémitisme, cela aurait été davantage en tant que citoyens désireux de défendre la République en danger qu'en tant que juifs, la conscience juive ayant pratiquement entièrement disparu¹². A l'intégration réussie des juifs de France, produit d'une conception politique de la nation, est opposé, dans ces travaux, le chemin tortueux vers l'égalité des juifs allemands qui, même après leur émancipation complète et la reconnaissance de leurs droits de citoyens en 1871, auraient été tenus à l'écart par une communauté nationale basée sur des critères ethnoculturels¹³. Sur cette intégration incomplète serait venu se greffer un antisémitisme particulièrement virulent dans la mesure où les théoriciens allemands de l'antisémitisme, comme Marr et Dühring, auraient élaboré très vite « un véritable système raciste¹⁴ ». Tout cela aurait provoqué, au moins chez les intellectuels juifs allemands, « une conscience de soi douloureuse qui se traduit souvent par une conscience aiguë de l'histoire » et par un engagement politique accru contre l'antisémitisme¹⁵.

¹¹ L'idée selon laquelle les juifs français auraient reculé devant la lutte politique a été d'abord développée par Hannah Arendt. Voir Arendt, H., *Sur l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 254 sqq.. Par la suite, elle a marqué de nombreux travaux sur les juifs français. Voir à titre d'exemples, Marrus, M., *Les juifs de France*, *op. cit.*, p. 325 sqq.; Hyman, P., *The Jews of Modern France*, *op. cit.*, p. 108.

¹² Marrus, M., *Les juifs de France*, *op. cit.*, p. 326; Wiese, Ch., « Modern Antisemitism and Jewish Responses », *art. cit.*

¹³ Voir par exemple Friedländer, S., *L'Allemagne nazie et les Juifs 1933-1939. Les années de persécution*. Paris, Seuil, 2008, p. 118 sqq. ; Birnbaum, P., *Sur la corde raide. Parcours juifs, entre exil et citoyenneté*, Paris, Flammarion, 2002, p. 108.

¹⁴ Heil, J., « Antisemitismus, Kulturkampf und Konfession », *art. cit.*, p. 218 : « Systemrassismus ».

¹⁵ Hyman, P., « French Jewish Historiography since 1870 », in : Malino, F., Wasserstein, B. (éds.), *The Jews in Modern France*, Hanovre, Londres, Brandeis University Press, 1985, p. 329 : « provoked a painful self-consciousness that was often translated into historical consciousness ».

La thèse d'un antisémitisme moins virulent en France qu'en Allemagne a depuis été nuancée par un certain nombre d'historiens¹⁶ : si certains comme Pierre Birnbaum considèrent au contraire que

« jusqu'à l'avènement du nazisme, l'antisémitisme pour être très largement répandu en Allemagne jusqu'à susciter presque le rejet (...) de ces Juifs si désireux de s'intégrer à la patrie (...) n'a jamais atteint, au XIXe siècle, en dépit de la violence des écrits des uns et des autres, (...) un niveau semblable à celui qui se révèle à cette époque dans la société française¹⁷ »,

d'autres comme Léon Poliakov parlent pour la fin du XIXe siècle en matière d'antisémitisme d'« une sorte de dialogue franco-allemand », la France ayant été « le second foyer des campagnes antisémites du type moderne, et (...) il n'y en eut pas de troisième¹⁸ ». Quant aux études concernant les attitudes des minorités juives face à l'antisémitisme de la fin du XIXe siècle, la plupart reste, comme les analyses concernant les conceptions des juifs de la nation ou celles sur les rapports entre politique et religion, prisonnière de l'opposition classique entre une France républicaine et universaliste où les juifs auraient moins ressenti le besoin de se défendre, et une Allemagne prétendument plus ethnique et exclusive qui aurait pour ainsi dire poussé les juifs à la défense. Or, comme l'a très bien formulé récemment Vicki Caron, « on pourrait tout aussi bien conclure que le comportement politique des juifs français [à l'égard de l'antisémitisme] n'était pas tellement différent de celui de leurs coreligionnaires allemands¹⁹ ». Nous verrons en effet que si les réactions de Ludwig Philippson, Isidore Cahen, Gustav Karpeles et Hippolyte Prague sont parfois décalées dans le temps, elles se

¹⁶ Voir à ce sujet, Mosse, G.L., *Toward the Final Solution: A History of European Racism*, New York, Howard Fertig, 1978, p.168 sqq.; Volkov, S., « Kontinuität und Diskontinuität im deutschen Antisemitismus 1878-1945 », *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 1985, n° 2, p. 221-243, ici p. 224; Wistrich, R.S., *Antisemitism. The longest Hatred*, Londres, Pantheon, 1991, p. 126 sqq.; Birnbaum, P., *Sur la corde raide*, op.cit., p. 97 sqq.; Pulzer, P., *Jews and the German State. The Political History of a Minority 1848-1933*, 3e édition, Londres, Blackwell, 2003, p. 14 sqq.

¹⁷ Birnbaum, P., *Sur la corde raide*, op. cit., p. 102. L'historien israélien Zeev Sternhell va même jusqu'à avancer que la France de la fin du XIXe siècle invente le fascisme. Voir Sternhell, Z., *Ni droite, ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Paris, Seuil, 1983.

¹⁸ Poliakov, L., *Histoire de l'antisémitisme*, op. cit., p. 284.

¹⁹ Caron, V., « Comment by Vicki Caron », in: Brenner, M., Caron, V., Kaufmann, U.R. (éds.), *Jewish emancipation reconsidered*, op. cit., p. 153 : « We might well find that the political behavior of French Jews was not terribly different from that of their German coreligionists. »

ressemblent bien plus qu'on ne l'a souvent prétendu, notamment grâce aux nombreux échanges entre les journalistes.

I. L'émergence de l'antisémitisme en Allemagne et en France : contexte historique

La présence massive du thème de l'antisémitisme dans les deux revues à partir de 1879 n'est guère surprenante lorsque l'on songe à la vague d'antisémitisme qui déferle, à ce moment-là, sur l'Allemagne et la France en proie à une crise économique, sociale, politique et identitaire, mais aussi sur la Russie et d'autres pays d'Europe de l'Est²⁰. L'Allemagne donne d'abord le ton. Si les années consécutives à la fondation de l'Empire allemand sont marquées par l'influence du libéralisme politique, la crise économique de 1873 (*Gründerkrach*) transforme le climat politique et intellectuel, entraînant, entre autres, l'émergence de l'antisémitisme²¹. Après le « tournant conservateur » dans la politique intérieure de 1878-1879²², l'antisémitisme devient un élément important dans la politique de l'Empire : c'est alors qu'apparaissent non seulement les premières organisations politiques de l'antisémitisme, comme, en 1878, le *Parti chrétien social* (*Christlich-soziale Partei*) du prédicateur à la Cour Adolf Stoecker (1835-1909) ou, en 1879, la *Ligue antisémite* (*Antisemiten-Liga*) du journaliste Wilhelm Marr (1819-1904), mais aussi un nombre considérable d'écrits antisémites. Entre

²⁰ L'évolution de l'antisémitisme moderne est un phénomène complexe qui a été traité abondamment par les historiens. Sur l'antisémitisme en Allemagne et en France, voir à titre d'exemple Byrnes, R., *Antisemitism*, *op. cit.* ; Chevalier, Y., *L'antisémitisme. Le juif comme bouc émissaire*. Paris, Editions du Cerf, 1988 ; Winock, M., *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris, Seuil, 1990 ; Berding, H., *Histoire de l'antisémitisme en Allemagne*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991 ; Strauss, H.A. (éd.), *Hostages of Modernization. Studies on Modern Antisemitism, 1870-1933/39. Germany, Great-Britain, France*, tome 1, Berlin, New York, de Gruyter, 1993 ; Poliakov, L., *Histoire de l'antisémitisme*, *op. cit.* ; Pulzer, P., « Die Wiederkehr des alten Hasses », in: Lowenstein, S.M., Mendes-Flohr, P., Pulzer, P., Richarz, M. (éds), *Deutsch-jüdische Geschichte der Neuzeit*, *op. cit.*, p. 193-248 ; Bergmann, W., *Geschichte*, *op. cit.* ; Wistrich, R.S., « Radical Antisemitism in France and Germany », *Modern Judaism*, 2005, vol. 15, n° 2, p. 109-135 ; Schor, R., *L'antisémitisme en France dans l'entre-deux-guerres*. Prélude à Vichy, Bruxelles, Editions complexe, 2005.

²¹ L'exclusion concernait également les sociaux-démocrates et les catholiques. Voir Wehler, H.-U., *Das deutsche Kaiserreich, 1871-1918*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 1994, p. 96 sqq., p. 105 sqq.

²² Sur le tournant conservateur dans la politique de Bismarck, voir Wehler, H.J., *Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1849-1914. Von der « Deutschen Doppelrevolution » bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges*, tome 3, Munich, Beck, 2006, p. 934-938.

1873 et 1890, l'Empire allemand voit paraître environ 500 écrits concernant la « question juive²³ ». Parmi les plus importants, il faut citer *Der Talmudjude* (1871) du professeur de théologie catholique August Rohling (1839-1931), *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum* (1873) de Wilhem Marr et *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage* (1881) de l'économiste Eugen Dühring (1833-1921). A partir de 1874, les idées antisémites sont également diffusées par la presse, notamment par le très conservateur *Kreuzzeitung*, le *Germania*, l'organe du parti catholique *Zentrum*, et par l'hebdomadaire libéral *Die Gartenlaube*. Cet antisémitisme est, comme celui de Rohling et de Stoecker, plutôt religieux et social tandis que Marr et Dühring jettent clairement les bases d'un antisémitisme racial²⁴. Un autre texte qui marque une étape importante dans l'acceptation de l'antisémitisme et qui connaît beaucoup de succès, notamment auprès des étudiants²⁵, est l'article « Nos perspectives²⁶ » (*Unsere Aussichten*) publié par Heinrich von Treitschke dans les *Preußische Jahrbücher* que ce dernier dirigeait alors avec le député national-libéral Wilhelm Wehrenpfennig (1829-1900). Comme nous avons eu l'occasion de le signaler dans le chapitre VI, c'est par ce pamphlet qu'en novembre 1879, au moment où dans l'entourage de Wilhelm Marr est forgé le terme d'antisémitisme²⁷, cet historien et professeur à l'université de Berlin déclenche la tristement célèbre « querelle de

²³ *Ibid.*, p. 925.

²⁴ Il convient de noter ici que le problème de la continuité de l'antisémitisme ne cesse de diviser les historiens. Pour certains, le génocide des juifs descend en ligne directe de l'ère du Moyen-Age et des Lumières. Voir Hertzberg, A., *The French Enlightenment, op. cit.*. D'autres insistent sur la rupture qui se serait produite vers la fin du XIXe siècle où la haine des juifs acquiert une dimension politique et raciale. Voir Rürup, R., Nipperdey, T., « Antisemitismus », in : Brunner, O. (éd.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache*, Tome 1, Stuttgart, Klett, 1972, p. 129-153. Yehuda Bauer tente d'aboutir à un compromis en mettant en avant des éléments de continuité qui auraient existé à côté d'éléments nouveaux. Bauer, Y., « Vom christlichen Judentum zum modernen Antisemitismus – Ein Erklärungsversuch », *Jahrbuch für Antisemitismusforschung*, 1992, n° 1, p. 78. Quant à Shulamit Volkov, elle rajoute une autre ligne de séparation, à savoir celle entre l'antisémitisme moderne de la fin du XIXe siècle et l'antisémitisme nazi. Selon Volkov, l'antisémitisme allemand de la fin du XIXe siècle était bien plus proche de l'antisémitisme français de l'époque que de l'antisémitisme nazi. Voir Volkov, S., « Kontinuität und Diskontinuität im deutschen Antisemitismus », art. cit.

²⁵ Sur l'antisémitisme étudiant, voir Jarausch, K.H., *Students, Society and Politics in Imperial Germany. The Rise of Academic Illiberalism*, Princeton, University Press, 1992, p. 265 sqq.

²⁶ Treitschke, H. von, « Unsere Aussichten », art. cit., p. 559-576.

²⁷ Il importe de signaler ici que certains historiens attirent l'attention sur le fait que le terme d'antisémitisme ait été utilisé pour la première fois en 1860 par l'orientaliste et bibliographe Moritz Steinschneider (1816-1907) pour critiquer Ernest Renan et ses analyses sur le « sémitisme ». Voir Steinschneider, M., *Hebräische Bibliographie. Blätter für neuere und ältere Literatur des Judenthums*, vol. 3, A. Asher, 1860, p. 16.

l'antisémitisme²⁸ ». Certes, l'intervention dans laquelle von Treitschke prend la défense du mouvement antisémite berlinois, en le justifiant comme une réaction à la prétendue présence massive des juifs dans la presse et au parlement, suscite des réactions fortes tant dans le milieu juif que non-juif, comme par exemple la déclaration officielle de l'historien Theodor Mommsen contre von Treitschke, signée par soixante-quinze notables berlinois²⁹. Mais elle n'en contribue pas moins à transformer une propagande haineuse en une véritable question politique. Ainsi, à partir de 1887, le Reichstag compte, avec Otto Böckel, un député antisémite. Et en 1893, année où le parti conservateur intègre officiellement l'antisémitisme dans son programme, l'antisémitisme politique atteint son apogée avec seize députés antisémites au parlement³⁰. S'il perd par la suite de son influence en tant que mouvement politique, il en gagne en tant qu'idéologie en devenant partie intégrante du programme de nombreux partis et associations, comme le *Bund der Landwirte* ou le *Alldeutscher Verein*³¹.

Comme dans un effet d'écho, le phénomène touche très vite aussi la France. En dépit de sa victoire sur la monarchie, la IIIe République, proclamée le 4 septembre 1870 en pleine guerre franco-allemande, reste menacée par des forces conservatrices qui, notamment dans le cadre de la campagne de laïcisation de l'Etat à partir de 1879, ravivent l'antijudaïsme chrétien. Pour les antisémites chrétiens,

« le Juif, émancipé par la loi révolutionnaire, était désormais considéré (...) comme l'inspirateur occulte de 1789, l'animateur de la franc-maçonnerie, l'instigateur des lois laïques, le persécuteur des congrégationnistes, le promoteur de l'anticléricalisme, l'ennemi acharné de la religion et de la civilisation chrétiennes³² ».

²⁸ Sur la querelle de l'antisémitisme, voir Boehlich, W. (éd.), *Der Berliner Antisemitismustreit*, Francfort/Main, Insel, 1965; Krieger, K., *Der Berliner Antisemitismustreit 1879-1881: Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Eine kommentierte Quellenedition*. Berlin, Saur, 2003.

²⁹ Sur Mommsen, voir Pulzer, P., « Die Wiederkehr des alten Hasses », art. cit.

³⁰ Sur les partis antisémites de l'Empire allemand après 1890, voir *ibid.*, p. 218 sqq.

³¹ Voir *ibid.*, p. 231 sqq.

³² Winock, M., « Edouard Drumont et la France juive », in : *Nationalisme, antisémitisme, op. cit.*, p. 124.

A cet antisémitisme catholique s'ajoute, du moins jusqu'à l'Affaire Dreyfus, un antisémitisme de gauche, « particularité de l'antisémitisme français³³ ». Essentiellement anti-religieux et anti-capitaliste, il stigmatise non seulement la religion juive, coupable d'avoir enfanté le christianisme, mais il est également hostile à la « finance juive »³⁴. A partir de 1882, dans le sillage du krach de la banque catholique *L'Union générale*, attribué par son fondateur Eugène Bontoux aux Rothschilds et qui plongera la France dans une récession économique de dix ans, des journaux antisémites, comme *L'Anti-Juif* ou *L'Antisémitique*³⁵ commencent à voir le jour. Si ces publications, secondées dans la propagation de la haine anti-juive par la presse catholique, notamment par *La Croix*, n'ont qu'une brève durée de vie, l'antisémitisme s'impose véritablement avec la parution en 1886 du livre en deux volumes *La France juive* du publiciste Edouard Drumont (1844-1917)³⁶. Le livre de Drumont ne comporte aucune idée qui n'ait auparavant été développée par Alphonse Toussenel (1803-1885), socialiste fouriériste et auteur de *Les juifs, rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière* (1847), Auguste Chirac, proudhonien et auteur de *Les rois de la République. Histoire des juiveries* (1883) ou Gustave Tridon, proche d'Auguste Blanqui et connu pour son *Le molochisme juif. Etudes critiques et philosophiques* (1884)³⁷. Cependant, il est un véritable bestseller parce qu'il réussit à faire de l'antisémitisme une arme polyvalente : s'adressant autant à l'ouvrier révolutionnaire qu'au bourgeois conservateur, il est susceptible d'expliquer par une seule et unique cause tous les maux de la société moderne³⁸. Avec 65000 exemplaires vendus en un an, c'est « une exceptionnelle réussite », selon

³³ Bergmann, W., *Histoire, op. cit.*, p. 53.

³⁴ Sur l'antisémitisme de gauche au XIXe siècle, voir Winock, M., « La gauche et les juifs », in : *Nationalisme, antisémitisme, op. cit.*, p. 186 sqq.; Wistrich, R.S., « Radical Antisemitism in France and Germany », art. cit., Dreyfus, M., *L'antisémitisme à gauche. Histoire d'un paradoxe de 1830 à nos jours*, Paris, Editions de la découverte, 2006, notamment les chapitres I « Débuts du socialisme et antisémitisme économique. 1830-1880 », et II « L'émergence des organisations ouvrières et de l'antisémitisme moderne (1880-1894) ».

³⁵ Cet hebdomadaire est publié entre 1883 et 1884 par A. Vrécourt à Montdidier (Somme). A la fin de sa première année d'existence, il change son titre pour s'appeler désormais « Le péril social », soulignant ainsi que son action se place sur un terrain social, et non pas religieux ou racial. Pour plus de détails, voir l'analyse de Sternhell, Z., *La droite révolutionnaire 1885-1914, op. cit.*, p. 227-232.

³⁶ Sur Drumont, voir Winock, M., *Edouard Drumont et Cie. Antisémitisme et fascisme en France*, Paris, Seuil, 1982.

³⁷ Winock, M., « Edouard Drumont et Cie », in : *Edouard Drumont et Cie, op. cit.*, p. 53.

³⁸ *Ibid.*

l'historienne Elisabeth Parinet, « puisque l'ouvrage n'appartient pas au genre romanesque, qui seul, à cette époque, atteint vite de tels tirages³⁹ ». En 1889, Drumont et le journaliste et historien Jacques de Biez (1852-1915) fondent la *Ligue antisémitique*, suivie de la création par Drumont seul, du journal *La libre Parole*. Avec le boulangisme, la France connaît elle aussi un mouvement qui favorise la propagation de l'antisémitisme en politique. Bien que le général Boulanger lui-même n'ait pas été antisémite, des candidats boulangistes aux élections législatives de 1889 font de l'antisémitisme un thème politique majeur⁴⁰. En novembre 1891, un groupe de députés antisémites proposent une loi tendant à l'expulsion générale des juifs, proposition qui recueille trente deux voix⁴¹. L'antisémitisme français atteint son paroxysme au moment de l'Affaire Dreyfus⁴². A la fin de l'année 1894, le capitaine Alfred Dreyfus, ancien élève de l'Ecole polytechnique et alors officier-stagiaire à l'état-major, est accusé d'espionnage en faveur de l'Allemagne, arrêté, et condamné pour trahison à la dégradation militaire et à la déportation à vie dans une enceinte fortifiée. Dreyfus a beau clamer son innocence, le pourvoi en révision est rejeté. Si la passion antisémite se déchaîne dès la cérémonie de dégradation le 5 janvier 1895, l'Affaire proprement dite n'éclate qu'en 1896 lorsque le nouveau chef du service des renseignements, le lieutenant-colonel Picquart, convaincu que le véritable suspect soit le commandant Esterhazy, veut reprendre le procès. Les efforts de Picquart restent certes vains, mais l'erreur judiciaire est finalement dévoilée grâce aux recherches faites par le journaliste Bernard Lazare et réunies dans un mémoire publié en novembre 1896 sous le titre de *Une erreur judiciaire. La vérité sur l'affaire Dreyfus*. Divisant la France en dreyfusards et antidreyfusards, la découverte de l'erreur judiciaire donne lieu, en 1898, à des émeutes antijuives qui sont d'une telle virulence que Pierre Birnbaum désigne cette année comme « le moment antisémite » par excellence⁴³.

³⁹ Parinet, E., *La librairie Flammarion 1875-1914*, Paris, IMEC Editions, 1992, p. 256.

⁴⁰ Sur le boulangisme, voir Birnbaum, P., *Les fous*, *op. cit.*, p. 185 sqq. ; et Sternhell, Z., *La droite révolutionnaire*, *op. cit.*, p. 17 sqq.

⁴¹ Voir, Poliakov, L., *Histoire de l'antisémitisme*, *op. cit.*, tome 2, p. 294.

⁴² Sur l'Affaire Dreyfus, voir à titre d'exemple, Birnbaum, P. (éd.), *La France et l'Affaire Dreyfus*, Paris, Gallimard, 1994.

⁴³ Voir Birnbaum, P., *Le moment antisémite. Un tour de la France en 1898*, Paris, Fayard, 1998.

II. Le combat contre l'antisémitisme : une mission juive

Douloureusement ressenties, ces évolutions provoquent un vaste mouvement de protestation dans les communautés juives des deux pays, porté à la fois par des notables, des institutions communautaires et la presse. En Allemagne, c'est notamment le *Treitschke-Streit* qui suscita de nombreuses réactions, telle l'intervention déjà évoquée précédemment « Was heißt national? » de Moritz Lazarus devant l'assemblée générale de la *Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums* à Berlin ou encore les lettres de l'historien Harry Bresslau (1848-1926) à Heinrich von Treitschke⁴⁴. Le philosophe Hermann Cohen (1842-1918), le député du parti national-libéral Ludwig Bamberger (1823-1899) et l'historien Heinrich Graetz (1817-1891) se prononcèrent également contre von Treitschke⁴⁵. En France, c'est à partir de 1890 que l'on peut déceler les premières réactions de notables juifs. Parmi les plus connus, il faut citer, outre le grand rabbin de France Zadoc Kahn (1839-1905) qui se distingua par de nombreuses déclarations publiques⁴⁶, le journaliste et critique littéraire Bernard Lazare (1865-1903) qui publia plusieurs brochures et articles contre l'antisémitisme⁴⁷ et l'homme politique Joseph Reinach (1856-1921) qui mena une campagne passionnée contre le général Boulanger⁴⁸ et prit la défense du capitaine Dreyfus⁴⁹. En 1893, la *Revue des études juives* fit publier l'essai « Réflexions sur les juifs » d'Isidore Loeb (1839-1892) dans lequel ce professeur d'histoire et de littérature juives au séminaire israélite et à l'École pratique des hautes études qui en 1869 avait été nommé secrétaire de l'*Alliance israélite universelle*, réfute les stéréotypes racistes

⁴⁴ Bresslau, H., « Zur Judenfrage. Sendschreiben an Heinrich von Treitschke », in: Boehlich, W., *Der Berliner Antisemitismusstreit, op. cit.*, p. 52 sqq.

⁴⁵ Graetz, H., « Erwiderung an Herrn Professor Heinrich von Treitschke », in : Boehlich, W., *Der Berliner Antisemitismusstreit, op. cit.*, p. 25-30; « Mein letztes Wort an Professor von Treitschke », in: Boehlich, W., *Der Berliner Antisemitismusstreit, op. cit.*, p. 45-51., Bamberger, L., « Deutschthum und Judenthum », in: Boehlich, W., *Der Berliner Antisemitismusstreit, op. cit.*, p. 149-179; Cohen, H., *Ein Bekenntnis in der Judenfrage*, Berlin, Ferdinand Dümmler, 1880. Sur les réactions de Bresslau, Cohen, Bamberger et Graetz, voir Meyer, M.A., « Great Debate on Antisemitism. Jewish Reaction to New Hostility in Germany 1879-1881 », *Leo Baeck Institute Yearbook* 11, 1966, p. 137-170.

⁴⁶ Voir Oriol, Ph., « Zadoc Kahn et l'Affaire Dreyfus », in : Kuperminc, J-Cl., Chaumont, J-Ph. (éds.), *Zadoc Kahn. Un grand rabbin entre culture juive, affaire Dreyfus et laïcité*, Paris, Editions de l'Eclat, 2007, p. 153-169.

⁴⁷ Marrus, M., *Les juifs de France, op. cit.*, p. 245 sqq.

⁴⁸ Sur la lutte anti-boulangiste de Joseph Reinach, voir Birnbaum, P., *Les fous, op. cit.*, p. 196 sqq.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 200.

concernant ses coreligionnaires en défendant leur moralité. La même année, le futur créateur de la première encyclopédie du judaïsme, la *Jewish Encyclopedia*, Isidore Singer (1859-1939) fonda, en réponse au journal de Drumont, *La vraie parole*, hebdomadaire destiné à réfuter les attaques antisémites⁵⁰.

Excepté le *Jüdische Comité vom 1. Dezember 1880*⁵¹, créé par Moritz Lazarus, les juifs allemands et français s'opposaient jusque dans les années 1890 essentiellement de façon individuelle à l'antisémitisme. Les organisations communautaires déjà existantes, comme l'Alliance communautaire germano-israélite (*Deutsch-Israelitischer Gemeindebund*) en Allemagne, l'*Alliance israélite universelle* et le Consistoire en France, rechignaient dans la plupart des cas à prendre position. L'Alliance communautaire avait été créée au moment de la fondation de l'Empire allemand pour donner une organisation nationale au judaïsme et pour défendre ses intérêts face au gouvernement. Elle poursuivit certes quelques antisémites en justice et fit publier ponctuellement des brochures contre l'antisémitisme, mais ne parvint pas à organiser une résistance systématique⁵². Il en est de même pour les autorités consistoriales et l'*Alliance israélite universelle*. Quelques interventions mises à part, les deux institutions françaises avaient également l'habitude de temporiser, préférant le silence aux campagnes de presse et aux protestations publiques⁵³. Le cas de l'*Alliance* est particulièrement surprenant. Alors que dans les années de sa fondation jusqu'à la Première guerre mondiale, cette institution ne ménagea pas ses efforts pour combattre l'hostilité anti-juive dans d'autres pays, n'hésitant pas à recourir, pour cela, à l'opinion publique, à la presse ou à ses contacts dans le monde politique et diplomatique, elle ignore souvent les manifestations anti-juives en France. La

⁵⁰ *Ibid.*, p. 171 sqq.

⁵¹ Ce comité comptait parmi ses 28 membres des personnalités juives comme l'écrivain Berthold Auerbach, le banquier Julius Bleichröder, les professeurs Heyman Steinthal et Harry Bresslau ainsi que les hommes politiques Strassmann et Loewe. Voir Meyer, M.A., « Great Debate on Antisemitism », art. cit., p. 169.

⁵² Sur l'attitude du *Gemeindebund* à l'égard de l'antisémitisme, voir Schorsch, I., *Jewish Reactions to German Anti-Semitism*, *op. cit.*, p. 32 sqq.

⁵³ L'attitude des autorités consistoriales à l'égard de l'antisémitisme a été analysée par Albert, P.C., *The modernization*, *op. cit.*, p. 151-169. Sur l'Alliance et l'antisémitisme, voir Kaufmann, G., Laskier, M.M., Schwarzfuchs, S., « L'Alliance au miroir de l'antisémitisme français, 1860-1914 », art. cit.

prudence, voire la passivité de ces institutions est généralement expliquée par la crainte d'être accusées de volonté de domination universelle⁵⁴.

Ce n'est que dans les années 1890, lorsqu'avec les succès électoraux du mouvement de Böckel en Allemagne et du boulangisme en France, l'antisémitisme se précisa, que les minorités juives commencèrent à s'organiser collectivement. En France, le *Comité de défense contre l'antisémitisme* voit ainsi le jour au milieu des années 1890, probablement suite à une initiative de Zadoc Kahn⁵⁵. En Allemagne, des intellectuels libéraux autour de la revue *Die Nation* du député Theodor Barth (1848-1909), comme le libéral de gauche Heinrich Rickert (1833-1902) et le professeur de droit Rudolf von Gneist (1816-1895), créent en 1891 l'association judéo-chrétienne, l'Union pour la résistance à l'antisémitisme (*Verein zur Abwehr des Antisemitismus*)⁵⁶ avant qu'un groupe d'intellectuels juifs autour de l'écrivain Raphael Löwenfeld⁵⁷ fonde le *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* en 1893. Les recherches en histoire juive ont longtemps mis en avant le déséquilibre numérique entre la France et l'Allemagne en matière d'associations de défense, en l'expliquant par l'attitude de l'Etat à l'égard des juifs. Du fait du relatif succès de l'émancipation en France, les juifs français auraient moins ressenti le besoin de s'organiser publiquement contre l'antisémitisme que leurs coreligionnaires allemands⁵⁸. Or, à y regarder de près, on est frappé par les similitudes dans la façon qu'ont ces différentes initiatives d'organiser leur défense. Le comité de défense contre l'antisémitisme qui travaille dans le secret, encourage ainsi la publication d'écrits non-périodiques et épaula des personnalités engagées dans la lutte contre l'antisémitisme⁵⁹. Les deux

⁵⁴ Voir *ibid.*

⁵⁵ Sur le Comité de défense contre l'antisémitisme, voir Oriol, Ph., « Zadoc Kahn et l'Affaire Dreyfus », art. cit.

⁵⁶ Sur le « Abwehrverein », voir Pulzer, P., « Die Reaktion auf den Antisemitismus », in : Lowenstein, S.M., Mendes-Flohr, P., Pulzer, P., Richarz, M. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, op. cit., p. 250-253.

⁵⁷ Sur le Centralverein, voir Paucker, A., « Zur Problematik einer jüdischen Abwehrstrategie in der deutschen Gesellschaft », in: Mosse, W.E., *Judentum im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 1976., p. 479-547; Barkai, A., « Wehr dich ! ». *Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. 1893-1938*, Munich, Beck, 2002.

⁵⁸ Voir Wiese, Ch., « Modern Antisemitism and Jewish Responses in Germany and France, 1880-1914 », art. cit.

⁵⁹ L'existence du *Comité de défense contre l'antisémitisme* n'est dévoilée au public qu'en 1902, dans un article paru dans l'*Univers Israélite*. Voir *UI*, 5.12.1902, p. 332 sqq. Cet article est signé

associations allemandes publièrent des journaux, comme les *Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus* ou *Im deutschen Reich*, destinés à riposter contre les attaques antisémites. Par ailleurs, elles s'efforcèrent d'empêcher l'investiture de candidats antisémites aux élections. Quant au *Centralverein*, il tenta également de combattre le traitement défavorable des juifs au service de l'Etat et de leur assurer une protection légale. Si l'on compte parmi les associations de défense contre l'antisémitisme la *Ligue des droits de l'homme*, créée en 1898 dans le sillage de l'Affaire Dreyfus par des intellectuels juifs et non-juifs comme le républicain Ludovic Trarieux (1840-1904), le bibliothécaire de l'Ecole normale supérieure Lucien Herr (1864-1926) et le germaniste Victor Basch (1863-1904)⁶⁰, nous avons en France également une autre structure officielle qui prend fermement position contre l'antisémitisme.

Pour Ludwig Philippson, Gustav Karpeles, Isidore Cahen et Hippolyte Prague, la participation active à ce mouvement de défense s'impose dans la mesure où ils la considèrent comme une partie intégrante de leur mission politique. En 1886, Isidore Cahen écrit ainsi à propos de la parution du livre antisémite *La France juive* : « L'écrivain israélite n'est-il pas tenu de relever le gant ? Rétorquer les accusations, montrer le néant des imputations, rétablir les textes, signaler les contradictions flagrantes, c'est là sa mission, son devoir strict⁶¹. » Cahen semble ici faire écho à Ludwig Philippson qui avait déclaré quelques années auparavant : « Nous devons confondre nos adversaires sur toute la ligne⁶². » Et cela non seulement parce que l'antisémitisme se dirige contre les juifs, mais aussi et surtout parce qu'il sape les fondements de la société moderne telle qu'ils la conçoivent. Ecoutons Ludwig Philippson : « L'égalité des juifs n'est sûrement pas un enjeu qui ne concerne que les juifs. L'égalité de tous les citoyens

par des membres de l'Alliance comme Narcisse Leven, le président de l'époque, et Salomon Reinach, le vice-président, ce qui montre que l'Alliance n'agissait peut-être pas en son nom mais qu'elle soutenait fortement les actions du Comité.

⁶⁰ Sur Victor Basch comme médiateur entre la France et l'Allemagne, voir Trautmann-Waller, C., « Victor Basch, l'esthétique entre la France et l'Allemagne », *Revue de métaphysique et de morale*, 2002, n° 2, p. 77-99.

⁶¹ *AI*, 3.6.1886, p. 169.

⁶² *AZJ*, 25.1.1881, p. 50 : « Wir müssen in der ganzen Linie unsere Gegner widerlegen. »

devant la loi fait partie des fondements de l'Etat moderne⁶³. » Que l'antisémitisme représente « un danger pour l'Etat et la société » et que, par conséquent, « la cause de juifs [soit] aussi la cause de la liberté et du droit⁶⁴ », voilà une idée qui transparaît également dans les textes de Gustav Karpeles. Pour le successeur de Philippson, il est évident que la lutte contre l'antisémitisme reste l'un des thèmes majeurs du journal : « Nous considérons que le devoir des juifs consiste à protester, par la plume et par la parole, ouvertement (...) et énergiquement contre toutes les attaques antisémites⁶⁵. » Son contemporain Hippolyte Prague, lui aussi fervent opposant de l'antisémitisme, déclare en 1894 que « c'est à riposter à ces attaques [antisémites] (...) que les *Archives* se trouvent obligées de consacrer la plus grande partie de leur activité⁶⁶ », objectif qu'il s'était déjà fixé auparavant dans sa profession de foi publiée en 1891 lorsqu'il avait été nommé rédacteur en chef des *Archives Israélites*⁶⁷.

III. Le combat contre l'antisémitisme – un combat transnational ?

En 1893, lorsque l'antisémitisme semble être bien installé en France et en Allemagne, Hippolyte Prague, réaffirme que « combattre l'antisémitisme, c'est bien » en rajoutant que « c'est une tâche à laquelle toute la presse israélite de ce côté comme de l'autre côté des Vosges s'entend très bien⁶⁸ ». Prague renvoie ici à un aspect central de la lutte contre l'antisémitisme qui est le caractère éminemment transnational de celle-ci. A en croire le journaliste français, le combat contre l'antisémitisme est devenu, grâce aux deux revues, un combat franco-allemand. Dans le chapitre V, nous avons déjà eu l'occasion de souligner que la presse juive rendait possibles de nombreux contacts certes virtuels mais

⁶³ *AZJ*, 12.9.1882, p. 604 : « Die Gleichstellung der Juden ist durchaus keine Sache, die bloß die Juden betrifft. Die Gleichberechtigung aller Staatsangehörigen vor dem Gesetze gehört zu den Fundamenten des modernen Staates. »

⁶⁴ *AZJ*, 30. 6.1893, p. 301 : « Mit der Zahl unserer Feinde [muß] auch die Zahl unserer Freunde wachsen, je mehr sich die Erkenntnis Bahn brechen wird, welche Gefahren der Antisemitismus für Staat und Gesellschaft in sich birgt. (...) Die Sache der Juden [ist] zugleich die Sache der Freiheit und des Rechts. »

⁶⁵ *AZJ*, 13.3.1891 p.121 : « Wir halten es für die Aufgabe der Juden, in Schrift und Wort offen (...) gegen alle antisemitischen Angriffe energisch aufzutreten. »

⁶⁶ *AI*, 1.1. 1894, p. 1.

⁶⁷ *AI*, 5.2.1891, p. 42.

⁶⁸ *AI*, 19.1. 1893, p. 19.

non moins intenses entre les journalistes qui ne cessent de se citer et de se commenter mutuellement. Ces nombreuses interactions et stimulations réciproques leur permettent en outre de développer une réflexion et une action politiques sur l'antisémitisme qui apparaissent comme le fruit d'une coopération en réseau.

Dans cette coopération, le pays voisin peut apparaître comme un modèle auquel on aimerait ressembler: à plusieurs reprises, Hippolyte Prague évoque ainsi élogieusement les initiatives prises par ses coreligionnaires allemands dans le combat contre l'antisémitisme. Dès septembre 1881, dix mois après la création du *Comité juif du 1^{er} décembre* par Moritz Lazarus, Philippson avait, pour sa part, tenté d'initier la création d'une organisation de défense contre l'antisémitisme :

« Il s'avère de plus en plus nécessaire que les Juifs allemands abandonnent leur attitude jusque là passive pour passer à la résistance active contre les attaques de plus en plus manifestes de leurs ennemis qui, eux, sont déjà bien organisés. (...) C'est pourquoi, il nous faut, nous aussi, sans tarder, créer une sorte d'organisation dont l'unique objectif serait (...) de défendre nos droits constitutionnels et (...) notre position d'Allemands (...) »⁶⁹.

Jugeant le travail du comité fondé par Lazarus peu efficace⁷⁰, il avait proposé de faire élire par les communautés juives de chaque province allemande un comité qui coordonnerait les mesures de résistance contre l'antisémitisme⁷¹. Ce projet était devenu réalité dans les années 1890, avec la création de l'Association de résistance contre l'antisémitisme (*Verein zur Abwehr des Antisemitismus*) en 1891, puis, en 1893 du *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*, déjà évoqués précédemment. Dans un article discutant les différentes stratégies de défense, Hippolyte Prague évoque de façon élogieuse la fondation du *Centralverein* et sa façon de travailler qui consiste à « publier des brochures en

⁶⁹ *AZJ*, 27. 9. 1881, p. 637 : « Die Nothwendigkeit, daß die deutschen Juden aus dem bisherigen passiven Verhalten zu energischem Widerstande gegen die immer offener hervortretenden und bereits wohl organisierten Angriffe ihrer Gegner uebergehen, stellt sich immer deutlicher heraus. (...) Darum muß ohne Zögern auch von unserer Seite an eine Art von Organisation gegangen werden (...) [die] das eine Ziel verfolgt, (...) unsere verfassungsmässigen Rechte, unsere (...) Stellung als Deutsche (...) unangetastet zu lassen. »

⁷⁰ *AZJ*, 17. 3. 1887, p. 162.

⁷¹ *AZJ*, 27.9.1881, p. 638.

réponse à celles des antisémites, et d'envoyer des orateurs dans des réunions publiques ou conférences, pour leur donner la réplique et les confondre ». Prague conclut son article en se demandant s' « il y aura lieu en France (...), le cas échéant, d'examiner s'il ne faudra pas recourir à cette méthode de défense israélite, afin d'empêcher les âmes naïves et les esprits simples (...) de s'égarer à la suite de ces exploitateurs éhontés de la crédulité publique ⁷² ». Un an plus tard, en octobre 1894, il fait de nouveau référence à l'utilité des associations allemandes en regrettant l'absence de telles structures en France :

« Nous regrettons de le constater, mais les faits sont là. (...) Devant l'antisémitisme et son abominable campagne de diffamations, d'injures, d'excitations haineuses et de désignations criminelles, on s'est croisé les bras. En Allemagne et en Autriche, où le mouvement a d'ailleurs été autrement plus inquiétant, on a commis la même faute. Mais, à la fin, on s'est aperçu de la grave erreur commise et, pour parer aux dangers, on a organisé des ligues contre l'antisémitisme, qui comptent tant de notabilités chrétiennes et qui sont comme les garants de l'honorabilité, de la loyauté et du patriotisme des Juifs. En France, rien de pareil ⁷³. »

Le pays voisin peut aussi représenter un contre-modèle dont on souhaite se démarquer, au risque de provoquer des conflits. Tout en aspirant à une coopération solidaire au niveau international, les deux revues entretiennent, nous l'avons vu, une certaine rivalité, qui peut s'expliquer soit par la volonté de chacune d'être le leader mondial de la presse juive ⁷⁴, soit également par les tensions plus générales entre la France et l'Allemagne, particulièrement fortes après la guerre de 1870-1871 ⁷⁵. Ce sont surtout les journalistes français que cet arrière-plan historique semble placer face à un dilemme : ainsi, au début de la campagne antisémite en Allemagne, Isidore Cahen qualifie certes de « déplorable, au point de vue humanitaire, ce changement de front des inspireurs de la politique prussienne » à l'égard des juifs allemands et dit ressentir « douloureusement le coup qu'elle porte à [ses] coreligionnaires d'au-delà du Rhin ⁷⁶ ». Mais il s'interroge également sur la légitimité de ces sentiments :

⁷² *AI*, 2.2.1893, p. 34.

⁷³ *AI*, 4. 10. 1894, p. 330.

⁷⁴ Voir le chapitre V de cette thèse.

⁷⁵ Sur la guerre de 1870-1871 voir le chapitre précédent.

⁷⁶ *AI*, 25.11.1880, p.392. Voir également *AI*, 13.1.18881, p. 13 sqq.

« Mais nous est-il interdit de ne pas trop nous lamenter, au point de vue français, de cette énorme maladresse ou malveillance systématique, commise par les politiques qui ont porté un si rude coup à notre patriotisme et fait prévaloir, dans les relations internationales du XIXe siècle, en pleine Europe, le système des annexions contre le gré unanime des populations annexées⁷⁷ ? »

Ce dilemme apparaît au grand jour chaque fois que les journalistes allemands critiquent l'attitude de leurs confrères français ou, plus généralement, de la France. Ainsi, lorsqu'en 1882, les attaques antisémites en Russie atteignent leur apogée⁷⁸, Ludwig Philippson reproche à la France son indifférence dans cette affaire : « En dehors de quelques journalistes peu nombreux aucune voix ne s'est élevée en France contre cette barbarie si étrangère à notre siècle⁷⁹ », constate-t-il. Lorsque ces reproches sont réitérés en 1891, - cette fois-ci par la *Israelitische Wochenschrift*, hebdomadaire plutôt conservateur, paraissant entre 1870 et 1895, d'abord à Breslau, puis à Magdebourg -, Hippolyte Prague réagit vivement et non sans provocation, en accusant l'Allemagne d'être à l'origine de ce malheur :

« Les barbaries russes que vous dénoncez justement, ont été historiquement précédées de l'explosion de l'antisémitisme germanique, qui, lui-même, a été le produit direct, la conséquence virtuelle de la victoire de l'Allemagne. Pas de France écrasée, comme en 1870, et la haine de race n'aurait pas vu le jour de l'autre côté du Rhin, et l'épidémie n'aurait pas gagné la Russie voisine, et nous n'assisterions pas (...) aux « barbaries moscovites » ! Tout s'enchaîne en politique, et la philosophie de notre écrasement se dégage clairement des faits. La France occupait la première place en Europe, la Prusse la lui a prise. La France était la protectrice née de tous les opprimés, qui lui demandaient justice et l'obtenaient. Ce rôle, (...) la Prusse piétiste s'est bien gardée de s'en emparer, de le faire sien⁸⁰. »

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Sur l'antisémitisme en Russie, voir le chapitre suivant.

⁷⁹ *AZJ*, 18.4.1882, p. 253 : « Außer einigen wenigen Journalisten hat sich in Frankreich keine Stimme gegen die unserem Jahrhundert so fremdartige Barbarei vernehmen lassen. »

⁸⁰ *AI*, 11.6.1891, p.186. A ce sujet voir également, *AI*, 12.9. 1895, p. 289-299 : « Avec la France le génie de la civilisation était abattue et le principe de la liberté religieuse, ce qu'on appelle le droit moderne, gisait frappé dans ses œuvres vives aux côtés de la grande blessée. Ce qui triomphait avec l'Allemagne, ce n'étaient pas les conquêtes de 1789. Le détestable esprit de caste, la subtile distinction de races se trouvaient restaurés, comme illustrés à nouveau par la victoire des armées allemandes. L'issue de la guerre de 1870-1871 eut pour premier effet, en rétablissant l'hégémonie allemande, de réveiller l'orgueil de la race germanique, de l'exaltation et de l'élever à la hauteur d'un principe, d'un droit. Enivrée par la victoire, l'âme allemande devint jalouse de son unité, et

Quelques années auparavant, Isidore Cahen avait suivi la même argumentation : « La prépondérance morale de la France dans le monde » aurait partout assuré le respect des principes de 89. Parce que « l'Allemagne n'avait pas fait son 89 », la victoire du « militarisme prussien » aurait provoqué, également en France, le déchaînement de ce « fléau » qu'est l'antisémitisme⁸¹. Ce n'est pas la première fois que les journalistes français attribuent à l'Allemagne l'origine de l'antisémitisme. Dès le début de la crise antisémite, il est, en effet, présenté dans les *Archives israélites* comme un produit allemand qui ne serait « en France que d'importation étrangère⁸² » et qui, en raison des traditions républicaines, ne pourrait jamais y prendre racine. Si Philippson reconnaît que d'un point de vue chronologique l'antisémitisme apparaît d'abord en Allemagne⁸³, il n'en est pas moins suffisamment lucide pour voir dans cette attribution une accusation à intégrer à un contexte plus large d'hostilité à l'égard de l'Allemagne. Il fait ainsi la différence avec la presse belge et italienne qui auraient « protesté beaucoup plus souvent et avec beaucoup plus de force contre la persécution des juifs en Allemagne », alors que la presse française aurait « utilisé ces incidents malheureux pour s'en prendre à l'Allemagne plutôt que pour prendre la défense des juifs⁸⁴ ». Alors que ces dissonances s'inscrivent directement dans le cadre de l'inimitié historique entre la France et l'Allemagne⁸⁵, d'autres concernent davantage des questions de fond et contribuent à alimenter les stratégies de combat. En 1893, Hippolyte Prague reproche ainsi à ses collègues de l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* des inexactitudes dans la couverture des « nouvelles de

des théoriciens comme Wagner et de Treitschke et d'autres répétèrent sur tous les tons que la nation devait éliminer de son sein tous les éléments étrangers, se débarrasser de toutes les allusions exotiques qu'elle était en train d'absorber et de s'assimiler. L'antisémitisme est le produit direct des dogmes que ces savants professeurs dégageaient des victoires allemandes. (...) Et le virus antisémite profitant de la vogue de la marque allemande, envahit les pays voisins. (...) L'Allemagne avait remplacé la France comme nation directrice de l'Europe. »

⁸¹ *AI*, 13.10.1887, p. 322-323.

⁸² *AI*, 12.1.1893, p. 10. Voir également, *AI*, 22.12.1881, p. 427, *AI*, 29.11.1894, p. 394, *AI*, 9.4.1896, p. 121.

⁸³ *AZJ*, 14.12. 1886, p. 803.

⁸⁴ *AZJ*, 24.1.1882, p. 49 : « So waren es z.B. die belgische und die italienische Presse, die sich viel häufiger und kräftiger gegen die Judenverfolgung in Deutschland aussprachen, als die französische. In letzterer benutzte man den mißlichen Vorgang viel mehr, um gegen Deutschland zu deklamieren, als für die Juden zu sprechen. » Voir également *AZJ*, 18.11.1879, p. 738-739. Philippson commente ici un article sur Wilhelm Marr publié dans *Le journal des débats* et où les tensions franco-allemandes transparaissent.

⁸⁵ Sur les relations franco-allemandes, voir Jeismann, M., *La patrie de l'ennemi*, *op. cit.*

France touchant le judaïsme ». Selon la revue allemande, le nouveau ministre français du commerce M. Siegfried serait juif alors que, comme le rectifie Prague, il appartient à une famille protestante. Pour Hippolyte Prague, c'est apporter de l'eau au moulin des antisémites qui, de toute façon, exagèrent « l'importance de l'élément israélite dans la société⁸⁶ ». En 1898, Gustav Karpeles, quant à lui, se permet également de donner des conseils à ses coreligionnaires français, dont il critique l'attitude passive face à l'antisémitisme. Regrettant qu'ils n'aient pas davantage tiré de leçons de l'expérience des juifs allemands, il leur lance un appel à la résistance active:

« Et maintenant que cette peste (...), après avoir traversé de nombreuses régions, est arrivée dans ce beau pays de France, les juifs français commettent exactement les mêmes erreurs qu'ils avaient auparavant sans doute vivement désapprouvées chez nous. (...). Dans de telles circonstances, il semble tout aussi important d'exhorter les grands et nobles hommes de l'Israël français, qui ont tant fait pour le judaïsme du monde entier, à se préparer énergiquement à la défense face au danger menaçant et à tirer des leçons (...) de l'expérience faite par les Juifs allemands ces vingt dernières années⁸⁷. »

Mais ce qui frappe, par delà les contacts et les échanges qui ont existé entre les journalistes des deux pays à travers la presse et certainement grâce à elle, c'est l'approche similaire de l'antisémitisme qu'ont les quatre journalistes. Thématiquement, leurs contributions tournent autour de trois axes : la question des causes et de la nature de l'antisémitisme, son impact sur les juifs et les moyens de défense.

⁸⁶ *AI*, 19.1.1893, p.18.

⁸⁷ *AZJ*, 17.6.1898, p. 277-278 : « Und nun, da diese Pest, (...) auf ihrem Weg durch alle Lande auch in das schöne Frankreich gekommen, begehen die französischen Juden genau dieselben Fehler (...), die sie vordem an uns wahrscheinlich recht scharf getadelt haben. (...) Und nicht weniger nothwendig erscheint es, unter solchen Verhältnissen, an die großen und edlen Männer des französischen Israel, die so viel und Bedeutendes für das Gesamtjudenthum geleistet haben, die Mahnung zu richten, daß sie angesichts der drohenden Gefahr zu energischer Abwehr sich rüsten und aus den Erfahrungen, die die deutschen Juden in den letzten zwanzig Jahren gemacht haben, (...) Lehren ziehen. »

IV. Les journalistes et l'antisémitisme

Causes et nature de l'antisémitisme

La renaissance de l'antisémitisme à la fin du XIXe siècle résulte, pour les quatre journalistes, essentiellement d'un refus de la modernité politique et d'une recrudescence du nationalisme⁸⁸. Dans les deux revues, il est présenté comme l'expression d'un conflit entre les tenants de l'Ancien Régime et les adeptes de la société moderne. Pour symboliser cette tension, les journalistes choisissent un événement spécifique de leur histoire nationale, ce qui montre bien que leurs raisonnements politiques mobilisent des références nationales. Pour Philippon, l'antisémitisme constitue un « véritable Kulturkampf⁸⁹ » alors que Prague le qualifie de « négation la plus complète⁹⁰ » des principes de la Révolution française ou de « revanche de 1789⁹¹ ». Mais au bout du compte leurs analyses se rejoignent : anti-modernistes, les antisémites n'auraient jamais accepté l'égalité devant la loi de tous les citoyens, principe capital de l'Etat moderne, et c'est cet « esprit de concurrence » qui serait à l'origine de la haine des juifs. Dans un article de 1879, adressé au publiciste antisémite Wilhelm Marr, Philippon dénonce les motivations des antisémites comme suit :

« Ce qui vous anime, c'est l'esprit de concurrence le plus vil. Avant l'obtention de l'égalité civique, il fut un des principaux moteurs s'opposant à cette dernière (...), et cette lutte pour vous emparer du pain de l'autre vous domine encore aujourd'hui. Vous ne pouvez pas supporter qu'à côté de vous, un juif ait un morceau de pain, un petit peu de reconnaissance sociale, voire une petite fonction⁹² ! ».

⁸⁸ Voir à titre d'exemple, *AZJ*, 20.1.1880, p. 33 sqq., *AZJ* 23.3.80, p. 177 sqq., *AZJ*, 6.4.1880, p. 209 sqq., *AI*, 2.6.1887, p. 169 sqq.

⁸⁹ *AZJ*, 21.2.1882, p. 117.

⁹⁰ *AI*, 27.10.1881, p. 356.

⁹¹ *AI*, 12.3.1896, p. 84.

⁹² *AZJ*, 18.3.1879, p. 179 : « [Es] ist der niedrigste Konkurrenzneid, der euch beseelt. Dieser war vor der Erlangung der Gleichstellung ein Hauptmotor gegen diese (...) und dieser Brodneid beherrscht euch noch heute. Ihr könnt es nicht ausstehen, daß ein Jude neben Euch ein Stück Brod, ein Stück gesellschaftlicher Stellung oder gar ein Aemtchen haben soll! ». Voir également *AZJ*, 16.8.1881, p. 536 : « Diese Ursache liegt in dem Konkurrenzneide, der allgemein vorhanden ist, der ebenso lebhaft unter den einzelnen Christen gegeneinander herrscht, sich aber insgesamt gegen die Juden richtet. Man kann sich eben nicht zu der Ansicht erheben, dass jeder Mensch (...) das Recht auf die Stelle besitzt, welche er durch die Verwendung und Entwicklung seiner Kräfte einnimmt, und daß hierbei Konfession und Race gar keinen Unterschied ausmachen. Man hat in Deutschland so viele Jahrhunderte hindurch die Juden als ausgeschlossen und unberechtigt angesehen, und kann sich so schwer zu einerr gerechteren Anschauung erheben, dass man dem

Il ajoute dans son analyse que l'égalité civique, loin d'être le fruit d'un véritable « sentiment de justice⁹³ », résulte uniquement des principes de l'Etat moderne. Quelques mois plus tard, son tout jeune collègue parisien Hippolyte Prague livre, dans un article consacré à l'antisémitisme de Marr, exactement la même analyse du phénomène, ce qui permet de supposer que Prague a peut-être lu Philippson. Car, pour Prague aussi, ce sont « le sentiment d'envie et de basse jalousie » qui ont produit « ces dispositions malveillantes⁹⁴ » :

« Parce que les Israélites auxquels on n'a pas pu refuser une place au soleil, se distinguent dans les différentes carrières qu'ils embrassent, parce qu'ils apportent dans leurs travaux une énergie et une ténacité, conditions indispensables de tout succès (...), on leur jette à la face cette calomnieuse accusation de vouloir accaparer la fortune et les honneurs du pays qu'ils habitent⁹⁵. »

Dans ce refus de la modernité, les juifs servent de bouc émissaire, permettant, selon Isidore Cahen, la projection de « toutes les rancunes de tous les mécontents⁹⁶ ». Pour Hippolyte Prague, en France

« les tenants du passé, de ce passé qui plonge dans le Moyen âge, clercs et laïques, pour battre en brèche les conquêtes de 1789, ont tenu à frapper sur le Juif et parce qu'il incarne le mieux la Révolution et les idées modernes, parce qu'il en est l'exemplaire vivant et circulant⁹⁷. »

En Allemagne, comme l'explique Ludwig Philippson, l'émergence de l'antisémitisme est étroitement liée à la crise économique de 1873 qui entraîne une chute du libéralisme auquel on identifie les juifs:

« Après la crise qui, en 1873, a envahi le monde entier et donc aussi l'Allemagne, les ennemis du chancelier, de l'Empire allemand et de la législation allemande furent les premiers à utiliser la mauvaise ambiance pour faire de la propagande contre ces derniers, puis contre le libéralisme pour le rendre suspect et pour le bannir de la conscience

Juden jede, auch die bescheidenste Position nicht einräumen will und wenn man es muß, ihn aufs schmäglichste beneidet und – haßt. »

⁹³ *AZJ*, 18.3.1879, p. 179 : « Gerechtigkeitsgefühl ».

⁹⁴ *AI*, 2.10.1879, p. 326.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *AI*, 29.10.1891, p. 349. Philippson utilise le même argument, voir *AZJ*, 6.1.1880, p. 1.

⁹⁷ *AI*, 3.12.1896, p. 393.

du peuple et, enfin, contre les juifs qu'ils identifiaient au libéralisme⁹⁸. »

Au début de la crise antisémite, Philippson et Cahen semblent, à certains moments, établir un lien direct entre le comportement des juifs et l'émergence de l'antisémitisme. C'est du moins ce que donnent à voir les nombreux appels lancés aux lecteurs des deux revues, appels à « s'améliorer » et à éviter « tout faux pas⁹⁹ » ou à se distinguer « par le mérite personnel, par la charité active¹⁰⁰ ». Or cette attitude, qui montre à quel point les juifs avaient eux-mêmes internalisé les stéréotypes anti-juifs, disparaît très vite dans leurs textes pour laisser la place à une attitude plus offensive. L'antisémitisme sera désormais présenté comme un phénomène totalement indépendant du comportement des juifs, « fabriqué¹⁰¹ », selon une expression d'Hippolyte Prague, par les antisémites. Dans ses textes, les antisémites apparaissent comme « des créateurs » qui « font des juifs comme jadis les monarques créaient leurs valets de chambre (...) Quand les antisémites en veulent à quelqu'un, ils en font un juif (...). Là où il y a un juif, ils en annoncent dix, cent, mille : et quand il n'y en a pas, ils en découvrent cependant, grâce à la puissance imaginative de leur optique¹⁰² ». Dans ce même esprit Gustav Karpeles écrit en 1893:

« Peu importe ce que nous faisons et comment nous agissons (...). S'il n'y avait pas un seul homme mauvais parmi nous, - ce qui est bien

⁹⁸ *AZJ*, 16.12.1879, p. 802 : « Nach der Krisis, die 1873 über die ganze Welt und so auch über Deutschland gekommen, benutzen zuerst die Feinde des Reichskanzlers, des deutschen Reiches und der deutschen Gesetzgebung die Mißstimmung, um gegen jene zu agitieren, gegen den Liberalismus, um ihn zu verdächtigen und aus der Gesinnung des Volkes zu verdrängen, und gegen die Juden, die sie mit dem Liberalismus für identisch erklärten. » Dans un article de 1899, Gustav Karpeles explique lui aussi la montée de l'antisémitisme par la crise économique des années 1870 et le tournant conservateur dans la politique intérieure de l'Empire allemand. Voir *AZJ*, 22.12.1899, p. 602.

⁹⁹ *AZJ*, 28.10.1879, p. 681 : « sich bessern », *AZJ*, 25.1.1881, p. 50 : « jeden Fehltritt ».

¹⁰⁰ *AI*, 3.6.1886, p. 167.

¹⁰¹ *AI*, 30.5.1895, p.170.

¹⁰² *AI*, 8.8.1895, p. 249-250.

évidemment un idéal jamais atteint-, le Haman¹⁰³ moderne ne cesserait pas pour autant de crier « il faut brûler le juif »¹⁰⁴. »

Si ce renouveau de la haine des juifs correspond selon les journalistes à une crise de la modernité, il s'inscrit quant à sa nature essentiellement dans l'antijudaïsme chrétien. Les journalistes ne sont, certes, pas insensibles aux formes nouvelles que la haine des juifs prend à la fin du XIXe siècle, notamment à ses dimensions raciales et politiques. Tantôt ils la qualifient de « querelles de race¹⁰⁵ » qui « fonde[nt] la persécution sur l'ethnographie¹⁰⁶ », tantôt ils mettent en avant le fait que l'antisémitisme s'organise maintenant politiquement¹⁰⁷. Il n'en reste pas moins que, dans l'ensemble, ils semblent privilégier les éléments de permanence du discours antijuif. Si, pour Philippon, l'antisémitisme actuel mêle des arguments religieux et politiques, Karpeles pense qu'il n'est « qu'une forme moderne d'un même phénomène historique (...) » ; car tout comme le nouvel antisémitisme la vieille haine des juifs provenait également de deux sources : l'une religieuse et l'autre sociale¹⁰⁸. A plusieurs reprises, Isidore Cahen se dit frappé de l'analogie « qui existe entre (...) l'Inquisition et les arguments de l'antisémitisme contemporain¹⁰⁹ », opinion que défend également Hippolyte Prague pour qui l'antisémitisme de la fin du XIXe siècle est essentiellement clérical, à savoir un « succédané à peine déguisé du fanatisme clérical du Moyen-Age¹¹⁰ ». Ainsi y a-t-il, selon Isidore Cahen, dans l'antisémitisme actuel peu d'« idée[s] neuve[s]¹¹¹ ». Dans la même veine, Hippolyte Prague constate que « le

¹⁰³ Haman, un ministre du roi perse Assuérus, est considéré comme l'archétype de l'antisémitisme. Selon le livre d'Esther, il voulait tuer tous les juifs de l'Empire perse. Ce projet est déjoué par la reine Esther et son oncle Mardochée et se retourne contre Haman et sa famille qui sont pendus. Pour commémorer ce revirement positif, la fête de Pourim a été instaurée. En ce jour de fête, le livre d'Esther est lu à la Synagogue et des pâtisseries « les oreilles d'Haman » sont mangées. Voir Tilly, M., *Das Judentum*, Wiesbaden, Marix, p. 183 sqq.

¹⁰⁴ *AZJ*, 24.3.1893, p.135 : « Es [kommt] gar nicht darauf an, was wir thun und wie wir handeln. (...) Gäbe es – was ja selbstverständlich ein nie erreichtes Ideal ist – auch nicht einen Schlechten in unserer Mitte, der moderne Haman würde nicht aufhören zu schreien, der Jude wird verbrannt. »

¹⁰⁵ *AI*, 6.5.1886, p. 138.

¹⁰⁶ *AI*, 19.5.1887, p. 154. Voir également *AZJ*, 5.2.1907, p. 61 sqq.

¹⁰⁷ *AI*, 29.10. 1891, p. 349. Voir également *AZJ*, 26.10.1886, p. 690, *AZJ*, 14.12.1886, p. 803.

¹⁰⁸ *AZJ*, 28.2.1896, p. 98 : « (...) nur eine moderne Form derselben geschichtlichen Erscheinung (...); denn der alte Judenhass, so gut wie der neue Antisemitismus, entsprang ebenfalls aus zwei verschiedenen Quellen: aus einer religiösen und aus einer sozialen. »

¹⁰⁹ *AI*, 5.7.1882, p. 220.

¹¹⁰ *AI*, 17.2.1898, p. 52. Voir également, *AI*, 12.3.1896, p. 81.

¹¹¹ *AI*, 16.3.1882, p. 81.

richuss¹¹² a toujours existé, et ce serait se leurrer d'illusions que de supposer qu'il disparaîtra de si tôt¹¹³ ». Il s'agit, selon lui, d'une « défiance (...) qui est une sorte de tradition de famille¹¹⁴ » se transmettant par l'éducation, « avec le lait maternel¹¹⁵ » et qui revient à la surface dans des moments de crise. Dans un autre texte publié à l'occasion de la première parution du journal *l'Antijuif*, Prague en caractérise le contenu comme une « réédition fade (...) de toutes les vieilles calomnies¹¹⁶ ». Ludwig Philippson pour sa part compare cette éternelle haine des juifs à une vieille plante « qui un temps fleurit, puis porte ses fruits pour enfin hiverner, mais qui est toujours là, développant toujours de nouveau en son sein des sèves fraîches¹¹⁷ ».

En considérant l'antisémitisme renaissant comme la continuation du vieil antijudaïsme chrétien, les journalistes rejoignent l'interprétation que la plupart de leurs coreligionnaires de l'époque donnaient à cette vague d'antisémitisme. Naphtali Simon, qui écrivait régulièrement pour le journal orthodoxe *Der Israelit*, compare ainsi l'antisémitisme des années 1880 à la haine des juifs dans l'ancienne Egypte¹¹⁸. Pour l'avocat à la cour d'appel de Paris Eliézer Lambert qui en 1887 avait publié un texte consacré à la défense des juifs, « l'antisémitisme représente une forme nouvelle du vieil esprit d'intolérance qui poursuit depuis dix-huit cents ans, avec des succès divers, les minorités religieuses¹¹⁹ ». Mais, contrairement aux juifs orthodoxes qui acceptaient patiemment sans résister ce qu'ils considéraient comme une punition envoyée par Dieu¹²⁰, ou à certains intellectuels qui recommandaient l'assimilation complète avec l'entourage chrétien¹²¹, les journalistes adoptent, nous le verrons, une attitude bien plus offensive.

¹¹² Le mot « richuss » veut dire judéophobie en yiddish.

¹¹³ *AI*, 29.10.1891 p. 349, voir également *AI*, 15.4.1886, p.132.

¹¹⁴ *AI*, 16.9.1880, p. 308.

¹¹⁵ *AI*, 29.10.1891, p. 349.

¹¹⁶ *AI*, 22.12.1881, p. 427.

¹¹⁷ *AZJ*, 26.10.1886, p. 690 : « Der Judenhaß ist eine (...) alte Pflanze, die ihre Zeit des Blühens, des Früchtetragens und des winterlichen Stillstandes hat, immer aber besteht und in ihrem Innern immer wieder frische Säfte hegt. »

¹¹⁸ Voir *Der Israelit*, 5.1.1881, p. 2-4.

¹¹⁹ Lambert, E., *Les juifs, la société moderne et l'antisémitisme*, Paris, Durlacher, 1887, p. 3.

¹²⁰ Naphtali Simon invite en effet ses lecteurs à faire confiance en Dieu et à remplir les commandements divins. Voir *Der Israelit*, 2.2.1881, p. 102-105.

¹²¹ Voir Berding, H., *Histoire, op. cit.*, p. 145 sqq.

Impact identitaire

Les quatre journalistes livrent certes ainsi des analyses assez détaillées du phénomène antisémite. Il n'en reste pas moins que l'on a souvent l'impression qu'il ne leur importe pas tant de définir sa nature et son origine exactes que de brandir la menace existentielle que représente l'antisémitisme pour eux. Gustav Karpeles le formule ainsi :

« Il est facile de dire que l'antisémitisme découle d'une disposition psychologique, d'un mouvement social ou d'un phénomène économique (...), il est encore plus facile de le considérer comme une maladie mentale. Mais ce qui compte pour nous en ce moment bien plus que les analyses pour savoir d'où vient l'antisémitisme, c'est la question de savoir où il mène¹²². »

Perçu, avant tout, comme une menace existentielle, ce renouveau de la haine des juifs bouleverse en effet profondément les quatre journalistes. Au début de la crise antisémite, l'impact identitaire semble être plus grand chez les deux Allemands que chez les deux Français. Entre 1879 et 1882, Isidore Cahen et Hippolyte Prague sont en effet surtout préoccupés par les mesures de laïcisation de la société qu'ils considèrent comme une menace sérieuse non seulement pour leur religion mais aussi pour la vie en société¹²³. L'antisémitisme, en revanche, paraît moins les inquiéter, vraisemblablement parce qu'ils ne se sentent pas encore directement visés. Il est en effet surtout question de l'antisémitisme en Allemagne sur lequel ils disposent d'informations grâce à la lecture de la presse juive d'Allemagne. Ils commentent en détails la propagande anti-juive d'un Marr, d'un Stoecker ou d'un von Treitschke¹²⁴. Ils rapportent également les premières tentatives de défense entreprises par les juifs allemands, comme le fameux discours « Was heißt national? » de décembre 1879 dans lequel Moritz Lazarus cherche à mettre en

¹²² *AZJ*, 7.8.1891, p. 374 : « Es ist leicht zu sagen, daß der Antisemitismus aus psychologischen Momenten, aus sozialen Bewegungen, aus wirtschaftlichen Erscheinungen abzuleiten (...) sei, noch leichter, ihn einfach (...) für eine Gehirnkrankheit zu erklären. Viel wichtiger als die Untersuchungen darüber, woher der Antisemitismus gekommen, ist für uns in diesem Augenblick die Frage: Wohin führt derselbe ? »

¹²³ Voir le chapitre VII.

¹²⁴ Voir à titre d'exemples, *AI*, 2.10.1879, p. 326, *AI*, 26.8.1880, p. 282, *AI*, 2.2.1881, p. 33.

évidence l'appartenance des juifs allemands à la nation¹²⁵. Seuls quelques articles évoquent l'antisémitisme en France, notamment dans la presse catholique¹²⁶.

Si l'hostilité à l'égard des juifs français est réduite à « des maladroites commises par les publicistes enthousiastes de leur immaculé drapeau¹²⁷ », c'est qu'Isidore Cahen et Hippolyte Prague semblent encore avoir confiance en leur patrie qui « est inébranlablement attachée aux principes de [la] Révolution », qui « en est fière et jalouse et [qui] ne souffrirait pas qu'on les méconnut un seul instant¹²⁸ ». Par conséquent, le ton est léger et souvent humoristique quand ils rapportent un incident antisémite, comme celui où un homme aurait proposé à un boucher casher du quartier de Saint Antoine à Paris de lui acheter toute sa viande à 5000 francs par mois si ce dernier cessait d'en vendre aux juifs¹²⁹.

Mais à partir de 1882, lorsque la France connaît à son tour une première grande vague d'antisémitisme consécutive au krach de l'Union Générale, nous assistons à un changement de ton, de plus en plus net au fil des années, dans les textes des journalistes français. Si l'ironie persiste, de plus en plus d'articles témoignent également d'un sentiment de préoccupation : les journalistes français prennent conscience que l'antisémitisme peut également constituer une menace pour eux : « La campagne antisémite (...) qui désole l'Allemagne, cette chasse aux Juifs, cette guerre sans merci déclarée à des frères en humanité, était-ce un spectacle que nous, les petits-fils des hommes de 89, supposions avoir un jour sous les yeux ? », demande ainsi Hippolyte Prague fin 1881 pour répondre par l'affirmative : « Et cependant, nous qui devons récolter les fruits des heureuses conquêtes de la Révolution française, nous sommes témoins de faits, d'actes et de discours qui en sont la négation la plus complète. Quel triste retour des choses ici-

¹²⁵ *AI*, 4.3.1880, p.80-81. Voir également le chapitre VI.

¹²⁶ *AI*, 3.3.1881, p. 81. Voir également *AI*, 16.12.1880, p. 417 : « La « question des Juifs » continue de défrayer, même en France, bon nombre d'articles de journaux. Le Danube et le Rhin n'en ont plus le monopole, et (...) ce qu'il y a de plus fâcheux, c'est que la politique active s'y mêlant, on veut absolument enrégimenter les juifs français dans l'une ou l'autre des formes de Gouvernement. »

¹²⁷ *AI*, 20.1.1881, p. 20.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *AI*, 15.1.1880, p. 19-20.

bas¹³⁰ ! ». Ce sentiment d'insécurité s'accroîtra au moment de la parution de *La France juive* d'Edouard Drumont en avril 1886. « On ne nous connaît plus ! » s'écrit Hippolyte Prague en mai de la même année, « On s'approche de nous comme si nous étions quelques monstres de foire¹³¹ ». Face à l'intolérance croissante envers les juifs, Isidore Cahen constate amèrement qu'un décalage persiste, en France, entre les lois et les mœurs :

« Nous n'estimons pas que l'idée féconde de 1789 – égalité absolue de tous les citoyens, respect universel de toute liberté de conscience – ait produit encore de résultats complets : de grandes lacunes existent encore à cet égard, moins dans les lois que dans les mœurs et dans la pratique¹³². »

Les journalistes français ne se sentent, en effet, pas défendus comme de véritables citoyens français. A en croire leurs prises de position, ils ont plutôt l'impression que la violence dirigée contre les juifs convient au contraire à la presse et au gouvernement. En octobre 1886, Hippolyte Prague critique ainsi l'attitude de la presse au moment de la parution de *La France juive* de Drumont :

« La presse – la grande – craignant de le censurer avec l'indignation et le mépris que méritait ce pamphlet et qu'on attendait d'elle, n'osant encore moins prendre la défense de ces Juifs qu'on traînait dans la boue. Il y eut même quelques articles peu obligeants, où à travers une neutralité de surface, apparaissait un fond d'hostilité et de rancunes¹³³. »

Dans cette même optique, Isidore Cahen déplore l'impunité dont jouit la diffamation systématique des juifs et la lâcheté du gouvernement en place : « Nous aurions souhaité une réprobation plus éclatante – émanant de l'opinion publique vengeresse – à défaut de l'action publique désormais émoussée dans notre pays, où il est convenu qu'on peut tout attaquer impunément¹³⁴. » Cahen fait ici allusion à la nouvelle loi sur la liberté de la presse, votée en juillet 1881. S'il salue le fait que la presse ne soit plus limitée dans sa liberté d'expression par

¹³⁰ *AI*, 27.10.1881, p. 356. Voir également *AI*, 6.7.1882, p. 219-222, *AI*, 24.8.1882, p. 274.

¹³¹ *AI*, 6.5.1886, p.140.

¹³² *AI*, 6.1.1887, p. 1.

¹³³ *AI*, 7.10.1886, p. 314.

¹³⁴ *AI*, 6.5. 1886, p.138.

l'administration et par l'Etat, il regrette cependant que la nouvelle loi, en limitant les délits journalistiques, donne un droit de cité à la diffamation et à l'injure contre des personnes ou des groupes¹³⁵. Son confrère Hippolyte Prague le rejoint sur ce point. Quelques années plus tard, il critique lui aussi la loi de 1881 qui selon lui « a établi l'impunité de l'injure collective¹³⁶ ».

Mais c'est bien évidemment au moment de l'Affaire Dreyfus que ce sentiment d'insécurité et de solitude atteint son apogée. Dans un texte au titre parlant « Sommes-nous défendus ? », Isidore Cahen commence à douter publiquement de son pays : « Nous estimons que, grâce aux provocations par où est terrorisée l'immense majorité de la France honnête, nos intérêts sont menacés, nos droits sont méconnus, la sécurité de notre avenir est insuffisamment protégée¹³⁷. » La France, qui refuse d'appliquer les lois protégeant les citoyens indépendamment de leur religion, n'apparaît plus comme une patrie mais comme « une tente pour la nuit¹³⁸ ». Quelques années plus tard, l'absence de protection assurée aux juifs de France incite Hippolyte Prague à comparer la minorité juive française à « un troupeau privé de berger » :

« Quel soufflet pour la civilisation ! Quelle ignominie pour le progrès des idées ! On peut impunément en France, cent ans après la déclaration des Droits de l'homme, hurler des cris de mort contre toute une classe de citoyens ! Car, avez-vous remarqué qu'après la libre prédication de la haine des Juifs, nous avons eu à peu de choses près, la libre mise en pratique de l'Évangile antisémite ! La protection des lois assurée à tout citoyen a été un leurre ! (...) Et le gouvernement ne les a défendus que mollement, et lui, si justement énergique contre les menées des ennemis de la société, il n'a pas su prévenir ni réprimer, comme il convenait, les attentats contre la propriété de citoyens français et contre leur sécurité (...). Le consistoire central, notre organe naturel légal, notre intermédiaire auprès du gouvernement, est sans voix. Nous sommes (...) un troupeau privé de berger¹³⁹. »

¹³⁵ Sur la loi sur la liberté de la presse, voir Feyel, G., *La presse en France, op.cit.*, p. 82 sqq.

¹³⁶ *AI*, 2.8.1894, p. 253.

¹³⁷ *AI*, 27.12.1894, p. 423.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 424.

¹³⁹ *AI*, 3.2.1898, p. 24.

Parallèlement à ces passages, qui témoignent d'une conscience aiguë de la gravité du moment et de la précarité de leur statut, il existe également des articles dans lesquels les journalistes français expriment leur confiance en leur patrie où, selon Hippolyte Prague, « les conquêtes de la Révolution française sont définitives¹⁴⁰ ». C'est grâce à cet attachement aux valeurs démocratiques que l'antisémitisme, selon eux, ne présente pas un caractère dangereux en France, comme le rappelle Hippolyte Prague en 1896 alors que la France a déjà été le théâtre de violences anti-juives pendant la cérémonie de dégradation du capitaine Dreyfus et qu'à la Chambre des députés a été initié, par des députés antisémites, un débat politique sur la « question juive »¹⁴¹ :

« Cette guerre à coups d'épingle faite à des citoyens en raison de leur origine ou de leur religion, n'a présenté, à aucun moment, un caractère dangereux ni menaçant. Ce n'est pas en France, que l'intolérance religieuse, balayée par la Révolution de 1789, retrouvera jamais [sic !] un terrain d'élection¹⁴² ».

Sans doute faut-il lire de telles déclarations comme l'expression d'un optimisme forcé, dû à la position des journalistes et à leur souci de ne pas accroître l'inquiétude de leurs lecteurs. Mais elles reflètent aussi leur foi presque inconditionnelle en le progrès des idées des Lumières.

Ludwig Philippson et Gustav Karpeles font montre de la même ambivalence de sentiments par rapport à leur pays que leurs collègues français. Eux aussi semblent osciller entre insécurité et confiance. Si, au début de la crise antisémite en Allemagne, Ludwig Philippson adopte encore le ton du sang froid et de l'ironie, son attitude stoïque se transforme très vite - plus vite que chez ses collègues français - en un sentiment de panique qui pourrait s'expliquer autant par la violence de la campagne anti-juive que par un sentiment de grande solitude : car, face aux attaques antisémites, la majorité de la population, y compris des juifs, et le gouvernement allemand font preuve de passivité, voire d'indifférence.

¹⁴⁰ *AI*, 30.5.1995, p. 169.

¹⁴¹ Voir Joly, L., « L'entrée de l'antisémitisme sur la scène parlementaire française. Le débat sur « l'infiltration juive » à la Chambre en mai 1895 », *Archives juives*, 2004, n° 1, p. 114-128.

¹⁴² *AI*, 9.4.1896, p. 113.

Le 28 octobre 1879, il revient sur l'agitation antijuive « qui ne recule devant aucun moyen pour attaquer sans relâche et sans scrupules ses victimes, par la plume et la parole, en préparant sans gêne et ouvertement le bûcher sur lequel on envisage de brûler ces dernières » pour s'indigner de l'indifférence publique: « L'opinion publique garde le silence ; il semblerait qu'elle s'y complaise, voire qu'elle l'approuve¹⁴³. »

En même temps, les journalistes allemands soulignent, à plusieurs reprises, que la majeure partie des Allemands refuse d'adhérer à l'antisémitisme. Ludwig Philippson pour sa part reste persuadé que l'antisémitisme n'intéresse que « quelques figures ambivalentes » du paysage politique allemand mais que la plupart des Allemands rejette ce mouvement¹⁴⁴. Selon Gustav Karpeles, « les antisémites ne constituent – Dieu merci – qu'une petite fraction du peuple allemand, et ce grand peuple allemand est un peuple de paix, d'humanité¹⁴⁵ ». Si, contrairement à leurs collègues français, ils ne peuvent pas faire référence à une révolution réussie dans l'histoire allemande, leurs textes témoignent cependant d'une grande foi en l'Etat-nation allemand récemment fondé¹⁴⁶ et en la culture allemande, comme le montre l'extrait suivant d'un texte de Karpeles : « Nous n'avons rien à craindre ; le puissant esprit national allemand et la culture encore

¹⁴³ *AZJ*, 28.10.1879, p. 659 : « welche ununterbrochen, (...) kein Mittel scheuend, (...) in Schrift und Wort auf seine Schlachtopfer losstürmt, und ganz schamlos und offen schon den Scheiterhaufen zusammenträgt, auf dem man dieselben zu verbrennen gedenkt. (...) Die allgemeine Meinung schweigt ; sie scheint Wohlgefallen daran zu finden, sie begünstigt sie offenbar. » Voir également *AZJ*, 5.2.1904, p. 62.

¹⁴⁴ *AZJ*, 14.3.1882, p. 167 : « Wir dürfen nicht vergessen, daß außer einigen zweideutigen Charakteren kein einziger Mann von entschiedenem Verdienst und Rufe, von bewährtem Talent sich dieser, der Kultur und Humanität wiederstrebenden Rotte zugesellt hat ; vergessen wir nicht, dass hingegen eine bedeutende Zahl der würdigsten und anerkanntesten Capazitäten sich zum Schutze des Rechts und der Wahrheit, zur Verurtheilung dieser böswilligen Angriffe erhob und daß schließlich ganz Deutschland, außer Berlin, Breslau, Leipzig und einigen kleinen Kreisen in Westphalen., die in der Reichshauptstadt wüthende und wühlende Agitation vollständig zurückwies und diese in Berlin selbst bei den Wahlen die schmähhlichste Niederlage erlitt. » A ce sujet voir également *AZJ*, 2.6.1887, p. 337.

¹⁴⁵ *AZJ*, 7.8.1891, p.374 : « Die Antisemiten bilden ja doch, Gott sei Dank, nur einen kleinen Bruchtheil des deutschen Volkes, und dieses grosse deutsche Volk ist ein Volk des Friedens, der Humanität. »

¹⁴⁶ *AZJ*, 28.1.1879, p. 68 : « Das deutsche Reich steht fest, und ist so Bedürfnis aller Theile der deutschen Nation geworden, daß es trotz alledem nicht erschüttert werden kann. Die deutsche Nation selbst hat in ihrem tausendjährigen Bestande eine solche Lebenskraft (...) eine solche Begabung, sich immer wieder aus den schwierigen Lagen zu erheben und zu verjüngen, erwiesen, dass wir sicher die Zuversicht hegen können, (...)sie werde auch diese Periode der Verwirrung überwinden. »

plus puissante feront bientôt disparaître toutes les machinations de ceux qui veulent contraindre les rouages de la société à ne plus aller en avant mais en arrière¹⁴⁷. » Chez les deux journalistes allemands, on ressent, tout comme chez leurs confrères français, une confiance presque absolue en l'esprit des Lumières et un besoin de se convaincre ou de convaincre leurs lecteurs face à la montée des périls : « Le soleil de l'Aufklärung, du droit et de l'humanité est encore au zénith de notre ciel », écrit dans cette perspective Philippson en 1882, pour en conclure qu' « il nous envoie ses rayons chauds et lumineux et dissipe de nouveau les nuages qui tentent de se former autour de lui¹⁴⁸ ».

Stratégies de défense

En dépit de la profonde fragilisation esquissée ici, les journalistes des deux pays se déclarent prêts à la contre-attaque. Dès le début de la crise antisémite en Allemagne, la réfutation de l'antisémitisme par la plume occupe en effet une place de choix dans les deux revues, à cette différence près que Ludwig Philippson, contrairement à Isidore Cahen et Hippolyte Prague, va très vite au delà de la simple constatation des faits – caractéristique des articles des journalistes français des années 1879 et 1880 - pour se pencher dès lors sur la question plus complexe de la nature et de l'origine de l'antisémitisme et des possibilités de défense, des problèmes que les journalistes français n'aborderont que plus tard.

Nombre de passages donnent l'impression que la réfutation de l'antisémitisme est vaine dans la mesure où les journalistes ont parfaitement conscience d'avoir affaire à un phénomène purement passionnel, dépourvu de tout fondement rationnel. Ainsi Isidore Cahen explique-t-il qu'il est toujours disposé à discuter avec des adversaires sérieux. Mais, en l'absence de tout argument de poids et de toute réalité des faits, « toute discussion est inutile, elle manque de

¹⁴⁷ *AZJ*, 7.8.1891, p. 400 : « Der gewaltige deutsche Nationalgeist und die noch gewaltigere Macht der Kultur lassen alle Machinationen derer, welche (...) das Räderwerk der Gesellschaft aus dem Vorwärtslaufe zum Rückwärtsgange zwingen wollen, in baldiger Zeit erfolglos verschwinden. »

¹⁴⁸ *AZJ*, 14.3.1882, p. 167 : « Die Sonne der Aufklärung, des Rechts und der Humanität steht noch im Zenit unseres Himmels, sendet ihre wärmenden und leuchtenden Strahlen herab und zerstreut das Gewölk wieder, das sich um sie sammeln will. »

base¹⁴⁹ ». Après la première publication du journal *l'Antijuif* en décembre 1881, Hippolyte Prague va même jusqu'à déclarer que ces « racontars insensés et ridicules » ces « véritables logogripes » « ne mérite[nt] pas un seul instant d'attention¹⁵⁰ ». Or, « ce silence du dédain », expression forgée par l'historien et archéologue Théodore Reinach (1860-1928) pour caractériser l'attitude des juifs français au moment de la parution de *La France juive*¹⁵¹, et que les historiens du judaïsme français ont voulu attribuer peut-être un peu rapidement à tous les juifs français en raison de l'attitude passive d'une partie de la population juive et du Consistoire¹⁵², semble être, chez les deux journalistes français, davantage une pose rhétorique pour souligner le caractère irrationnel de l'antisémitisme contre lequel aucun argument ne peut rien, qu'une stratégie de défense réellement envisagée. Rappelons à ce propos qu'Isidore Cahen avait appelé à la lutte contre la haine anti-juive dès 1857. En 1882, il confirme cet engagement en écrivant qu'« il ne faut jamais dédaigner d'une manière absolue les appels à la haine, à la violence, à la persécution qui se font jour par la voie de la presse, ni croire qu'il suffit du silence du mépris pour en faire justice¹⁵³. » Cette attitude est réaffirmée par Hippolyte Prague durant l'Affaire Dreyfus au cours de laquelle il s'en prend à plusieurs reprises à une grande partie de la population juive et surtout aux institutions officielles du judaïsme français : « Le silence du dédain était quelque chose comme le beau geste tant admiré par les littérateurs de l'anarchie », écrit-il dans un article de 1895.

« On croyait sincèrement – disons plutôt naïvement – que ce silence allait faire rentrer sous terre les braillards qui aboyaient après nos chausses. (...) Comme nous nous appliquons à rester sans voix, on s'imaginait que les autres, par l'effet de nous ne savons quelle contagion physiologique, en deviendraient subitement aphone¹⁵⁴. »

¹⁴⁹ *AI*, 19.6.1879, p. 202.

¹⁵⁰ *AI*, 22.12.1881, p. 427.

¹⁵¹ Voir Marrus, M., *Les Juifs de France*, op. cit., p. 166-167.

¹⁵² Sur l'attitude du consistoire, voir *ibid.*, p. 265 sqq.

¹⁵³ *AI*, 26.1.1882, p. 25.

¹⁵⁴ *AI*, 18.4.1895, p.121-122.

Et Prague de se démarquer tout de suite de cette attitude : « Cette illusion puéride, on ne l'a jamais eue ici¹⁵⁵. » Au silence du dédain, il oppose son « contre-antisémitisme¹⁵⁶ », c'est-à-dire la volonté de répondre par la plume et la parole dans les journaux et les réunions publiques : « Dès les premiers coups de feu tirés par les antisémites contre Israël, nous avons riposté, démasqué leurs batteries et pris l'opinion publique à témoin de l'injustice de ces attaques¹⁵⁷. » Comme Prague, le directeur des *Archives Israélites* ne cherche pas « refuge dans le silence¹⁵⁸ » lorsque l'Affaire éclate. Dès son premier article consacré à l'affaire, Isidore Cahen prend non seulement très clairement la défense d'Alfred Dreyfus en soulignant que « tout ce que l'on sait du personnage inculpé, du milieu où il est né (...), de la carrière qu'il a parcourue (...), tout cela fait du crime qui lui est imputé une véritable impossibilité morale¹⁵⁹ ». Il est également sensible au caractère antisémite de l'Affaire en dénonçant cette « infamie (...) de mettre en cause – dans la circonstance – les Juifs français qui, depuis un siècle d'émancipation, ont donné à leur pays assez de gages¹⁶⁰ » comme un crime de « lèse-humanité¹⁶¹ ». Si ses contributions concernant l'Affaire témoignent cependant d'une certaine « réserve », c'est que Cahen veut se garder « de discuter les mille racontars de la presse d'information et sensationnelle », estimant que « des présomptions ne suffisaient pas, et que les garanties individuelles étaient menacées pour chacun lorsqu'un seul individu était condamné à l'avance par des accusateurs irresponsables¹⁶² ».

La confrontation avec certains propos de Ludwig Philippson semble pouvoir confirmer cette thèse. Lui aussi exprime à certains moments un sentiment de découragement allant parfois jusqu'au mépris, en soulignant « les exagérations monstrueuses » et « la méchante passion¹⁶³ » des antisémites qui, quoi qu'on leur

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *AI*, 2.2.1893, p. 30.

¹⁵⁷ *AI*, 18.4.1895, p. 122.

¹⁵⁸ Marrus, M., *Les Juifs de France*, op. cit., p. 245.

¹⁵⁹ *AI*, 8.11.1894, p. 369.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 370.

¹⁶² *AI*, 6.12.1894, p. 400.

¹⁶³ *AZJ*, 9.12.1879, p. 788 : « die Uebertreibung ins Ungeheuerliche », « gemeine Leidenschaftlichkeit ».

oppose, « ne tiennent pas compte des réfutations¹⁶⁴ ». Il n'en reste pas moins qu'il combat l'antisémitisme inlassablement dans son journal.

Toutes les semaines, aussi bien dans la revue française que dans la revue allemande, sont publiés un ou plusieurs articles analysant la nature, l'origine et la fonction de l'antisémitisme, déconstruisant les préjugés anti-juifs, traitant d'actes violents dirigés contre les juifs ou encore réfléchissant aux meilleures stratégies de défense. En 1886, Isidore Cahen crée même une rubrique spéciale intitulée « La revue des revues » qui rassemble des analyses critiques d'articles de presse antisémites. Ludwig Philippson et Hippolyte Prague, quant à eux, tentent, nous l'avons vu, d'initier des actions plus concrètes. Si, dans les articles le ton varie d'un journaliste à l'autre, les stratégies de défense se ressemblent. Des quatre journalistes, Hippolyte Prague semble être le plus polémiste. En faisant apparaître les antisémites comme « des chevaliers du scandale et des scribes de la délation¹⁶⁵ » au « cerveau malade¹⁶⁶ » et « dont la plume est trempée journellement dans la boue¹⁶⁷ », il tente de discréditer les antisémites par un langage relativement agressif. Ludwig Philippson, Isidore Cahen et Gustav Karpeles, tout en choisissant parfois le registre de l'humour ironique pour tourner en dérision les propos antisémites, argumentent généralement plus posément en essayant de rétablir la vérité historique. De manière générale, on peut distinguer deux modes de défense : le premier consiste à dévaloriser l'antisémitisme, le second vise à valoriser le judaïsme.

Déconstruction de stéréotypes anti-juifs

Pour dévaloriser l'antisémitisme, les journalistes consacrent de nombreux articles à la déconstruction des stéréotypes anti-juifs. Plusieurs stratégies sont déployées à cette fin. Dans certains articles, les journalistes répliquent sur le mode de la raison en s'efforçant de rétablir la réalité historique. Ainsi, ils publient

¹⁶⁴ *AZJ*, 6.7.1880, p. 418 : « Sie nehmen auf Widerlegungen keine Rücksicht. »

¹⁶⁵ *AI*, 18.4.1895, p. 121.

¹⁶⁶ *AI*, 4.7.1895, p. 209.

¹⁶⁷ *AI*, 21.2.1895, p. 58.

régulièrement des statistiques ou des listes de personnalités juives influentes pour montrer que ni les Allemands ni les Français ne peuvent être sous la domination des juifs parce que ces derniers ne constituent, dans les deux pays, qu'une minorité.

« Comment », s'insurge Hippolyte Prague après la parution de la *France juive* de Drumont, « (...) les Juifs ne sont en France que 85000, que 100000 pour mettre les choses au mieux, et ils conduisent le pays à la baguette, l'entraînent dans des guerres et dans des crises. (...) 359000000 contre 100000, et ce sont les 100000 qui triomphent? On nous trompe, on nous dupe, on se moque effrontément de nous¹⁶⁸ ! »

Ludwig Philippson pour sa part considère la thèse antisémite selon laquelle les juifs se seraient accaparés du pouvoir sur l'Europe comme « ridicule¹⁶⁹ ». A l'argument selon lequel les juifs auraient la mainmise sur l'appareil financier de l'Empire allemand, il oppose le fait que

« quand bien même il y aurait entre les mains des juifs proportionnellement plus de capital qu'entre celles des chrétiens, ils sont tellement infiniment peu nombreux par rapport aux chrétiens, 1 contre 98, que le capital juif ne représentera toujours qu'une toute petite partie face au capital chrétien¹⁷⁰ ».

La prétendue solidarité juive apparaît dans les textes des journalistes sinon comme le fruit de la persécution¹⁷¹, du moins comme un fantasme qui « n'existe que dans l'imagination enflammée de nos adversaires¹⁷² ». La soi-disante passion des juifs pour le commerce, « les calculs de la banque » ou « les transactions

¹⁶⁸ *AI*, 6.5.1886, p. 140-141.

¹⁶⁹ *AZJ*, 18.3.1879, p. 178 : « Diese lächerliche Behauptung ist nicht neu und bereits schon so oft abgeleiert, daß sie allmählig ihren Stachel verloren hat, da schliesslich der thatsächliche Beweis immer ausbleibt. So weit hat sich aber noch Niemand verstiegen, wie W. Marr, der mit dem Schmerzruf endet : « Finis Germaniae ! » fragt man sich einfach, worin denn die Herrschaft der Juden sich bekunde? So sieht man sich vergebens im Bereiche des Thatsächlichen um. »

¹⁷⁰ *AZJ*, 28.10.1879, p. 690 : « Wenn selbst in den Händen der Juden nach ihrem Zahlenverhältnis mehr Capital wäre, so ist doch das Verhältnis der jüdischen zur christlichen Bevölkerung ein so verschwindendes, 1 gegen 98, dass das jüdische Capital immer nur ein sehr geringer Bruchteil gegen das christliche bleibt. »

¹⁷¹ Voir *AZJ*, 24.4.1854, p. 201 sqq., *AZJ*, 18.2.1879, p. 115 sqq., *AI*, 29.5.1879, p. 176.

¹⁷² *AZJ* 6.1.1893, p. 1 : « existiert eigentlich nur in der erhitzten Phantasie unserer Gegner ».

commerciales » est également présentée comme le résultat de « l'isolement où les a confinés la méfiance et la haine implacable de la chrétienté¹⁷³ ».

D'autres articles répondent davantage sur le mode de la dérision. Dans les deux revues, on trouve par exemple des passages où les journalistes remercient très ironiquement leurs ennemis de leur associer autant de pouvoir et d'influence. Comme dans cet article au titre ironique « La reconnaissance du judaïsme » (*Die Anerkennung des Judenthums*) de Ludwig Philippson :

« Si la postérité n'avait rien d'autre que la presse des partis réactionnaires à lire, elle se ferait une idée assez extraordinaire des juifs d'aujourd'hui (...). Car que n'impute-t-on pas de nos jours de la part de ces milieux aux juifs et au judaïsme ?! Tout le libéralisme est judaïsme, toutes les institutions libérales aussi, (...) toute la presse libérale est faite et dirigée par les juifs et leurs amis, le libre commerce et la liberté professionnelle (...) sont des inventions juives, les capitaux du monde entier se trouvent dans les mains des juifs, toute l'industrie dépend d'eux ; ils prédominent dans les parlements, ils s'infiltrent dans l'administration. Ici, ils écrasent la puissante germanité, (...) là, ils sont une grave menace pour la roumanité (...). Difficile pour la postérité d'imaginer un tel pouvoir si l'on prend en considération le fait que dans l'Empire allemand, seul un homme sur 84 est juif¹⁷⁴. »

Dans la même veine, Hippolyte Prague dit également un « grand merci à M. Marr de (...) avoir divulgué [aux juifs allemands] une vérité si évidente qu'ils n'en avaient pas eux-mêmes connaissance¹⁷⁵ ». Isidore Cahen lui aussi s'amuse : « C'est véritablement nous faire trop d'honneur, et aux ultramontains trop de chagrin que de laisser si peu de chose à la France catholique et chrétienne, tout au

¹⁷³ *AI*, 21.8.1879, p. 274. Voir également, *AI*, 16.9.1980, p.305 sqq., *AI*, 3.3.81, p. 65, *AZJ*, 17.2.1887, p. 98, 3.4.1891, p. 113 sqq., *AZJ*, 2.9.1879, p. 561 sqq.

¹⁷⁴ *AZJ*, 10.6.1879, p. 369 : « Wenn die Nachwelt Nichts als die Presse der reactionären Parteien vereint zu lesen hätte, so würde sie über die gegenwärtigen Juden einen ganz aussergewöhnlichen Begriff erhalten. (...) Denn was wird heutzutage von gedachter Seite dem Judenthum und den Juden nicht alles zugeschrieben?! Der ganze Liberalismus ist Judenthum, alle liberalen Institutionen jüdisch, (...) die ganze liberale Presse von Juden und Judenfreunden hergestellt und geleitet, der Freihandel, die Gewerbefreiheit, (...) jüdische Erfindungen, alle Capitalien der Welt in den Händen der Juden, alle Industrie von ihnen abhängig; in den Parlamenten herrschen sie vor, in alle Aemter drängen sie sich ein, hier überwältigen sie das mächtige Germanenthum, (...) dort fühlt sich das Rumänenthum auf's Schwerste gefährdet (...) Die Nachwelt (...) wird sich kaum eine Vorstellung davon zu machen vermögen. Bedenkt sie, dass es sich hierbei nur um den 84sten Menschen im deutschen Reiche handelt. »

¹⁷⁵ *AI*, 2.10.1879, p. 326.

moins libre penseuse¹⁷⁶. » En ce qui concerne la prétendue domination juive de la presse, il écrit : « Ces feuilles les plus importantes du monde, *Times*, *Débats*, *Indépendance belge*, *Revue des Deux-Mondes*, les juifs les tiennent par la puissance de ... leurs abonnements¹⁷⁷! ». Et quant au co-fondateur de la *Ligue antisémite* Jacques Le Biez, qui, dans sa brochure *La question juive*¹⁷⁸, se demande si « en émancipant les juifs, les hommes de la Révolution ne se sont-ils pas trompés ? », sa réponse « est bien simple » : « Evidemment ils se sont trompés, car ils auraient dû au préalable émanciper l'intelligence des chrétiens¹⁷⁹. »

Cette ironie se transforme assez souvent en mépris pour le mouvement antisémite, autant pour ses idées étroites que pour ses textes répétitifs et monotones. « Les expectorations des bouffeurs de juifs se ressemblent toutes quant à leur contenu et leur forme¹⁸⁰ », constate ainsi Ludwig Philippson. Pour Hippolyte Prague, « celui qui a lu un de ces pamphlets dirigés contre Israël en a lu cent, tant le cercle des préjugés et des fables où se meut l'imagination des hébreophobes est restreint¹⁸¹ ». Mais ce sont peut-être les critiques du terme même d'antisémitisme qui illustrent le mieux ce mépris. Régulièrement, les journalistes des deux pays expriment leur profonde désapprobation à l'égard de ce concept « au faux air scientifique¹⁸² ». « Avec ce vocable au son impressionnant, on ne veut qu'une chose » dénonce Philippson, « c'est de dissimuler la banale haine des juifs¹⁸³ ». L'antisémitisme n'a pour eux rien de scientifique, c'est au contraire « une honte pour la science¹⁸⁴ » qui relève de la passion pathologique. Sa pseudo-scientificité a pour seul but de donner une apparence rationnelle aux accusations portées contre les juifs.

¹⁷⁶ *AI*, 15.5.1879, p. 162.

¹⁷⁷ *AI*, 19.6.1879, p. 202.

¹⁷⁸ Biez, J. le, *La question juive*, Paris, Marpon, Flammarion, 1886.

¹⁷⁹ *AI*, 8.7.1886, p. 209.

¹⁸⁰ *AZJ*, 6.7.1880, p. 418 : « Die Expectorationen der Judenfresser (...) sind sich alle gleich an Inhalt und Form. »

¹⁸¹ *AI*, 4.7.1895, p. 209.

¹⁸² *AI*, 23.7.1891, p. 233.

¹⁸³ *AZJ*, 25.7.1882 p. 489 : « Sollte mit diesem klingenden Worte doch nur der ganz gemeine Judenhass verdeckt (...) werden. »

¹⁸⁴ *Ibid.* : « der Schandfleck der (...)Wissenschaft ».

Valorisation des minorités

A côté de ces passages dont le but est essentiellement de mettre en évidence le caractère irrationnel des accusations des antisémites, on trouve, dans les deux revues, des passages où les journalistes procèdent à une valorisation des juifs et du judaïsme. Cette valorisation se fonde sur la conviction que les minorités présentes dans un Etat, loin d'être une menace pour la vie en société, représentent au contraire un enrichissement pour chaque pays. C'est dans cet esprit que Philippson condamne les « fanatiques nationalistes » qui « font campagne contre une minorité, contre les juifs » en voulant « gommer toutes les différences entre les hommes¹⁸⁵ ». Prague pour sa part met en garde contre « le système [qui] s'appelle la *France aux Français*¹⁸⁶ » et qui signifie non seulement « l'oppression des minorités¹⁸⁷ » mais aussi un appauvrissement des capacités intellectuelles pour le pays :

« La guerre faite aux juifs (...) c'est la guerre aux capacités. (...) On élimine d'abord les Juifs, puis les Protestants, puis on s'en prendra aux originaires de telle ou telle province. (...) On finira par doser, suivant leur importance, la part politique, scientifique ou littéraire des catégories de citoyens par religion, province, département, ville. (...) On ne se préoccupera pas de savoir si un tel (...) a les aptitudes requises pour l'emploi qu'il exerce (...). Du moment qu'il sera catholique, il aura droit, comme membre de la grande majorité du pays (...) à cet emploi, n'y fût-il ni apte ni digne¹⁸⁸. »

Afin de montrer les dangers de cette « cette méthode égoïste et brutale¹⁸⁹ », de nombreux articles insistent sur la source d'enrichissement que représentent les minorités, en soulignant tantôt l'amour de la patrie ou l'engagement patriotique sans faille des juifs pendant la guerre de 1870-1871¹⁹⁰,

¹⁸⁵ *AZJ*, 13.4.1880, p. 226 : « nationalen Zeloten », « gegen eine Minorität, gegen das Judentum ins Felde zieht », « Es ist nach unserer Meinung ein Irrthum, wenn man der modernen Cultur eine Nivellierungssucht zuschreibt, welche alle Verschiedenheiten unter des Menschen zu beseitigen strebte. » Voir également *AZJ*, 9.3.1880, p. 148 sqq.

¹⁸⁶ *AI*, 20.6.1895, p. 194.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *AI*, 20.6.1895, p. 194.

¹⁹⁰ Sur l'engagement patriotique des juifs pendant la guerre de 1870-1871, voir le chapitre précédent.

tantôt les contributions des juifs au développement culturel et économique de la nation ainsi qu'à la charité internationale. D'autres articles évoquent la beauté des fêtes juives, des synagogues et de la religion juive en général, présentée comme profondément moderne, humaniste et universelle¹⁹¹.

Ces passages et ceux, nombreux, où les journalistes revendiquent leur double identité de juif et de citoyen, contrastent avec les prises de position contre l'antisémitisme d'un Bernard Lazare ou d'un Hermann Cohen. Au début de l'année 1880, ce dernier fait publier un texte en réaction à von Treitschke dans lequel il expose sa propre vision de la « question juive ». A partir de l'idéal kantien d'une seule religion valable pour tous les hommes et en tout temps, le philosophe allemand développe dans son *Bekennntnis in der Judenfrage* l'idée selon laquelle le judaïsme et le protestantisme devraient à terme s'unir « dans une forme plus pure de religion¹⁹² ». Par ailleurs, Cohen s'oppose violemment dans ce texte à la thèse de Moritz Lazarus selon laquelle « la véritable culture » résiderait dans « la diversité¹⁹³ ». Pour Cohen, cela n'est possible qu'« à vue d'oiseau », dans la vie en société, « cela dépasse les bornes du supportable¹⁹⁴ ». Pour Cohen, au contraire, « les hommes voulant s'unir dans une unité étatique et former un peuple, doivent aspirer à l'unité avec toutes les forces de leur esprit¹⁹⁵ ». Opposé à toute diversité culturelle, il recommande donc à ses coreligionnaires d'« aspirer (...) à l'idéal de l'assimilation nationale¹⁹⁶ ». Le journaliste Bernard Lazare voit lui aussi dans l'assimilation, c'est-à-dire dans la disparition des juifs « dans le flot de la nation¹⁹⁷ », le seul moyen pour échapper à l'antisémitisme. Ces déclarations provoquent le désaccord des deux revues qui ne manquent pas de réagir. Les *Archives israélites* publient ainsi un article d'un certain Kimosch dans lequel celui-ci reproche à Lazare la vision étroite de la vie nationale que trahissent ses

¹⁹¹ Voir à titre d'exemples, *AI*, 18.8.1887, p. 257-258., *AI*, 18.12.1879, p. 413-414., *AZJ*, 6.4.1880, p. 209 sqq., et les chapitres VII et X.

¹⁹² Cohen, H., *Ein Bekenntnis in der Judenfrage*, op. cit., p. 5 : « zu einer reineren Form der Religion ».

¹⁹³ *Ibid.*, p. 17 : « wahre Cultur », « Mannigfaltigkeit ».

¹⁹⁴ *Ibid.* : « aus der Vogelperspective », « eine Zumutung ».

¹⁹⁵ *Ibid.* : « Menschen (...), die zu einer Staats- und Volkseinheit sich einigen wollen, haben nach Einheit zu streben, mit allen Kräften ihres Geistes ».

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 19.

¹⁹⁷ Lazare, B., « La nationalité et les juifs français », *Le Figaro*, 27.12.1893, p. ???

développements. A la différence de Lazare, Kimosch compare la situation des juifs à la situation d'une famille dans une nation pour conclure que la fidélité des juifs au judaïsme ne les a jamais empêchés de participer pleinement à la construction de la France : « Chacun a sa vie propre et coopère à la constitution et la vie de la nation¹⁹⁸ ». Quelques années plus tard, Isidore Cahen s'insurge lui aussi contre Lazare : « S'il faut », écrit-il en mai 1897, « payer d'une abdication des lois et des pratiques israélites la diminution de l'antisémitisme, combien d'entre nous, israélites de cœur et non pas simplement de nom, trouveront le marché déplorable. (...) La fameuse assimilation impérieusement réclamée par les convertisseurs (...) est encore loin d'avoir dit son dernier mot¹⁹⁹. » Philippon pour sa part s'en prend à Hermann Cohen en mettant en avant lui aussi la richesse de la diversité individuelle. En utilisant la même image que Kimosch, il établit un parallèle entre la nation et la famille : comme dans une famille « à l'intérieur de laquelle (...) co-existent toute sorte d'individus qui (...) peuvent et doivent s'unir (...) dans l'amour et le respect de la famille²⁰⁰ », dans une nation, l'expression des « individualités » ne porte pas préjudice au développement d'une « conscience nationale²⁰¹ » vivante. Outré par l'invitation de Cohen de poursuivre la voie de l'assimilation, il ajoute, en citant l'exemple des Saxons ou des Autrichiens qui gardent leur dialecte et leurs coutumes régionales, que les juifs allemands n'ont pas plus besoin de devenir Allemands que tous les autres Allemands²⁰².

Les passages où les journalistes valorisent leur particularité religieuse et culturelle invalident également la thèse selon laquelle la conscience juive aurait disparu. Les attaques anti-juives semblent au contraire avoir renforcé le sentiment identitaire, comme l'attestent, entre autres, l'engagement de Gustav Karpeles dans le cadre du *Verband der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur* (L'Union

¹⁹⁸ *AI*, 11.1.1894, p. 11. C'est dans cet esprit qu'en 1880, Isidore Cahen avait critiqué la réponse de Theodor Mommsen à von Treitschke. Selon Cahen, l'historien allemand conseille aux juifs « de cesser de l'être » « pour mettre fin à la « question des Juifs ». Voir *AI*, 13.1.1880, p.12. C'est ce message qui fait dire à Philippon que Mommsen n'est pas mieux que Treitschke. Voir *AZJ*, 28.12.1880, p. 819 sqq.

¹⁹⁹ *AI*, 6.5.1897, p. 138.

²⁰⁰ *AZJ*, 9.3.1880, p. 148 : « in welcher (...) sehr verschieden geartete Individuen bestehen, die (...) sich in der Liebe und der Hochachtung der Familie (...) vereinigen können und sollen ».

²⁰¹ *Ibid.* : « das nationale Bewußtsein »

²⁰² *Ibid.*

des associations pour l'histoire et la littérature juives) pour diffuser la culture juive et la déclaration suivante d'Hippolyte Prague :

« Après (...) avoir lu [l'ouvrage de Drumont], on ne nous aimera pas moins, on ne nous en détestera pas davantage. Jamais un torrent d'injures ne fera lever la tête de celui qui bondirait sous une seule insulte. L'antisémitisme existe depuis des siècles. Son avenir a été jadis mortel. Il durera encore bien longtemps. Devant les nouvelles attaques du Richuss – ce levain que lors de la Pâque messianiste l'humanité brûlera en grande solennité – nous n'avons qu'à répéter : Juifs nous sommes, Juifs nous voulons rester et à la grâce de Dieu²⁰³. »

Conclusion

Si, jusqu'en 1881, on relève plus d'articles sur l'antisémitisme dans la revue allemande que dans la revue française, au plus tard à partir de 1886, cette tendance s'inverse et à certains moments, la revue française semble même l'emporter sur l'allemande. L'exemple de l'antisémitisme montre donc particulièrement bien que les phénomènes politiques et sociaux peuvent « voyager » d'un pays à l'autre, et qu'il est important d'être attentif aux décalages chronologiques pour comprendre le véritable impact d'un phénomène sur l'existence des individus²⁰⁴. En dépit de ces différences chronologiques et des situations incontestablement contrastées des collectivités juives en Allemagne et en France, cette analyse a pu dégager de nombreux points de convergences dans la manière d'aborder l'antisémitisme. Les discours et les attitudes des journalistes non seulement se ressemblent mais s'influencent aussi et se fertilisent mutuellement pour produire un discours largement commun contre l'antisémitisme. Tous les quatre, les journalistes français autant que leurs collègues d'outre-Rhin, vivent l'antisémitisme renaissant comme une profonde menace, non seulement pour les juifs mais pour la société toute entière, et se déclarent prêts à le combattre. Dans leur lutte, ils se situent dans une optique transnationale. Les échanges et les contacts avec les journalistes du pays voisin

²⁰³ *AI*, 29.4.1886, p. 132.

²⁰⁴ Espagne, M., *Les transferts culturels, op. cit.*, p. 2.

semblent non seulement être rassurants mais aussi stimulants sur le plan intellectuel. Leurs articles concernant l'antisémitisme révèlent ainsi une pensée profonde touchant à de nombreux aspects du phénomène. Sans négliger les dimensions politique et raciale de l'hostilité anti-juive, les journalistes insistent, à l'instar de la plupart de leurs contemporains davantage sur les liens et les continuités avec l'antijudaïsme religieux. Tout en voulant comprendre la fonction de l'antisémitisme moderne, ils s'intéressent ainsi avant tout à son effet sur la vie des minorités juives et tentent de réfuter les thèses antisémites. De la déconstruction des stéréotypes antisémites à la valorisation de la minorité juive en passant par des tentatives d'initier des actions concrètes, nombreuses sont les stratégies déployées par les quatre journalistes pour montrer que la différence n'est pas source de conflit mais, au contraire, source d'enrichissement.

Chapitre X : Solidarité transnationale : l'aide aux juifs d'autres pays

S'il est bien un thème auquel ne pouvaient pas manquer de s'intéresser les quatre publicistes qui inscrivent leur travail dans une perspective transnationale, c'est celui du sort de leurs coreligionnaires dans le monde entier. Les juifs ont exercé des formes de solidarité avec leurs coreligionnaires d'autres pays depuis l'Antiquité, réalisant ainsi l'injonction talmudique selon laquelle « tous les juifs sont solidaires les uns des autres¹ ». Ce n'est toutefois qu'au cours du XIXe siècle, avec la politisation de la société, l'évolution d'un espace public commun et les progrès des transports, que ces actions se développent considérablement. Généralement, les historiens situent le tournant dans cette évolution en 1840 lorsque l'avocat et membre du Consistoire central Adolphe Crémieux et le président du *Board of Deputies of British Jews*² Sir Moses Montefiore (1784-1885) se rendent à Alexandrie chez le vice-roi d'Egypte Méhémet Ali (1769-1848) qui contrôlait alors la Syrie et la Palestine, pour intervenir dans l'Affaire de Damas³. Afin de plaider publiquement la cause d'un groupe de juifs damascènes, accusés de meurtre rituel, ces notables juifs font pression sur leurs gouvernements respectifs, soulèvent le problème dans leurs parlements et orchestrent une campagne de lettres adressées aux éditeurs des principaux journaux israélites. Pour la première fois dans l'histoire juive depuis les tentatives européennes d'empêcher l'expulsion des juifs de Bohême et de Moravie en 1744-1745⁴, la défense de juifs opprimés est organisée à une échelle internationale. Si, dans cette campagne, le rôle de *l'Allgemeine Zeitung des Judenthums* et des *Archives*

¹ Voir le *Talmud de Babylone*, chevou'ot 32. A propos des réseaux juifs de solidarité, Thulin, M., « Jüdische Netzwerke », *Europäische Geschichte Online (EGO)*, Institut für europäische Geschichte (IEG), Mainz, <http://www.ieg-ego.eu/thulinm-2010-de>, consulté le 12 mars 2011.

² Créé en 1760 à Londres, le *Board of Deputies of British Jews* est l'équivalent, pour la Grande Bretagne, du *Consistoire central* de France.

³ Sur l'Affaire de Damas, voir Frankel, J., *The Damascus Affair*, op. cit.; Leff, L.M., *Sacred Bonds of Solidarity. The Rise of Jewish Internationalism in Nineteenth-Century-France*, Stanford, Stanford University Press, p. 117 sqq.

⁴ Voir Graetz, M., *Les juifs en France*, op. cit., p. 135; Thulin, M., « Jüdische Netzwerke », art.cit. Ce sont notamment les juifs de cour Diego d'Aguilar (1699-1759) et Wolf Wertheimer (1681-1765) qui coordonnent la résistance au décret ordonné par l'impératrice Marie-Thérèse depuis Vienne.

israélites, toutes les deux fraîchement fondées, se limite encore à rapporter les faits et à publier les lettres de protestation de Crémieux et de Montefiore, la presse juive va progressivement devenir un élément moteur dans ce type d'entreprise. « Relever l'opprimé, relancer vers l'avant celui qui a pris du retard, rendre à chacun le chemin plus facile, c'est à cette fin que nous nous tenons fraternellement la main⁵ », écrit par exemple Ludwig Philippson dès 1840. Servir « la cause de la solidarité israélite⁶ », « plaider [la] cause (...) des frères en Israël (...) devant le tribunal de l'opinion publique⁷ », défendre « le droit des juifs là où celui-ci semble en danger⁸ », voilà les objectifs formulés et reformulés au fil des ans par les trois autres journalistes qui considèrent leur journal respectivement, nous l'avons dit, comme un « trait d'union » ou un « lien » (Band) entre les juifs du monde entier. Des juifs habitant dans l'Empire ottoman aux juifs de l'Est, nombreuses sont les communautés juives dans le monde entier dont le sort préoccupe Philippson, Cahen, Karpeles et Prague lesquels réfléchissent, souvent dans une coopération en réseau, aux différents moyens pour leur venir en aide. Rappelons que Cahen et Karpeles, le premier par son engagement pour l'*Alliance israélite universelle*, le second par son appartenance à l'ordre Bn'ai B'rith sont directement impliqués dans des organisations d'aide internationale. Quant à Philippson et Prague, nous verrons que le premier tente d'initier plusieurs projets relatifs au relèvement des juifs de Palestine alors que le second est proche de certaines associations philopalestiniennes.

Si la solidarité avec leurs coreligionnaires en détresse s'impose selon eux comme un devoir, cela n'est pas sans poser des problèmes. En s'intéressant au sort des juifs d'autres pays, les juifs allemands et français risquent en effet de s'attirer le reproche de former une nation dans la nation, voire d'agir contre les intérêts de leur pays. La solidarité avec leurs coreligionnaires à l'étranger les renvoie donc une fois de plus à la question de leur place au sein de la nation et les

⁵ *AZJ*, 4.1.1840, p. 2 : « Den Gedrückten zu erheben, den Zurückgebliebenen vorwärts zu führen, jedem seine Bahn zu erleichtern. Dazu reichen wir uns brüderlich die Hand. »

⁶ *AI*, janv. 1861, p. 6.

⁷ *AI*, 5.2.1891, p. 42.

⁸ *AZJ*, 9.2.1890, p. 49 : « Sie wird das Recht der Juden überall da, wo dieses gefährdet scheint, entschieden vertheidigen. »

confronte à des débats sur le devenir et l'orientation du judaïsme en Allemagne et en France. Si l'attitude des journalistes à l'égard des coreligionnaires à l'étranger met en évidence leur transnationalisme, elle permet également de comprendre leur philosophie politique. Nous les verrons en effet mettre concrètement en œuvre leur conception de la citoyenneté et d'un judaïsme moderne. Dans cet objectif, nous nous intéresserons, dans le dernier chapitre de ce travail, à l'implication concrète des journalistes dans des projets de solidarité internationale et à leurs positions quant à la nature de l'aide à fournir aux juifs en difficultés. Celles-ci sont d'autant plus intéressantes qu'elles permettent de faire ressortir les différences générationnelles entre les journalistes. Philippson et Cahen encouragent la propagation de la civilisation sur place mais s'opposent à tout ce qui pourrait être interprété comme des tentatives de reconstituer la nation juive. Si, dans cette perspective, l'émigration des juifs de l'Est, notamment en direction de la Palestine, est vue d'un œil critique, la création d'un Etat juif, tel qu'il sera envisagé par le mouvement sioniste à la fin du siècle, ne rencontre aucune faveur chez les journalistes de cette génération. Certes, le point de vue de Gustav Karpeles et Hippolyte Prague ressemble à bien des égards à celui de leurs prédécesseurs, mais il s'en distingue aussi. Ainsi, ils se prononcent pour l'émigration et même s'ils n'adhèrent pas au sionisme, ils lui manifestent quelques marques de sympathie.

I. Les juifs de Palestine

Dès le début de leur carrière journalistique, Ludwig Philippson et Isidore Cahen donnent très régulièrement des nouvelles des communautés juives de Palestine qui, après avoir connu un essor prodigieux, tant économique que spirituel, vivent, depuis le XVII^e siècle, une période difficile, marquée par une crise économique et démographique considérable⁹. Tous deux semblent particulièrement sensibles à l'état de désolation dans lequel se trouve ce territoire qui constitue alors une province de l'Empire ottoman. Isidore Cahen constate ainsi que la ville de Jérusalem au « glorieux passé » s'est transformée en « un vénérable

⁹ Voir Grynberg, A., *Vers la terre d'Israël*, Paris, Gallimard, 2008, p. 17 sqq.

débris » ayant perdu « tout souffle, toute vitalité¹⁰ ». Dans la même veine, son confrère allemand déplore régulièrement les « tristes conditions¹¹ » dans lesquelles vivent ses habitants. Préoccupés par la situation difficile de leurs coreligionnaires sur place et animés par un attachement profond à la Palestine, « la terre de nos pères¹² », et en particulier à Jérusalem, « la Sainte Cité¹³ », les deux journalistes saluent « l'élan généreux » qui « entraîne aujourd'hui les nations civilisées » en Palestine « pour y porter la lumière et la paix¹⁴ ».

L'élan philanthropique et prosélyte vers la Palestine

A partir des années 1840, on peut en effet observer un regain d'intérêt des puissances européennes pour ce territoire. Anticipant l'effondrement de l'Empire ottoman, elles rivalisent pour développer leur influence en Palestine, qui représente une voie d'accès privilégié aux marchés d'Asie et d'Afrique. Cette percée occidentale en Palestine entraîne non seulement une renaissance de l'activité économique mais également une certaine libéralisation politique dont les signes les plus marquants sont l'ouverture de plusieurs consulats étrangers à Jérusalem à partir de 1838¹⁵ et l'octroi de l'égalité civique à tous les sujets de l'Empire ottoman, y compris les non-musulmans, dans le sillage de la guerre de Crimée (1854-1856) que Philippson et Cahen, rappelons-le, ont approuvée¹⁶. Mais le sort de cette région, en particulier de la ville de Jérusalem, n'intéresse pas seulement les grandes puissances européennes, mais également les fidèles des trois religions monothéistes¹⁷. Si, au XIXe siècle, Jérusalem n'est plus pour les musulmans, qui habitent cette ville depuis le 7^e siècle, que le second lieu spirituel après la Mecque, la ville garde sa centralité religieuse pour les chrétiens et les juifs. Les réformes ottomanes ayant pour effet de transformer le quotidien dans

¹⁰ *AI*, oct. 1854, p. 546.

¹¹ *AZJ*, 3.9.1861, p. 513.

¹² *AZJ*, 20.5.1873, p. 340.

¹³ *AI*, oct. 1854, p. 547.

¹⁴ *Ibid.* Voir également *AZJ*, 14.8.1860, p. 483.

¹⁵ En 1838, la Grande-Bretagne ouvre un consulat à Jérusalem, suivi des consulats allemands et français en 1843.

¹⁶ Voir le chapitre VIII.

¹⁷ Sur l'histoire de la ville de Jérusalem, voir Ben-Arieh, Y., *Jérusalem au XIXe siècle. Géographie d'une renaissance*, Paris, Editions de l'Eclat, 2003 ; Nicault, C., *Une histoire de Jérusalem, 1850-1967*, Paris, CNRS, 2008.

« la terre des ancêtres » où quelques juifs étaient restés, même après la destruction du Temple en 70, la Palestine attire désormais de plus en plus de juifs qui viennent « pour y vivre, étudier la Torah et être enterré[s] au mont des Oliviers¹⁸ ». Parallèlement, on assiste, sous l'influence de la fascination du mouvement romantique pour l'Orient¹⁹, à un regain d'intérêt pour la Palestine en milieu chrétien. Ce sont notamment les courants millénaristes, particulièrement forts en Angleterre, aux Etats-Unis et en Allemagne, qui envisagent favorablement le retour des juifs en Palestine, dans la mesure où celui-ci serait une étape préliminaire à leur conversion au christianisme et, par conséquent, à la venue du Messie²⁰. Dès les années 1820, des missionnaires protestants, dépendant de la Société londonienne pour la promotion du christianisme parmi les juifs (*Society for Promoting Christianity among the Jews*), une association anglicane, fondée en 1809 afin de répandre le protestantisme en milieu juif, arrivent à Jérusalem, suivis de congrégations religieuses catholiques de France et chrétiennes-orthodoxes d'Arménie, de Grèce et de Russie. Un événement marquant dans ce contexte est la fondation d'un évêché anglo-prussien à Jérusalem en 1841 qui contribue au développement d'institutions scolaires, médicales et sociales et à la construction d'églises dans la ville²¹. A cela s'ajoutent, à partir de 1850, des pèlerinages réguliers, encouragés par les Eglises chrétiennes et facilités par le progrès des transports et la sécurité grandissante sur les voies maritimes²².

Parce que l'objectif principal des chrétiens protestants, catholiques et orthodoxes en Palestine est la conversion des populations juives, leurs activités suscitent une forte opposition au sein de la communauté juive. Afin de protéger les juifs de Palestine de la conversion, diverses personnalités juives influentes décident d'œuvrer à leur relèvement matériel et moral en créant leurs propres

¹⁸ Ben-Arieh, Y., *Jérusalem au XIXe siècle*, op. cit., p. 56.

¹⁹ Voir Nicault, C., *Une histoire*, op. cit., p.16 sqq.

²⁰ Sur la redécouverte chrétienne de la Palestine, voir Bensoussan, G., *Une histoire intellectuelle et politique du sionisme 1860-1940*, Paris, Fayard, 2002, p. 28 sqq.

²¹ Sur l'évêché anglo-prussien, voir Löffler, R., *Protestanten in Palästina. Religionspolitik, sozialer Protestantismus und Mission in den deutschen evangelischen und anglikanischen Institutionen des Heiligen Landes*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008, p. 68 sqq.

²² Nicault, C., *Une histoire*, op. cit., p. 13.

écoles, hôpitaux et institutions caritatives. Parmi les plus connus, il faut citer le président du *Board of Deputies of British Jews* Sir Moses Montefiore, l'avocat Adolphe Crémieux, le banquier James de Rothschild (1792-1868), ses fils Alphonse (1827-1905), Gustave (1829-1911), Edmond (1845-1935) et leur précepteur, l'érudit orientaliste, Albert Cohn (1814-1877) ainsi que le banquier Maurice de Hirsch (1831-1896). Après avoir travaillé dans la finance londonienne, Moses Montefiore, dont le grand-père était venu de Livourne à Londres vers 1752, décide en 1824 de se retirer des affaires pour se consacrer, au plus tard à partir de 1827, à ses coreligionnaires. Il intervient, on s'en souvient, dans l'Affaire de Damas et dans l'Affaire de Mortara. Il plaide également la cause des juifs de Russie (1846, 1872), du Maroc (1864) et de Roumanie (1867). Mais pour cet homme qui passe d'une relative indifférence religieuse à l'orthodoxie, c'est le sort de ses coreligionnaires en Palestine qui se trouve au centre de ses efforts. Rêvant d'une restauration nationale des juifs en Palestine, Montefiore se rend sept fois en Palestine, la première fois en 1827. Lors de ces voyages, il parvient à un accord avec Méhémet Ali sur l'acquisition de terres en vue d'y établir des colonies agricoles. Il met également en place des structures médicales et des oeuvres charitables, fait aménager des égouts, et fait construire, à partir de 1856, les premières habitations juives hors les murs de Jérusalem²³. Quant à Crémieux, si son influence en Palestine se limite, outre son intervention en faveur des juifs de Damas, à la création de deux établissements scolaires à Alexandrie et Constantinople²⁴, l'oeuvre d'Albert Cohn va laisser plus de traces²⁵. Né en 1814 à Presbourg (Bratislava) dans une famille pieuse, le jeune Albert quitte sa ville natale en 1826 pour s'installer à Vienne où il s'inscrit, après ses classes au lycée, d'abord en médecine, puis en philologie et archéologie. Parallèlement, il travaille sur le Talmud, apprend en autodidacte l'arabe, le persan, le syriaque et le sanscrit et enseigne l'hébreu au séminaire protestant dirigé alors par Johann Georg Wenrich. Puisque les carrières à l'université étaient alors encore fermées aux juifs

²³ Sur Moses Montefiore, voir Seni, N., *Les inventeurs de la philanthropie juive*, Paris, La Martinière, 2005, p. 117 sqq.

²⁴ Mrejen-O'Hana, S., « Isaac-Jacob Adolphe Crémieux », art. cit.

²⁵ Sur Albert Cohn, voir Loeb, I., *Biographie d'Albert Cohn*, Paris, Durlacher, 1877, disponible sur < http://www.archive.org/stream/biographiedalber00loeb/biographiedalber00loeb_djvu.txt >, consulté le 27.7.2009.

dans les pays germaniques, Cohn part s'installer à Paris après avoir soutenu sa thèse de doctorat en 1836, suivant ainsi le même itinéraire que Salomon Munk quelques années auparavant. En route pour Paris, il fait escale à Francfort-sur-le-Main où il rencontre James de Rothschild. Celui-ci, après la mort de son père Meyer Amschel Rothschild en 1812, s'était installé à Paris où il avait contribué à faire de Paris, à côté de Londres, un des foyers des grandes opérations financières, notamment en renforçant les liens internationaux. Lors de leur rencontre à Francfort, James de Rothschild qui plus tard interviendra pour la cause des juifs de Damas et de l'Empire russe, embauche Albert Cohn comme précepteur, ce qui allait sceller l'avenir du jeune orientaliste. A partir de 1838, année où Cohn entreprend un voyage en Italie avec James et sa famille, au cours duquel il découvre les ghettos de Turin et de Rome, sa trajectoire s'éloignera désormais des études orientales pour se confondre étroitement avec le développement de la mission philanthropique des Rothschild de France. « Instrument de la générosité rothschildienne²⁶ », Albert Cohn va consacrer toute son énergie à ses coreligionnaires dans le monde ottoman, en fondant des écoles à Constantinople, à Jérusalem, à Damas et à Smyrne et en défendant les juifs d'Algérie et du Maroc, mais aussi en France où il sera nommé président du Comité de bienfaisance déjà mentionnée précédemment (1843). Notons qu'Isidore Cahen devait bien connaître ce philanthrope engagé. Après le transfert du séminaire israélite de Metz à Paris, ils y enseignent en effet tous les deux, Cohn l'histoire juive et Cahen la littérature et l'histoire françaises. Leurs contacts s'intensifient sans doute encore à partir de 1862 lorsque Cohn rejoint le comité central de l'*Alliance israélite universelle* dont Cahen, rappelons-le, était un des membres fondateurs. Quant à Maurice de Hirsch, banquier d'origine munichoise qui, après son mariage avec Clara Bischoffsheim s'était d'abord installé à Bruxelles, où il avait fondé la banque Bischoffsheim et de Hirsch en 1862, avant de s'établir à Paris, il consacre une grande partie de sa fortune à aider les communautés juives dans le monde. Si celui qui rejoindra le comité central de l'*Alliance* en 1876²⁷ se mobilise pour les juifs de Palestine en faisant une donation d'un million de francs-or à l'Alliance israélite universelle,

²⁶ Seni, N., *Les inventeurs*, op. cit., p. 76.

²⁷ *Registre des procès verbaux du comité central de l'Alliance israélite universelle, 1869-1876*, 12.4.1876.

« spécialement destinée à améliorer la situation des Israélites de l'Empire turc par l'instruction et l'éducation²⁸ », c'est plus particulièrement le sort des juifs de Russie qui le préoccupe. En 1881, il envoie des fonds à Brody, ville de Galicie à la lisière de la frontière austro-russe où quelque 100000 personnes s'étaient réfugiées à la suite d'une rumeur prétendant que l'Alliance s'engageait à secourir les juifs désireux d'émigrer pour fuir les pogroms et la misère, puis il tente d'intervenir auprès du gouvernement russe en 1887 afin que celui-ci adoucisse sa politique à l'égard des juifs. Initialement, il a comme projet de créer des écoles sur le sol russe car l'éducation permettrait selon lui une intégration progressive à la société non-juive et un accès à l'égalité politique. Mais ce projet échoue, et le baron de Hirsch, qui plus tard se refusera à aider le mouvement sioniste de Theodor Herzl, décide de consacrer sa fortune à l'organisation de l'émigration et à l'installation des juifs dans d'autres pays. En 1891, il fonde ainsi la *Jewish colonization association* qui organisera l'émigration juive vers l'Amérique, notamment vers l'Argentine²⁹.

Les actions de ces hommes sont largement commentées dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* et dans les *Archives israélites*. Souhaitant à leur tour apporter leur part à ce mouvement philanthropique, Ludwig Philippson et Isidore Cahen non seulement traitent abondamment de la question des juifs de Palestine dans leurs revues en discutant les différents « moyens de combattre³⁰ » la misère, mais initient ou soutiennent également des actions concrètes. Il convient de noter que ni Philippson ni Cahen ne favorisent l'idée d'un retour effectif et groupé des juifs en Palestine, idée qui commence à s'imposer à partir du milieu du XIXe siècle et dont les représentants les plus connus sont le rabbin de Zemun, près de Belgrade, Yéhouda Haï Alkalai (1798-1878), le rabbin de Torun, en Posnanie, Zvi Hirsch Kalisher (1795-1874) et le socialiste allemand Moses Hess (1812-1875)³¹.

²⁸ *Ibid.*, 27.12.1873.

²⁹ Sur le baron Maurice de Hirsch, voir Frischer, D., *Le Moïse des Amériques. Vies et oeuvres du munificent baron de Hirsch*, Paris, Grasset, 2002. Sur son engagement pour les juifs russes, voir le chapitre 11, p. 313 sqq.. Sur la *JCA*, voir le chapitre 12, p 341 sqq. Voir également l'article tout récent de Frischer, D., « Le baron de Hirsch et les juifs de Russie. Entre philanthropie et utopie », *Archives juives*, 2011, n° 1, p. 70-82.

³⁰ *AI*, oct. 1854, p. 547.

³¹ Voir Bensoussan, G., *Une histoire intellectuelle, op. cit.*, p. 28 sqq.

Selon ces trois penseurs, que Jacob Katz appela « les précurseurs du sionisme³² », l'identité juive risque de disparaître si elle ne s'engage pas dans la voie d'une renaissance nationale. Alors que Alkalai et Kalisher pensent religieusement la restauration nationale des juifs³³, Hess l'envisage de façon séculière, annonçant ainsi le sionisme politique³⁴. Mais pour tous, la Palestine cesse d'être seulement une référence liturgique ou le symbole d'une nostalgie pour devenir un lieu précis où pourrait se réaliser la restauration nationale juive.

Sans nier l'importance de la Palestine dans la vie d'un juif du XIXe siècle, Philippson et Cahen s'inscrivent en faux contre ces positions. Dans une recension de « Rom und Jerusalem » de Moses Hess, un des premiers textes proto-sionistes, publiée dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* à l'occasion de la parution du livre en 1862, Philippson souligne dans une note en bas de page son parfait accord avec la position suivante :

« Notre amour et notre vénération pour tout ce qui rappelle notre pays d'origine, la Palestine, n'a rien à avoir avec le patriotisme. Ils ont plutôt la valeur (...) d'une sorte de piété à l'égard d'un objet hérité de nos aïeux auxquels nous accordons, certes, une place d'honneur dans nos appartements luxueux sans qu'il nous vienne cependant à l'esprit de mettre toute notre existence en accord avec ces souvenirs³⁵. »

Cette position ne l'empêche cependant pas de soutenir les tentatives d'améliorer la situation sur place, « mais seulement (...) », comme le dit l'article,

³² Katz, J., « The Forerunners of Zionism », *The Jerusalem Quarterly*, 1978, n° 7, printemps, p. 10-21.

³³ Sur Alkalai et Kalisher, voir Bensoussan, G., *Une histoire intellectuelle*, op. cit., p. 30 sqq.; Petry, E., *Ländliche Kolonisation in Palestina. Deutsche Juden und früherer Zionismus am Ende des 19. Jahrhunderts*, Köln, Weimar, Böhlau, 2004, p. 39 sqq.

³⁴ Sur Hess, voir Bensoussan, G., *Une histoire intellectuelle*, op. cit., p. 34 sqq.; Schoeps, J., « Autoemanzipation und Selbsthilfe. Die Anfänge der zionistischen Bewegung in Deutschland (1882-1897) », in: *Deutsch-jüdische Symbiose oder die mißglückte Emanzipation*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, p. 275 sqq.

³⁵ *AZJ*, 22.10.1862, p. 610 : « Unsere Liebe und Beehrung für alles, was an unser Stammland, an Palästina erinnert, hat auch nichts mit einem Patriotismus gemein und nur den Werth (...), wie die Pietät zu urväterlichem Geräthe, dem wir wohl in unsern modernen Prunkgemächern einen ehrenvollen Platz einräumen, ohne dass es uns in den Sinn käme, unser ganzes Leben mit diesen Erinnerungen in Einklang zu bringen. »

« afin de donner à nos frères orientaux qui (...) dans les Etats asiatiques et berbères subissent la misère et la discrimination, un refuge où règne la liberté, et afin de créer des possibilités de travail pour ceux qui habitent la Terre sainte depuis longtemps pour qu'ils ne soient plus dépendants (...) des aumônes³⁶ ».

Isidore Cahen n'est pas moins explicite. Comme pour son confrère allemand, le « mouvement qui porte les Israélites du monde entier à venir en aide à leurs frères délaissés de Jérusalem », mérite selon lui, « tout encouragement. (...) Mais de la diffusion des Lumières et des inventions modernes, à favoriser l'immigration sur le sol étroit de la Palestine (...) il y a fort loin³⁷ ». Car « Jérusalem est pour le judaïsme un souvenir et une espérance. Comme souvenir, nous devons lui conserver sa couleur et son caractère³⁸ ». En insistant ainsi sur le caractère purement symbolique et spirituel de la terre d'Israël, les deux journalistes soulignent leur allégeance à leurs patries respectives et ils s'abstiennent de se projeter dans la construction d'un patriotisme en Israël.

Contre la Halouka – pour l'instruction et le travail productif

Critique de la Halouka

Un des sujets amplement débattus dans le cadre de l'élan philanthropique vers la Palestine est la Halouka (distribution, répartition), un système de collectes organisées en diaspora pour réunir les sommes nécessaires à la subsistance des juifs de Palestine et distribuées sous le contrôle de l'association *Pekidim W'Amarkalim*, fondée en 1810 à Amsterdam³⁹. Si les juifs orthodoxes de Jérusalem défendent ce système, la plupart des juifs occidentaux y sont fortement opposés, lui préférant la régénération par le travail et l'instruction. Le médecin et poète autrichien Ludwig August Frankl (1810-1894), qui se rend à Jérusalem en 1856 pour fonder des écoles, consacre ainsi plusieurs passages de son livre *Nach*

³⁶ *AZJ*, 22.10.1862, p. 611 : « aber einzig und allein (...), um unseren orientalischen Brüdern, die in den (...) Asiatischen und Berberstaaten allem Elend und Druck unterliegen, einen freien Zufluchtsort zu verschaffen und den alten Ansiedlern im heiligen Lande einen selbständigen Wirkungskreis anzuweisen, damit sie nicht (...) vom Bettelbrod sich erhalten muessen ».

³⁷ *AI*, oct. 1854, p. 553.

³⁸ *Ibid.*, p. 551.

³⁹ Sur la Halouka, voir Seni, N., *Les inventeurs*, op. cit., p. 135 sqq.

Jerusalem à la Halouka en prenant très clairement ses distances avec ce système⁴⁰. Cette approche est également partagée par l'historien Heinrich Graetz qui pour sa part n'est pas hostile à une colonisation de la Palestine⁴¹. Dans sa *Denkschrift über die Zustände der jüdischen Gemeinden in Palästina und besonders in Jerusalem*, rédigée après son voyage en Palestine en mars 1872, il déplore notamment la pauvreté d'un grand nombre de juifs qui ne vivent que de charité. Afin de remédier à cette situation jugée inacceptable, il fonde, dès son retour en Allemagne, l'Association pour l'éducation des orphelins juifs en Palestine (*Verein für Erziehung jüdischer Waisen in Palästina*)⁴². En France aussi, des voix s'élèvent contre le système de la Halouka, ce dont témoigne un débat mené au sein du Consistoire central en mars 1854 au cours duquel Albert Cohn et Alphonse de Rothschild se prononcent contre la distribution de dons⁴³.

Les prises de position de Philippson et de Cahen procèdent de la même démarche intellectuelle. Tout en publiant régulièrement des listes de dons pour la Palestine, les deux journalistes se montrent très critiques à l'égard de cette distribution d'aumônes qui ne font, selon eux, que maintenir les populations locales dans l'état de détresse qui est le leur : « Elles [les offrandes] ne vont, en effet, qu'à atténuer la misère présente (...) ; elles ranimeront la vie matérielle et la dignité humaine au sein d'une population dégradée par le besoin, les privations, l'absence d'occupations sérieuses », constate ainsi Isidore Cahen en 1854, « mais y éclaireront-elles les intelligences, y combattront-elles efficacement le fléau de l'ignorance, et surtout y préviendront-elles d'une manière durable le retour des abus dont l'extirpation est aujourd'hui une si difficile entreprise⁴⁴ ? ». Deux ans plus tard, Cahen compare le système de la Halouka à « une théorie chrétienne ou plutôt catholique qui veut que Rome, en sa qualité de siège du pontificat, soit privée à perpétuité du bénéfice d'institutions civiles, et mise hors du droit

⁴⁰ Frankl, L.A., *Nach Jerusalem*, Leipzig, Baumgärtner's Buchhandlung, 1858.

⁴¹ Ami de Moses Hess, Heinrich Graetz avait lu le manuscrit de *Rome et Jérusalem* et voulait soutenir ce dernier dans ses efforts d'une colonisation juive au canal de Suez. Sur les relations entre Graetz et Hess, voir Petry, E., *Ländliche Kolonisation in Palästina*, op. cit., p. 52 sqq.

⁴² Sur Heinrich Graetz et la Palestine, voir *ibid.*, p. 52 sqq..

⁴³ Voir Graetz, M., *Les juifs de France*, op. cit., p. 146 sqq.; Archives du Consistoire central, *Protocole de la séance du 31 mars 1854*, I-B-5.

⁴⁴ *AI*, oct. 1854, p. 547.

commun, vouée au régime théocratique, parce qu'elle garde aussi un monument de foi et un musée de croyance⁴⁵ », critiquant ainsi au passage le fonctionnement de l'église catholique. Selon Cahen, le fait que les juifs de Jérusalem soient « comme les conservateurs dûment consacrés (...) du plus antique des musées (...) ne saurait [les] dispenser des devoirs d'homme⁴⁶ ». Philippon rejoint son confrère français dans sa critique de la Halouka: selon lui, ce système, en encourageant l'indolence des juifs de Palestine⁴⁷, est clairement responsable de leur misère. « Pourquoi la misère est-elle si grande chez eux⁴⁸ ? », demande-t-il dans un article de 1874. « Parce que la majorité d'entre eux ne veut pas travailler, mais compte sur les dons venant d'autres pays. Parce qu'ils rejettent fanatiquement toute éducation populaire, toute tentative (...) d'ouvrir une branche industrielle⁴⁹ ».

Pour Philippon et Cahen, le seul remède vraiment efficace pour sortir les juifs de Palestine de leur état misérable est « l'activité et l'instruction⁵⁰ ». Leurs intentions sont claires : Cahen veut faire « de Jérusalem une cité européenne, enrichie d'établissements de bienfaisance⁵¹ » tandis que Philippon entend apporter « industrie et civilisation⁵² ». En se prononçant ainsi pour le progrès de la civilisation en Palestine, les deux journalistes prennent leurs distances avec les coutumes traditionnelles d'entraide et inscrivent leur engagement humanitaire dans une perspective moderne. Si la critique de la Halouka met ainsi en évidence leur attachement aux valeurs modernes, elle leur permet également de se ranger aux côtés de la civilisation occidentale et, partant, de souligner leur allégeance à leur patrie.

⁴⁵ *AI*, mars 1856, p. 138.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 138-139.

⁴⁷ *AZJ*, 14.8.1860, p. 484.

⁴⁸ *AZJ*, 26.5.1874, p. 363 : « Warum ist also die Not bei ihnen so groß? ».

⁴⁹ *Ibid.*: « Weil die Mehrzahl nicht arbeiten will, sondern sich auf die aus anderen Ländern kommenden Almosen verlässt. Weil sie fanatisch jede Volksbildung zurückweist, jeden Versuch, (...) einen industriellen Zweig zu eröffnen. »

⁵⁰ *AI*, 15.7.1869, p. 422.

⁵¹ *AI*, oct. 1854, p. 551.

⁵² *AZJ*, 4.12.1848, p. 715 : « Industrie und Gesittung ».

La mission, telle que les journalistes l'entendent, consiste donc à prévenir plutôt qu'à guérir, à fournir du travail plutôt que des aumônes afin de transformer l'ordre social existant en Palestine. Si, dans cette optique, de nombreux articles sont consacrés à la description et à l'analyse d'autres initiatives prises afin d'aider au relèvement des juifs de Palestine, telles la création d'écoles, d'hôpitaux, de refuges, d'institutions agricoles et d'une ligne ferroviaire entre Jérusalem et Jaffa, les deux journalistes s'investissent également personnellement dans un certain nombre de projets. Philippson tente ainsi d'initier la création d'un hôpital à Jérusalem ainsi qu'un programme d'aide aux jeunes juifs de Palestine alors que Cahen joue un certain rôle dans l'établissement de l'école agricole Mikveh-Israël.

L'hôpital juif de Philippson

Peu de temps après l'établissement de l'évêché anglo-prussien à Jérusalem, ressenti comme une menace pour l'existence même du judaïsme, Philippson lance un appel à créer une « société missionnaire pour le judaïsme⁵³ ». Il pense à une association internationale dont le but ne serait pas de convertir des chrétiens au judaïsme mais de « renforcer le judaïsme au sein de ses fidèles eux-mêmes⁵⁴ » afin que ceux-ci succombent moins facilement aux tentatives chrétiennes de conversion. Si, quelques semaines plus tard, Philippson évoque le succès que son idée a eu, même en milieu chrétien, il semble néanmoins préférer mettre en friche ce projet, « construction à laquelle de nombreuses forces devront travailler (...) durant de nombreux jours⁵⁵ », afin de répondre au besoin plus urgent de fonder un hôpital juif à Jérusalem. L'établissement d'un dispensaire juif s'impose selon Philippson non seulement parce que les juifs doivent disposer d'un endroit où se soigner, mais aussi pour opposer une institution juive aux institutions prévues par les sociétés missionnaires:

« Les efforts que les sociétés missionnaires chrétiennes dirigent contre le judaïsme deviennent de plus en plus grands, et plus leurs succès sont insignifiants, plus leurs moyens sont grands. Ce sont ces moyens

⁵³ *AZJ*, 23.4.1842, p. 241 : « Missionsgesellschaft des Judenthums ».

⁵⁴ *Ibid.*: « das Judenthum in seinen Bekennern selbst zu stärken ».

⁵⁵ *AZJ*, 24.9.1842, p. 573 : « ein Bau, an dem viele Kräfte (...) viele Tage arbeiten müssen ».

qui ne doivent pas nous laisser indifférents, qui doivent nous amener à développer (...) des moyens semblables⁵⁶. »

Face à ce qu'il ressent comme une urgence, le journaliste allemand invite donc les communautés juives du monde entier à soutenir son projet.

Les contributions concernant l'hôpital juif de Jérusalem mettent en évidence que Philippson a conscience que son engagement pour ses coreligionnaires palestiniens risque de susciter de l'animosité en milieu non-juif, notamment chez les détracteurs de l'émancipation juive, pour qui les manifestations de solidarité des juifs ne sont qu'une preuve supplémentaire de leur absence de patriotisme. Le journaliste allemand se défend contre ce reproche en insistant sur le fait que l'on peut observer les mêmes pratiques chez les musulmans et les chrétiens :

« Il serait bizarre que, alors que les musulmans et les chrétiens ont des liens religieux avec Jérusalem et continuent de les resserrer sans que l'on remette en cause de quelque manière que ce soit leur allégeance à leur patrie, nous autres, descendants des anciens propriétaires de ce pays (...), nous nous privions d'être représentés (...) là-bas par crainte que l'on nous considère moins comme les fils de nos Etats européens et que l'on nous accuse (...) de nostalgie pour Jérusalem⁵⁷. »

Une autre stratégie pour justifier son initiative consiste à l'inscrire dans une perspective moderne. Ainsi, il qualifie son projet de « cause sainte (...) où

⁵⁶ *AZJ*, 8.10.1842, p. 600 : « Die Anstrengungen der christlichen Missionsgesellschaften gegen das Judentum werden immer größer und je unbedeutender ihre Erfolge, desto bedeutender werden die Mittel. Diese Mittel sind es, welche uns nicht gleichgültig lassen dürfen, welche uns bewegen müssen, gleiche Mittel (...) zu entwickeln. »

⁵⁷ *AZJ*, 8.10.1842, p. 601 : « So wäre es doch sonderbar, während Mohamedaner und Christen zu Jerusalem in religiöser Beziehung stehen, und diese Beziehung immer enger knüpfen, ohne daß damit ihrer (...) vaterländischen Gesinnung in irgendeiner Art zu nahe getreten wird, die Abkömmlinge der früheren Besitzer dieses Lands, (...) uns verhindern lassen sollten, auch (...) daselbst repräsentiert zu sein, aus der Befürchtung heraus, wir würden weniger als Söhne unserer europäischen Staaten betrachtet und der Sehnsucht nach Jerusalem (...) verschrien werden. » Il est intéressant de noter qu'en 1854, Samuel Cahen avance le même argument en se référant à Philippson. Une preuve supplémentaire que les rédacteurs des deux revues dialoguent entre eux. Voir *AI*, juillet 1854, p. 367 : « Et comme le dit fort bien M. le docteur Philipsohn [sic !], puisque d'autres religions montrent une grande sympathie pour ceux qui gardent des sépulcres plus ou moins authentiques, comment pourrions nous rester indifférents envers ceux qui habitent le sol qu'ont foulé nos prophètes et nos pères ? »

religiosité et humanité se marient complètement⁵⁸». En présentant son projet comme la synthèse parfaite entre religion et humanisme, Philippson rappelle certes que l'aide assurée aux juifs en détresse correspond à un acte de foi, mais il la place également dans un contexte plus large en la justifiant au nom de l'humanité. Ainsi, le journaliste allemand provoque un glissement de la sphère purement religieuse et juive vers la sphère universelle, renouant ainsi avec l'héritage du siècle des Lumières. Comme l'a montré Catherine Duprat, c'est en effet vers la fin du XVIIIe siècle que les concepts d'humanité, parfois aussi de bienfaisance ou de philanthropie, commencent à s'imposer à côté de la notion de charité (religieuse) comme des principes éthiques et politiques renvoyant « aux liens unissant l'homme à ses semblables de par la nature, la raison et la sensibilité⁵⁹ », et non plus de par la grâce divine, et aspirant à l'utilité sociale et non plus à témoigner l'amour de Dieu.

A en croire le passage suivant, rédigé au moment de l'Affaire de Damas, Samuel Cahen qui, à l'instar de son fils, avait accordé dans ses articles une place majeure au sort des juifs étrangers qui ne jouissaient pas encore de l'égalité des droits, adopte la même démarche que Philippson :

« Et qu'on ne réponde pas: nous sommes Français, nous ne formons plus un peuple, et nous n'avons pas à nous occuper de ce qui se passe ailleurs. A celui qui tient un pareil langage, nous dirons qu'il n'est pas Français. Si vous ne voulez pas qu'on s'intéresse aux israélites de l'Orient comme israélites, il faut au moins qu'on s'y intéresse comme hommes. La France avait des larmes et de l'argent pour la Grèce et la Pologne; on s'est intéressé aux premiers surtout comme à des chrétiens; il est digne d'elle d'élever aussi la voix en faveur des millions d'israélites de l'Orient. Pour les israélites c'est un devoir⁶⁰. »

Afin de contourner le reproche de la double allégeance, le fondateur des *Archives israélites* fait apparaître l'engagement pour d'autres juifs à la fois comme un

⁵⁸ *AZJ*, 21.1.1843, p. 34 : « eine heilige Sache (...), in der sich Religiosität und Humanität völlig vermählen ».

⁵⁹ Duprat, C., « Pour l'amour de l'humanité ». *Le temps de philanthropes. La philanthropie parisienne des Lumières à la Monarchie de Juillet*, tome 1, Paris, Editions du C.T.H.S., 1993, p. XXXI.

⁶⁰ *AI*, avril 1840, p. 223.

devoir religieux et une mission humanitaire. Mais le devoir talmudique, dans l'extrait de l'article de Samuel Cahen, est élargi non seulement d'une dimension universelle, il devient également un acte patriotique pour celui qui se considère comme Français. En présentant la solidarité avec leurs coreligionnaires comme un acte à la fois religieux, humaniste et patriotique, Ludwig Philippson et Samuel Cahen font apparaître leur activisme transnational comme entièrement compatible avec les valeurs de leurs patries. La thèse de l'internationalisme juif comme support de l'intégration nationale des minorités juives a été récemment défendue par l'historienne américaine Lisa Moses Leff. Dans son brillant ouvrage *Sacred bonds of solidarity. The rise of Jewish Internationalism in Nineteenth-Century-France*, consacré essentiellement aux juifs français, elle écrit ainsi: « Pour les Juifs de France, de Grande-Bretagne, d'Allemagne, d'Autriche et des Etats-Unis, la solidarité internationale a souvent été aussi conçue comme étant aussi bien l'expression d'un patriotisme puisque ces nations ont embrassé des idéologies universalistes et des ambitions impérialistes⁶¹. »

En dépit du risque de se voir accuser d'infidélité à la nation, l'appel à souscription lancé par Philippson reçoit un bon accueil au sein de la communauté juive internationale. Les *Archives israélites* y voient « une (...) pensée » qui « mérite toute [sa] sympathie » : « puisque les Juifs sont oubliés par tout le monde, excepté par les missionnaires, il est juste que nous nous rappelions qu'ils professent notre croyance et qu'ils sont malheureux⁶². ». Le projet de Philippson trouve également un écho positif auprès de Moses Montefiore et auprès des Rothschild de Paris : si le premier décide, dès janvier 1843, d'envoyer le médecin juif allemand Simon Fränkel en Palestine afin qu'il prenne soin des malades jusqu'à ce que l'hôpital soit établi⁶³, les seconds offrent la somme considérable de

⁶¹ Leff, L. M., *Sacred Bonds of Solidarity*, op. cit., p. 3 : « For Jews in France, Great Britain, Germany, Austria, and the United States, international solidarity was often framed as an expression of patriotism as well, since these nations embraced universalist ideologies and imperial ambitions. »

⁶² *AI*, déc. 1842, p. 714.

⁶³ *AZJ*, 21.1.1843, p. 33.

100 000 Francs, mais à la condition qu'une école mixte, sur le modèle occidental, soit rattachée à l'hôpital⁶⁴.

Il n'en demeure pas moins que Philippon abandonne son plan en 1848⁶⁵, non par « manque de moyens », comme il l'explique, mais en raison « du fanatisme des juifs de Jérusalem » qui, afin d'assurer leur pouvoir, préfèrent le système de la Halouka à toute initiative moderne. Le journaliste s'insurge contre « ces hommes » qui « ont préféré (...) être confrontés à des missionnaires (...) qu'à des messagers de l'industrie et de la civilisation⁶⁶ » :

« Si on n'avait voulu rien d'autre que de mettre dans leurs mains des grandes sommes d'argent, - quels mots de bénédiction (...) ils auraient prononcés sur nous ? Mais (...) un hôpital devait être établi, une école devait être fondée, le chemin vers l'industrie et la civilisation devait être préparé, un centre devait être créé afin d'arracher les juifs de Palestine et de Syrie à leur ignorance et à leur fainéantise, à leur fanatisme et leur grossièreté⁶⁷. »

Etudier en Europe

La guerre de Crimée, au milieu des années 1850, représente pour Philippon une nouvelle occasion de montrer son sens de la solidarité et son transnationalisme. Dès mars 1854, le directeur de l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* se tourne vers les Rothschild à Paris et à Londres. Dans une lettre, il leur demande de faire valoir leur influence auprès du sultan turc afin d'obtenir l'émancipation des juifs de l'Empire ottoman⁶⁸. Quelques jours avant le début de la Conférence de Paris de 1856 visant à établir la paix après la guerre de Crimée, il adresse une lettre à l'empereur Napoléon III dans laquelle il invite ce dernier à

⁶⁴ *AZJ*, 13.5.1843, p. 277.

⁶⁵ *AZJ*, 4.12.1848, p. 714 sqq.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 715 : « Diese Männer sahen sich (...) lieber Missionären (...) gegenüber als Boten der Industrie und Gesittung. »

⁶⁷ *Ibid.*: « Würde man nicht gewollt, als ihnen große Summen in die Hände geben, - welche Worte des Segens würden (...) sie über uns ausgesprochen? Aber (...) es sollte ein Hospital errichtet, eine Schule gegründet werden, es sollte der Boden für Industrie und Gesittung geebnet werden, es sollte ein Mittelpunkt geschaffen werden, um die Juden Palästina's und Syrien's aus ihrer Unwissenheit und Trägheit, aus Fanatismus und Roheit herauszureissen. »

⁶⁸ La lettre est publiée dans *AZJ*, 3.4.1854, p. 163-165.

plaider en faveur de l'égalité politique des juifs de l'Empire ottoman afin de « briser les fers des [Israélites] de l'Orient⁶⁹ ». L'intervention des puissances occidentales porte ses fruits et la guerre de Crimée, on s'en souvient, se solde par l'octroi de l'égalité politique aux juifs de l'Empire ottoman. Cependant, la situation matérielle et intellectuelle des juifs palestiniens reste inchangée. Dans un article de mai 1854 rappelant leur pauvreté, Philippson se prononce une fois de plus pour la régénération par l'instruction⁷⁰. Mais, contrairement à son projet antérieur de créer un hôpital et une école en Palestine, qui avait échoué en raison de l'opposition des juifs orthodoxes, il propose maintenant de faire venir des jeunes juifs ottomans en Europe pour les doter de l'instruction nécessaire à la reconstruction de leur pays⁷¹. Il n'entend pas créer « un institut pour des juifs turcs » mais il veut que ces jeunes s'intègrent dans des institutions déjà existantes dans les capitales européennes afin de « connaître la vie européenne⁷² ». En proposant de scolariser des jeunes juifs en Europe, Philippson prend position dans une polémique intense au sein de la communauté juive d'Europe, déclenchée quelques mois auparavant par le Consistoire central de France. Si les notables juifs s'accordent sur l'idée qu'il faut remplacer la Halouka par des œuvres promouvant l'instruction et le travail, la localisation de ces œuvres est l'objet d'une controverse, opposant principalement deux camps. Certains, comme le rabbin allemand, pensent que seule la rupture radicale de ces jeunes avec leur milieu d'origine et le contact direct avec la civilisation occidentale sont susceptibles de provoquer une transformation dans le mode de vie des juifs ottomans. Les tenants de cette approche européocentriste font également valoir l'argument financier, l'utilisation d'écoles déjà existantes étant plus économique, et la résistance des juifs « fanatiques » de Palestine. D'autres, comme Albert Cohn, considèrent en revanche qu'au lieu d'arracher les juifs ottomans à leur pays, il faut encourager l'instruction sur place. Lors d'une réunion du Consistoire central, le bras droit de James de Rothschild déclare : « Je ne pense pas que les

⁶⁹ La lettre de Philippson à Napoléon III est citée par Gelber, N.M., « Jüdische Probleme beim Berliner Kongress 1878 », in : Weltsch, R. (éd.), *Deutsches Judentum. Aufstieg und Krise*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1963, p. 217 sqq.

⁷⁰ *AZJ*, 8.5.1854, p. 229.

⁷¹ Sur le projet de Philippson, voir *AZJ*, 8.5.1854, p.227 sqq., *AZJ*, 12.6.1854, p. 294 sqq.

⁷² *AZJ*, 8.5.1854, p. 230 : « ein Institut für türkische Juden », « das europäische Leben kennen (...) lernen ».

juifs de Palestine accepteront jamais d'envoyer leurs enfants en Europe. Le seul moyen de propager chez eux l'instruction et le goût du travail, c'est de créer des écoles là où ils se trouvent⁷³. »

Tout comme le projet d'hôpital de Philippson, le sort des juifs d'Orient est envisagé dans une perspective transnationale. Ainsi, afin de réaliser son plan d'aide aux jeunes juifs de l'Empire ottoman, le journaliste allemand effectue en mai 1854 un voyage à Paris dans l'espoir d'y trouver le soutien du Consistoire central, le seul organisme juif d'Europe, à ses yeux, à avoir la neutralité et l'autorité nécessaires pour mettre en place un projet d'une telle envergure⁷⁴. Il s'entretient avec le président du Consistoire, le colonel Max Cerf Berr, le professeur et vice-président du Consistoire Adolphe Franck, et avec le grand rabbin de France Salomon Ullmann (1806-1865)⁷⁵. Après réflexion, le Consistoire central accueille le plan de Philippson favorablement⁷⁶ : dans une lettre adressée au journaliste allemand et publiée dans les *Archives Israélites* en août 1854, l'institution française se déclare prête à « se mettre en rapport avec tous les centres de population israélite de l'Europe, à l'effet de secourir, instruire et civiliser les juifs d'Orient, et particulièrement ceux de Jérusalem » et à faire de « l'introduction des jeunes orientaux en Occident (...) une des premières mesures à mettre en pratique⁷⁷ ». Mais avant solliciter de l'aide par une souscription publique, l'institution française propose de mener une enquête sur les lieux. Cette enquête est confiée à Albert Cohn qui part pour Jérusalem le 11 juin 1854. Le Consistoire central avait beau vouloir faire du plan de Philippson « une des premières mesures à mettre en pratique⁷⁸ », le débat autour de la localisation des œuvres philanthropiques se solde cependant par une victoire de la position de

⁷³ Cité d'après Graetz, M, *Les juifs en France, op. cit.*, p. 147.

⁷⁴ *AZJ*, 12.6.1854, p. 294 sqq.

⁷⁵ Parallèlement aux efforts de Philippson, le Consistoire central adresse une pétition en faveur des juifs de l'Empire ottoman à l'Empereur Napoléon III et se met en relation avec le *Board of Deputies of British Jews* afin de le gagner à la cause des juifs d'Orient. C'est suite à une lettre du Consistoire lue à l'assemblée générale de l'institution londonienne en avril 1854 que le *Board of Deputies of British Jews* nomme un comité. Composé du baron Lionel de Rothschild et d'autres membres influents de la communauté juive britannique, ce comité était chargé d'obtenir le soutien du gouvernement anglais dans l'affaire. Voir *AI*, août 1854, p. 446.

⁷⁶ *AZJ*, 26.6.1854, p. 319-320.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 445.

⁷⁸ *Ibid.*

Cohn⁷⁹. En effet, celui-ci ne se contente pas d'examiner la situation sur place, mais il fonde, entre autres, un hôpital, une œuvre pour femmes en couche, une société d'apprentissage pour garçons, une école de jeunes filles et une caisse de prêts⁸⁰, censée encourager l'abandon de l'« oisiveté studieuse⁸¹ » qu'autorisait la Halouka⁸².

Si cette coopération franco-allemande porte incontestablement ses fruits, elle n'en provoque pas moins des tensions entre les journalistes, qui semblent inquiets de se disputer une fois de plus le leadership au sein de la minorité juive. Samuel et Isidore Cahen, tout en louant « l'initiative honorable⁸³ » de leur confrère allemand, s'offusquent ainsi que celui-ci présente ces initiatives comme « une impulsion venue d'Allemagne »: pour Samuel Cahen, il s'agit au contraire d'« une pensée qui appartient tout entière à [la] haute administration [juive d'Europe]⁸⁴ ». Quant à Isidore Cahen, il reproche à son collègue d'outre-Rhin de vouloir s'approprier la question des juifs d'Orient et de ne pas reconnaître les efforts français:

« Nous ne pensons pas que les affaires israélites gagneraient beaucoup à n'être traitées qu'au delà du Rhin. Ce n'est d'ailleurs pas la première fois que nous avons eu le regret de remarquer que les israélites de l'Allemagne ne rendent pas toujours justice à ce qui se fait dans la presse israélite de France. Quant à nous, nous n'avons cessé, depuis trente ans, d'exciter l'émulation de nos coreligionnaires français par la communication des travaux de nos coreligionnaires étrangers⁸⁵. »

⁷⁹ Philippon trouve certes que Cohn a fondé trop d'institutions, - il « aurait souhaité (...) qu'on en fonde moins ». Voir *AZJ*, 4.9.1854, p. 452 : « Wir hätten (...) gewünscht, es wäre (...) weniger gegründet. » Toujours est-il qu'il se réjouit « d'avoir atteint l'objectif de [son] voyage à Paris. Le Consistoire central a pris la chose en main (...). Tout va donc bien. » Voir *AZJ*, 26.6.1854, p. 320 : « daß wir den Zweck unserer Reise nach Paris erreicht haben. Das Central-Consistorium hat die Sache in die Hand genommen (...) In so fern ist alles gut. »

⁸⁰ Il s'agit d'une caisse de prêts dont toute personne exerçant un métier ou un commerce pouvait obtenir un prêt, remboursable sans intérêt, par versements mensuels de 2% du capital prêté.

⁸¹ *AI*, sept. 1854, p. 486.

⁸² Sur l'œuvre de Cohn en Palestine, voir *AI*, mars 1859, p. 170, *AI*, nov. 1861, p. 620, *AI*, 1.1.1867, p. 42, *AI*, 15.12.1871, p. 450, *AI*, 15.5.1873, p. 332, *AZJ*, 4.9.1854, p. 451 sqq.

⁸³ *AI*, juin 1854, p. 315.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 316.

⁸⁵ *AI*, sept. 1854, p. 498.

Isidore Cahen et la colonie agricole de Jaffa

Isidore Cahen, quant à lui, est directement impliqué dans la fondation de l'école Mikveh-Israël, une institution agricole près de Jaffa, destinée à enseigner aux élèves les méthodes les plus novatrices en matière d'agriculture, de viticulture et d'horticulture afin qu'ils puissent eux-mêmes contribuer au relèvement du pays⁸⁶. Si le projet naît d'une idée d'Adolphe Crémieux qui dans une réunion du Comité central de l'*Alliance israélite universelle* de décembre 1866, avait déclaré qu'il croyait utile de remédier à la misère des juifs de Palestine en les initiant à l'agriculture⁸⁷, c'est à Charles Netter (1826-1882), un des membres fondateurs de l'*Alliance*, qu'il revient de le mettre en place. Né à Strasbourg, ce commerçant, qui avait longtemps vécu au Caire et à Londres avant de s'installer à Paris où il fonda, en 1851, une maison de commerce internationale et qui joua un rôle important dans les œuvres sociales juives, en particulier dans la *Société des jeunes garçons israélites de Paris* (1853), devenue en 1859 la *Société de patronage des apprentis et des ouvriers israélites de Paris*, et dans l'*Ecole de travail* (1865), se rend en 1867 en Palestine pour enquêter sur les conditions de vie des juifs⁸⁸. Convaincu de l'utilité de la création d'une exploitation agricole en Palestine, Netter, de retour à Paris, expose son projet à l'ambassadeur ottoman Djemil Pacha. C'est dans ces pourparlers qu'intervient Isidore Cahen. Le directeur des *Archives israélites* avait en effet des contacts privilégiés avec l'ambassade ottomane puisqu'il était chargé de traduire la correspondance diplomatique entre Paris et l'Empire ottoman dans un français littéraire⁸⁹. C'est certainement pour cette raison qu'à la fin de l'année 1869, il accompagne Netter à une audience chez l'ambassadeur du sultan turc⁹⁰. Au nom de l'*Alliance israélite universelle*, ces deux hommes soumettent à Pacha un mémoire dans lequel ils demandent, entre autres, la concession gratuite d'un terrain pour l'école et la location d'un terrain d'exploitation. Si la colonie agricole ouvre ses portes en 1870, ses succès restent

⁸⁶ Voir *AI*, 1.3.1869, p. 131.

⁸⁷ Voir *registre des procès verbaux du comité central de l'Alliance israélite universelle, 1860-1869*, 12.12.1869.

⁸⁸ Sur la biographie de Charles Netter, voir Weill, G., « Charles Netter, le visionnaire », in: Kaspi, A. (éd.), *Histoire de l'Alliance*, op. cit., p. 16 sqq.

⁸⁹ *L'annuaire de l'Association des anciens élèves de l'Ecole Normale Supérieure* 1903, p.38.

⁹⁰ Voir *AI*, 15.10.1869, p. 627.

limités, dans la mesure où ses anciens élèves quittent la Palestine après leurs études pour exercer leur métier en France⁹¹.

La création de l'école agricole dans les alentours de Jaffa fait également l'objet d'une polémique, avivée par la susceptibilité des journalistes. Philippson qui, dès 1852, avait exprimé des réserves concernant les plans de l'officier chrétien Carl-Friedrich Zimpel (1801-1879) de fonder une école agricole pour filles⁹², se montre en effet relativement réticent à la réalisation du projet de l'*Alliance israélite universelle*. En mettant en avant les conditions climatiques et politiques difficiles, il rappelle l'échec de la colonie américaine « Adams Eith » dans la même région⁹³. Dans sa réponse à Philippson du 15 février 1869, Cahen tient compte des réserves exprimées par son confrère allemand mais fait preuve de plus d'optimisme : le travail agricole reste pour lui le seul moyen de relever une société « sans industrie ni commerce⁹⁴ » : « Nous ne disconvenons pas que les précédents [essais] soient défavorables : mais on peut supposer que cette fois les mesures seront mieux prises, et surtout que la direction imprimée sera plus intelligente⁹⁵. ». Cette réponse est légèrement transformée par Philippson. Dans une notice publiée début mars à laquelle il joint un article publié dans la *Kölnische Zeitung* qui partage sa propre méfiance à l'égard des colonies agricoles en Palestine, il écrit : « Les Archives Israélites nous attaquent fortement, bien évidemment sans pouvoir avancer des faits contre nous⁹⁶ », - ce que Isidore Cahen ne manque pas de relever dans sa chronique de la semaine du 1 avril 1869 :

« Le docteur Philipson (sic !), toujours hostile au projet de fonder à Jaffa (...) une institution agricole, ne manque pas de transcrire les observations suivantes qui ont paru dans la Gazette de Cologne du 15 février dernier, en faisant remarquer que cette feuille écrivait sans

⁹¹ *AI*, 1.3.1869, p. 131, *AI*, 15.7.1869, p.422. ; Petry, E., *Ländliche Kolonisation in Palästina*, *op. cit.*, p. 72.

⁹² *AZJ*, 15.11. 1852, p. 557 sqq.

⁹³ Voir *AZJ*, 2.2.1869, p. 92, *AZJ*, 2.3.1869, p. 169-170.

⁹⁴ *AI*, 15.2.1869, p. 104.

⁹⁵ *AI*, 15.2.1869, p.103.

⁹⁶ *AZJ*, 2.3.1869, p.170 : « Die Archives Israélites (...) lassen sich scharf gegen uns aus, freilich ohne irgendeine Thatsache vorbringen zu können. »

avoir vu le projet de l'Alliance dont il n'avait même pas connaissance⁹⁷ ».

« *L'orientalisme* » des journalistes

Si les actions initiées par les journalistes et d'autres notables juifs du XIXe siècle partent d'un véritable sentiment de solidarité, leur attitude à l'égard de leurs coreligionnaires palestiniens en détresse n'est cependant pas exempte d'une certaine arrogance que l'on pourrait qualifier avec Edward Saïd d'« orientalisme »⁹⁸. Leurs réflexions concernant les juifs d'Orient sont en effet fondées sur cette « distinction ontologique et épistémologique entre 'l'Orient' et (...) 'l'Occident' » et cette volonté de « domination, de restructuration et d'autorité en Orient » qui définissent, selon Saïd, l'orientalisme⁹⁹. Ainsi, les juifs d'Orient sont perçus comme des populations attardées que seule la civilisation européenne pourrait sortir de cet état. Là où les juifs d'Occident représentent la culture et la raison, ils apparaissent comme fainéants, ignorants, fanatiques et rétrogrades. Il importe de noter ici que, dans le contexte du racisme et de l'antisémitisme, les journalistes se sont montrés hostiles à toute sorte d'opposition entre les peuples en insistant sur les échanges et les brassages entre les cultures¹⁰⁰. Pourquoi ces nuances ne semblent-elles plus être possibles dans le cas des juifs de Palestine ? Peut-être le fait de considérer ceux-ci avec un regard teinté de supériorité permet-il aux journalistes de se définir par contraste. En se démarquant des juifs d'Orient, qu'ils considèrent comme un autre eux-mêmes inférieur et enfoui, ils parviennent à renforcer leur intégration réussie mais fragile. Mais peut-être leur attitude s'explique-t-elle aussi par une différence de conception quant à la juste place du religieux ? Toujours est-il qu'ils font preuve de peu d'indulgence à l'égard des juifs de Palestine et participent ainsi à un européocentrisme plus large.

⁹⁷ *AI*, 1.4.1869, p. 200.

⁹⁸ Saïd, E., *L'orientalisme*, *op. cit.*

⁹⁹ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁰ Voir le chapitre VI.

II. La misère des juifs d'Europe

En dehors des juifs de Palestine, les journalistes se préoccupent également de la misère des juifs d'Europe, notamment ceux d'Italie, de Suisse, de Hongrie, de Serbie, de Roumanie et de Russie. Dans de nombreux articles, la situation de ces juifs est minutieusement dépeinte et des moyens de leur venir en aide sont envisagés. Une large place est accordée à la question de savoir si l'émigration de ces juifs vers d'autres pays constituerait une solution. Ce débat fait apparaître les différences générationnelles entre les journalistes. Si Ludwig Philippson et Isidore Cahen, comme dans le cas des juifs de Palestine, favorisent une intervention politique sur place, Gustav Karpeles et Hippolyte Prague soutiennent l'émigration à condition qu'elle ne soit pas dirigée vers la Palestine.

Les juifs de Roumanie : de l'intervention individuelle à la première conférence juive internationale

Une attention particulière est accordée aux juifs des principautés danubiennes de Moldavie et de Valachie¹⁰¹. Dans le sillage de la guerre de Crimée, ces deux provinces de l'Empire ottoman qui fusionneront en 1859 pour former désormais la Roumanie¹⁰², avaient reçu une plus grande autonomie, ce qui allait s'avérer fatal pour les populations juives. Si le sultan Abdülmeçit Ier accepte d'accorder l'égalité à tous les citoyens de l'Empire ottoman, comme le stipulait le Traité de Paris de 1856, la situation est en effet plus problématique dans ces deux provinces où les juifs restent exclus de l'égalité politique¹⁰³ avant d'être déclarés apatrides par la première constitution de Roumanie en 1866¹⁰⁴. A partir de 1867, le ministre de l'intérieur Ion Brătianu mène une politique anti-juive systématique.

¹⁰¹ Sur les juifs de Roumanie, voir Iancu, C., *Les juifs de Roumanie (1866-1918). De l'exclusion à l'émancipation*, Aix-en-Provence, Editions de l'Université de Provence, 1978, Iancu, C., Bleichröder et Crémieux. *Le combat pour l'émancipation des Juifs de Roumanie devant le Congrès de Berlin. Correspondance inédite (1878-1880)*, Montpellier, Collection Sem, 1987.

¹⁰² Iancu, C., *Bleichröder et Crémieux, op. cit.*, p. 37.

¹⁰³ La Convention de Paris de 1858 qui sanctionna l'organisation interne des deux principautés, garantit l'égalité politique aux Moldaves et aux Valaques chrétiens, égalité qui « pourra être étendue aux autres cultes par des dispositions législatives », mais qui de fait n'est pas appliquée aux juifs. Voir *ibid.*, p. 22-23

¹⁰⁴ Selon l'article 7 de la constitution roumaine de 1866, « seuls les étrangers de rite chrétien peuvent obtenir la qualité de Roumain ». Voir Iancu, C., *Les juifs de Roumanie, op. cit.*, p. 67

Outre l'exclusion de la vie politique et de certaines professions, les juifs n'ont désormais plus le droit de posséder des terres ou des maisons et de tenir des hôtels. Ils ne peuvent également plus habiter dans les communes rurales. Jusqu'au Congrès de Berlin de 1878 qui déclare les juifs citoyens, du moins en théorie¹⁰⁵, notamment grâce à une intervention d'Adolphe Crémieux et de Gerson Bleichröder auprès du chancelier allemand Otto von Bismarck¹⁰⁶, les populations juives de ces régions sont ainsi victimes de discrimination, de persécution et de violence. C'est notamment l'interdiction de vivre dans les campagnes qui déclenche des expulsions organisées, comme en 1859 et en 1867 dans les villes de Galatz et de Jassy au bord du Danube, prenant le caractère d'un pogrome¹⁰⁷.

Si l'aggravation de la situation des juifs de Roumanie suscite un tollé sur la scène politique internationale, impliquant des pays comme la France, la Grande-Bretagne, l'Allemagne, l'Autriche-Hongrie et les Etats-Unis, elle mobilise également de nombreuses personnalités et institutions juives et conduit, nous le verrons, à l'organisation à Bruxelles du « premier sommet juif des temps modernes¹⁰⁸ ». L'*Alliance israélite universelle* est particulièrement impliquée dans la lutte pour l'octroi des droits civiques aux juifs roumains¹⁰⁹. Entre 1860 et 1870, elle fonde ainsi des comités locaux dans 35 villes roumaines et, à partir de 1862, le *Bulletin de l'Alliance israélite universelle* rend régulièrement compte de la situation des juifs de Roumanie. En juin 1866, Adolphe Crémieux, qui avait été nommé président en 1863, entreprend un voyage à Bucarest afin de plaider la cause de ses coreligionnaires devant le parlement roumain. Un an plus tard, Sir Moses Montefiore suivra les traces de Crémieux mais, comme son prédécesseur,

¹⁰⁵ L'article 7 de la nouvelle constitution roumaine confère certes aux juifs l'égalité juridique mais, comme le remarque Iancu, « le principe de l'émancipation qui devait résoudre le 'problème juif' en Roumanie ne se réalisa point, mais en plus il devint, grâce à cet article, une arme de lutte contre les juifs ». Voir *ibid.*, p. 180.

¹⁰⁶ Le congrès de Berlin voit en effet Gerson Bleichröder, le banquier et conseiller de Bismarck, pousser ce dernier avec l'aide de Crémieux à se faire le protecteur des juifs roumains. Pour plus de détails, voir Iancu, C., *Bleichröder et Crémieux, op. cit.*, p. 34.

¹⁰⁷ Sur les pogromes en Roumanie, voir Iancu, C., *Les juifs de Roumanie, op. cit.*, p. 55 sqq., Iancu, C., *Bleichröder et Crémieux, op. cit.*, p. 25 sqq. Voir à titre d'exemple, les articles dans *AZJ*, 19.3.1872, p. 224-226, *AZJ*, 28.5.1872, p. 425-429, *AZJ*, 6.8.1872, p. 625-626.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰⁹ A ce propos, voir, Leven, N., *Cinquante ans d'histoire, op. cit.*, p. 112 sqq., Leff, L.M., *Sacred Bonds of Solidarity, op. cit.*, p. 188 sqq.

il n'obtiendra aucun changement de la situation¹¹⁰. En publiant régulièrement des lettres adressées par des juifs roumains à Crémieux ou Montefiore et décrivant les démolitions de synagogues, les pillages de magasins juifs et les violences infligées aux juifs, Ludwig Philippson et Isidore Cahen contribuent largement à rendre publics les événements en Roumanie¹¹¹. Les deux journalistes s'accordent pour condamner la Roumanie comme un pays arriéré et barbare, en déclarant, comme le fait Isidore Cahen, que « ces actes indécents de provocation et de cruauté (...) font tache au dix-neuvième siècle¹¹² », ou en qualifiant, comme le fait Philippson, ce pays de « tache noire de la civilisation¹¹³ ».

Indignés par la situation des juifs de Roumanie, les publicistes tentent également, à côté de ces articles, d'employer leur notoriété dans le monde juif et non-juif pour œuvrer en faveur de leurs coreligionnaires roumains. A en croire les procès verbaux des réunions du comité central de *l'Alliance israélite universelle*, Isidore Cahen, pour sa part, propose à plusieurs reprises « d'employer ses bons appuis » auprès de l'Ambassade ottomane ou de la presse libérale. En octobre 1861, il annonce qu' « un personnage influent » de l'Ambassade « lui a promis toute son influence pour que justice soit rendue » aux juifs de Roumanie¹¹⁴ ; en juin 1870, il propose de publier un article dans le *Journal des débats*¹¹⁵. Quant à Philippson, il publie en juillet 1859, quatre mois après un massacre anti-juif à Galatz, un « Appel à l'aide » (Ruf um Hülfe), formulé par un de ses correspondants roumains:

« De dire à nos frères, qui ont le bonheur de vivre dans d'autres pays, et auxquels il est permis de vivre avec des hommes : Pensez au malheur et à l'affliction qui sont le partage de vos coreligionnaires du Danube inférieur ; songez qu'ils appartiennent à la même religion, et qu'il est de votre devoir de ne pas permettre qu'ils soient vilipendés par des barbares, et calomniés par un tissu de mensonges ; pensez à

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 24 sqq. Iancu, C., *Les juifs de Roumanie, op. cit.*, p. 83 sqq.

¹¹¹ Voir *AI*, 15.5.1859, p. 306 sqq., *AZJ*, 2.5.1859, p. 277 sqq., *AZJ*, 16.5.1859, p. 307 sqq., *AZJ*, 23.5.1859, p. 313 sqq.

¹¹² *AI*, oct. 1859, p. 590.

¹¹³ *AZJ*, 19.3.1872, p. 224 : « Schandfleck der Civilisation ».

¹¹⁴ *Registre des procès verbaux du comité central de l'Alliance israélite universelle, 1860-1869*, 28.10.1861.

¹¹⁵ *Ibid.*, 1869-1976, 8.6.1870.

vos frères tués, martyrisés, mutilés, pillés à Galatz ; enfin, pensez aux familles appauvries, et aux douze personnes incarcérées, qui ne pourront plus supporter longtemps leurs tortures. (...) Vous qui avez de l'influence auprès des gouvernements de vos pays respectifs, employez-vous près d'eux pour que ceux-ci élèvent leur puissante voix pour le droit et la justice¹¹⁶. »

Si les *Archives israélites* reproduisent cet appel dès le mois de novembre, comme Philippon le leur avait demandé¹¹⁷, le traducteur Samuel Cahen émet cependant des réserves quant à son succès :

« Nous craignons bien que cet appel déchirant ne trouve pas l'écho désirable. (...) De grandes solennités se sont déjà passées depuis l'infamieux attentat de Bologne ; (...) La seule influence de notre temps est celle de la finance ; elle ne s'est pas fait sentir. Celle de la plume, surtout dans les journaux israélites, est bien limitée ; elle a néanmoins fait son devoir, sans distinction d'opinion ; mais hélas ! où en est le succès ? Et que les prédicateurs, les financiers ne disent pas : ce sont des réclamations sans succès probable. Nous répondrons : Le devoir est d'insister jusqu'à ce que justice soit faite, car il n'y a pas de droit contre le droit¹¹⁸. »

En effet, en dépit des nombreuses interventions de la presse et du corps diplomatique des puissances occidentales, la situation des juifs de Roumanie n'évolue guère. En mai 1872, Isidore Cahen est ainsi toujours obligé de constater que « la situation des Juifs dans la Roumanie, au lieu de s'améliorer, tend à devenir de plus en plus critique », en se demandant, non sans désespoir : « Quelle sera la solution d'une crise pareille ? Où est le remède¹¹⁹ ? ». Pour sortir de ce qui lui semble comme une impasse, il propose en août de la même année de créer une sorte de tribunal international qui se chargerait de trouver une solution aux problèmes en Roumanie :

¹¹⁶ *AZJ*, 18.7.1859, p. 428 : « Der Zweck dieser Zeilen ist, unseren Brüdern, die in glücklicheren Ländern leben und denen es gegönnt ist, unter Menschen zu sein, zuzurufen: Gedenket des Leides und des Wehes, das Euren jüdischen Brüdern an der unteren Donau geschieht. Gedenket, daß wir eine Religion sind und Eure Pflicht es ist, Sie nicht durch Barbaren zu schänden und durch lügnerisches Gewebe verleumden zu lassen. Gedenket Eurer getöteten, gemordeten, verstümmelten, beraubten Brüder in Galatz, gedenket der vielen verarmten Familien, gedenket der zwölf Eingekerkerten, die ihre Qual nicht mehr lange ertragen werden. (...) Verwendet Euch, Ihr, die ihr Einfluß habt, bei den Regierungen Eurer Länder, mögen diese ihre Starke Stimme für das Recht und die Wahrheit erheben. »

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 429.

¹¹⁸ *AI*, nov. 1859, p. 644-645.

¹¹⁹ *AI*, 1.5. 1872, p. 269.

« N'est-ce pas dans de telles circonstances qu'il conviendrait de recourir à l'intervention même de l'Europe, à un *arbitrage*, disons le mot. Qu'une commission se forme de délégués roumains et de délégués israélites, et que l'affaire soit contradictoirement plaidée devant un tribunal arbitral composé de représentants de l'Europe et de l'Amérique du Nord ; que d'avance on s'engage des deux parts à accepter les décisions d'un tel tribunal. En dehors de cette proposition, nous défions qu'on trouve autre chose qu'oppression et violence, dénégation audacieuse et plaintes sans résultat ; en un mot, un avenir intolérable pour les deux partis¹²⁰. »

L'idée de Cahen allait bientôt se réaliser. La même année naissent, sous l'effet de l'aggravation de la situation des juifs de Roumanie, des comités roumains au sein de différentes communautés juives d'Europe. La tâche de ces comités consiste à œuvrer, en coopération avec l'*Alliance* et deux autres organisations d'aide et de solidarité, la *Anglo-Jewish Association* (1871) et la *Israelitische Allianz zu Wien* (1872), pour l'égalité politique des juifs roumains. Un rôle majeur dans ces processus revient au *Rumänenkomitee* de Berlin. Composé de plusieurs personnalités marquantes du judaïsme allemand tels que Moritz Lazarus, qui occupera le poste du président, l'écrivain Bertold Auerbach (1812-1882), le fondateur de l'*Alliance communautaire germano-israélite* Samuel Kristeller (1820-1900) et le député national-libéral Heinrich Bernhard Oppenheim (1819-1880), il est à l'origine de la première conférence juive internationale qui se tient les 29 et 30 octobre 1872 à Bruxelles et qui réunit une trentaine de délégués de huit pays¹²¹. Si nous n'avons pas la preuve formelle d'un lien direct, il semble indéniable que l'appel de Cahen ait joué un rôle dans l'avènement de la conférence juive internationale, née d'une initiative du *Rumänenkomitee* de Berlin. Fidèle à leur transnationalisme, Philippson et Cahen se réjouissent de cette initiative. Si, pour Philippson, une telle conférence est tout simplement « incroyable¹²² », Cahen parle d' « un précédent d'une incontestable valeur » :

« Ce qui fait à nos yeux l'importance de la réunion de Bruxelles, ce sont moins les résultats qu'elle a obtenus que l'ère nouvelle dont elle

¹²⁰ *AI*, 1.8.1872, p. 466.

¹²¹ Il s'agit de l'Allemagne, de la France, de la Grande-Bretagne, de l'Autriche, de la Belgique, des Etats-Unis, de la Hollande et de la Roumanie. Sur le comité roumain de Berlin, voir Gelber, N.M., « Jüdische Probleme », art.cit.

¹²² *AZJ*, 5.11.1872, p. 895 : « unfaßbar ».

nous semble la date : pour la première fois peut-être, des délégués israélites des principaux Etats du monde se sont réunis afin de délibérer sur une question d'intérêt général et de se concerter sur une action commune à exercer. A l'imitation de l'*Alliance israélite universelle*, mais indépendamment d'elle, se sont récemment fondées des associations en Angleterre, en Prusse, en Autriche, aux Etats-Unis et l'absence de hiérarchie entre ces associations ne nous paraît point de nature à nuire à l'efficacité de leurs démarches : c'est donc l'avènement d'une sorte de fédération israélite générale que nous saluons¹²³. »

Présidée par Crémieux, la conférence se propose de créer une commission exécutive, dont le siège serait à Vienne et dont la tâche serait d'encourager les activités de résistance des juifs roumains, de faire intervenir les puissances occidentales le cas échéant et de contribuer à l'amélioration morale des juifs de Roumanie¹²⁴.

Emigration ou combat politique ?

Une autre idée abordée au cours de la conférence à Bruxelles est celle de l'émigration des juifs roumains, propagée par Benjamin Franklin Peixotto (1834-1890). Ce juriste et journaliste avait été nommé consul des Etats-Unis en Roumanie en 1871. Après avoir tenté d'améliorer la condition des juifs roumains en fondant un journal ou en les incitant à l'auto-défense, il devient, face à l'échec de ses actions, le propagateur de l'idée de l'émigration des juifs en Amérique. Si l'histoire devait donner raison à Peixotto, - près d'un tiers de la communauté juive aura quitté la Roumanie au tournant du siècle¹²⁵-, son projet ne rencontre cependant pas la faveur des délégués présents à la conférence. Ainsi, la conférence de Bruxelles et le comité central de l'*Alliance* de Bucarest désapprouvent le projet d'émigration en masse¹²⁶.

L'idée de Peixotto d'organiser l'émigration en masse des juifs roumains pour améliorer leur condition suscite également des réactions dans les deux

¹²³ *AI*, 15.11.1871, p. 675.

¹²⁴ Voir Gelber, N.M., « Jüdische Probleme », art. cit.

¹²⁵ Iancu, C., *Les juifs de Roumanie*, op. cit., p. 108.

¹²⁶ *Ibid.*

revues. A l'instar des représentants présents à la conférence de Bruxelles et de l'*Alliance*, Ludwig Philippson et Isidore Cahen se montrent réfractaires à l'émigration en masse. Dans une série d'articles sur les juifs de Roumanie de 1872 qui prend comme point de départ le projet du consul américain, le journaliste allemand distingue entre l'immigration individuelle¹²⁷, qui vise de meilleures conditions de vie¹²⁸, et l'immigration massive qui constitue « un acte politique¹²⁹ ». S'il peut accepter la première, qui est devenue, grâce aux nouveaux moyens de communication et de transport, « une institution¹³⁰ » en cette fin de siècle, il se prononce résolument contre la seconde. Il juge l'émigration politique en masse « irréalisable¹³¹ », en raison des énormes coûts qu'elle générerait, risquée, en raison des problèmes d'intégration que pourraient rencontrer les migrants dans le pays d'accueil¹³², et surtout contraire à ce qui devrait être, selon lui, l'objectif de tout travail politique, à savoir « rendre justice au droit et faire disparaître les injustices de la planète¹³³ ». Mais si Philippson s'oppose à l'organisation de l'émigration des juifs de l'Est, c'est aussi parce qu'il est conscient des conséquences de cette entreprise sur l'image des juifs. L'organisation de l'émigration juive apporterait en effet une grande satisfaction aux ennemis des juifs¹³⁴. Contestant le patriotisme des juifs, ceux-ci ne rêveraient que de leur exode volontaire qui prouverait enfin leur manque de loyauté envers l'Etat. C'est contre une telle interprétation que Philippson rappelle à plus d'un titre que « les juifs ne veulent pas quitter leur patrie¹³⁵ » et que s'ils le font, ce n'est jamais de leur propre gré, mais seulement contraints et forcés¹³⁶ :

« Au cours de la longue histoire des persécutions de notre peuple, il n'existe pas d'exemple de juifs qui auraient quitté massivement leur patrie à cause des persécutions endurées. S'ils l'ont néanmoins quittée, c'est parce qu'on les en a chassés violemment. En fait, il leur

¹²⁷ *AZJ*, 24.9.1872, p.766. Voir également *AZJ*, 4.10. 1881, p. 655.

¹²⁸ *AZJ*, 4.10. 1881, p. 655.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *AZJ*, 24.9.1872, p. 766.

¹³² *AZJ*, 10.7.1860, p. 416.

¹³³ *AZJ*, 24.9.1872, p. 767: « dem Recht sein Recht zu verschaffen und das Unrecht aus der Welt zu bringen ».

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*: « die Juden wollen ihr Vaterland nicht verlassen ».

¹³⁶ *Ibid.*, p. 765.

plaisait même d'y retourner (...), une fois que leurs conditions d'existence s'y étaient ne serait-ce qu'un peu adoucies¹³⁷. »

Encourager les juifs à émigrer offenserait donc aussi l'amour qu'ils portent à leur patrie respective¹³⁸. Philippson rappelle également que chaque pays a besoin de ses populations juives d'un point de vue économique. Vu sous cet angle, l'émigration systématique serait peu souhaitable parce qu'elle provoquerait une diminution de la population juive¹³⁹. On sent ici à quel point, dans le débat concernant l'émigration des juifs de Roumanie, l'intégration des juifs en Allemagne est un enjeu. Dans un pays en proie à une montée d'antisémitisme sans précédent, le journaliste allemand semble parfois critiquer l'émigration essentiellement afin de prouver le patriotisme des juifs et de sauver les acquis de l'émancipation de 1871.

Mais ce ne sont pas là les seules raisons que Philippson invoque contre l'émigration. Le dernier argument s'inspire du messianisme juif. Si celui-ci peut contenir, comme nous le verrons plus tard dans ce chapitre, une tendance restauratrice en ce qu'il a pour objet le rétablissement de cet âge d'or perdu qu'est l'existence nationale du peuple juif, il comprend toujours aussi une dimension utopique, et aspire à un perfectionnement graduel de l'humanité. Dans ce processus de progrès ininterrompu, le rôle des juifs consiste, nous l'avons dit, à se faire les messagers de l'humanité et de la justice¹⁴⁰. C'est notamment cette dimension du messianisme juif que Philippson fait sienne pour argumenter contre l'émigration. Les minorités juives auraient, selon lui, une mission spéciale dans la construction d'une société meilleure:

« Est-il un pays, la France comprise, où nous n'ayons pas été un temps confrontés à la détresse et à la persécution, mais nos pères y sont restés malgré tout et n'ont émigré que quand on les chassait avec violence du sol de leur patrie. Dans la plupart des pays, les conditions

¹³⁷ *Ibid.*, p.767 : « In der langen Geschichte der Verfolgungen unseres Stammes haben wir kein Beispiel, dass die Juden ihr Vaterland um der Verfolgungen willen, die sie erlitten, in Massen verlassen hätten; sie verliessen es nur, wenn sie mit Gewalt vertrieben wurden. Ja, sie liebten es wieder dahin zurückzukehren, (...) wenn die Bedingungen ihrer Existenz daselbst nur etwas gemildert wurden. »

¹³⁸ *AZJ*, 12.11.1872, p. 908.

¹³⁹ *AZJ*, 24.9.1872, p. 767.

¹⁴⁰ Sur le messianisme juif, voir Löwy, M., *Rédemption et utopie, op. cit.*, p. 23 sqq.

se sont améliorées et continuent de s'améliorer tous les jours : qu'est-ce qui se serait passé si les juifs (...) avaient émigré ? Non, la vocation de notre peuple semble être toute autre. Dans les Etats et parmi les peuples, il doit contribuer à la victoire de la liberté de religion et de l'humanité¹⁴¹. »

Le projet de Peixotto provoque également le désaccord d'Isidore Cahen. Dans sa chronique bimensuelle du 15 novembre consacrée à la conférence de Bruxelles, il s'oppose à l'émigration en masse, notamment parce qu'elle lui semble « dépourvu[e] de caractère pratique : il y a eu et il y aura quelques émigrants partiels, quelques familles partiront, grâce à des secours particuliers, mais la masse restera, et c'est d'elle surtout qu'il faut se préoccuper par la diffusion de l'instruction, par une action sage et modérée¹⁴² ». Comme Philippson, il pense que cette idée nuit à l'image des juifs dans la mesure où elle « sour[it] » aux journaux anti-juifs de Roumanie alors que « la revendication proposée des droits civils et politiques par les Juifs roumains les exaspère¹⁴³ ». La priorité accordée à la lutte politique dans les pays où les juifs ne jouissent pas encore des droits civiques est donc également caractéristique de la vision qu'a Isidore Cahen de l'émigration, position qu'il renouvelle en 1882. Sans exclure l'émigration entièrement, il estime que, « concurremment avec l'émigration organisée vers l'Amérique, quelque peu vers la Palestine, en un mot vers des régions meilleures, c'est essentiellement sur la voix des Parlements et sur l'attention des cabinets éclairés qu'il faut compter en faveur des multitudes qui ne pourront pas émigrer¹⁴⁴ ».

¹⁴¹ *AZJ*, 10.7.1860, p.416 : « Wo ist ein Land, auch Frankreich nicht ausgenommen, in welchem nicht zu Zeiten Bedrängnis und Verfolgung für uns eingetreten, aber unsere Väter harrten aus und emigrierten nur, wenn sie vom Boden ihres Vaterlandes mit Gewalt verjagt wurden. Die Zustände haben sich in den meisten Ländern gebessert und bessern sich täglich mehr : Was wäre daraus geworden, wenn die (...) Juden ausgewandert wären? Nein, die Bestimmung unseres Stammes scheint eine andere zu sein. Er soll mitwirken in den Staaten und Völkern, dass Glaubensfreiheit und Humanität siegen. »

¹⁴² *AI*, 15.11.1872, p. 675.

¹⁴³ *AI*, 1.12.1872, p. 710.

¹⁴⁴ *AI*, 4.5.1882, p. 143.

L'antécédent des juifs de Rome

S'il y a un consensus autour de l'émigration des juifs de Roumanie, il n'en a pas toujours été ainsi. En juin 1860, Isidore Cahen, profondément heurté par la situation lamentable dans laquelle vivent les juifs de Rome, propose la création d'« une société générale permanente, universelle d'émigration¹⁴⁵ » qui organiserait l'émigration en masse de ces quelques milliers de familles romaines. Dans le même article, le journaliste français regrette que la presse juive ne fasse pas plus appel à la coopération internationale :

« La pratique n'a pas réalisé jusqu'ici ce qu'on pouvait attendre de l'organisation actuelle ; la communauté de vues, de sympathies, d'efforts, de résolutions, n'est pas encore aussi complète qu'on la peut souhaiter ; (...) nous estimons que les dispensateurs de la publicité israélite n'ont pas encore suffisamment compris la puissance de l'instrument qu'ils maintiennent, et nous venons les convier à s'entendre pour en tirer désormais, dans l'intérêt général, tout le parti possible. Israël qui n'est ni une nation, ni représenté et défendu spécialement par aucune nation, doit puiser sa force en lui-même¹⁴⁶. »

C'est précisément le fait que Cahen se plaigne d'un « défaut d'entente¹⁴⁷ » entre les journalistes juifs du monde entier qui provoque le mécontentement de Philippon. Selon lui, la revue française n'aurait jusque-là soutenu aucun projet transnational si l'impulsion en était venue d'ailleurs, mais elle aurait au contraire « attaqué le rédacteur de ce journal et se serait même moquée de lui quand il a élevé la voix en faveur des juifs russes et orientaux ou en faveur d'un retour des juifs en Espagne¹⁴⁸ ». Compte tenu de cet état de fait, Philippon voit cette critique exprimée par les *Archives* comme une attaque quelque peu personnelle¹⁴⁹.

Mais l'article de Cahen est pour Philippon également l'occasion de prendre position quant à sa proposition. Fidèle à l'idée selon laquelle la mission

¹⁴⁵ *AI*, juin 1860, p. 308.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 306-307.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 305.

¹⁴⁸ *AZJ*, 10.7.1860, p. 416 : « den Redakteur dieser Zeitung angriffen, ja bespotteten, wenn derselbe zu Gunsten der russischen und der orientalischen Juden, des Wiedereintritts in Spanien, usw. seine Stimme erhob ».

¹⁴⁹ *Ibid.*

des minorités juives est de rester dans les pays où elles sont opprimées pour obtenir une amélioration de leur condition plutôt que d'émigrer, il s'oppose très clairement au projet de son confrère français, qui ne lui paraît pas réalisable car :

« après les 3000 Romains viendront les 100000 Marocains, les 500000 Polonais (...), puis les 80000 Persans, etc., etc.. D'où obtenir les énormes moyens pour une telle entreprise ? (...) Que pourraient-ils faire sur le sol étranger? (...) L'auteur de l'article [Isidore Cahen] ignore-t-il que même l'Etat nord-américain a pris certaines mesures de précaution pour s'assurer que chaque émigrant dispose d'un certain nombre de moyens pour éviter de voir débarquer des hordes de mendiants affamés sur ses côtes¹⁵⁰? »

Ces objections permettent à Cahen de nuancer son idée. Comme il l'explique dans sa réponse à Philippson, parue dans les *Archives israélites* d'août 1860, son idée « s'appliquait spécialement aux juifs habitant un état où le spirituel et le temporel sont mêlés inextricablement par le fait des circonstances. (...) Ailleurs, partout ailleurs, on peut toujours espérer¹⁵¹ ». Cahen reconnaît certes ainsi l'utilité des remarques de son confrère d'outre-Rhin, mais il ne peut pas laisser passer inaperçue la critique adressée par Philippson aux journalistes des *Archives israélites* :

« Nous regrettons seulement » remarque-t-il dans le même article, « que le sentiment de l'amour-propre blessé ait tenu un peu trop de place dans ses observations. Il se peut que la valeur de ses idées ait été méconnue ; mais c'est là le sort de tous ceux qui en ont. Il se peut que dans ce recueil on en ait critiqué à tort une féconde idée dont il avait eu l'initiative ; ce n'est pas en tout cas le signataire de ces lignes qui a un tel méfait sur la conscience¹⁵². »

¹⁵⁰ *Ibid.*: « Nach den 3000 Römern kommen die 100000 Marrokaner, die 500000 Polen (...), dann die 80000 Perser, usw. usw. Wo sind die unermesslichen Mittel zu beschaffen ? (...) Was sollen sie auf fremdem Boden beginnen ? (...) Weiß der Verfasser [I.C.] nicht, daß auch der nordamerikanische Staat bereits gewisse Vorsichtsmaßnahmen ergriffen hat, damit jeder Auswanderer in einem gewissen Grade mit Mitteln versehen sei, um nicht Horden von verhungerten Bettlern an seine Küsten geworfen zu sehen ? »

¹⁵¹ *AI*, août 1860, p. 458.

¹⁵² *Ibid.*

Le point de vue de la génération suivante: la question des juifs de Russie

La condition misérable des juifs de l'Empire russe ramène la question de l'émigration sur les devants de la scène au début des années 1880. La situation des juifs russes qui, depuis 1791, étaient contraints de vivre dans ce que l'on appelait la zone de résidence, s'aggrave en effet particulièrement après l'assassinat du tsar Alexandre II en 1881. En raison de la présence d'une étudiante juive parmi les terroristes, la mort de celui qui, dans le cadre de sa politique de réformes, avait concédé aux juifs certains droits, déclenche une série de pogromes, d'abord à Elisabethgrad puis à Kiev. En mai 1882, le successeur au trône, Alexandre III (1845-1894), introduit une série de lois répressives, dites « lois de mai » : les juifs seront, entre autres, bannis des villes de moins de dix mille habitants et des quotas stricts seront fixés concernant leur accès à l'enseignement secondaire, supérieur et à certaines professions. Ces lois qui resteront en vigueur jusqu'en 1917, la grande misère dans laquelle les juifs russes vivent, entre autres en raison d'une explosion démographique de la population juive, et de nouvelles vagues de violences dirigées contre eux en 1890, 1903 et 1905, provoquent d'importantes vagues d'émigration vers l'Occident¹⁵³, principalement les Etats-Unis et l'Amérique du Sud, l'Allemagne et la France restant pour les migrants juifs essentiellement des pays de transit jusque dans les années 1920¹⁵⁴. Les notables et les institutions juifs de ces deux pays, en premier lieu l'*Alliance israélite universelle*, qui pendant longtemps avaient espéré obtenir la fin de la zone de résidence pour permettre une amélioration de la situation des juifs russes dans leur pays, envisagent désormais l'émigration hors de Russie comme la seule solution valable¹⁵⁵ et participent à son

¹⁵³ Sur la situation des juifs de Russie, voir Dubnov, S., *Histoire du peuple juif*, Paris, Cerf, 1994, p. 1138 sqq.; Green, N., *Les travailleurs immigrés juifs à la Belle Epoque. Le Pletzl de Paris*, Paris, Fayard, 1985, p. 20 sqq.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 41-42; Benbassa, E., *Histoire des Juifs*, *op. cit.*, p. 205 sqq.

¹⁵⁵ Sur la politique de l'*Alliance israélite universelle* à l'égard des juifs russes, voir Kauffmann, G., Laskier, M.M., Schwarzfuchs, S., « L'aide aux juifs de Russie », in : Kaspi, A. (éd.), *Histoire de l'Alliance israélite universelle*, *op. cit.*, p. 102 sqq. ; Green, N., *Les travailleurs immigrés juifs*, *op. cit.*, p. 76 sqq. Selon Nancy Green, l'AIU aurait élaboré sa politique d'émigration à contrecœur et discrètement afin de ne provoquer aucune nouvelle flambée d'antisémitisme et qu'on ne puisse pas y voir un affront au tsar, un allié de la France. Voir *ibid.*, p. 77 sqq. A en croire les articles concernant les juifs de Russie publiés dans le *Bulletin de l'AIU*, l'institution française ne favorisait qu'une émigration choisie « parmi les hommes jeunes, valides, capables de travailler ». Voir *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, 1881, 1^{er} semestre, p. 55.

organisation. Si Philippson et Cahen semblent soutenir les efforts de leurs communautés, l'émigration reste pour eux une solution peu idéale. Philippson admet certes ainsi dans un article de 1881 que l'émigration des juifs russes semble maintenant « s'imposer¹⁵⁶ », mais il ajoute qu'elle ne constitue pour lui en aucun cas « un moyen d'aide essentiel¹⁵⁷ », notamment parce qu'elle « n'est utile que pour un petit nombre d'individus¹⁵⁸ ». Cette position est partagée par son confrère français. Si son journal suit de près la mise en place de l'émigration des juifs russes, en qualifiant d'« œuvre colossale¹⁵⁹ » la coopération entre l'Europe et l'Amérique et en accordant sa « valeur¹⁶⁰ » à cette entreprise, il continue néanmoins de juger plus important une amélioration de la situation sur place. Dans sa chronique du 1^{er} juin 1882, il commente un article du publiciste Anatole Leroy-Beaulieu dans lequel celui-ci met en garde contre l'organisation de l'émigration des juifs russes, qui risque de ne profiter qu'à une minorité riche, la majorité des juifs de l'Empire ne pouvant quitter le pays pour des raisons d'argent : « [Ce publiciste] arrive à une conclusion peu différente de la nôtre : en dépit des terribles difficultés dont la question est hérissée, c'est par le dedans et non par le dehors qu'il faut travailler à la résoudre¹⁶¹ ». On voit ici très bien combien Philippson et Cahen ne démordent pas d'une lecture progressiste de toute évolution historique à la lumière d'un progrès universel de l'esprit humain. Les inégalités et les injustices entre les êtres humains seront un jour surmontées ; le rôle dévolu aux juifs dans ce processus est celui d'avant-garde prophétique d'une humanité unie et pacifique.

Au tournant des XIXe et XXe siècles, la situation des juifs de l'Est est si inquiétante que Gustav Karpeles et Hippolyte Prague ne peuvent plus partager les hésitations de leurs prédécesseurs. Si les violences déclarées contre les juifs avaient diminué à partir de 1884, elles reprennent au début des années 1890. En 1891, plus de vingt mille juifs sont ainsi expulsés de Moscou et de Saint-

¹⁵⁶ *AZJ*, 4.10.1881, p. 655 : « [die Auswanderung] erscheint als geboten ».

¹⁵⁷ *Ibid.* : « ein wesentliches Hilfsmittel ».

¹⁵⁸ *Ibid.* : p., 656 : « nur fuer eine geringere (...) Anzahl von Individuen von Nutzen ».

¹⁵⁹ *AI*, 27.4. 1882, p. 134.

¹⁶⁰ *AI*, 22.12. 1881, p. 426.

¹⁶¹ *AI*, 1.6. 1882, p. 173.

Pétersbourg. Suivent deux pogromes à Kishiniev, le premier en 1903, suite à une accusation de meurtre rituel, le second en 1905. Face à cette situation, Karpeles et Prague se prononcent donc très clairement en faveur de l'émigration de leurs coreligionnaires de l'Est, car, comme le formule Prague, « tout dans leur pays d'origine les [y] condamne¹⁶² ». Ils préfèrent cette solution à la création d'une colonie autonome, trop coûteuse, et à l'aide organisée sur place, qu'ils jugent inefficace dans la mesure où l'expérience des dernières années aurait montré que la situation en Russie n'était pas près de changer¹⁶³. Si, à la fin du siècle, la nécessité de l'émigration ne soulève donc plus de doutes parmi les représentants des communautés juives occidentales, la question de savoir vers quel pays diriger les flux migratoires reste controversée. Parmi les juifs allemands et français, il y a un consensus autour de l'idée que l'Europe ne devrait idéalement pas être la cible de l'émigration russe, notamment en raison de l'antisémitisme renaissant¹⁶⁴. Tel est par exemple l'avis du Comité central pour les juifs russes (*Zentralkomitee für die russischen Juden*). Fondé en mai 1891 autour du banquier Ludwig Max Goldberger (1848-1913), de l'écrivain Karl-Emil Franzos et de l'islamologue Ignac Goldziher (1850-1921), ce comité de secours organise au cours de l'année 1891 deux conférences internationales à Berlin auxquelles Isidore Loeb et Michel Erlanger, tous deux membres de l'*Alliance israélite universelle*, prennent part. Quant aux pays vers lesquels dévier cette vague d'immigration, les opinions divergent. Faut-il diriger les migrants russes vers la Palestine ou plutôt vers l'Amérique ? Certes, Gustav Karpeles publie une recension de la brochure de Paul Dimidow (le pseudonyme d'Isaak Turoff) *Wo hinaus ?* (1891) où l'auteur met en garde contre l'émigration en Amérique parce qu'« on ne veut plus y (...) avoir de juifs¹⁶⁵ » et plaide pour une colonisation de la Palestine¹⁶⁶. Il donne également la parole à Max Isidor Bodenheimer (1865-1940), avocat, fondateur en 1894 de la

¹⁶² *AI*, 11.7.1912, p. 217.

¹⁶³ Voir *AZJ*, 23.3.1906, p. 133.

¹⁶⁴ Sur les débats autour de l'émigration des juifs russes, voir Zimmermann, M., « German Jews and the Jewish Emigration from Russia. Liberal Judaism and Zionism in Germany », in: Troen, S.I., Pinkus, B. (éds.), *Organizing Rescue: National Jewish Solidarity in the Modern Period*, Londres, Frank Cass, 1992, p. 126-141; Green, N., *Les travailleurs immigrés juifs*, *op. cit.*, p. 61.

¹⁶⁵ Dimidow, cité d'après Eloni, Y., « Die umkämpfte nationaljüdische Idee », in : Mosse, W., Paucker, A., (éds.), *Juden im Wilhelminischen Deutschland*, *op. cit.*, p. 642. Pour la recension, voir *AZJ*, 31.7.1891, p. 361 : « Man will dort (...) keine Juden mehr haben. »

¹⁶⁶ Sur la brochure de Dimidov, voir Eloni, Y., « Die umkämpfte nationaljüdische Idee » art. cit., p. 641-643. Pour la recension, voir *AZJ*, 31.7.1891, p. 361.

*National-jüdische Vereinigung*¹⁶⁷ et auteur de la brochure *Wohin mit den russischen Juden ? Syrien ein Zufluchtsort der russischen Juden* dans laquelle il justifie l'émigration vers la Palestine par le lien historique entre le peuple juif et la terre d'Israël¹⁶⁸. Mais lui-même est contre l'émigration en Palestine, rejoignant ainsi la position du comité de secours¹⁶⁹ et celle de son collaborateur Bernhard Traubenberg qui lui aussi s'oppose à la Palestine, notamment en raison de l'instabilité politique dans l'Empire ottoman et des difficiles conditions climatiques¹⁷⁰. Ces réticences à l'égard de la Palestine qui traduisent, entre autres, la peur des juifs allemands et français d'être accusés de nationalisme juif et qui annoncent leurs positions sur le sionisme sont aussi caractéristiques de l'attitude d'Hippolyte Prague, également très préoccupé par la question. Si le rédacteur en chef des *Archives israélites* n'est pas défavorable à « une solution mixte », ses préférences semblent néanmoins aller aussi vers l'Amérique dans la mesure où « il n'est pas possible, il n'est pas politique, il n'est pas hygiénique d'amener (...) un demi-million d'hommes (...) en Palestine¹⁷¹ ». Il propose donc « un éparpillement des expulsés, (...) un certain nombre en Palestine, un plus grand nombre dans la région argentine¹⁷² ».

Si Karpeles et Prague partagent les mêmes scrupules vis-à-vis de la Palestine comme lieu d'accueil de l'émigration, leurs perceptions des coreligionnaires de l'Est diffèrent cependant. Karpeles a des mots durs pour ses coreligionnaires de l'Est, notamment pour ceux qui sont pauvres. Il les décrit comme « peu aimables à cause de leur pauvreté¹⁷³ » et « incapables d'exercer un métier¹⁷⁴ ». C'est pourquoi, à la différence des juifs qui « partent avec leurs propres moyens, si modestes soient-ils¹⁷⁵ », il les considère comme « non qualifiés

¹⁶⁷ A partir de 1897, cette association s'appellera *Zionistische Vereinigung für Deutschland*.

¹⁶⁸ Sur la brochure de Bodenheimer, voir Elonie, Y., « Die umkämpfte », art. cit., p. 643. Pour l'article de Bodenheimer dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, voir *AZJ*, 9.10.1891, p. 483.

¹⁶⁹ Zimmermann, M., « German Jews and the Jewish Emigration from Russia », art. cit., p. 133.

¹⁷⁰ *AZJ*, 4.9.1891, p. 314 : « Die Türkei vermag den Juden keinen (...) dauernden Schutz zu verleihen. »

¹⁷¹ *AI*, 9.7.1891, p. 217.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *AZJ*, 2.3.1906, p. 98 : « durch ihre Armut nicht sehr liebenswürdigen Juden ».

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 97 : « beschäftigungsunfähig ».

¹⁷⁵ *Ibid.*

» pour l'émigration¹⁷⁶. L'émigration des juifs pauvres risquerait non seulement d'agrandir les problèmes dans les pays d'accueil – Karpeles évoque notamment les ghettos à Paris, Londres et à New York où vivent des juifs qui n'offrent pas « une image agréable¹⁷⁷ » - mais aussi de conduire ces derniers à fermer leurs frontières à « tous les juifs¹⁷⁸ ». Comme il ne saurait être question de « déplacer la misère d'un pays à l'autre », il serait préférable, selon Karpeles, d'« aider les pauvres sur place¹⁷⁹ ». Ce rejet des migrants pauvres est représentatif de l'attitude dominante des communautés juives établies qui « firent des coreligionnaires immigrés [d]es véritables étrangers¹⁸⁰ ». Ils les percevaient en effet souvent comme la réincarnation de souvenirs ancestraux depuis longtemps enfouis dans la mémoire, ceux du ghetto, de la misère, de l'étrangeté et de l'exclusion et qui, face à la montée de l'antisémitisme en Allemagne et en France à cette même époque, redoutaient d'être identifiés à eux¹⁸¹.

Contrairement à Karpeles, Prague prend la défense des juifs pauvres dans plusieurs articles. Tantôt il corrige le préjugé selon lequel les juifs de l'Est élevaient « la Schnoreréi à la hauteur d'une institution¹⁸² » en s'appuyant sur des statistiques publiées par la *Jewish Colonisation Association*, une association philanthropique pour l'émigration, démontrant que la plupart des juifs de Russie ont un métier¹⁸³; tantôt il souligne que l'immigration juive de l'Est « n'est pas, pour ces pays qui les recueillent, l'invasion des Barbares – car ces Juifs sont, de par l'éducation reçue, de précieux éléments de civilisation – mais plus justement l'invasion des victimes de la barbarie, barbarie de moeurs et des institutions¹⁸⁴ ».

¹⁷⁶ *Ibid.* : « ungeeignet ».

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 98 : « eine angenehme Erscheinung ».

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 97.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ Green, N., *Les travailleurs immigrés juifs*, *op. cit.*, p. 84..

¹⁸¹ Sur l'accueil des juifs de l'Est en France et en Allemagne, voir Bohnekamp, D., « La vie juive immigrée en France et en Allemagne dans l'entre-deux-guerres », in : Knörzer, H. (éd), *Expériences croisées*, *op. cit.* p. 128.

¹⁸² *Ibid.*, p. 41.

¹⁸³ *AI*, 11.2.1904, p. 42.

¹⁸⁴ *AI*, 17.11.1904, p. 361.

A l'instar de nombreux partisans de la « renaissance juive », fondée justement sur une nouvelle appréciation de la richesse de la vie juive d'Europe de l'Est¹⁸⁵, le traditionaliste Prague présente ses coreligionnaires orientaux sous leur face positive, comme l'expression de la beauté des traditions perdues et de la vie en communauté, et se réjouit de leur arrivée : « Ces éléments nouveaux », écrit-il en 1882, vont « hâter prodigieusement [le] développement numérique, moral et religieux¹⁸⁶ » de la communauté française. « Le problème de l'émigration juive » ne consiste donc pas, comme Prague l'explique dans un article éponyme, dans les migrants, mais plutôt dans « les débouchés ». Il faut trouver de nouveaux pays pour y diriger les migrants afin d'« éviter de reconstituer aux Etats-Unis ces agglomérations qui existent en Russie ou en Galicie et qui y entretiennent, par suite de l'entassement, la misère à l'état endémique¹⁸⁷ ». Contrairement à son confrère allemand, Prague semble moins préoccupé par la mauvaise image que pourraient donner les immigrés est-européens des juifs, que par leur sort dans les pays d'accueil: « Ce n'est pas pour se retrouver dans un Ghetto de misères, où la vie devient un problème insoluble, que les malheureux Israélites immigrés ont abandonné celui où ils agonisaient en Russie¹⁸⁸. »

III. Le sionisme politique

Dans son livre cité précédemment *Sacred bonds of solidarity*, Lisa Moses Leff inscrit le mouvement sioniste dans le prolongement des activités de solidarité juive internationale qui débutent dans le premier tiers du XIXe siècle¹⁸⁹. En effet, comme l'a récemment fait remarquer l'historien allemand Michael Brenner, le sionisme revêt, du moins à ses débuts, une dimension transnationale et cosmopolite. Les juifs n'ont pas encore d'Etat et plusieurs villes européennes jouent un rôle dans sa constitution en mouvement politique¹⁹⁰. A cela s'ajoute l'affirmation de la solidarité juive, la volonté de réhabiliter la terre d'Israël ainsi

¹⁸⁵ Bechtel, D., *La Renaissance culturelle juive. Europe centrale et orientale, 1897-1930*, Paris, Belin, 2002, p. 61 sqq.

¹⁸⁶ *AI*, 2.11.1882, p. 355.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 362.

¹⁸⁸ *AI*, 10.2.1910, p. 41.

¹⁸⁹ Leff, L.M., *Sacred Bonds of Solidarity*, *op. cit.*, p. 2.

¹⁹⁰ Brenner, M., *Geschichte des Zionismus*, Munich, Beck, 2002, p. 20.

que la régénération des juifs que le sionisme partage avec les actions philanthropiques et politiques en faveur des juifs d'autres pays. C'est sans doute en raison de ces parallèles que la date de naissance du sionisme politique, terme utilisé pour la première fois en 1890 par le juif viennois Nathan Birnbaum (1864-1937), d'abord dans deux lettres adressées à Menahem Ussishkin (1863-1941), un des responsables du sionisme russe, puis dans son journal *Selbstemanzipation*¹⁹¹, a fait l'objet de nombreux débats historiographiques. À côté de l'historiographie sioniste, qui date le début du mouvement sioniste en 1790 lorsque le rabbin Yehouda Hé-Hassid part avec sa communauté pour la Palestine¹⁹², on peut distinguer deux tendances. Pour certains, on peut parler de sionisme moderne dès la naissance du mouvement Hibbat Zion (L'amour de Sion) au début des années 1880¹⁹³. C'est en effet ce mouvement, né à Saint-Petersbourg sous l'impact des pogromes en Russie, des persécutions en Roumanie et de la montée de l'antisémitisme en Europe et dont le guide intellectuel était le médecin d'Odessa Léon Pinsker (1821-1891) qui entraîne la première vague conséquente d'émigration en Palestine¹⁹⁴. D'autres considèrent que Hibbat Zion n'est qu'une forme de « proto-sionisme » : il s'agirait avant tout d'un mouvement d'inspiration philanthropique, dépourvu de la dimension politique du sionisme telle que Theodor Herzl l'expose dans *Der Judenstaat* de 1896¹⁹⁵. S'il est stimulant de penser, comme le proposent les politologues Alain Dieckhoff et Denis Charbit, « le lien dialectique, fait à la fois de rupture et de continuité¹⁹⁶ » entre « les précurseurs du sionisme¹⁹⁷ » et le « nouveau¹⁹⁸ » sionisme de Theodor Herzl, il ne faut pas perdre de vue « l'antagonisme idéologique¹⁹⁹ » entre les projets de solidarité juive transnationale, tels qu'ils sont incarnés dans les efforts des philanthropes juifs ou de l'*Alliance israélite universelle*, et le sionisme politique.

¹⁹¹ Voir Bensoussan, G., *Une histoire intellectuelle*, op.cit., p. 116-119.

¹⁹² Voir à ce sujet, Charbit, D., *Qu'est-ce que le sionisme ?*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 9.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ Voir Bensoussan, G., *Une histoire intellectuelle*, op. cit., p. 107 sqq.

¹⁹⁵ Vital, D., *The origins of zionism*, Poxford, Chardon Press, 1975.

¹⁹⁶ Dieckhoff, A., *L'invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 49. C'est aussi ce que suggère l'historien Elie Barnavi dans son ouvrage *Une histoire moderne d'Israël*, Paris, Flammarion, 1988, p. 11 sqq.

¹⁹⁷ Katz, J., « The Forerunners of Zionism », art. cit.

¹⁹⁸ Charbit, D., *Qu'est-ce que le sionisme?*, op. cit., p. 18.

¹⁹⁹ Nicault, C., « Face au sionisme (1897-1940) », in : Kaspi, A., (éd.), *Histoire de l'Alliance*, op. cit., p. 192.

Comme l'a très bien montré Catherine Nicault, le mouvement philanthropique entend en effet résoudre « la question juive » par l'intégration des juifs dans les nations qui les abritent, tout en préservant leurs particularités confessionnelles et culturelles, alors que le sionisme politique de Herzl, persuadé que l'antisémitisme représente une maladie incurable en Europe et que les juifs ne seraient donc jamais reconnus comme des citoyens égaux, aspire à la création d'un Etat juif²⁰⁰. Il est d'autant plus important de prendre en compte ces différences idéologiques qu'elles permettent de comprendre le rejet, plus ou moins prononcé, du sionisme que l'on peut observer chez les quatre journalistes.

Le projet herzlien de fonder un foyer juif fait l'effet d'une bombe dans les milieux juifs d'Europe et suscite un débat animé parmi les notables juifs et dans la presse juive. Selon les historiens du sionisme, seule une minorité des représentants du judaïsme allemand et français aurait fait preuve de sympathie pour le projet herzlien. Parmi eux, on peut citer le rabbin libéral de Memel, Isaac Rülff (1831-1902) et le journaliste Bernard Lazare (1865-1903). Rülff qui, dès la fin des années 1860, s'est fait connaître par son engagement pour les juifs de Russie, participe de son vivant à plusieurs congrès sionistes et est l'auteur du livre *Aruchas Bas-Amni. Israels Heilung. Ein ernstes Wort an Glaubens-und Nichtsglaubengenossen* (1882) où il se prononce pour la colonisation de la Palestine²⁰¹. Quant à Bernard Lazare, rien ne prédisposait cet homme, proche des anarchistes et qui avait rompu tout lien avec le judaïsme, à soutenir le sionisme à la fin de sa vie. Selon ses biographes, c'est l'Affaire Dreyfus qui contribua à le faire revenir de son assimilationisme teinté d'anti-judaïsme et à s'engager pour le nationalisme juif. Auteur du livre *Le nationalisme juif* (1898), Lazare prend part aux congrès sionistes, collabore à la revue franco-berlinoise *Zion* et mène une active propagande sioniste²⁰². La plupart des juifs allemands et français, cependant, libéraux et orthodoxes confondus, auraient au contraire critiqué voire

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Sur l'engagement sioniste de Rülff, voir Lordick, H., « Isaac Rülff – Rabbiner, Philosoph, Zionist, Philanthrop », *Kalonymos*, 2000, n° 3, p. 21-22.

²⁰² Sur Bernard Lazare et le sionisme voir Oriol, P., *Bernard Lazare*, op. cit., p. 327 sqq.

combattu fermement le sionisme²⁰³, l'assimilant à une fausse interprétation de la religion juive, à une critique radicale de l'émancipation et, partant, à une incitation potentielle à l'antisémitisme. Le sionisme suscitait en effet un grand intérêt dans les milieux antisémites. Comme l'a montré Catherine Nicault, de tous les journaux français de l'époque, c'est celui de Drumont *La Libre Parole* qui a accordé le plus de surface rédactionnelle au sionisme.

L'Allgemeine Zeitung des Judenthums et les *Archives israélites* participent activement aux débats qui entourent le sionisme politique naissant. Les journalistes font ainsi paraître des extraits d'articles ou de conférences d'intellectuels antisionistes comme du publiciste Alfred Berl, de l'avocat à la cour Alfred Lambert ainsi que des rabbins Moritz Güdemann de Vienne, Heineman Vogelstein de Stettin et Sigmund Maybaum de Berlin. Mais, afin de développer dans leurs revues un discours à tendance antisioniste, malgré les marques de sympathie manifestées par Prague et Karpeles, ils écrivent également eux-mêmes des articles qui occupent la plus grande place dans les revues.

Les premières réactions dans les deux revues

C'est au tournant des années 1870-1880 que les journalistes mentionnent pour la première fois cette « utopie qu'on voit revenir périodiquement dans les journaux, surtout en Angleterre et en Allemagne²⁰⁴ ». Alors que le projet d'une renaissance nationale juive semble à Isidore Cahen encore « si peu sérieux qu'il n'y a pas d'urgence à en éplucher les détails²⁰⁵ », Philippon se montre d'ores et déjà inquiet. En juin 1878, quelques jours avant le début du Congrès de Berlin visant à réorganiser les anciennes possessions balkaniques de l'Empire ottoman et où se multiplièrent les voix demandant l'attribution de la Palestine aux juifs dans le but d'une colonisation massive²⁰⁶, il publie ainsi un article intitulé « La

²⁰³ Nicault, C., *La France et le sionisme, 1897-1948. Une rencontre manquée ?*, Paris, Calman-Lévy, 1992, p. 18 sqq. ; Eloni, Y., « Die umkämpfte », art. cit.

²⁰⁴ *AI*, 17.11.1881, p. 377.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 377.

²⁰⁶ Cette idée est notamment défendue par l'écrivain et diplomate anglais Sir Laurence Oliphant ainsi que par le Premier ministre anglais Benjamin Disraeli.

reconstruction de l'Etat juif » (Die Wiederherstellung des jüdischen Staats). Non sans lien avec l'antisémitisme renaissant dans son pays²⁰⁷, il voit un parallèle direct entre les aspirations des partisans d'une restauration nationale des juifs en Palestine et celles des antisémites qui « à défaut de pouvoir tuer les victimes de leur plume, veulent au moins les chasser en Palestine²⁰⁸ ». C'est surtout l'affirmation selon laquelle les juifs auraient conservé « des particularités nationales » justifiant leur désir de s'établir comme nation qui choque Philippon. Tout comme l'émigration organisée, une telle restauration nationale des juifs donnerait en effet raison aux antisémites qui vont jusqu'à nier l'existence des sentiments patriotiques de ceux-ci envers les nations dans lesquelles ils vivent. Elle lui semble donc néfaste. La solution à la « question juive » ne réside pas dans la création d'un Etat juif mais dans l'obtention de l'égalité civique pour tous les juifs²⁰⁹. Comme lors de sa réfutation des idées nationalistes et antisémites, selon lesquelles les juifs seraient en Allemagne des étrangers²¹⁰, sa déconstruction du projet national juif se sert essentiellement de l'argument de la langue. Philippon affirme qu'il ne peut pas y avoir de nation juive tout simplement parce qu'il n'y a pas de langue juive commune :

« On pourrait objecter que les juifs ont une langue commune, à savoir l'hébreu. Mais ce n'est qu'une chimère. La langue sacrée n'est connue que des lettrés, et la plupart des juifs cultivés lisent et écrivent effectivement l'hébreu mais, par manque d'habitude et d'occasions de s'exprimer dans cette langue, ils ne savent pas le parler²¹¹. »

Et c'est encore la langue qui sert à démontrer l'appartenance des juifs aux nations dans lesquelles ils vivent :

« Nous insistons tout particulièrement sur la langue car elle fournit la preuve décisive que les juifs appartiennent pleinement à tous ces pays et à tous ces peuples au sein desquels ils se sont installés depuis tant

²⁰⁷ Voir le chapitre précédent.

²⁰⁸ *AZJ*, 11. 6. 1878, p. 372 : « wenn sie die Opfer ihrer Feder nicht todtschlagen können, sie wenigstens nach Palestina gejagt haben wollen ».

²⁰⁹ *Ibid.*, p.373.

²¹⁰ Voir le chapitre VI.

²¹¹ *AZJ*, 11.6.1878, p. 372: « Man wird bald einwenden, die Juden hätten doch eine gemeinsame Sprache in der hebräischen. Auch dies ist jedoch nur leerer Schein. Diese heilige Sprache ist nur Eigenthum der Gelehrten, und aus Mangel an Uebung und Gelegenheit, liest und schreibt die Mehrheit der jüdischen gelehrten zwar das hebräische, aber spricht es nicht. »

de siècles, et que quelques particularités de moeurs et de caractère qui persistent ne les rendent pas pour autant étrangers (...). La langue constitue le lien national le plus durable²¹². »

Cet article est le dernier que Philippson écrit au sujet d'une restauration nationale juive en Palestine. Il décède en 1889, sept ans avant la parution du livre *Der Judenstaat* de Herzl qui sera, dès la fin du mois de février 1896, largement commenté par son successeur Gustav Karpeles²¹³. Isidore Cahen, en revanche, assistera aux débuts du sionisme politique, mais ne lui consacra que quatre articles en tout avant de décéder à son tour en 1902. Son premier article date de 1899, soit deux ans après le premier congrès sioniste. Mais son journal se penche, dès septembre 1896, sur la question sioniste. Le silence relatif et le faible nombre d'articles d'Isidore Cahen pourraient s'expliquer par l'état de santé affaibli du directeur des *Archives Israélites*, presque octogénaire. Comparé à ses débuts aux *Archives Israélites*, il écrit en effet peu à la fin de sa vie, laissant de plus en plus de place à son rédacteur en chef Hippolyte Prague, à son fils Emile Cahen, qui deviendra le directeur des *Archives Israélites* en mars 1902, et à d'autres collaborateurs comme Ben Mosché, A. Benzion, Paul Haguénauer et Moïse Schwab. Ceux-ci suivent la naissance et l'évolution du sionisme politique avec curiosité, publiant des articles de fond et des comptes-rendus des congrès sionistes.

Le premier article de fond des *Archives Israélites* évoquant *L'Etat juif* de Herzl est signé Ben Mosché. Il y qualifie « la thèse fort brillamment développée par M. le Dr Herzl » de « jeu d'esprit », qu'il se refuse à « prendre au sérieux », annonçant ainsi d'ores et déjà les positions défendues par les *Archives* à l'égard du projet sioniste :

« Avons-nous besoin de dire que les Israélites de France qui apportent leur obole à l'œuvre d'assistance des colons juifs de la Palestine, mais

²¹² *AZJ*, 16.11.1878, p. 373 : « Wir heben gerade die Sprache hervor, weil sie auch den entschiedenen Beweis dafür liefert, dass die Juden jedem Lande und jedem Volke, in welchem sie sich seit so vielen Jahrhunderten angesiedelt, ganz und gar angehören, und dass irgendwelche noch vorhandene Schattierung in Sitte und Charakter gerade ebenso wenig sie fremdländisch macht (...) Die Sprache ist das nachhaltigste nationale Band. »

²¹³ Voir *AZJ*, 28.2.1896, p. 97-98.

qui n'entendent pas que leur philanthropie soit exploitée dans un but politique, s'élèvent de tout la vivacité de leur patriotisme contre les chimères sionistes (...). Le docteur Herzl est un général sans troupes (...) Il est regrettable qu'un esprit de la valeur du docteur Herzl s'enthousiasme pour une cause (...) qui, loin de servir les intérêts du Judaïsme, ne peut que les mettre en péril et fait la joie de nos pires ennemis²¹⁴. »

Le deuxième article consacré au sionisme n'est pas signé. L'auteur y exprime son inquiétude face à « l'agitation entretenue par le Dr Herzl²¹⁵ » lors du premier voyage à Constantinople que celui-ci effectue en 1896 en compagnie de Michael Nevlinski (1841-1899), anciennement diplomate dans cette même ville et qui était censé l'introduire auprès du sultan²¹⁶. Pour l'auteur de l'article, « le bruit savamment organisé autour de son voyage à Constantinople n'a eu d'autre résultat que de nuire considérablement à nos coreligionnaires de Palestine. Les utopies du Dr Herzl sont un véritable danger pour eux²¹⁷ ». Et en effet, à en croire l'article, les colons de Djolan et ceux d'Alouf ont reçu ordre de partir peu de temps après le passage d'Herzl à Constantinople. Si l'article suivant, de A. Benzion, est d'accord sur ce point – les démarches de Herzl « (...) ne peuvent que nuire à l'avenir de l'oeuvre de colonisation juive en Syrie et en Palestine²¹⁸ », il comprend cependant l'approbation que rencontre le sionisme parmi les juifs persécutés et reconnaît à Herzl le mérite d'avoir réveillé la curiosité publique, grâce à une forte personnalité, là où Léon Pinsker avait échoué avec son livre *Auto-émancipation*, publié clandestinement en Allemagne en 1882, en défendant des idées presque identiques. Suivent deux articles reproduisant le texte d'une conférence intitulée « Le patriotisme juif et l'amour de Sion » qu'Alfred Lambert, avocat à la cour d'appel et collaborateur régulier aux *Archives Israélites*, avait prononcé à la Société d'assistance aux colons israélites en Palestine. Lambert y insiste sur le fait que l'attachement des juifs à Jérusalem est d'ordre symbolique et qu'il ne leur fera jamais oublier leur patrie.

²¹⁴ *AI*, 1.7.1897, p. 201.

²¹⁵ *AI*, 17.9.1896, p. 310.

²¹⁶ Schoeps, J., *Theodor Herzl (1860-1904). Wenn ihr so wollt, ist es kein Märchen: eine Text-Bild-Monographie*, Neu Isenburg, Melzer Verlag, 1995, p. 104 sqq.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ *AI*, 15.10.1896, p. 340.

Le rejet du sionisme d'Isidore Cahen

Lorsque Isidore Cahen explique ses positions concernant le sionisme pour la première fois, son argumentation s'appuie sur les thèses du publiciste Alfred Berl qui dirigera à partir de 1922 l'organe de l'*Alliance israélite universelle Paix et droit*. Le 1er juillet 1899, Berl avait publié, dans la *Grande Revue*, un long article au titre explicite « Le mouvement sioniste et l'antisémitisme ». Voyant clairement un lien entre l'antisémitisme et le sionisme naissant, Berl y développe l'idée que la seule réponse possible à l'antisémitisme réside dans la défense du libéralisme et du droit d'être citoyen au même titre que les autres. Modifiant légèrement la formule par laquelle le Comte de Clermont-Tonnerre avait scellé le sort des juifs français au moment de la Révolution française, il écrit : « Ce n'est pas comme nation qu'il importe de sauver les juifs, c'est comme hommes et comme individus. Ce qu'il faut, c'est leur assurer partout le droit commun, l'égalité complète²¹⁹ ». Jugeant que l'étude de Berl « a fait assez de sensation²²⁰ », Cahen en présente la conclusion, suivie d'un commentaire. Une certaine préoccupation prend le pas sur l'indifférence que le journaliste français avait manifestée dans sa note sur le sionisme de 1881. Non sans lien avec la montée de l'antisémitisme depuis le milieu des années 1880, il semble maintenant désapprouver le projet sioniste. A l'instar de Berl, il voit un des grands dangers du sionisme dans le fait qu'il sert, même « inconsciemment²²¹ », les objectifs des antisémites: « Le judaïsme peut s'établir, se pratiquer, durer partout: lié à un certain sol exclusivement, il ferait de nous un peuple à part, justifiant ainsi trop d'attaques intéressées et meurtrières²²² ». Pour mettre en garde contre les attaques d'infidélité à la patrie que le sionisme pourrait provoquer, Isidore Cahen insiste dans ses contributions concernant ce mouvement politique à plusieurs reprises sur « l'invincible attachement des juifs modernes aux divers sols où ils se sont implantés²²³ ». Mais « l'élément important du débat²²⁴ » consiste, selon Cahen,

²¹⁹ *AI*, 3.8. 1899, p. 245.

²²⁰ *AI*, 27.7. 1899, p. 237.

²²¹ *AI*, 27.7.1899, p. 337.

²²² *AI*, 3.8.1899, p. 248.

²²³ *AI*, 27.9.1899, p. 237.

²²⁴ *AI*, 3.8.1899, p. 246.

dans les aspirations politiques des sionistes. Cahen proteste contre l'idée de la survivance d'une nation juive, chère aux sionistes. A ses yeux, toute l'histoire juive depuis la destruction du Temple s'inscrit en faux contre cette idée: « L'histoire des juifs modernes n'est qu'une série de migrations. (...) ils allaient à d'autres nations pour se mêler avec elles comme citoyens tout en restant d'indomptables croyants, fidèles à leurs traditions religieuses et au souvenir de leurs ancêtres²²⁵. » Le judaïsme est pour le journaliste français clairement « l'étiquette d'une religion, rien de plus et à ce titre, constitue droit au respect et à la protection (...) partout dans le monde²²⁶ ». Isidore Cahen oppose donc aux sionistes en premier lieu le refus d'un Etat juif pour un peuple qui n'est plus une nation mais une foi seule. Tout comme chez Philippon, les juifs, mêlés aux différentes nations, remplissent chez Cahen une fonction messianique: « Partout où [ils] jouissent des droits primordiaux, leur devoir comme leur intérêt est de rester là où ils ont leur patrie temporelle; partout ailleurs leur droit est de chercher mieux, comme le devoir de leurs frères plus favorisés est de les aider par tous les moyens légitimes dont ils disposent²²⁷. »

Une autre critique adressée au sionisme concerne la forme d'Etat prônée par ce dernier. Un Etat juif constituerait « le plus criant anachronisme de nos jours²²⁸ » car il n'est, pour Cahen, rien d'autre qu'« un Etat purement ultramontain (...) où une foi religieuse était la condition sine qua non du droit de vivre²²⁹ ». Or l'idée moderne de l'Etat repose notamment sur la séparation du politique et du religieux: « Foi et nationalisme sont deux éléments absolument distincts, je dirais même: irréductibles l'un dans l'autre²³⁰. ». C'est seulement cette distinction qui garantit, selon Cahen, la liberté absolue de conscience pour tous les êtres humains:

« Pas plus d'Etat spécialement juif que d'Etat purement catholique ou purement protestant ou musulman à l'exclusion des autres

²²⁵ *Ibid.*, p. 247.

²²⁶ *AI*, 17.5.1900, p.154. A ce propos, voir également le chapitre VI.

²²⁷ *AI*, 3.8.1899, p. 247.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.* Sur la critique de l'Etat chrétien chez Cahen, voir également le chapitre VII.

²³⁰ *AI*, 17.5.1900, p. 154.

confessions. Là est la vérité, là est l'avenir, le croyant indépendant du citoyen et vice-versa ! La civilisation moderne vise à abaisser toutes les barrières, non à n'en relever aucune²³¹. »

En dernière analyse, le sionisme n'est pas, pour Cahen, si éloigné de l'antisémitisme:

« Grouper les Juifs à titre de Juifs, ainsi que se le propose le sionisme, ou les persécuter systématiquement comme juifs ainsi que le fait l'antisémitisme, sont deux doctrines qui, de points de départ différents et même opposés, aboutissent au même résultat : rétrograde ou persécuteur²³². »

Ce refus brutal du sionisme s'explique chez Cahen par le fait que le sionisme jette à terre non seulement tout l'édifice intellectuel du journaliste juif, mais également le combat de sa vie entière, à savoir libérer la société de l'emprise cléricale. L'auteur de la brochure *Deux libertés en une* – véritable plaidoyer pour la liberté de conscience – semble avant tout craindre que derrière le projet national juif se cache l'établissement d'une théocratie.

Tout en condamnant ainsi sévèrement le projet de fondation d'un Etat juif, Isidore Cahen réaffirme sa volonté de donner son soutien aux juifs opprimés pour lesquels l'émigration reste souvent l'ultime recours et doit être un « imprescriptible droit des gens mis hors la loi par l'oppression²³³ ». Dans cette optique, il loue l'engagement de l'*Alliance israélite universelle* et des Rothschild parce qu'ils n'ont pas « voulu encourager un mouvement, une revanche politiques²³⁴ » et se prononce pour le développement de colonies dans « les mondes nouveaux²³⁵ » :

« Là est l'avenir: ces juifs prospérant dans des régions inhabitées par leurs coreligionnaires, aidant d'autres à suivre leur exemple, et les juifs occidentaux ne ménageront pas non plus leur concours, sans qu'il

²³¹ *AI*, 3.8.1899, p. 247.

²³² *AI*, 17.5.1900, p.154.

²³³ *AI*, 3.8.1899, p. 247.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ *Ibid.*

soit besoin d'arborer un drapeau, de s'affubler d'une étiquette, d'élever des prétentions à une restauration chimérique²³⁶. »

Il termine d'ailleurs son analyse du sionisme par un article consacré à « La colonisation Juive en Argentine²³⁷ » dans lequel il évoque « les bons résultats²³⁸ » de l'oeuvre de colonisation du baron Maurice de Hirsch qui en 1891, nous l'avons dit, avait fondé la *Jewish Colonization Association* dont la mission consistait à organiser l'émigration de Juifs de l'Est vers l'Amérique²³⁹.

L'attitude ambivalente d'Hippolyte Prague et de Gustav Karpeles

Hippolyte Prague entre critique religieuse et sympathie

Hippolyte Prague s'accorde certes avec Isidore Cahen pour relever l'étrange parenté argumentative entre sionisme et antisémitisme, « prêchant », chacun à sa façon bien sûr, « l'exode des juifs²⁴⁰ », pour préférer les oeuvres philanthropiques de l'*Alliance Israélite Universelle* et de la *Jewish Colonization Association*²⁴¹ aux tentatives de « reconstitution de la nationalité juive²⁴² ». Comme lui, il interprète les aspirations sionistes comme un affront à l'émancipation des juifs et à leur patriotisme qu'il ne cesse d'ailleurs de souligner²⁴³. Pour défendre la doctrine de l'émancipation, Prague s'insurge notamment contre Max Nordau (1849-1923). Né à Budapest en 1849, Nordau vient, après des études de médecine à Budapest et un séjour à Berlin, s'installer à Paris où il travaille comme Herzl en tant que correspondant de la *Neue Freie Presse* de Vienne. Auteur de plusieurs ouvrages très controversés, où il fait preuve d'un grand pessimisme culturel, il prend, à partir de 1896, la tête du mouvement

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *AI*, 14.6.1900, p. 185.

²³⁸ *Ibid.*, p. 186.

²³⁹ Sur le baron de Hirsch, voir Frischer, D., *Le Moïse des Amériques*, *op. cit.*

²⁴⁰ *AI*, 9.9.1897, p. 282.

²⁴¹ A plusieurs reprises Prague rend ainsi hommage à l'oeuvre du baron Edmond de Rothschild « sans la puissante et intelligente aide » duquel « les établissements agricoles israélites de la Palestine, qui tiennent à cœur à tout bon Sioniste, auraient sombré depuis longtemps au lieu de jouir d'une prospérité qui fait l'admiration de tous » et à celle du baron Maurice de Hirsch qui a « jeté les bases d'un projet grandiose de colonisation et de relèvement israélite dont il a assuré l'avenir avec une royale proligalité. » *AI*, 9.9.1897, p. 282.

²⁴² *AI*, 9.9.1897, p. 283.

²⁴³ Voir *AI*, 2.9.1897, p. 275.

sioniste en France. Ami d'Herzl et de Lazare, il se fait surtout remarquer lors du premier congrès sioniste à Bâle où il procède à une évaluation très négative de la condition juive en Europe²⁴⁴. Selon Prague, Nordau, certes « un penseur original », aurait « présenté de la situation des juifs (...) un tableau poussé, comme à plaisir, au noir (...) », et aurait « dit pis que pendre de l'Emancipation que nous devons d'après lui au snobisme des hommes du XVIIIe siècle, et fait du Ghetto du Moyen-âge un sorte de paradis terrestre que les Juifs ont eu tort de quitter²⁴⁵ ! ».

Mais, s'il défend ainsi le modèle français de l'intégration, non seulement le point central de sa critique est différent mais, comme nous le verrons, il adopte également un ton plus conciliant. Alors qu'Isidore Cahen avait critiqué le sionisme essentiellement parce qu'il s'inspire d'une conception ethnico-religieuse de l'Etat et de la nation, Hippolyte Prague lui reproche au contraire « l'absence totale de sentiment religieux²⁴⁶ » :

« Ce sionisme est avant tout (...) un mouvement politique, et c'est ce qui en constitue le danger. Mais il est encore davantage, dans la pensée de ceux qui en ont pris la tête, et qui sont des libres penseurs avérés, laïque, exclusif de toute idée religieuse. (...) C'est, en un mot, une entreprise où ne souffle pas l'esprit de Dieu²⁴⁷. ».

L'argument d'une absence de dimension spirituelle rapproche Prague des milieux orthodoxes. Le judaïsme orthodoxe récuse en effet le terme laïc et politique de nation, se vivant comme une foi et une communauté dont l'expression la plus complète est la Torah²⁴⁸. Fidèle à cette vision, Prague, qui, on s'en souvient, avait été un des membres fondateurs de la *Communauté israélite de la stricte observance* ne peut pas se représenter

²⁴⁴ Sur Max Nordau, voir Bechtel, D., Bourel, D., Le Rider, J. (éds.), *Max Nordau, 1849-1923. Critique de la dégénérescence, médiateur franco-allemand, père fondateur du sionisme*, Paris, Cerf, 1996.

²⁴⁵ *AI*, 9.9.1897, p.282.

²⁴⁶ *AI*, 2.9.1897, p. 274.

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ Sur l'opposition de l'orthodoxie juive au sionisme, voir Rabkin, Y. M., *Au nom de la Torah : une histoire de l'opposition juive au sionisme*, Laval, Presses universitaires de Laval, 2004.

« un état juif laïque, dont la Torah ne serait pas la charte nécessaire et qui ne se différencierait des autres gouvernements que par l'emploi de la langue hébraïque comme idiome national ! (...) Ce serait la négation de l'histoire et des prophètes bibliques, que ce nationalisme purement rationnel²⁴⁹ ».

La position de Prague préfigure celle des rédacteurs de la revue traditionaliste *Foi et réveil*, lancée en 1913 en réaction contre le judaïsme libéral et dont l'objectif était de remédier à l'ignorance en matière de religion chez un nombre croissant de juifs français²⁵⁰. Parmi les plus connus, il faut citer les rabbins Maurice Liber (1884-1956) et Julien Weill (1873-1950) qui assistèrent tous deux aux obsèques de Prague²⁵¹. Liber, né en 1884 à Varsovie et arrivé en France en 1888, et Weill, issu d'une famille juive française, s'opposent comme Prague à l'aspect laïc du sionisme tout en saluant ses réalisations sur le plan culturel.

A cela s'ajoute chez Prague une autre réserve d'ordre théologique, également importante chez les juifs orthodoxes, et qui s'appuie sur la vision messianique du peuple juif. Selon cette dernière, la perte de l'indépendance politique et la dispersion du peuple juif après la destruction du second Temple représentent la punition infligée par Dieu. C'est pourquoi il ne faut pas fuir l'exil décrété par Dieu car Dieu seul peut y mettre un terme. Toute intervention humaine qui, comme le sionisme, tente de forcer la volonté divine, serait non seulement vouée à l'échec, mais risquerait d'attirer la colère divine²⁵². D'après les propos d'Hippolyte Prague, « la reconstitution de la nationalité juive, (...) est d'ordre providentiel. La cité rebâtie de David sera la cité de Dieu ou ne sera pas. C'est Dieu qui, dans sa sagesse impénétrable, a voulu que la nation juive disparût il y a dix-huit siècles²⁵³ ». L'avènement du Messie signifie pour Prague l'établissement d'une ère d'harmonie entre l'homme et Dieu, entre l'homme et la nature, et entre les hommes. Comme il le formule dans un passage de septembre 1897, ce jour-là,

²⁴⁹ *AI*, 15.8.1898, p. 299.

²⁵⁰ Sur la revue *Foi et Réveil*, Maurice Liber et Julien Weill, voir Malinovich, N., *Heureux comme un Juif*, *op. cit.*, p. 96 sqq.

²⁵¹ Voir, *UI*, 3 janv. 1936, p. 237.

²⁵² Rabkin, Y. M., *Au nom de la Torah*, *op. cit.*, p. 18 sqq.

²⁵³ *AI*, 9.9.1897, p. 283.

« tous les peuples, toutes les religions, confondus dans une même effusion, iront adorer [Dieu] sur la montagne sainte. Et ce jour là, il n'y aura plus ni Français, ni Anglais, ni Russes, plus de distinction de races, de religions. Il n'y aura plus que les enfants d'un même Dieu, et c'est de Sion que de nouveau sera prêché la loi divine pour l'humanité entière²⁵⁴. »

Derrière la nation juive qu'il s'agit de reconstruire, se profile donc aussi chez Prague la question du salut de l'humanité toute entière. Dans l'avènement de ce monde entièrement autre, le peuple juif apparaît comme un guide moral et spirituel destiné à oeuvrer pour le salut de l'humanité entière et la foi juive est appelée à devenir celle de l'humanité. Hippolyte Prague l'exprime ainsi:

« C'est Dieu qui a fait des enfants d'Israël, par leurs pérégrinations, les propagateurs, à travers le monde entier, de sa doctrine de vérité. Et quand l'heure de la patrie juive, devenue la patrie de toute l'humanité Ki beiti beith Tefila jikaré lekol haamim [Isaie 56, 8] sonnera, quand il faudra battre le rappel de tous les dispersés d'Israël, le Souverain Maître de l'Univers suscitera les agents de ce mouvement de ralliement qu'il choisira vraisemblablement parmi les hommes de grande foi et d'insigne vertu, et qui, pour captiver les coeurs et secouer les indifférents, se présenteront et parleront en son nom²⁵⁵. »

La critique que fait Prague du sionisme ne se réduit pourtant pas à des considérations d'ordre théologique. Il souligne également les écueils politiques auxquels pourrait se heurter le projet d'Herzl. Ainsi évoque-t-il la possibilité que le sultan turc refuse de céder une parcelle de son Empire aux juifs et la difficulté d'obtenir la somme d'argent nécessaire:

« N'est-ce pas se bercer d'illusions que d'escompter soit pour la création d'une Etat autonome juif, soit pour une immigration en masse en Palestine, le consentement du Grand-Turc et la tolérance des puissances chrétiennes? Et prendre prétexte de la souscription – uniquement sur le papier, remarquez-le – de 5 millions sur le capital de 50 millions qu'on assigne à la Banque [coloniale] pour déclarer que sa constitution peut être d'ores et déjà considérée comme assurée, n'est-ce pas se nourrir de viande creuse²⁵⁶? »

²⁵⁴ *AI*, 2.9.1897, p. 275.

²⁵⁵ *AI*, 9.9.1897, p. 283.

²⁵⁶ *AI*, 15.9.1898, p. 299. Voir également *AI*, 13.9.1900, p. 897 sqq.

Prague met également en garde contre les difficultés d'adaptation que les juifs d'Europe, qu'il appelle ironiquement « les raffinés de la civilisation²⁵⁷ », pourraient rencontrer « sous le soleil de l'Asie²⁵⁸ »: « Vivre en Palestine comme ils ont vécu en Europe, c'est-à-dire le plus agréablement du monde, (...) ce ne sera pas peut-être très facile, le pays, même renouvelé par la baguette magique des ingénieurs, ne s'y prêtant pas²⁵⁹. » Enfin, il a conscience des conflits avec la population arabe, qui pourrait considérer la création d'un Etat juif en Palestine « comme une atteinte à leurs droits de propriété séculaire²⁶⁰ ».

En dépit de ces réserves théologiques et pratiques, Prague ne jette « pourtant pas la pierre au sionisme²⁶¹ », comme il le formule en 1903. En effet, à la différence d'Isidore Cahen, qui avait rejeté la totalité du projet sioniste, Prague lui manifeste quelques marques de sympathie. Après le deuxième congrès sioniste de septembre 1898, il admet ainsi, tout en continuant à déplorer l'absence de jugement et de réflexion²⁶², que ces congrès ont leur utilité pour le judaïsme. Selon Prague, ils ont non seulement permis de resserrer « les liens de la solidarité juive » et de « provoquer un échange de vues sur tant de questions de la plus haute importance²⁶³ », mais aussi de montrer

« qu'Israël a toujours le cœur jeune, que les vicissitudes et les déboires de la vie ne l'ont pas racorni, qu'il vibre toujours avec la même puissance, la même intensité aux accents généraux, et que, loin d'être désabusé par les cruelles expériences d'un passé si inclément, il aime à se délecter des perspectives radieuses qu'on lui ouvre sur les incertitudes de l'avenir²⁶⁴ ».

Le sionisme apparaît très clairement aux yeux de Prague comme un mouvement encourageant le « réveil de la conscience juive²⁶⁵ », mouvement auquel le

²⁵⁷ *AI*, 29. 8. 1907, p. 273.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *AI*, 11.1.1934, p. 1.

²⁶¹ *AI*, 10.9. 1903, p. 289.

²⁶² Voir par exemple, *AI*, 15.9.1898, p. 299.

²⁶³ *Ibid.*, p. 298.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 298-299.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 300.

journaliste est, rappelons-le, fortement attaché²⁶⁶. Aussi salue-t-il les différentes propositions faites au congrès concernant l'expansion de la langue hébraïque, de la littérature et de la vie associative juives²⁶⁷.

L'attitude de Prague à l'égard du sionisme n'est pas isolée au sein de la communauté juive française. Elle rappelle à plus d'un titre celle du grand rabbin de France Zadoc Kahn que ses contemporains ont qualifié d'ambiguë²⁶⁸. Si cet ancien élève du séminaire israélite, défenseur du modèle français d'intégration, a critiqué le sionisme, notamment parce qu'il lui paraissait dépourvu de réalisme politique et pratique, parce qu'il risquait de conforter l'antisémitisme et de nuire aux juifs ottomans et parce qu'il courait le danger de rebâtir une théocratie, il ne l'en a pas moins salué pour avoir insufflé une vie nouvelle au judaïsme français, en proie à l'indifférence de ses fidèles. A cela s'ajoute sa propension à fréquenter des cercles sionisants de Paris, tel l'Université populaire juive qu'il a contribué à fonder en 1902, le groupe des étudiants sionistes et la Société d'assistance aux colons israélites de Palestine, *Ichouv Israel* dont il a été un temps le président avant que le rabbin Moïse Weiskopf, membre comme Prague de la *Communauté israélite de la stricte observance*, en prît la tête. C'est notamment cette association, fondée en 1886 par quelques réfugiés roumains et russes installés à Paris et regroupant des juifs désireux d'apporter de l'aide aux organisations déjà établie en Palestine²⁶⁹, qui croise les parcours de Kahn et de Prague. A en croire les comptes-rendus publiés dans les *Archives israélites*, Prague siège en effet au bureau de la Société avant d'en devenir le secrétaire²⁷⁰.

A côté d'*Ichouv Israel*, Prague donne son appui à d'autres initiatives d'inspiration sioniste. Dès 1889, il loue les efforts de la première association sionisante de Paris, *B'ne Sion* (les fils de Sion), une émanation du mouvement

²⁶⁶ Voir le chapitre IV.

²⁶⁷ *AI*, 15.9.1898, p. 298-299.

²⁶⁸ Sur l'attitude de Zadoc Kahn à l'égard du sionisme, voir Nicault, C., « Zadoc Kahn et le sionisme. Essai d'interprétation », in: Kuperminc, J.-C., Chaumont, J.P. (éds.), *Zadoc Kahn. Un grand rabbin*, *op. cit.*, p. 183-101.

²⁶⁹ Voir Abitbol, M., *Les deux terres promises. Les juifs de France et le sionisme 1897-1945*, Paris, Olivier Orban, 1989, *op. cit.*, p. 38-40.

²⁷⁰ Voir *AI*, 2.1.1896, p. 3.

populiste et révolutionnaire *'Am 'Olam* (peuple éternel) qui avait vu le jour en Russie suite aux pogromes de 1881. Dans son article, Prague fait une présentation détaillée du groupe qui, vers 1895-1896, céda la place à *Mébassereth Sion*, une association dont le but était de constituer un fonds destiné à financer chaque année le voyage d'un de ses membres en Palestine pour y étudier les perspectives économiques et coloniales²⁷¹. Selon Prague, *B'ne Sion* comprendrait une centaine de membres, essentiellement d'origine russe, se réunissant le samedi soir dans un local du boulevard Voltaire. L'objectif de l'association serait, outre l'instauration de cours d'hébreu, d'acheter des terres en Palestine pour les exploiter en commun²⁷². Dans un autre article, il évoque, non moins enthousiaste, la revue *Kadimah*, un journal consacré aux questions sionistes et aux affaires étudiantes²⁷³:

« La Kadimah est l'heureux lieu qui unit en en faisceau étroit, en un foyer ardent et vibrant [des] jeunes enthousiasmes. Elle sert d'expression vivante à de généreux élans, à de ferventes aspirations, à des vues qu'on peut critiquer, mais dont on ne saurait nier la noblesse et qui sont tout à l'honneur de la jeunesse studieuse israélite venue de Russie en France²⁷⁴. »

Hippolyte Prague suit le mouvement sioniste jusqu'à sa mort en décembre 1935. S'il accueille avec joie la déclaration de Balfour (1917) en faveur de l'établissement d'un foyer national pour le peuple juif en Palestine parce que les juifs, « attirés par les souvenirs historiques » ou « victimes d'un sort injuste », pourront désormais venir s'installer en Palestine en nombre illimité²⁷⁵ et s'il se félicite, dans plusieurs de ses articles, de la faveur nouvelle dont jouit la Palestine²⁷⁶, il reste néanmoins critique à l'égard des revendications nationales des sionistes. Le projet sioniste continue à constituer, pour ce journaliste traditionaliste proche de l'orthodoxie, non seulement « le contrepied, la négation même de celui qui a hanté l'esprit d'Israël en exil, qui a bercé son âme dolente et martyrisée et qui n'avait de sens qu'en se réalisant dans le cadre historique et

²⁷¹ Sur ces associations sionistes, voir Abitbol, M., *Les deux terres promises. Les juifs de France et le sionisme 1897-1945*, Paris, Olivier Orban, 1989, p. 21-22 ; Marrus, M., *Les juifs de France*, op. cit., p. 289.

²⁷² *AI*, 7.2.1889, p. 41.

²⁷³ Voir Marrus, M., *Les juifs de France*, op. cit., p. 291.

²⁷⁴ *AI*, 1.10.1896, p. 321.

²⁷⁵ *AI*, 15.11.1917, p. 181.

²⁷⁶ Voir *AI*, 4.3.1909, p. 65-66, et *AI*, 16.2.1911, p. 49-51.

biblique²⁷⁷ ». Mais il est aussi contraire à ce que Prague se fixe comme objectif politique : « Le galout²⁷⁸ est dur, horriblement dur pour nombre de nos coreligionnaires qui n'ont pas le bonheur de vivre à l'abri d'un régime de liberté et d'égalité ; appliquons-nous, de tous nos moyens, à le leur rendre plus supportable et, s'il est possible, plus doux, en y introduisant l'esprit de la justice. Mais ne parlons pas d'un Etat juif²⁷⁹. » Comme l'illustre le passage cité et d'autres avant, Prague est alarmé par la montée de l'antisémitisme. Il est inquiet de l'indifférence religieuse croissante et admet que le sionisme puisse y remédier. Mais, en dépit de cette sympathie, il refuse d'adhérer au sionisme. La meilleure solution à la « question juive » reste, selon Prague, l'émancipation et l'intégration des juifs à la nation.

La position intermédiaire de Gustav Karpeles

Dans sa réflexion sur le sionisme, Gustav Karpeles semble occuper quant à lui une position intermédiaire où se mêlent des arguments avancés par Philippon, Cahen et Prague. Karpeles, nous l'avons dit, est le premier des journalistes à se pencher sur *Der Judenstaat* de Herzl, mais pour développer aussitôt sa critique. S'il reproche aux sionistes de se faire les avocats d'une entreprise utopique, notamment en raison du coût énorme et de la situation politique en Palestine²⁸⁰, d'« apporter de l'eau aux moulins des antisémites²⁸¹ » et de vouloir faire une nation à partir d'individus entre lesquels aujourd'hui « un seul lien existe (...) : (...) la foi en Dieu²⁸² », son argument principal est d'ordre religieux. Ainsi reproche-t-il à Herzl de ne pas avoir pris en compte le fait que

« les juifs orthodoxes n'ont pas le droit de s'activer de leur propre gré pour la reconstruction de la nationalité juive et que, pour les juifs réformés, l'ultime but n'est pas la reconstruction de la nationalité mais les promesses prophétiques d'une époque d'anoblissement de

²⁷⁷ *AI*, 21.6.1928, p. 96-97.

²⁷⁸ Le galout signifie l'exil d'Israël.

²⁷⁹ *AI*, 3.9.1925, p. 141-142.

²⁸⁰ *AZJ*, 28.2.1896, p. 98.

²⁸¹ *AZJ*, 9.9.1898, p. 421 : « Wasser auf die Mühlen der Antisemiten treiben ».

²⁸² *AZJ*, 28.2.1896, p. 98 : « ein einziges Band existiert (...) : (...) der Glaube an Gott ».

l'humanité toute entière où l'Éternel sera roi de la terre tout entière²⁸³. »

Karpeles semble soutenir les deux positions. Comme il l'explique dans un autre texte, il est d'accord avec le point de vue orthodoxe selon lequel le sionisme constitue « une intervention dans le commandement de Dieu qui, dans ses sages projets, a conféré un rôle prédestiné à la diaspora, tout comme à l'avènement du Messie²⁸⁴ », point de vue que l'on trouve aussi chez Prague. Mais, tout comme chez Philippon et Cahen, le messianisme libéral est également très présent dans son argumentation contre le sionisme. On ne saurait enfermer le judaïsme, comme l'entendent les sionistes, dans les limites mesquines d'un état-nation, sa mission étant au contraire de transcender ces limites et de les dépasser vers une éthique universelle :

« Israël n'a pas encore rempli sa mission dans l'histoire. (...) Nous ne démordons pas de cette idée car elle est le nerf vital de notre existence. (...) C'est l'idée du royaume de Dieu ici-bas (...), un Dieu dans le Ciel et une croyance ici-bas pour l'humanité toute entière unie dans le droit, la liberté et la fraternité²⁸⁵. »

Ces arguments de type théologique sont accompagnés, chez Karpeles, d'arguments politiques. Sans s'emporter aussi clairement qu'Isidore Cahen contre la conception de la nation qui sous-tend le projet sioniste, Karpeles semble cependant rejeter l'idéologie herzlienne parce qu'elle se nourrit de l'idée de race. A plusieurs reprises, il reproche aux sionistes « d'importer la question de race et de nationalité²⁸⁶ » dans une communauté qui est pour lui strictement religieuse, et insiste comme ses confrères sur la parfaite intégration des juifs à la société dans laquelle ils vivent:

²⁸³ *Ibid.*, p. 97 : « daß die orthodoxen Juden selbständig gar nichts für eine Wiederherstellung der jüdischen Nationalität thun dürfen und dass den Reformjuden nicht die Wiederherstellung der Nationalität, sondern die prophetischen Verheissungen von einer Zeit der Veredelung der ganzen Menschheit, wo der Ewige König sein wird über die ganze Erde (...) als das letzte Ziel gelten ».

²⁸⁴ *AZJ*, 7.5.1897, p. 218 : « sehen mit Recht in dem Zionismus einen Eingriff in die Führung Gottes, in dessen weisen Plänen auch die Diaspora so gut wie die Ankunft des Messias ihre vorbestimmte Stelle einnimmt ».

²⁸⁵ *AZJ*, 28.2.1896, p. 98 : « Israel [hat] seine Mission in der Geschichte noch nicht erfüllt. (...) Wir halten an dieser Idee fest, denn sie ist der Lebensnerv unserer Existenz. (...) Es ist die Idee des (...) Gottesreiches hier auf Erden (...) : Ein Gott im Himmel und ein Glaube hier auf Erden in der ganzen, in Recht, Freiheit und Bruderliebe geeinten Menschheit. »

²⁸⁶ *AZJ*, 24.01.1902, p. 38. ALL

« Pour la grande majorité des juifs européens, Sion restera toujours notre idéal saint et religieux; mais notre patrie, c'est le pays où nous sommes nés, au service duquel nous sommes, à qui nous consacrons nos forces, et à partir duquel nous nous proposons de travailler et de lutter pour le progrès de la culture, qui signifie également un progrès pour l'égalité des juifs, ainsi que pour les millions de juifs qui se laissent rabaisser par l'agitation sioniste²⁸⁷. »

Convaincu de l'importance de la discussion autour du sionisme, Karpeles ouvre les colonnes de *l'Allgemeine Zeitung des Judenthums* à différents représentants du judaïsme germanophone. Dans un article intitulé « Contre le sionisme » (*Gegen den Zionismus*), il résume et commente ainsi l'étude *Nationaljudentum* (1897) du grand rabbin libéral de Vienne Moritz Gudemann, très critique à l'égard du sionisme²⁸⁸ et citée dans cet objectif également par Hippolyte Prague²⁸⁹. Selon Gudemann, l'idée nationale n'aurait jamais eu la même signification pour les juifs, même lorsqu'ils vivaient encore en Israël, que pour les autres peuples. Les juifs constituant davantage une communauté religieuse que nationale, « la tâche historique du judaïsme aurait plutôt consisté à lutter contre une conscience nationale exclusive²⁹⁰ ». Cela vaudrait d'autant plus pour l'exil car la véritable « profession d'Israël » résiderait maintenant « dans l'exercice d'une influence spirituelle sur l'humanité et dans la tâche de provoquer l'avènement de l'ère messianique²⁹¹ ». Vue sous cet angle, la diaspora apparaît dans la pensée de Gudemann comme « une des parties les plus glorieuses²⁹² » de l'histoire du judaïsme car elle lui permet justement de travailler à sa mission de

²⁸⁷ *AZJ*, 4.9.1903, p. 422 : « Für die überwiegende Majorität der europäischen Judenheit bleibt Zion immer unser heiliges religiöses Ideal ; unser Vaterland aber ist das Land, in dem wir geboren, dem wir unsere Dienste weihen und unsere Kräfte widmen, und von dem aus wir für den Fortschritt der Kultur, der auch ein Fortschritt in der Gleichstellung der Juden, und für die Million des Judenthums, die wir durch eine zionistische Agitation herabsetzen lassen, arbeiten und kämpfen wollen. »

²⁸⁸ Gudemann s'était fait, entre 1893 et 1919, l'un des plus farouches opposant à l'idéologie herzlienne. Voir Lowenstein, S.M., « Ideologie und Identität », in : Lowenstein, S.M., Mendes-Flohr, P., Pulzer, P., Richarz, M., (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Umstrittene Integration 1871-1918*. Tome 3, Munich, Beck, 1996, p. 289 sqq.

²⁸⁹ Voir *AI*, 23.9.1897, p. 299.

²⁹⁰ *AZJ*, 7.5.1897, p. 217 : « Die geschichtliche Aufgabe des Judenthums bestand gerade darin, das ausschließliche Nationalitätenbewusstsein zu bekaempfen. »

²⁹¹ *Ibid.* : « Der Beruf Israels nach der Zerstörung besteht in der geistigen Wirkung auf die Menschheit und in der Aufgabe, das messianische, (...) Zeitalter herbeizuführen. »

²⁹² *Ibid.* : « So ist die Diaspora in der Tat eine der ruhmreichsten Partien in der Geschichte des Judenthums, insofern dieses während jenes langen Zeitraumes seine Unzerstörbarkeit bewiesen und gezeigt hat, dass es mehr ist als ein nationales Gebilde. »

rédemption de l'humanité. De ces développements le rabbin viennois conclut que « si le judaïsme réveillait chez ses fidèles le désir de redevenir une nation, il commettrait un suicide²⁹³ ». La brochure de Güdemann est pour Karpeles l'occasion de réaffirmer son opposition à une restauration nationale juive, contraire à « l'esprit de notre religion » et à « l'évolution de notre histoire²⁹⁴ ». Karpeles publie également la « déclaration » des rabbins libéraux Sigmund Maybaum (1844-1919) et Heinemann Vogelstein (1841-1911)²⁹⁵ à laquelle Theodor Herzl réagit en les traitant de « rabbins de protestation²⁹⁶ ». Dans leur « déclaration », ces anciens élèves du séminaire de théologie juive de Breslau s'en prennent au nouveau journal sioniste *Die Welt*, fondé en 1897 par Theodor Herzl, notamment parce qu'il défend le projet d'organiser le premier congrès sioniste à Munich. Inquiets des conséquences qu'un tel congrès en Allemagne pourrait avoir pour les juifs allemands, ils insistent sur le fait que les juifs « ne forment une communauté particulière que d'un point de vue religieux, (...) d'un point de vue national, [ils] se sentent unis » à leurs compatriotes²⁹⁷. » Notons que cette « Déclaration » provoque une « Déclaration contre la déclaration », rédigée par le rabbin sioniste Isaac Rülff déjà mentionné précédemment. Si, pour Maybaum et Vogelstein, *Die Welt* est un véritable « malheur qu'il faut combattre²⁹⁸ » dans la mesure où ce journal est rédigé en allemand et, partant, accessible à tout le monde, pour Rülff, ce sont au contraire « les rabbins » qui sont « notre malheur » : ils « pratiquent de l'antisémitisme pire que le pire des antisémites, (...) et nient au judaïsme son caractère national et veulent le rayer de la liste des nations²⁹⁹. »

Mais, en dépit de ce désaccord manifeste, Karpeles semble tout comme Prague trouver dans le sionisme en partie une réponse à un de ses soucis majeurs, à savoir l'indifférentisme culturel de ses coreligionnaires. Nous avons vu que

²⁹³ Güdemann cité par Karpeles, *ibid.*: « Würde das Judentum in allen seinen Anhängern das Bestreben wecken, wieder eine Nation zu werden, so beginge es einen Selbstmord. »

²⁹⁴ *AZJ*, 7.5.1897, p. 217: « den Geist unserer Religion », « die Entwicklung unserer Geschichte ».

²⁹⁵ *AZJ*, 11.6.1897, p. 277.

²⁹⁶ *Die Welt*, 16.7.1897, p. 1: « Protestrabbiner ».

²⁹⁷ *AZJ*, 11.6.1897, p. 277: « daß wir lediglich in religiöser Beziehung eine besondere Gemeinschaft bilden, dass wir aber in nationaler Hinsicht uns vollkommen eins mit ihnen fühlen ».

²⁹⁸ *Ibid.*: « Die Zeitung ist ein Unglück, das abgewehrt werden muß. »

²⁹⁹ *Die Welt*, 25.6.1897, p. 1: « Nicht die Zeitung, aber die Rabbiner sind unser Unglück, jene leitenden Irreleiter, die Antisemitismus treiben, schlimmer als der schlimmste Antisemit, die dem Judentum sein Volkstum absprechen und es aus der Liste der Nationen austreichen möchten. »

Karpeles avait, à l'instar de Prague, activement contribué au mouvement du réveil juif, ce qu'il rappelle d'ailleurs dans ces textes concernant le sionisme en faisant allusion au peu d'intérêt que Herzl manifestait pour le judaïsme: « Nous avons déjà travaillé et lutté pour la diffusion (...) de notre histoire, de notre langue et de notre littérature bien longtemps avant que nombre de ces combattants courageux aient redécouvert leur judaïsme³⁰⁰. ». Ainsi, en 1903, il se dépêche de nuancer sa critique du sionisme en accordant à ce mouvement le mérite d'avoir réveillé la vie juive :

« Nous n'avons jamais fait partie de ceux qui ont condamné ce mouvement dans sa totalité; nous avons au contraire toujours reconnu son bon fond. Nous n'oublierons jamais non plus que le sionisme a énormément contribué à la renaissance de la vie juive, au réveil de la conscience de soi dans la jeunesse juive en Allemagne, Autriche et en Russie, notamment chez les étudiants³⁰¹. »

Dans cet esprit, le journaliste allemand salue le projet de créer une université hébraïque à Jaffa ou à Jérusalem, évoqué dès le premier congrès sioniste en 1897, et celui de créer une association où seront dispensés des cours d'hébreu³⁰². Favorable à l'organisation de l'émigration des juifs de l'Est, il reconnaît également que les réflexions pratiques des sionistes peuvent enrichir positivement les discussions autour des projets de colonisation en cours, tels qu'ils étaient menés par la *Jewish Colonization Association*.

Conclusion

L'attitude de Ludwig Philippson, Isidore Cahen, Gustav Karpeles et Hippolyte Prague à l'égard de leurs coreligionnaires en détresse illustre à la fois la force et la nature de leur engagement politique. Les différentes possibilités pour venir en aide aux juifs opprimés sont amplement débattues dans les deux revues et

³⁰⁰ *AZJ*, 10.9.1997, p. 434. « Wir [hatten] (...) lange bevor viele dieser tapferen Streiter ihr Judenthum überhaupt entdeckt hatten, schon für die Verbreitung (...) unserer Geschichte, Sprache und Litteratur gearbeitet und gekämpft. ».

³⁰¹ *AZJ*, 4.9.1903, p. 422 : « Wir haben ja niemals zu denen gehört, welche diese Bewegung unbedingt verurteilt; wir haben vielmehr stets anerkannt, dass sie einen guten Kern in sich berge. Wir werden auch nicht vergessen, dass der Zionismus für die Erweckung jüdischen Lebens, für das Wiedererwachen des jüdischen Selbstbewusstseins innerhalb der Jugend, namentlich der Studierenden in Deutschland, sowie in Oesterreich und Russland sehr viel geleistet hat. »

³⁰² Voir *AZJ*, 10.9.1897, p. 434.

clairement envisagées dans une perspective transnationale qui inclut l'Allemagne et la France mais aussi d'autres pays, comme la Grande-Bretagne, l'Autriche et les Etats-Unis. Dans cette coopération, les deux revues apparaissent comme un lieu d'échange. Cet échange donne certes parfois lieu à des tensions. Il est toutefois toujours stimulant et permet aux journalistes d'initier des projets concrets et de les discuter. Si, pour tous, la solidarité avec des juifs à l'étranger ne fait aucun doute, elle les met aussi dans une situation difficile, notamment parce qu'ils risquent de se voir accusés d'internationalisme juif. Afin de contourner ce reproche, Philippon et Cahen se présentent comme les messagers de la civilisation européenne en Palestine et critiquent l'émigration en masse, surtout en direction de la Palestine. Si ces prises de positions peuvent être interprétées comme autant de stratégies pour renforcer leur identification avec les valeurs de la civilisation européenne, elles mettent également en œuvre l'édifice intellectuel qui structure ces deux intellectuels juifs. Sans vouloir renoncer à leur spécificité religieuse et culturelle, Philippon et Cahen ont une vision universaliste des juifs. L'objectif de leur combat n'est pas la création d'un Etat juif mais d'obtenir une amélioration de la condition des juifs dans les pays où ils vivent et de faire en sorte qu'ils puissent s'intégrer dans ces pays. L'attitude de leurs successeurs, en revanche, est plus complexe. S'ils s'opposent à la création d'un Etat juif, parce qu'ils pensent comme Philippon et Cahen que la tâche des juifs est de « lutter contre les nationalismes exclusifs³⁰³ » et que seul Dieu peut, selon eux, décider de la reconstitution de la nation juive en Terre sainte, ils saluent cependant l'impulsion donnée par le sionisme à la renaissance de la culture et de la religion juives. Ils ont également une vision moins complexée de l'émigration. On voit donc que les différences générationnelles sont plus importantes que celles d'un pays à l'autre. D'une génération à l'autre, les préoccupations et grilles de lecture se sont déplacées. Là où intégration et émancipation jouaient, pour Philippon et Cahen, un rôle majeur et contribuaient à façonner leurs positionnements sur les questions liées à la solidarité transnationale et au sionisme, la génération suivante, confrontée à un antisémitisme sans précédent, a peut-être perdu certaines illusions quant à une véritable intégration des juifs dans la nation. Tout en demeurant

³⁰³ *AZJ*, 7.5.1897, p. 217.

attachés à l'idéal de l'émancipation, Karpeles et Prague s'autorisent un intérêt pour les mouvements culturels et religieux, annonçant la contestation de la vision universaliste, optimiste, bourgeoise et libérale, dont les représentants du réveil juif des années 1920 seront porteurs.

Conclusion

Pour conclure, nous souhaitons donner une dernière fois la parole à Isidore Cahen. En 1881, alors que l'affrontement entre républicains et cléricaux est à son apogée, le journaliste français écrit ceci :

« Tandis qu'en France la laïcisation à outrance est à l'ordre du jour, on observe des tendances absolument contraires en Allemagne. Et, chose curieuse, les effets de ces doctrines opposées gênent l'enseignement de notre religion et font obstacle à la jouissance de la liberté de conscience, qui se trouvent positivement contrecarrées. (...) La situation pédagogique dans les deux pays voisins offre cette particularité bizarre qu'à Paris, au nom d'un principe antireligieux, comme à Berlin, au nom d'un christianisme piétiste, on fait la guerre à l'enseignement juif. Cette singularité ne mériterait-elle pas d'être relevée ? Nous laissons à nos lecteurs le soin d'en tirer les conclusions¹. »

Ce passage nous conduit au cœur même du phénomène que nous avons voulu mettre en évidence tout au long de la présente étude, à savoir les nombreuses similitudes entre les préoccupations et les idées politiques de Ludwig Philippson, Isidore Cahen, Gustav Karpeles et Hippolyte Prague. Il est incontestable qu'au XIXe siècle, les minorités juives de France et des pays germaniques vivaient dans des structures et des contextes politiques différents qui avaient un impact direct sur leur existence. Ainsi, les juifs français, devenus citoyens en 1791 grâce à une conception politique de la nation, accédaient assez aisément, à la fin du XIXe siècle, aux fonctions de l'Etat ou de l'armée, parcours difficile voire impossible en Allemagne où, même après l'octroi de l'égalité civique en 1871, les juifs restent, en raison d'une conception ethno-culturelle de la nation, des citoyens de « seconde classe ». Cependant, comme l'a montré la comparaison « décentrée² » qui s'attache à l'analyse de cas singuliers, ces différents cadres nationaux s'avèrent n'avoir qu'une influence relative sur l'attitude et le ressenti des journalistes à l'égard des différents problèmes politiques auxquels ils sont confrontés au cours de leur carrière. L'examen détaillé

¹ *AI*, 20.10.1881, p. 344.

² Voir Emekiantseva, E., « Historischer Vergleich und lebensweltlich orientierte Geschichtsschreibung », art. cit.

de leurs articles, publiés entre 1848 et 1914 dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* et dans les *Archives Israélites*, a au contraire révélé que Ludwig Philippson, Isidore Cahen, Gustav Karpeles et Hippolyte Prague sont à bien des égards non seulement confrontés aux mêmes défis mais apportent aussi des réponses similaires. La comparaison micro-historique semble donc pouvoir constituer un instrument d'analyse pertinent : elle permet non seulement de dépasser la dichotomie observée dans certaines études concernant l'histoire des juifs allemands et français, mais aussi de dégager toute la complexité de la pensée et du positionnement politique des rédacteurs. Il n'est nullement question, une fois de plus, de nier l'influence parfois contraignante des structures politiques sur la pensée et les comportements des journalistes juifs, mais il semble néanmoins important de rappeler que ceux-ci incarnent aussi autre chose qu'une ombre portée des structures politiques. Dans la mesure où les acteurs peuvent négocier, combattre ou s'appropriier activement les structures, leur pensée relève, même dans des situations de contrainte, d'un choix personnel. Souligner cette marge de manœuvre des individus face à l'Histoire et aux structures politiques semble d'autant plus important dans le cas des minorités juives qu'elles ont longtemps été considérées comme des objets et des victimes de l'Histoire plutôt que des sujets agissants et pensants.

Ainsi, en dépit d'un statut juridique différent, le nationalisme et son corollaire, l'antisémitisme, particulièrement forts au tournant des XIXe et XXe siècles, le mouvement de réaction religieuse des années 1850-1870 et les courants anti-religieux sont vécus, tant par les journalistes français que par leurs collègues allemands, comme des menaces existentielles, remettant en cause leur place au sein de la nation. Si la montée de la réaction religieuse à partir des années 1850 préoccupe les journalistes au même titre, l'insécurité provoquée par les autres mouvements politiques ne s'exprime pas toujours de la même façon ni au même moment. Ainsi, les enjeux du débat sur la nation semblent être plus grands pour les journalistes allemands que pour leurs confrères français. La place de ces derniers au sein de la nation leur était en effet assurée, du moins en théorie, alors que pour Ludwig Philippson et même pour Gustav Karpeles après 1871, la

véritable intégration nationale des juifs reste un des combats principaux. Il n'en reste pas moins qu'Isidore Cahen et Hippolyte Prague se montrent, eux aussi, fragilisés par les discours organiques sur la nation, particulièrement présents en France vers la fin du siècle. Cette fragilité transparaît, entre autres, dans les nombreux passages où les journalistes français insistent, à l'instar de leurs confrères allemands, sur la pleine appartenance des minorités juives à la nation et où ils critiquent les nationalismes « fermés³ » non-juif et juif. Quant à l'inquiétude de voir leur religion disparaître, elle n'atteint pas, chez Ludwig Philippson et Gustav Karpeles, un niveau semblable à celui qui se manifeste dans les articles d'Isidore Cahen et d'Hippolyte Prague, notamment au moment de la campagne pour la laïcisation de la société en France. Là où les journalistes allemands se contentent de défendre les religions contre l'athéisme et le matérialisme, les journalistes français se sentent « persécutés » par le mouvement anti-clérical, qu'ils comparent à l'Inquisition. Toujours est-il que l'avenir de la religion juive préoccupe aussi les journalistes allemands : tout comme leurs confrères français, ils tentent de démontrer les besoins religieux de l'être humain et de la société et cherchent à rallier leurs lecteurs au judaïsme. Si l'antisémitisme provoque un sentiment d'insécurité, voire d'angoisse chez les journalistes des deux pays, ce sentiment est tout d'abord plus visible chez Ludwig Philippson, l'antisémitisme moderne faisant son apparition d'abord en Allemagne. Mais, au plus tard en 1886 avec la parution de *La France juive* d'Edouard Drumont, il gagne aussi les journalistes français qui se comparent désormais à « un troupeau privé de berger⁴ ».

Face à ces menaces existentielles, les journalistes ne restent pas passifs mais développent un discours critique, humaniste et pluraliste. Leur discours puise à la fois dans les idées libérales-progressistes des Lumières et dans le messianisme

³ Voir Winock, M., « Nationalisme ouvert et nationalisme fermé », in : *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*. Paris, Editions du Seuil, 1990, p. 11-40. Afin de surmonter le clivage entre le nationalisme républicain et le nationalisme conservateur, Winock propose, dans cet article, de distinguer entre un nationalisme ouvert, « celui d'une Nation, pénétrée d'une mission civilisatrice (...), oubliant volontiers ces défauts, mais généreuse, hospitalière » et un nationalisme fermé, « clos, apeuré, exclusif, définissant la nation par l'élimination des intrus », en précisant bien que les deux sortes de nationalismes ont pu s'exprimer parfois dans le même courant politique. Voir p. 37 sqq.

⁴ *AI*, 3.2.1898, p. 24.

juif, qui confère aux juifs une mission de rédemption du monde. La communauté d'idées entre les deux pays est frappante. Contre la guerre, ils appellent à la paix entre les peuples et à la solidarité transnationale. Contre le nationalisme, le racisme, l'antisémitisme mais aussi contre ce qu'ils appellent le républicanisme ou le libéralisme « à outrance », ils réclament le droit d'être différent. Tous les quatre défendent en effet une société où tous les individus et groupes culturels auraient non seulement les mêmes droits mais seraient aussi reconnus et respectés dans leur différence. Selon les journalistes, l'individu a de nombreuses facettes, et c'est cette « réalité de l'individualisme le plus prononcé⁵ » que l'ordre politique doit respecter. Pour reprendre les mots de Ludwig Philippson déjà cités précédemment, l'Etat doit « amener l'humanité à la plus grande unité » mais aussi permettre à l'individu « la plus grande réalisation de soi-même ⁶ ». Afin de répondre à ces deux impératifs, l'Etat doit, aux yeux des journalistes, être organisé autour du principe abstrait de la citoyenneté mais sans pour autant étouffer l'expression des identités individuelles. Il doit respecter le principe de la laïcité tout en accordant sa juste place aux pratiques religieuses. En cherchant ainsi à concilier universalisme et particularisme qui, dans la vision des journalistes, ne sont plus incompatibles mais au contraire complémentaires, les discours des quatre journalistes concernant la nation et les relations entre l'Etat et l'Eglise qui se distinguent des discours ambiants dans leurs pays, manifestent bien plus de similitudes entre eux que l'on a souvent voulu le dire. Pour reprendre les propos d'Isidore Cahen et de Gustav Karpeles qui ont fourni le titre à la présente thèse de doctorat, ils apparaissent comme des « champion[s] de la même cause⁷ » ou des « camarade[s] dans la lutte pour notre cause commune⁸ ».

Il reste à comprendre comment on peut expliquer ces parallèles ? Si leurs parcours similaires, le choix du même métier ainsi que le partage d'un certain nombre d'expériences, propres au monde juif du XIXe siècle, en constituent sans doute une raison, ils ne peuvent pas à eux seuls expliquer les ressemblances entre

⁵ *AI*, 6.5.1886, p. 138-139.

⁶ *AZJ*, 24.1.1853, p. 55 : « das Individuum zur möglich höchsten Entfaltung seiner selbst und die Menschheit zur möglich größten Einheit zu bringen ».

⁷ *AI*, 1.5.1869, p. 285.

⁸ *AZJ*, *Der Gemeindebote*, 21.3.1902, p. 3: « Mitkämpfer für unsere gemeinsame Sache ».

les discours des journalistes. L'origine en est aussi à chercher dans les importants contacts qui existaient entre Ludwig Philippson, Isidore Cahen, Gustav Karpeles et Hippolyte Prague, notamment grâce à leurs revues, et que l'approche transnationale a su mettre en évidence. Si le transnationalisme juif connaît un regain d'intérêt depuis quelques années, comme le montrent, entre autres, les études concernant l'engagement philanthropique et politique pour des juifs d'autres pays⁹, le rôle de la presse dans ces processus n'a pas encore été étudié. Nous espérons ainsi avoir contribué à combler cette lacune. En rendant possibles de nombreux transferts d'idées entre les journalistes, l'*Allgemeine Zeitung des Judenthms* et les *Archives Israélites* apparaissent en effet comme de véritables espaces d'interaction transnationale ou, pour reprendre les mots des journalistes, comme des « trait[s] d'union¹⁰ », assurant le « lien¹¹ » (Band) entre les juifs des différentes nations. Sans s'être jamais rencontrés directement, les journalistes allemands et français peuvent, grâce à des lectures et des réceptions réciproques, se rejoindre dans une collaboration fructueuse. Si le débat autour de l'annexion de l'Alsace et d'une partie de la Lorraine pendant la guerre de 1870-1871 montre que cet échange peut être marqué par la rivalité franco-allemande et, de ce fait, engendrer des conflits, les discussions autour de l'antisémitisme et de la solidarité avec les juifs d'autres pays mettent en évidence qu'il peut aussi être rassurant et stimulant en ce qu'il permet aux journalistes de développer des stratégies de défense ou des projets. Tout en étant marquée par le contexte national, la pensée des journalistes se construit donc aussi à travers des échanges, des contacts et des transferts. Les liens réguliers que les journalistes entretiennent à travers leurs revues font d'eux de véritables acteurs transnationaux. En mettant en place une pensée et une activité politique qui transcendent la frontière entre la France et l'Allemagne, les journalistes apparaissent d'une certaine façon comme des champions de la cause européenne avant la lettre¹². Non seulement ils agissent par-delà les frontières mais ils pensent aussi d'ores et déjà un espace commun où

⁹ Voir Frankel, J., *The Damascus Affair*, op. cit., Leff, L. M., *Sacred Bonds of Solidarity*, op. cit., Penslar, D., *Shylock's children: economics and jewish identity in modern Europe*, Berkeley, University of California Press, 2001.

¹⁰ *AI*, 5.2.1891, p. 42.

¹¹ *AZJ*, 2.8.1879, p. 279.

¹² A propos des juifs et l'Europe, voir le dossier « Les juifs et l'Europe », *Plurielles*, n° 9.

l'unité ne se construit pas au détriment de la diversité de ses composantes et où l'on peut imaginer le dépassement des nationalismes sans mettre en cause la nation. Si l'histoire transnationale des juifs allemands et français, de la Haskala au réveil juif des années 1920, reste à écrire, cette étude se veut une modeste contribution à cette entreprise.

Le transnationalisme des journalistes est facilité par ce que l'anthropologue Roger Bastide a appelé le « marginalisme culturel¹³ ». Ils participent en effet à deux cultures, à la culture juive et à celle de leur pays respectif, et souhaitent conserver les deux. Pour tous les quatre, il s'agit d'être pleinement citoyen de leur pays sans pour autant renoncer à leur identité juive. Contrairement aux juifs dits assimilés de l'époque, dont l'identité est plus clairement définie, ils se trouvent ainsi dans un entre-deux qui certes les rend fragiles mais dans lequel ils jouissent également d'une certaine autonomie et d'une certaine liberté. Pour ces « individus marginaux¹⁴ », le passage entre deux, voire plusieurs cultures est certainement plus aisé. Il leur permet d'entendre le point de vue de l'Autre, de l'adopter peut-être ou de le reprendre à leur compte. Leurs prises de positions au moment de la guerre de 1870-1871 témoignent parfaitement de cette identité complexe: s'ils veulent à tout prix défendre leur patrie, ils sont cependant inquiets du sort de leurs coreligionnaires du pays voisin et de l'aspect fratricide de la guerre. Compte tenu de leur identité plurielle, que l'on pourrait qualifier d'identité à « trait d'union », ils s'attribuent le rôle de médiateurs entre les nations, destinés à appeler à « la primitive fraternité¹⁵ » de tous les peuples, fonction qu'ils confèrent d'ailleurs à tous leurs coreligionnaires.

Si la marginalité culturelle des journalistes les prédestine particulièrement bien à la médiation entre les cultures, elle constitue également un facteur favorisant la critique de la société et la dénonciation de l'ordre établi. Comme l'a souligné Richard Marienstras, tout homme de la diaspora est doué d'un

¹³ Bastide, R., *L'anthropologie appliquée*. Paris, Payot, 1971, p. 109.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *AI*, 1.4.1871, p. 42-49.

« scepticisme créateur¹⁶ ». Chez les quatre journalistes, l'expérience de l'antisémitisme et de la précarité a forgé cette interrogation sur le monde, mais l'attente messianique contribue sans doute aussi à cette disposition d'esprit. A cela s'ajoute leur position privilégiée d'intellectuels: grâce à leurs études supérieures, tous les quatre disposent en effet d'un capital culturel qui leur permet plus facilement d'intervenir dans la vie publique. Toutes ces caractéristiques participent assurément de cette capacité qu'ont nos journalistes à analyser, sur un mode critique, les phénomènes politiques et sociaux et à développer un discours à contre-courant de leur époque. Il importe ici de souligner que rares étaient à l'époque les intellectuels qui revendiquaient un tel pluralisme culturel. Dans les milieux libéraux allemands ou dans les cercles républicains français, il était certes de mise de réfuter l'antisémitisme ou le racisme. Il n'en demeure pas moins qu'un Mommsen ou un Zola restaient attachés à une vision homogène de l'Etat-nation, et, de ce fait, n'accordaient pas vraiment aux minorités le droit d'être différent. Les publicistes défendent certes des valeurs que l'on peut considérer comme traditionnelles, telles la religion, la famille, la propriété, le patriotisme et les traditions culturelles, mais ils font l'effort d'articuler des réalités jugées ou ressenties comme contradictoires, et c'est cette pensée à « trait d'union » qui les rend novateurs. Si leur discours, en voulant conjuguer universalisme et particularisme, est d'une grande originalité pour l'époque, il se révèle encore fécond aujourd'hui. A l'heure où les dirigeants des pays européens annoncent « l'échec du multiculturalisme », il pourrait en effet livrer des pistes de réflexion pour la construction d'une société où le pluralisme culturel ne serait pas considéré comme un obstacle à l'universalisme.

¹⁶ Marienstras, R., *Etre un peuple en diaspora*, Paris, Maspéro, 1975, p. 123.

Index des noms propres

A

Alexis, Willibald	78
Ali, Méhémet	70, 362, 367
Alkalai, Yéhouda Haï	369, 370
d'Alton-Shée, Edmond	93
Arendt, Hannah	96, 323
Artzieli, Ephraim	150
Ascher, Saul	226
Astruc, Elie Aristide	95, 103
Auerbach, Bertold	389

B

Bailhès, (évêque)	92
Bamberger, Ludwig	8, 88, 329
Bauer, Jules	119, 120, 150
Barrès, Maurice	176
Barth, Theodor	331
Basch, Victor	332
Basedow, Johann Bernhard	65
Ben Mosché	406
Benzion, A.	406, 407
Berl, Alfred	404, 408
Berlé, Emile	162
Bernays, Jacob	114
Bernoulli, Jean	42
Berr, Isaac Berr	40, 54
Bersot, Ernest	84
Berthelot, Marcelin	254
Berr, Berr Isaac	40, 227
Berr, Herz Cerf	41
Berr, Max Cerf	7, 70, 380
Berg, Leo	143
Biez, Jacques de	329, 357
Bing, Isaïe Berr	40, 225
Birnbaum, Nathan	402
Bismarck, Otto von	218, 239, 276, 289, 301, 311, 324, 386
Blanqui, Auguste	327
Bloch, Simon	153, 164, 166
Bleichröder, Gerson	386
Bluntschli, Johann Caspar	183
Bock, Tobias	37
Boeckh, August	79, 80, 201
Boeckh, Richard	201
Böckel, Otto	326, 331
Börne, Ludwig	8, 117
Bodenheimer, Max Isidor	399
Bontoux; Eugène	327
Brandon-Salvador, Marguerite	129
Brătianu, Ion	386
Brecher, Gideon	158
Bresler, Johannes	239
Bresslau, Harry	329
Bresslau, Mendel	39
Buber, Martin	122
Büchner, Georg	246
Büchner, Ludwig	246

Burnouf, Emile

183

C

Cahen, Emile	408
Cahen, Georges et René	151
Cahen, Isidore1-	4, 8, 11, 34, 56, 59, 60, 66, 67, 71-76, 82, 83-85, 88, 89, 91, 93, 95, 100, 101, 103, 105, 106, 119, 122, 127, 133, 135, 136, 137, 139, 147, 149, 152, 154, 158, 160, 161, 163, 166, 168, 172, 178, 179, 182, 188, 191, 192, 195, 197, 198, 205, 207, 209, 211, 215, 218, 222, 224, 226-228, 231, 235, 236, 241, 243-246, 248, 249, 255, 256, 258-260, 262, 265, 267, 272, 275, 277, 280-282, 284-286, 288, 289, 291, 294-298, 301, 303, 305, 307, 309, 311, 313, 314, 317, 318, 321, 324, 333, 336, 338, 341, 343, 345-348, 351, 353, 354, 356, 360, 366, 370, 371, 372, 374, 383, 385, 386, 388-390, 392, 395, 396, 406, 407, 409, 412-414, 417, 421, 424, 427, 429, 430
Cahen, Samuel	34, 35, 50-53, 55-57, 59, 68, 69, 72, 74, 104, 118, 146, 147, 152, 207, 261, 262, 294, 376, 377, 381, 390
Carle, Henri	261
Carvallo, Jules	103
Cassel, Paulus	203
Chirac, Auguste	327
Chamberlain, Houston Stewart	176, 189
Cicéron	65
Clémenceau, Georges	247
Cohen, Hermann	115, 132, 143, 203, 330, 358
Comte, Auguste	252
Croneburg, Benjamin	37
Cohn, Albert	63, 165, 367, 368, 369, 370, 379, 380, 381
Coulanges, Fustel de	302
Cousin, Victor	73, 88, 91, 92
Crémieux, Adolphe	7, 67, 68, 69, 70, 107, 157, 165, 292, 363, 367, 368, 387, 388, 391
Jan Czysnski	146

D

Dahlmann, Friedrich Christoph	209
Dalmbert, Simon Mayer	70
Daniel, David	52
Darmsteter, Arsène	120
Dérenbourg, Joseph	68, 121, 146, 311
Deutz, Emmanuel	51
Drach, David	54, 55
Dimidow, Paul	498
Disraeli, Benjamin	183, 405
Dohm, Christian Wilhelm	41, 42
Dreyfus, Alfred	6, 135, 170, 218, 293, 322, 328, 329, 330, 332, 333, 348, 349, 352, 353, 405
Dreyfus, Camille	238, 249
Drumont, Edouard	176, 327, 327, 346, 429

Dühring, Eugen 323, 326

E

Eichhorn, David 165
d'Eichthal, Gustave 207, 208
Engels, Friedrich 246
Ennery, Marchand 51
Enoch, Samuel 138
Ensheim, Moïse 40, 225
Erlanger, Michel 398
Esterhazy, Ferdinand Welsin 329
Euchel, Isaak 39

F

Falloux, Alfred 92, 220
Ferry, Jules 241
Feuerbach, Ludwig 245, 252
Fould, Achille 7, 70
Franck, Adolphe 59, 73, 74, 89, 92, 118, 237, 260, 261, 380
Frankel, Zacharias 98, 114, 167
Frankl, Ludwig August 371
Fränkel, David 53, 60
Fränkel, Moses 53
Fränkel, Simon 379
Fraenckel, Jonas 113
Frankenheim, Marcus Leo 78
Franzos, Karl Emil 142, 398
Frédéric II 218
Frédéric Guillaume IV 96
Freud, Sigmund 240
Friedrich Franz 61, 63
Friedländer, Simon 39
Fries, Jacob Friedrich 81, 220

G

Gans, Eduard 80, 81, 90
Gaultier de Biauzat, Jean-François 138
Geiger, Abraham 99, 112, 113, 145, 262, 311
Geiger, Ludwig 132, 145, 146
Gerlach, Ernst Ludwig von 220
Glaser, Adolf 139
Gläser, H. 111
Gneist, Rudolf von 331
Gobineau, Joseph Arthur de 175, 176
Godchaux, Michel 7, 68, 70
Goethe, Johann Wolfgang 65, 78
Goldziher, Ignac 398
Gooper, James F. 65
Gratry, Alphonse 83
Graetz, Heinrich 66, 101, 114, 120, 187, 329, 371
Grégoire, l'abbé 43
Güdemann, Moritz 116, 133, 404, 420
Guizot, François 55, 89, 209
Guttman, Jacob 133

H

Haguenaer, Paul 149, 406
Halévy, Elie 70, 260, 261
Halévy, Léon 227, 260, 261
Harnack, Adolf 234
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 59, 80, 81, 90, 104, 304
Heindorf, Alexander 14
Heine, Heinrich 8, 117, 132, 227
Hé-Hassid, Yehouda 402
Hendlé, Ernest 236, 237
Herder, Johann Gottfried 65
Herr, Lucien 332
Hertz, Henriette 36
Herz, Markus 36
Herzl, Theodor 146, 369, 402, 406, 407, 408, 411, 418, 421, 423
Hess, Moses 95, 369, 370, 373
Hildesheimer, Israël 115, 139
Hippocrate 65
Hirsch, Maurice de 367, 368, 369, 371, 411, 413
Hirsch, Samson Raphael 95, 108, 153
Holdheim, Samuel 237
Honigmann, David 237
Höninghaus, Julius Vinzenz 263
Horwitz, L. 111
Hourwitz, Zalkind 43
Hugo, Charles Abel 74
Hugo, Victor 74
Humboldt, Wilhelm von 41, 77

J

Jacoby, Johann 304
Jacques, Amédée 89
Jelinek, Adolf 100
Jost, Isaak Markus 100
Jean Paul 51, 65
Jeiteles, Juda Loeb 36
Joël, Manuel 113

K

Kahn, Léon 126, 150
Kahn, Zadoc 95, 120, 149, 329, 331, 416
Kalisher, Zvi Hirsch 369, 370
Kant, Immanuel 50, 79, 98, 109, 112, 113, 114, 219, 304
Karpeles, Eleazer 111
Karpeles, Elias 4, 105, 110
Karpeles, Gustav 2- 4, 8, 11, 105-107, 109-112, 114-116, 121, 122, 129, 130, 132-138, 143, 144, 145, 154, 160, 167, 174, 181, 189, 190, 194, 195, 198, 204, 205, 215, 216, 218, 219, 223, 224, 226, 227, 232, 234, 238, 240, 267, 270, 324, 333, 334, 339, 342, 345, 349, 350, 354, 360, 364, 365, 386, 399, 400, 401, 406, 407, 413, 420-425, 427-430
Katz, Albert 146
Kaysersling, Meyer 60, 94, 144

Kimosch 358, 359
Kristeller, Samuel 389

L

Lachmann, Karl 80
Lagarde, Paul de 175, 176
Lambert, Alfred 404, 409
Lambert, Eliézer 343
Landsberg, Moritz 311
Lange, Friedrich Albert 247
Lasker, Eduard 97
Lazard, Lucien 127
Lazare, Bernard 96, 322, 329, 330, 359, 403
Lazarus, Moritz 99, 133, 200, 201, 202, 203,
210, 229, 330, 334, 344, 358, 389
Le Bel, Philippe 217
Le Bon, Gustave 175, 176
Legyot, Alfred 207
Lehmann, Marcus 95, 153
Leroy-Beaulieu, Anatole 399
Lebrecht, Nathan 128
Lenau, Nikolaus 116
Lessing, Gotthold Ephraim 36, 38, 42, 65
Leven, Narcisse 103, 333
Lévi, Salvador 129
Lévy, Benas 132, 135
Lévy, Gérard 106, 127
Lévy, Gerson 52, 147
Lévy, Henriette 116
Lévy, Louis-Germain 129
Lévy, Nephtalie 127
Liber, Maurice 415
Loeb, Isidore 120, 127, 311, 329, 389
Loewe, Louis 157
Löwenfeld, Raphael 331
Louis XIV 73, 217

M

Maimon, 36
Maimonide 51
Malesherbes, Chrétien-Guillaume de Lamoignon
de 43
Manuel, Eugène 55, 60, 71, 72, 74, 93, 102, 119
Maretzki, Louis 134
Marr, Wilhelm 176, 323, 324, 325, 339, 340, 341,
344, 355, 356
Marryat, Frederick 65
Marx, Karl 246
Maybaum, Sigmund 404, 421
Mendelssohn, Moses 36, 37, 38, 39, 41, 42, 51,
60, 225, 316
Meyerbeer, Giacomo 161
Michelet, Jules 73, 83, 209
Mill, John Stuart 252
Mirabeau 42
Mommsen, Theodor 209, 303, 326, 360, 432
Montefiore, Moses 70, 157, 165, 362, 363, 367,
368, 377, 386, 387
Moritz, E. 127

Mortara, Edgardo 1, 102, 224, 226, 227, 368
Mosse, Rudolf 143
Müchler, Johann Georg 38
Munk, Salomon 68, 69, 70, 90, 147, 157, 369

N

Napoléon 1^{er} 44, 54, 66, 67, 73, 117, 217
Napoléon III 87, 106, 220, 222,
272, 275, 276, 287, 288, 293, 301, 380, 382
Naquet, Alfred 247, 249
Neustadt, Louis 145
Nefftzer, August 137
Netter, Charles 103, 382, 384
Nevlinski, Michael 407
Niemeyer, Herrmann August 64, 65
Nicolas I 273
Nikolai, Friedrich 38
Nordau, Max 412

O

Oppenheim, Heinrich Bernhard 389
Osmund, Emanuel 51

P

Pacha, Djemil 382
Pécaut, Félix 261
Peixotto 392, 395
Peixotto, Benjamin Franklin 390, 393
Père Enfantin 263
Pestalozzi 53, 65
Philippson, Ludwig 1-4, 6, 11, 14, 34, 53, 59-61,
64- 66, 75-81, 85-87, 90, 91, 93-98, 100, 101,
103-106, 112, 119, 122, 129, 132, 133, 135-140,
142, 143, 144, 147, 149, 152, 153, 156, 158-161,
163-167, 172, 174, 179, 180, 181, 182, 184-190,
193, 195-200, 203-205, 207, 209, 210, 212, 215,
216, 218, 219, 223, 225-230, 232, 238, 240, 242,
244, 246, 247, 251-255, 257, 259, 260, 261, 263,
264, 266, 267, 272-274, 278, 279, 281, 282, 284-
287, 289, 290, 291, 293, 295, 296, 298, 300, 301,
303, 304, 310-315, 318-321, 324, 333-338, 340-
344, 349, 350, 351, 353-357, 364-367, 371-382,
384, 386, 388, 389, 391-398, 406, 407, 411, 420,
421, 424, 425, 427, 428, 429, 430
Philippson, Martin 99, 133
Philippson, Moses 34, 35, 50, 51, 53, 55, 57, 59,
63, 64, 104
Philippson, Phöbus 63, 65, 98
Picquart, Georges 329
Pie IX 220, 221, 227, 228
Pinsker, Léon 402, 407
Pinto, Isaac de 42
Placzek, A. 111
Polack, A.H. 127
Prague, Herz 117
Prague, Hippolyte 2, 3, 4, 11, 95, 100, 105, 106,
107, 109, 110, 111, 113, 116, 117, 120-130,

132, 134-136, 138, 149, 150, 154, 156, 159,
160, 167, 172-174, 178, 179, 183, 189, 192,
197, 198, 206, 207, 211, 212, 215, 216, 218,
223, 227, 236, 237, 241, 242, 244, 246, 248,
249, 250, 256, 258, 267, 269, 293, 324, 333-
344, 345-349, 351-358, 361, 364, 365, 386,
399, 401, 402, 406, 408, 413-425, 427-430
Prague, Mendel 116, 117, 125

Q

Quinet, Edgar 261

R

Riesser, Gabriel 8, 88, 139, 237, 262
Reinach, Joseph 250, 330
Reinach, Theodore 106, 250, 333, 352
Renan, Ernest 174, 183, 189, 190, 191, 302, 305,
326
Rickert, Heinrich 331
Rodrigues, Eugène 260, 262
Rohling, August 325
Rosenfeld, Samson Wolf 139
Rosenthal, S. 279
Rothschild, les 52, 368, 377, 380, 382, 412, 413
Rothschild, Alphonse de 374
Rothschild, James de 367, 368, 381
Rühs, Friedrich 81, 220, 231
Rülf, Isaac 403, 421, 422

S

Salvador, Joseph 128, 208, 227, 260
Samter, Nathan 267
Salomon, Gotthold 53, 60, 63
Samuel Munk 118
Savigny, Friedrich Carl von 81
Schemann, Ludwig 175
Scheuer, Herz 51
Schiller, Friedrich 65
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 80, 81
Schragge, Ludwig 86
Schwab, Moïse 126, 150, 408
Sender, Leopold 128
Simon, Jules 59, 84, 85, 88, 89, 91, 104, 263
Singer, Isidore 150, 330
Sonnet, Alfred 278, 313
Stein, Leopold 233
Sprengel, Christian 65
Simon, Clarisse Eugène 129
Simon, Naphtali 343
Socrate 65
Stahl, Friedrich Julius 220
Stein, J. 127
Stein, Leopold 231
Steinheim, Salomon Ludwig 259
Steinschneider, Moritz 190, 326
Steinthal, Heymann 90, 133, 143, 189, 200, 260
Stoecker, Adolf 324, 325, 345

Strauss, David Friedrich 302, 305

T

Tartás, David de Castro 37
Terquem, Olry 52, 144
Theodor Mommsen 210, 303, 327, 360
Thiéry 43
Thierry, Augustin et Amadée 209
Todorov, J. 127
Toland, John 36
Toussenet, Alphonse 327
Trarieux, Ludovic 332
Trautenberg, Bernhard 399
Treitschke, Heinrich von 175, 176, 200, 202, 325,
326, 329, 338, 344, 358, 360
Trenel, Isaac-Lion 120
Tridon, Gustave 327
Turoff, Isaac 398

U

Uhlich, Johann Markus 262
Ullmann, Salomon 380
Ussishkin, Menahem 402

V

Vacherot, Etienne 83
Varnhagen, Rahel 36
Vogelstein, Heineman 404, 421
Vogt, Carl 246

W

Wagner, Richard 175
Wagner, Rudolf 246
Walla, Laurentius 90
Walter Scott 65
Wehrenpfennig, Wilhelm 325
Weill, Alexandre 311
Weill, Julien 415
Wenrich, Johann Georg 367
Wessely, Naphtali Herz 36, 40
Weiskopf, Moïse 128, 416
Winckelmann, Johann Joachim 65
Wogue, Lazare 120
Wolf, Joseph 53, 60, 62

Z

Zimpel, Carl-Friedrich 383
Zola, Emile 432
Zunz, Leopold 49, 52, 56, 112, 132, 146, 231

Bibliographie et sources

Sources primaires

1. Presse

Allgemeine Zeitung des Judenthums, 1837-1914
Annuaire des Archives Israélites, 1884-1930
Archives israélites de France, 1840-1935
Bulletin de l'Alliance israélite universelle, 1880-1890
Die Welt, 1897
Im deutschen Reiche, 1909
Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, 1910
Jeschurun, 1860
L'Univers israélite, 1860
La liberté de penser, janvier 1848
Le journal juif, 1936-1938
Ost und West, 1909
Sinai, 1860

2. Archives

Archives de l'Alliance israélite universelle
France I A 2 : Cahen, fondateur.
Registre des procès verbaux du comité central de l'Alliance israélite universelle, 1869-1876/
Registre des procès verbaux du comité central de l'Alliance israélite universelle, 1860-1869.

Archives du Consistoire central de Paris
Séminaire 2H4 1859-1899
F1 Ecoles 1812-1873.
Protocole de la séance du 31 mars 1854, I-B-5.

Archives de l'Institut Leo Baeck au Musée juif de Berlin
Ludwig Philippson Family Collection, Archiv Materials, Photographies, Memories, Manuscripts,
LBIJMB MM127, MM 128, MM 461.

Archives nationales
AN 61 AJ 180
AN 61 AJ *42-49

Archives de l'Université de Berlin
Humboldt-Universität Berlin, Studentenverzeichnisse, 1. Matrikelbuch, Bestand UK 19. Rektorat,
Bestand der Philosophischen Fakultät Studentenlisten 1. - 47.

Archives de l'Université de Breslau

Personal-Bestand der Königlichen Universität zu Breslau, 1864-1880, et Pretzsch, K. Verzeichnis der Breslauer Universitätschriften 1811-1885.

Archives de l'Université d'Iéna

Fakultätsakte UAJ, M 377 (WS 1862-63, Dekanat Kuno Fischer).

Archives de Paris

Registres d'entrée et de sortie des élèves du collège royal de Charlemagne (1815-1968), Pérotin 704/73/2/5

Répertoires alphabétiques, Collège royal de Charlemagne (1836-1851), Pérotin 704/73/2/36.

Distribution des prix des lycées, Collège royal de Charlemagne (1840-1847), Pérotin 704/73/2/119.

Distribution des prix au concours général des lycées, Collège royal de Charlemagne (1837-1844), Pérotin 704/73/2/119,

Distribution des prix au concours général des lycées, Collège royal de Charlemagne (1843-1849), Pérotin 704/73/2/120.

3. Œuvres, discours et conférences d'intellectuels juifs

Bamberger, L., « Deutschthum und Judenthum », in: Boehlich, W., *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Francfort/Main, Insel-Verlag 1965, p. 149-179.

Bresslau, H., « Zur Judenfrage. Sendschreiben an Heinrich von Treitschke », in: Boehlich, W., *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Francfort/Main, Insel-Verlag 1965, p. 52-76.

Cahen, I., « Le cinquantenaire des Archives Israélites », *La Gerbe. Etudes, souvenirs, lettres, pensées publiées à l'occasion du cinquantenaire du recueil hebdomadaire les Archives Israélites politiques. 1840-1890*, p. 1-12.

Cahen, I., *Deux libertés en une*, Paris, Dentu, 1848.

Cohen, H., « Ein Gruss der Pietät an das Breslauer Seminar », in: Kisch, G., *Das Breslauer Seminar. Jüdisch-theologisches Seminar Fraenkel'scher Stiftung in Breslau, 1854-1939*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 1963, p. 303-308.

Cohen, H., *Ein Bekenntnis in der Judenfrage*, Berlin, Ferdinand Dümmler, 1880.

Frankl, L.A., *Nach Jerusalem*, Leipzig, Baumgärtner's Buchhandlung, 1858.

Franck, A., *Philosophie du droit ecclésiastique des rapports de la Religion et de l'Etat*, Paris, Germer Baillière, 1894.

Graetz, H., « Erwiderung an Herrn Professor Heinrich von Treitschke », in : Boehlich, W., *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Francfort/Main, Insel-Verlag 1965, p. 25-30.

Graetz, H., « Mein letztes Wort an Professor von Treitschke », in: Boehlich, W., *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Francfort/Main, Insel-Verlag 1965, p. 45-51.

- Hendlé, E., *La séparation de l'Eglise et de l'Etat*, Paris, Le Chevalier, 1869.
- Lambert, E., *Les juifs, la société moderne et l'antisémitisme*, Paris, Durlacher, 1887.
- Lazare, B., « La nationalité et les juifs français », *Le Figaro*, 27.12.1893.
- Lazarus, M., *Was heißt national?*, Berlin, Dümmler, 1880.
- Manuel, E., « Souvenirs intimes, un coin du passé », *La Gerbe. Etudes, souvenirs, lettres, pensées publiées à l'occasion du cinquantième du recueil hebdomadaire les Archives Israélites politiques. 1840-1890*, p. 44-53.
- Manuel, E., *Discours prononcé à la distribution des prix du lycée Charlemagne le 31 juillet 1891*, Paris, Imprimerie nationale, 1891.
- Manuel, E., *Lettres de jeunesse*, Paris, Hachette, 1909.
- Philippson L., *Die Entwicklung der religiösen Idee im Judenthume, Christenthume und Islam*. Leipzig, Baumgärtner's Buchhandlung, 1847.
- Philippson, L., *Die Religion der Gesellschaft und die Entwicklung der Menschheit zu ihr*, Leipzig, Baumgärtner's Buchhandlung, 1848.
- Philippson, L., *Predigt, gehalten am Tage der Zerstörung Jerusalems und der Jubelfeier des tausendjährigen Bestandes Deutschlands, dem sechsten August 1843*, Magdeburg, 1843.
- Philippson, L., *Weltbewegende Fragen aus Religion und Gesellschaft*, tomes 1 et 2, Leipzig, Baumgärtner's Buchhandlung, 1868.
- Prague, H., « Voyage à travers les cinquante volumes des Archives », *La Gerbe. Etudes, souvenirs, lettres, pensées publiées à l'occasion du cinquantième du recueil hebdomadaire les Archives Israélites politiques. 1840-1890*, p. 54-61.
- Riesser, G., *Eine Auswahl aus seinen Schriften und Briefen*, Denkmäler jüdischen Geistes, Francfort-sur-le-Main, J. Kauffmann, 1913.
- Salvador, J., *Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu*, Paris, Ponthieu et Cie, 1828.
- Stein, L., « Was ist das Wesen des Christlichen Staates? Eine zeitgemäße Frage », in: Brocke, M., Jäger, M., Jäger, S., Paul, J., Tonks, I. (éds.), *Visionen der gerechten Gesellschaft*, Köln, Weimar, Berlin, Böhlau, p. 162- 173
- Steinheim, S.L., *Die Politik nach dem Begriffe der Offenbarung als Theokratie. Mit Bezugnahme auf die Republik Platon's und die Politik des Aristoteles*, Leipzig, 1845.
- Steinschneider, M., *Hebräische Bibliographie; Blätter für neuere und ältere Literatur des Judenthums*, vol. III, Berlin, A. Asher & Comp., 1860.

Steinthal, H., « Zur Charakteristik der semitischen Völker », *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 1860, n° 1, p. 328-345.

4. Œuvres d'intellectuels non-juifs

Autrum, H. (éd.), *Von der Naturerforschung zur Naturwissenschaft. Vorträge, gehalten auf Versammlungen der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte (1822-1958)*, Berlin, Heidelberg, New York, Springer, 1987, p. 143-155.

Biez, J. le, *La question juive : la France ne peut pas être leur terre promise*, Paris, Marpon, Flammarion, 1886.

Burnouf, E., « La science des religions », *Revue des deux mondes*, 1864, tome 54, n° 34.

Coulanges, F. De, « L'Alsace est-elle allemande ou française? », in: Hartog, F., *Le XIXe siècle et l'histoire. Le cas de Fustel de Coulanges*, Paris, PUF, 1988.

Fries, J.F., *Über die Gefährdung des Wohlstands und des Charakters des Deutschen durch die Juden*, Heidelberg, Mohr, Winter, 1816.

Letters on the War between Germany and France by T. Mommsen, D.F. Strauss, T. Carlyle, Londres, Trübner, 1871.

Renan, E., « De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation », in : Roman, J. (éd.), *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, Presses Pocket, 1992, p. 180-205.

Renan, E., *Etudes d'histoire religieuse*, 7^{ème} édition, Paris, Michel-Lévy frères, 1864.

Renan, E., *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Première partie, Histoire générale des langues sémitiques, 4^{ème} édition, Paris, Imprimerie impériale, 1863.

Rühs, F., *Über die Ansprüche der Juden auf das deutsche Bürgerrecht*, Berlin, Realschulbuchhandlung, 1816.

Treitschke, H. von, « Unsere Aussichten », *Preußische Jahrbücher*, 1879, vol. 44, p. 559-576.

Littérature secondaire

1. Références de méthodologie, de sociologie, de psychologie et de sciences de la culture

Etudes générales

Bauman, Z., *Modernity and Ambivalence*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1991.

Bastide, R., *Anthropologie appliqué*, Paris, Payot, 1971.

Béaud, S., Noiriél, G., « Penser l'intégration des immigrés », in : Taguieff, P.-A., *Face au racisme. Analyses, hypothèses, perspectives*, tome 2, Paris, Editions La découverte, 1991, p. 261-281.

Camilleri, C., « Identité et gestion de la disparité culturelle », Camilleri, C., Kastersztein, J, Lipiansky, M. (éds.), *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, 1991, p. 85-110.

Charle, C., *La naissance des intellectuels, 1880-1900*, Paris, Les Editions de Minuit, 1999.

Cohen, J., « Intégration : théories, politiques et logiques d'Etat », in : Dewitte, P. (éd.), *Immigration et intégration. L'état des savoirs*, Paris, Editions La découverte, 1999, p. 32-42.

Digeon, C., *La crise allemande de la pensée française 1870-1914*, Paris, PUF, 1959.

Dubar, C., *La crise des identités*, Paris, PUF, 2001.

Farges, P., *Le trait d'union ou l'intégration sans oubli. Itinéraires d'exilés germanophones au Canada après 1933*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2008.

Foucault, M., *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

Geertz, C., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1999.

Gordon, M. M., *Assimilation in American Life : The Role of Race, Religion and National Origins*, New York, Oxford University Press, 1964.

Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied, Berlin 1962.

Herrmann, U., « Was ist eine Generation? Methodologische und begriffsgeschichtliche Explorationen zu einem Idealtypus », in: Schüle, A., Ahbe, T., Gries, R. (éds.), *Die DDR aus generationsgeschichtlicher Perspektive. Eine Inventur*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag GmbH, 2006, p. 23-39.

Landwehr, A., Stockhorst, S., *Einführung in die europäische Kulturgeschichte*, Paderborn, Schöningh, 2004.

Le Goff, J., « Les 'retours' dans l'historiographie française actuelle », *Les cahiers du centre de recherches historiques*, 1999, n° 2, <<http://ccrh.revues.org/index2322.html>> consulté le 21.6.2010.

Lipiansky, E.M., Taboada-Leonetti, I., Vasquez, A., « Introduction à la problématique de l'identité », in : Camilleri, C., Kastersztein, J, Lipiansky, M. (éds.), *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, 1991, p. 7-26.

Manço, A.A., *Intégration et identités. Stratégies et positions des jeunes issus de l'immigration*, Bruxelles, Paris, De Boeck-Université, 1999.

Noiriél, G., *Etat, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*. Paris, Belin, 2001.

Nünning, A., Nünning, V. (éds.), *Konzepte der Kulturwissenschaft. Theoretische Grundlagen, Ansätze, Perspektiven*, Stuttgart, Metzler, 2003.

Ortiz, F., « El fenómeno social de la transculturación y su importancia en Cuba », *Revista Bimestre Cubana*, 1940, vol. XLVI, juill.-déc., S. 273-278.

Rancière, J., « L'historien, la littérature et le genre biographique », in : *Politique de la littérature*, Paris, Galilé, 1998, p. 189-204

Rancière, J., « Les hommes comme animaux littéraires. Entretien réalisé par C. Delacroix et N. Wolf-Cohn », in : *Et tant pis pour les gens fatigués*, Entretiens, Paris, Editions Amsterdam, 2009, p. 129-145.

Redfield, R., Linton, M., Herskovits, M.H., « Memorandum for the Study of Acculturation », *American Anthropologist*, 1936, vol. 38, p. 149-152.

Sarasin, P., *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Francfort/Main, Suhrkamp, 2003.

Sayad, A., « Qu'est-ce que l'intégration? », *Hommes et migration*, 1994, n° 1182, déc., p. 8-14.

Schnapper, D., *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 2003.
Spire, A., *L'obsession des origines*, Paris, Verticales, 2000.

Taboada-Leonetti, I., « Stratégies identitaires et minorités : le point de vue du sociologue », in : Camilleri, C., Kastersztein, J., Lipiansky, M. (éds.), *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, 1991, p. 43-84.

Tap, P., *Identités collectives et changements sociaux. Production et affirmation de l'identité*, Toulouse, Privat, 1980.

Tacke, Ch., *Denkmal im sozialen Raum. Nationale Symbole in Deutschland und Frankreich im 19. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 1995.

Trebitsch, M., Granjon, M.-C. (éds.), *Pour une histoire comparée des intellectuels*, Paris, IHTP, CNRS, 1998.

Micro-histoire

Borzeix, A., « Jeu d'échelle », *AEGIS le Libellio*, 2008, vol. 3, n° 2, p. II-VI.

Charle, C., « Mico-histoire sociale et macro-histoire sociale : quelques réflexions sur les effets de changements de méthode depuis quinze ans en histoire sociale », in : *Histoire sociale, histoire globale ? Actes du colloque des 27-28 janvier 1989*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1993, p. 45-57.

Ginzburg, C., « Traces. Racines d'un paradigme indiciaire », in : *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, Paris, Flammarion, 1989, p. 140-180.

Loriga, S., « La biographie comme problème », in : Revel, J., *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Seuil, 1996, p. 209-231.

Lüdtke, A., *Eigen-Sinn: Fabrikalltag, Arbeitererfahrungen und Politik im Kaiserreich bis in den Faschismus*, Hambourg, Ergebnisse, 1993.

Lüdtke, A. (éd.), *Histoire du quotidien*, Paris, Edition de la Maison des sciences de l'homme, 1994.

Passeron, J.-C., Revel, J., « Penser par cas. Raisonner à partir de singularités », in: Passeron, J.-C., Revel, J., (éds.), *Penser par cas*, Paris, Editions de l'EHSS, 2005, p. 1-44.

Revel, J. (éd.), *Jeu d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard-Seuil, 1996.

Revel, J., « Micro-analyse et construction du social », in : *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard-Seuil, 1996.

Tuchman, B., « Biography as a Prism of History », in: Pachter, M., (éd.), *Telling lives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1981, p. 133-156.

Comparaison, transferts culturels, transnationalisme

Bigo, D., « Editorial. Les jeux du politique et de la transnationalité », *Culture et Conflits*, 1992, n° 5, p. 3-23.

Bloch, M., « Pour une histoire comparée des sociétés européennes », *Revue de synthèse historique*, 1928, vol. XLVI, p. 15-50.

Chartier, R. : « La conscience de la globalité (commentaire) », *Annales HSS*, 2001, n° 1, pp. 119-123.

Emekiantseva, E., « Historischer Vergleich und lebensweltlich orientierte Geschichtsschreibung – ein möglicher Weg zu einer integrierten Geschichte Europas », <<http://geschichte-transnational.clio-online.net/forum/id=623&type=diskussionen>>, consulté le 28 novembre 2007.

Espagne, M., « L'horizon anthropologique des transferts culturels », *Revue germanique internationale*, 2004, n° 21, p. 3-8.

Espagne, M., « Les transferts culturels », <http://geschichte-transnational.clio-online.net/forum/id=576&type=artikel>, consulté le 28 novembre 2007

Espagne, M., « Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle », *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 1994, n° 17, p. 112-121.

Espagne, M., *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris, PUF, 1999.

Espagne, M., Werner, M. (éds.), *Transferts : les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIIIe et XIXe siècles)*, Paris, Editions de la recherche sur les civilisations, 1988.

Hödl, K. « Jenseits des Nationalen – Ein Bekenntnis zur Interkulturation », *Transversal. Zeitschrift des Centrums für jüdische Studien*, 2004, n° 1, p. 3-17.

Kaelble, H., « Vergleichende Sozialgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts: Forschungen europäischer Historiker », *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, 1993, n° 1, p. 173-199.

Keilbauer, A., « Traduction, transferts culturels et Gender. Réflexions à partir des relations franco-italiennes au XIXe siècle », in : Lombez, C., von Kulesa, R. (éds.), *De la traduction et des transferts culturels. Actes du 4e colloque de l'Association des franco-romanistes allemand*, Paris, Harmattan, 2007, p. 113-126.

Kocka, J., « Probleme einer europäischen Geschichte in komparativer Absicht », in: *Geschichte und Aufklärung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, pp. 21-29.

Kott, S., « Pour une pratique de l'histoire sociale comparative. La France et l'Allemagne contemporaines », *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 1994, n° 17, p. 103-111.

Meintel, Deirdre, « Transnationalité et transethnicité chez des jeunes issus de milieux immigrés à Montréal », *Revue européenne des migrations internationales*, 1993, vol. 9, n° 3, p. 63-78.

Middell, M., « Kulturtransfer und Historische Komparatistik – Thesen zu ihrem Verhältnis », <http://www.passage-frankreich-sachsen.de/de/forschung/thesen.pdf>, consulté le 20 janvier 2007.

Morawska, E., « The New-Old Transmigrants, their transnational Lives and Ethnization », *European Forum*, European University Institute Florence, 1999, 2, p. 1-23.

Morawska, E., « Exploring Diversity in Immigrant Assimilation and Transnationalism: Poles and Russian Jews in Philadelphia », *International Migration Review*, 2004, vol. 38, n° 4, p. 1372-1412.

Portes, A., Guarzino, L. E., Landolt, P., « The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field », *Ethnic and Racial Studies*, 1999, vol. 22, n° 2, p. 219-237.

Pries, L., « Neue Migration im transnationalen Raum », in: *Transnationale Migration (Soziale Welt, Sonderband 12)*, Baden-Baden, Nomos, 1997, p. 15-44.

Pries, L., « The approach of transnational social spaces. Responding to new configurations of the social and the spatial », in: *New Transnational Social Spaces. International Migration and transnational companies in the early twenty-first Century*, Londres, New York, Routledge, 2001 p. 3-33.

Schnapper, D., « De l'Etat-nation au monde transnational. Du sens et de l'utilité du concept de diaspora », *Revue européenne des migrations internationales*, 2001, vol. 17, n° 2, p. 9-36.

Turgeon, L., Delâge, D., Quellet, R. (éds.), *Transferts culturels et métissages. Amérique/Europe. XVI-XXe siècles*, Paris, L'Harmattan, 1996.

Turgeon, L., *Transferts culturels et métissages. Amérique/ Europe XVI^e et XX^e siècles*, Paris, L'Harmattan, 1996.

Wehler, H.-U., « Transnationale Geschichte – der neue Königsweg historischer Forschung? », in: Budde, G., Conrad, S., Janz, O., (éds.), *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 2006, p. 161-174.

Werner, M., Zimmermann, B., « Penser l'histoire croisée », *Annales HSS*, 2003, n° 1, p. 7-36.

2. Historiographie des juifs

Aschheim, S., « German History and German Jewry », *Leo Baeck Institute Yearbook*, 1998, vol. XLIII, p. 315-322.

Cohen Albert, Ph., « L'intégration et la persistance de l'ethnicité chez les juifs dans la France moderne », in : Birnbaum, P. (éd.), *Histoire politique des juifs de France. Entre universalisme et particularisme*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1990, p. 221-243.

Cohen Albert, Ph., « Ethnicité et solidarité chez les Juifs de France au XIXe siècle », *Pardès*, 1986, n° 3, p. 29-53.

Cohen Albert, Ph., « Israélite and Jew: how did Nineteenth-century French Jews understand Assimilation? », in: Frankel, J., Zipperstein, S.J. (éds.), *Assimilation and Community. The Jews in the nineteenth-century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 88-99.

Hyman, P., « French Jewish Historiography since 1870 », in : Malino, F., Wasserstein, B. (éds.), *The Jews in Modern France*, Hanovre, Londres, Brandeis University Press, 1985, p. 320-331.

Katz, J., « German culture and the Jews », in: Reinhartz, J., Schatzberg, W. (éds.), *The Jewish Responses to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*, Londres, University Press of New England, 1985, p. 88-91.

Kernmayer, H., Hödl, K., Ernst, P., « Assimilation – Dissimilation – Transkulturation. Jüdische Identitäten in der Wiener und zentraleuropäischen Moderne », in: Csáky, M., Kury, A., Tragatschnig, U., (éds.), *Kultur – Identität – Differenz. Wien und Zentraleuropa in der Moderne. (Gedächtnis, Erinnerung, Identität 4)*, Innsbruck, Studienverlag, 2004, p. 291-322.

Meyer, M.A., « Streitfragen in der zeitgenössischen jüdischen Historiographie », in: Brenner, M., Myers, D.N. (éds.), *Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen*, Munich, Beck, 2002, p. 36-43.

Maurer, T., *Die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Deutschland, 1870-1933, Neuere Forschungen und offene Frage . Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur, numéro spécial n° 4*, Tübingen, Niemayer, 1992.

Mosse, W.E., « Integration and Identity in Imperial Germany: Towards a Typology », *Leo Baeck Institute Yearbook*, 1992, vol. XXXVII, p. 83-93.

Rahden, T. van, « Weder Milieu noch Konfession. Die situative Ethnizität der deutschen Juden im Kaiserreich », in: Blaschke, O., Kuhleemann, F.-M. (éds.), *Religion im Kaiserreich: Milieus – Mentalitäten – Krisen*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1996, p. 409-434

Rahden, T. van, « Von der Eintracht zur Vielfalt: Juden in der Geschichte des deutschen Bürgertums », in: Gotzmann, A., Liedtke, R., Rahden, T. van (éds.), *Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 2001, p. 9-32.

Rürup, R., « Die Judenfrage der bürgerlichen Gesellschaft und die Entstehung des modernen Antisemitismus », in: *Emanzipation und Antisemitismus: Studien zur 'Judenfrage' der bürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1975, p.78-109.

Sorkin, D., « Emancipation and Assimilation: Two Concepts and their Application to the Study of German Jewish History », *Leo Baeck Institute Yearbook*, 1990, n° 35, p. 18.

Volkov, S., « European Jews as Minority – a historical Overview », in: Shamir, H., (éd.), *France and Germany in an Age of Crisis 1900-1960. Studies in Memory of Charles Bloch*, Leiden, New York, Cologne, Brill, 1990, p. 339-355.

Volkov, S., « Reflections on German-Jewish Historiography. A Dead End or a New Beginning? », *Leo Baeck Institute Yearbook*, 1996, vol. XLI, p. 309-320.

Volkov, S., « Die Dynamik der Dissimilation: Deutsche Juden und die ostjüdischen Einwanderer », in : *Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays*, Munich, Beck, 2000, p. 166-180.

Volkov, S., « Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland. », in : *Das jüdische Projekt der Moderne*, Munich, Beck, 2001, p. 118-137.

Volkov, S., « Jüdische Assimilation und Eigenart im deutschen Kaiserreich », in: *Antisemitismus als kultureller Code, Zehn Essays*, Munich, Beck, 2000, p. 131-145.

Volkov, S., « Minderheiten und der Nationalstaat. Eine postmoderne Perspektive », in : *Das jüdische Projekt der Moderne*, Munich, Beck, 2001, p. 13-31.

Volkov, S., « Jewish History. The Nationalism of Transnationalism », in: Budde, G., Conrad, S., Janz, O. (éds.), *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 2006, p. 190

Weinberg, D., « French Jewish History », *Modern Judaism*, 1990, n° 10, p. 379-395.

3. Etudes comparées concernant l'histoire des minorités juives

- Bar-Chan, E., « Two communities with a sense of mission: The Alliance Israélite Universelle et the Hilfsverein der deutschen Juden », in: Brenner, M., Caron, V., Kaufmann, U.R. (éds.), *Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 2003, p. 11-128.
- Birnbaum, P., Katznelson, I. (éds.), *Paths of Emancipation. Jews, States and Citizenship*, New Jersey, Princeton University Press, 1995.
- Birnbaum, P., *Sur la corde raide. Parcours juifs entre exils et citoyenneté*, Paris, Flammarion 2002.
- Bourel, D., « La Wissenschaft des Judentums en France », *Revue de Synthèse*, avril-juin 1888, n° 2, p. 265-286.
- Bourel, D., « La formation des rabbins en France et en Allemagne au XIXe siècle », in: Hudemann, R., Soutou, G.H. (éds.), *Eliten in Deutschland und Frankreich im 19. und 20. Jahrhundert: Strukturen und Beziehungen (Elites en France et en Allemagne aux XIXe et XXe siècles: structures et relations)*, tome 2, Munich, Oldenbourg, 1996, p. 175-184.
- Bourel, D., Motzkin, G., (éds.), *Les Voyages de l'intelligence : Passages des idées et des hommes Europe, Palestine, Israël*, Paris, CNRS, 2002.
- Brenner, M., Liedtke, R., Rechter, D. (éds.), *Two Nations: British and German Jews in Comparative Perspective*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 1999.
- Brenner, M., Caron, V., Kauffmann, U.E. (éds.), *Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 2003.
- Cabanel, P., Bordès-Benayoun, C. (éds.), *Un modèle d'intégration. Juifs et Israélites en France et en Europe, XIXe et XXe siècles*, Paris, Berg international, 2004.
- Caron, V., « Comment by Vicki Caron », in: Brenner, M., Caron, V., Kaufmann, U.R. (éds.), *Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 2003, p. 153-168.
- Caron, V., *Between France and Germany. The Jews of Alsace-Lorraine 1871-1918*, Stanford, Stanford University Press, 1988.
- Cresti, S., « Kultur and Civilisation after the Franco-Prussian War : Debates between German and French Jews », in: Brenner, M., Caron, V., Kaufmann, U.R. (éds.), *Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 2003, p. 93-110
- Cresti, S., « Images réciproques des Juifs allemands et italiens (1871-1918) », in : Matard-Bonucci, M.-A. (éd.), *Antisémythes. L'image des juifs entre culture et politique (1848-1939)*, Paris, Editions du nouveau monde, 2005, p. 265-280.

Ehrenfreund, J., « Citizenship and Acculturation : Some Reflections on German Jewry during the Second Empire and French Jews during the Third Republic », in: Brenner, M., Caron, V., Kaufmann, U.R. (éds.), *Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 2003, p. 155-168

Espagne, M., *Les juifs allemands de Paris à l'époque de Heine : la translation ashkenaze*, Paris, PUF, 1996.

Frankel, J. Zipperstein, S.J. (éds.), *Assimilation and Community : the Jews in nineteenth-century Europe*, London, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 1991.

Graetz, M., « The history of estrangement between two Jewish Communities: German and French Jewry during the Nineteenth Century », in: Katz, J. (éd.), *Towards Modernity. The European Jewish Model*, New York, Transactions Books, 1987, p. 159-170.

Joskovicz, A., *Anticlerical Alliances: Jews and the Church Question in Germany and France, 1783-1905*, thèse de doctorat soutenue en 2008 à l'Université de Chicago/USA, <http://digital.cjh.org/R/?func=dbin-jump_full&object_id=395816&local_base=GEN01>, consulté le 23 juillet 2010.

Kaufmann, U.R., « The Jewish Fight for Emancipation in France and in Germany », in: Brenner, M., Caron, V., Kaufmann, U.R. (éds.), *Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 2003, p. 79-92.

Knörzer, H. (éd.), *Expériences croisées. Juifs de France et d'Allemagne aux XIXe et XXe siècles*, Paris, Edition de l'Eclat, 2010.

Krüger, C.G., « 'Der heilige Pakt, der unsere Kraft und unser Stolz...'. Selbstpositionierungen deutscher und französischer Juden im Spannungsfeld von jüdischer Solidarität und Patriotismus, 1870/71 », *Judaica* 2007, n° 1-2, mars-juin, p. 76-102.

Liedtke, R., *Jewish Welfare in Hamburg and Manchester, 1850-1914*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Liedtke, R., Wendehorst S. (éds.), *The Emancipation of Catholics, Jews and Protestants. Minorities and the Nation State in nineteenth-century Europe*, Manchester, Manchester University Press, 1990.

Malino, F., « Jewish enlightenment in Berlin and Paris », in: Brenner, M., Caron, V., Kaufmann, U.R. (éds.), *Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 2003, p. 27-38.

Malinovich, N., « Le judaïsme libéral en Europe et aux Etats-Unis : une mise au point historiographique », *Archives Juives. Revue d'histoire des Juifs de France*, 2007, vol. 40, n° 2, p. 9-22.

Neumann-Schlisky, J., *Gruppenverständnis und Identitätskonzepte von Redakteuren jüdischer Zeitschriften 1840 bis 1881 im internationalen Vergleich*, Dissertation eingereicht an der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam, Januar 2008, (document non publié).

Schmale, W., Steer, M., (éds.), *Kulturtransfer in der jüdischen Geschichte*, Francfort-sur-le-Main, New York, Campus, 2006.

Schneider, K., *Judentum und Modernisierung. Ein deutsch-amerikanischer Vergleich 1870-1920*, Frankfurt/ Main, New York, Campus, 2005.

Simon-Nahum, P., « Wissenschaft des Judenthums in Germany and the Science of Judaism in France in the Nineteenth Century : Tradition and Modernity in Jewish Scholarship », in: Brenner, M., Caron, V., Kaufmann, U.R. (éds.), *Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 2003, p. 39-55.

Strauss, H.A. (éd.), *Hostages of Modernization. Studies on Modern Antisemitism, 1870-1933/39. Germany, Great-Britain, France*, tome 1, Berlin, New York, de Gruyter, 1993.

Toscano, M. (éd.), *Integrazione e identità: L'esperienza ebraica in Germania e Italie dall'Illuminismo al fascismo*, Milan, Franco Angeli, 1998.

Wiese, C., « Modern anti-Semitism and Jewish Responses in Germany and France, 1880-1914 », in: Brenner, M., Caron, V., Kaufmann, U.R. (éds.), *Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 2003, p. 129-154.

Wilke, C.L., « Das deutsch-französische Netzwerk der Alliance Israélite Universelle, 1860-1914: Eine kosmopolitische Utopie im Zeitalter des Nationalismus », *Frankfurter judaistische Beiträge*, 34, 2007-2008, p. 173-199.

Wistrich, R.S., « Radical Antisemitism in France and Germany », *Modern Judaism*, 2005, vol. 15, n° 2, p. 109-135.

Wyrwa, U., *Juden in der Toskana und in Preußen im Vergleich : Aufklärung und Emanzipation in Florenz, Livorno, Berlin und Königsberg i. Pr.*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 2003.

4. Etudes concernant les journalistes, leur famille et leur entourage

Bédin, V., Fournier, M., « Gustave Le Bon », *La Bibliothèque idéale des sciences humaines*, Editions Sciences humaines, 2009, <www.cairn.info/la-bibliotheque-ideale-des-sciences-humaines-article-240.htm>, consulté le 6 novembre 2010.

Brenner, M., « A tale of two Families : Franz Rosenzweig, Gershom Sholem and the Generational Conflict around Judaism », *Judaism*, 1993, vol. 42, p. 349-361.

Eckert, W.P., « Ludwig Philippson. Rabbiner – Politiker – Publizist », in: Gutzmer, K. (éd.), *Die Philipppsons in Bonn*, Bonn, Bouvier, 1991, p. 79-101.

Friedemann, J., *Alexandre Weill. Ecrivain contestataire et historien engagé (1811-1899)*, Strasbourg, Paris, Istra, 1980.

Goetschel, R., « Aux origines de la modernité juive : Zacharias Frankel (1801-1975) et l'école historico-critique. », *Pardès*, 19-20, 1994, p. 107-132.

Gourhand, J., « Jules Simon », in : Lagrée, M. (éd.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporain*, volume 3, Paris, Beauchesne, 1990, p. 385-386.

Hartog, F., *Le XIXe siècle et l'histoire : le cas de Fustel de Coulanges*, Paris, Seuil, 2001.

« Herz Prague », in : Chaumont, J.-P., Lévy, M. (éds.), *Dictionnaire biographique des rabbins et autres ministres du culte israélite : France et Algérie, du Grand Sanhédrin (1807) à la loi de Séparation (1905)*, Paris, Berg International, 2008, p. 601.

Horch, H.O., « Auf der Zinne der Zeit. Ludwig Philippson – der Journalist des Reformjudentums », *Bulletin der Bibliothek des Leo Baeck Instituts*, 1990, vol. 86, p. 5-21.

Hyman, P., « Joseph Salvador : Protozionism or apologist of assimilation ? », *Jewish Social Studies*, 1972, n° 34, p. 1-22

« Isidore Cahen », *Annuaire de l'Association des anciens élèves de l'Ecole Normale Supérieure* 1903, p. 37-39.

Job, F., « Paul Haguenuer, grand rabbin », *Archives Juives*, 2002, n° 2, p. 145-148.

Kaspi, A., « Note sur Isidore Cahen », *Revue des études juives*, 1962, n° 121, juill.-déc., p. 417-425.

Kaufmann, Y.R., « Isidore Cahen et les Archives israélites », *Almanach du KKL*, 1990, p. 113-117.
Kayserling, M., *Ludwig Philippson. Eine Biographie.*, Leipzig, Hermann Mendelssohn, 1898.

Lassaigne, D., « La querelle des mots et des choses au XIXe siècle. Eléments d'une analyse historique », in: Beitzl, K., (éd.), *Mots et choses de l'éthnographie de la France. Regards allemands et autrichiens sur la France rurale dans les années 1930*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1997, p. 1-13.

Lemaire, S., « Gustave d'Eichthal ou les ambiguïtés d'une ethnologie saint-simonienne : du racialisme ambiant à l'utopie d'un métissage universel », in : Regnier, P., (éd.), *Etudes saint-simoniennes*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2002 ; p. 153-176.

Lemalet, M., « L'émancipation des juifs de Lorraine à travers l'oeuvre de Berr Isaac Berr (1788-1791) », in: Tollet, D. (éd.), *Politique et religion dans le judaïsme moderne. Des communautés à l'émancipation. Actes du colloque tenu en Sorbonne les 18 et 18 novembre 1986*, Paris, Presse de l'Université Paris Sorbonne, 1987, p. 63-83.

Lustman, F., « Samuel Cahen : une identité juive à la française », *Revue des études juives*, 2009, 168, p. 521-545.

« Marcus (Mendel) Prague », in : Chaumont, J.-P., Lévy, M. (éds.), *Dictionnaire biographique des rabbins et autres ministres du culte israélite : France et Algérie, du Grand Sanhédrin (1807) à la loi de Séparation (1905)*, Paris, Berg International, 2008, p. 601-602.

« Moses Philippon », <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=126&letter=K> , consulté le 20 novembre 2010.

Mrejen-O'Hana, S., « Isaac-Jacob Adolphe Crémieux. Avocat, homme politique, président du Consistoire central et de l'Alliance Israélite Universelle (Nîmes 30 avril 1792 – Paris 10 février 1880) », *Archives Juives*, 2003, n° 2, p. 139-146.

Nahon, M., « David, Paul Louis, Bernard Drach, rabbin, abbé et théologien catholique (Strasbourg, 6 mars 1791 – Rome, janvier 1865) », *Archives juives* 2001, n° 2, p. 122-126. n° 45, p. 30-45.

Och, G., « 'Und beschenken sogar Moses': Jean Paul und sein jüdischer Freund Emmanuel Osmund », *Jahrbuch der Jean Paul Gesellschaft*, 1986, vol. 21, p. 123-145.

Olender, M., *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites : un couple providentiel*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1989.

Oriol, P., *Bernard Lazare*, Paris, Stock, 2003.

Philippon, J., « Ludwig Philippon und die Allgemeine Zeitung des Judenthums », in: Liebeschütz, H., Paucker, A. (éds.), *Das Judentum in der deutschen Umwelt, 1800-1850*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 1977, p. 243-291.

Philippon, J., « The Philippons – a German-Jewish Family 1775-1933 », *Leo Baeck Institute Yearbook*, 1962, n° 7, p. 95-118.

Ratliffe, B.M., « Crisis and Identity : Gustav d'Eichthal and judaism », *Jewish Social Studies*, 1975, n° 37, p. 122-140.

Reymond, B., *A la découverte de Schleiermacher*, Paris, Van Dieren Editeur, 2008.

Simon-Nahum, P., « Du langage à l'histoire des langues. La théorie du langage d'Ernest Renan », *Methodos*, 2002, n° 2, <<http://methodos.revues.org/86>>, consulté le 6 novembre 2010.

Simon-Nahum, P., « Samuel Cahen entre Lumières et science du judaïsme », *Romantisme*, 2004, n° 3, p. 27-42.

Soussan, H., « Gustav Karpeles », in : König, Ch. (éd.), *Internationales Germanistenlexikon, 1800-1950*, tome 2, Berlin, New York, de Gruyter, 2003, p. 893.

Trautmann-Waller, C., « Victor Basch, l'esthétique entre la France et l'Allemagne », *Revue de métaphysique et de morale*, 2002, n° 2, p. 77-99.

Trautmann-Waller, C., *Aux origines d'une science allemande de la culture. Linguistique et psychologie des peuples chez Heymann Steinthal*. Paris, CNRS Editions, 2006.

Trautmann-Waller, C., *Philologie allemande et tradition juive. Le parcours intellectuel de Leopold Zunz*, Paris, Cerf, 1998.

Waszek, N., *Eduard Gans (1797-1839) : Hegelianer – Jude – Europäer*. Francfort-sur-le-Main, Berne, P. Lang, 1991.

Weill, G., « Charles Netter, le visionnaire », in: Kaspi, A. (éd.), *Histoire de l'Alliance israélite universelle : de 1860 à nos jours*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 16–19.

Weill, G., « Cerf Berr de Medelsheim, militant de l'émancipation », *Nouveaux cahiers*, 1976, p. 30-42.

Weill, G., « Elie-Aristide Astruc, rabbin, écrivain, publiciste (Bordeaux 12 décembre 1831 – Bruxelles 23 février 1905) », *Archives juives*, 2002, n° 1, p. 137-143.

5. Histoire de la presse

Etudes générales

Albert, P., *Histoire de la presse politique nationale au début de la Troisième République (1871-1879)*, 2 tomes, Paris, H. Champion, 1980.

Bayertz, K., Gerhard, M., Jaeschke, W. (éds.), *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert, tome 1: Der Materialismusstreit*, Hambourg, Felix Meiner, 2007.

Delporte, C., « Journalisme et journalistes engagés au XXe siècle », *Cahiers d'histoire immédiate*, 2001, n° 19, p. 11-35.

Delporte, C., *Les journalistes en France (1880-1950). Naissance et construction d'une profession*, Paris, Seuil, 1999.

Delporte, Ch., *Histoire du journalisme et des journalistes en France*, Paris, PUF, 1995.

« Espaces européens et transferts culturels », *Le temps des médias*, 2008, vol. 11, n°2.

Feyel, G., *La presse en France des origines à 1944. Histoire politique et matérielle*, Paris, Ellipses, 1999.

Requate, J., *Journalismus als Beruf*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 1995.

Stöber, R., *Deutsche Pressegeschichte. Einführung, Systematik, Glossar*, Konstanz, UVK Medien, 2000.

Wilke, J., *Nachrichtenauswahl und Medienrealität in vier Jahrhunderten. Eine Modellstudie zur Verbindung von historischer und empirischer Publizistikwissenschaft*, Berlin, New York, De Gruyter, 1984.

Histoire de la presse juive

Cesarini, D., *The Jewish Chronicle and Anglo-Jewry. 1841-1991*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Fraenkel, J., « La presse juive dans la diaspora », *Dispersion et unité*, 1963, n° 3, p. 151-161.

Frankel, J., « Jewish Politics and the Press: The Reception of the Alliance Israélite Universelle (1860) », *Jewish History*, 14, 2000, p. 31.

Gambus, G., « La Gazeta de Amsterdam (1675-1699) : vecteur de modernité pour les marchands juifs au XVIIe siècle », in : Laithier, S., Guillon, H. (éds.), *L'Histoire et la presse. Cahiers Alberto Benveniste*, Paris, Le Manuscrit, 2007, p. 101-120.

Kennecke, A., « Der ‚Ha Me’assef‘ und sein erster Herausgeber Isaac Euchel », in: Nagel, M. (éd.), *Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung. Deutsch-jüdische Zeitungen und Zeitschriften von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus*, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag 2002, p. 67-83.

Tsamrioy, T., *Die hebräische Presse in Europa. Ein Spiegel der Geistesgeschichte*, Haifa, Nahalal St., 1976.

Etudes concernant la presse juive en Allemagne

Edelheim-Muehsam, M.T., « The Jewish Press in Germany », *Leo Baeck Institute Yearbook*, 1956, vol. 1, p. 163-176.

Horch, H.O., *Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur. Die Literaturkritik der ‚Allgemeinen Zeitung des Judentums‘ (1837-1922)*, Frankfurt am Main, Bern, New York, Peter Lang, 1985.

Lappin, E., Nagel, M. (éds.), *Deutsch-jüdische Presse und jüdische Geschichte. Dokumente, Darstellungen, Wechselbeziehungen* tome 1 et 2, Brême, Edition Lumière, 2008

Marten-Finnis, S., Winkler, M. (éds.), *Die jüdische Presse im europäischen Kontext: 1668-1990*, Brême, Ed. Lumière, 2006.

Marten-Finnis, S., Bauer, M. (éds.), *Die jüdische Presse: Forschungsmethoden – Erfahrungen – Ergebnisse*, Brême, Ed. Lumière, 2007.

Mattioli, A., « Das Ghetto der ewigen Stadt im Urteil deutschsprachiger Publizisten (1846-1870) », in : Nagel, M. (éd.), *Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung. Deutsch-jüdische*

Zeitungen und Zeitschriften von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag 2002, p. 159-188.

Nagel, M., « Zur Journalistik der frühen Haskala », in : Marten-Finnis, S., Winkler, M. (éds.), *Die jüdische Presse im europäischen Kontext 1668-1990*, Editions Lumière, Brême 2006, p. 30-32.

Nagel, M., *Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung. Deutsch-jüdische Zeitungen und Zeitschriften von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus*, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag 2002.

Poll, B., *Jüdische Presse im 19. Jahrhundert*, Aix-la-Chapelle, Internationales Zeitungsmuseum, 1967.

Suchy, B., « Die jüdische Presse im Kaiserreich und in der Weimarer Republik », in: Schoeps, J.H. (éd.), *Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland*, Stuttgart, Bonn, Burg-Verlag, 1989, p. 176.

Toury, J., « Die Anfänge des jüdischen Zeitungswesens in Deutschland », *Bulletin des Leo-Baeck-Instituts*, 1967, n° 10, p. 93-123.

Etudes concernant la presse juive en France

« Aspects de la presse juive entre les deux guerres », *Archives juives*, 2003, vol. 36, n° 1.

Kuperminc, J.C., *Un journal juif français dans l'avant guerre : Samedi 1938-1939*, Mémoire de maîtrise sous la direction de Serge Bernstein, Paris, Nanterre, 1981, (document non-publié).

Le Morvan, G., *La presse juive en France*. Mémoire de fin d'études sous la direction de M. Pierre Cristin et M. René Salles, Bordeaux, 1975-1976, (document non-publié).

Philippe, B., *Les Archives israélites de France: de leur création en 1840 à février 1848 ou un journal juif sous Louis-Philippe. Etude de mentalités*, Mémoire de maîtrise, Université Paris IV, Paris, 1975-1975, (document non-publié).

6. Etudes concernant l'histoire des minorités juives

Etudes générales

Arendt, H., *La tradition cachée. Le juif comme paria*, Paris, Gallimard, 1997.

Dubnov, S., *Histoire du peuple juif*, Paris, Cerf, 1994.

Feiner, S., « Towards a Historical Definition of the Haskalah », in : Feiner, Sh., Sorkin, D. (éds.), *New Perspectives on the Haskalah*, London, Littman Library of Jewish Civilization, 2001, p. 207-220.

Feiner, S., *The Jewish Enlightenment*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004.

Hödl, K., Rauscher, P., Staudinger, B. (éd), *Hoffjuden und Landjuden : jüdisches Leben in der frühen Neuzeit*, Berlin, Wien, Philo-Verlag, 2004.

Hödl, Kl., (éd.), *Der 'virtuelle Jude'. Konstruktionen des Jüdischen*, Innsbruck, Studien-Verlag, 2005.

Hödl, K., *Wiener Juden - Jüdische Wiener. Identität, Gedächtnis und Performanz im 19. Jahrhundert*, Innsbruck, Studienverlag, 2006

Iancu, C., *Bleichröder et Crémieux. Le combat pour l'émancipation des Juifs de Roumanie devant le Congrès de Berlin. Correspondance inédite (1878-1880)*, Montpellier, Collection Sem, 1987.

Iancu, C., *Les juifs de Roumanie (1866-1918). De l'exclusion à l'émancipation*, Aix-en-Provence, Editions de l'Université de Provence, 1978.

Jarassé, D., *L'âge d'or des synagogues*, Paris, Herscher, 1991

Jersch-Wenzel, S., « Die Lage von Minderheiten als Indiz für den Stand der Emanzipation einer Gesellschaft », in: Wehler, H.-U. (éd.), *Sozialgeschichte heute*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 1974, p. 365-387.

Marienstras, R., *Etre un peuple en diaspora*, Paris, Maspéro, 1975.

Schreiber, J.-Ph., *Politique et religion. Le consistoire central israélite de Belgique au XIXe siècle*, Bruxelles, Edition de l'Université, 1995.

Strauss, J., *La Haskala. Les débuts de la littérature hébraïque moderne*, Nancy, PUN, 1991.

L'histoire des juifs allemands

Azuélos, D., *L'entrée en bourgeoisie des Juifs allemands ou le paradigme libéral, 1800-1933*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005.

Battenberg, F., *Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nicht-jüdischen Umwelt Europas. tome 2, Von 1650 bis 1945*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

Bechtel, D., *La Renaissance culturelle juive. Europe centrale et orientale, 1897-1930*, Paris, Belin, 2002.

Borut, J., « Vereine für Jüdische Geschichte und Literatur at the End of the Nineteenth Century », *Leo Baeck Institute Yearbook*, 1996, vol. XLI, p. 89-114.

Bourel, D., *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, 2004.

Brenner M., *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, Munich, Beck, 2000.

Brenner, M., « Zwischen Revolution und rechtlicher Gleichstellung », in: Brenner, M., Jersch-Wenzel, S., Meyer, M.A. (éds.), *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit. Emanzipation und Akkulturation. 1780-1871*, tome 2, Munich, Beck, 1996, p. 309-328.

Brenner, M., « Zwischen Revolution und rechtlicher Gleichstellung », in : Brenner, M., Jersch-Wenzel, S., Meyer, M.A. (éds), *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit. Tradition und Aufklärung, 1600-1780*, tome 1, Munich, Beck, 1996, p. 287-325.

Brenner, M., Graetz, M., (éds.), *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit. Tradition und Aufklärung. 1600-1780*, tome 1, Munich, Beck, 1996.

Brenner, M., Jersch-Wenzel, S., Meyer, M.A. (éds.), *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit. Emanzipation und Akkulturation. 1780-1871*, tome 2, Munich, Beck, 1996.

Brocke, M., Carlebach, J., Wilke, C., Jansen, K.N. (éds.), *Biographisches Handbuch der Rabbiner. Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern 1781-1871*, 2 tomes, Munich, Saur 2004.

Buchenau, S., Weill, N., *Haskala et Aufklärung. Philosophes juifs des Lumières allemandes*, Revue germanique internationale, 9/2009.

Ehrenfreund, J., *Mémoire juive et nationalité allemande. Les juifs berlinois à la Belle Epoque*, Paris, PUF, 2000.

Ehrenfreund, J., « Entre germanité et judaïsme : les représentations collectives du passé chez les juifs berlinois au XIXe siècle », in : Bechtel, D., Patlagean, E., Szurek, J.-Ch., Zawadzki, P. (éds.), *Ecriture de l'histoire et identité juive. L'Europe centrale ashkénaze XIXe-XXe siècle*, Paris, Les belles lettres, 2003, p. 194-208.

Feiner, Sh., *Moses Mendelsohn: ein jüdischer Denker in der Zeit der Aufklärung*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 2009.

Ferruta, P., « Zwischen Wissenschaft des Judentums und politischem Messianismus. Saint-Simonismus und deutsche Reformbewegung », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 2009, vol. 61, n° 3, p. 209-233.

Gotzmann, A., *Eigenheit und Einheit. Modernisierungsdiskurse des deutschen Judentums der Emanzipationszeit*, Leiden, Brill, 2002.

Gotzmann, A., Liedtke, R., Rahden, T. Van (éds.), *Juden-Bürger-Deutsche*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 2001.

Graetz, M., « Jüdische Aufklärung », in: Brenner, M., Graetz, M. (éds), *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit. Tradition und Aufklärung, 1600-1780*, tome 1, Munich, Beck, 1996, p. 251-350.

Herzig, A. (ed.), *Jüdische Quellen zur Reform und Akkulturation der Juden in Westfalen*, Münster, Aschendorff, 2005.

Herzig, A., « Die erste Emanzipationsphase im Zeitalter Napoleons », in: Freimark, P., Jankowski, A., Lorenz, I.S. (éds.), *Juden in Deutschland: Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung. 25 Jahre Institut für die Geschichte der deutschen Juden*, Hambourg, H. Christians Verlag, 1991, p. 130-142.

Herzig, A., *Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Munich, Beck, 1997.

Hess, J.M., *Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity*, Stanford, Stanford University Press, 2010.

Hook-Demarle, M.-C., « La sociabilité au féminin, un pouvoir subversif. L'exemple de Berlin au début du siècle », *Romantisme* 1994, n° 4, p. 47-56.

Iggers, W.A., *Die Juden in Böhmen und Mähren. Ein historisches Lesebuch*, Munich, Beck 1986.

Jersch-Wenzel, S., « Bevölkerungsentwicklung und Berufsstruktur », in: Brenner, M., Jersch-Wenzel, S., Meyer, M.A. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit 1780-1871, Emanzipation und Akkulturation*, tome 2, Munich, Beck, 1996, p. 57-95.

Jersch-Wenzel, S., « Rechtslage und Emanzipation », in: Brenner, M., Jersch-Wenzel, S., Meyer, M.A. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit 1780-1871, Emanzipation und Akkulturation*, tome 2, Munich, Beck, 1996, p. 15-56.

Katz, J., *Hors du ghetto: l'émancipation des juifs en Europe (1770-1870)*, Paris, Hachette, 1984.

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

Lowenstein, S.M., « Das religiöse Leben », in : Lowenstein, S.M., Mendes-Flohr, P., Pulzer, P., Richarz, M. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Umstrittene Integration, 1871-1918*, tome 3, Munich, Beck, 1996, p. 101-121.

Lowenstein, S.M., « Die Gemeinde », in : Lowenstein, S.M., Mendes-Flohr, P., Pulzer, P., Richarz, M. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Umstrittene Integration, 1871-1918*, tome 3, Munich, Beck, 1996, p. 123-150.

Lowenstein, S.M., Mendes-Flohr, P., Pulzer, P., Richarz, M. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Umstrittene Integration, 1871-1918*, tome 3, Munich, Beck, 1996.

Meyer, M. A., « Jüdisches Selbstverständnis », in : Brenner, M., Jersch-Wenzel, S., Meyer, M.A. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Emanzipation und Akkulturation, 1780-1871*, tome 2, Munich, Beck, 1996, p. 171-176.

Meyer, M.A., « Judentum und Christentum », in : Brenner, M., Jersch-Wenzel, S., Meyer, M.A. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Emanzipation und Akkulturation, 1780-1871*, tome 2, Munich, Beck, 1996, p. 177-207.

Meyer, M.A., « Jüdische Gemeinden im Übergang », in : Brenner, M., Jersch-Wenzel, S., Meyer, M.A. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit 1780-1871, Emanzipation und Akkulturation*, tome 2, Munich, Beck, 1996, p. 96-134.

Meyer, M.A., « Jüdische Identität in den Jahren nach 1848 », in : Brenner, M., Jersch-Wenzel, S., Meyer, M.A. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Emanzipation und Akkulturation, 1780-1871*, tome 2, Munich, Beck, 1996, p. 326-355.

Meyer, M.A., « Jüdische Identität in den Jahrzehnten nach 1848 », in: Brenner, M., Jersch-Wenzel, S., Meyer, M.A. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit 1780-1871*, tome 2, Munich, Beck, 1996, p. 342-343.

Panwitz, S., *Die Gesellschaft der Freunde 1792-1935. Berliner Juden zwischen Aufklärung und Hochfinanz*, Hildesheim, Olms, 2007.

Pulzer, P., « Rechtliche Gleichstellung und öffentliches Leben », in: Löwenstein, S.M., Mendes-Flohr, P., Pulzer, P., Richarz, M. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Umstrittene Integration, 1871-1918*, tome 3, Munich, Beck, 1996, p. 151-192.

Rahden, T. van, « Juden und die Ambivalenzen der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland von 1800-1933 », *Transversal. Zeitschrift des Centrums für jüdische Studien*, 2004, n° 1, p. 33-50.

Rahden, T. van, *Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860-1925*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 2000.

Richarz, M., « Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung », in: Löwenstein, S.M., Mendes-Flohr, P., Pulzer, P., Richarz, M. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Umstrittene Integration, 1871-1918*, tome 3, Munich, Beck, 1996, p. 13-38.

Schulte, Ch., *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*, Munich, Beck, 2002.

Sieg, U., « Bekenntnis zu nationalen und universellen Werten. Jüdische Philosophen im deutschen Kaiserreich », *Historische Zeitschrift*, 1996, n° 263, p. 609-639.

Sorkin, D., *The Transformation of German Jewry, 1780-1840*, Oxford, New York, Toronto, Oxford University Press, 1987.

Toch, M., *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, Munich, Oldenbourg, 1998.

Toury, J., « The Revolution did not happen. A Reappraisal of Reform-Judaism », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 1984, n° 36, p. 193-203.

Traverso, E., *Les Juifs et l'Allemagne de la 'symbiose judéo-allemande' à la mémoire d'Auschwitz*, Paris, Editions La découverte, 1992.

Traverso, E., « Les Juifs et la culture allemande. Le problème des générations intellectuelles », *Revue germanique internationale*, 1996, n° 5, pp. 15-30.

Traverso, E., « Cosmopolitisme et transferts culturels. Le cas des juifs allemands », *Revue de synthèse*, 2002, vol. 123, n° 1, p. 65-84.

Voigts, M., *Die deutsch-jüdische Symbiose. Zwischen deutschem Sonderweg und Idee Europas*, Tübingen, Niemayer, 2006.

Volkov, S., *Die Juden in Deutschland 1780-1918*, Enzyklopädie Deutscher Geschichte, tome 16, Munich, Oldenbourg, 1994.

Histoire des juifs français

Becker, J.J., « De la Révolution aux années 1880 », in : Becker, J.-J.; Wieviorka, A. (éds), *Les Juifs de France de la Révolution française à nos jours*, Paris, Liana Lévi, 1998, p. 23-30.

Benbassa, E., *Histoire des Juifs de France*, Paris, Editions du Seuil, 2000.

Berkovitz, J. R., *The Shaping of Jewish Identity in Nine-teenth-Century France*, Detroit, Michigan, Wayne State University Press, 1989.

Birnbaum, P., « Sur l'étatisation révolutionnaire. L'abbé Grégoire et le destin de l'identité juive », *Le débat*, 1989, vol. 53, janv.-fév., p. 157-173.

Birnbaum, P., *Destins juifs : de la Révolution française à Carpentras*, Paris, Calmann- Lévy, 1995.

Birnbaum, P., *Sur la corde raide. Parcours juifs, entre exil et citoyenneté*, Paris, Flammarion, 2002.

Birnbaum, P., *L'aigle et la synagogue. Napoléon, les Juifs et l'Etat*, Paris, Fayard, 2007

Caron, V., *Between France and Germany. The Jews of Alsace-Lorraine 1871-1918*, Standford, Standford University Press, 1988.

Chouraqui, A., *L'Alliance Israélite Universelle et la renaissance juive contemporaine. Cent ans d'histoire*. Paris, PUF, 1965.

Chouraqui, J.-M., « Les communautés juives face au processus de l'Émancipation », *Rives méditerranéennes*, 2003, 14, <http://rives.revues.org/index407.html>, consulté le 14 juillet 2010.

Cohen Albert, P., *The modernization of French Jewry: Consistory and Community in the Nineteenth Century*, Hanover, Brandeis University Press, 1977.

Cohen, D., *La promotion des juifs en France à l'époque du Second Empire, 1852-1870*, 2 tomes, Aix-en-Provence, Publications de l'Université d'Aix-en-Provence, 1980.

Espagne, M., « Le passage en France des Juifs de Bohême au milieu du XIXe siècle », in : Bourel, D., Motzkin, G., (éds.), *Les Voyages de l'intelligence : Passages des idées et des hommes Europe, Palestine, Israël*, Paris, CNRS, 2002, p. 13-27.

Feuerwerker, D., *L'émancipation des juifs en France de l'Ancien Régime à la fin du Second Empire*, Paris, Albin Michel, 1976.

Girard, P., *Les Juifs de France de 1789 à 1860. De l'émancipation à l'égalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1976.

Graetz, M., *Les juifs en France au XIXe siècle. De la Révolution Française à l'Alliance Israélite Universelle*, Paris, Seuil, 1989.

Green, N., *Les travailleurs immigrés juifs à la Belle Epoque. Le Pletzl de Paris*, Paris, Fayard, 1985.

Hazan, K., « Du heder aux écoles actuelles : l'éducation juive, reflet d'un destin collectif », *Archives Juives*, 2002, n° 2, p. 5.

Hermon-Belot, R., *L'émancipation des juifs en France*, Paris, PUF, 1999.

Hertzberg, A., *The French Enlightenment and the Jews*, New York, Columbia University Press, 1968.

Hyman, P., *De Dreyfus à Vichy : l'évolution de la communauté juive en France 1906-1939*, Paris, Fayard, 1985.

Hyman, P.E., *The Jews of Modern France*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1998.

Kaspi, A. (éd.), *Histoire de l'Alliance Israélite Universelle : de 1860 à nos jours*. Paris, Armand Colin, 2010.

Kriegel, A., *Les juifs et le monde moderne. Essai sur les logiques d'émancipation*, Paris, Seuil, 1977.

Laurent, S., *Daniel Halévy. Du libéralisme au traditionalisme*, Paris, Grasset, 2001.

Leff, L. M., « Self-definition and self-defense: Jewish Racial Identity in XIXth Century France », *Jewish History*, 2005, n° 19, p. 7-28.

Leven, N., *Cinquante ans d'histoire. L'Alliance israélite universelle (1860-1910)*, Paris, Alcan, 1920.

Lustman, F., *De l'émancipation à l'antisémitisme : Histoire de la communauté juive de Paris 1789-1880*, Paris, H. Champion, 2006.

Malinovich, N., *Heureux comme un Juif en France. Intégration, Identité, Culture, 1900-1932*, Paris, Honoré Champion, 2010.

Schnapper, D., *Juifs et israélites*, Paris, Gallimard, 1980.

Schwarzfuchs, S., *Les juifs de France*, Paris, Albin Michel, 1975.

Schwarzfuchs, S., « La Haskalah et le cercle de Metz à la veille de la Révolution », in : Tollet, D. (éd.), *Politique et religion dans le judaïsme moderne. Des communautés à l'émancipation. Actes du colloque tenu en Sorbonne les 18 et 18 novembre 1986*, Paris, Presse de l'Université Paris Sorbonne, 1987, p. 51-62.

Schwarzfuchs, S., *Du Juif à l'Israélite. Histoire d'une mutation 1770-1870*, Paris, Fayard, 1989.

Simon-Nahum, P., *La cité investie. La « science du judaïsme » français et la République*, Paris, Editions du Cerf, 1991.

Simon-Nahum, P., « Continuité ou rupture ? Des précurseurs aux fondateurs de l'Union libérale israélite », *Archives Juives. Revue d'histoire des Juifs de France*, 2007, vol. 40, n° 2, p. 23-42.

Simon-Nahum, P., « Aux origines de l'Alliance », in : Kaspi, A. (éd.), *Histoire de l'Alliance Israélite Universelle : de 1860 à nos jours*. Paris, Armand Colin, 2010, p. 11-52.

Winock, M., *La France et les juifs de 1789 à nos jours*, Paris, Editions du Seuil, 2004.

Histoire de l'éducation juive en Allemagne et en France

Bauer, J., *L'Ecole rabbinique de France (1830-1930)*, Paris, 1930.

Daltroff, J., « Ecoles rabbiniques et séminaires théologiques dans la seconde moitié du XIXe siècle. Un pont ou un fossé entre la France et l'Allemagne? », *Kirchliche Zeitgeschichte. Internationale Halbjahreszeitschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft*, 2001, n° 2, p. 373-388.

Das jüdisch-theologische Seminar Fränkelsche Stiftung zu Breslau. Am Tage seines fünfundzwanzigjährigen Bestehens, den 10. August 1879, édité par le Curatorium der Commerzienrath Fränkelschen Stiftungen, Breslau 1879.

Jospe, A., « Verzeichnis der Lehrer und Schüler des Seminars und ihrer Schriften » in : Kisch, G. (éd.), *Das Breslauer Seminar. Jüdisch-theologisches Seminar (Fraenckelscher Stiftung) in Breslau 1854-1938. Gedächtnisschrift*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 1963, p. 422-467.

Kahn, L., *Histoire des écoles communales et consistoriales de Paris*, Paris, Durlacher, 1884.

Kisch, G. (éd.), *Das Breslauer Seminar. Jüdisch-theologisches Seminar (Fraenckelscher Stiftung) in Breslau 1854-1938. Gedächtnisschrift*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 1963.

Richarz, M., *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland, 1678-1848*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 1974.

Simon, E.A., « Der pädagogische Philanthropismus und die jüdische Erziehung », in: Behm, B.L., Lohmann, U., Lohmann, I. (éds.), *Jüdische Erziehung und aufklärerische Schulreform. Analysen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts*, Münster, P. Fleck, 2002, p. 13-69.

Szajkowski, Z., *Jewish Education in France 1789-1938*, New York, Conference on Jewish Social Studies, 1980.

Weczerka, H., « Die Herkunft der Studierenden des Jüdisch-Theologischen Seminars zu Breslau 1854-1938 », *Zeitschrift für Ostforschung*, 1986, n° 35, p. 88-139.

Wilke, C., *„Den Talmud und den Kant“. Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne*, Hildesheim, Olms, 2003.

Wilke, C., « Interkulturelle Anbahnungen. Das Rabbinat und die Gründung des Jüdisch-Theologischen Seminars Breslau 1854 », *Kalonymos*, 2004, n° 2, p. 1-3.

Les juifs et la politique

Birnbaum, P., *Les fous de la République. Histoire politique des Juifs d'Etat de Gambetta à Vichy*, Paris, Fayard, 1992.

Brocke, M., Jäger, M., Jäger, S., Jobst, P., Tonks, I. (éds.), *Visionen der gerechten Gesellschaft. Der Diskurs der deutsch-jüdischen Publizistik im 19. Jahrhundert*, Köln, Weimar, Wien, Böhlau Verlag, 2009.

Löwy, M., *Rédemption et utopie. Le Judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, Editions du Sandre, 2009.

Marrus, M., *Les juifs de France à l'époque de l'affaire Dreyfus*, Paris, Fayard, 1985.

Meyer, M., « German-Jewish Social Thought in the Mid-Nineteenth Century – a Comment », in : Mosse, W.E. (éd.), *Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 1981, p. 329-335.

Pulzer, P., *Jews and the German State. The Political History of a Minority 1848-1933*, 3e édition, Londres, Blackwell, 2003.

Tal, U., « German-Jewish Social Thought in the Mid-Nineteenth Century », in: Mosse, W.E., Paucker, A., Rürup, R. (éds.), *Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 1981, p. 299-328.

Toury, J., « Die Revolution von 1848 als innerjüdischer Wendepunkt », in: Liebeschütz, H., Paucker, A. (éds.), *Das Judentum in der deutschen Umwelt, 1800-1850*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 1977, p. 359-376.

Toury, J., *Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. Von Jena bis Weimar*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 1966.

Les juifs et la nation

Mosse, G.L., *Confronting the Nation. Jewish and Western Nationalism*. Hanover, London, Brandeis University Press, 1993.

Rahden, T., « Germans of the Jewish Stamm. Visions of Community between Nationalism and Particularism, 1850 to 1933 », In: Gregor, N., Roemer, N., Roseman, M. (éds.), *German History from the Margins*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 2006, p. 27-48.

Schnapper, D., « Les juifs et la nation », in: Birnbaum, P. (éd.), *Histoire politique des juifs de France*, Paris, Fayard, 1991, p. 302

Schnapper, D., Benayoun, C., « Citoyenneté républicaine et spécificité juive », *Les nouveaux cahiers*, 1989, vol 97, p. 5-10.

Sécularisation, religion

Altgeld, W., *Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus*, Mainz, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, 1992.

Bensimon, D., *Religion et état en Israël*, Paris, L'Harmattan, 2000.

Cabanel, P., « La République juive. Question religieuse et prophétisme biblique en France au XIXe siècle », in: Bordès-Benayoun, C., *Les juifs et la ville*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2000, p. 133-157.

Cabanel, P., *Juifs et Protestants en France. Les affinités électives, XVIe-XXIe siècles*, Paris, Fayard, 2004.

Chouraqui, A., *La pensée juive*, Paris, PUF, 1965.

Clark, C., « The Christian State and the Jewish Citizen in Nineteenth-Century Prussia », in: Walser Smith, H. (éd.), *Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800-1914*, Oxford, New York, Berg, 2001, p. 67-93.

Gotzmann, A., « Zwischen Nation und Religion: Die deutschen Juden auf der Suche nach einer bürgerlichen Konfessionalität », in: Gotzmann, A., Liedtke, R., Rahden, T. Van (éds.), *Juden-Bürger-Deutsche*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 2001, p. 241-261.

Joskowicz, A., « Liberal Judaism and confessionnel politics of difference in the German Kulturkampf », *Leo Baeck Institute Yearbook*, 2005, vol. 50, p. 177-197.

Körtner, U.H.J., Zürche, J., (éds.), *Albert Schweitzer: Kultur und Ethik in den Weltreligionen. Werke aus dem Nachlaß im Verlag*, volume 5, Munich, Beck, 2001.

Lauer, G., « Die Konfessionalisierung des Judenthums. Zum Prozeß der religiösen Ausdifferenzierung im Judentum am Übergang zur Neuzeit », in: Greyerz, K. von, Jakobowski-Tiessen, M., Kaufmann, T., Lehmann, H. (éds), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Heidelberg, Gütersloher Verlagshaus, 2003, p. 250-283.

Paul, J., « Das Konvergenz-Projekt – Humanitätsreligion und Judentum im 19. Jahrhundert », in: Jäger, M., Link, J. (éds.), *Macht – Religion – Politik. Zur Renaissance religiöser Praktiken und Mentalitäten*, Münster, Unrast-Verlag, 2006, p. 31-59.

Tilly, M., *Das Judentum*, Wiesbaden, Marix, 2007.

Trautmann-Waller, C., « La psychologie des peuples de Heymann Steinthal et Moritz Lazarus ou les sciences de la culture comme ‚religion de l’humanité’ à Berlin (1850-1890) », *Revue d’histoire des sciences humaines*, 2008, n° 10, p. 197-207.

Les juifs et la guerre

Amossy, R., « Dialoguer au coeur du conflit? Lettres ouvertes franco-allemandes, 1870-1914 », *Mots. Les langages du politique. Guerres et paix. Débats, combats, polémiques*, 2004, n° 76, nov. < <http://mots.revues.org/index2013.html>.> consulté le 26 novembre 2010.

Brenner, M., « Clio sur le champ de bataille: histoire et identité juive en Allemagne pendant la première Guerre Mondiale », in: Bechtel, D., Patlagean, E., Szurek, J.-Ch., Zawadzki, P. (éds.), *Ecriture de l’histoire et identité juive. L’Europe centrale ashkénaze XIXe-XXe siècle*, Paris, Les belles lettres, 2003, p. 150-160.

Krüger, C.G., « ‚Weil nun der Kampf der Völker die jüdischen Bruchstücke gegeneinander schleudert...’. Die deutsch-jüdische Öffentlichkeit im Krieg von 1870/71 », *Geschichte und Gesellschaft*, 2005, vol. 31, n° 2, p. 149-168.

Krüger, C.G., « *Sind wir denn nicht Brüder?* ». *Deutsche Juden im nationalen Krieg 1870/71*, Paderborn, Schöningh 2006.

Krüger, C.G., « Transnationale Öffentlichkeit-nationale Feindschaft. Die deutsch-jüdische Presse und der Krieg von 1870/71 », in: Lappin, E., Nagel, M. (éds.), *Deutsch-jüdische Presse und jüdische Geschichte. Dokumente, Darstellungen, Wechselbeziehungen*, tome 1, Brême, Edition Lumière, 2008, p. 33-47

Landau, P., « ‚La patrie en danger.’ D’une guerre à l’autre », in: Birnbaum, P., (éd.), *Histoire politique des juifs de France. Entre universalisme et particularisme*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1990, p. 74-91.

Landau, P., « De l’Empire à la République : les juifs français et la guerre de 1870-1871 », *Archives juives*, 2004, n° 2, p. 111-126.

Landau, P., *Les juifs de France et la Grande guerre*, Paris, CNRS Editions, 1999.

Landau, Ph. E., « De l'Empire à la République : les juifs de France et la guerre de 1870-1871 », *Archives Juives*, 2004, 2, p. 112.

Lindner, E., *Patriotismus deutscher Juden von der napoleonischen Ära bis zum Kaiserreich. Zwischen korporativem Loyalismus und individueller deutsch-jüdischer Identität*, Francfort/Main, Peter Lang, 1997.

Wilke, C., « Völkerhass und Bruderhand. Ein deutsch-französischer Briefwechsel aus dem Jahr 1871 », *Kalonymos*, 2008, n° 4, p. 1-5.

Les réactions des juifs à l'antisémitisme

Barkai, A., « *Wehr dich !* ». *Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. 1893-1938*, Munich, Beck, 2002.

Kaufmann, G., Laskier, M.M., Schwarzfuchs, S., « L'Alliance au miroir de l'antisémitisme français, 1860-1914 », in: Kaspi, A (éd.), *Histoire de l'Alliance Israélite Universelle : de 1860 à nos jours*. Paris, Armand Colin, 2010, p. 142-155.

Meyer, M.A., « Great Debate on Antisemitism. Jewish Reaction to New Hostility in Germany 1879-1881 », *Leo Baeck Institute Yearbook* 11, 1966, p. 137-170.

Millmann, R., « Jewish Anticlericalism and the Rise of Modern French Antisemitism », *History*, 1992, vol. 77, p. 220-236.

Oriol, Ph., « Zadoc Kahn et l'Affaire Dreyfus », in : Kuperminc, J-Cl., Chaumont, J-Ph. (éds.), *Zadoc Kahn. Un grand rabbin entre culture juive, affaire Dreyfus et laïcité*, Paris, Editions de l'Eclat, 2007, p. 153-169.

Paucker, A., « Zur Problematik einer jüdischen Abwehrstrategie in der deutschen Gesellschaft », in: Mosse, W.E. (éd.), *Judentum im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914*, Tübingen, Mohr, Siebeck, 1976., p. 479-547.

Pulzer, P., « Die Reaktion auf den Antisemitismus », in : Lowenstein, S.M., Mendes-Flohr, P., Pulzer, P., Richarz, M. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Umstrittene Integration, 1871-1918*, tome 3, Munich, Beck, 1996, p. 249-277.

Schorsch, I., *Jewish Reactions to German Anti-Semitism. 1870-1914*, New York, Columbia University Press, 1972.

Weinberg, S., « Die Allgemeine Zeitung des Judentums (AZJ) und der gewalttätige Antisemitismus in Deutschland und Russland, 1881-1882 », Lappin, E., Nagel, M. (éds.), *Deutsch-jüdische Presse und jüdische Geschichte. Dokumente, Darstellungen, Wechselbeziehungen*, tome 2, Brême, Edition Lumière, 2008, p. 89-102

Solidarité transnationale, sionisme

Abitbol, M., *Les deux terres promises. Les juifs de France et le sionisme 1897-1945*, Paris, Olivier Orban, 1989.

Barnavi, E., *Une histoire moderne d'Israël*, Paris, Flammarion, 1988.

Bechtel, D., Bourel, D., Le Rider, J. (éds.), *Max Nordau, 1849-1923. Critique de la dégénérescence, médiateur franco-allemand, père fondateur du sionisme*, Paris, Cerf, 1996.

Ben-Arieh, Y., *Jérusalem au XIXe siècle. Géographie d'une renaissance*, Paris, Editions de l'Éclat, 2003.

Bensoussan, G., *Une histoire intellectuelle et politique du sionisme : 1860-1940*, Paris, Fayard, 2002.

Bohnekamp, D., « La vie juive immigrée en France et en Allemagne dans l'entre-deux-guerres », in : Knörzer, H. (éd), *Expériences croisées : les Juifs en France et en Allemagne aux XIXe et XXe siècles*, Paris, Édition de l'Éclat, 2010, p. 113-128.

Brenner, M., *Geschichte des Zionismus*, Munich, Beck, 2002.

Charbit, D., *Qu'est-ce que le sionisme ?*, Paris, Albin Michel, 2007.

Dieckhoff, A., *L'invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Paris, Gallimard, 1993.

Duprat, C., « Pour l'amour de l'humanité ». *Le temps de philanthropes. La philanthropie parisienne des Lumières à la Monarchie de Juillet*, tome 1, Paris, Editions du C.T.H.S., 1993.

Eloni, Y., « Die umkämpfte nationaljüdische Idee », in : Mosse, W., Paucker, A., (éds.), *Juden im Wilhelminischen Deutschland : 1890-1914*, Tübingen, Mohr, 1976, p. 642.

Frankel, J., *The Damascus Affair. 'Ritual Murder', Politics and the Jews in 1840*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1997.

Frischer, D., *Le Moïse des Amériques. Vies et oeuvres du munificent baron de Hirsch*, Paris, Grasset, 2002.

Frischer, D., « Le baron de Hirsch et les juifs de Russie. Entre philanthropie et utopie », *Archives juives*, 2011, n° 1, p. 70-82.

Gelber, N.M., « Jüdische Probleme beim Berliner Kongress 1878 », in : Weltsch, R. (éd.), *Deutsches Judentum. Aufstieg und Krise*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1963, p. 217-257.

Grynberg, A., *Vers la terre d'Israël*, Paris, Gallimard, 2008.

Hobson-Faure, L., *Un Plan Marshall Juif: la présence juive américaine en France après la Shoah, 1944-1954*, thèse de doctorat soutenue à l'École des hautes études en sciences sociales, Paris 2009, (document non publié).

Kauffmann, G., Laskier, M.M., Schwarzfuchs, S., « L'aide aux juifs de Russie », in : Kaspi, A. (éd.), *Histoire de l'Alliance Israélite Universelle : de 1860 à nos jours*. Paris, Armand Colin, 2010, p. 102-116.

Katz, J., « The Forerunners of Zionism », *The Jerusalem Quarterly*, 1978, n° 7, printemps, p. 10-21.

Leff, L.M., *Sacred Bonds of Solidarity. The Rise of Jewish Internationalism in Nineteenth-Century-France*, Stanford, Stanford University Press, 2006.

Loeb, I., *Biographie d'Albert Cohn*, Paris, Durlacher, 1877, disponible sur <<http://www.archive.org/stream/biographiedalber00loeb/biographiedalber00loebdjvu.txt>>, consulté le 27/07/2009.

Löffler, R., *Protestanten in Palästina. Religionspolitik, sozialer Protestantismus und Mission in den deutschen evangelischen und anglikanischen Institutionen des Heiligen Landes*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008.

Lordick, H., « Isaac Rülff – Rabbiner, Philosoph, Zionist, Philanthrop », in: *Kalonymos* 3, 2000, p. 21-22.

Lowenstein, S.M., « Ideologie und Identität », in : Lowenstein, S.M., Mendes-Flohr, P., Pulzer, P., Richarz, M., (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Umstrittene Integration 1871-1918*, tome 3, Munich, Beck, 1996, p. 278-301.

Nicault, C., *La France et le sionisme, 1897-1948. Une rencontre manquée ?*, Paris, Calman-Lévy, 1992.

Nicault, C., « Face au sionisme (1897-1940) », in : Kaspi, A., (éd.), Kaspi, A. (éd.), *Histoire de l'Alliance Israélite Universelle : de 1860 à nos jours*. Paris, Armand Colin, 2010, p. 189-226.

Nicault, C., « Zadoc Kahn et le sionisme. Essai d'interprétation », in: Kuperminc, J.-C., Chaumont, J.P. (éds.), *Zadoc Kahn. Un grand rabbin entre culture juive, affaire Dreyfus et laïcité*, Paris, Editions de l'Eclat, 2007, p. 183-101.

Nicault, C., *Une histoire de Jérusalem, 1850-1967*, Paris, CNRS, 2008.

Petry, E., *Ländliche Kolonisation in Palestina. Deutsche Juden und früherer Zionismus am Ende des 19. Jahrhunderts*, Köln, Weimar, Böhlau, 2004.

Rabkin, Y. M., *Au nom de la Torah : une histoire de l'opposition juive au sionisme*, Laval, Presses universitaires de Laval, 2004.

Saïd, E., *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1997.

Schoeps, J., « Autoemanzipation und Selbsthilfe. Die Anfänge der zionistischen Bewegung in Deutschland (1882-1897) », in: *Deutsch-jüdische Symbiose oder die mißglückte Emanzipation*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, p. 22-44.

Schoeps, J., *Theodor Herzl (1860-1904). Wenn ihr so wollt, ist es kein Märchen: eine Text-Bild-Monographie*, Neu Isenburg, Melzer Verlag, 1995.

Seni, N., *Les inventeurs de la philanthropie juive*, Paris, Editions de la Martinière, 2005.

Thulin, M., « Jüdische Netzwerke », *Europäische Geschichte Online (EGO)*, Institut für europäische Geschichte (IEG), Mainz, <http://www.ieg-ego.eu/thulinm-2010-de>, consulté le 12 mars 2011.

Vital, D., *The origins of zionism*, Poxford, Chardon Press, 1975.

Zimmermann, M., « German Jews and the Jewish Emigration from Russia. Liberal Judaism and Zionism in Germany », in: Troen, S.I., Pinkus, B. (éds.), *Organizing Rescue: National Jewish Solidarity in the Modern Period*, Londres, Frank Cass, 1992, p. 126-141.

7. Histoire de l'Allemagne et de la France au XIXe siècle

Etudes générales

Agulhon, M., *Histoire vagabonde*, Paris, Gallimard, 1988.

Agulhon, M., *1848 ou l'apprentissage de la République. 1848-1852*, Paris, Points Histoire, 2002.

Agulhon, M., « Le suffrage universel », in : Mayaud, J.-C. (éd.), *1848. Actes du colloque du centcinquantenaire*, Paris, Editions Créaphin, 2002, p. 19-28.

Brubaker, R., *Citoyenneté et nationalité en France et en Allemagne*, Paris, Belin, 1997.

Carpentier, J., Lebrun, F., *Histoire de France*, Paris, Seuil, 1987.

Charle, Ch., Verger, J., *Histoire des universités françaises*, Paris, PUF, 2007

Démier, F., *La France du XIXe siècle 1814-1914*, Paris, Editions du Seuil 2000.

Furet, F., *La Révolution française*, Paris, Gallimard, 2007.

Hummel, P., Lejeune, A., Peycere, D., *Pour une histoire de l'Ecole Normale Supérieure. Sources d'archives 1794-1993*, Paris, Archives Nationales, 1995.

Jouve, J.-P., Furst, M., *1804-2004 : Le lycée Charlemagne au Marais*. Paris, Coralo, 2004

Kocka, J., *Das lange 19. Jahrhundert. Arbeit, Nation und bürgerliche Gesellschaft* (= Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, Bd. 13), Stuttgart, Klett-Cotta 2002.

Le centenaire de l'Ecole Normale, 1795-1895, Paris, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1994.

Middel, M., « Le suffrage universel en Allemagne », in : Mayaud, J.-C. (éd.), *1848. Actes du colloque du centcinquantenaire*, Paris, Editions Créaphin, 2002, p. 105-116.

Mosse, G.L., *Les racines intellectuelles du IIIe Reich. La crise de l'idéologie allemande*, Paris, Calmann-Lévy/Mémorial de la Shoah, 2006.

Nipperdey, T., *Deutsche Geschichte 1860-1866, Bürgerwelt und starker Staat*, Munich, Beck, 1984.

Nipperdey, T., *Deutsche Geschichte 1866-1918, tome 1, Arbeitswelt und Bürgergeist*, Munich, Beck, 1991.

Nipperdey, T., *Deutsche Geschichte 1866-1918, tome 2, Machtstaat vor der Demokratie*, Munich, Beck, 1992.

Parinet, E., *La librairie Flammarion 1875-1914*, Paris, IMEC Editions, 1992.

Picon, A., *Les saint-simoniens. Raison, imaginaire et utopie*, Paris, Belin, 2002.

Stolleis, M., *Der lange Abschied vom 19. Jahrhundert. Die Zäsur von 1914 aus rechtshistorischer Perspektive*, Berlin, New York, de Gruyter, 1999.

Thadden, R. von, « Aufbau nationaler Identität. Deutschland und Frankreich im Vergleich », in : Giessen, B. (éd.), *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, p. 493-512.

Tilly, Ch., *La France contestée de 1600 à nos jours*, Paris, Fayard, 1986.

Tuilier, A., *Histoire de l'Université de Paris et de la Sorbonne. De Louis XIV à la crise de 1968*, tome II, Paris, Nouvelle Librairie de France, 1994, p. 244.

Ullmann, H.-P., *Politik im deutschen Kaiserreich 1871-1918*, Munich, Beck, 1999.

Wehler, H.-U., *Das deutsche Kaiserreich 1871-1918*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1994.

Wehler, H.-U., *Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1849-1914. Von der « Deutschen Doppelrevolution » bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges*, tome 3, Munich, Beck, 2006.

« Volksgeist, Volksseele », in : Ritter, J., Gründer, K., Gabriel, G. (éds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 11, Bâle, Stuttgart, Schwabe & Co, 1976, p. 1102-1107.

Nation et nationalisme

Anderson, B., *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, Editions La découverte, 2002.

Balibar, E., « Racisme et nationalisme. », in: Balibar, E., Wallerstein, I., *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Paris, La découverte, 1997, p. 54-92.

Birnbaum, P. « Nationalismes : la comparaison France-Allemagne », *Revue internationale des sciences sociales*, 1992, vol. 133, août, p. 423-432.

Dann, O., *Nation und Nationalismus in Deutschland. 1770-1990*, Munich, Beck, 1994.

Gellner, E., *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1989.

Girardet, R., *Le nationalisme français. Une anthologie 1871-1914*, Paris, Seuil, 1983.

Hermet, G., *Histoire des nations et du nationalisme en Europe*, Paris, Seuil, 1997.

Hobsbawm, E., *L'ère des empires, 1875-1914*, Paris, Fayard, 1989.

Hobsbawm, E., *Nations et nationalisme depuis 1780*. Paris, Gallimard, 2001.

Holenstein, E., « Le concept de Kulturenation: une aberration systématique », in: Baertschi, B., Mulligan, K. (éds.), *Les nationalismes*, Paris, PUF 2002, p. 141-163.

Noiriel, G., *Etat, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*. Paris, Belin, 2001

Noiriel, G., *Population, immigration et identité nationale en France XIXe-XXe siècles*, Paris, Hachette, 1991.

Sternhell, Z., *Maurice Barrès et le nationalisme français*. Paris, Editions complexes 1985.

Wehler, H.-U., *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*, Munich, Beck, 2001.

Sécularisation, religion

Blaschke, O., « Das 19. Jahrhundert: ein zweites konfessionelles Zeitalter? », *Geschichte und Gesellschaft*, 2000, vol. 26, p. 38-75.

Bayertz, K. (éd.), *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert, tome 1 : Der Materialismusstreit*, Hambourg, Meiner, 2007.

Bendikowski, T., « 'Eine Fackel der Zwietracht'. Katholisch-protestantische Mischehen im 19. und 20. Jahrhundert », in : Blaschke, O. (éd.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter?*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 2002, p. 215-242.

Bouveresse, J., « Le besoin de croyance et le besoin de vérité », *Agone*, 2008, vol. 38-39, p. 281-306.

Buchholz, R., „'...zersetzt er Kultur und Sittlichkeit'. Über einige Schwierigkeiten theologischer Materialismusrezeption“, in: Bayertz, K. (éd.), *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert, tome 1 : Der Materialismusstreit*, Hambourg, Meiner, 2007, p. 309-332.

Cabanel, P., *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité, 1860-1900*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003.

Cabanel, P., *Les Protestants et la République. De 1870 à nos jours*, Paris, Editions Complexe, 2000.

Chadwick, O., *A History of the Popes 1830-1914*, Oxford, New York, Clarendon Press, Oxford University Presse, 1998.

Clark, C., « The Christian State and the Jewish Citizen in Nineteenth-Century Prussia », in: Walser Smith, H. (éd.), *Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800-1914*, Oxford, New York, Berg, 2001, p. 67-93.

Fleckenstein, G., Schmiedel, J. (éds.), *Ultramontanismus – Tendenzen in der Forschung*, Paderborn, Bonifatius-Verlag, 2005.

Haarscher, G., *La laïcité*, Paris, PUF, 1996

Jolibert, B., « Science et religion chez Auguste Comte », <<http://www.reunion.iufm.fr/Recherche/Expression/23/Comte.pdf>> , consulté le 6 décembre 2010.

Kim, S.-R., *Die Vorgeschichte der Trennung von Staat und Kirche in der Weimarer Verfassung von 1919. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Staat und Kirche in Preußen seit der Reichgründung 1871*, Hambourg, Lit, 1996, p. 11-14.

Laudin, G., « Absolutisme et sécularisation. Pour une analyse contrastive des relations entre l'Eglise et l'Etat en France et dans le Saint Empire jusqu'à la fin du 18e siècle », in : Le Grand, S. (éd.), *La laïcité en question. Religion, Etat et société en France et en Allemagne du 18e siècle à nos jours*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 17-39.

Lill, R. « Bref aperçu sur l'histoire des relations entre les Eglises et l'Etat en Allemagne depuis le 19^e siècle », in : Le Grand, S. (éd.), *La laïcité en question. Religion, Etat et société en France et en Allemagne du 18e siècle à nos jours*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 87-100.

Martina, G. « Pie IX », in: Levillain, P. (éd.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994, p. 1343-1349.

Paletschek, S., « Religiöser Dissens um 1848: Das Zusammenspiel von Klasse, Geschlecht und anderen Differenzierungslinien », *Geschichte und Gesellschaft*, 1992, vol. 18, p. 161-178.
Schmidt, H.R., *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, Munich, Oldenbourg, 1992.

Rémond, R., « Réflexions sur la laïcité », in : Le Grand, S. (éd.), *La laïcité en question. Religion, Etat et société en France et en Allemagne du 18e siècle à nos jours*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 11-13.

Toscer-Angot, S., « Le Kulturkampf : le choix de la laïcité ? », in: Le Grand, S. (éd.), *La laïcité en question. Religion, Etat et société en France et en Allemagne du 18e siècle à nos jours*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 73-85/

Wahl, A., *Confession et comportement dans les campagnes d'Alsace et de Bade, 1871-1939. Catholiques, protestants et juifs : démographie, dynamisme, économique et social, vie de relations et attitude politique*, Metz, Editions Coprur, 1980.

Weil, G., *Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle*, Paris, Hachette, 2004.

Winock, M., « La laïcité », in: *La France politique. XIXe-XXe siècles*, Paris, Editions du Seuil, 2003, p. 91-109.

Guerre

Audoin-Rouzeau, S., *1870. La France dans la guerre*. Paris, Armand Colin 1989,

Becker, J.-J., Audoin-Rouzeau, S., *La France, la nation, la guerre 1850-1920*, Paris, Sedes, 1995.

Buschmann, N., *Einkreisung und Waffenbruderschaft. Die öffentliche Deutung von Krieg und Nation in Deutschland 1850-1871*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 2003.

Daniel, U., *Der Krimkrieg 1853–1856 und die Entstehungskontexte medialer Kriegsberichterstattung*, in: *Augenzeugen. Kriegsberichterstattung vom 18. zum 21. Jahrhundert*. Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 2006, pp. 40–67.

Gouttman, A., *La guerre de Crimée (1853-1856). La première guerre moderne.*, Paris, Perrin, 2006.

Kolb, E., *Der Weg aus dem Krieg. Bismarcks Politik im Krieg und die Friedensanbahnung 1870/71*, Munich, Oldenbourg, 1990.

Jeisman, M., *La patrie de l'ennemi. La notion d'ennemi national et la représentation de la nation en Allemagne et en France de 1792 à 1918*, Paris, CNRS, 1997.

Mehrkens, H., *Statuswechsel : Kriegserfahrung und nationale Wahrnehmung im Deutsch-Französischen Krieg 1870/71* Essen, Klartextverlag, 2008.

Milza, P., *L'année terrible : la guerre franco-prussienne (septembre 1870- mars 1871)*, Paris, Perrin, 2009.

Rak, Ch., *Krieg, Nation und Konfession – Die Erfahrung des deutsch-französischen Krieges von 1870/71*, Paderborn, Schöningh, 2004.

Roth, F., *La guerre de 1870*, Paris, Fayard, 1990.

Schneider, E., « Die Reaktion der deutschen Öffentlichkeit auf den Kriegsbeginn. Das Beispiel der bayrischen Rheinpfalz », in: Levillain, P., Riemenschneider, R. (éds.), *La guerre de 1870-1871 et ses conséquences. Colloque historique franco-allemand*, Bonn, Bouvier, 1990, p. 110-157.

Schroda, J., « Der Mythos der provinces perdues in Frankreich », in: Einfalt, M., Jurt, J., Mollenhauer, D., Pelzer, E. (éds.), *Konstrukte nationaler Identität; Deutschland, Frankreich und Großbritannien (19. und 20. Jahrhundert)*, Würzburg, Ergau Verlag, 2002, p. 115-133.

Antijudaïsme, antisémitisme

Almog, S., « The Racial Motif in Renan's Attitude to Jews and Judaism », in: *Antisemitism through the Ages*, Oxford, Pergamon Press, 1988, p. 255-278.

Alter, P., Bärsch, C.-E., Berghoff, P. (éds.), *Die Konstruktion der Nation gegen die Juden*, Munich, W. Fink, 1999.

Arendt, H., *Sur l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

Bauer, Y., « Vom christlichen Judentum zum modernen Antisemitismus – Ein Erklärungsversuch », *Jahrbuch für Antisemitismusforschung*, 1992, n° 1, p. 77-87.

Benz, W., (éd.), *Der Hass gegen die Juden. Dimensionen und Formen des Antisemitismus*, Berlin, Metropol, 2008.

Berding, H., *Histoire de l'antisémitisme en Allemagne*, Paris, Editions de la maison des sciences de l'homme, 1991.

Bergmann, W., *Geschichte des Antisemitismus*, Munich, Beck, 2002.

Birnbaum, P., *Le moment antisémite. Un tour de la France en 1898*, Paris, Fayard, 1998.

Blaschke, O., *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*, Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 1997.

Blaschke, O., Mattioli, A. (éds.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich*, Zurich, Orell Füssli Verlag, 2000?

Boehlich, W. (éd.), *Der Berliner Antisemitismusstreit*. Frankfurt/Main, Insel Verlag, 1965.

Byrnes, R.F., *Antisemitism in modern France*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1950.

Chevalier, Y., *L'antisémitisme. Le juif comme bouc émissaire*. Paris, Editions du Cerf, 1988.

Delmaire, D., *Antisemitisme et catholicisme dans le Nord pendant l’Affaire Dreyfus*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1991.

Dreyfus, M., *L’antisemitisme à gauche. Histoire d’un paradoxe de 1830 à nos jours*, Paris, Editions de la découverte, 2006.

Erb, R., Bergmann, W., *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1770-1860*, Berlin, Metropol, 1989.

Friedländer, S., *L’Allemagne nazie et les Juifs 1933-1939. Les années de persécution*. Paris, Seuil, 2008.

Gerson, D., *Die Kehrseite der Emanzipation in Frankreich. Judenfeindschaft im Elsass 1778–1848*, Essen, Klartext, 2006.

Heil, J., « Antisemitismus, Kulturkampf und Konfession - Die antisemitischen « Kulturen » Frankreichs und Deutschlands im Vergleich », in : Blaschke, O., Mattioli, A., (éds.), *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert : Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich*, Zurich, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2000.

Jarausch, K.H., *Students, Society and Politics in Imperial Germany. The Rise of Academic Illiberalism*, Princeton, University Press, 1992.

Joly, L., « L’entrée de l’antisemitisme sur la scène parlementaire française. Le débat sur « l’infiltration juive » à la Chambre en mai 1895 », *Archives juives*, 2004, n° 1, p. 114-128.

Krieger, K., *Der Berliner Antisemitismusstreit 1879-1881: Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Eine kommentierte Quellenedition*. Berlin, Saur, 2003.

Mosse, G.L., *Toward the Final Solution: A History of European Racism*, New York, Howard Fertig, 1978.

Poliakov, L., *Histoire de l’antisemitisme*, 2 tomes, Paris, Seuil, 1991.

Pulzer, P., « Die Wiederkehr des alten Hasses », in : Löwenstein, S. M., Mendes-Flohr, P., Pulzer, P., Richarz, M. (éds.), *Deutsch-jüdische Geschichte des Neuzzeit. Umstrittene Integration, 1871-1918*, tome 3, Munich, Beck, 1997, pp. 193-248.

Rürup, R., Nipperdey, T., « Antisemitismus », in : Brunner, O. (éd.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache*, Tome 1, Stuttgart, Klett, 1972, p. 129-153.

Schor, R., *L’antisemitisme en France dans l’entre-deux-guerres*, Paris, Bruxelles, Editions Complexe, 2005.

Sieg, U., *Deutschlands Prophet. Paul de Lagarde und die Ursprünge des modernen Antisemitismus*, Munich, Carl Hanser Verlag, 2007.

Sorlin, P., *La croix et les juifs : 1880-1899*, Paris, Grasset, 1967

Sternhell, Z., *La droite révolutionnaire 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, Paris, Gallimard, 1977, 1997.

Sternhell, Z., *Ni droite, ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Paris, Seuil, 1983.

Taguieff, P.-A., *La couleur et le sang. Doctrines racistes à la française*, Paris, Mille et une nuit, 2002.

Volkov, S., « Kontinuität und Diskontinuität im deutschen Antisemitismus 1878-1945 », *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 1985, n° 2, p. 221-243.

Weyand, J., « Zum Stand kritischer Antisemitismusforschung », *Jahrbuch für Antisemitismusforschung*, 2006, vol. 15, p. 233-258.

Winock, M., « La question juive », in: *La France politique. XIXe et XXe siècle*. Paris, Seuil, 2003, p. 200-201.

Winock, M., *Edouard Drumont et Cie. Antisémisme et fascisme en France*, Paris, Seuil, 1982.

Winock, M., *Nationalisme, antisémisme et fascisme en France*, Paris, Seuil, 1990.

Wistrich, R.S., *Antisemitism. The longest Hatred*, Londres, Pantheon, 1991.

Table des matières

Introduction	1
Chapitre I : Pour une histoire des transferts culturels entre les juifs d'Allemagne et de France à l'échelle des parcours de quatre journalistes : réflexions méthodologiques	13
1. Quels mots pour décrire les rapports entre minorité et majorité ?	14
Assimilation.	14
Acculturation	18
Les juifs comme architectes de la société	20
2. Quelles méthodes pour comparer ?	23
Les limites du comparatisme	24
Micro-histoire et transferts culturels	28
<i>Transferts culturels</i>	29
<i>Micro-histoire</i>	30
Conclusion	32
Chapitre II : L'héritage de la Haskala: Moses Philippson et Samuel Cahen	34
1. De la Haskala à l'émancipation des juifs – une coopération franco-allemande	35
2. Deux modèles d'émancipation	44
3. Les pères : Moses Philippson et Samuel Cahen : deux maskilim typiques	50
Enfance et adolescence	50
L'âge adulte	53
Conclusion	57
Chapitre III : Ludwig Philippson et Isidore Cahen : deux « humanistes juifs »	59
1. Enfance et adolescence	60
Ludwig Philippson : de Dessau à Halle	60
Isidore Cahen à Paris	66
2. Etudiants juifs à Berlin et à Paris	75
Ludwig Philippson à l'Université de Berlin	77
Isidore Cahen à l'Ecole Normale Supérieure	82
3. L'éveil politique	84
Les Révolutions de 1830 et de 1848	84
<i>Ludwig Philippson : les Révolutions de 1830 et de 1848</i>	84

<i>Isidore Cahen et 1848</i>	88
Moments de crise	90
4. Engagement politique	96
Ludwig Philippson : « un défenseur et combattant d'Israël »	96
Isidore Cahen : « un bon ouvrier de la cause juive »	100
Conclusion	103
Chapitre IV : Gustav Karpeles et Hippolyte Prague : deux précurseurs du « réveil juif »	105
1. Etre juif dans les pays germaniques et en France dans les années 1850-1860 : contexte historique	106
2. Gustav Karpeles : d'Eivanovitz à Berlin via Breslau	109
Une enfance en Moravie	109
Etudiant à Breslau	111
<i>Le séminaire de théologie juive de Breslau</i>	111
3. Hippolyte Prague et le Séminaire Israélite de Paris	116
Enfance et adolescence	116
<i>Le séminaire israélite de Paris</i>	117
4. Deux vies au service du judaïsme	121
Hippolyte Prague : le retour aux traditions religieuses	122
Gustav Karpeles : le réveil de la culture juive	129
Conclusion	133
Chapitre V : Le journalisme comme arme politique	135
1. Des vies consacrées au journalisme	136
2. Les revues : des instruments politiques	138
L'Allgemeine Zeitung des Judenthums	141
Les Archives israélites de France	146
3. Difficultés d'un journal juif	151
4. Messianisme et mission politique	153
5. Un combat transnational	156
Les revues : passeurs de savoir	158

La création de l'Alliance Israélite Universelle : un tournant dans les relations entre les journalistes ?	163
Conclusion	168

Chapitre VI : « Différence » et « citoyenneté » : les discours sur la nation et le nationalisme

170

1. La montée de la pensée raciale en Allemagne et en France au XIXe siècle	174
2. Plaidoirie pour la nation moderne	178
3. L'envers de la médaille : la nation comme une force exclusive	182
Déconstruction de la notion de « race »	184
<i>Contre le « mensonge racial » d'Ernest Renan</i>	190
4. Intégration nationale	195
5. La conception de la nation des journalistes	198
6. « Différence » et citoyenneté	206
Conclusion	213

Chapitre VII : « Guerre à la théocratie, respect à la religion » : les relations entre politique et religion

215

1. « Guerre à la théocratie » : la critique des radicalismes religieux	219
La réaction religieuse des années 1850	219
La défense de la liberté de conscience	224
Critique de l'ultramontanisme catholique et du piétisme protestant	226
<i>Contre l'ultramontanisme catholique</i>	226
<i>Contre l'Etat chrétien protestant</i>	232
Pour une séparation des Eglises et de l'Etat ?	234
Critique des fanatismes religieux et valorisation du judaïsme	241
2. « Respect à la religion » : le rôle politique, social et éthique de la religion	244
La disparition du sentiment religieux : « le plus grand malheur de l'époque »	245
Pour une association du religieux et du politique : la religion de la société ou de la démocratie	252
<i>La religion comme fondement de la morale</i>	256
<i>La religion : part constitutive de l'être humain</i>	258
Sauver le judaïsme	263
Conclusion	270

Chapitre VIII : « Citoyen » et « camarade de l'humanité » : l'attitude à l'égard de la guerre 272

1. Les guerres de Crimée et d'Italie : deux guerres « justifiées »	273
2. La guerre de 1870-1871 : entre critique et patriotisme	276
Les réactions de journalistes : choc et émotion	276
Critique de la guerre	283
Preuves de patriotisme	290
3. Les relations entre juifs allemands et juifs français : entre patriotisme et solidarité transnationale	295
Les journalistes en proie à des logiques nationalistes	295
<i>Idéalisation et victimisation de la patrie - diffamation de l'ennemi</i>	297
<i>Le conflit autour de l'annexion de l'Alsace et de la Lorraine</i>	302
Pour une politique transnationale de l'humanité	312
<i>Hommages à l'ennemi</i>	317
Conclusion	319

Chapitre IX : « Protester par la plume et par la parole » : la lutte contre l'antisémitisme 321

1. L'émergence de l'antisémitisme en Allemagne et en France : contexte historique »	325
2. Le combat contre l'antisémitisme : une mission juive	330
3. Le combat contre l'antisémitisme : un combat transnational ?	334
4. Les journalistes et l'antisémitisme	340
Causes et nature de l'antisémitisme	340
Impact identitaire	345
Stratégies de défense	351
<i>Déconstruction de stéréotypes anti-juifs</i>	354
<i>Valorisation des minorités</i>	358
Conclusion	361

Chapitre X: Solidarité transnationale : l'aide aux juifs d'autres pays 363

1. Les juifs de Palestine	365
L'élan philanthropique et prosélyte vers la Palestine	366
Contre la Halouka – pour l'instruction et le travail productif	372
<i>Critique de la Halouka</i>	372
<i>L'hôpital juif de Philippon</i>	375
<i>Etudier en Europe</i>	379
<i>Isidore Cahen et la colonie agricole de Jaffa</i>	383

<i>L'« orientalisme » des journalistes</i>	385
2. La misère des juifs d'Europe	386
Les juifs de Roumanie : de l'intervention individuelle à la première conférence juive internationale	386
<i>Emigration ou combat politique ?</i>	391
<i>L'antécédent des juifs de Rome</i>	395
Le point de vue de la génération suivante : la question des juifs de Russie	397
3. Le sionisme politique	402
Les premières réactions dans les deux revues	405
Le rejet du sionisme d'Isidore Cahen	409
L'attitude ambivalente d'Hippolyte Prague et de Gustav Karpeles	412
<i>Hippolyte Prague entre critique religieuse et sympathie</i>	412
<i>La position intermédiaire de Gustav Karpeles</i>	419
Conclusion	423
Conclusion	426
Index des noms propres	433
Bibliographie et sources	437

« Champion[s] de la même cause » ? La pensée politique des rédacteurs des *Archives israélites* et de l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* entre France et Allemagne (1848-1914)

Les textes de Ludwig Philippson, Gustav Karpeles, Isidore Cahen, Hippolyte Prague, publiés dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* et dans les *Archives Israélites* entre 1848 et 1914, témoignent d'un incessant souci politique. De l'égalité politique des minorités juives et de leur discrimination à la réflexion sur les relations entre politique et religion, en passant par les nouveaux courants politiques du XIXe siècle, tels le nationalisme, le socialisme ou encore le sionisme, nombreux sont les thèmes liés à la politique qu'ils abordent dans leurs articles. C'est le discours politique tel qu'il se donne à voir dans leurs articles qu'il s'agit d'étudier dans cette thèse. La pensée politique des minorités juives en Allemagne et en France au XIXe siècle a déjà fait l'objet de diverses études. Certaines abordent la thématique dans une perspective nationale, d'autres adoptent, comme nous, une approche comparée, en soulignant essentiellement les différences de points de vue entre les deux collectivités juives. Ces recherches partent du principe que l'Allemagne et la France sont structurées différemment, notamment en ce qui concerne les conceptions de la nation, les rôles joués par la religion et, partant, le mode d'émancipation des juifs, pour en déduire que la réalité des minorités juives et leur façon de penser, de sentir et d'agir l'est aussi. S'il ne s'agit pas de nier une certaine influence du contexte national sur la façon dont les journalistes voient le monde, la conviction qui anime le présent travail est que les contextes nationaux apparemment différents ne doivent pas nous empêcher de voir que leurs discours politiques obéissent à une logique commune. La thèse que nous nous proposons de démontrer dans cette étude consiste à dire que les discours politiques des juifs allemands et français, loin de former deux discours disjoints et opposés, se sont mutuellement rencontrés et fertilisés pour former un discours largement transnational. Grâce à leurs revues, il existait en effet de nombreux contacts entre les journalistes qui pourraient expliquer, entre autres, les parallèles et ressemblances dans leur manière d'aborder certaines questions politiques.

Mots clés: Juifs, Allemagne, France, 1848-1914, pensée politique

“Champion[s] for the same cause” ? The Political Thought of the journalists of the *Archives israélites* and the *Allgemeine Zeitung des Judenthums* between France and Germany (1848-1914)

The articles published by Ludwig Philippson, Gustav Karpeles, Isidore Cahen and Hippolyte Prague in the *Allgemeine Zeitung des Judenthums* and the *Archives Israélites* between 1848 and 1914 show a constant concern for politics. Their writings deal with such topics as equal rights for – and discrimination against – Jews, the relationship between politics and religion, the new political movements of the 19th century like nationalism, socialism or zionism. The purpose of this doctoral dissertation is to study the political discourse that manifests itself in the articles these journalists published in these journals. The political thought of Jewish minorities in 19th century Germany and France has been at the center of many scholarly works. Some of them adopt a national perspective, others – like the present study – chose a comparative framework approach, focusing essentially on the differences between the two Jewish communities' points of view. These works are based on the assumption that Germany and France show basic structural differences, particularly with regards to the conception of nation, the role of religion and subsequently the emancipation model adopted for Jews, inferring that the same is true for the Jewish communities, their way of thinking, feeling and acting. While not denying the influence of the national context on the way the journalists see the world, this dissertation rests on the conviction that it should not prevent us from seeing how their political discourses share a common logic. Its claim is that the political discourses of German and French Jews, far from being disconnected or opposed, did meet and influence one another to form a largely transnational discourse. The mere existence of these journals created contacts between the journalists that could, among other factors, explain the parallels and similarities in their political approaches.

Keywords : Jews, Germany, France, 1848-1914, political thought

Intitulé et adresse de l'Ecole doctorale :

Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3

Ecole doctorale : EDEAGE : Etudes anglophones, germanophones et européennes

5, rue de l'Ecole de Médecine

F-75005 Paris