



HAL
open science

De l'émancipation à l'intégration. Les transformations du judaïsme français au XIXème siècle.

Martine Cohen

► **To cite this version:**

Martine Cohen. De l'émancipation à l'intégration. Les transformations du judaïsme français au XIXème siècle.. Archives de Sciences Sociales des Religions, 1994, 1994 (88), pp.5-22. halshs-00155646

HAL Id: halshs-00155646

<https://shs.hal.science/halshs-00155646>

Submitted on 18 Jun 2007

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.

De l'émancipation à l'intégration : les transformations du judaïsme français au XIXe siècle.

Martine COHEN

Archives des sciences sociales des religions, Année 1994, Volume 88, Numéro 1

p. 5 - 22

[Voir l'article en ligne](#)

Avertissement

L'éditeur du site « PERSEE » – le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. A ce titre il est titulaire des droits d'auteur et du droit sui generis du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n°98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.

Les oeuvres reproduites sur le site « PERSEE » sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Droits et devoirs des utilisateurs

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.

Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées, sous réserve que celles-ci servent d'illustration, ne soient pas substantielles et ne soient pas expressément limitées (plans ou photographies). La mention Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire ainsi que le nom de la revue et- lorsqu'ils sont indiqués - le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Toute autre reproduction ou communication au public, intégrale ou substantielle du contenu de ce site, par quelque procédé que ce soit, de l'éditeur original de l'oeuvre, de l'auteur et de ses ayants droit.

La reproduction et l'exploitation des photographies et des plans, y compris à des fins commerciales, doivent être autorisés par l'éditeur du site, Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation (voir <http://www.sup.adc.education.fr/bib/>). La source et les crédits devront toujours être mentionnés.

DE L'ÉMANCIPATION À L'INTÉGRATION : LES TRANSFORMATIONS DU JUDAÏSME FRANÇAIS AU XIX^e SIÈCLE

A propos de :

BERG (Roger). *Histoire du rabbinat français (XVI^e-XX^e siècles)*. Paris, Ed. du Cerf, 1992, 275 p.

BERKOVITZ (Jay R.). *The Shaping of Jewish Identity in Nineteenth-Century France*. Detroit (Mich., USA), Wayne State University Press, 1989, 310 p.

BIRNBAUM (Pierre). *Les Fous de la République. Histoire politique des Juifs d'État de Gambetta à Vichy*. Paris, Fayard, 1992, 515 p.

CAVIGNAC (Jean). *Les Israélites bordelais de 1780 à 1850. Autour de l'émancipation*. Paris, Publisud, 1992, 463 p.

DELMAIRE (Danielle). *Antisémitisme et catholiques dans le Nord pendant l'Affaire Dreyfus*. Lille, Presses Universitaires de Lille, 1991, 277 p.

GRAETZ (Michaël). *Les Juifs de France au XIX^e siècle. De la Révolution française à l'Alliance israélite universelle*. Paris, Ed. du Seuil, 1989, 485 p. (trad. de l'hébreu par S. Malka).

RODRIGUE (Aron). *De l'instruction à l'émancipation. Les enseignants de l'Alliance israélite universelle et les Juifs d'Orient (1860-1939)*. Paris, Calmann-Lévy, 1989, 238 p. (trad. de l'anglais par J. Carnaud).

SIMON-NAHUM (Perrine). *La Cité investie. La « science du judaïsme » français et la République*. Paris, Ed. du Cerf, 1991, 350 p.

Pardès, n° 14, 1991. Dossier « Histoire contemporaine et sociologie des Juifs de France », 270 p.

*

* *

Les ouvrages analysés ici traitent tous, de manière centrale ou indirecte, des transformations du judaïsme français au XIX^e siècle, même si certains

d'entre eux (notamment R. Berg, P. Birnbaum, et P. Landau dans *Pardès*) «débordent» cette période cruciale, en général pour introduire ou prolonger leur étude*.

Ces transformations peuvent être étudiées sous deux angles – qui constitueront les première et troisième parties de cette note : l'intégration socio-économique et culturelle des Juifs dans la France post-révolutionnaire d'une part, les évolutions structurelles (construction du système consistorial) et idéologiques (objectif de la « régénération ») qui ont conduit à la constitution d'un « judaïsme français » nouveau, ayant conscience de sa spécificité par delà sa diversité régionale et religieuse d'autre part. (La comparaison avec le judaïsme allemand servira bien souvent à illustrer cette spécificité). La deuxième partie traitera des deux « instruments » principaux qui ont rendu possible cette intégration des Juifs en France : l'école (et l'université), et l'État moderne en formation – dont la III^e République constitue, pour P. Birnbaum, la réalisation la plus achevée.

I. L'INTÉGRATION SOCIO-ÉCONOMIQUE ET CULTURELLE

Les différentes « nations » juives de la France pré-révolutionnaire – « Portugais » du Sud-ouest, Askénazes d'Alsace-Lorraine et de Moselle, Juifs du Comtat Venaissin – ne partageaient ni la même histoire ni le même héritage culturel et religieux (Berkovitz). Ces différences se retrouvaient d'ailleurs au niveau du statut accordé au rabbin (R. Berg, introduction). Comme l'analyse fort bien J. Berkovitz, cette expérience différenciée, notamment dans les relations avec la société non juive – exclusion mutuelle à l'Est, échanges professionnels réguliers dans le Sud-ouest – entraînera des réactions variables à l'événement de l'émancipation et aux exigences nouvelles de modernisation. De fortes spécificités régionales se maintiendront. Mais l'émergence progressive d'un « centre » parisien, par la concentration des couches dirigeantes (ou dominantes) du judaïsme français en formation, modifiera l'équilibre ancien.

Connaissant un plus faible taux d'urbanisation et d'industrialisation que les autres régions juives de France (1), l'Alsace-Lorraine restera longtemps un bastion de traditionalisme social et religieux. En butte à l'hostilité persistante de leur environnement chrétien, les Juifs askénazes n'évolueront que lentement sur les plans socio-économique et surtout culturel. Du point de vue des catégories socio-professionnelles, la *prédominance du secteur commercial* est encore nette partout : celui-ci constitue près des 3/4 de l'activité professionnelle dans la région bordelaise (environ 60 % de petits et moyens commerçants, le reste dans le grand commerce et la banque (2)) ; il est encore plus important dans l'Est et dans les petites communautés du Nord en formation dès la seconde moitié du XIX^e siècle (3). Dans ces deux régions, il s'agit surtout d'un petit commerce et artisanat, pauvre et concentré dans le textile et l'habillement ; en Alsace-Lorraine durant les premières décennies du siècle, le colportage et la mendicité font encore l'objet de maintes récriminations de la part de la population chrétienne. A l'Est, seule la ville de Metz où les Juifs ont obtenu des privilèges royaux dès 1603 et où s'est développée une classe de Juifs aisés (approvisionneurs de l'armée royale, banquiers, marchands), échappe à cette ségrégation sociale séculaire. C'est à Paris – qui voit

sa population juive s'accroître en quelques décennies de 500 à 40 000 personnes (en 1880) – que la mobilité sociale est la plus importante. À côté des professions libérales et intellectuelles (enseignants, journalistes), une bourgeoisie d'affaire s'y constitue dès les années 1820-30 et acquiert, grâce au caractère notabiliaire du système consistorial, une position de leadership du judaïsme français (4). C'est à Paris également, dans les Grandes Écoles, qu'étudieront la plupart des futurs « Juifs d'État » attachés aux diverses administrations (magistrature, préfecture, armée) et aux gouvernements de la France moderne, dès 1848 sous la Seconde République et le Second Empire, puis autour de Gambetta (P. Birnbaum).

Si l'on souligne la lenteur des changements qui caractérise le judaïsme provincial – F. Malino dans sa postface au livre de J. Cavignac, J. Berkovitz pour le judaïsme alsacien (où l'on s'exprime encore en yiddich dans les écoles et dans les sermons rabbiniques jusque dans les années 1840) – cette lenteur ne doit pas être interprétée de la même manière dans les deux cas. Population largement rurale et traditionnelle, attachée à la stricte orthodoxie et à ses chefs spirituels, les Juifs de l'Est tentent de résister à la francisation et aux réformes religieuses, même mineures, souhaitées par les Juifs « éclairés » et le Consistoire ; quant au judaïsme portugais, il s'agit plutôt pour lui d'une résistance à la centralisation parisienne de la part d'un leadership laïc déjà fort acculturé (Cavignac, Berkovitz) et cherchant à préserver une autorité ancienne sur un rabbinat local acquis à des réformes ponctuelles (5).

La persistance d'une forte endogamie, notée dans toutes les régions et pour toutes les catégories sociales – y compris pour les Juifs d'État au tournant des XIX^e-XX^e siècles – est analysée par tous les auteurs comme le signe d'un attachement personnel à l'identité juive et à la préservation du groupe juif, minoritaire dans une France encore massivement perçue comme chrétienne – l'identité chrétienne de la France sera d'ailleurs un des thèmes récurrents de l'hostilité anti-juive. À côté de cette endogamie, le maintien d'une sociabilité juive (réseaux familiaux, amicaux et professionnels) et la participation d'une partie des élites économiques et intellectuelles de la capitale aux nouvelles institutions juives créées, constituent selon ces auteurs le cœur d'un processus de « privatisation » de l'identité juive, permettant aux plus intégrés de mener une vie sociale à leur convenance sans renoncer à leur appartenance juive (Berkovitz, Birnbaum, Cavignac, Graetz, Simon-Nahum).

Cette intégration à vitesse et à modalités variables ne conduit que marginalement à une « assimilation » totale (conversion ou rupture complète avec le milieu juif). C'est surtout le judaïsme parisien qui connaît alors, pour une partie de ses membres, une indifférence religieuse croissante, tandis que d'autres, inquiets de cette évolution, sont incités à réfléchir aux moyens de retenir les premiers au sein de la communauté. D'où la nécessité d'élaborer de nouvelles modalités d'identité juive, ressentie surtout par les « régénérateurs » (Berkovitz). Ceux-ci, en lien dès avant la Révolution avec la Haskala berlinoise ou eux-mêmes issus de ce milieu, sont au cœur de la confrontation entre culture juive traditionnelle et courants intellectuels européens (Berkovitz, Simon-Nahum). C'est en s'investissant dans l'éducation (enseignement, création d'écoles) et dans la défense de leurs droits acquis auprès des différents régimes de la France post-révolutionnaire qu'ils vont assurer les bases de l'intégration sociale et culturelle de leurs coreligionnaires.

II. LES INSTRUMENTS DE L'INTÉGRATION : L'ÉCOLE, L'ÉTAT

1. L'école et l'université

Pour les tenants de la « régénération », le double objectif : former des Juifs capables de participer pleinement à la vie civile française et préserver en même temps leur identité juive, passe nécessairement par une éducation appropriée. L'école publique française, mais aussi et surtout l'école primaire juive, en seront les vecteurs essentiels.

Les deux premières décennies après l'émancipation voient peu d'enfants juifs inscrits dans les écoles publiques françaises, en raison essentiellement de l'hostilité persistante de l'environnement chrétien mais aussi en raison des craintes juives face aux missionnaires chrétiens auprès des enfants (en milieu pauvre notamment). Cette faible scolarisation est cependant moins marquée à Paris et dans le Sud-ouest (6). Pour les régénérateurs en fait, c'est l'école primaire juive qui peut le mieux assurer cette scolarisation – en même temps d'ailleurs qu'une formation professionnelle aux métiers « productifs » ou « utiles » pour ceux qui ne poursuivent pas plus loin. Dans le débat qui s'engage sur la nécessité et la fonction d'une école juive *séparée*, ils estiment en effet qu'au niveau du primaire, celui de la socialisation de base, il faut complètement remodeler de nouvelles attitudes juives et ce *contre* les modèles familiaux courants, tandis qu'au niveau du secondaire, l'éducation doit être uniforme pour tous et faciliter, du fait du mélange des populations, l'insertion des jeunes Juifs dans le milieu professionnel de leur choix. En 1819 après maintes revendications, les Juifs obtiennent le droit d'ouvrir leurs propres écoles primaires, mais leur nombre augmente surtout à partir des années 1830, sous le régime plus favorable de la Monarchie de Juillet (Lois Guizot de 1830 et 1832). Certaines d'entre elles obtiennent le statut – et les subventions – d'écoles communales. Ces créations étant plus souvent le fait d'initiatives privées, les Consistoires (central ou départementaux) ne manquent pas d'être critiqués par les régénérateurs pour leur trop faible participation à cette entreprise éducative (7). Sur le plan pédagogique, c'est le modèle protestant d'« enseignement mutuel » qui est adopté.

De même qu'émerge progressivement en France un corps enseignant de plus en plus distinct du corps clérical, avec ses critères professionnels propres, de même chez les Juifs, des laïcs enseignants prennent conscience de leur spécificité et constituent leurs organisations propres dès la fin des années 1840 pour tenter d'échapper au contrôle rabbinique. S'ils se présentent comme les agents de la modernisation, ils ne bradent pas pour autant la tradition – mais c'est une tradition réinterprétée. Les tensions qui apparaissent alors entre eux et les rabbins, si elles traduisent effectivement un conflit d'autorité et de pouvoir entre élites traditionnelles et nouvelles, soulignent également les conflits d'interprétation qui les opposent. Dans l'instruction religieuse modernisée qu'ils proposent, les enseignants laïcs présentent le judaïsme comme une « religion » – terme impliquant l'existence d'une sphère spécifique et limitée ; ils insistent plus sur la Bible que sur ses commentaires autorisés (ceux de Rachi notamment) ; surtout ils mettent en avant des *valeurs morales à portée uni-*

verselle (fraternité, charité, justice) et, sans cependant inciter à un quelconque relâchement de l'observance, ils font une plus large place à la « doctrine » (les Dix commandements, les 13 Articles de foi de Maïmonide) (8). De fait, cette « modernisation » reste largement dans le cadre d'interprétation déjà esquissé par le Sanhédrin en 1807 et sera progressivement avalisée par le rabbinat consistorial, au fur et à mesure de sa propre transformation – les rabbins d'Alsace représentant encore longtemps cette autorité traditionnelle prévalente en tous domaines.

Quittant une Allemagne où leur carrière universitaire est bloquée, les savants juifs arrivent pour la plupart en France sous la Monarchie de Juillet. Tous issus de milieux orthodoxes et possédant une érudition juive traditionnelle, ils sont ouverts aux disciplines profanes et fréquentent l'université. Ils vont constituer le premier milieu de la « science du judaïsme » française et jouer en même temps « le rôle de pédagogues de la génération républicaine » (9). Par leurs travaux de recherche et d'enseignement (au Collège de France, à l'Institut de France, etc.), ils s'insèrent pleinement dans les débats scientifiques de l'université française, apportant leurs contributions dans des domaines « classiques » (études sémitiques ou indianistes, philologie, études grecques) ou, ultérieurement, dans des disciplines nouvelles qu'ils créent (les sciences sociales avec Durkheim, la sémantique avec M. Bréal). Cette participation essentielle à la formation de la culture universitaire française constitue la spécificité de cette « science du judaïsme » française, comparée à la *Wissenschaft des Judentums* allemande. P. Simon-Nahum distingue dans celle-ci deux époques : la première, de 1840 à 1880 – autour des figures de S. Munk, J. Derenbourg, A. Franck, J. Oppert et J. Halévy – voit une génération d'érudits impliqués dans les institutions juives nouvelles et cherchant à redéfinir un judaïsme émancipé ; la seconde, de 1880 à 1914 – autour de M. Bréal, des frères Darmsteter et de T. Reinach – voit une génération de savants plus jeunes, souvent disciples des premiers, et préoccupés plutôt de démontrer la pleine légitimité française d'un judaïsme modernisé. Pour P. Simon-Nahum, cette « politisation » signe la fin de la « science du judaïsme » en France. En s'identifiant au groupe des « intellectuels » apparu avec la crise boulangiste et l'affaire Dreyfus, en faisant porter le combat sur le terrain *politique* de la défense des valeurs républicaines, les érudits juifs abandonnent l'objectif d'une réforme religieuse *interne*, définissant de plus en plus le judaïsme à partir de critères politiques externes. Ils contribuent ainsi à la constitution du judaïsme français en tant qu'entité distincte. P. Simon-Nahum y voit « une entreprise de dénationalisation de l'histoire juive ».

C'est à une conclusion sensiblement différente qu'aboutit M. Graetz dans son analyse des intellectuels et républicains juifs de « la périphérie », ceux situés à la lisière de la société juive, dans cette zone qui peut conduire parfois à la rupture mais aussi au « retour » dans cette société juive où l'innovation est, plus que permise, favorisée (10). Face à certains courants catholiques mais aussi aux socialistes utopiques saint-simoniens et aux anticléricaux comme Renan, partageant tous les mêmes préjugés chrétiens sur le judaïsme comme civilisation « inférieure », ces Juifs vont tenter non seulement de revaloriser le passé juif mais aussi de démontrer la pertinence et la supériorité de la « mission » juive pour la construction d'une société plus juste et fraternelle. Ils vont s'appuyer notamment sur les écrits de Joseph Salvador (11). Selon celui-ci, Moïse était un législateur parfait et le régime instauré par lui le mo-

dèle d'un régime républicain. Qu'ils aient épousé l'option de Salvador pour une restauration de l'antique « République des Hébreux » ou, plus généralement, qu'ils aient suivi celui-ci dans son identification des valeurs juives aux valeurs républicaines, ces Juifs de « la périphérie » – membres des clubs, revues et autres loges franc-maçonnnes – ont donc opéré une « politisation » du judaïsme qui leur permet d'envisager ensuite, en termes d'action politique, la défense des droits des Juifs opprimés dans le monde entier. La création en 1860 de l'Alliance Israélite Universelle (AIU) constitue ainsi, selon M. Graetz, une sorte de « proto-sionisme » : certes les fondateurs de l'AIU ne sont pas des partisans du sionisme politique, mais leur conscience d'une solidarité juive transnationale apparaît pour M. Graetz comme un « premier jalon » vers la restauration d'une conscience nationale juive moderne.

« Dénationalisation » ou retour à une conscience nationale juive ? On ne tranchera pas maintenant le débat. On retiendra pour l'instant que la « politisation » des Juifs, c'est-à-dire finalement leur engagement aux côtés des Républicains, aurait ainsi conduit les uns – les érudits – à délaisser le champ spécifique des « études juives » ainsi que le projet de réforme religieuse interne (12), et les autres, marginaux de la communauté organisée selon M. Graetz, à imaginer un nouveau type d'engagement juif, partiellement dégagé du champ religieux et de son institution centrale, le Consistoire – innovation pourtant vite atténuée puisque les hommes de « la périphérie » se mêleront par la suite à ceux du « centre ».

2. L'État

On peut considérer l'accès des « Juifs d'État » aux différentes administrations et aux gouvernements de la France moderne comme un autre mode d'entrée des Juifs en politique. La constitution de cette catégorie par P. Birnbaum, en opposition au « Juif de cour », est liée à celle qu'il opère, entre « logique d'État » et « logique de la société ». Alors que la première, qui trouve sa plus parfaite réalisation avec l'avènement de la III^e République, est fondée sur l'idée de la nation comme contrat et s'appuie autant sur la valeur d'égalité que sur le principe de la méritocratie (tous deux mis en œuvre dans les Grandes Écoles), la seconde, la « logique de société », identifie la nation française à un corps organique, ancré dans le terroir et fondamentalement catholique – elle est donc aussi profondément exclusionniste (sic).

Cette tendance exclusionniste propre à la société civile explique donc non seulement la persistance en son sein d'une forte hostilité anti-juive mais aussi, liée à l'anti-républicanisme du camp catholique, la virulence redoublée des attaques lorsque celles-ci s'en prennent au « parlementarisme » et dénoncent la « République juive ». Dans son analyse du journal *La Croix du Nord* de 1890 à 1906 – i.e. juste avant que le bloc catholique ne se disloque en Démocrates chrétiens, Royalistes et Conservateurs – D. Delmaire met elle aussi à jour cette thématique, à côté de celles, plus « classiques », de la perfidie et de la puissance des Juifs (13). Dans le Nord comme dans le reste de la France, l'antisémitisme nouveau se déchaîne dans la dernière décennie du siècle, dans un climat de crise générale : scandales financiers, luttes sociales, et bien sûr l'affaire Dreyfus (14).

Celle-ci fait apparaître publiquement ces tendances exclusionnistes encore persistantes au cœur même de la République et de ses rouages (préfecture, administration, armée), et dont le régime de Vichy sera la manifestation la plus extrême. P. Birnbaum analyse cette « inertie » de la société et de ses valeurs chrétiennes nationalistes au cœur-même de l'État républicain – motif qui incite à considérer cette opposition des deux logiques comme idéaltypique. Pourtant, en dépit de ces attaques, l'intégration des Juifs dans l'espace public français est réussie, rendant possible une diversification des options politiques : après les hommes de Gambetta (au premier rang desquels Adolphe Crémieux, l'un des fondateurs de l'AIU), on trouve ceux de Clémenceau (G. Mandel, G. Wormser, ...) et ceux de Jaurès (L. Blum, G. Weill, ...). Une diversification partisane qui ne met cependant pas en cause le socle commun des valeurs républicaines : jacobinisme et unité du « Peuple de France », attachement aux institutions, égalitarisme et méritocratie.

Cette description des Juifs d'État ne s'applique que très partiellement, nous dit P. Birnbaum, à ceux qui ont rejoint le gouvernement du Second Empire, proches des « Juifs de cour » par plusieurs aspects. Le « Juif de cour » se caractérise en effet, selon Birnbaum, par sa proximité avec les milieux d'affaires et de la Banque – alors que le Juif d'État appartient aux professions libérales et aux milieux de l'administration ; le Juif de cour est attaché à la *personne* du Roi – le Juif d'État l'est à un gouvernement ; enfin la particularité juive du Juif de cour fait partie du domaine public et n'est pas sans poser problème dans une société encore identifiée comme chrétienne – alors que le Juif d'État maintient sa particularité juive, perçue comme compatible avec une identité française déconfessionnalisée, dans le domaine privé. L'opposition Juif d'État/Juif de cour renvoie ainsi autant à la construction d'un État moderne et aux valeurs-mêmes de la République (réglementation de la vie politique, laïcité, méritocratie), qu'à un découpage nouveau entre sphères publique et privée, qui autorise pleinement le maintien de fidélités particulières.

Comme le montre en effet P. Birnbaum, la contribution importante des Juifs à la vie politique de la nation n'empêche pas le maintien d'une identité juive individuelle (forte endogamie, réseaux de sociabilité), ni même la participation active de plusieurs d'entre eux aux instances dirigeantes de la communauté juive organisée. Si les deux appartenances sont compatibles entre elles, dit-il, c'est parce que l'une, l'identité juive, est fondée essentiellement sur le critère religieux et est reléguée dans la sphère privée, tandis que l'autre, l'identité française, ne retient pas ce critère comme pertinent dans la vie publique, i.e. politique, de la nation. En bloquant le public avec le politique et l'étatique, cette définition de l'ordre du « public » par l'appartenance citoyenne à un État-nation (où le « service public » se confond avec le service de la nation toute entière), a permis l'intégration des Juifs en France (15). Dans cette perspective selon nous, la « privatisation » de l'identité juive ne signifie pas forcément la fin de toute *vie sociale* juive, elle n'est même pas contradictoire avec la proclamation *publique* d'une fidélité juive – ce que souligne aussi Birnbaum – elle signifie seulement que cette identité, et sa « publicité », sont idéologiquement « secondaires », par rapport à l'ordre du public-politique-national-étatique (16). On verra plus loin ce que cette secondarisation idéologique implique quant à l'appréhension de la dimension collective de l'identité juive.

L'intégration socio-économique, culturelle et politique des Juifs en France, s'est donc réalisée en s'appuyant essentiellement sur ces deux institutions – au sens fort du terme – de la France moderne émancipatrice : l'école et l'État. Mais elle a impliqué dans le même temps un certain nombre de transformations internes de la société juive, aux plans structurel et idéologique. Plusieurs auteurs en ont étudié les différents aspects.

III. LA CONSTITUTION D'UN «JUDAÏSME FRANÇAIS»

Bien que les deux dimensions, structurelle et idéologique, des transformations qui ont conduit à la constitution d'un «judaïsme français», soient évidemment liées entre elles, il nous faut les distinguer pour plus de clarté dans l'exposé. La construction d'un système consistorial centralisé, premier volet de cette évolution, s'est elle-même accompagnée dès le départ d'une réinterprétation du judaïsme comme «religion» et d'une modification conjointe des fonctions et du statut du rabbin. Imbriqué dans cette transformation structurelle, l'objectif global de «régénération» a impliqué de poursuivre le travail de réinterprétation du judaïsme, en l'appliquant alors à quelques éléments centraux de la tradition religieuse.

1. La construction du système consistorial

Les ouvrages de R. Berg et J. Berkovitz décrivent la mise en place progressive du système consistorial : le premier, plus juridique, propose une chronologie détaillée des principaux décrets ou lois d'organisation des consistoires (central et départementaux) ainsi que les textes (ou extraits) de ces actes, le second offre une analyse plus idéologique et socio-historique de ces processus. On remarquera qu'avant même de devenir concrètement l'organisation religieuse en laquelle la plupart des Juifs de France se reconnaissent, le système consistorial a servi d'abord d'auxiliaire obligé de l'État français – durant les premières décennies du XIX^e siècle tout au moins : le doute persistant des autorités françaises quant à la capacité des Juifs à s'intégrer à la société globale avait en effet conduit Napoléon à attribuer aux consistoires des fonctions de surveillance, concernant le respect de la conscription militaire et, en Alsace, la limitation de résidence pour les mendiants. Mais ces fonctions de type « policier » faisaient partie d'un engagement plus général des consistoires dans l'objectif de «régénération» des Juifs : ainsi formèrent-ils aussi des comités chargés d'éliminer la mendicité, des sociétés de formation professionnelle et de promotion de l'éducation.

Composés de laïcs et de rabbins, les consistoires étaient chargés de l'administration et de la gestion financière de l'organisation du culte (synagogues, cacherout, ...), tandis que le rabinat restait en principe maître des décisions religieuses. Mais la proportion croissante de laïcs «modernisateurs», devenant majoritaires au sein des consistoires, et la volonté du consistoire central d'imposer ses vues sur l'ensemble du territoire français, suscitèrent maints conflits. Tout au long du XIX^e siècle, et par la suite encore, les Consistaires durent

d'abord sans cesse défendre leur autorité face aux sociétés d'entraide mutuelle et aux oratoires privés – en Alsace surtout mais aussi à Paris, face aux groupes d'immigrés orthodoxes d'Europe orientale puis, à partir de 1907, face aux Libéraux de l'ULI. De fait, si l'organisation consistoriale devint progressivement majoritaire, elle ne réussit jamais à imposer totalement son monopole religieux et administratif. En outre, au sein-même du système consistorial, les conflits étaient fréquents entre laïcs (tenant les cordons de la bourse) et rabbins ou entre administrations départementales et centrale. L'ordonnance de 1844 réorganisant le culte donna finalement plus de pouvoir au Grand Rabbin du consistoire central ainsi qu'aux rabbins communaux, qui purent mieux contrôler les réformes religieuses. De fait celles-ci furent modérées – en comparaison de ce que le mouvement de Réforme allemand avait mis en œuvre (17) – et adoptées de manière fort diverse selon les régions. Ainsi, bien qu'administrativement centralisé, le système consistorial se constitua de manière relativement pluraliste (trait de type-Église) (18).

Les réformes religieuses progressivement adoptées concernaient trois domaines essentiellement : les rapports entre autorités religieuses et civiles, les fonctions du rabbin et les modifications liturgiques. Elles s'inscrivaient dans le cadre tracé en 1807 par les décisions du Sanhédrin. Pour Berkovitz, qui suit en cela les historiens J. Katz et S. Schwarzfuchs, ces décisions étaient totalement en accord avec la tradition, dans ses contenus comme dans ses méthodes de renouvellement (cf. discussion de ce point p. 77-83). Si les réponses du Sanhédrin aux questions de Napoléon préservèrent en effet l'autorité rabbinique dans la plupart des cas, elles durent cependant opérer deux concessions selon nous majeures : accepter la distinction entre sphères « religieuse » et civile ou politique, ce qui impliquait la fin de l'autonomie communautaire et donc de la dimension socio-politique de la loi juive ; accorder à la loyauté envers l'État, dans certains cas, une primauté par rapport au respect de la loi juive (la possibilité par exemple de ne pas respecter les règles de *cachérou* durant la période de service militaire). « Nous sommes des Français de confession mosaïque », disait le Sanhédrin. Celui-ci s'accordait de la sorte avec le principe même qui permettra l'intégration des Juifs : la distinction public/privé, et la prééminence, dans ce qui relève de l'État, de l'appartenance citoyenne sur la fidélité religieuse.

Les transformations affectant les fonctions et le statut du rabbin suivirent cette perspective globale de « confessionnalisation ». D'enseignant-décisionnaire et de juge, le rabbin devint progressivement à partir des années 1830 un personnage public, devant assumer des fonctions pastorales : diriger les offices publics, prêcher chaque semaine (en français et non plus en yiddich comme en Alsace), rendre visite aux malades, surveiller l'éducation primaire et l'instruction religieuse des enfants. La tendance fut aussi à lui attribuer, dans la liturgie, un rôle de « représentant » de l'assemblée des fidèles, sur le modèle chrétien. Ces évolutions furent progressives, on l'a dit, et furent rendues plus aisées avec le transfert à Paris, en 1856, de l'école rabbinique centrale – son ouverture d'abord à Metz en 1829 avait marqué le souci de continuité dans la tradition du rabinat de l'époque.

Le culte public fut lui aussi sensiblement transformé, en réponse aux exigences esthétiques nouvelles : harmonie, bon ordre et « dignité » de son déroulement imposèrent une simplification ou l'allègement de certaines prières et, dans les grandes synagogues surtout, l'introduction de l'orgue et d'un

chœur. L'enseignement moral et l'éloquence, facteur d'élévation spirituelle, caractérisaient désormais le sermon.

La tentative d'unifier les rites askénaze et sépharade en un seul *Minhag Tzarfat* (rite français), finalement écartée par la Conférence rabbinique de 1856, témoigna de la recherche quasi-obsessionnelle d'une « unité » par les instances dirigeantes. Des différences régionales et des spécificités culturelles-culturelles se sont donc maintenues. Mais peut-être cette lutte même pour l'unité a-t-elle contribué à créer le « mythe » d'une seule « communauté » et permis ainsi la cristallisation d'une nouvelle identité juive-française. (Berkovitz, suivant P. Albert).

Qu'est devenu ce système consistorial aujourd'hui ? L'étude de P. Landau sur l'évolution de la prière pour la France dans la liturgie consistoriale (« Religion et Patrie : les prières israélites pour la France », *Pardès*, n° 14) montre le passage d'une quasi-dévotion patriotique à une prière – selon les modifications en préparation depuis l'accession de Joseph Sitruk au Grand Rabbinat de France – pour les valeurs de la République, la paix sur toute l'humanité (et pas seulement sur la France) ainsi que pour une « protection divine » sur l'État d'Israël. Cette tendance « plus universaliste » (P. Landau), qui intègre néanmoins la référence à l'État d'Israël sur un plan spirituel, accompagne une plus grande rationalisation de l'organisation consistoriale, décrite par R. Berg : constitution d'une Assemblée des Rabbins français (1906), attribution en 1963 du monopole de l'autorité religieuse en France au Tribunal rabbinique de Paris (les tribunaux rabbiniques départementaux avaient auparavant leur autonomie), etc. (19). Quant à l'étude de S. Arfi et J. Guilbert (« Les rabbins et la politique : autorités sacerdotales et représentations », *Pardès*, n° 14), elle montre le succès croissant, ces dernières années, de rabbins non consistoriaux : ceux-ci répondent plus à la définition traditionnelle du « maître » – leur autorité charismatique de sage-érudit met ainsi en question le « fonctionnaire » du système consistorial ; ils sont également plus volontiers interventionnistes dans les médias. Cette « politisation » du pôle religieux met alors en question autant l'autorité (« civile ») du CRIF que, d'une manière plus générale, le modèle d'intégration jusqu'ici prévalent en France. C'est là une tendance récente au sein du judaïsme organisé, qui n'est pas sans susciter débats et controverses (20).

2. La « régénération » des Juifs

Déjà évoquée par les premiers *Maskilim* français ou leurs proches (l'abbé Grégoire par ex.) avant la Révolution, la « régénération » des Juifs devait faire d'eux des hommes à part entière et de bons citoyens ; mais leur évolution souhaitée impliquait également une transformation de la société globale elle-même, appelée à s'ouvrir à eux. Une fois l'égalité des droits acquise en 1791 – même si celle-ci ne fut pleinement effective que plus tard – l'idée de « régénération » devint le point nodal de la réflexion pour la redéfinition d'une nouvelle identité juive en France. J. Berkovitz distingue deux grandes étapes dans ce processus. Dans un premier temps, la « régénération » renvoyait à la nécessité d'assurer une bonne éducation des Juifs, et il s'agissait alors tant de la formation professionnelle aux métiers « utiles » ou « productifs » que

d'une instruction scolaire élargie aux disciplines profanes (français, mathématiques, histoire). Dans un second temps, à partir des années 1830, l'émergence d'une génération d'intellectuels juifs éduqués, influencés par les valeurs des Lumières et de la Haskala, et le contexte politique favorable de la Monarchie de Juillet, conduisirent ces Juifs éduqués à envisager une redéfinition de leur identité juive. C'est ce travail de réévaluation globale du passé, du présent et de l'avenir juifs – analysé par J. Berkovitz, M. Graetz et P. Simon-Nahum – qui va mener à l'élaboration de ce que l'on appelle communément aujourd'hui le « franco-judaïsme » – ou « modèle confessionnel ».

Pour ces Juifs possédant une double culture, française séculière et juive traditionnelle (celle-ci acquise le plus souvent en Allemagne), cette réévaluation supposait deux volets : des réformes religieuses modérées, touchant au culte synagogal et à l'harmonisation de la pratique avec les exigences de la citoyenneté (voir plus haut), et une articulation nouvelle de la pertinence du judaïsme en termes intellectuellement et moralement défendables pour eux. Ainsi ce programme de redéfinition identitaire visait-il autant à faciliter l'adaptation des Juifs aux nouvelles conditions d'une société ouverte qu'à retenir ceux d'entre eux qui, pour s'intégrer, pensaient nécessaire d'abandonner toute pratique et toute relation avec la vie juive. J. Berkovitz et P. Simon-Nahum soulignent donc, au contraire d'une historiographie juive précédemment critique à l'égard de cette période, ce souci des régénérateurs de résister à la tendance assimilationniste, forte surtout à Paris, parmi les Juifs éduqués et intégrés. Une partie de ceux-ci, qualifiés par M. Graetz de Juifs « périphériques », opèreront par eux-mêmes une réévaluation du judaïsme qui leur permettra de « revenir » à leur identité juive et de promouvoir un nouveau type d'engagement juif, à travers la création de l'AIU. En effet, si cette organisation reprend deux des objectifs principaux du judaïsme consistorial – la « régénération » et la défense des Juifs persécutés de par le monde – sa création correspond à une modernisation des modes d'action et de recrutement des élites juives. M. Graetz porte son attention essentiellement sur le volet politique de l'action de l'AIU (on y revient plus loin), tandis que A. Rodrigue en étudie le volet culturel et éducatif : la création de tout un réseau d'écoles dans les pays du bassin méditerranéen ouvre la voie à une large diffusion des idéaux d'émancipation et de la culture française (bien souvent assimilés dans l'esprit des militants de l'AIU) ; elle va permettre également la promotion d'une nouvelle figure, celle de « l'instituteur », dont le prestige repose sur un savoir (religieux et profane) modernisé et qui, de ce fait, s'opposera bien souvent aux dirigeants traditionnels, les rabbins notamment.

Les réinterprétations du judaïsme effectuées par les régénérateurs et par les rabbins « progressistes » (Berkovitz) s'appuyaient toutes sur une distinction fondamentale entre ses principes essentiels (les valeurs morales universelles de fraternité, charité et justice) et sa forme particulière : le culte et les pratiques, parfois identifiés comme « la religion », i.e. l'ensemble des moyens collectifs venant soutenir la « piété » personnelle (21). La valorisation des principes universels ne devait pas conduire pour autant à un abandon des pratiques et du culte, au contraire, ceux-ci assuraient toujours le support, notamment, du principe d'unité du monde et du genre humain : l'idée monothéiste ; mais ils devaient cependant être réformés. Pour Berkovitz, c'est cette distinction entre « formes » et « essence » du judaïsme qui a permis des réformes modérées, en matière de liturgie surtout, ainsi que des réinterprétations universa-

lisantes de l'« essence » du judaïsme et de quelques éléments centraux de la tradition.

Ces réinterprétations universalisantes du judaïsme, commandées par l'identification entre les valeurs juives et celles de la France émancipatrice, variaient selon les milieux. Pour les uns – les rabbins consistoriaux notamment – l'identification s'effectuait entièrement dans un cadre « religieux ». Ainsi par exemple la phrase rituelle de la fête de Pâques, « l'année prochaine à Jérusalem », ne devait surtout pas être comprise comme un désir de restauration nationale juive, mais comme une incitation à voir dans la France la nouvelle « Terre promise », et dans l'accession à l'égalité des droits l'intervention de la Providence divine, comme lors de la sortie d'Égypte. Autrement dit, l'attachement à la nouvelle patrie et à ses valeurs (révolutionnaires et « juives ») devenait un devoir religieux, tandis que l'attachement au judaïsme perdait toute potentialité de signification politique (nationale-juive) pour le présent. Pour d'autres, et l'on pense en particulier à ces Juifs éloignés de toute pratique ou croyance religieuse étudiés par Graetz, l'identification entre valeurs juives et républicaines impliquait une revalorisation du passé juif et notamment de l'organisation socio-politique des Hébreux au temps de leur indépendance – la législation mosaïque faisant figure de précurseur prestigieux du régime républicain idéal (22). Pour d'autres enfin, moins nombreux et pas forcément à l'image du « marginal » Joseph Salvador (cf. note 11), la revalorisation de ce passé politique juif impliquait aussi l'aspiration à une restauration nationale juive. Cet espoir d'une renaissance juive pouvait être influencé tant par certains courants religieux (groupe « Le Réveil » au sein de l'Alliance Évangélique Universelle, en lien avec certains fondateurs de l'AIU), que par une conjoncture politique particulière (soutiens français à l'unité italienne et à la renaissance polonaise). Selon M. Graetz, cette dernière interprétation réalisait la traduction en langage moderne de l'aspiration messianique traditionnelle. Dans ce passage gradué du « religieux » au « politique », les érudits juifs, comme la plupart des instituteurs de l'AIU, se situaient plutôt du côté de l'interprétation des valeurs juives en termes religieux ou moraux.

La cristallisation d'une « nouvelle conscience juive » (Berkovitz, Graetz) s'opéra dans une conjoncture particulière et pour le moins ambivalente, après la Révolution de 1848 : optimisme lié à l'essor économique et à l'industrialisation (l'ouverture du Canal de Suez incitait à imaginer un rapprochement de l'Occident et de l'Orient) ; mais aussi nouveau soutien de l'État à l'Église, regain de cléricisme et montée de l'anti-judaïsme (des milieux chrétiens et anti-cléricaux). La rencontre entre Juifs et républicains « survivants de 1848 » (Graetz), cette « politisation » des milieux juifs éduqués, conduisit une partie d'entre eux, les érudits de la « science du judaïsme », à quitter progressivement ce champ d'étude spécifique (Simon-Nahum) ; elle conduisit d'autres à développer un sentiment nouveau d'une communauté de destin avec leurs coreligionnaires d'autres pays comme la Pologne et la Russie – sentiment dont la création de l'AIU constituait la manifestation la plus évidente (Berkovitz, Graetz).

C'est sur la portée significative de ce sentiment nouveau – relais d'une solidarité juive déjà manifestée à plusieurs reprises par les dirigeants du judaïsme consistorial (affaire de Damas en 1840, affaire Mortara en 1858) – que nos deux auteurs divergent quelque peu. Pour M. Graetz, le fait qu'« une tradition de solidarité [ait] été articulée sous une forme idéologique moderne

(...)» et qu'elle se soit «institutionnalisée» (p. 429) constitue une innovation importante : c'est la notion de «politique juive» qui est apparue là, avec la création de l'AIU. Même si cet appel à la solidarité ne se référait pas à une renaissance nationale juive, il a constitué un premier jalon dans la définition d'un judaïsme non religieux et dans l'élaboration d'une politique que les sionistes porteront à maturité (p. 430). Tout en reconnaissant le caractère proprement judéo-français de cette création pour les fondateurs de l'AIU (par ex. leur vision de l'ère messianique incluait la fin de la spécificité juive dans une «fusion des religions»), M. Graetz insiste sur les *répercussions* de cette création auprès des personnalités et des courants proto-sionistes de l'époque : ceux-ci ont vu en l'AIU la première institution pouvant soutenir concrètement leur entreprise de retour et d'installation en Terre d'Israël. Deuxième élément de la thèse de Graetz : c'est la position marginale de ces fondateurs par rapport à la société juive et leur opposition au «centre» – bien que plusieurs d'entre eux, Graetz le note, se soient intégrés au cours des années 1850 à la structure consistoriale, mais par des groupes secondaires du type Comité pour l'éducation – c'est cette situation donc qui leur a permis d'intégrer les règles de la politique moderne et d'innover ensuite, dans leur mouvement de «retour» vers la société juive, par les méthodes nouvelles mises en œuvre pour défendre leurs coreligionnaires opprimés : action politique ouverte, mobilisation de l'opinion publique. Pour Berkovitz, l'engagement de plusieurs des fondateurs de l'AIU dans différentes institutions de la vie juive organisée exclut de les qualifier de «périphériques». D'autre part, leurs objectifs n'étaient pas nouveaux par rapport à ceux déjà poursuivis par le consistoire – ce que Graetz note aussi ; ce qui spécifie alors leur entreprise, c'est essentiellement une conscience juive nouvelle, plus affirmée, face à l'ampleur et à la persistance de l'hostilité anti-juive, ainsi qu'un mécontentement certain face à la faiblesse de l'action consistoriale. Autrement dit pour Berkovitz, la création de l'AIU traduit l'émergence d'élites nouvelles, mais dont l'objectif reste parfaitement compris dans l'idéal de symbiose judéo-française : par son attachement aux valeurs de 89 et à leur diffusion, le judaïsme est devenu le support d'une dévotion patriotique à la France et se trouve en même temps confirmé dans sa «mission» historique. On retrouve donc, dans une version sécularisée, la compréhension de l'événement de l'émancipation par les rabbins consistoriaux. Enfin, dans son analyse de la recherche d'une «unité» du judaïsme français par les dirigeants consistoriaux et les régénérateurs, J. Berkovitz rejoint la remarque de P. Simon-Nahum sur la création de l'AIU ainsi que les conclusions de l'étude de A. Rodrigue sur les instituteurs de l'AIU : plus qu'une «politique juive» autonome, les actes de solidarité juive traduisent une volonté d'exportation du modèle français d'émancipation, jusqu'à l'intégration réussie des populations juives au sein de leurs divers pays de résidence.

Qu'on nous permette ici de participer au débat, en nous appuyant sur d'autres travaux publiés récemment. On peut tout d'abord prolonger l'analyse de Berkovitz sur le désaccord entre fondateurs de l'AIU et dirigeants consistoriaux. Il nous semble en effet que la création de l'AIU correspond à l'émergence d'élites nouvelles, dont M. Graetz nous fournit lui-même les caractéristiques (p. 406 sv.) : membres des professions libérales ou intellectuels, les fondateurs de l'AIU font partie de cette génération qui a bénéficié de l'ouverture du système scolaire et universitaire ; leur appartenance à la petite ou moyenne bourgeoisie, qui les oppose aux dirigeants consistoriaux,

issus de la grande bourgeoisie, est à l'origine de clivages politiques : républicains contre libéraux ou orléanistes ; enfin, plus directement exposés aux manifestations anti-juives de par leurs insertions professionnelles, ils y sont aussi plus sensibles et se montrent alors plus fermes dans leur affirmation juive et plus audacieux dans leurs interventions dans le jeu politique international. Ainsi, plus qu'à une opposition entre « périphérie » et « centre », on assisterait ici à une *lutte pour le pouvoir* entre couches dirigeantes anciennes et nouvelles, partageant toutes l'objectif d'intégration des Juifs en France mais se distinguant partiellement quant à leurs options idéologiques et à leurs conceptions de l'action politique (23). Cette hypothèse se voit confirmée par le fait que, selon le récit de Graetz lui-même, hommes du « centre » et de la « périphérie » se sont par la suite rapidement mêlés, réduisant les innovations initiales. Cette hypothèse n'interdit pas d'accorder à la création de l'AIU une *portée politique* comme le fait Graetz : celle-ci se trouve en effet dans la *réception* de l'événement par les nationalistes juifs d'Europe orientale, et non dans le propos initial des fondateurs (24). Berkovitz ne souligne-t-il pas d'ailleurs que si les dirigeants de l'AIU (comme ceux du Consistoire) soutenaient financièrement les nouvelles implantations juives en Palestine, leur adhésion à leur nouvelle patrie France signifiait cependant la fin du sentiment traditionnel d'« exil ».

On voit donc, à travers ces réinterprétations du messianisme ou du rapport à la Terre d'Israël, que ce « franco-judaïsme », qu'il s'agisse de sa version strictement religieuse ou de sa version morale-politique, implique toujours *non pas un effacement de la dimension collective de l'identité juive mais un « désamorçage » de sa portée potentiellement politique* : c'est-à-dire, selon la conception du politique qui émerge alors en France, une déliaison entre la notion de « peuple juif » (historicisée, spiritualisée) et toute idée de constitution moderne d'un État-nation qui lui correspondrait. Pour le judaïsme religieux on l'a vu, la distinction entre sphère religieuse et sphère politique (opérée dès le Sanhédrin) s'accompagnait d'une « secondarisation idéologique » de la première, contrebalancée par une valorisation religieuse nouvelle de l'adhésion à la France émancipatrice. Pour les Juifs séculiers qui voyaient dans le judaïsme essentiellement des valeurs morales – sans aller jusqu'à détacher celles-ci de leur assise religieuse – une même « hiérarchie » était établie entre leur adhésion à ces valeurs morales universelles identifiées à la France émancipatrice, et leur enracinement (de fait ou actualisé) dans une « religion » juive particulière. Et même pour ceux, religieux ou non, qui envisageaient favorablement une « restauration nationale » en Palestine (certains fondateurs de l'AIU mais aussi plus tard L. Blum et André Spire), on peut avancer l'hypothèse que jamais cette sympathie n'impliqua une mise en cause de la primauté de leur adhésion à la France (25).

Le propos central de la plupart des travaux historiques récents sur le judaïsme français au XIX^e siècle est de montrer la persistance d'une identité juive et la résistance à l'« assimilation ». Ces travaux peuvent se répartir en deux catégories, suivant la compréhension qu'ils offrent de la signification de cette persistance et, dans le même temps, du rapport entre identité juive et identité française au XIX^e siècle. D'un côté ceux qui, comme M. Graetz ou P. Cohen-Albert (26), sans nier les processus de confessionnalisation du judaïsme, soulignent la persistance d'un sentiment collectif d'appartenance et interprètent ses manifestations dans un sens national ou quasi-national : les

Juifs de France auraient intégré le sens moderne (et français) du politique ; et même si quelques-uns d'entre eux seulement exprimaient leur sympathie pour le projet de « restauration nationale », ils n'étaient pas pour autant rejetés par l'establishment et s'y trouvaient même parfois au centre (27). Les Juifs français auraient ainsi refusé de « choisir entre l'universalisme et le particularisme » (P. Cohen-Albert, art. 1993) et maintenu, à un niveau implicite au moins, le caractère « national » de leur identité juive, à côté de leur appartenance française. De l'autre côté ceux qui, comme P. Birnbaum, P. Simon-Nahum, D. Schnapper ou C. Nicault, voient dans le franco-judaïsme une articulation nouvelle des deux identités juive et française. Que ce soit sous sa version religieuse ou séculière, le franco-judaïsme se présenterait – notre formulation suit, comme précédemment, le mode d'analyse de Louis Dumont – comme une inclusion hiérarchique de l'identité juive (religieuse ou morale-historique) dans l'identité française. Cette configuration serait en quelque sorte le point d'aboutissement d'une série d'autres hiérarchies correspondantes : inclusion du religieux dans le national-politique, du particulier dans l'universel (identifié à la France), ou encore du privé (appartenances autres que française) dans le public (l'appartenance citoyenne). Ce type d'analyse, que l'on fait plus volontiers nôtre on l'aura compris, exclut donc l'attribution d'un caractère *politique* au sentiment d'appartenance collective juive – l'intervention de personnalités juives dans le jeu politique international ne signifiant pas forcément leur adhésion à une conscience juive « nationale ». On laisse au lecteur le soin de réfléchir à l'évolution actuelle de ce modèle du franco-judaïsme, au regard de l'affaiblissement idéologique de l'État-nation d'une part, des transformations des notions (et du rapport entre) « public » et « privé » d'autre part.

*

* *

Pour conclure, on doit souligner combien les ouvrages ici analysés font partie d'une production historique plus qu'abondante sur ce terrain du judaïsme français post-émancipation. On peut s'interroger sur les raisons de cet intérêt, se demander en particulier pourquoi cette volonté de reconsidérer le projet d'« assimilation » des Juifs après leur émancipation. Bien sûr, l'approfondissement de la recherche conduit presque toujours à des réévaluations de ce genre, du fait de la relecture des documents selon des problématiques nouvelles. Mais celles-ci se trouvent toujours liées, d'une manière ou d'une autre, au contexte global et aux engagements personnels des chercheurs. Peut-être alors le contexte actuel de recherches identitaires – aux modalités si variables, on ne le dira jamais assez – incite-t-il à relativiser l'objectif d'uniformisation de l'État jacobin et à reconsidérer l'attitude de ces Juifs qui n'auraient pas « bradé » leur identité juive. Histoire, pour ces chercheurs, de revaloriser une symbiose judéo-française pour y inscrire leur propre parcours. Un franco-judaïsme actualisé se chercherait donc.

Martine COHEN
Groupe de Sociologie des Religions
 CNRS (Paris)

NOTES

* Depuis la rédaction de cette note de synthèse (octobre 1993), la revue *Pardès* a publié, à l'occasion de son dixième anniversaire, un numéro double dont l'un des dossiers, préparé par Jean Baumgarten et Shmuel Trigano, porte sur «La religion comme Science... La *Wissenschaft des Judentums*». Quatre des articles de ce dossier concernent l'émergence de la Science du judaïsme en France au XIX^e et auraient pu, à ce titre, être recensés dans cette note. Il ne nous a pas été possible de remanier celle-ci pour tenir compte des analyses proposées, mais nous nous devons de les signaler au lecteur : «Les débuts de la Science du judaïsme en France» (S. SCHWARZFUCHS) ; «La Cabale et l'Académie : l'étude historique de l'ésotérisme juif en France» (P.B. FENTON) ; «Quelques remarques sur Adolphe Franck, philosophe français et pionnier de l'étude de la Cabale au XIX^e s.» (C. MOPSIK) ; «Deux itinéraires d'hébraïstes : Ernest Renan et Joseph Derenbourg» (I. ROZENBAUMAS). *Pardès*, 1994, n° 19-20 (Paris, éd. du Cerf, 1994), 33-264. Signalons aussi, dans le n° 116 des *Nouveaux Cahiers* (printemps 1994), un dossier historique dirigé par P. BIRNBAUM sur «La puissance publique et l'existence juive en France».

(1) J. BERKOVITZ rappelle que les Juifs de France connaissaient en général un plus fort taux d'urbanisation que les non-Juifs, y compris dans l'Est ; mais en 1871, seulement 31 % de la population juive d'Alsace-Lorraine vivait dans des grandes villes, tandis que ce taux était de 97 % pour les Juifs des autres régions.

(2) Pour toutes ces données socio-économiques sur les Juifs bordelais avant 1850, cf. la 2^e partie de l'ouvrage de J. CAVIGNAC : *Activité professionnelle et fortune*.

(3) D. DELMAIRE. 3^e partie, chap. II. D'après le recensement de 1896-97, il y aurait 1 177 Juifs dans le Nord, les communautés de Lille, Valenciennes et Roubaix-Tourcoing étant les plus importantes. Un poste de grand rabbin a été créé à Lille dès 1872 et à Valenciennes en 1873. L'arrivée des Juifs alsaciens, dès avant 1870, accélère la mise en place des divers organismes communautaires.

(4) Sur les Juifs à Paris, voir Christine PIETTE : *Les Juifs de Paris (1808-1840). La marche vers l'assimilation*, Presses de l'Université de Laval, Cahiers de l'Université de Laval, 1983.

(5) C'est J. BERKOVITZ qui pose cette comparaison (chap. 4 : «The Jewish Community : Continuity and Change»).

(6) Cf. les chiffres cités par BERKOVITZ p. 151-152. A Bordeaux où il y a déjà trois écoles juives en 1807, nombre d'enfants juifs sont inscrits dans des écoles catholiques et des lycées. Les informations et analyses sur la scolarisation juive proviennent surtout de cet ouvrage, chap. 7 et 8.

(7) Dans ce domaine également, l'Alsace est encore à la traîne : nombre de petites écoles clandestines, où n'est donnée qu'une instruction religieuse, subsistent jusque dans les années 1840.

(8) Dès le départ, alors que d'autres associaient encore à leur anticléricalisme un vif esprit anti-religieux, les régénérateurs et enseignants juifs ont insisté sur la fonction de la religion comme facteur d'inculcation des valeurs morales (On peut y reconnaître le «premier seuil de laïcisation» évoqué par BAUBÉROT dans ses analyses historiques. Cf. *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Paris, Le Seuil, 1990). On peut remarquer d'autre part que la référence aux Dix commandements – assurant l'universalisation des valeurs du judaïsme – est contrebalancée par une tentative de préserver la spécificité juive avec les 13 Articles de foi de Maïmonide.

(9) On reprend ici les analyses de P. SIMON-NAHUM.

(10) On discutera plus loin cette distinction de M. GRAETZ entre «centre» et «périphérie».

(11) J. SALVADOR est né à Montpellier d'un père juif (descendant de marrane) et d'une mère chrétienne. Il a notamment publié : *Loi de Moïse ou système religieux et politique des Hébreux* (1822), *Jésus et sa doctrine* (1830) et *Histoire de la domination romaine en Judée et de la ruine de Jérusalem* (1847).

(12) Il est vrai qu'ils étaient confrontés à un rabbinat consistorial peu cultivé et resté conservateur. Aussi plusieurs d'entre eux s'engageront en 1907, i.e. peu après la loi de séparation de 1905, dans la création de l'Union Libérale Israélite, indépendante du Consistoire et, comme son nom l'indique, plus libérale que lui en matière de réformes religieuses.

(13) Après une présentation du journal lui-même (son fondateur, ses réseaux, etc.), D. DELMAIRE mène une analyse des contenus et du style des articles ; elle en vient ainsi à spécifier l'antisémitisme du journal (plus doctrinal que militant actif). Elle étudie ensuite « la situation réelle », nous proposant une sociographie des milieux touchés par l'antisémitisme et des communautés juives dans le Nord à la fin du siècle.

(14) Sur ce sujet, notons la réédition de la brochure militante de Bernard LAZARE : *Une erreur judiciaire. L'Affaire Dreyfus*, aux éditions Allia (Paris, 1993), et celle de J.-Denis BREDIN, *L'Affaire*, Paris, Presses Pocket, 1985 (Julliard, 1983).

(15) Sur les caractéristiques comparées de la définition nationale en France et en Allemagne, parmi les nombreux ouvrages parus récemment, on signalera ceux de Louis DUMONT : *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour* (Paris, Gallimard, 1991), Dominique SCHNAPPER : *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990* (Paris, Gallimard, 1991) et Rogers BRUBAKER : *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press, 1992 (ce dernier ouvrage a fait l'objet d'un compte-rendu par C. CHARLE dans *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 95, Déc. 1992).

(16) On aura reconnu ici un mode d'analyse cher à Louis DUMONT, où les traits pertinents d'une idéologie sont hiérarchisés. Voir par ex. ses *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.

(17) A la différence de l'Allemagne, la vitesse d'acquisition des droits civiques en France aurait permis d'y éviter une réforme religieuse en profondeur (BERKOVITZ, SIMON-NAHUM, GRAETZ).

(18) Sur ces réformes et sur la construction du système consistorial, on se reportera à l'ouvrage majeur de P. ALBERT, *The Modernization of French Jewry : Consistory and Community in the Nineteenth Century*, Hanover, New Hampshire, University Press of New England, 1977 ; ainsi qu'à celui de S. SCHWARZFUCHS, *Du Juif à l'israélite. Histoire d'une mutation (1770-1870)*, Paris, Fayard, 1989. Selon M. GRAETZ, des tendances à la centralisation se manifestaient déjà dans les « nations » juives d'Alsace et du Sud-ouest, il ne faut donc pas surévaluer la « rupture » révolutionnaire. Sur l'idéologie patriotique au sein du rabbinat, voir les travaux de J.M. CHOURAQUI, notamment : « De l'émancipation des Juifs à l'émancipation du judaïsme : le regard des rabbins français au XIX^e siècle », in P. BIRNBAUM éd., *Histoire politique des juifs de France*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1990.

(19) On peut regretter que R. BERG ait à peine évoqué les conflits laïcs/rabbins qui ont agité le consistoire central ces dernières années ainsi que la rivalité qui oppose celui-ci au CRIF. L'étude du « rabbinat français » s'est peut-être aussi trop limitée à celle du rabbinat consistorial.

(20) Cf. notre analyse de ces évolutions : « Les Juifs de France. Affirmations identitaires et évolution du modèle d'intégration », *Le Débat*, n° 75, Mai-Août 1993.

(21) BERKOVITZ, p. 131 sv. et SIMON-NAHUM, chap. 8. On note que l'individualisation de l'implication religieuse suit deux voies concomitantes : celle de l'éthicisation et celle du sentiment intérieur (le « cœur » se rapportant d'ailleurs moins aux affects ou au ressenti « purs » qu'à leur orientation morale).

(22) Certains d'entre eux critiquaient le christianisme pour avoir repoussé la réalisation de cet idéal dans un « Royaume céleste » : les Juifs saint-simoniens en particulier voyaient dans ce régime hébreu le modèle d'unité entre spirituel et temporel auquel tous aspiraient.

(23) « Partiellement » : M. GRAETZ énumère en effet, parmi les points de convergence entre fondateurs de l'AIU et dirigeants consistoriaux, outre l'objectif de « régénération », une même croyance au progrès par l'essor industriel et donc un attachement au capitalisme naissant, ainsi que l'adoption par les premiers du même schéma centralisé d'organisation que le système consistorial.

(24) Pour une analyse de l'interprétation proprement nationale de l'idéologie émancipatrice par les premiers sionistes, voir Alain DIECKHOFF : « Les logiques de l'émancipation et le sionisme », in P. BIRNBAUM éd., *op. cit.*

(25) Dans un article sur la réception du sionisme en France, Catherine NICAULT analyse la résistance du judaïsme français au projet sioniste dès son émergence politique : l'idée de reconstituer une nation juive est absurde, elle va à l'encontre du sens de l'Histoire et contredit formellement l'idée de « mission d'Israël ». Ce n'est que vers la fin des années 1930, devant la montée de l'antisémitisme nazi et de la xénophobie en France, que certains milieux – juifs immigrés et jeunes israélites – pris de doute sur l'irrévocabilité du « contrat » entre la France émancipatrice et le judaïsme, auraient développé des sympathies sionistes. Ils n'en persistaient pas moins à refuser au sionisme le monopole de la solution au problème juif, continuant à

croire aux idéaux révolutionnaires. Cf. «La réceptivité au sionisme, de la fin du XIX^e siècle à l'aube de la Seconde Guerre mondiale», in P. BIRNBAUM éd., *op. cit.*

(26) Voir notamment ses articles : «L'intégration et la persistance de l'ethnicité chez les Juifs dans la France moderne», in P. BIRNBAUM éd., *op. cit.* et «Les Juifs de France et l'idée de restauration nationale» dans *Les Nouveaux cahiers*, n° 112, printemps 1993. On peut s'interroger sur la pertinence du concept d'«ethnicité».

(27) L'article de P. COHEN-ALBERT dans *Les Nouveaux Cahiers* évoque ainsi la figure d'un des membres éminents du Consistoire de Paris, Lazare Lévy-Bing.