

Mythes et réalités du Judaïsme français

Communauté juive et communautarisme

SHMUEL TRIGANO, PRÉSIDENT DE L'OBSERVATOIRE DU MONDE JUIF

L'idée d'un *Observatoire du monde juif* implique que le « monde juif » constitue autant un poste d'observation de l'environnement qu'une réalité observée elle-même. C'est dans cette deuxième perspective que s'inscrit cette livraison.

Un des faits les plus étonnants des événements des trois dernières années fut sans doute la condamnation du « communautarisme » et du « repli communautaire » de la « communauté juive », au plus fort des agressions qu'elle subissait. En somme, l'acte d'agression qui identifiait les Juifs comme tels se voyait retourné contre eux pour fustiger un excès d'affirmation identitaire. Il n'y a rien de plus délégitimant qu'un tel soupçon. En effet, pour le dire à la façon de Raymond Aron définissant « l'idéologie » : « le communautarisme, c'est toujours celui de mon ennemi ». Le terme, dans le débat politique français actuel, désigne une attitude en retrait de la nation et de la loi républicaine. Le souvenir de l'ancienneté de l'inscription des Juifs dans les cadres de la France moderne accentue le côté erratique d'un tel jugement. Cependant, le terme de « communauté », dont un historien a relevé plus de cent significations, recèle par essence, il faut le reconnaître, une ambiguïté irréductible, susceptible d'interprétations diverses.

C'est sur ce soupçon que revient ce dossier. Faut-il y voir un avatar de la vieille accusation de « complot » ? Elle connaît de toutes façons un regain inédit dans certains pays, que ce soit sous la forme des « Protocoles des Sages de Sion » ou sous celle du « lobby juif ». Faut-il y entendre le reproche de « double allégeance » ? Il ne fait pas de doute qu'elle ne peut se manifester et se comprendre que replacée dans le contexte socio-politique français actuel, symptôme parmi d'autres, mais plus que d'autres, d'une crise plus large.

Les articles ici réunis ne se confrontent pas à cette question très vaste. Ils visent avant tout à éprouver cette accusation au fil de la réalité sociologique des communautés juives, dans ce qu'elles sont durable-

ment et dans leurs repères identitaires les plus importants. Le paysage qui en ressort ne la confirme pas du tout. Bien au contraire, la crise récente a vu naître un nouveau mouvement associatif dans différentes régions françaises dont la finalité fut, par delà les vocations spécifiques, d'intensifier la communication avec la société et la sphère politique, pour rompre le sentiment d'isolement et de relégation et démontrer l'inanité de la rumeur. Ce mouvement ne fut pas toujours bien compris. Au plus fort des événements, on y vit souvent de l'agressivité. Nous en rendons compte de façon inédite, dans ce qu'il fut et est toujours.

Néanmoins, comme on le verra, cette crise qui a ébranlé l'évidence de la légitimité d'une communauté juive dans la société française n'est pas allée sans une crise interne, qui s'avère avoir été le cadre même de cette créativité associative. Une crise dans la crise en somme, un microcosme où les défis lancés à la communauté juive dans son ensemble se virent posés en son sein même. Vérification paradoxale que la crise qui s'est cristallisée autour de la communauté juive est la crise de la société française. ■

L'Observatoire du monde juif, organisme indépendant et autonome, a pour vocation d'étudier et d'analyser la condition des communautés juives et les problèmes auxquels elles sont confrontées en France et dans le monde, tant sur le plan de leur existence spécifique que sur celui de leur environnement politique, social et culturel. Il se donne pour objectif de clarifier les enjeux des questions juives, d'en informer les responsables politiques et les professionnels de l'information, de communiquer les résultats de ces investigations aux milieux de la recherche, d'aider les communautés juives à se repérer dans l'évolution des choses. Pour trancher sur les stéréotypes et les déformations qui accablent le plus souvent ces sujets, l'Observatoire se recommande des méthodes universitaires de la recherche sociologique et politologique.

Le soupçon de « communautarisme » : la politique d'une terminologie

SHMUEL TRIGANO, PROFESSEUR DES UNIVERSITÉS

Les historiens relèveront sûrement dans 50 ans (mais après quels drames?) la bizarrerie de la mise en accusation des Juifs de France quant à leur fidélité à la nation et à la loi républicaine. C'est bien ce qu'implique en effet la fustigation récurrente du communautarisme supposé de la communauté juive. En somme, très crûment dit, 550 000 personnes se sont vues et se voient soupçonnées d'être étrangères à la nation et de ne pas s'identifier au bien public.

Les « tensions intercommunautaires »

De ce point de vue ce soupçon (qui se décline suivant une terminologie très savante: tribalisme, repli communautaire, lobby, etc.) est inséparable d'une autre notion bizarre: les « tensions intercommunautaires ». Cet euphémisme politiquement correct désigne en fait l'antisémitisme nourri à l'effervescence inouïe de la haine antijuive dans le monde arabo-islamique, qui a fini par gagner de larges secteurs de la population européenne immigrée, d'où l'essentiel des agressions antisémites a émané depuis trois ans et, plus précisément, depuis la guerre du Golfe. Étrange notion, en effet, qui déculpabilise les auteurs de troubles, pour faire partager avec « équité » à leurs victimes une co-responsabilité dans l'agression dont elles sont victimes. Comme si la réciprocité était vraie dans les actes d'agression. Le concept de « tensions intercommunautaires » implique en fait une véritable dénégation du phénomène antisémite comme tel et la mise en question de ses victimes pour « alléger » la faute de ses auteurs. Il engendre inéluctablement – ce que les faits ont vérifié – la peinture d'une communauté juive agressive et donc communautariste. La meilleure illustration en fut donnée par le compte rendu journalistique de la manifestation du 7 avril 2002 qui a vu descendre dans la rue la moitié de la communauté juive, une manifestation dont tous les observateurs pourtant avaient pu observer le caractère pacifique, si l'on excepte les casseurs de fin de manifestation qui s'engouffrent – à l'habitude – dans la protestation citoyenne. En somme, c'est le cri et l'appel à l'aide de la victime qui fit scandale. Pas l'acte agressif!

La bizarrerie d'une telle situation est double. L'accusation n'est pas en effet corroborée par la réalité même de la condition juive dans ce pays. Les Juifs sont inscrits dans le pacte national et le pacte républicain, depuis que la France moderne existe. Le premier date de 1807, avec la convocation par Napoléon du Sanhédrin qui a vu les Juifs (rabbins et laïcs) réformer le judaïsme pour entrer dans la nation, en renonçant explicitement à ses lois politiques et civiles. C'est Napoléon qui institua ainsi le judaïsme consistorial qui devint le mode d'insertion des Juifs dans la nation. C'est ce mode qui fut reconduit avec la loi de la sépara-

tion des Églises et de l'État en 1905. Le même processus se retrouve pour le gros contingent des Juifs d'AFN qui forment le judaïsme français, les Juifs d'Algérie¹.

La bizarrerie découlait aussi d'une inversion de la réalité de la situation: en l'occurrence, le fait que les agressions émanaient d'un communautarisme bien plus réel, celui que promeuvent les courants fondamentalistes islamiques qui ont pour objet de constituer les populations immigrées en minorité nationale dans le cadre de la future Europe. De façon stupéfiante, ces problèmes se virent abordés à travers des objets secondaires et abstraits (laïcité, voile, etc.) – ce qui n'enlève rien à leur importance – sans que pour autant ces populations ne se voient aussi massivement et directement accusées de communautarisme que les Juifs. On ne peut que penser qu'est ici à l'œuvre un système de « deux poids, deux mesures », qui s'exerce sur le maillon le plus faible du réseau social, le maillon juif, selon la logique du bouc émissaire, excellemment décrite par René Girard.

Une confirmation par un tierce exemple, encore plus révélateur, nous est donnée du caractère très singulier d'une telle accusation en comparant le traitement réservé à la communauté juive à celui de la communauté chinoise (sans parler plus largement de la communauté asiatique) évaluée à environ 450 000 personnes dont 250 000 dans la région parisienne, soit un chiffre comparable à celui de la communauté juive. Nous avons là en effet une population d'immigrés qui augmente très vite (19,6 % en 4 ans selon le rapport de décembre 2002 du ministère de l'intérieur) et qui donne tous les signes d'une acculturation problématique, de repli communautaire et économique. Des rues et des quartiers entiers se sinisent au fil des enseignes en chinois des échoppes et des commerces et des regroupements de population provoquant le départ des anciens résidents. Or, on n'entend pas parler de communautarisme à propos de cette population. Nous comprenons par déduction que l'accusation de communautarisme lancée contre les Juifs est une partie intégrante du phénomène antisémite depuis trois ans. Ses antécédents à vrai dire sont historiques, relevant de la vieille histoire de l'antisémitisme européen.

Un tel climat n'est pas bien sûr sans effet sur les

formes de la condition juive dont l'évolution finit par s'inscrire dans le cadre de l'identité que lui assignent, à son corps défendant, le regard et le discours de l'opinion publique, voire certains actes politiques des pouvoirs publics. C'est la naturalisation d'un jeu pipé qui se produit alors.

La communautarisation du haut des sommets de l'État

On peut en effet se demander dans quelle mesure le pouvoir politique ne pratique pas lui-même la politique de communautarisation portant si lourdement décriée. Deux faits bizarres concernant la communauté juive peuvent l'illustrer (sans que l'on aborde les politiques municipale, régionale, pourvoyeuses elles-mêmes de communautarisation à travers le financement de nombre d'associations immigrées).

Il est ainsi difficile de comprendre pourquoi le ministère de l'intérieur a encouragé le CRIF à rencontrer l'UOIF, si ce n'est dans une optique de communautarisation qui conçoit les deux associations

comme des associations communautaires, potentiellement en conflit et qu'il faut pacifier. Or, rien ne fonde dans le principe une telle rencontre, car le CRIF n'est nullement un vis à vis de l'UOIF, dont la connotation religieuse partisane est évidente, même par rapport au CFCM. Leur statut n'est nullement comparable : l'un est fondé dans la Résistance en vis à vis du Conseil National de la Résistance pour récuser l'UGIF sous la gouvernance de Vichy, l'autre est une association d'originaires, proche du mouvement fondamentaliste des Frères musulmans. La conséquence d'une telle démarche ne peut que mettre indûment le CRIF au niveau de l'UOIF en effaçant tout de même deux siècles d'histoire juive en France. Ici, la politique gouvernementale communautarise objectivement le judaïsme français. Pour quelle finalité? Conférer un certificat de bonne socialité à l'UOIF, en lui faisant partager la légitimité du judaïsme français? Jeu très risqué car il campe le CRIF comme un pendant de l'UOIF...

LE COMMUNAUTARISME*

Essai de définition

Shmuel Trigano

1. Est communautariste, toute relation qui instaure un niveau intermédiaire obligatoire entre l'État et le citoyen individuel, que l'État concède à ce niveau une fonction de répartition, de gestion ou de représentation (dans la mesure où il l'instituerait comme représentant une catégorie de citoyens) ou qu'une instance, émergée de la société civile, manifeste l'ambition de représenter devant l'État une catégorie de citoyens (dont elle ne pourra (et ne devra) pas revendiquer le suffrage universel, auquel seuls les représentants de l'État ont droit).

2. Cette médiation assignerait inmanquablement la catégorie médiatisée à une coutume, une normativité, un droit qui ne serait pas ceux qui découlent du contrat démocratique, source du droit. Elle serait à la discrétion de la dite communauté et tout spécialement du bon vouloir de ses représentants. L'État démocratique, émanant du suffrage universel, concéderait en effet, alors, à l'instance médiatrice, ainsi reconnue, des pouvoirs qu'elle ne tirerait pas du suffrage universel. Même si cette médiation n'ambitionnait qu'une représentativité politique, sans aucune juridiction interne, le contrat démocratique se verrait rompu.

3. La règle de la démocratie implique en effet que les acteurs de la politique soient contrôlés par le suffrage universel. Or ce contrôle ne peut et ne doit se faire qu'à l'échelle de tout le corps politique concerné, dans la mesure où l'État, ainsi né du suffrage universel, incarne son unité, sa cohérence, c'est à dire des relations d'égalité intrinsèques, systémiques entre tous ses membres. Le suffrage universel fait des individus le siège du contrôle démocratique et de la citoyenneté son exercice.

4. Par contre, des groupes de citoyens peuvent s'organiser et s'associer pour défendre les intérêts spécifiques qui les réuniraient, pourvu qu'ils restent en dehors de cette scène où seul prévaut le bien public incarné par l'État. Seuls les acteurs politiques collectifs que sont les partis sont habilités à promouvoir ces intérêts sur la scène du pouvoir car seuls ils sont l'objet d'un contrôle de tout le corps politique.

5. La puissance publique pourra répondre aux démarches de ces associations et satisfaire éventuellement leurs demandes sans préjudice pour l'ensemble des citoyens ou chaque citoyen en particulier. L'exercice de cette demande, qui exclut les objets

politiques, doit rester confiné au domaine social, culturel, mémoriel, à tout ce qui relève de la culture de l'identité collective dans ses diverses modalités, hors de tout rapport quantitatif (majorité – minorité) et ne pouvant donc être l'objet du suffrage universel. L'identification communautaire, inscrite dans ces domaines, ne peut et ne doit pas être qualifiée de « communautariste ». Elle est légitime et légale selon les critères de la République.

6. Si les modalités de cette identité collective sont plurielles, l'identité collective reste, elle, au singulier : elle se réfère à la nation. La même nation peut en effet se décliner sous diverses modalités et adopter différentes formes et configurations. Quels sont les critères de cette unité? Essentiellement quatre : l'expression de cette identité dans la langue française et ses formes culturelles, qu'elle soit ou pas au carrefour d'autres langues ; dans l'espace français, qu'il soit ou pas au carrefour d'autres espaces et registres symboliques ; l'assomption des valeurs républicaines, notamment l'universalité de la Loi, la laïcité de l'État et de la vie publique, l'assomption de l'identité historique majoritaire de la France, matrice de sa culture, relevant du donné existentiel, comme cadre global de la déclinaison identitaire. Elle doit donc se construire comme un surcroît à l'identité nationale, non en substitut ni en soustraction à elle, sans obligation ni assignation pour ses membres, par ailleurs et en premier lieu citoyens, membres individuels du corps politique, libres d'adhérer ou de se démettre de leur appartenance à une communauté.

7. Cette unité de la nation, de l'État et de la politique (qu'elle soit régionalisée ou centralisée) vise à préserver la liberté et l'égalité politiques de chaque citoyen afin qu'il ne soit pas privé de sa liberté de choix et qu'il ne tombe pas dans un rapport de domination au cas où une communauté, pour quelque raison que ce soit, serait plus puissante qu'une autre. Elle suppose qu'il y ait un domaine public, national et étatique, objet du respect de tous. C'est la condition indispensable à l'exercice du contrôle démocratique par le suffrage universel et à la permanence d'une identité commune à tous les citoyens.

* extrait de Shmuel Trigano « Contre la féodalisation de la démocratie », *Le Figaro* [23 février 2004]

Un autre événement marquant fut le voyage du président de la République aux États-Unis à l'occasion duquel on assista à un double événement problématique. Le président invita avec lui « quatre grands témoins faisant en quelque sorte office de « gages de moralité » (*Le Figaro*, mardi 23 septembre 2003) pour rassurer « la communauté juive américaine » fustigeant outre mesure le phénomène antisémite en France. Parmi ces personnalités, il semblerait selon *Proche-Orient Info* (2 septembre 2003) que le président du CRIF avait été au préalable « oublié », puis rattrapé à la suite de l'insistance qu'il mit à se faire inviter. Quelle que soit la bonne intention de l'invitation de ces personnalités, son coût symbolique pour la communauté juive est grand. Il accrédite un communautarisme à la fois au dehors (par rapport au lien fait entre judaïsme français et judaïsme américain, ici valorisé comme une force influent sur la politique américaine, ce qui a pour effet de camper la communauté juive française comme un « lobby » en relation avec le « lobby juif américain ») et au dedans, par un choix sélectif – fait du Prince – d'institutions et de personnalités, qui négligeait au départ (court-circuitait?) le président de l'institution représentative de ces institutions, comme s'il y avait une essence de la communauté juive qui transcendait le caractère associatif de son existence qui fait sa seule légitimité et sa légalité. Dans la citoyenneté républicaine, en effet, la notion de « communauté juive » ne peut désigner que l'ensemble des associations volontaristes selon la loi de 1901 ou de 1905 et non point l'ensemble des citoyens d'origine juive, autant ceux qui prennent part à ces associations que ceux qui resteraient en dehors de leurs rangs.

La communautarisation médiatique

A côté de ces logiques de communautarisation propres au pouvoir se déploient de semblables processus dans l'opinion publique. Le discours médiatique porte une lourde et grave responsabilité à ce sujet dans la mesure ou par son pouvoir de nomination et de classement social, il assigne des catégories entières de populations à une identification massifiée. Cela ne concerne pas uniquement les Juifs (innombrables sont les dossiers consacrés aux « Juifs », « Franc maçons », femmes », « homosexuels », « immigrés », etc.) mais les Juifs en sont le sujet par excellence. Dans le dossier publié par l'Observatoire du monde juif (*Les médias français sont-ils objectifs ?*) nous avons commencé à analyser ce phénomène de type idéologique.

Notons à ce propos le caractère sophistiqué de cette assignation médiatique des Juifs au communautarisme. En promouvant des discours accusateurs émanant de personnalités qui éprouvent le besoin de proclamer qu'elles prennent des positions « en tant que Juifs », les médias « naturalisent » l'accusation, en se démettant de leur responsabilité. C'est une sorte

de ghettoïsation qui se produit alors, la communauté juive est vilipendée (ainsi que ses détracteurs d'origine juive), à la fois par leur proclamation et par la finalité de leur discours, les deux faisant système. Au passage, le choix sélectif et paradoxal de telles voix comme quasi uniques expressions de la communauté juive permet d'écarter de nombreuses autres voix intellectuelles, doublement stigmatisées parce qu'elles ne répondent pas à la demande implicite de désolidarisation d'avec la communauté juive et se voient donc assignées au communautarisme au point de perdre la légitimité et la dignité intellectuelles qui faisaient leur autorité, devenant par là même des intellectuels « communautaires » et donc « organiques ». Parce que juives. Ce processus est exactement celui d'une paradoxale auto-ségrégation, imposée et indirecte.

Le plus étonnant fut de constater, au fil du temps, la position de spectateur adoptée par les médias qui multiplièrent les dossiers, enquêtes, numéros spéciaux autour de l'« inquiétude », de l'« angoisse » des Juifs, c'est à dire d'une situation à laquelle ils avaient pour certains grandement contribué à créer. Ces dossiers sont partagés entre d'une part la psychologisation de l'angoisse des Juifs, un procédé qui aboutit à dénier la réalité objective de l'antisémitisme et à charger indirectement l'excès, voire l'hystérie des Juifs eux mêmes, et d'autre part à critiquer plus directement la condition juive, en surdimensionnant l'importance de positions juives ultraminoritaires.

La communautarisation de la politique partisane

Un autre vecteur important de communautarisation des Juifs de France tient au fait que le symbole juif est devenu une puissante arme de la politique politicienne, un moyen de communication et d'action politiques pour obtenir des avantages. Cela tient au rôle singulier que jouent les Juifs dans la symbolique culturelle occidentale. Les fondamentalistes musulmans et leurs alliés l'ont bien compris qui ont systématiquement et froidement pris le signe juif en otage dans leur rhétorique. Leur demande de privilèges se justifie couramment en se référant au traitement spécial dont bénéficieraient les Juifs français avec lesquels plus qu'avec d'autres ils revendiquent l'égalité. Quand les fervents du voile comparent l'interdiction qui le frappe au port de l'étoile jaune, quand le CFCM est comparé à un CRIF, quand un Tarik Ramadan fustige les « intellectuels communautaires », quand le rapport du MRAP « Racisme anti-arabe, nouvelle évolution » (6 août 2003) fait un étrange usage des mots « communauté » (5 fois dont 4 pour les Juifs et 1 pour les musulmans), « communautaires » (52 fois, toutes pour les Juifs), « communautarisme » (17 fois, toutes pour les Juifs), soit 73 fois pour les Juifs, 1 fois pour les musulmans), c'est bien de cet usage politicien qu'il s'agit. Et il faut croire que cela marche ! Les pouvoirs publics eux mêmes se sont mis à pratiquer de façon courante cette comparaison et toute

LA COMMUNAUTÉ JUIVE

Essai de définition

Shmuel Trigano

1. La communauté juive est ce terme générique qui désigne un ensemble d'associations volontaristes, créées dans le cadre des lois associatives (loi de 1901 et 1905), inscrites dans la Cité, et qui ne concernent que leurs membres, par ailleurs et avant tout citoyens de la République, à titre individuel, engagés dans tous les réseaux de la vie sociale, culturelle et politique.

2. Ces associations se donnent pour but de cultiver un héritage, d'illustrer des valeurs et de défendre certains intérêts partagés par leurs membres, jugés importants pour leur sentiment de dignité, leur condition et leur continuité au sein de la société française

3. Leur action s'exerce sur la scène de la société civile, dans les domaines de la culture, de la société et de la religion. Quand la chose est nécessaire – et c'est l'exception –, elles peuvent faire entendre aux pouvoirs publics le souci spécifique de la communauté juive.

4. Cette intervention est du même type que celle des associations professionnelles, syndicales, mutualistes dont les représentations auprès de l'État sont légitimes et légales aux yeux de la loi et de l'opinion commune.

Elle ne peut en aucune façon être assimilée à l'action politique d'un parti politique dans la mesure où elles ne cultivent pas d'ambition universelle, concernant tous les Français, ce qui constitue formellement l'horizon des partis politiques. Elles promeuvent des intérêts sectoriels et limités.

Les associations ou les institutions juives ne sont donc en aucune façon des intermédiaires entre les citoyens juifs et l'État. Ce serait le signe du déclin de la citoyenneté des Juifs et de la ghettoïsation de la communauté juive. Elles ont pour objet les intérêts qu'elles défendent et non les individus qu'elles représenteraient. Comment le pourraient-elles légalement puisqu'elles ne sont point et ne doivent pas être élues au suffrage universel ?

5. Toute démarche de la « communauté juive » ne devrait pas être

tenue pour autre chose que la démarche de toutes les associations – et d'elles seules – qui la constituent sur le plan local, ou national si ces associations sont fédérées. Ces associations sont l'œuvre d'individus qui s'engagent à les créer, à les faire vivre et à agir par leur intermédiaire sur la scène publique et dans la société civile mais non dans la vie politique. Les acteurs fondamentaux de la vie communautaire sont ainsi les associations, seuls acteurs légaux de la vie communautaire. La condition politique ne peut en effet s'exercer que sur le plan de la citoyenneté, dans la sphère politique, régie par le suffrage universel qui consacre l'individu comme acteur du politique.

6. La « communauté juive » est par conséquent une fédération d'associations. Cette fédération est identifiée aujourd'hui au CRIF qui exprime le souhait et les intérêts de ces associations uniquement. Le CRIF représente uniquement les associations qu'il fédère et non des individus, et encore moins tous les Juifs de France.

7. La « communauté juive » rassemble tous les secteurs de l'opinion juive dans le domaine politique, social autant que religieux : la diversité de la société en est constitutive car elle est immergée dans la société. Elle est par essence pluraliste mais les membres des associations spécifiques qui la constituent unissent leurs efforts dans chacune d'elles pour promouvoir certains objectifs sur lesquels ils partagent un semblable consensus. Ces associations ne sont pas habilitées à agir au delà d'un tel consensus et jamais au nom de tous les Juifs de France, ce qui serait un acte politique, sur lequel ces derniers n'auraient aucun moyen de contrôle.

8. « La communauté juive » ne « représente » donc pas les Juifs qui ne sont pas membres de ces associations qui se sont concertées dans le cadre du CRIF ou qui sont en dehors de toute vie juive ou dont les associations choisissent de rester en dehors de leur concertation nationale.

décision institutionnelle s'évertue à pratiquer le calcul arithmétique « un Juif-un Arabe ». C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre aussi comment le ministre de l'intérieur a pu encourager le CRIF à rencontrer l'UOIF.

Les partis politiques se sont quant à eux mis à l'heure de la communautarisation. Le comble en la matière fut sans doute le rapport de Pascal Boniface au PS, recommandant de négliger l'électorat juif au profit de l'électorat musulman, plus important, alors que le même homme stigmatisait le communautarisme juif et la double allégeance des Juifs envers Israël. En somme, les immigrés étaient plus « nationaux » que les Juifs. Le même processus est à l'œuvre à l'UMP, à la fois au sommet où l'on est en quête du soutien de ces nouveaux électeurs et à la base avec leur entrée en masse dans les rangs du parti. On assista même durant la récente campagne électorale à la protestation de leurs candidats quant à leur décevante présence en nombre sur la liste des candidats potentiellement éligibles aux élections régionales. L'affairement médiatique autour du « préfet musulman » fut aussi significatif de la volonté du pouvoir de s'attacher ce nouvel électoral.

La confusion du national et du communautaire a trouvé à s'exprimer dans tous les azimuts à l'occasion de la guerre d'Irak. Toutes les franges de l'opinion en ont été parties prenantes. Le ministre de la ville, Jean Louis Borloo déclara ainsi (*Nice Matin* 27 mars 2003) : « *ce qui est extraordinaire, c'est que toute la communauté issue de l'immigration adhère complètement à la position de la France. C'est à partir de cela qu'on peut construire ou bâtir. Profitons de cet espace de « francitude » nouvelle qui est génial* ». C'est ce que pensait aussi toute la gauche : « *les socialistes constatent que pour la première fois, les jeunes des banlieues, que se disputent les organisations de gauche descendent dans la rue avec un idéal et un enthousiasme inégalés* ». Les trotskistes étaient à l'unisson. Christian Picquet, un des responsables de la Ligue Communiste Révolutionnaire, avançait ainsi : « *C'est la première fois que l'on offre à une population qui d'habitude n'a d'autre choix que le repli ethnique ou le chemin de la mosquée, la possibilité de s'intégrer dans la communauté républicaine et dans un mouvement mondialiste... Le mouvement antiguerre est parvenu à créer un consensus très large et à surmonter les clivages au moment où la jeunesse d'origine maghrébine est soumise à un double choc : celui de la crise de l'intégration républicaine et le choc communautaire avivé par les retombées du conflit en Pales-*

time ». Le président de SOS Racisme, Malek Boutih lui emboîtait le pas : « *la position de la France sur le plan international a été un accélérateur de l'intégration républicaine. La communauté nationale se construit dans l'épreuve* ». Cette opinion convergeait parfaitement avec Fouad Alaoui, secrétaire général de l'UOIF, proche des Frères Musulmans : « *plus la France ira loin dans sa logique d'opposition, plus la situation s'apaisera ici* ».

Enfin, dernière occurrence de cette communautarisation externe des Juifs : le cas Dieudonné. Sans revenir sur des faits connus de tous, nous sommes ici en présence d'une instrumentalisation du symbole juif pour affirmer et poser la venue sur la scène publique d'une nouvelle identité : l'identité africaine. L'« humoriste », s'enferrant dans une surenchère sans issue, a trouvé le moyen de construire une telle identité, inspirée – depuis la communauté noire américaine – par la mémoire de l'esclavage colonial, en s'adossant à la force symbolique du signe juif en Occident². C'est le même usage que les islamistes qui est fait ici : cynique, froid et calculé. Cet usage « surfe » évidemment sur la force de la réprobation « morale » d'Israël dans l'opinion publique occidentale. Le risque est grand que d'autres forces politiques et communautaristes ne recourent à la même tactique. Pour peu que l'économie aille mal, il y a là les éléments d'une crise antisémite majeure.

Les retombées pratiques de cette dernière manipulation symbolique ne se sont pas faites attendre. Le samedi 20 mars à 20h35, 60 musulmans d'origine africaine ont attaqué des familles juives de Pierrefitte au sortir de la synagogue. L'humoriste était passé auparavant à Stains et à Pierrefitte.

La communitarisation inerte des Juifs de France

Dans ce climat, on peut se demander comment les Juifs de France peuvent ne pas être emportés par cette logique qui les assigne à une position qu'ils n'ont pas choisie. Deux faits sont significatifs. Au dedans, la ruée vers l'École juive des élèves et des enseignants juifs pour des raisons de sécurité est un inquiétant signe de ghettoïsation des Juifs qui ne trouvent plus leur place dans le domaine public. Dans ce cas là, l'École juive n'est plus l'expression d'un choix volontariste (le choix de l'École privée) mais d'une nécessité. L'École juive s'avère d'ailleurs en grande difficulté pour recevoir tous ces candidats potentiels. Au dedans, également, la mutation du Service de Protection de la Communauté Juive (SPCJ) est très parlante. Créé au départ après l'attentat de la rue Copernic (1981) pour assurer la sécurité interne des bâtiments juifs, il est devenu, par la force des choses, et très récemment (cf. infra) un organe de recensement des actes antisémites sur un plan national. C'est à son travail que l'Observatoire doit la liste des agressions qu'il a publié le premier en novembre 2001, en fonction d'une liste établie par les soins du SPCJ mais non rendue publi-

que. Il fonctionne depuis en étroit rapport avec les services de police et le ministère de l'intérieur. Le fait même de cette mutation est un indice de cette ghettoïsation. Si l'initiative de cette mutation revient à la communauté juive, c'est qu'il y a eu une période (de longs mois de déshérence en 2001-2002) durant lesquels une grande partie de ses membres ont pu avoir le sentiment que leur sécurité – une des caractéristiques de la citoyenneté – n'était plus prise en charge par la société et l'État, et avant tout, que l'état d'insécurité dans lequel ils se trouvaient n'était pas reconnu. Il lui fallait donc y veiller par elle-même, en tous cas recenser les incidents. Le fait de la reconnaissance par le ministère de l'intérieur de sa réalité et de son efficacité, dénote en fait un processus de privatisation de la sécurité publique, très problématique.

Enfin, la logique s'exerce aussi à l'extérieur. L'exemple qui s'impose ici est la création du Cercle Léon Blum dans le cadre du PS. Créé en mai 2003, il s'est donné comme objectif de « lutter contre l'antisémitisme au sein d'un parti, le PS³ ». On peut supposer qu'il rassemble bien des membres d'origine juive du PS mais pas uniquement. « L'affaire Zimmeray », suite au scandaleux rapport Boniface, un véritable défi lancé aux membres du PS qui se pensaient être socialistes et qui se virent assignées à leur origine juive, fut « la goutte d'eau qui fit déborder le vase ». Le député européen François Zimmeray avait demandé que les fonds européens alloués à l'Autorité Palestinienne – que l'on sait depuis détournés à des fins de terrorisme et de prévarication – soient contrôlés par le parlement européen. Cette démarche avait été jugée par des socialistes de Rouen non conforme à celle du PS, qui demandèrent l'exclusion de F. Zimmeray. C'est ce qui décida de la création du Cercle. Entre temps, François Zimmeray a été exclu de la liste des candidats PS au Européennes. Ce qui est important pour notre analyse, c'est que cette création est vécue par les animateurs mêmes comme une fatalité déplorable : « à notre grande surprise, on a été rapidement dépassés par la mobilisation des gens. C'est à la fois un succès sympathique et déplorable. Sympathique parce que les gens ont la volonté de se battre et déplorable parce que si le Cercle existe, c'est qu'il y a un problème ». Sentant le piège de la ghettoïsation, Laurent Azoulai se défend aussitôt : « le Cercle Léon Blum n'est ni un groupe de pression ni un lobby. Il n'a pas non plus d'ambition électorale. Notre but c'est de faire à l'intérieur des formations auxquelles nous participons qu'elles soient associatives, syndicales ou politiques, un travail de pédagogie, d'information et de retour sur l'histoire, de provoquer un débat sur le Proche-Orient, une réflexion en profondeur de l'histoire, de l'actualité et de ses conséquences ». La crise semble cependant faire rage dans les rangs du PS car en janvier 2004 éclatait l'affaire d'une pétition interne malveillante envers Israël, issue du courant « Nouveau

monde », animé par Jean Luc Mélenchon et lourde de 500 signatures parmi lesquelles Martine Aubry, Pierre Joxe et Michel Rocard, au langage proche du rapport Boniface qui entre temps avait pourtant perdu son mandat de délégué national, chargé des questions stratégiques.

En conclusion, ces évolutions morphologiques de la condition juive relèvent de l'ordre des faits mais ne correspondent en aucune façon à la conscience ou aux discours émanant de la communauté juive. Celle-ci a manifesté qu'elle se prononçait massivement pour la laïcité et contre les signes religieux ostentatoires, le grand rabbin de France allant même jusqu'à recommander aux Juifs de les dissimuler pour des raisons de sécurité. Contrairement à l'épiscopat et au CFCM, le CRIF autant que le consistoire ne se sont pas opposés à une loi sur les signes ostentatoires, autant d'éléments clairs de la récusation du communautarisme par le judaïsme français sans compter la récusation pratique et existentielle dont témoignent amplement tous les

éléments sociologiques et morphologiques rassemblés dans ce bulletin, sans négliger la grande créativité associative à destination de la société et de l'opinion publique à laquelle a donné naissance la crise qui est l'objet de notre analyse. ■

1. Selon un processus en cinq étapes: décret du 16 novembre 1830 reconnaissant l'existence d'une « nation hébraïque », arrêté du 21 juin 1831 établissant le conseil de la nation hébraïque, ordonnance du 9 novembre 1845 transformant le Conseil hébraïque en organisation religieuse, avec un consistoire algérien, puis décret du 16 septembre 1867 rattachant ce consistoire à celui de la France et en 1870, décret Crémieux conférant la nationalité aux Juifs d'Algérie (cf. Gérard Nahon « Le judaïsme algérien, de l'Antiquité au décret Crémieux », *Les Nouveaux Cahiers*, n° 29, été 1972.)

2. Dans les propres termes de Dieudonné: « *Ceux qui souffrent le plus de racisme, ce ne sont pas les Juifs mais les Noirs et les Arabes* » (Conférence de presse au Théâtre de la Main d'Or, 3 décembre 2003); « *Ce sont tous des négriers reconvertis dans la Banque, le spectacle et aujourd'hui l'action terroriste, qui manifestent leur soutien à la politique d'Ariel Sharon. Ceux qui m'attaquent ont fondé des empires et des fortunes sur la traite des Noirs et l'esclavage. Mais c'est Israël qui a financé l'apartheid et ses projets de solution finale* » (*Journal du Dimanche*, 8/2/04)

3. Citations tirées d'une interview de Laurent Azoulay, son président, dans *ORAJGE*, mensuel de l'Association des Juifs des grandes Écoles, n° 198, mars 2004.

L'ACCUSATION DE COMMUNAUTARISME À L'ÉPREUVE DES FAITS SOCIAUX

L'accusation de communautarisme portée contre les Juifs de France demande à être examinée sous l'angle de la réalité sociale comme sous celui de la politique des institutions juives, si l'on veut sortir du discours mythologique dominant. Nous proposons ici un ensemble d'études de facture sociologique sur des questions-clé de la « fermeture » ou de l' « ouverture » sociales. Le paysage qui en ressort dément en règle générale l'assertion accusatrice. A moins que l'existence en soi d'un phénomène associatif juif ne soit tenu pour répréhensible.

Une communauté inscrite dans la socialité

Valeurs et identité des Juifs de France

ERIK COHEN

Le sociologue Erik Cohen a réalisé pour le Fonds Social Juif Unifié une enquête de grande ampleur sur les Juifs de France dont il expose les principaux résultats*.

Les Juifs en France en 2002

Lorsque nous avons publié en 1991 les résultats de la précédente enquête sur les Juifs de France, effectuée en 1986-1988, Annie Kriegel (1926-1995), écrivait en préface que « *cette communauté, sous le choc d'événements extérieurs et intérieurs et au terme d'un parcours plein d'hésitations, de circonvolutions, de rebonds, avait largement obliqué, dès sa première reconstruction d'après la Shoah achevée, par rapport à ce qu'elle avait cru qu'était son destin, à savoir se dissoudre lentement, de manière inexorable, irrécusable et même, en fin de compte, souhaitable, dans l'ensemble plus vaste de la nation française. Ce à quoi on accordait plutôt une signification métaphorique, justement ce concept de communauté, s'est en fait chargé de réalité, enrichi, structuré, stabilisé bien plus, et bien autrement qu'on le croyait.* »

Cette analyse que les années quatre-vingt-dix ont confirmée, s'avère plus actuelle que jamais. En 2002, notre étude permet de mettre à jour une communauté vivante, ouverte sur la Cité. L'univers des valeurs des Juifs de France est similaire dans sa structure à celui de l'ensemble de la population française. À l'intérieur, la communauté juive de France est diverse et même plurielle.

Ceci corrobore pas du tout l'idée qu'il y aurait parmi les Juifs de France un quelconque communautarisme. La communauté juive de France n'est en effet ni repliée sur elle-même, ni monolithique. Cette communauté, riche d'une tradition bi séculaire, évolue et s'adapte.

En février 2002, en équipe avec mon collaborateur Maurice Ifergan, nous avons rencontré, parfois des

heures durant près d'une centaine de Juifs, à Paris, en région parisienne et en province. Ces interviews qui s'ajoutaient aux 1 132 passations de questionnaires, nous ont fait découvrir une réalité passionnante. Comment caractériser en quelques mots-clés l'intensité des sentiments et du vécu? Tourmente, désarroi, inquiétude, solitude...

Un président de communauté de la banlieue parisienne nous a dit: « *Je suis assis sur les valises* ». Un responsable de la communauté de Lyon, avançait que l'antisémitisme, que d'aucuns avaient cru disparu ne faisait que sommeiller sous les couvertures. Une présidente d'association nous avait laissé entendre que la situation n'était pas si dramatique puisqu'elle n'avait pas reçu de menaces antisémites au téléphone, ce qui n'était pas le cas de ses collègues. Enfin, les quelques vingt jeunes adolescents et étudiants que nous avons rencontrés semblaient plus sereins dans leur diagnostic. Cette approche qualitative dégageait malgré tout une impression affective très forte. L'enquête par questionnaire a permis de mettre à jour une réalité plus profonde et plus structurelle, au-delà du vécu immédiat.

La population juive de France: une évaluation

Sous la direction d'Emeric Deutsch, la SOFRES a conduit en 1976 une étude auprès d'un échantillon multiple de la société française. Emeric Deutsch concluait que la judaïcité française comptait entre 600 000 et 700 000 personnes.

Dans leur enquête Doris Bensimon et Sergio Della Pergola, estimaient que 535 000 personnes composaient en « *1980 la judaïcité française représentant 1,1 % de la population globale*. » Pour l'année 2002, cette enquête évalue à 500 000 le nombre de Juifs en France.

Rappelons tout d'abord qu'il ne s'agit en aucun cas de recensement: ni la SOFRES, ni Bensimon et Della Pergola, ni nous, ne sommes allés dans chaque foyer juif de France et y avons compté ses habitants. Il s'agit dans les trois études d'évaluation.

Selon les prédictions démographiques de Della Pergola, et ce sur la base des données sociodémographiques d'il y a près de 25 ans, on aurait dû s'attendre à une communauté juive de 515 000 personnes en 2002. Notre évaluation est donc très proche de la sienne¹. En ce qui concerne l'évaluation de la SOFRES, je tiens à rappeler que les auteurs de l'étude parlaient eux-mêmes d'une fourchette de 600 à 700 000. Pour des raisons sociologiques assez évidentes, c'est le haut de la fourchette qui a finalement été retenu dans la mémoire collective.

Comment rendre compte de cette évaluation en baisse? Plusieurs facteurs doivent semble-t-il être envisagés. Tout d'abord, évoquons le vieillissement de la population juive constaté au cours des 20 dernières années ainsi que les mouvements de population. Entre 1975 et 2002, plus de 35 000 Juifs de France ont

choisi de vivre en Israël. Certes, une partie d'entre eux, sont revenus en France, affaiblissant ainsi le poids de cette migration. D'autres, dont on ne saurait indiquer le chiffre, sont allés s'installer dans d'autres pays, en particulier l'Amérique du Nord. Ces mouvements migratoires ont eu lieu alors que les migrations vers la France, comme ce fut le cas du début du xxe siècle aux années 1960, se sont pratiquement tariées, même si certains, dans les années quatre-vingt-dix, sont venus en France à partir du Maroc ou de l'ex URSS.

Lieu de résidence

Les Juifs de France ont une tendance au regroupement géographique. Ils ont une présence significative dans 30 départements de l'hexagone. En outre, seulement neuf départements sur les 30 compris dans l'enquête regroupent 72 % de la population juive de France. Les 28 % restant de la population juive sont répartis dans les 21 autres départements étudiés.

Outre Paris qui regroupe un peu plus du quart des Juifs de France (25,81 %), on peut distinguer quelques autres regroupements de la population juive. En région parisienne, quatre départements sont relativement peuplés, les Hauts-de-Seine (7,10 %), le Val-de-Marne (6,75 %), la Seine-St-Denis (5,63 %) et le Val-d'Oise (3,52 %).

En province, les plus fortes densités de population juive se trouvent également dans quatre départements: les Bouches du Rhône (8,72 %), les Alpes-Maritimes (6,68 %), le Rhône (4,08 %) et le Bas-Rhin (3,80 %).

Une comparaison des résultats des enquêtes menées auprès des Juifs de France montre une évolution de la distribution géographique des ménages juifs de France au profit de la région parisienne². En 1975, 24 % des ménages juifs résidaient en région parisienne contre 26 % en 1988. La présente enquête montre qu'aujourd'hui 30 % des ménages juifs de France vivent en région parisienne. Ce mouvement de la population juive s'effectue au détriment de Paris intra muros. En effet, dans la même période, Paris a perdu 4 % de sa population juive. Par contre, après avoir considérablement reculé entre 1975 et 1988, passant de 51 % à 44 %, la population des ménages juifs se maintient en Province (44 % en 2002).

Un vieillissement

Au cours de ces dernières années, comme pour l'ensemble de la population française, la population juive de France a vieilli. En 1988, 42 % des chefs de ménages juifs avaient plus de 50 ans. En 2002 cette classe d'âge représente 52 %. Le pourcentage des chefs de ménages juifs de plus de 50 ans est donc légèrement supérieur à celui de l'ensemble de la population française (INSEE 1999 – 50 %). Le papy-boom évoqué à propos de la population française est donc vérifié à propos des Juifs de l'hexagone.

La répartition par tranche d'âge de la population juive de France est sensiblement différente de celle de la population globale. Les Juifs de France sont légèrement plus jeunes mais aussi un peu plus âgés. La tranche d'âge moyenne (20-64 ans) étant plus faible que celle de la population globale. Cette donnée annonce-t-elle un sursaut démographique des Juifs de France? On peut le supposer mais la tendance demande à être vérifiée sur le long terme.

Ashkénazes/séfarades

Parmi les changements démographiques que connaît la population juive de France soulignons que le rapport ashkénazes/séfarades continue d'évoluer au profit des séfarades. Aujourd'hui, 70 % des personnes interviewées sont séfarades, 24 % ashkénazes, et 6 % se reconnaissent à la fois comme ashkénazes et séfarades. En 1988, 50 % des chefs de ménages s'étaient déclarés séfarades et 34 % ashkénazes et 16 % aucun des deux.

Lieu de naissance et nationalité

La communauté juive de France évolue. Il y a vingt ans on parlait encore d'une communauté largement constituée d'originaires d'Afrique du Nord (la population juive en France a doublé entre 1955 et 1965 grâce à l'arrivée des Juifs d'Algérie, de Tunisie et du Maroc). Mais il ne s'agit pas d'une immigration au sens habituel propre du terme. Cette population se caractérise par sa profonde socialisation à la culture, à la langue et aux valeurs françaises. On note du reste un nombre assez important de Français parmi eux. Quant à l'Algérie, elle constituait des départements français, et tous ses résidents Juifs sont français depuis le décret Crémieux en octobre 1870. On parle donc alors de rapatriés.

En 2002, le rapport commence à s'inverser: un peu moins de la moitié des chefs de ménages juifs (49.75 %) est née en France. En tenant compte du nombre d'enfants de moins de 18 ans vivant dans les ménages juifs, pour la plupart nés en France, on peut dire qu'en chiffres absolus la majorité des Juifs de France est maintenant née en métropole. Cependant, si 50.25 % des chefs de ménages juifs sont nés hors de métropole, la quasi-totalité des chefs de ménages juifs possède aujourd'hui la nationalité française (96.34 %). Pour ceux nés hors de la métropole, précisons que la plus forte communauté est celle des Juifs nés en Algérie. Viennent ensuite les communautés d'originaires du Maroc et de Tunisie. À noter que près de 2 % des chefs de ménages juifs résidant aujourd'hui en France sont nés en Israël.

Niveau d'études

Le niveau d'études générales est sans conteste un excellent indicateur d'intégration. Près de 48 % des chefs de ménages juifs ont en effet fait des études

supérieures (ils étaient 44.9 % en 1988). Parmi les Juifs de France 18 % ont un niveau secondaire. En ce domaine on peut dire que l'intégration des Juifs de France est réussie.

Si l'on compare le niveau d'étude de la population juive de France avec la population globale une différence significative apparaît. Les Juifs de France ont un niveau d'étude nettement supérieur à celui de la population globale. Selon les données communiquées par Emeric Deutsch et la SOFRES en ce qui concerne la population française 24 % des chefs de ménages ont le bac. Pour ce qui est de la population juive ce chiffre monte à 60 %.

Autre donnée importante, 44 % des chefs de ménages juifs de 30-39 ans ont poursuivi des études universitaires (bac + 4). Dans la classe d'âge la plus jeune (18-29 ans) 24 % ont déjà entamé des études universitaires (bac + 2) et 39 % ont un niveau d'étude universitaire important (bac + 4).

Mariages

Le choix du conjoint dans le groupe de référence est un bon indicateur de la relation entre le contexte socioculturel et le choix des valeurs. Choisir son conjoint dans son groupe d'origine est une marque de respect et d'acceptation de la tradition juive (hétéronomie). Le mariage mixte (ou exogame) est un bon baromètre de la distance prise par rapport à cette même tradition (autonomie).

D'une façon générale, l'exogamie continue de prendre de l'ampleur parmi les Juifs de France. Tout d'abord, les données de la présente enquête montrent que les chefs de ménages juifs ont un conjoint né Juif (69 %) ou converti au judaïsme (1 %) et 30 % un conjoint non-Juif. Ces données indiquent une augmentation significative des mariages mixtes (près de 30 %) par rapport aux résultats de l'étude précédente.

Parmi les quelque 9 % de personnes vivant maritalement il s'avère que 83 % d'entre eux ont un conjoint non-Juif. La donnée laisse entrevoir que vivre maritalement est une stratégie de négociation avec l'exogamie. Par contre, sur les 59 % des personnes mariées, seuls 24 % vivent avec un conjoint non-Juif.

Les éléments sur le mariage mixte que nous avons réunis dans cette enquête nous permettent d'apporter une contribution à une réalité complexe. Les données montrent en effet que les couples mixtes sont plus instables que les couples endogames. Alors que le taux de divorce pour les mariages endogames est de 8.2 %, le taux de divorce pour les mariages exogames est de 20.4 %.

Ajoutons que l'analyse des fréquences montre une relation étroite entre le niveau d'études et le choix du conjoint. Les mariages mixtes sont plus nombreux chez les chefs de ménage qui ont un niveau d'étude supérieur.

Attitudes envers le mariage mixte

Un chef de ménage sur cinq (19 %) considère tout à fait

normal que l'un de ses enfants manifeste l'intention d'épouser un non-Juif. Si l'on ajoute les 23 % de ceux qui n'y verraient rien à redire si le garçon ou la fille est convenable, cela porte à un peu plus d'un ménage sur deux où l'on considère l'exogamie comme normale. 21 % des chefs de ménage avouent que cela leur ferait tout de même de la peine mais qu'ils ne s'y opposeraient pas. Ceci porte à 63 % le nombre de foyers juifs qui finalement d'une façon ou d'une autre accepte le principe d'un mariage d'un de leurs enfants avec un non-Juif. S'agit-il de la manifestation d'un certain pragmatisme face à une réalité que beaucoup ont du mal à maîtriser? Probablement pour ceux qui affirment que cela leur ferait de la peine. Pour les autres, il est plus probable qu'il s'agit d'une prise de position claire. Il n'en reste pas moins que 37 % des chefs de ménages ne considère pas d'un bon œil l'éventualité de voir un de leurs enfants se marier avec un non-Juif.

Juif ou Israélite ?

En 1977, près de 57 % des Juifs de France choisissaient spontanément de se définir en tant que « Juif »; en 1988, ils étaient déjà 63 %, et 67 % en 2002. Par contre, depuis 1988, la définition « Israélite » n'est plus vraiment utilisée. En 2002, elle reste comme en 1988 le fait de 5 % des personnes interrogées. Le déclin de cette appellation a eu lieu entre 1977 et 1988. Au cours de ces années, la définition Israélite a perdu 27 %. Par contre, les hésitants, qui utilisent encore les deux termes (Juif et Israélite) se maintiennent plus ou moins. Ils ne perdent que 4 % par rapport à 1988. Autrement dit, les tendances dévoilées au cours de l'enquête précédente se voient ici confirmées.

Renaître Juif ?

Tout d'abord, il convient de remarquer que la très grande majorité des personnes interviewées souhaiteraient renaître comme Juifs, que ce soit en Diaspora ou en Israël (79 %). Ceci montre que les Juifs de France sont profondément attachés à leur identité. Renaître en tant que Juif en France ou en Diaspora, au milieu d'une population non juive, est le souhait de 41 % des chefs de ménages. Près de 38 % rêvent de l'hypothèse inverse, renaître Juif en Israël. Enfin, seuls 20 % considèrent que le lieu et l'identité n'ont pas d'importance (19 %) ou auraient souhaité renaître non-Juifs (1 %).

Quel que soit le choix, entre Israël ou la Diaspora, il est clair que pour la grande majorité des Juifs de France l'identification juive, dans des formes d'expression les plus diverses, est plus assumée que subie. La revendication juive est bien réelle. Nous constatons en effet que dans leur grande majorité les Juifs de France estiment que leur particularité est compatible avec le système politique et ne considèrent pas nécessaire d'abandonner une différence qu'ils assument.

Le sentiment religieux

Aujourd'hui, les Juifs de France qui se sentent plus

religieux que par rapport à ces dernières années sont plus nombreux que ceux qui se sentent moins religieux. Près de 30 % des chefs de foyer s'estiment plus religieux que par le passé. 19 % moins religieux. Cela étant, la majorité des Juifs de France ne constatent pas de changements dans ce domaine.

Par rapport à leurs parents, la tendance est inverse. 39 % des chefs de ménages juifs ont tendance à se considérer moins religieux que leurs parents, 42 % autant religieux. Seuls 19 % des chefs de ménages juifs se sentent plus religieux que leurs parents.

La fréquentation communautaire

Près de 30 % des ménages juifs fréquentent très souvent la communauté juive (une fois par mois ou plus). Ils n'étaient que 22 % dans ce cas en 1988. Une donnée qui confirme le sentiment de nombreux responsables communautaires. Le renforcement du noyau communautaire reflète semble-t-il leur expérience du terrain au cours de ces dernières années. Il faut dire que si 35 % des chefs de ménage juif ne fréquentaient jamais la communauté en 1988, ils ne sont plus que 18 % en 2002.

En d'autres termes, ce que nous avons nommé en 1988 la périphérie lointaine de la communauté (ne fréquentent jamais ou rarement, les institutions communautaires) est en régression de 12 % par rapport à 1988. La périphérie moyenne (occasionnellement et souvent) augmente de 5 % en 2002. Enfin le noyau communautaire (très souvent) a gagné 8 % en 2002.

Comme l'ensemble des phénomènes sociaux, la fréquentation communautaire n'est pas unidimensionnelle. Dans une communauté diverse et développée, chacun peut trouver une structure correspondant à ses sensibilités et traditions. Cela étant, la fréquentation communautaire des ménages juifs peut être caractérisée par deux aspects principaux: familiale et culturelle.

En effet, lorsqu'un chef de ménage déclare fréquenter la communauté, il fait avant tout référence à la synagogue. Viennent ensuite loin derrière les centres communautaires, les diverses associations juives et les cercles d'études.

Les institutions communautaires sont en tout cas un lieu de renforcement religieux pour ceux qui les fréquentent le plus. Les ménages qui fréquentent très souvent la communauté se disent beaucoup plus religieux que leurs parents. Ce qui n'est pas le cas des autres ménages qui ont une fréquentation moins assidue et indiquent être moins ou aussi religieux que leurs parents. Par rapport à eux-mêmes la tendance reste la même. Plus ils fréquentent la communauté juive et plus ils ont le sentiment de devenir religieux.

École juive

Le thème central de l'enquête précédente menée en 1988 était l'éducation juive et explorait par ce biais

l'avenir de la communauté juive de France. Nous avons découvert la richesse du réseau éducatif juif et montré qu'il était fréquenté par près d'un enfant juif sur cinq. Nous avons aussi identifié un potentiel exceptionnel de développement pour l'école juive en France. En effet en 1988, il était apparu que « *compter sur 50 % à 100 % d'élèves supplémentaires dans les écoles juives est une hypothèse tout à fait plausible* ». Quatorze ans plus tard, l'estimation est devenue réalité. Aujourd'hui 28391 enfants sont scolarisés dans les écoles juives, soit une augmentation de 78 % comme prévu.

Aujourd'hui, 85 % des interviewés portent un jugement positif sur la qualité de l'éducation juive en France. D'ailleurs, 70 % des chefs de ménage juifs enverraient leurs enfants dans une bonne école juive gratuite et près de chez eux. Ce dernier chiffre plus élevé qu'en 1988 laisse présager un développement supplémentaire de l'école juive dans les années à venir.

Solidarités

D'une façon générale, la générosité des Juifs de France vis-à-vis de leurs institutions est très importante comparée à la générosité de l'ensemble de la population française, établie en 2000 par la SOFRES pour le compte de la Fondation de France. Il s'avère en effet que, concernant les dons en général, les chefs de ménages juifs ont un comportement assez similaire à celui de la population française dans son ensemble.

Vous arrive-t-il d'aider par des dons en argent, des dons en nature ou en leur consacrant du temps, des organisations, des causes ou encore des personnes en difficulté qui ne font pas partie de votre famille ou de vos amis ?

Baromètre de la générosité des Français (Fondation de France/SOFRES 2000)	
Plusieurs fois par an	28
Environ une fois par an	21
Tous les deux ou trois ans	3
Moins souvent	6
Jamais	41
Total	100
Contribution financière et volontariat des chefs de ménages juifs à des organisations ou institutions non-juives ou non-israéliennes.	
Plusieurs fois par an	27
Environ une fois par an	19
Tous les deux ou trois ans	3
Moins souvent	9
Jamais	42
Total	100

Il ressort que les Juifs de France ont vis à vis des institutions non-juives et non israéliennes ont un comportement

tout à fait similaire à celui de leurs concitoyens non-Juifs.

La fréquence de leurs dons vis-à-vis des institutions juives ou israéliennes est même plus forte. La solidarité financière au sein de la communauté juive est une pratique largement répandue. Près de trois ménages juifs sur quatre ont répondu au cours des dernières années aux appels financiers des institutions de la communauté. Près de la moitié des ménages juifs en France déclarent même contribuer plusieurs fois par an.

Contribution financière et volontariat des chefs de ménages juifs à des organisations ou institutions juives ou israéliennes.

Plusieurs fois par an	53
Environ une fois par an	16
Tous les deux ou trois ans	3
Moins souvent	6
Jamais	22
Total	100

Même si les Juifs de France ont une pratique de solidarité très développée, elle ne repose pas sur le principe de l'économie sociale, selon lequel les plus aisés sont supposés contribuer en direction des moins aisés. Dans le cas des Juifs de France, ce sont les moins aisés qui donnent le plus fréquemment et participent ainsi à l'action des services communautaires.

Les Juifs qui ont un statut socioculturel moins élevé, qui ont le plus besoin des structures communautaires et les utilisent, sont aussi ceux qui contribuent le plus aux organisations et institutions juives. Ceux qui ont une position sociale plus stable, les plus indépendants sur le plan socioculturel et ceux qui utilisent le moins les institutions de la communauté juive, sont ceux qui contribuent le moins.

Visiter Israël

Par rapport à l'État d'Israël, 49 % des Juifs de France affirment une relation très proche et 37 % se sentent proches (ce qui donne un total de 86 % des Juifs de France). Une relation qui peut être définie par deux termes : le tourisme et la famille. En effet, 78 % des ménages juifs ont de la famille en Israël (proche ou éloignée). En ce qui concerne le tourisme, 75 % des Juifs de France ont visité Israël au moins une fois (30 % ont visité Israël six fois ou plus). Pour près de 60 % des ménages juifs de France ces visites ont un caractère touristique et pour 38 % un caractère familial.

Monter en Israël

En ce qui concerne la question de l'Alya (immigration en Israël), les positions se sont radicalisées au cours de ces 15 dernières années. Si en 1988, 40 % des chefs de ménages n'avaient pas du tout l'intention de faire leur Alya, en 2002, ils sont plus de 55 % à rejeter cette éventualité. Par contre, le pourcentage de chefs de ména-

ges juifs qui envisagent de faire très prochainement leur Alya a doublé entre 1988 et 2002 (3 % en 1988 contre 6 % en 2002). Ce pourcentage monte même à 12 % si l'on ne tient compte que des ménages avec des enfants d'âge scolaire.

Proche-Orient

Nous ne pouvions éviter une question sur les positions des Juifs de France à l'égard de la situation au Proche-Orient. Près de la moitié des chefs de ménages juifs est favorable au principe d'un échange des territoires contre une paix crédible avec les Palestiniens. Trente-neuf pour cent sont opposés au principe. Notons enfin les 14 % qui estiment que ce n'est pas à un Juif vivant en France de se prononcer.

On peut également ajouter que le niveau scolaire des personnes interviewées a également un impact sur les positions vis-à-vis du conflit au Proche-Orient. Soixante pour cent des Juifs de France qui ont fait des études supérieures sont pour l'échange des territoires contre la paix, alors que seulement 35 % de ceux qui n'ont pas le bac partagent la même position.

Valeurs

Nous avons proposé aux interviewés de juger l'importance (peu important, important, très important) de 14 éléments se rapportant à plusieurs domaines de valeurs (apprendre, faire ce qui me plaît, fonder une famille, gagner beaucoup d'argent, passer du bon temps avec mes amis, partir en vacances, croire en Dieu, faire du sport, être moi-même, honorer mes parents, profiter de la vie, soigner mon apparence, être utile à la société, aider les autres). Les deux valeurs qui, pour les Juifs de France, sont les plus importantes sont dirigées vers le noyau familial: honorer ses parents et fonder une famille. Deux valeurs fondamentalement traditionnelles.

Viennent ensuite deux éléments tournés vers l'individu: apprendre et être soi. Nous trouvons ensuite deux variables concernant le soi social, aider les autres et être utile à la société.

Enfin les valeurs que l'on pourrait qualifier d'individualistes: soigner son apparence, partir en vacances et gagner beaucoup d'argent. Ces valeurs égoïstes au sens propre du terme ne sont pas classées parmi les plus importantes par les Juifs de France.

Carte axiologique

Une procédure particulière mise au point à l'Université Hébraïque de Jérusalem traduit spatialement l'ensemble de ces corrélations. La carte que l'on obtient révèle quatre pôles.

Autonomie: un individu (ou une collectivité) se donne des principes d'action et n'obéit qu'aux règles choisies après examen. (Passer du bon temps avec mes amis, Faire ce qu'il me plaît, Apprendre et Être soi)

Hétéronomie (Autorité): un individu (ou une col-

lectivité) qui reçoit de l'extérieur des principes et des règles. C'est en fait le pôle du transmis, et par conséquent le pôle de la tradition, de l'autorité (Fonder une famille, Honorer mes parents et Croire en Dieu)

Altruisme: un individu (ou une collectivité) qui met en avant l'intérêt des semblables (Être utile à la société et Aider les autres)

Égoïsme: un individu (ou une collectivité) qui fait de l'intérêt individuel le principe directeur d'une conduite. (Partir en vacances et Faire du sport, Soigner mon apparence et Gagner beaucoup d'argent).

Ces pôles ont pour centre une valeur largement consensuelle, Profiter de la vie. L'adhésion autour de cette valeur peut s'expliquer par le caractère polysémique du verbe profiter. Chacun peut en effet charger ce verbe du sens qu'il souhaite. Profiter peut, pour certains signifier une recherche totale du plaisir ou bien encore pour d'autres, enrichissement, tirer avantage de tous les instants pour s'enrichir par l'étude ou le travail.

Des profils très contrastés

À partir de l'analyse des valeurs des Juifs de France nous pouvons distinguer quatre profils au sein de la population juive de France. C'est à dire quatre grands groupes de Juifs. Les quatre groupes ainsi définis sont équilibrés sur le plan démographique.

Les Individualistes (22 %)

Ce profil a pour dominante axiologique: Partir en vacances, faire du sport, soigner son apparence. Sur le plan des tendances socio-économiques de ce profil, les membres sont principalement nés hors de France métropolitaine, ont des revenus moyens, une éducation moyenne, et ont 50 ans et plus.

Pour ce groupe de Juifs, l'importance est placée sur le plaisir et la gratification envers soi-même. Dans certains cas, cela peut aller jusqu'à la recherche d'une certaine forme de sécurité matérielle procurée par l'argent. Nous avons donc nommé ce profil, les Individualistes.

Lorsque sur la carte des valeurs des Juifs de France, on introduit en variables externes ce profil, celui-ci se range en fonction des quatre pôles Hétéronomie/Autonomie et Altruisme/Égoïsme.

L'agencement du profil sur la carte met en évidence des tendances, des propensions, nous dirons des dominantes.

Dans ce contexte il y a lieu d'établir une distinction entre les Individualistes ashkénazes et les Individualistes séfarades. Dans ce profil, les ashkénazes et les séfarades sont en effet nettement opposés sur l'importance de la foi en Dieu. En conséquence sur la carte des valeurs, les Individualistes ashkénazes se rapprochent du pôle d'autonomie, alors que les Individualistes séfarades restent résolument fixés au pôle Égoïste.

Les Universalistes (24 %)

Tendances socio-économiques de ce profil: les membres sont principalement nés en France, ont des revenus élevés, une éducation élevée, et ont 40-49 ans.

Les membres de ce profil mettent l'accent sur la convivialité et la liberté (Passer du bon temps avec ses amis, Faire ce qu'il me plaît). Des valeurs fondées sur le souci d'indépendance, la volonté de choisir, d'explorer, de créer. En d'autres termes, il y a là l'expression d'une autonomie par laquelle le sujet exprime ses choix personnels. L'individu n'est pas une fin, mais un moyen, une partie, un élément du tout. Ce tout c'est la société générale.

On pourrait presque dire des Universalistes qu'ils sont les héritiers des Israélites classiques tels que les avait définis Dominique Schnapper. Pour paraphraser la définition de l'Israélite, nous dirons que les Universalistes ont adopté les mêmes valeurs que leur milieu social. Les Universalistes sont en quelque sorte des néo-Israélites.

Les Universalistes sont massivement et résolument laïques. Ils se définissent dans leur très grande majorité comme des non-pratiquants.

Les Traditionalistes (31 %)

Ce profil a pour dominante axiologique: La foi en Dieu, fonder une famille. Les tendances socio-économiques de ce profil se caractérisent par des membres principalement nés hors de France métropolitaine, ayant des revenus faibles, une éducation faible, et âgés de 50 ans et plus.

La foi en Dieu, une des valeurs fondamentales des sociétés traditionnelles. En tout cas, une valeur mise en avant par les membres de ce profil. Nous pouvons dire d'eux qu'ils tiennent ou se défèrent à une manière d'être, de faire ou de sentir, soumise à l'autorité du passé.

Concernant le Judaïsme, les Traditionalistes sont assurément les plus nombreux à respecter les pratiques religieuses. Ils respectent dans leur grande majorité les règles de la cacheroute à la maison comme à l'extérieur. Ils suivent également les règles du chabbat. Dans ce groupe on trouve par conséquent une très forte proportion de personnes se définissant en tant que traditionalistes mais aussi la plus forte proportion d'orthodoxes.

Près de la moitié des Traditionalistes se déclarent plus religieux que par le passé. Ces données permettent de conclure que dans ce groupe le fait religieux s'intensifie avec le temps. Cela dit, par rapport à leurs parents, et donc au milieu dans lequel ils sont nés et ont grandi, la pratique religieuse n'évolue pas vraiment. Les Traditionalistes sont à peine un tiers à se dire plus religieux que leurs parents. Les autres sont également partagés entre autant ou moins religieux que leurs parents.

Les Revivalistes (23 %)

Un profil qui a pour dominante axiologique tout d'abord des valeurs traditionnelles (la foi en Dieu, fonder une famille, honorer ses parents), mais aussi des valeurs plus modernes (passer du bon temps entre amis, faire ce qu'il me plaît). Les Revivalistes sont en grande majorité nés en France métropolitaine, ont des revenus moyens, une éducation moyenne, et sont assez jeunes (29-39 ans).

Autant axés sur la foi en Dieu, les parents, la famille, que sur la convivialité entre amis et la liberté. Il s'agit d'un groupe passerelle entre les pôles de l'Autorité et de l'Autonomie. Ce profil participe d'un double héritage, un trait d'union entre deux traditions, juive et républicaine. Les membres de ce groupe insistent sur le présent et sur l'avenir sans toutefois oublier le passé. De ce fait, ils sont un facteur d'effervescence sociale.

Les Revivalistes mettent l'accent sur les valeurs traditionnelles liées à la foi en Dieu, aux parents et à la famille. Mais leur système de valeur est légèrement moins centré sur la Foi en Dieu que chez les Traditionalistes. Les Revivalistes sont également corrélés avec une des valeurs d'autonomie (Faire ce qu'il me plaît). On peut dire qu'ils sont à cheval sur deux univers. Celui de la tradition et celui de la modernité.

Contrairement aux Traditionalistes, les Revivalistes sont beaucoup plus heureux et satisfaits de leur vie. C'est peut-être ce regard plus positif sur eux-mêmes et sur leur environnement qui les différencie le plus des Traditionalistes. Cette perception plus sereine de la société dans laquelle ils évoluent pourrait s'expliquer par le fait que contrairement aux autres profils, ils sont les plus jeunes et pour la grande majorité nés en France. Dans ces conditions, il leur est plus difficile de comparer avec les conditions de vie d'une société traditionnelle qu'ils n'ont pas connue, mais dont ils ont entendu parler dans leur famille. Disons que leur mode d'identification juive n'est pas empreint de nostalgie. Ils sont totalement contemporains de la société dans laquelle ils évoluent et par là même, la jugent avec beaucoup plus d'indulgence. De ce point de vue on pourrait dire des Revivalistes qu'ils font preuve d'une vigueur dans la revendication identitaire conçue autrement qu'un reliquat d'une tradition.

Sur le plan des pratiques religieuses et de la fréquentation communautaire il n'y a pas de grandes différences entre les Revivalistes et les Traditionalistes.

Profils et Éducation juive

La répartition des enfants scolarisés en réseau juif selon les profils des parents en dit long sur la perception de l'éducation juive.

Si l'on considère l'ensemble des enfants scolarisés en réseau juif. Il s'avère que plus de la moitié d'entre eux (51 %) sont les enfants des Traditionalistes, et un tiers (34 %) des Revivalistes. Les enfants des Individualistes et des Universalistes constituent à peine au

total 15 % des élèves des écoles juives de France.

Si une bonne école juive (c'est-à-dire qui répond à leurs propres critères de qualité) gratuite était ouverte près de chez eux, les Juifs de France y inscriraient-ils leurs enfants? Cette question qui s'était révélée stratégique au cours de la précédente étude, a été à nouveau posée en 2002.

Les Traditionalistes et les Revivalistes font état d'un intérêt exceptionnel à l'égard de l'école juive. Les Universalistes ne semblent par contre que très peu intéressés. Enfin, les Individualistes expriment un intérêt plus marqué, même si la présence de leurs enfants dans l'école juive est très faible.

Ces résultats indiquent par ailleurs des stratégies de développement possible de l'école juive. Pour les Traditionalistes et Revivalistes, qui envoient déjà aujourd'hui un tiers de leurs enfants à l'école juive, il existe encore un potentiel important. Ce qui les empêche d'envoyer d'autres enfants c'est semble-t-il

l'éloignement et le coût des écoles juives. Pour les Individualistes aussi, ces deux raisons « matérielles » semblent faire problème. À celles-ci on peut ajouter que l'école juive est perçue comme trop religieuse. Toutefois, l'attitude n'est pas négative et il y aurait lieu d'approfondir les raisons de cet intérêt qui n'a pas encore été traduit socialement. Pour le groupe des Universalistes, le comportement – c'est-à-dire le taux de fréquentation de l'école juive – et l'attitude négative ne laissent pas présager un développement significatif de la scolarité juive de leurs enfants.

* À partir d'une communication devant le Conseil national du FSJU réuni à Paris le 17 novembre 2002.

1 En réalité, la présente étude fournit une double estimation du nombre de Juifs résidant en France. La première, de 500 000, repose sur une définition, qui ne prend pas en compte les conjoints non juifs des chefs de ménages interviewés. La seconde estimation, 575 000 est plus large et inclut les conjoints non juifs.

2 Dans le présent document, la région parisienne ne contient pas Paris intra muros.

Mariages mixtes et conversion au judaïsme : une question de transmission¹

JOËLLE ALLOUCHE BENAYOUN, MAÎTRE DE CONFÉRENCES (UNIVERSITÉ PARIS XII) ET CHERCHEUR AU GROUPE DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS ET DE LA LAÏCITÉ (CNRS/EPHE)

Les règles de mariage élaborées par les groupes visent à leur reproduction, assurée par la transmission de génération en génération de leurs valeurs fondatrices. Il en est de même pour la famille juive, lieu de la transmission des normes juives. Toute expérience de couple mixte met ainsi en question l'identité sociale du groupe et sa reproduction matérielle et symbolique.

Dans le monde juif, les interrogations sur le contenu de l'identité juive et sa transmission revêtent aujourd'hui une intensité particulière du fait de l'augmentation massive des mariages exogames (un sur deux, à ce qu'il semble). D'où la question de la transmission de la judéité aux enfants nés ou à naître, spécialement lorsque la mère n'est pas juive (puisqu'en effet, selon le droit rabbinique, on est juif lorsqu'on naît de mère juive).

La démarche de conversion au judaïsme, de plus en plus fréquente, apparaît comme une réponse à la « dilution » de judéité. Cette démarche, à travers les récits de vie recueillis auprès de convertis, nous apparaît comme une dynamique conflictuelle entre une mémoire passée et une mémoire nouvelle que l'on doit faire sienne, entre l'identité « d'avant » et une identité à acquérir pour assurer la transmission aux jeunes générations².

Notre recherche souligne que dans nombre de ces couples, la mère à un moment de sa vie, avant le mariage, la naissance des enfants, la bar mitzva du fils, ou bien à un moment critique de sa vie de

couple, décide de se convertir, pour mieux assurer la transmission aux enfants du patrimoine historique et religieux du judaïsme. La situation de converti-e³ me paraît être remarquable à ce niveau : lui ou elle doit faire sienne la mémoire de l'autre, lui ou elle doit faire sienne l'identité de l'autre. Quelle philosophie, quelle politique de l'éducation animent ces couples? Qu'en est-il de la transmission aux enfants?

Couples mixtes, mariages mixtes, judéité

Les « mariages mixtes » sont des mariages exogames, ou hétérogames, qui se différencient en cela de la norme statistique de l'échange matrimonial, partout massivement homogame. Nous adopterons comme définition du couple mixte celle de Gabrielle Varro : « *terme usuel pour désigner des partenaires considérés comme « différents » pour l'entourage... Selon l'époque, le lieu et le locuteur, il s'agit de différences (plus ou moins stigmatisées) de « races », de religions, d'ethnies, de langues, de citoyennetés, etc.* »⁴. Alors qu'auparavant ce type de mariage apparaissait comme une menace identitaire pour les

groupes, et suscitait des réactions parfois hostiles, ils ne sont plus aujourd'hui dans nos sociétés exceptionnelles. Toutes les statistiques disponibles les montrent en augmentation constante alors même que les taux de mariage en général sont en constante diminution : les mariages mixtes en France représentaient un peu plus de 5 % des mariages célébrés en mairie en 1975, mais en 1991 (soit 16 ans plus tard) ils représentent près de 12 % des mariages (pourcentage plus que doublé)⁵. N'oublions pas toutefois que ne sont enregistrés en mairie comme mixtes que les mariages entre conjoints de nationalité française et conjoints de nationalité étrangère : n'entrent pas dans ces statistiques les mariages entre Français des DOM TOM et français de métropole, entre Français naturalisés et français de naissance, entre Français d'origine catholique et français d'origine protestante, français d'origine chrétienne et français d'origine musulmane, et ce qui nous intéresse ici entre Français d'origine chrétienne et français d'origine juive.

On observe généralement aujourd'hui chez les juifs français :

- une assimilation démographique au modèle français dominant, qui se traduit par une forte baisse de la natalité
- une bonne intégration sociodémographique et socioculturelle dans la société française, caractérisées par la grande diversité des professions exercées, et un niveau d'instruction particulièrement élevé.
- de multiples interrogations concernant la spécificité de l'identité juive en France. Ainsi les 25-45 ans nés et/ou élevés en France, et les diplômés de l'enseignement supérieur constituent les groupes les plus éloignés des traditions juives, mais sont en même temps ceux qui semblent les plus particulièrement en quête d'identités juives. Dans ces générations, l'écart se creuse entre le niveau élevé de l'instruction générale, et les faiblesses de l'éducation juive. Or c'est ce groupe qui constitue aujourd'hui principalement le milieu familial dans lequel grandit la génération de l'an 2000.

Les interrogations sur le contenu de l'identité juive et sa transmission ne sont pas nouvelles au sein du monde juif : on les retrouve en particulier tout au long de l'histoire des Juifs de France depuis leur émancipation. Mais elles revêtent aujourd'hui une intensité particulière du fait de cet événement propre à la minorité juive dans le monde occidental, et spécialement en France : l'augmentation massive (50 % et plus) des mariages exogames dans cette tranche d'âge. Des familles juives, des individus juifs s'interrogent sur la possibilité de transmettre non seulement une religion, pas forcément une religion, mais aussi, parfois surtout, une histoire, un mode de vie, une mémoire familiale et collective, surtout lorsque des enfants arrivent

Couples mixtes, mariages mixtes : tous les couples mixtes, mariés ou non, n'ont pas le même degré de

préoccupation en ce qui concerne la transmission de la judéité. C'est lorsque le conjoint juif est attaché à son identité que la question se pose au couple, c'est souvent dans ce cas que le pas sera franchi vers la conversion de l'autre. Et dans ce cas, le plus souvent, la conversion de l'autre, non juif, se fera dans la perspective d'un mariage, non seulement civil, mais religieux.

Rappelons ici qu'il ne peut y avoir dans le judaïsme de mariage religieux et de bénédiction nuptiale qu'entre deux individus juifs. L'Église, elle, a apparemment assoupli ponctuellement sa position (en fonction d'un objectif lui, inchangé : la conversion au christianisme des non chrétiens) : elle n'exige plus la conversion immédiate, préalable, du conjoint non baptisé, accepte donc une cérémonie réduite de mariage avec bénédiction à l'église, mais sans sacrement, à condition toutefois que le couple s'engage à baptiser les futurs enfants⁶.

Le mariage juif lui, étant un acte juridique conclu entre deux juifs, sans sacrement, un rabbin, orthodoxe ou libéral, ne pourra pas établir une *Ketouba*⁷ entre un juif et une non juive tout simplement parce que ce n'est pas légal : d'où l'impossibilité juridique de marier même a minima, un juif et une non juive (ou le contraire). En toute rigueur, un mariage entre un conjoint juif et un conjoint converti au judaïsme est donc un mariage juif, et pas un mariage mixte.

Les données statistiques

Le sociologue américain Egon Mayer⁸, à partir d'une enquête statistiquement représentative menée aux États-Unis, classe ces mariages mixtes en quatre groupes :

– les *conversionist* 33 % : c'est le partenaire chrétien qui se convertit au judaïsme. Les couples sont très attachés au judaïsme, les enfants sont élevés dans la tradition juive⁹.

– les *assimilationnist* 10 % : c'est le partenaire juif qui se convertit au christianisme. Mayer considère cette démarche comme l'aboutissement d'une volonté d'intégration.

– les *integrationnist* 42 % : ce sont les plus nombreux. Pas de conversion, chacun garde ses traditions. Ces couples tentent de transmettre un « mélange » des deux traditions aux enfants

– les *rejectionnist* 15 %. eux décident de rompre avec toute forme d'identification religieuse ou ethnique.

Cette classification nous semble opérante dans la population juive de France, à travers les enquêtes réalisées depuis 30 ans.

Les travaux menés en 1972¹⁰ estimaient entre 40 et 60 % la fréquence de ces mariages dans la région parisienne, et montraient que lorsque les couples étaient mixtes, les mariages religieux étaient plus fréquents dans une autre religion que dans le judaïsme. Dans ces couples, 4,7 % des conjoints juifs s'étaient conver-

tis au christianisme, 0.7 % seulement des conjoints chrétiens s'étaient convertis au judaïsme.

Les rites du mariage étaient :

- lorsque les 2 conjoints étaient juifs : juifs pour 88 % des couples, et civils pour 11.7 % des couples
- lorsqu'un seul des deux conjoints était juif : juifs pour 1.8 % des couples, catholique ou protestant pour 6.7 % des autres, et civils pour les 91.5 % restants.

Jusqu'au début des années soixante, ces mariages restaient circonscrits à certains milieux de la bourgeoisie, puis touchaient les milieux intellectuels et les milieux militants de gauche (communistes principalement). L'immigration des Juifs d'Afrique du Nord, avec la diversification de la pyramide sociale des Juifs en France qu'elle a entraîné, va provoquer d'importants changements : les occasions de rencontre entre jeunes Juifs et non Juifs, à l'Université, sur les lieux de travail, se multiplient, en même temps que la société, dans son ensemble, reconnaît moins les impératifs religieux qu'autrefois, devient plus ouverte, plus libérale.

Ce que montre cette enquête c'est que les hommes juifs contractent plus souvent des mariages mixtes que les femmes juives. L'hétérogamie d'un point de vue religieux se double également dans 40 % des cas d'une hétérogamie sociale : différence de niveau social, de niveau d'instruction¹¹.

Alors que quelques années auparavant, tout mariage mixte de ce type s'accompagnait encore de la conversion au christianisme du conjoint juif¹², et pouvait être regardé comme l'étape ultime de l'assimilation au groupe dominant, cette pratique dès les années soixante, soixante-dix, était en déclin : du fait de la baisse générale du nombre de mariages, de la baisse généralisée de la religiosité, mais probablement aussi du fait de la position de l'Église¹³.

L'enquête de 1972 montre que les conjoints de ces couples, bien qu'ayant pour certains reçus une éducation religieuse, sont maintenant non pratiquants, ou athées. L'entente au sein du couple, qui est plus fréquente que ne le disent les familles, ne résout pas toutefois le problème de l'éducation des enfants. Alors que la Loi juive considère que les mères seules transmettent l'appartenance juive, l'enquête montre que les pères juifs membres d'un couple mixte, plus souvent que les mères juives dans la même situation, souhaitent cette transmission. Toutefois il apparaît que dans l'échantillon enquêté, les enfants baptisés, ou sans religion, prédominent.

Ce qui n'est d'ailleurs en rien étonnant sociologiquement : c'est la société majoritaire, où dominant parmi les groupes religieux les chrétiens, mais où souffle aussi l'esprit « libre penseur », héritier de la Révolution et des luttes sociales et politiques du XIX^e siècle, qui a le plus d'influence sur le devenir socioculturel de ces enfants.

Si le sentiment d'appartenance au groupe d'origine

reste vif chez l'homme juif, il paraît moins fort chez les femmes juives qui ont épousé un non juif : elles appartenaient souvent à des milieux déjà fortement détachés de toute pratique juive. Dans ces couples, souvent couples de militants engagés dans les luttes des années soixante-dix, l'épouse affirme ouvertement sa rupture avec le judaïsme, et son désir d'intégration sociale.

Les enquêtes menées entre 1980 et 1983 dans la région parisienne¹⁴ montrent que ces mariages sont plus fréquents dans la population juive née en France (25.3 %), que parmi les migrants ; parmi ceux-ci ils sont plus fréquents chez les Juifs nés en Europe (24 %) ou en Algérie (13.8 %) que chez ceux nés au Maroc et en Tunisie (5.6 %), et ailleurs.

L'enquête révèle que dans la population juive de France, un couple sur 8 était mixte en 1935, un sur six en 1955, un sur trois entre 1965 et 1975. L'hétérogamie reste moins fréquente chez les femmes que chez les hommes, elle est élevée chez les diplômés de l'enseignement supérieur (28 % de l'échantillon). Comme dans l'enquête précédente, le taux de mariage mixte est plus élevé chez les enquêtés éloignés de toute pratique religieuse.

Toutefois comme dans l'enquête précédente, même détachés de toute pratique, les hommes juifs des couples mixtes manifestent plus souvent que les femmes juives engagées dans ces couples, le souci de transmettre l'identité juive à leurs enfants.

Différentes enquêtes menées depuis¹⁵ auprès de la population juive française, montrent que pour la population née après 1945, femmes ou hommes, même si les pratiques religieuses sont tombées en désuétude, les références d'une part à la Shoah, d'autre part à Israël, ont cimenté une identité juive que les unes et les autres se sentent coupables d'abandonner.

Aussi peut-on aujourd'hui observer dans les couples mixtes sans conversion, des comportements paradoxaux : il n'est plus rare de voir une jeune femme juive, mariée civilement seulement à un chrétien, ou vivant avec lui, mener une vie parfaitement laïque, et tenir à faire circoncire¹⁶ ses fils, tenir parfois à la célébration de la *Bar-mitsva*, comme autant de bornes symboliques d'une inscription juive, d'une mémoire juive, qu'elle n'a pas voulu rompre, qu'elle n'arrive pas à rompre. D'autres refuseront de se marier, pour « garder leur nom », et à travers lui, maintenir publiquement leur identité juive, d'abord face à leur belle famille non juive, ensuite pour que leurs enfants « n'oublie pas que leur mère est juive ». D'autres encore, engagées dans une union mixte, hésiteront longtemps, malgré leur désir, avant d'avoir un enfant : certaines me diront avoir « négocié » avec leur conjoint « avant d'être enceinte » : si le conjoint refuse la circoncision pour les futurs fils, elles peuvent décider de rester avec lui, et ne pas avoir d'enfant pour n'être pas confrontées à un choix impossible¹⁷.

D'autres couples mixtes sans conversion, comme dans les enquêtes de 1972 en France, ou dans l'enquête américaine précitée, veulent laisser « *libre choix* » à leurs enfants et tentent de construire une vie commune tout en respectant l'identité de l'autre : juive¹⁸ pour le père et le plus souvent, athée, agnostique ou chrétienne pour la mère. Au-delà de la difficulté réelle que cela peut représenter pour ces couples, on imagine les difficultés pour les enfants : c'est oublier que l'enfant, le jeune, l'adulte plus tard sont des êtres de pulsions, d'affects, et pas seulement des êtres de raison. Comment l'enfant choisira-t-il ? En fonction de quoi ? Plus qu'entre telle ou telle identité, il aura le sentiment d'avoir à choisir maman contre papa, ou papa contre maman.

La transmission

Que transmet-on à des enfants lorsque les deux personnes qui leur sont le plus proches affectivement, leur transmettent deux messages aussi fortement contradictoires que le message juif et le message chrétien autour de la personne de Jésus par exemple ? Que transmet-on lorsque le curé, malgré ces contradictions dans le couple, accepte de baptiser les enfants, et que le rabbin, parce que contradictions il y a, et qu'elles ne seront pas résolues par une double cérémonie, refusera de circoncire les garçons du couple ? Que signifie par exemple, fêter Noël, fête de la Nativité, avec le sapin et la crèche, et dans le même temps (les deux fêtes se déroulent en décembre) allumer les bougies de *Hanouccah*, commémoration de la lutte des Juifs dans l'Antiquité contre l'assimilation ?

Laisser « *libre choix* » à l'enfant c'est le soumettre à une insupportable pression psychologique, ou c'est, comme l'a montré Albert Memmi¹⁹, laisser place libre aux groupes majoritaires, libre penseur, ou de culture chrétienne, culture qui domine l'ensemble des faits sociaux, qui ponctue l'année à partir du calendrier chrétien, qui fait coïncider vacances scolaires et vacances chrétiennes, etc.

Par ailleurs, de très nombreux travaux, surtout nord américains, ont mis l'accent depuis les années cinquante, sur l'idée que la mixité ethnique et/ou religieuse des parents fragilisait l'équilibre psychique des enfants, qui manifesteraient alors des « troubles de l'identité », dommageables pour leur santé mentale. Même si des travaux récents²⁰ d'ethnopsychiatrie amènent à penser différemment, l'idée de cette fragilisation des enfants rencontre trop bien celle de leur condamnation par les responsables religieux, pour ne pas avoir d'écho chez les individus. Et c'est pour tenter d'éviter tout cela, que certain(e)s sautent le pas, et décident de se convertir.

Notre recherche

Bien que la conversion au judaïsme ne soit jamais un acte simple, on enregistre ces dernières années une

augmentation sensible des demandes de conversion, en France²¹. On peut considérer que les conversions au judaïsme opérées dans les diverses instances, traditionnelles, libérales, orthodoxes s'élèvent actuellement à 300 à 400 par an²².

Nous avons réalisé une série d'entretiens non directifs auprès de convertis tant par les Mouvements juifs libéraux, que par le Consistoire, instance plus traditionnelle, représentant officiellement les juifs en France depuis Napoléon 1^{er}. Par ailleurs, nous avons analysé des indications chiffrées concernant la totalité des conversions effectuées entre 1975 et 1993 au sein d'une des obédiences juives libérales en France : le Mouvement Juif Libéral de France (MJLF).

Quels sont les faits saillants de ce travail ? D'abord, l'augmentation constante et régulière sur 20 ans, du nombre de conversions. Ainsi, entre ces deux dates au moins 792 personnes ont déposé une demande de conversion auprès du MJL : 519 ont été converties, 273 ne sont pas allées au bout du processus. Entre 1975 et 1985, 15 personnes en moyenne étaient converties chaque année, mais entre 1986 et 1993 la moyenne s'est élevée à 45 par an²³.

Cette population, à 79 % d'origine catholique, est à plus de 80 % composée de femmes, âgées de 22 à 29 ans : comme souvent lorsqu'il s'agit de faits religieux (quelle que soit par ailleurs leur intensité), l'on trouve plus de femmes que d'hommes²⁴. Pour 86 % d'entre elles la conversion se fait dans le cadre d'un mariage, avec un juif porteur d'une forte identité juive (même sans pratique religieuse).

Comme dans les enquêtes précédemment citées, nous constatons que ce sont plus souvent les hommes juifs que les femmes juives qui contractent des mariages mixtes²⁵, comme dans les enquêtes précédentes aussi, bien plus que les femmes juives, ils sont soucieux de transmettre leur identité juive ; et fait très intéressant sur le plan sociologique²⁶, nous constatons en même temps une forte hétérogamie sociale : alors que près de 80 % des conjoints occupent une position sociale valorisée (médecins, avocats, chefs d'entreprise, universitaires), 49 % des conjointes chrétiennes occupent des positions sociales plus modestes (secrétaires, employé(e)s de bureau, professions paramédicales, ouvrier(e)s).

Quelques particularités individuelles : plus d'un quart de cette population est composée d'orphelins (depuis leur enfance ou leur adolescence) de père, ou de mère : peut-être à mettre en relation avec la fascination exprimée « *pour la chaleur de la famille juive* » ?

15 % des convertis sont issus de couples dont le père est juif : la proportion de cette population est également en augmentation constante depuis 10 ans (13 % en 1980, 21 % de l'échantillon en 1993) : nécessité de légitimer sa part d'identité juive ?

Parentalité et transmission : se convertir pour mieux transmettre

Les raisons que donnent nos interviewé(e)s pour expliquer leur conversion convergent remarquablement vers quelques thèmes récurrents : outre la fascination pour la culture juive, le judaïsme, la « *chaleur de la famille juive* », éventuellement le désir de renouer avec des racines longtemps enfouies (affirmation d'une lointaine ascendance juive, de liens avec les marranes), ou minorées (dans le cadre de parents l'un juif, l'autre chrétien), c'est surtout la nécessité de la transmission du judaïsme, de la judéité lorsque des enfants arrivent.

Ce qui est ressenti comme une nécessité est lié d'une part à l'angoisse d'une disparition progressive du peuple juif et sa propre responsabilité dans ce processus, d'autre part à l'importance historique et sociologique de la fonction parentale dans la famille juive traditionnelle. Ici les parents se doivent d'assurer la transmission aux enfants, transmission des rites, des prières, mais aussi transmission de la mémoire du groupe²⁷.

L'analyse des dossiers de conversion, le travail sur les récits de vie recueillis, nous ont amenée, à côté des questions d'Identité, de Mémoire, de Structuration de soi, à nous interroger sur la place de la transmission aux nouvelles générations : la question s'est posée parce qu'elle est apparue comme centrale dans les discours principalement de ces femmes, pour qui la conversion peut être considérée comme une étape fondamentale de leur stratégie éducative.

Se convertir, pour transmettre un message cohérent aux enfants : celui porté par le groupe du mari, message qu'elles font leur à travers leur acculturation au judaïsme pendant les longs mois qui précèdent la conversion. La famille, le couple, apparaissent comme le creuset privilégié de la construction, de la préservation et de la transmission de cette identité. Et au sein du foyer, c'est la mère qui transmet les pratiques liées à l'alimentation, qui veille donc au respect de la *cacherout*, au respect du *chabbat* : d'où son importance particulière face aux enfants, à leurs questions.

L'idée dominante est que la famille est une matrice identitaire, que les parents sont responsables, doivent l'être, de leur héritage identitaire. Les enfants porteront le nom du père, qui est un nom juif : qu'il sera plus simple alors de faire coïncider leur identité de papier avec leur identité sociale. Tous et toutes nous disent que les parents doivent avoir avec leurs enfants un discours cohérent, ils doivent en quelque sorte présenter à leurs enfants, un front uni quant aux valeurs essentielles de la vie. Importance du couple dans la transmission : sans le père pas d'identité juive « de papier », pas d'identité juive pour les autres (non juifs), sans la mère pas de reconnaissance juive par les autres juifs²⁸. La place centrale des femmes dans le dispositif religieux et familial du judaïsme est mise en

évidence, paradoxalement, par le nombre de conversions de femmes : parce qu'elles se marient avec un juif et qu'elles sont d'accord pour transmettre aux enfants l'héritage juif, elles se doivent d'être des mères juives.

Une quête de sens dans la chaîne des générations : la construction de soi pour la construction de l'autre

Quête de sens, construction de soi, habitent ces convertis par désir de mariage comme elles habitent les convertis par foi. Avec en plus ici, l'objectif de la construction de l'autre, de l'enfant, de la façon la moins discordante qui soit. Pour beaucoup de ces femmes, de ces mères ou futures mères, la conversion est conçue comme le moyen d'évacuer, ou de mieux gérer les inévitables conflits de valeurs entre la religion et/ou les traditions des mères, et la religion et/ou les traditions des pères, dans le sens de la prédominance des valeurs du père qui, en l'occurrence est le représentant d'un groupe minoritaire. À la transmission culturelle consciente, ce à quoi s'emploient ces parents, cette mère qui va se convertir, ou qui s'est convertie, s'oppose la transmission inconsciente de schèmes dans lesquels sont pris les transmetteurs. L'acte même de transmettre consiste à faire entrer l'enfant dans l'univers familial en lui assignant une place dans la division des générations et des sexes : mais qu'est-ce qui se transmet au juste dans des situations de transition comme ces situations où la mère est convertie à la religion du père ? Qu'est-ce qui se transmet des « biens symboliques » : identité et mémoire familiales, valeurs, savoirs et savoirs faire, modèles culturels, familial, projet parental de socialisation de l'enfant²⁹ ?

La transmission familiale est fondée aussi (d'abord ?) sur l'intériorisation de normes, de pratiques, vécues avant d'être sues. Or ces mères qui sont fières de leur savoir tout neuf, qui sont fières de le transmettre à leurs enfants, sont dans le même temps malheureuses chaque fois qu'elles sont confrontées à leurs manques : manque de la mémoire de gestes, de pratiques, d'attitudes, mémoire de ce qui s'apprend « sans le savoir », de ce qui s'apprend lorsqu'on est soi-même enfant au point de prendre le statut d'évidence.

Elles savent et transmettent, fort bien souvent, les prières, les Fêtes, les textes, l'Histoire du groupe qu'elles ont adopté, pas la Mémoire de pratiques et gestes quotidiens, liés aussi à une origine géographique : couscous ou gefilte fisch ? comment se situer à ce niveau ? c'est comme si la mémoire ici « densifiait » l'identité. Chacune dit l'embarras, la rage parfois, ressentis lorsqu'on leur demande « de quelle origine êtes-vous ? » « Du Maroc » ou « de Pologne ? », « je suis juive, point ! » répondent-elles.

Même embarras face à la passion généalogique éventuelle de leur conjoint, ou de leur parentèle juive : le *Cercle de Généalogie Juive* connaît un spectaculaire développement depuis une dizaine d'années, et l'on y trouve beaucoup de juifs, ou presque juifs, en quête d'une identité perdue, ou oubliée, ou qui leur semble

en danger de transmission du fait de leur mariage mixte : dans ces généalogies juives, révélatrices de la mobilité géographique de leur famille d'adoption, porteuse d'une mémoire juive faites d'arrachements, de départs, d'installations aux quatre coins du monde, d'enracinements récents, et peut-être provisoires, grande est leur difficulté à se situer.

Le converti acquiert par le biais du processus de conversion, un savoir, mais pas une mémoire du quotidien. Rites de protection de l'enfance, pratiques concernant naissance, mariage, deuil, mais aussi, et surtout ? pratiques alimentaires. Tout en mettant en œuvre dans la cuisine, les pratiques de la *cachéout*, ce sont les femmes qui détiennent la possibilité concrète de faire le lien entre les générations, à travers ce qui sera consommé sur la table familiale. Symboles de la famille, symboles d'une certaine continuité historique, les pratiques culinaires ici prennent valeur d'enracinement, de mémoire, d'identité. Et se transmettent, plus ou moins bien, d'une génération à l'autre, la plupart du temps sans que l'on en ait conscience, pendant l'enfance, au contact des aînées. Or pour ces nouvelles juives, apprendre à devenir juives, n'a pas inclus par exemple l'apprentissage de la confection des nourritures juives, si importantes dans les cultes familiaux, ni transmis de manière générale, les savoirs et savoir-faire de la religion populaire (achkénaze ou sepharade³⁰).

Elles ont appris, et adhéré souvent à une religion idéale, intellectualisée, réflexive, qui permet d'analyser chaque pratique, de la resituer dans son contexte, elles ont travaillé sur les textes : toutes choses que les juifs de naissance, dans leur très grande majorité, n'ont pas forcément appris. Le savoir savant des femmes converties au judaïsme, est un savoir d'hommes savants en judaïsme, ce n'est pas le savoir quotidien accumulé par les femmes, c'est un savoir qui ne dit rien sur le savoir des femmes, qui ne transmet pas les mille et un gestes des aspects les plus populaires du culte, aspects qui caractérisent aux yeux de l'autre, souvent, ce qui fait la spécificité du groupe.

Qu'en est-il alors de la transmission aux enfants, lorsque l'on sait que la majorité des convertis sont des femmes, futures, ou déjà mères ? Beaucoup ressentent avec douleur ce décalage, entre leur intérêt réel et leur attachement pour le judaïsme (parfois supérieur... à celui de leur époux, ou des juifs « moyens ») et leur méconnaissance de pratiques quotidiennes.³¹

À côté, plusieurs de ces femmes assument avec d'autant plus de bonheur, et sans tourment, leur conversion, qu'elles en soulignent les effets positifs dans leur relation avec leurs enfants : F. « *je me sens complètement juive, c'est comme si j'avais toujours été juive, comme si je n'avais pas de passé catholique... J'ai appris avec bonheur le judaïsme, l'histoire juive, pour pouvoir répondre aux questions de mes enfants : c'est mon rôle de mère, je veux pouvoir leur répondre* ». Et cette secrétaire de 29 ans :

« cela me paraît difficile de rester juif en Diaspora, car les risques sont plus nombreux pour les enfants, qui risquent de ne pas suivre la voie choisie par les parents... la seule possibilité pour une convertie d'assurer une descendance juive, c'est de vivre en Israël, dans une culture juive... ma conversion sera totale lorsque ma descendance sera juive dans sa totalité : ce que je ne puis être par mon ascendance je le serai par ma descendance ».

Ces mères qui deviennent juives, que pensent-elles des couples mixtes, entre juifs et non juifs, et donc de la question de l'assimilation, liée à celle de la transmission des valeurs du judaïsme ? Pour celles que nous rencontrons, et qui se sont converties plus par complaisance envers le conjoint, que par réelle croyance, qui se sont converties « *parce qu'il le fallait* », la question de la transmission, qui semblait parfaitement gérable lorsque les enfants étaient petits (les inscrire au *Talmud Thora*, suivre les fêtes, aller à la synagogue, manger *caché*) devient très compliquée lorsque les enfants sont devenus des adolescents : C. et également E. : « *si ma fille fait le chemin inverse de moi, qu'elle soit amoureuse d'un chrétien, comment pourrai-je lui dire qu'elle doit rester juive ? Qu'elle n'a pas le droit d'abandonner sa religion ? Que me répondra-t-elle ?* » ou B. « *j'espère que grands ils ne se marieront pas avec des chrétiens, sinon ce serait terrible pour leur père, et pour moi* ».

L'analyse de contenu des textes écrits par les candidat(e) s à la conversion, au moment de l'examen de fin de formation, l'écoute de nos interviewées, nous révèlent toutefois des prises de position inattendues : ainsi, environ 24 % des candidates à la conversion (soit une sur quatre !) quel que soit par ailleurs leur mode d'adhésion au judaïsme, notent qu'elles comprennent a posteriori les réticences de la famille de leur conjoint, ou (lorsqu'il n'y a pas de conjoint) celles du Consistoire, ou des Juifs en général, quant aux mariages mixtes, quant à la conversion au judaïsme...

Pour elles, « *un des combats que doit mener le peuple juif aujourd'hui, est la lutte contre l'assimilation* », « *la lutte pour empêcher la disparition du peuple juif...* » et pour cela, un grand nombre envisage l'installation en Israël. Une fois encore ici, se convertir au judaïsme apparaît d'abord comme un mode d'appartenance à un groupe particulier, bien plus, ou au moins autant, que comme uniquement un mode d'appartenance à une religion. Il apparaît donc que le Juif ou la Juive « *fabriquée* » par le lent processus de la conversion est le plus proche possible d'un juif idéal-typique qui serait tout ensemble : croyant, et se ressentant membre d'un groupe au destin particulier.

Les caractéristiques de la conversion

Pour ces multiples raisons, la conversion, tout autant qu'inscrite dans une histoire individuelle, nous apparaît un mode d'appartenance familiale, fondé sur le sentiment de la nécessité, sous peine de perte de judéité, de la transmission intergénérationnelle.

La conversion est ici, d'abord, à travers les écrits, les entretiens, un mode nécessaire d'appartenance familiale, fondé sur les notions de solidarité, de transmission intergénérationnelle: il s'agit ici de la transmission de valeurs (liées au judaïsme, à la judaïcité) au sein de la famille, mais aussi de la transmission des pratiques religieuses du groupe, des rites et principalement des rites alimentaires, des rites de purification. Si nous faisons l'hypothèse que les femmes sont « les portiers » (au sens lewinien du terme) culturels privilégiés au sein de la cellule familiale, c'est donc à elles que reviendra d'abord la transmission des valeurs du groupe, mais aussi la transmission des pratiques et des rites.

Les projets parentaux investissent la nécessaire socialisation des enfants du sceau de ces valeurs, du sceau de ces pratiques qui donnent du groupe une image si spécifique.

Dans le couple mixte, spécialement avec conversion du conjoint non juif, l'identité juive est forte, et se manifeste particulièrement, sinon au début de l'union, du moins à la venue des enfants. Les conjoints juifs de ces couples semblent souvent irrémédiablement pris entre une volonté d'indépendance face à leur déterminisme religieux et culturel, et le poids de ce déterminisme. Ils se sentent comptables de la disparition douce, de la dilution du peuple juif. La situation des femmes juives dans ces couples sera plus simple que celle des hommes, car ce sont elles qui transmettent la judéité.

Les hommes dont les épouses non juives ne se sont pas converties, ou sont converties par les mouvements libéraux, sont confrontés à un vrai dilemme: leurs enfants ne seront pas considérés par les instances organisées du judaïsme comme juifs, pourtant ils porteront un nom juif, et lorsque ce sera des garçons, souvent, ils seront circoncis.

Ce conjoint juif, qui a une forte identité religieuse et/ou culturelle manifeste toujours sa volonté de la transmettre à ses enfants. Or ces derniers sont le « réceptacle » de fait, d'un double héritage culturel, perçu par certains de nos interviewés comme une richesse, mais par d'autres comme un handicap, générateur de déchirements, de crises d'identité: difficulté à se situer par rapport aux deux familles, impossibilité de faire sa *bar-mitsva* ou de se marier dans une synagogue consistoriale si leur mère a été convertie par les rabbins libéraux, ou n'est pas convertie. La venue des enfants pousse les couples à questionner leur projet de vie, et déclenche souvent chez le conjoint juif un sentiment de culpabilité. Parce que le mariage mixte éloigne du groupe juif, parce que l'héritage mixte que reçoivent les enfants soulève de multiples questions³². Transmettre, ce n'est pas reproduire à l'identique, c'est construire, autrement parfois. Enfants d'une transmission voulue et décidée, comment ces jeunes vivront-ils le

décalage entre leur perception de ce qu'ils sont, et la perception d'eux mêmes qui leur est renvoyée de l'extérieur?

Une illustration des rapports sociaux de sexe:

Notre enquête montre que ces conversions au judaïsme sont l'œuvre d'une majorité de femmes (entre 80 et 90 % dans l'échantillon étudié), et que, parmi elles, plus de 80 % le font dans le cadre d'un mariage, projeté ou déjà réalisé.

Soumission de la femme aux valeurs du groupe de l'homme, plus largement mobilité de la femme allant de son groupe d'origine au groupe de l'homme auquel elle appartient par le mariage, en perdant son nom patronymique, en donnant ses enfants au groupe de l'homme, etc. La conversion dans ce cadre peut apparaître comme l'aboutissement ultime d'une mise entre parenthèses de « l'individu-femme ». Soumission? Sacrifice? Acceptation consciente aussi de la volonté de l'homme, d'autant plus légère qu'elles sont amoureuses, et que leur propre religiosité n'existe pas, ou s'est éteinte. Si la plupart admettent « croire en Dieu », pas une n'a le sentiment de sacrifier son christianisme d'origine sur l'autel du judaïsme, parce que disent-elles « le catholicisme est une religion triste, pleine de mystères sans réponse », alors que le judaïsme leur apparaît « plein de chaleur, plein de questions que l'on a le droit de poser ».

Elles entreprennent la démarche de conversion, elles la mènent jusqu'au bout, par amour bien sûr pour commencer, mais aussi parce qu'elles finissent par se « prendre au jeu ». Le processus de conversion qui peut être considéré ici comme un processus de soumission des femmes à la loi des mâles, est aussi, pour celles avec qui nous parlons, une véritable construction de soi: construction de soi aussi en tant que future mère, avec toute l'aura, la considération, le respect, l'importance sociale qui entourent la maternité dans le judaïsme. Leur place en tant que mère, ou future mère, est valorisée en tant que telle, et quels que soient par ailleurs leurs engagements, y compris professionnels, cela donne sens à leur identité de femme, même si elles ne réduisent pas leur identité sexuée au seul statut maternel.

On aura bien vu à quel point la question de la transmission est au centre de la réflexion sur la conversion, sur les mariages mixtes entre juifs et non juifs. En même temps qu'ils posent la question de la survie du groupe juif, ils sont aussi le signe d'une baisse de l'antisémitisme, de l'intégration meilleure des Juifs dans la société. Révélatrices collectivement d'une dilution du sentiment identitaire juif, ces unions sont paradoxalement, elles, révélatrices d'un surcroît et d'un sursaut d'identité lorsque le partenaire non juif accepte, converti ou non, la transmission d'un héritage juif, lorsque les enfants issus de ces unions, se revendiquent juifs. ■

BIBLIOGRAPHIE

Allouche-Benayoun Joëlle « Couples mixtes et transmission » (pages 83-92) in *Femmes et Judéité* sous la direction de J. Allouche-Benayoun, École des Hautes Études du Judaïsme (EHEJ), Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO), Paris, avril 1993

Allouche-Benayoun Joëlle « Conversions au judaïsme et enjeux de mémoire: une affaire de femmes? » in *Femmes et Religions*, sous la direction de Françoise Lautman, éd. Labor et Fidés, Genève 1998

Bensimon Doris et Lautman Françoise *Un mariage, deux traditions: chrétiens et juifs*, Ed. de l'Université de Bruxelles/CNRS 1977

Chouchan Pierre *Couples mixtes, pour le meilleur et pour le pire. Voyage dans l'intimité de familles juives et non juives* Romillat, Paris, 2000

Notes

1. Ce texte est écrit à partir de la communication: « Mariages Mixtes et Conversion au judaïsme: un cas particulier dans les Transmissions familiales », présentée lors de la 27^e Conférence de la Société Internationale de sociologie des Religions, Religion et Générations, Turin (Italie), 21 au 21 juillet 2003

2. Nous travaillons actuellement avec des jeunes issus de couples juifs/non juifs.

3. L'intérêt pour cette question passe aussi par la découverte que, pour les Juifs, comme pour les autres, surtout pour tous les autres, chrétiens ou musulmans, la conversion au judaïsme apparaît comme un scandale, ou au moins est reçue avec un étonnement sans fin, difficile à comprendre...

La théologie chrétienne a répété pendant des siècles que le Christ avait accompli la Loi de Moïse, l'avait amenée à son meilleur, qu'il avait apporté au monde un Nouveau Testament, reléguant le premier au statut d'Ancien. D'où souvent l'image de régression qu'évoquent souvent ces conversions pour les non juifs, avec en contrepartie les réactions d'incrédulité ou de quasi admiration qu'elles suscitent chez les juifs.

4 Gabrielle Varro *Les couples mixtes* Bibliothèque des Sciences de l'Éducation, Armand Colin 1995 (page 232).

5. idem page 252, Tableau 1.

6. Des groupes de parole, animés par des prêtres souvent eux mêmes juifs de naissance, et convertis au christianisme, rassemblent dans la capitale, des couples juifs/chrétiens, chaque conjoint attaché à sa religion d'origine, les deux tourmentés par le devenir de leurs enfants.

7. Contrat de mariage que signent le mari et les témoins.

8. E. Mayer *Love and traditions, marriage between Jews and Christians* Shoken Books N.Y. 1987 (USA)

9. C'est auprès de ce type de groupe que nous avons enquêté.

10. En particulier ceux de Doris Bensimon et Françoise Lautman.

11. On verra plus loin que dans notre enquête menée dans les années quatre-vingt-dix, le même phénomène se répète, en parfaite contradiction avec les travaux habituels sur les couples mixtes, qui montreraient plutôt une tendance à l'homogamie sociale de ces couples (cf. Gabrielle Varro, ouv. cité)

12. Le couple Jacques et Raïssa Maritain en étant en l'occurrence l'archétype.

13. cf. plus haut

14. Doris Bensimon et Sergio della Pergola *La population juive de France: socio démographie et identité* CNRS 1986.

15. cf. nos travaux sur la question, en particulier « couples mixtes et transmission », INALCO 1993, et l'enquête de Eric Cohen « les Juifs de France. Valeurs et identités » Paris, FSJU, 2002

16. cf. à ce sujet l'enquête menée par Séverine Mathieu « Couples mixtes et circoncision: traces identitaires, traces de mémoire » *Observatoire du monde juif*, 2004.

17. Entretiens menés en 2001-2002.

18. Sous toutes ses déclinaisons...

19. Dans son roman Agar, dans *Portrait d'un Juif*.

20. Cf. le travail clinique de Catherine Gransart: *Psychologie et psychopathologie des méfis judéo-chrétiens*, Thèse de Doctorat en psychologie (sous la direction de Tobie Nathan), Université Paris 8. Soulignon

que dans ce travail, le terme « méfis » est employé uniquement dans le sens de « méfissage culturel ».

21. Mais aussi aux États Unis

22. La population juive en France est estimée à 5000 à 700000 individus.

23. Cette augmentation est probablement à mettre aussi en relation avec le durcissement, à la même période, du Consistoire, sur ces questions.

24. Cf. Moniek Steggerda « Religion and the social. Positions of women and men » *Social Compass* 40 (1), 1993, 65-73 (Louvain. Belgique)

M. Argyle et Beit Halami *The social psychology of religion* Routledge & Kegan Paul, Londres 1975. D. de Vauss « Workforce participation and sex difference in Church attendance » *Review of religious research* 25 (247-256)

25. Dans l'enquête de Eric Cohen (2002, FSJU), cette tendance semble s'atténuer, au moins dans les milieux intellectuels, où une proportion équivalente d'hommes juifs et de femmes juives sont engagés dans des unions mixtes (page 63: 41 % des hommes bac + 4, et 42 % des femmes bac +4).

26. Surtout si on le compare aux résultats des travaux sur les mariages mixtes en général. Encore que dans le cas de couples franco-africains vivant en France, Carole Philip-Adith (Université de Lille) retrouve cette particularité.

27 *Zakhor*, injonction incluse dans la prière juive quotidienne: « souviens toi, n'oublie pas » car dit le Baal Chem Tov, fondateur du hassidisme, « De l'oubli vient l'exil, dans la mémoire se trouve le secret de la rédemption »: cf. Yosef Haim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et Mémoire juive*, La Découverte, 1984

28. On est juif parce qu'on naît juif d'une mère juive: si cela est vrai pour les filles, la circoncision est nécessaire pour que les garçons soient reconnus juifs. Mais un garçon de père juif, de mère non juive, même circoncis, n'est pas reconnu juif par le judaïsme traditionnel.

29. Isabelle Bertaux-Wiame et Anne Muxel « Transmissions familiales: territoires imaginaires, échanges symboliques et inscription sociale », *Colloque Familles et recherches*, 19 au 19 janvier 1994, Unesco, Paris

30. De savoureux ouvrages sont parus ces dernières années sur ces questions. Citons entre autres:

Dan Greenburg *Comment devenir une mère juive en dix leçons*, Lanzmann et Seghers éditeurs, Paris 1979

Brenda Rosenbaum *Comment éviter le mauvais œil*, éd. du Scribe Paris 1986

31. Comme le souligne plaisamment le Grand Rabbin du Danemark « malgré toute sa sincérité, comment faire pour qu'une de ces épousées, effrayée par des coups de Tonnerre, ne s'écrie pas malgré elle, « doux Jésus ? » » Colloque du B'nai Brith, Luxembourg, décembre 1994.

32. Enfants « trop juifs pour les uns, pas assez pour les autres, les enfants de couples mixtes troublent tout le monde » souligne Pierre Chouchan dans son livre bâti sur des entretiens avec des couples mixtes.

LE LIVRE NOIR DE L'AUTORITÉ PALESTINIENNE

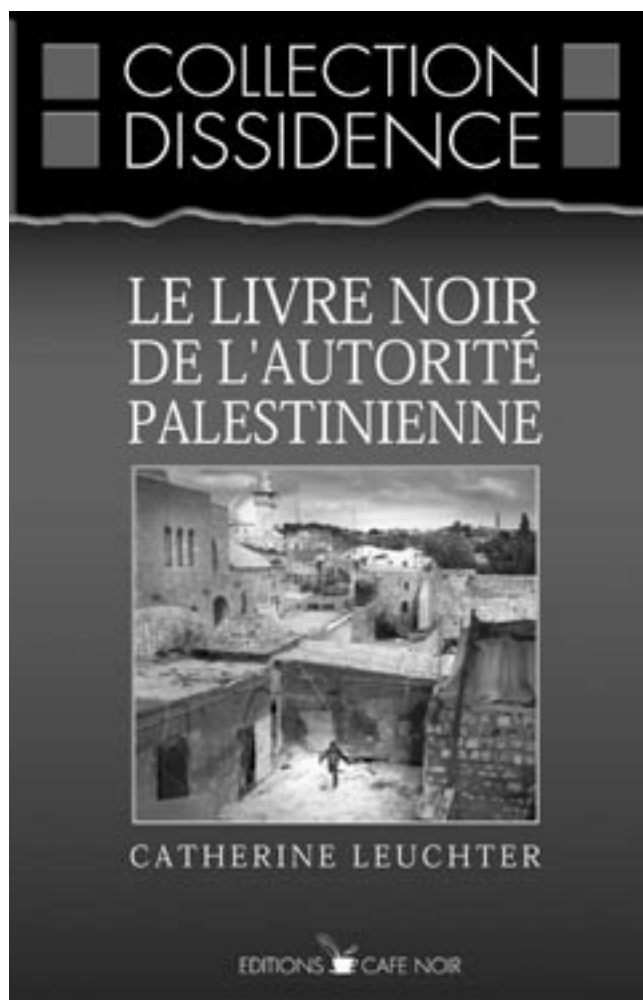
Comment l'image de la poignée de main à Washington entre Rabin et Arafat a-t-elle été supplantée par celle de la guerre ? Comment l'énorme espoir qu'ont soulevé les accords de paix d'Oslo entre Israéliens et Palestiniens ont-ils abouti à un état de guerre patent, menant à la pire vague de terrorisme vécue en Israël et à la perte de tous les acquis palestiniens depuis Oslo ? Malgré l'hémorragie d'analyses, d'articles et de reportages sur le conflit israélo-palestinien, tout n'a pas été dit. Bien au contraire, le discours s'est appauvri et refermé sur lui-même, ne laissant plus échapper que quelques évidences teintées de dépit. « Violence ordinaire au Moyen-Orient », titrent les journaux comme si l'on n'arrivait plus à penser cette région en dehors d'un « cycle de la violence ».

Le conflit s'est vu naturalisé et donc dépolitisé. Sa dimension la plus cruciale est occultée parce qu'elle trouble les idées reçues du discours dominant. Qui a signé les accords d'Oslo, le Président de l'OLP ou celui de l'Autorité palestinienne ? Pourquoi l'Organisation de Libération de la Palestine existe-t-elle toujours alors qu'a été créée l'Autorité palestinienne ? Quand Yasser Arafat parle de martyr, quand il invoque Allah, n'est-ce que de la rhétorique ? Le terrorisme est-il « compréhensible » ?

Ce livre remet en question le discours conventionnel. En se fondant sur des faits incontestables, il révèle la face taboue d'une guerre d'un genre nouveau. Catherine Leuchter est une spécialiste de l'information

Commande :

Règlement par chèque (30 € +4 € de port) à l'ordre de Éditions Café noir
Éditions Café noir, 6 Boulevard Carnot, 45150 Jargeau



Trace identitaire et trace de mémoire

SÉVERINE MATHIEU, EPHE-GSRL PRAG DE SOCIOLOGIE, DOCTEUR EN SOCIOLOGIE EPHE-GSRL (CNRS)

Que signifie être juif aujourd'hui ? Que transmet-on lorsque l'on se définit comme juif, que l'on n'est pas pratiquant, que l'on partage sa vie et que l'on élève des enfants avec un conjoint non-juif ? C'est pour tenter de répondre à ces questions que nous avons entrepris une recherche sur les couples mixtes judéo-chrétiens, dont l'objet est finalement de saisir ce qui reste de la judéité dans ces couples et ce qu'est cette judéité. Dans ce travail sur l'identité, la mémoire et la transmission, le propos est d'interroger les différences entre culture et religion, dans le cas du judaïsme, pour précisément mieux réfléchir sur la notion d'identité².

À partir d'une enquête de terrain sociologique menée par entretiens auprès de 24 couples mixtes judéo-chrétiens (avec le conjoint juif d'origine séfarade ou ashkénaze et autant d'hommes que de femmes juives, âgés de 35 à 71 ans)³ visant à mieux comprendre ce qu'est l'identité juive aujourd'hui, il s'agit ici de s'arrêter sur la question de la circoncision à laquelle sont confrontés tous les couples mixtes judéo-chrétiens que nous avons rencontrés. C'est lorsque l'enfant paraît que la question de la transmission se pose concrètement dans les couples mixtes : pour les garçons, la circoncision en est bien évidemment une des traces essentielles.

Dans la tradition juive, la circoncision est le signe de l'Alliance (les deux termes hébreu qui désignent la « circoncision », « *Brit Milah* », signifient littéralement « l'alliance de la circoncision ») ; elle représente le sceau charnel de l'appartenance au peuple juif. La circoncision consiste à ôter l'excroissance qui recouvre l'extrémité de la verge, puis d'écarter la fine muqueuse sous-jacente, afin de laisser à découvert le gland. Un garçon en bonne santé doit être circoncis le huitième jour, par un *mohel* (circonciseur religieux), sur les genoux d'un homme juif nommé « *sandak* » (parrain), assis sur une chaise haute, appelée « chaise d'Elie », en présence d'un *Minyan*, assemblée de 10 hommes juifs. La *Brit Milah* peut avoir lieu à domicile, ou dans un autre lieu, synagogue ou salle de fêtes. Ce rite respecte bien évidemment les règles de l'hygiène chirurgicale⁴.

En France, dans les familles juives éloignées de la pratique religieuse, cette circoncision simple est de plus en plus pratiquée par un médecin juif à l'hôpital, comme le signalaient S. Della Pergola et D. Bensimon en 1986. C'est dire que, par conséquent, elle reste en quelque sorte un geste « endogène » tout en ne s'accompagnant pas nécessairement d'un rituel religieux. Ainsi, et c'est ce que montrent nos entretiens, l'acte de la circoncision témoigne du désir des parents (ou de l'un d'entre eux) d'intégrer l'enfant dans le peuple juif, même si, on le verra, on évoque parfois des raisons « hygiéniques ».

Ainsi, bien que se présentant le plus souvent comme

non pratiquants, les couples mixtes que nous avons rencontrés font cependant souvent circoncire leurs fils. Sur 21 couples rencontrés ayant des fils (trois autres n'ont eu que des filles), six ont choisi de ne pas faire circoncire leur fils (deux femmes séfarades, deux hommes ashkénazes ayant vécu la guerre et n'étant pas circoncis eux-mêmes, deux femmes ashkénazes marquées par la guerre). Une autre femme ashkénaze a fait circoncire son premier fils mais pas le second pour des raisons médicales.

La question de la circoncision renvoie à la distinction, dès que l'on aborde la question d'une « identité juive », entre culture et religion. On a le sentiment que dans les couples que nous avons rencontrés, les membres juifs du couple revendiquent une certaine filiation identitaire et ne sont plus simplement les fidèles d'une religion. Dans ce contexte, la circoncision est un facteur de transmission de cette identité, dépourvue de signification religieuse : il est intéressant de noter qu'à une exception près, un homme séfarade qui d'ailleurs me demande si je sais ce que représente la circoncision dans la tradition biblique, aucune des personnes rencontrées ne mentionne l'origine religieuse de cette pratique : on évoque quelque chose de « charnel », de « naturel », de « physique » ou l'on en appelle à des raisons hygiéniques. C'est une trace, une marque, celle du père, lorsqu'il est juif et circoncis. Et, pour le conjoint juif de ces couples mixtes pourtant éloignés d'une pratique religieuse, la circoncision s'impose souvent, notamment lorsqu'il s'agit d'un homme pour qui elle est comme une évidence (les femmes juives sont moins unanimes). Le conjoint non-juif, pour sa part, accepte plus ou moins facilement la circoncision (mais nous n'avons rencontré que des couples vivant toujours ensemble), voire, l'encourage pour ne pas occulter cette part identitaire de l'enfant. Pourtant, la circoncision doit certainement compter au nombre des oppositions qui entraînent des déchirements dans les couples mixtes⁵.

La pratique ou non de la circoncision fait donc ressurgir la question de la transmission de l'identité juive religieuse mais aussi culturelle dans les couples mixtes. Dans ce contexte, que transmet-on d'une iden-

tité juive? Quelle est la part de l'héritage religieux et celle de l'héritage culturel?

On se concentrera dans un premier temps sur les couples ayant choisi de faire circoncire leurs fils puis sur ceux qui ont décidé de ne pas le faire.

Circoncire : pour quoi faire ?

Sur l'ensemble des 21 couples rencontrés ayant des fils, 15 ont donc fait circoncire ces enfants. Quel sens donnent-ils à ce geste et comment l'interpréter en termes de transmission?

Tout d'abord, on peut souligner que la circoncision fait l'unanimité chez les hommes séfarades interrogés. Elle fait partie du patrimoine de l'identité juive de ces hommes, qu'ils souhaitent transmettre à leurs enfants. Pour ces hommes, tous circoncis, finalement empreints d'une certaine tradition religieuse, en dépit de leur mariage mixte, la circoncision s'impose d'elle-même. Elle fait partie intégrante de l'identité juive d'un petit garçon, sans qu'il soit même question de religion. Être juif, c'est être circoncis et ces hommes juifs ont à cœur que leur fils le soit, même si la mère de ce fils ne l'est pas. D'autant qu'au terme de la loi juive, la transmission de la judéité s'effectue par la mère. Ainsi, pour le judaïsme consistorial (il n'en va pas tout à fait de même chez les juifs libéraux), un garçon d'un père juif et d'une mère non-juive, même circoncis, n'est pas juif. Et faire circoncire son fils, c'est ne pas perdre cette part juive, c'est la perpétuer même si la loi juive refuse à ses enfants le fait d'être juif. La circoncision, c'est la part de soi irréfutable que porte l'enfant. C'est la mémoire du corps paternel. Cette pratique, si elle n'était pas effectuée, remettrait en cause la filiation même de ces enfants.

Toujours chez les séfarades, mais chez les femmes cette fois, nous avons rencontré deux cas de figure. Le premier concerne trois femmes qui tiennent à s'inscrire dans la tradition religieuse juive et à la transmettre à leurs enfants. Ces femmes que nous avons rencontrées sont souvent celles qui sont proches du MJLF (Mouvement Juif Libéral de France, dirigé par Daniel Farhi). Pour elles, la circoncision s'impose, comme pour leur conjoint non juif. Cet acte devient le premier marqueur d'une éducation juive. Notons qu'elle est dans ce cas en partie religieuse. En effet, les enfants de ces couples, garçons et filles, au demeurant juifs aux yeux du judaïsme consistorial, fréquentent le Talmud Torah. Ce sont d'ailleurs eux qui ramènent finalement leur mère à une pratique plus rigoureuse (notamment à la consommation de nourriture cachère). Les secondes de ces femmes, on le verra plus tard, ne font pas circoncire leurs enfants.

Chez les ashkénazes, les plus jeunes hommes (35-40 ans) que nous avons rencontrés sont plus partisans de la circoncision que leurs aînés. Certes, la loi juive ne reconnaît pas la filiation de ces hommes comme juive s'ils ne sont pas mariés avec des femmes juives, mais

pour eux, comme pour les hommes séfarades mais de façon différente, la circoncision est la trace, à proprement parler, de la judéité. Pour eux en effet, la circoncision reste la marque de l'identité juive et devient, en quelque sorte, un devoir de mémoire. La référence n'est plus religieuse, d'autant que la circoncision est souvent faite en milieu hospitalier. Marqués par la Shoah, ces jeunes hommes, par ailleurs devenus père de famille, sont confrontés à l'angoisse de la disparition, celle de la perte de la judéité, a fortiori lorsqu'ils sont en couples mixtes⁶. Faire circoncire son fils, c'est le désigner comme juif et garantir la transmission, ne pas l'interrompre en dépit des bouleversements survenus. On préserve une mémoire menacée.

En outre, il ne faut pas négliger également la part d'identification au père. Si les hommes insistent, d'une façon générale, sur la circoncision, c'est pour que leur fils ait le « *même zizi que leur père* » (l'expression est souvent revenue dans les entretiens). Là encore, comme chez les hommes séfarades, c'est la mémoire du corps paternel qui s'impose.

Et chez les plus jeunes femmes ashkénazes, la circoncision, stigmatisée pendant l'occupation, est pratiquée sur leur fils. C'est peut-être justement en raison de la Shoah que ces enfants sont circoncis : comme pour les hommes, il y a comme un devoir de mémoire à ne pas laisser disparaître l'identité juive, dont l'une des composantes essentielles, chez les garçons, se traduit tout d'abord par l'acte de la circoncision.

Il convient également de remarquer le rôle des conjointes de ces hommes juifs, ashkénazes et séfarades, non juives, qui malgré leur réticence (à l'égard notamment de la douleur physique pour leur enfant), acceptent, voire encouragent, la circoncision des fils dont le père est juif. À leurs parents, non juifs, hantés par le souvenir de la guerre et qui les mettent en garde contre d'éventuelles conséquences néfastes d'un tel acte pour leur enfant, elles rétorquent que la judéité de leurs fils se perçoit déjà par leur patronyme. Ces femmes jouent un rôle majeur en matière de transmission⁷.

Ainsi, lorsque les couples mixtes judéo-chrétiens que nous avons rencontrés font circoncire leurs fils, c'est d'abord pour une raison en quelque sorte instinctive, une évidence. Mais c'est aussi, et l'acte est alors réfléchi en ce sens et perd de sa valeur religieuse, pour respecter un devoir de mémoire. C'est la première étape, pour les fils, d'un processus de transmission d'une identité juive, désormais plus culturelle que religieuse.

Ne pas circoncire : un « non acte » révélateur

Six des couples rencontrés ont choisi de ne pas circoncire leur fils. Quelle est alors la portée, en terme de transmission, de ce « non-acte » ?

La première raison évoquée par ces parents est celle de la violence faite au nourrisson. En effet, pour la

plupart des personnes, juif et non-juif, la circoncision peut apparaître comme violente pour l'enfant, même si elles s'accordent toutes à dire que l'on n'est pas certain des conséquences traumatiques d'un tel acte. Il est à noter que cette violence est souvent évoquée par les parents mais, pour ceux qui ne font pas circoncire leur fils, elle est rédhitoire. Ce sont les femmes, plus que les hommes, qui évoquent cette douleur. Ces derniers, surtout lorsqu'ils ne sont pas juifs, n'hésitent pas à parler « *d'acte barbare* » (l'expression est revenue à trois reprises).

La seconde raison a trait à la guerre. Effet de génération oblige, chez les hommes ashkénazes de 60 ans et plus, le souvenir de la guerre et de la Shoa est encore tenace : ils ne font pas circoncire leur fils. Par ailleurs, un fait, plutôt original semble-t-il, caractérise certains des hommes sollicités. Dans leurs familles, de tradition laïque depuis deux générations (leurs parents ou grands-parents, selon l'âge des personnes rencontrées, ont fui la Pologne ou la Russie certes tout d'abord pour fuir les pogroms incessants mais aussi pour échapper aux lourdeurs de la tradition religieuse), la circoncision, considérée comme la marque de la judéité religieuse, n'était parfois pas pratiquée. Cela représentait, c'est du moins ce qu'ils nous ont dit, une exception au sein de la communauté juive de l'époque⁸. On peut interpréter le « non-acte » de cette époque certes comme une rupture avec les origines, la famille et une histoire douloureuse mais aussi, dans une certaine mesure, comme un des signes de la marche vers la modernité de cette communauté⁹.

En outre, ce que rappellent ces mêmes hommes, c'est que, pour des raisons qui peuvent sembler évidentes, nés pendant la guerre ou au sortir de la guerre, ils n'ont pas été circoncis. C'est sans doute pour cela que ces hommes ont poursuivi le questionnement sur la transmission de l'identité juive et sont passés au « non-acte » : les enfants de ces hommes ne sont pas circoncis. La transmission d'un héritage juif, que leurs parents déclarent néanmoins vouloir assurer pour partie, passe alors par d'autres voies, souvent plus culturelles (musique, cuisine, littérature...) : ce sont bien souvent ces mêmes enfants non circoncis qui, devenus adultes et eux-mêmes parents, partent à la recherche de leurs racines juives (union avec une femme juive ou issue elle-même de couple mixte, généalogie de l'ascendance juive, apprentissage du yiddish...).

De même, chez quelques-unes des femmes ashkénazes rencontrées, le souvenir de la guerre est encore très présent et elles n'ont pas fait circoncire leur fils. Elles évoquent les cas, vécus ou non par leurs familles, de garçons à qui les Allemands avaient fait baisser leur pantalon pour voir s'ils étaient circoncis. Il ne faut pas croire que le souvenir de la Shoa ne pèse que sur les juifs ashkénazes. Chez la plupart des Séfarades rencontrés, comme chez leurs conjoints, qu'ils aient ou

non d'ailleurs fait circoncire leurs enfants, le souvenir de la guerre pèse. Tout en soulignant tous que leurs familles n'ont pas été concernés directement par la Shoa, ils se sentent néanmoins solidaires, éprouvent de l'empathie et intègrent cette dimension dans leur revendication d'appartenance au peuple juif¹⁰.

Certaines femmes séfarades que nous avons rencontrées n'ont pas fait circoncire leurs fils (deux ont des fils et la troisième n'a eu qu'une fille et se réjouissait d'ailleurs de ne pas avoir eu à affronter ce dilemme, affirmant que si elle avait eu un fils, elle ne l'aurait pas fait circoncire). Ce sont ces femmes avec lesquelles nous avons eu le plus de mal à rentrer en contact¹¹. Nous en avons finalement rencontré trois. En épousant un conjoint non-juif, elles ont voulu marquer la rupture avec leur famille et se sont volontairement détachées de la religion juive. Si leurs frères ont reçu une instruction religieuse, il n'en a pas été de même pour elles et elles en éprouvent des remords, de l'incompréhension et de la révolte. Leur sentiment d'injustice est fort face à une religion qui, selon leurs dires, « néglige les femmes ». Du même coup, pour elles, la circoncision n'a pas forcément de sens, ou plutôt, la question qui se pose est pourquoi redonner de la judéité à leurs enfants puisque c'est ce qu'elles ont rejeté, notamment en épousant un conjoint non-juif?

L'ambiguïté

Cette rupture est pourtant ambiguë. Tout en rejetant la religion juive, ces femmes revendiquent toutes la part de l'héritage juif dans leur foyer (on le verra, elles insistent toutes par exemple sur la transmission culinaire mais aussi sur la transmission d'un héritage culturel – apprentissage de l'hébreu, lecture de la Bible – pour leurs filles). C'est ici qu'apparaît nettement la distinction entre une identité culturelle et une pratique religieuse. Finalement, dans les couples mixtes où les garçons ne sont pas circoncis, ce « non-acte » n'interrompt pas pour autant la chaîne de la transmission.

Cette ambiguïté est encore plus manifeste et d'une certaine façon soulevée lorsqu'elles précisent toutes que la judéité de leurs enfants est finalement évidente, puisque, selon la loi juive, ils sont juifs quoi qu'il en soit. Si un jour, c'est ce qu'elles soulignent toutes, ces enfants décident de revenir au judaïsme, ils n'auront pas de problèmes. C'est une marque de l'intériorisation de la loi, que l'on retrouve également chez leurs conjoints non-juifs.

Dernier point que l'on peut soulever, chez toutes les femmes juives que nous avons rencontrées qui n'ont pas voulu faire circoncire leur fils, le refus de la circoncision s'accompagne également d'un souci d'identification au père de leur garçon. Pourquoi infliger au fils une marque que son père n'a pas ? Elles sont, là encore, relayées par le conjoint sur cette interrogation. Pourtant, elles chercheront d'autres moyens

d'assurer la transmission de la judéité à leurs enfants.

Circoncire : transmettre la judéité et conjurer l'angoisse de la perte

Circoncire ou ne pas circoncire son fils, tel est le choix auquel sont confrontés les couples mixtes judéo-chrétiens rencontrés. On l'a vu, ce choix fait certes apparaître des différences entre les couples d'origine ashkénaze et ceux d'origine séfarade mais aussi entre hommes et femmes. Et ce n'est pas parce que l'on ne fait pas circoncire son fils que l'on ne désire pas lui transmettre sa part d'héritage juif. Et les filles ? Étudier la circoncision ne permet d'envisager la transmission que du côté masculin. Il ne faudrait pas en conclure que la transmission identitaire de la judéité est moindre chez les filles que chez leurs frères. Ce sont alors d'autres marqueurs qui seront privilégiés (et en premier lieu le choix du prénom) et que l'on se propose d'étudier ultérieurement.

Ainsi, c'est ce que l'on s'est efforcé de montrer ici, pour les fils issus des couples mixtes judéo-chrétiens rencontrés, la question de la circoncision est au cœur même de la transmission, sans en être pourtant la condition *sine qua non*. Enjeu de négociations, elle est loin d'être anodine et inscrit dans la chair même de l'enfant sa part d'identité juive. Mais, toutes choses égales par ailleurs, et notamment selon que l'on soit séfarade ou ashkénaze, cette circoncision, dans les couples mixtes que nous avons rencontrés, est dépourvue de signification religieuse. C'est un acte biographique, identitaire et de mémoire. Aujourd'hui, la valeur identitaire de cette pratique prend toute sa force. Face à l'angoisse de la dilution et de la perte de la judéité, ce geste s'impose. La transmission de la judéité devient plus culturelle que religieuse, témoignant d'une recomposition identitaire juive de la modernité, fruit d'un « bricolage »¹², fonction de l'histoire collective, familiale et des négociations conjugales.

Ce que l'on peut également souligner, c'est que ce geste effraie moins, en termes de conséquences néfastes pour l'enfant, les plus jeunes générations. Si la circoncision, au lendemain de la guerre, était largement en déshérence dans la plupart des familles juives non pratiquantes¹³, elle est aujourd'hui pratiquée sur les enfants avec certes des arrière-pensées, mais sans crainte pour leur avenir. Peut-être aussi peut-on voir là l'indice d'une meilleure intégration de la population juive. Les couples mixtes ne signeraient donc pas la disparition possible de cette population mais seraient aussi l'indicateur d'une transformation identitaire de la judéité, signe d'acculturation et de sécularisation.

D'une identité héritée, on passe à une identité choisie, a fortiori lorsque l'on est avec un conjoint non-juif. Dans ce contexte, la judéité est véritablement réfléchie. Mais c'est une judéité identitaire plus que religieuse, révélatrice des processus de sécularisation à l'œuvre dans les mutations contemporaines du religieux. Circoncire son fils le désigne comme juif, mais ce geste

témoigne des transformations identitaires à l'œuvre dans la population juive. Être juif, ce n'est pas forcément pratiquer une religion, c'est renouer la chaîne de la transmission en partie anéantie par la Shoah ou rompue par le départ consécutif à la décolonisation¹⁴. Le « *Zakhor* (souviens-toi) » dont Y. Yerushalmi¹⁵ avait montré qu'il était un impératif biblique absolu le devient également pour quiconque, même en dehors de toute pratique religieuse au sens strict, revendique une identité juive. ☒

Bibliographie

Allouche-Benayoun J., *Mariages mixtes et conversion au judaïsme : un cas particulier dans les transmissions familiales*, communication à la 27^e conférence de la SISR, Turin, 21 au 21 juillet 2003.

Barbara A., *Mariages sans frontières*, Paris, Le Centurion, 1985.

Bastide R., « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, 3^e série, vol. 21, 1970, pp. 3-108.

Bensimon D., Della Pergola S., *La Population juive de France : socio-démographie et identité*, Paris, CNRS, 1986.

Bensimon D., Lautman F., *Un mariage. Deux traditions : chrétiens et juifs*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1977.

Chouchan L., *Couples mixtes. Pour le meilleur et pour le pire*, Paris, Romillat, 2000.

Laloum J., « Le patrimoine photographique des familles juives révélateur d'acculturation et de sécularisation », *Questions de communication*, numéro 4, dossier consacré aux interculturalités, à paraître, décembre 2003.

Muxel A., *Individu et Mémoire familiale*, Paris, Nathan, 1996.

Pérec G., *Espèces d'espaces*, Paris, Galilée, 1974.

Pérec G., *Récits d'Ellis Island*, Paris, INA-Éditions du Sorbier, 1980.

Spickard P., *Mixed Blood. Inter-marriage and ethnic identity in Twentieth-Century America*, University of Wisconsin Press, 1989.

Trigano S., « La mémoire du peuple disparu », *Pardès*, 28, La mémoire séfarade. Entre l'oubli et l'avenir, 2000, pp. 11-51.

Notes :

1. Je tiens à remercier vivement toutes les personnes qui ont accepté de m'accorder un entretien, en dépit de leurs emplois du temps souvent surchargés. Outre que ces moments furent tous riches d'informations pour mon travail, ils étaient tous très chaleureux. J'y ai pris personnellement beaucoup de plaisir, dont j'espère qu'il fut partagé par mes interlocuteurs. Mes remerciements vont également à trois de mes collègues du GSRL, Joëlle Allouche-Benayoun, Jean Laloum et Fabienne Randaxhe, dont les conseils, les encouragements et la relecture m'ont permis d'avancer dans l'écriture.

2 Les questions que je me pose font écho au très beau texte de G. Percec dans les *Récits d'Ellis Island* (1980) : « (...) Je ne sais pas très précisément ce que c'est/qu'être juif/ce que ça me fait de d'être juif./ C'est une évidence, si l'on veut, mais une évidence/médiocre, qui ne me rattache à rien ; ce n'est pas un signe d'appartenance, ce n'est pas lié à une croyance, à une religion, à une/pratique, à un folklore, à une langue ;/ ce serait plutôt un silence, une absence, une question./ une mise en question, un flottement, une inquiétude ; (...) », (Percec, 1980, p. 43). Certes, ces réflexions sont liées à l'histoire personnelle de G. Percec, juif ashkénaze, dont les deux parents sont morts pendant la seconde guerre mondiale (son père est mort au front en 1940 et sa mère fut déportée à Auschwitz en 1943 où elle mourut), il me semble qu'elles reprennent la plupart des interrogations contemporaines sur l'identité juive.

3 Ces 24 entretiens, réalisés entre janvier et novembre 2003, semi-

directifs, ont été transcrits puis classés par thèmes (héritage familial religieux, réaction des parents devant le couple mixte, circoncision, transmission aux enfants, pratique religieuse, respect des fêtes, cuisine, culture, attitude pendant et par rapport à la Seconde Guerre mondiale, la Shoah, attitude à l'égard d'Israël...). Chacun des thèmes mentionnés devrait faire l'objet d'une analyse approfondie. Précisons que cette enquête n'a aucune valeur de représentativité ou d'exhaustivité. Il s'agit d'un travail qualitatif dont les conclusions doivent être comprises comme telles.

4 Ces informations sur la circoncision ont été recueillies sur le site du Mohel Aharon Altabe : perso. club-internet. fr/aharo. Je remercie en outre Yann Boissière, directeur du Talmud Torah du MJLF (Paris), qui m'a reçu et m'a fourni de nombreux renseignements sur le rite de la circoncision.

5 C'est ce que révèlent les entretiens menés par L. Chouchan (2000). On songe également aux déchirements décrits par A. Memmi dans son roman *Agar* (1955).

6 Cette angoisse est fort bien exposée dans le film de S. Garbarski, *Le Tango des Rashevski*. Lorsque la grand-mère, survivante des camps, meurt, les membres de sa famille, souvent en couples mixtes et plus ou moins éloignés de la judéité, se demandent tous ce que c'est qu'être juif et comment, d'une certaine façon, le rester.

7 Rôle que montrent notamment fort bien les travaux de Joëlle Allouche-Benayoun (2003).

8 Encore aujourd'hui, des personnes juives « laïques », âgées de 40 à 55 ans, rencontrées dans le cadre d'un cercle de parole sur les

« Unions dites mixtes » au cercle Medem, association d'origine « bundiste », donc pour le moins non religieuse, nous ont toutes déclarées avoir fait circoncire leurs fils.

9 Cette marche vers la modernité que Jean Laloum évoque dans un article : « Le patrimoine photographique des familles juives révélateur d'acculturation et de sécularisation », *Questions de communication*, numéro 4, dossier consacré aux interculturalités, à paraître, décembre 2003.

10 C'est ce que révèlent nos entretiens et que S. Trigano (2000) avait également décrit.

11 Contactées par téléphone ou rencontrées au hasard des circonstances, ces femmes m'expliquaient être très loin de la religion juive, de n'avoir rien à dire sur ce sujet. Six ont ainsi refusé l'entretien dont trois qui m'avaient accordé des rendez-vous et qui se sont décommandé au dernier moment, sans qu'il soit possible de trouver un autre moment. Le prétexte invoqué était le peu de temps et la réticence du conjoint à se prêter à un tel entretien.

12 J'emprunte cette métaphore de « bricolage » à C. Levi-Strauss, comme l'ont fait d'ailleurs beaucoup d'ethnologues, dont Roger Bastide (1970).

13 Comme le montre l'enquête de D. Bensimon et S. della Pergola (1986).

14 Sur ce dernier point, cf. Trigano (2000).

15 Yerushalmi Y. H., (1984).

Une enquête auprès de 31 rabbins d'Île de France

Les Rabbins du Consistoire

JOËLLE ALLOUCHE-BENAYOUN, MAÎTRE DE CONFÉRENCES (UNIVERSITÉ PARIS 12) ET CHERCHEUR AU GROUPE DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS ET DE LA LAÏCITÉ (CNRS/EPHE)

LAURENCE PODSELVER, CHERCHEUR ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES (EHESS)

Sur l'ensemble du territoire français, le Corps rabbinique consistorial se décline sous trois statuts : Grand Rabbin, rabbin, délégué rabbinique. Paris et la région parisienne rassemblent la plus importante communauté juive de France, et partant le plus grand nombre de synagogues et de rabbins consistoriaux. L'enquête que nous avons réalisée porte sur cette population.

Une enquête sinon représentative, du moins indicative

Si l'on considère qu'il y a sur l'ensemble du territoire français environ 230 communautés consistoriales et sur Paris et sa région, 80 de ces communautés, notre enquête n'est apparemment pas sociologiquement représentative de l'ensemble de cette population ; cependant elle reste significative et permet d'aborder des thèmes récurrents. Ces synagogues sont dotées d'un (ou plusieurs) officiants (dénommés « rabbins »), qui n'ont pas tous le même statut, et n'ont pas tous droit au titre de rabbin. Outre les 17 Grands Rabbins (dont ceux de France et de Paris), on trouve à Paris et dans la région parisienne¹ 39 rabbins, dont 9 « sans charge communautaire » et 39 « délégués rabbiniques », dont 2 « sans charge communautaire » : soit 78 « rabbins ».

La liste des synagogues de Paris et sa région, établie par le Consistoire dans son calendrier, révèle d'autres catégories rabbiniques : nous dénombrons cette fois 26 « rabbins de la communauté » (3 à Paris, 23 en banlieues), 12 « responsables religieux » dont 10 en banlieue, 39 « ministres officiants », dont 20 en banlieue.

Les « rabbins de la communauté » semblent être majoritairement des « délégués rabbiniques » (sauf deux, probablement cooptés à leur arrivée du Maghreb), ainsi que 2 des « responsables religieux ».

Ces différents titres qui a priori pourraient prêter à confusion, correspondent à des critères sur lesquels nous devons revenir parce que nous avons découvert au cours de notre enquête qu'ils n'étaient pas toujours clairement définis et manifestaient à la fois une tolérance vis-à-vis de personnalités n'ayant pas le diplôme requis, mais aussi et surtout des difficultés financières à maintenir un recrutement adéquat.

Si le rabbin a toujours été « un expert en matière de loi juive... qualifié pour prendre des décisions en la matière »², c'est après l'expulsion d'Espagne (1492) que « le rabbinat devint une profession rémunérée, et le rabbin un salarié de la communauté ». La pratique lui attribuait « le devoir de rendre les décisions... non seulement en matière religieuse, mais également en ce qui concernait les litiges civils, il supervisait partout l'abattage, et le bain rituel ».

L'Émancipation transforma le statut et la fonction rabbinique, faisant perdre aux rabbins leurs fonctions juridiques, et les obligeant à acquérir un savoir profane pour être à même d'échanger avec des fidèles qui, devenus des citoyens français, pouvaient accéder à une éducation laïque. Le Grand Sanhédrin convoqué en 1807 par Napoléon définit le rabbin comme « un chef religieux d'une communauté qui préside au culte ». Aujourd'hui le rabbin est traité comme l'égal dignitaire des autres membres des corps ecclésiastiques. C'est quelqu'un qui « fait autorité en matière

religieuse », qui anime une communauté religieuse, qui « guide, qui instruit ».

L'institution rabbinique créée en France a eu pour effet d'infléchir le rôle du rabbin au-delà de sa fonction d'enseignant. Il est l'interlocuteur des pouvoirs publics et devient pour la société civile un représentant autorisé du judaïsme.

Afin de guider les fidèles et les représenter, la formation des rabbins fut confiée à l'École rabbinique de Metz, alors haut lieu de la judaïcité en France. L'École fut transférée à Paris en 1856, rue Vauquelin, dans des locaux qui abritent aujourd'hui encore ce qui est devenu depuis, le Séminaire Israélite de France.

Géré par le Consistoire, le Séminaire Israélite de France est un établissement privé d'enseignement supérieur régi par la loi du 12 juillet 1875. Il forme des rabbins affiliés au Consistoire Central Israélite de France. Pour y postuler il faut être un homme, juif, avoir 18 ans, le bac ou le Diplôme d'Accès aux Études Universitaires. Les candidats doivent en outre présenter leur dossier et avoir un entretien avec le Directeur qui décide de l'intégration car il est requis « un profil rabbinique « qui au-delà des diplômes et des connaissances s'appuie sur des critères psychologiques et des aptitudes spécifiques dont, entre autres, « une profonde piété, une pratique rigoureuse des commandements depuis de nombreuses années », une « santé psychologique parfaite ».

Le séminaire compte de 15 à 20 étudiants. Trois étudiants-rabbins en moyenne sont intégrés tous les ans, trois rabbins en moyenne par an achèvent leurs études. Deveniront rabbins en titre seulement ceux qui ont suivi le cycle complet de 5 années d'études.

La direction du Séminaire dissuade certains étudiants-rabbins de poursuivre leur formation au-delà de trois ans, les jugeant peu aptes (sur le plan psychologique, ou sur le plan intellectuel) ? Aussi, le cycle court de trois ans, formant des « délégués rabbiniques », est toujours envisagé comme une sorte d'échec. « La décision d'en rester au statut de délégué rabbinique est très douloureuse pour tout le monde », reste l'espoir de réintégrer l'école par la suite. Le statut de délégué rabbinique, toujours envisagé comme provisoire, est peu valorisé. D'autant que le titre peut par ailleurs être donné sans qu'il ait été obtenu par la voie de la filière courte du Séminaire : ainsi, nous avons rencontré des délégués nommés par cooptation, (généralement des autodidactes ou des personnes ayant été formées dans des *yeshivot*, en France ou en Israël) qui tout en ayant de bonnes connaissances ne peuvent avoir le titre de rabbins parce que non diplômés du Séminaire.

Très rarement, le titre de Rabbin peut être attribué en dehors de l'obtention du diplôme du séminaire : cependant des personnalités intellectuelles et religieuses l'ont obtenu par consentement de l'ensemble du corps rabbinique et du Grand Rabbin de France.

Le système des équivalences du titre rabbinique

ou de celui de « ministre du culte » n'est pas une nouveauté. À la fin de la deuxième guerre mondiale marquée par la déportation d'un grand nombre de rabbins consistoriaux, le rabbin Maurice Liber en 1949 avait suggéré l'aide de laïcs dévoués pour assister les rabbins (ministres officiants, ou délégués rabbiniques). Lors du rapatriement des juifs d'Algérie le Rabbin Kaplan en 1961 constatant la nécessité d'organiser le culte pour les rapatriés faisait procéder à une enquête afin d'intégrer au corps rabbinique des personnalités religieuses parmi les rapatriés.

Ce sont donc les changements historiques affectant la communauté qui dictèrent ces stratégies d'agrégation. Ces stratégies comportent des risques, car le Consistoire recrute avec l'accord du Grand Rabbin de Paris, mais sans concertation avec le Séminaire. Si « en théorie les délégués rabbiniques passent par nous (le Séminaire), ce n'est plus toujours vrai aujourd'hui, ce qui est dommageable pour notre image » nous dira son directeur. Il juge leur formation parfois « trop disparate, parfois bonne en théorie mais loin de la communauté ».

Aujourd'hui ce ne sont plus les décisions prises dans l'urgence de pourvoir à des communautés sans rabbins qui dictent cette politique mais des raisons budgétaires. Le Consistoire ne pouvant assumer la multiplication des salaires de rabbins, a tendance à augmenter le nombre des délégués rabbiniques moins bien payés. Cet aspect financier est fondamental pour comprendre à la fois la restriction du nombre des étudiants au Séminaire et l'augmentation constante du nombre des délégués rabbiniques.

Il n'y a pas aujourd'hui de crise des vocations, mais la crise financière modifie les exigences quant au personnel rabbinique, encore que les modifications observées ne soient pas réductibles à ce seul aspect. Elles s'accompagnent de changements plus profonds affectant les modèles religieux. Le modèle « franco-judaïque » associant savoir profane et savoir religieux, appartenance religieuse et patriotisme paraît quelque peu obsolète et *la yeshiva* – école strictement religieuse selon les modèles de la tradition, jouit d'un prestige nouveau et peut-être déstabilisateur.

Nous avons réalisé en juin et juillet 2001 une série d'entretiens semi-directifs à Paris et en banlieue auprès de 31 rabbins consistoriaux, suivie d'un questionnaire anonyme, pour rassembler les données sociologiques, éventuellement absentes des entretiens. Nous avons ajouté à ce corpus des textes écrits par des rabbins, ou des interviews de rabbins parues dans la presse, ou dans des ouvrages.

Quelques éléments sociodémographiques

Sur 55 Grands rabbins et rabbins *en titre* exerçant à Paris et sa banlieue, nous en avons interrogés 25, soit 47 % d'entre eux, presque 1 sur 2.

L'origine

Nous avons interrogé 31 officiants rabbiniques (dénommés « rabbins » malgré leurs différences de statut) dont 26 *séfarades* et 5 *ashkénazes*.

Sur les 26 rabbins *séfarades*, 5 sont originaires de diverses villes de Tunisie, mais parmi les originaires de, ou nés en Algérie (11), 6 sont originaires du Constantinois (Constantine, Bône, Sétif), et parmi les originaires du Maroc ou nés au Maroc (10), 5 sont originaires de Meknès, 3 de Fez. Les 5 rabbins *ashkénazes* sont majoritairement originaires d'Alsace-Lorraine.

Les rabbins naissent souvent dans des familles de rabbins. Six d'entre ceux que nous avons interrogés ont eu un père rabbin, 1 un père *hazan* en plus d'un travail « civil », 1 est issu d'« une lignée d'érudits ». 3 sont petits fils de rabbins : parmi eux, un est fils et petit fils de rabbin, un autre est petit fils et neveu de rabbin, un troisième est frère de rabbin. Soit N = 10 c'est-à-dire au moins le tiers de notre échantillon³.

La règle sociologique première de l'influence du milieu sur les destinées individuelles n'est plus à démontrer : de manière générale, même si le père, le grand père, l'oncle, le cousin, n'étaient pas rabbins, tous les rabbins interrogés se disent issus de « famille au moins traditionaliste », respectueuse du *chabbat*, de la *cacherout* et des fêtes. On ne compte donc aucun *Baale tchouva*, issu de familles sécularisées et retournant au religieux, comme c'est le cas chez les *Loubavitch*, ou chez les libéraux. Le *yihus*, la « lignée », joue un rôle fondamental dans la « fabrication » du rabbin. Un rabbin, ici *ashkénaze*, peut décliner une lignée rabbinique, un *yihus*, même si cette tradition familiale représente à ses yeux un handicap car il revendique un accès par l'étude et les diplômes à la fonction rabbinique telle qu'elle est exigée par le Consistoire.

Les rabbins issus de familles originaires du Maghreb ont connu les changements conséquents au départ et à l'installation en France. Tous ont vécu une petite enfance « traditionaliste » et ont été fortement marqués par cette expérience de vie juive « allant de soi ». Le milieu alors fréquenté était essentiellement juif, et le père représentait une figure extrêmement valorisée de la tradition et de la fidélité au judaïsme. Ce judaïsme antérieur à la migration est considéré comme le plus authentique parce qu'il était un style de vie, et englobait l'ensemble des faits et gestes du quotidien. Une grande nostalgie se dégage des propos liés à ce passé lointain, dans lequel le milieu social (famille, quartier, ville) constituait un tout homogène.

La famille des rabbins

Les rabbins interrogés sont pères de 1 à 8 enfants (en moyenne : 4 enfants), et tous rationalisent le temps dont ils disposent pour être plus proches de leurs enfants. Beaucoup parmi les plus jeunes, justifient leur demande de « mutation » de province vers la région parisienne, par leur souci d'éducation juive

pour leurs enfants : en effet, la question de l'école juive leur semble fondamentale. L'école publique leur paraît présenter trop d'obstacles pour « l'épanouissement » de leurs enfants.

Le profil des épouses est proche de celui des rabbins. Parmi elles, la majorité furent des élèves de l'école publique (surtout si elles sont les épouses des rabbins *ashkénazes* ou des rabbins nés en Algérie).

Parmi les rabbins qui ont répondu à ces questions, seuls deux rabbins originaires du Maroc et un rabbin originaire d'Algérie ont une épouse non diplômée. Mais treize autres détiennent un diplôme de l'enseignement supérieur dans différentes spécialités : anglais, maths, sciences humaines, droit.

Souvent les femmes des rabbins enseignent au *Talmud Torah* (notamment pour les *bat mitsvot*, mais pas exclusivement) ou dans des écoles juives, mais seuls trois rabbins mentionnent les compétences institutionnelles en judaïsme de leurs épouses : deux pour signaler que leur femme a un diplôme de *Kodech* (matières religieuses) obtenu en Israël⁴, un autre pour indiquer que sa femme fut l'élève d'une *yeschiva* de filles. Pour d'autres, ces compétences ont été acquises par leurs épouses au sein du milieu familial : parce qu'elles ont grandi dans « des familles pieuses ».

Parmi les réponses obtenues, nous constatons qu'autant d'épouses travaillent au sein de la société juive que hors de cette société : ces dernières occupent alors diverses professions (psychothérapeutes, professeurs dans l'enseignement public, traductrices, secrétaires). Comme leurs époux, les femmes de rabbins sont issues de fratries nombreuses : trois enfants et plus pour la majorité d'entre elles (une fratrie de dix enfants). La « femme de rabbin » traditionnelle n'a toutefois pas disparu. Souvent investies dans la communauté, elles assurent, outre le « standard téléphonique », l'aide aux personnes en difficulté, la formation des jeunes mariées ou la réception des femmes au *mikvé*, ainsi que des cours pour les femmes dans la synagogue de leurs maris. Plusieurs d'entre elles assument des responsabilités dans les *Talmud Torah*, certaines sont membres des *Hevra Kadisha*.

Cependant, l'insistance de certains rabbins à ne pas vouloir que leur épouse soit « la femme du rabbin » dénote clairement, nous semble-t-il une critique implicite de ce rôle traditionnel. Ce discours selon lequel « il faut la respecter aussi dans ses choix propres » se retrouve plus souvent chez nos rabbins les plus diplômés, proches en cela des pasteurs enquêtés par Willaime dans les années soixante-dix.⁵ Cette position se trouve renforcée par les nécessités matérielles, le salaire des épouses étant un complément souvent indispensable pour la famille notamment pour répondre aux frais de scolarité de leurs enfants.

Pour tous, la femme du rabbin doit servir d'exemple de conduite pour la communauté, mais pour la plupart elle doit aussi avoir son propre rôle social.

Répartition ashkénaze/séfarade et lieux d'exercice

Les rabbins interrogés ont pour la plupart d'entre eux (25/31) eu une expérience rabbinique longue en province: entre 3 et 15 ans. Par ailleurs le choix des rabbins a fait intervenir leur origine: 5/12 Grands Rabbins et Rabbins avec ou sans charge communautaire sont *ashkénazes* (soit 42 % d'entre eux qui ont été interrogés), et 20/44 Grands Rabbins et Rabbins avec ou sans charge communautaire sont *séfarades* (45 %) ¹: la consultation de la liste consistoriale des rabbins exerçant à Paris et sa région montre rapidement la supériorité numérique des rabbins d'origine *séfarade* sur les rabbins d'origine *ashkénaze*: onze Grands Rabbins et rabbins *ashkénazes* plus 2 délégués rabbiniques: soit N = 13, et 44 Grands Rabbins et Rabbins *séfarades* plus 37 délégués rabbiniques: soit N = 81.

Soit une proportion d'un rabbin *ashkénaze* pour six rabbins *séfarades*. Notre échantillon s'inscrit presque parfaitement dans ce cadre, puisque nous avons rencontré 26 rabbins *séfarades*, et cinq rabbins *ashkénazes*, soit une proportion d'un *ashkénaze* pour cinq *séfarades*.

Cette question des origines *ashkénaze* ou *séfarade*, pour être abordée avec prudence par les rabbins interrogés, n'en est pas moins présente, fût-ce sous l'aspect apparemment feutré d'une question de choix liturgique Elle ressortira au détour des appréciations sur les collègues, ou sur les fidèles⁶.

La Formation des rabbins

Sur 31 rabbins, vingt ont été scolarisés au sein d'un lycée juif: quinze rabbins ont fait leurs études secondaires et passé le baccalauréat au sein du lycée *yeshiva* d'Aix les Bains, cinq rabbins ont fait leurs études secondaires dans des lycées privés autres: à Paris Maïmonide, Yavné, École Normale Israélite Orientale (ENIO) ⁷, Or Yossef (Paris Ourcq), ou dans des écoles juives de province (Alsace par exemple) ou du Maroc (Alliance israélite universelle). Notons toutefois, que huit d'entre eux (trois rabbins nés en Alsace, quatre rabbins nés en Algérie, un né en Tunisie), sont des produits de l'école républicaine, de l'école primaire au lycée.

Les rabbins nés en Algérie ont en majorité suivi leur scolarité primaire au sein de l'école laïque, alors que les rabbins nés en, ou originaires de, Tunisie et Maroc (et dans ce cas arrivés enfants en France) n'ont pour la plupart connu que les écoles juives, depuis l'école primaire jusqu'au baccalauréat: très peu ont connu l'école de la République.

L'immigration déstabilise les modes de reproduction identitaire: les changements vont fragiliser les repères, et pour atténuer les effets de ces changements, les parents de ceux qui aujourd'hui sont devenus rabbins, choisiront quasi exclusivement pour leurs enfants des écoles juives lors de leur installation en France. L'immigration provoque la peur de la dissolution, de

l'effacement de l'identité juive. Certains évoqueront un certain « raidissement », d'autres nous confieront que leurs parents étaient devenus « plus rigoureux ». De manière générale, nous remarquons une grande mobilité géographique (d'abord province, puis Paris), accompagnée d'une instabilité scolaire, et du choix de plus en plus marqué pour des établissements réputés pour leur orthodoxie: de l'École Normale Israélite Orientale (ENIO) aux *yeshivot* (Aix les Bains en particulier).

Généralement, les rabbins qui ont passé du temps en *yeshiva* ont, au moment du bac, ou juste après, suivi l'enseignement talmudique dans une *yeshiva* diasporique: en France essentiellement, entre 2 et 5 ans.

C'est le cas des quinze rabbins qui furent élèves de la *yeshiva* d'Aix les Bains (sur les 31 de l'échantillon, près d'un sur un), et de trois rabbins, ailleurs. Il existe un « *tourisme yeshivique* », nous dit un rabbin, qui lui-même est passé dans plusieurs *yeshivot* de France avant d'intégrer le SIF.

Après les études rabbiniques au SIF, plusieurs ont souhaité compléter leur formation, cette fois en s'inscrivant dans une *yeshiva* en Israël, essentiellement à Bné Brak, « *la ville des hommes en noir* » nous dit l'un d'eux: c'est le cas de sept rabbins (sur les 31, soit plus du quart de l'échantillon), qui y ont passé entre 1 et 3 ans.

Le parcours typique semble donc être: *yeshiva* en France (2 à 5 ans), SIF (en principe 5 ans, mais des réductions du temps de formation sont données à ceux qui sortent des *yeshivot*, de 1 à 3 ans en moins), *yeshiva* en Israël (1 à 3 ans): soit un parcours qui peut durer entre 5 et 10 ans!

Seulement deux rabbins de notre échantillon sont passés uniquement par la *yeshiva*. Si tous reconnaissent l'importance des connaissances talmudiques apprises dans ces lieux, plusieurs soulignent les limites de cette formation pour fonctionner dans une communauté en France, même si tous aussi en gardent une certaine nostalgie « *il y a une ambiance dans le monde yeshivique que je n'ai pas trouvée au Séminaire* ».

Les *Yeshivot* marquent profondément en effet le groupe étudié, et génèrent des vocations.

Lorsqu'il s'agit de *yeshivot* israéliennes dans lesquelles l'étudiant aurait séjourné de longues années studieuses, le Séminaire, obligatoire, peut se restreindre à une année d'étude, nous l'avons vu. Cette équivalence ou ce passage privilégié de la *yeshiva* au SIF amène à se poser quelques questions: notamment en ce qui concerne la relation du rabbin avec l'ensemble de la société civile et son rapport à la citoyenneté, étant entendu qu'il ne s'agit pas seulement d'une attitude « citoyenne » vis à vis du politique (respect des institutions de la République, vote etc.) mais surtout du partage d'une culture profane.

Les Rabbins qui ont poursuivi des études profanes en plus des études au SIF⁸, en sont très fiers, et tien-

ment à nous faire prendre conscience de l'extrême valorisation que porte l'Institution à ces diplômes, même si le Consistoire ne prend pas en charge ces formations, et si cette valorisation reste uniquement de prestige, et n'apporte rien de plus sur le bulletin de salaire.

17 rabbins sur 31 détiennent un diplôme universitaire supérieur au baccalauréat, en plus du diplôme du SIF: diplômes universitaires dans des domaines variés: en sciences physiques, informatique, maths, droit, lettres, philosophie, sciences sociales, hébreu (six des rabbins qui répondent à cette question, ont un diplôme d'hébreu, trois d'entre eux *en plus* d'un autre diplôme). Soit plus de un rabbin sur deux. Trois possèdent un doctorat, cinq possèdent une maîtrise (bac +4), ou un Diplôme d'Études Approfondi (DEA) ou son équivalent (bac +5) ⁹.

Alors qu'ils sont déjà diplômés du SIF, beaucoup ont repris des études universitaires, sans relation avec le cursus rabbinique. Plusieurs manifestent une très grande curiosité intellectuelle, ce qui les amène à s'inscrire en thèse, ou dans divers stages de perfectionnement. Beaucoup reprochent à la formation dispensée au SIF¹⁰ de ne pas tenir compte des évolutions sociales actuelles: par exemple, de ne pas inclure une formation en langues (particulièrement en anglais, et même en allemand): « *un nombre impressionnant de travaux sur le judaïsme sont parus en allemand: ce serait un minimum que les rabbins puissent les lire!* », de ne pas inclure une formation à la communication, de ne pas inclure une initiation aux nouvelles technologies. Aussi, plusieurs des rabbins interrogés se sont inscrits d'eux mêmes dans des stages de perfectionnement, essentiellement en informatique (tous les rabbins interrogés ont un ordinateur).

La fonction rabbinique

Dans la synagogue ou au *Beth Din*, sur le terrain ou dans les bureaux, traditionnelle ou s'adaptant à la modernité, la fonction rabbinique se rapproche de certaines professions. Ainsi avons-nous posé la question: face à la multitude des tâches qu'ils assument, de quel corps professionnel les rabbins interrogés se sentent-ils les plus proches? Aucun de ceux qui ont répondu au questionnaire post-entretien n'a refusé de répondre à cette question, ce qui nous paraît déjà une indication: ils se vivent *aussi* comme membres d'un groupe professionnel.

C'est la fonction « enseignant » qui rallie tous les suffrages: tant dans les questionnaires, que dans les entretiens, c'est la réponse qui revient le plus régulièrement (plus de 80 %). Les autres réponses, qui viennent en plus de celle-ci, font en fait référence à tel ou tel aspect de la fonction rabbinique: pour plus de 65 % des rabbins (souvent les mêmes que les précédents) la fonction « psychothérapeute » ou « conseiller conjugal » fait partie intégrante de leur fonction. Cette

fonction/thérapeute des rabbins, Willaime a montré le rôle de plus en plus important qu'elle prend aussi chez les pasteurs.

La fonction de « juge » est autant de fois citée que celle d'« éducateur », « ou d'animateur », la fonction de *dayan* faisant traditionnellement partie de celle du rabbin (qui décide, sur tel ou tel sujet) ¹¹. Les rabbins précisent qu'ils assument en fait toutes ces fonctions, mais que certaines prédominent sur les autres.

R. Berg¹² signalait dans *le Journal des Communautés* (septembre 1950 et 1951) une enquête menée auprès des lecteurs du journal ayant pour thème: « Qu'attendez-vous de vos rabbins? ». Les réponses assimilaient le rabbin à un enseignant, un maître, un humaniste... représentation somme toute banale de ce que devrait être un rabbin. D'après les réponses que nous avons obtenues 50 ans plus tard des rabbins eux-mêmes, si les qualités citées auparavant demeurent centrales, une inflexion est toutefois mise sur les aspects plus psychologiques, sur l'attitude « d'écoute » nécessaire au métier. L'individualisation des rapports et la nécessité de liens de proximité correspondent aux demandes des fidèles confrontés aux problèmes récurrents des divorces, des incertitudes familiales de tous ordres.

L'intensification de son rôle social pose la question de la sécularisation interne de la fonction de rabbin qui du statut de Maître risque de passer pour un travailleur social comme un autre. Cette situation comparable à celle des pasteurs et des curés, mais aussi à celle des professeurs, ou des détenteurs de la loi (magistrat et/ou policiers) signale peut-être les difficultés à énoncer la loi quand le public exige une « écoute » et la résolution de problèmes personnels.

La plupart nous expliquent que ce n'est pas en énonçant les vérités de la *Torah ex cathedra*, en ayant un discours réduit à la normativité qu'ils réussiront à convaincre. Pour tous, c'est en écoutant l'autre, en essayant de le comprendre, de comprendre ses motivations ou son absence de motivation que le message aura le plus de chances d'être transmis. Sans toutefois déroger à la Loi, car il n'est pas question de transiger avec elle, cette fidélité s'accompagne d'une volonté pédagogique, qui ne condamne pas. Ils s'interdisent toute attitude réprobatrice et manifestent une tolérance qui aura un effet pédagogique certain.

Maître et psychologue, travailleur social et enseignant, l'inflexion de son rôle séculier crée un malaise à vivre la position de rabbin. Malaise dû à la distance toujours plus grande entre la position objective de « rabbin de terrain », et la position subjective, idéalisée de « Maître, de guide spirituel ». Schématiquement, on pourrait dire que les rabbins âgés de 50 ans et plus, face à une population plus intellectuelle, plus favorisée socialement, tirent plus leur fonction vers le second terme: Maître, alors que les rabbins et surtout

les délégués rabbiniques, plus jeunes, *séfarades*, en charge de communautés plus fragiles, fonctionnent plus comme des travailleurs sociaux.

Révéléateur de leur appréciation de la fonction rabbinique, peu souhaiteraient que leurs fils soient rabbins !

Le profil des rabbins

Les 31 rabbins que nous avons rencontrés représentent les rabbins consistoriaux dans leur diversité actuelle. Âgés de 30 à 60 ans, pour la majorité d'entre eux anciens élèves du Séminaire Rabbinique, *ashkénazes* ou *séfarades*, ayant pour la majorité là encore officié pendant une longue période en province, souvent diplômés de l'Université, leurs discours reflètent les engagements, mais aussi les tensions et les conflits inhérents à leur fonction.

Conflits qui questionnent leur statut, leur rôle, leur identité. Hommes de terrain tout autant que savants, les rabbins sont des salariés (du Consistoire), des employés (de la commission administrative de la synagogue dans laquelle ils officient), des prestataires de service multiple (pour les fidèles).

Conflits internes avec l'institution qui les emploie : et ces conflits entre laïcs et clercs, qui traversent toutes les religions, et que Bourdieu¹³ a interprété avec raison en termes de conflits de pouvoir, apparaissent d'abord comme des conflits de légitimité : comme le laïc, le rabbin a « un rapport d'adhésion idéologique avec l'institution, le groupe auquel il s'identifie », mais en plus et différemment du laïc, il entretient avec l'institution « un rapport de salarié à l'entreprise qui l'emploie », ce qui complique singulièrement et sa relation aux laïcs, et sa relation à l'institution : « être permanent d'une institution symbolique à caractère militant » représente nous rappelle Willaime, « un engagement professionnel particulier¹⁴ ».

Transparence, grille des salaires, les rabbins aimeraient que les salaires ne soient plus les fruits de négociations interpersonnelles, mais qu'ils s'établissent selon des critères communs et publics. L'aspect quasi secret de la négociation rend chacun méfiant vis-à-vis de l'autre de peur de perdre ses prérogatives. Cette situation entraîne à un autre niveau une défaillance dans la communication des rabbins entre eux. Ceux n'ayant pas de fonction particulière au Consistoire se plaignent d'un manque de communication et de solitude : « *chaque rabbin est seul dans sa communauté* » est un constat unanime.

Le recrutement fait lui aussi problème. Il se fait selon les disponibilités du moment mais l'affectation dans les grandes synagogues parisiennes qui constitue de nombreux avantages – surtout pécuniaires, est décidé au regard des appréciations des compétences du rabbin et sur l'avis du Grand Rabbin de Paris, même si la décision revient *in fine* à la commission administrative de la synagogue concernée. Le Con-

sistoire ne peut imposer un candidat. Toutefois, un déficit de démocratie est constaté par les plus jeunes pour l'attribution de postes notamment.

Tous sont sans conteste des rabbins *français*, passés par le moule consistorial.

Certains, appartenant de fait à la petite et moyenne bourgeoisie, dotés d'un solide bagage intellectuel, tant dans le domaine profane que dans le domaine religieux, n'en sont pas moins proches de leurs fidèles, quels qu'ils soient. Les autres, plus proches des petites gens, partageant souvent la même vie que leurs « ouailles », confrontés parfois aux demandes de pratiques magiques réclamées par leur base, restent attentifs à chacun, sur le « front » social pour aider leurs communautés, auprès des notables juifs, auprès des élus et personnalités de proximité qui aideront à régler des problèmes de carte de séjour, d'allocations ou d'appartements. Tous sont toujours prêts à porter haut et fort le judaïsme.

Les rabbins sont des ministres du culte, et des croyants, et si leur capacité d'écoute semble infinie, tout comme leur bonté et leur compréhension, peu d'entre ceux que nous avons interrogés, nous ont semblé prêts à débattre publiquement des points litigieux concernant leur fonction, ou prêts à entreprendre une réflexion approfondie et d'ensemble sur par exemple le statut de la femme, sa place dans la société juive, ou sur le statut et la place des enfants issus de mères non juives, ou converties par les juifs libéraux : même si tous sont sensibles à ces questions.

L'amour de l'autre domine les discours lus, ou recueillis : on le trouve comme bannière dans la profession de foi des candidats au Grand Rabbinat¹⁵ : l'accent est mis sur « *l'écoute* », « *le bonheur d'être juif* », la joie inhérente à l'être juif. Le discours est consensuel : « nous sommes tous juifs, nous devons nous aimer, même si nous ne sommes pas pareils. Nous devons être unis, comprendre les déviations, ce qui ne signifie pas les accepter ».

Aucun n'a prononcé d'anathèmes, de paroles blessantes, tous ont montré leur pleine implication dans la société d'aujourd'hui, le sérieux de leur réflexion, le désir d'être à l'écoute de l'autre : tous comportements à mille lieux de l'image d' « orthodoxes », c'est-à-dire en fait, injustement, d'intégristes qu'on leur attribue. Quant à l'aspect strictement religieux, nous avons observé des manières très différentes d'aborder les questions *halakhiques* : ils insistent tous d'ailleurs sur l'équilibre et « *le juste milieu* » représenté par le judaïsme consistorial, par rapport aux orthodoxes et aux libéraux.

Les charges des rabbins sont multiples, au premier rang de l'écoute des difficultés physiques, psychologiques, matérielles, conjugales, parentales, sociales, de ceux qui se confient à. Parce que tout autant (et peut-être plus?) que des maîtres, des enseignants, en plus de leur rôle religieux, les rabbins sont aussi

aumôniers, responsables de *Talmud Torah*, animateurs de groupes de jeunes, conseiller conjugal, confident. Les rabbins nous sont apparus comme des hommes de terrain, confrontés à toute la misère humaine, misère matérielle, misère affective, misère physique, que rien ne préparait dans leurs études à assumer.

Le modèle du Rabbín

La coupure est repérable entre le rabbin idéal formé par le Séminaire Israélite de France, modèle auquel correspondent nos rabbins les plus âgés: cultivé, universitaire, plus « israélite français », et le gros de la communauté qui fréquente régulièrement les synagogues. Les fidèles à qui ils ont à faire en majorité: classes peu aisées, personnes âgées, peu familières de la culture profane, pourvues d'une religiosité émotive bien plus qu'intellectualisée, ne correspondent pas à l'image du « fidèle idéal ». Certains rabbins traduisent parfois ce hiatus par la différence entre *ashkénaze* et *séfarade*: avec culture et distinction du côté *ashkénaze*, et émotivité et archaïsme culturel du côté *séfarade*: alors que les jeunes diplômés, d'où qu'ils viennent, sont ailleurs: comme ceux à qui ils pourraient parler « d'égal à égal »: les « intellectuels », dont ils se sentent proches pour la plupart. Les uns et les autres ne viennent plus dans les synagogues, ou seulement quelques uns dans quelques synagogues, ou exceptionnellement: lors des rites de passage. Ou vont ailleurs, éventuellement dans les groupes « juifs laïques », suivent des cours de Civilisation juive, d'hébreu, assistent à des Conférences, sur le judaïsme, sur Israël, dispensés ici et là, y compris dans des institutions non juives, à l'Université. Participent à des « groupes d'études¹⁶ ». Vivent leur identité juive hors de tout cadre institutionnel, peu ou prou juif.

Ainsi que le rappelait le Directeur du Séminaire, le but de la formation rabbinique consistoriale n'est pas « de donner un métier mais de fournir des guides pour les communautés ». Ceux qui voient dans la *yeshiva* un « nouveau modèle rabbinique » qui aurait pour lui l'attrait de la tradition et de son ancrage dans le passé, limiteraient le rôle de rabbins à celui d'enseignants, au mieux de savants. Mais « *il ne s'agit pas de former des érudits déconnectés du milieu dans lequel ils exercent, mais au contraire d'être en phase avec lui* ».

Ce rappel de la nécessité d'être dans le profane pour accéder au sacré et non pas de vivre en communauté fermée vouée à l'étude, marque bien l'idée que la vocation résiderait ici dans l'acceptation de l'apprentissage d'un métier - celui de rabbin - incluant des techniques de communication, des points de vue judaïques sur la société

Les rabbins sont en quelque sorte des *témoins* de ce que devrait être un juif d'aujourd'hui: croyant, aimant les autres juifs, aimant et étudiant la *Thora* et les textes sacrés, défendant les valeurs juives, et aussi ouvert sur la société environnante, en dialogue avec elle.

Hommes de mission, ils œuvrent au sein de la communauté juive pour qu'elle demeure fidèle aux principes fondateurs. Si leur rôle semble s'infléchir plus du côté de la conservation d'un patrimoine que du côté de l'innovation, ils ne sont pas pour autant coupés de la société, parce qu'ils rencontrent en permanence les interrogations d'une population sécularisée qui questionne la religion au même titre que tout autre univers symbolique. Et par exemple, dans cette quête, les femmes sont tout autant partie prenante que les hommes: comme jamais dans l'histoire du judaïsme, elles sont présentes au premier rang du désir de culture juive, et leur présence, leurs questionnements, questionnent en retour le monde juif religieux, en France, mais aussi dans le monde entier. Les femmes et les hommes s'approprient les Textes, les lisent autrement, et de fait, leurs interrogations essentiellement culturelles, et le plus souvent désacralisées, incitent le monde juif religieux à réagir en retour.

Les juifs: peuple/religion, vivent cet écartèlement entre Religion et Identité avec encore plus d'acuité depuis l'Émancipation: et les rabbins interrogés en sont suffisamment conscients pour se montrer « *tolérants* », pour ne pas exiger des fidèles ce qu'ils savent qu'ils ne pourront donner, pour admettre que la judéité, pour eux responsables religieux, puisse être définie aussi par « *autre chose que la seule pratique* ».

Ils ont, nous semble-t-il, pris la mesure de cette perte de religiosité, générale dans la société juive, et non juive. Perte de religiosité, qui comme le rappelle Françoise Champion, « ne s'opère pas au profit de l'athéisme, mais au profit d'une religiosité déconfessionnalisée, ou du moins désinstitutionnalisée, où l'appartenance continuée à une religion est avant tout un repère identitaire¹⁷ ». Idée que prolonge Marcel Gauchet, pour qui nous sommes à une époque où « les croyances se muent en identités... (dans ce moment) d'affaiblissement de l'emprise sociale des religions¹⁸ ».

Différent du Prêtre catholique, proche du Pasteur protestant, le Rabbin est du côté de la rationalité des valeurs, du charisme du message, plus que du côté du charisme de la fonction. Ce qui caractérise la fonction, c'est la relativisation de tout charisme, parce que « la vérité n'est pas dans l'institution et ses fonctionnaires, elle est dans le message, et tout croyant peut critiquer l'institution au nom du message¹⁹ ».

À ce titre, le Rabbin fait partie d'une chaîne qui transmet les Textes, qui les interprète, qui en rappelle ou en actualise le sens. *Primus inter pares*, le Rabbin puise sa légitimité d'une part sur la plus grande proximité qu'il entretient avec la *Torah*, *Torah* qu'il partage avec chaque fidèle, et d'autre part sur l'institution consistoriale, qui le forme et qui l'investit d'une mission face à l'ensemble des fidèles. Le Rabbin est un expert de la *Torah*, un « docteur de la Loi », et il est reconnu en tant que tel institutionnellement.

Mais le rabbin consistorial est aussi un militant professionnel en quelque sorte, ou un professionnel militant : son engagement professionnel est nécessairement un engagement militant ; et le passage, long, au Séminaire, la référence inébranlable au Texte, le sentiment d'appartenance au peuple juif, le désir de servir les juifs, le sentiment très fort d'une identité juive *et* française tout à la fois, cela donne aux rabbins consistoriaux une forte identité collective, qui leur fait dire « nous » : « nous les rabbins Français » face aux « *yechivistes* », et « nous les rabbins » face à l'apparition d'experts concurrents : les laïcs des commissions administratives, ou certains intellectuels du judaïsme.

Tout autant ouverts à la modernité et aux idéaux républicains face aux *yechivistes*, qu'armés de leur foi, de la référence à la *halakha*, de l'étendue de leurs connaissances sacrées *et* profanes, face aux laïcs, intellectuels reconnus ou non.

Appartenance consistoriale, références plurielles.

Pour toutes ces raisons, le rabbin se trouve au carrefour de différentes attentes vis-à-vis de sa fonction, de sa mission. Ne constituant plus comme ce fut le cas pour les prêtres de l'Antiquité, une caste, une aristocratie avec ses rites de pureté et ses interdits, les rabbins ne jouissent plus d'un prestige dû à la filiation et à un certain mystère concernant leur savoir.

Dégageant un charisme avéré mais en prise sur le monde contemporain, leur fonction a certainement perdu de la sacralité d'autant que le discours religieux n'est plus central dans la manière de se présenter ou de dire sa fonction. Le processus historique de rationalisation tel que Weber le propose à propos du judaïsme antique, aurait eu pour conséquence la perte du « monopole du culte » et aurait transformé les prêtres en savants et en thérapeutes de l'âme plutôt qu'en médecins (utilisant la magie). Ce processus, comme nous le supposons, a durant des siècles suivi son cours, et a abouti au désenchantement puis à la sécularisation à telle enseigne que le rabbin est aujourd'hui éminemment « moderne » et son rôle se rapproche, nous l'avons vu, par sa dimension sociale de celui du pasteur protestant en pays Anglo-saxons

tourné tout autant vers le salut des âmes que de celui de la société. Mais concernant le judaïsme en France d'autres courants parfois antagonistes, liés à la permanence de traditions antérieures (essentiellement d'Afrique du Nord), viennent concurrencer cette posture que l'analyse durkheimienne classerait du côté des attitudes « froides », distancées, rationalisantes.

Le statut de rabbin, tel que l'enquête nous l'a révélé, dépend d'une volonté individuelle associée à une socialisation institutionnelle forte - même si la naissance et l'environnement social déterminent en partie les vocations, son aura se fonde sur la connaissance et sur sa capacité au dialogue. Ayant perdu un statut de naissance, il doit continuellement faire la preuve

de ses aptitudes et sa situation est instable par nature. Sa légitimité procède de l'Institution. Cependant son autorité auprès de fidèles, souvent sensibles au charisme personnel, est parfois mise en question et doit concurrencer de nouvelles formes d'autorité religieuses s'appuyant sur la tradition, la proximité culturelle d'une origine géographique commune, ou des sensibilités intellectuelles recoupant des affinités sociales.

Selon la tradition dont il est issu, le rabbin envisagera son rôle différemment : soit il insiste sur le caractère d'érudit de sa fonction, dans la tradition exégétique, soit il conçoit son rôle comme beaucoup plus tourné vers les problèmes de société et de conseil auprès de ses coreligionnaires. Cet aspect est d'autant plus présent que la loi juive régit tous les aspects de la vie quotidienne et l'intervention du rabbin est de ce fait très souvent sollicitée. La figure du rabbin servant le culte et cantonné dans sa fonction liturgique qui a pu un temps prévaloir, en miroir de la situation du prêtre en milieu bourgeois urbain²⁰, est semble-t-il définitivement dépassée. Loin d'être le maître de cérémonie vers qui tous les regards se tournent, les modes de participation liturgiques étant très différents de ceux de l'Église catholique, le rabbin à l'égal des autres hommes participants (minimum requis : dix hommes présents : le *mynian*), assume le déroulement de l'office. Cette tradition d'égalité devant dans le rituel fait parfois problème puisque même sans le rabbin, l'office peut se dérouler conformément à la Loi. C'est en partie ce qui explique le mode « d'élection » des communautés traditionnelles, pour qui le rabbin est celui parmi les officiants sur qui convergent les affinités et la reconnaissance d'un charisme, alors que l'institution consistoriale procède par la formation et la nomination du rabbin. Le débat autour du rabbin traditionnel et du rabbin du Consistoire a pour enjeu principal la question du charisme : le charisme de la personne et le charisme de fonction s'opposant parfois.

Contrairement à l'Église catholique, l'institution religieuse dans laquelle les laïcs sont ici majoritaires est loin d'être une structure hiérarchique puissante. L'absence de dogme et de hiérarchie dans la tradition juive, la relation aux textes intimement liée à la condition juive, la nécessité de vivre au sein de communautés dans un rapport d'égalité font que prêtres et rabbins évoluent dans des systèmes différents, même s'ils partagent plus ou moins la même expérience sociale et doivent répondre aux mêmes questionnements. Il semble que la tâche du rabbin soit sans limite dans la mesure où il doit « répondre » aux questions de ses fidèles, et que ces questions sont parfois de l'ordre de la gestion de la vie quotidienne. Cependant il n'est pas un intendant tâchant de rendre chacun conforme à la Loi, même si cet aspect est important ; il est aussi celui qui assure l'étude des textes sacrés.

Si l'on évoque les engagements religieux tels qu'ils

sont rapportés par les prêtres et les rabbins, dans le premier cas, la question du salut demeure centrée sur la personne, dans le second sur la communauté. Malgré l'altruisme du prêtre, le salut personnel et la relation intime avec Dieu font partie de la rhétorique argumentative dans la décision de devenir prêtre²¹. Le salut est individuel alors que pour le rabbin, le salut est intimement lié au destin du peuple d'Israël, au maintien de son Alliance avec Dieu. Le rabbin n'envisage le salut que dans sa dimension collective, et son choix est un engagement vis-à-vis de la collectivité.

Un classement social ?

Pour ceux travaillant dans les banlieues les plus pauvres, le peu de moyens financiers limite sans doute leurs actions qui s'apparentent alors à un dévouement personnel très grand. Dans ce type de situation, des mouvements religieux plus marginaux (les *Loubavitch* notamment) peuvent profiter du relatif isolement de ces communautés peu soutenues par l'appareil consistorial ou desservies par la lourdeur administrative. En règle générale, les communautés « pauvres » sont désertées et cette désertion accélère encore leur processus d'appauvrissement : les fidèles des classes moyennes quittent certains secteurs géographiques, d'autres font leur *Alya*, restent les plus pauvres, toujours plus isolés. Les rabbins de ces communautés, qui sont le plus souvent des délégués rabbiniques (faute de moyens financiers), sont eux-mêmes issus de milieux modestes, sans le bagage normalement requis pour exercer la fonction de rabbin, ni l'aisance sociale permettant de jouer le rôle d'intermédiaire entre la communauté et les pouvoirs publics. Ils doivent ainsi affronter une accumulation de facteurs qui marginalisent leurs actions et surtout amoindrit leur chance de réussite. Mais, la communauté ne se réduisant pas au seul domaine religieux, le rabbin dans ses fonctions (même si elles demeurent *stricto sensu* celles d'officiant et d'enseignant du culte), se trouve secondé par les membres élus de sa communauté.

La dualité au sein du Consistoire entre rabbins et laïcs qui élargit le domaine religieux à la dimension communautaire et non strictement confessionnelle, permet une expression plus large du judaïsme, mais engendre aussi des tensions²². Ainsi, des conflits avec les commissions administratives des synagogues ont été signalés, mais ils ne sont ni nombreux, ni centraux, du moins dans l'esprit des rabbins.

Des problèmes récurrents toutefois paralysent le fonctionnement de l'institution consistoriale et par voie de conséquence, l'action des rabbins. Hormis les dissonances entre laïcs et religieux qui somme toute tentent à se régler par la négociation et le bon sens au niveau des communautés, des questions majeures paraissent perturber l'ensemble institutionnel. Nous avons relevé quelques points qui nous ont paru fondamentaux quant à l'issue de certains dysfonctionnements.

Ainsi la composition et le fonctionnement du rabbinat Consistorial reflètent singulièrement les nouvelles modalités d'approche de l'identité des juifs en France. Et c'est le recrutement des rabbins qui nous indique, à la fois la permanence d'un modèle – qui n'est peut-être plus dominant, et aussi de nouvelles exigences.

Certaines difficultés dont nous ont fait part les rabbins, semblent indiquer non seulement des changements structurels internes au Consistoire – concernant notamment les questions salariales, mais aussi de nouvelles modalités de recrutement qui mettent en question les exigences du passé quant à la formation et qui, plus profondément éloigne du modèle « franco-judaïque » des origines. Les différents statuts semblent ne pas correspondre aux critères initiaux : ne peut avoir le titre de rabbin, que celui qui est diplômé du Séminaire rabbinique de France.

Le recul du modèle consistorial

Au cours de notre étude nous avons mesuré l'impact que pouvaient avoir les *yeshivot* sur les rabbins (surtout parmi les plus jeunes) et leur sentiment d'incomplétude vis-à-vis d'une connaissance des textes qui serait en deçà de celle d'un maître, d'un « *roch yeshiva* ». Enseignants pour la plupart ils sont aussi d'éternels étudiants mus par une quête de savoir sans fin, mais ici l'aura du modèle religieux israélien, multiple, compétitif, inscrit dans une culture en synergie joue certainement en faveur de la valorisation de la *yeshiva*. Cette tentation pour la *yeshiva* si elle peut à long terme transformer le modèle rabbinique français, n'est cependant pas pour l'heure vécue sur le mode conflictuel. Elle correspond sans doute à un recul du modèle rabbinique français des fondateurs. Cependant au regard de l'histoire interne du judaïsme et de ces différentes réticences à adopter le modèle imposé par la République²³, on peut se demander si ce modèle n'est pas à ranger du côté des mythes. Si la convergence entre le judaïsme et l'universalisme fût historiquement attestée par la *wissenschaft* dans sa version française²⁴ parmi les intellectuels, l'étude des différentes vagues migratoires montrent combien il fût difficile pour les nouveaux arrivants de se conformer à ce modèle et d'entrer au Consistoire²⁵.

Les écarts entre le modèle affirmé et la réalité des faits mettent en lumière la convergence de deux systèmes plutôt qu'un dysfonctionnement. En effet le modèle de recrutement consistorial semble d'abord être celui d'une Grande École, intégrant sur diplômés

Le séminaire est aujourd'hui en compétition avec diverses *yeshivot*, bien qu'il ait infléchi son enseignement du côté du savoir de la tradition au prix du recul de la réflexion sur le monde contemporain.

Seule la prédication, dont les rabbins en exercice ont mesuré l'importance, reste un élément hors de la liturgie sans laquelle le lien avec les fidèles serait de

plus en plus problématique, car le sermon en français suppose une connaissance des faits de sociétés les plus contemporains et se doit d'être une réponse ancrée dans le judaïsme s'adaptant à la modernité. Ce seul aspect du rôle du rabbin dans le monde contemporain incite à penser que la culture générale et non juive est nécessaire à l'établissement du dialogue avec les fidèles et qu'elle donnera plus de crédibilité à la résolution « juive » des problèmes abordés.

En effet, à des degrés divers, selon l'implantation géographique et l'origine sociale des fidèles, les communautés auxquelles ont affaire les rabbins n'ont globalement pas ou peu « *de culture juive* » religieuse. Ils se trouvent confrontés à une population largement sécularisée qui ne comprend généralement pas les prières mais estime nécessaire qu'elles soient faites en hébreu. C'est pourquoi, les rabbins insistent sur l'importance du sermon en français comme élément central de leur pédagogie. Le sermon est « *une nécessité absolue* » pour établir le lien. Il constitue une « *passerelle* » s'appuyant sur « *notre culture commune, à nous juifs de France* » C'est ce moment privilégié où le rabbin et les fidèles parlent la même langue au sens propre comme au figuré.

Nous avons, dans notre ouvrage²⁶, largement évoqué la surcharge de travail des rabbins. Sur ce même sujet, R. Campiche et Claude Bovay²⁷ constataient qu'une crise des vocations chez les prêtres n'était pas explicable seulement par la multiplication des tâches qui s'imposait à eux. Même si les emplois du temps surchargés (les prêtres consacrent 70 heures par semaine à leur activité sacerdotale) constituent sans doute un frein à l'engagement des jeunes, c'était plus du côté des représentations sociales, « à la difficulté de conférer statut et prestige » à l'ensemble de leurs activités, qu'il fallait comprendre la désertion. Ce manque de prestige n'a semble-t-il pas été compensé par l'accentuation du rôle « prophétique » qui provoque plus de conflits encore... À l'opposé, s'il tentent de s'adapter à la modernité et donc se « professionnalisent », le statut social dévalorisé du prêtre resurgit et oblitère la fonction de mission. Dans le monde rabbinique, malgré la surcharge de travail que connaissent les rabbins, on ne peut parler aujourd'hui de crise de vocation (les rabbins nommés sont plus nombreux que les années précédentes et les postes de délégués rabbiniques se multiplient), mais leur statut social semble remis en cause par deux courants opposés: celui des *yeshiva* d'une part et une frange de Présidents de Communautés d'autre part.

Plus fédérateur que constituant une unité singulière, le Consistoire apparaît (alors) comme une tentative toujours recommencée pour maintenir une cohésion du judaïsme en France. Les conflits, les doutes de certains témoignent aussi à leur manière de la recherche constante de compromis pour à la fois survivre et pérenniser l'institution. Loin d'être un bloc monolithique, le Consistoire semble devoir

constamment négocier. Les difficultés qu'il rencontre et les changements qui s'inscrivent en son sein reflètent la grande hétérogénéité et la fragmentation du judaïsme dont il cherche constamment une mise en commun minimum. ■

Bibliographie

Joëlle Allouche-Benayoun, Laurence Podselver *Les Mutations de la fonction rabbinique*, Observatoire du Monde Juif, Paris, février 2003.

Phyllis Albert Cohen *The Modernization of French Jewry Consistory and Community in the nineteenth century* Hanovre, Brandeis University Press, 1997.

Roger Berg *Le Rabbinate en France* éditions Cerf, Paris 1991.

Roger Berg et Marianne Urbah-borstein *Les Juifs devant le droit français* éditions les Belles Lettres, collection « Franco-judaïca », Paris 1984.

Roland Campiche et Claude Bovay « Prêtres, pasteurs, rabbins: changement de rôle? » in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1979, 48/1 (pages 133-183).

Freddy Raphael « Profil du rabbin alsacien » in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 1984, 64^e année, n° 1 (pp 27-46).

Notes :

1. Ces informations figurent dans le *Calendrier du Consistoire de Paris*, 2001-2001, supplément au magazine *Information juive* n° 208 juillet 2001.

2. *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme* éditions du Cerf 1989

3. Proches en cela des pasteurs, nés dans des « familles de pasteurs » : en ce qui concerne l'endorecrutement, rappelons à ce sujet que Willaime (cf. *Profession pasteur*, 1986) dénombre lui 20 % de pasteurs dont le père est pasteur

4 Paradoxe: les deux épouses qui possèdent un diplôme de *kodech* ou d'études juives, qui plus est sanctionnant pour l'une quatre années d'études en Israël en vue de l'utiliser dans l'enseignement secondaire, n'enseignent pas dans ce type de structure: « faute de matériel pédagogique adéquat, et d'intérêt manifesté par le corps enseignant ».

5. 35 % des femmes de pasteurs travaillent, et ne sont donc plus disponibles pour jouer un rôle traditionnel, et précise Willaime (ouv. cité) « rôle que de toutes façons de moins en moins de femmes de pasteurs sont prêtes à remplir, qu'elles travaillent ou non ».

6. Cf. notre ouvrage *Les Mutations de la fonction rabbinique*, Observatoire du monde juif, février 2003.

7. ENIO dont le directeur pendant les années soixante/70 fut le Professeur Levinas.

8. 17 sur 31, soit plus de 51 % de notre population. Les pasteurs étudiés par Willaime sont 38 % dans ce cas.

9. Il est de notoriété publique par exemple que le Grand Rabbin Bernheim est agrégé de philosophie, le grand Rabbin Sirat, agrégé d'hébreu et Professeur d'Université, le Grand Rabbin Messas (Grand Rabbin de Paris), titulaire d'une maîtrise de philosophie.

10. Différemment en cela des pasteurs, qui se reconnaissent très peu souvent dans cette fonction (cf. Willaime). Mais rappelons que jusqu'à l'Émancipation, les rabbins étaient d'abord des décisionnaires pour ce qui concernait tant les problèmes religieux que les problèmes « civils ».

11. *Histoire du Rabbinate français (xvi-xx^e siècles)* Paris, éd. Cerf 1992, p. 110.

12. Entre autres *La Distinction, critique sociale du jugement* Paris, Minuit, 1979.

13. Les citations sont extraites de *Profession : pasteur*.

14 *Information juive* juin 2001 : en vue de l'élection au Grand Rabbinate de Paris.

15. Qui se multiplie depuis quelques années. Aline Soufflet en a fait son objet d'études. Et dans *Ils disent le mythe. Enjeux et modalités de l'élaboration identitaire juive*, Thèse de Doctorat d'anthropologie sociale et d'ethnologie, sous la direction de Dominique Schnapper, EHESS, 31 mai 2001, elle souligne que « la question identitaire juive est devenue une institution, c'est une pratique en soi. Lorsque l'interrogation identitaire est le lien social fondamental dans un groupe d'études juives, la parole et la réflexion conduisent régulièrement les participants à dépasser leur diversité pour s'entendre ». Et poursuit-elle « l'utopie de l'unité relie émotionnellement et symboliquement des

personnes qui ont parfois peu en commun. »

16. Françoise Champion « Laïcité : essais de redéfinition » *le Débat*, n° 77, novembre-décembre 1993 (pages 46-72).

17. Marcel Gauchet « Sécularisation, laïcité : sur la singularité du parcours français » Supplément aux *Idées en mouvement*, n° 58, avril 1998, pages 15/23.

18. Comme pour les pasteurs, cf. Jean Paul Willaime, ouvrage cité, page 148.

19. Tapia dans son article « Le rabbinat : adaptation et permanence » VI^e colloque du Centre de Sociologie du protestantisme *Prêtres pasteurs et rabbins dans la société contemporaine* Paris Cerf, 1982, rapporte les propos d'un rabbin d'origine nord-africaine critiquant « la conception française qui prétend qu'un rabbin n'a qu'à occuper un fauteuil à la synagogue et faire respecter certains rites... », conception qui aurait été calquée sur le modèle du prêtre (p. 126).

20. Telle que nous la présente P. Dibia en citant Renan ou encore des autobiographies de prêtres et des récits témoignant d'une révélation personnelle.

21. Cf. supra, paragraphe précédent.

22. Nous renvoyons ici aux travaux des historiens particulièrement ceux de P. Albert Cohen

23. Cf. Perrine Simon-Nahum, *La Cité Investie, La science du judaïsme français et la République* Paris, éd. Cerf 1991.

24. Il nous faut ici rappeler les travaux de David H. Weinberg, *Les juifs à Paris de 1933 à 1939*, éd. Calmann-Lévy 1974, Nancy Green, *Les travailleurs immigrés juifs à la Belle Époque*, Paris Fayard 1985 qui tous deux relèvent la prégnance des modes de regroupement religieux antérieurs à l'immigration et la multiplication des oratoires. Dans un contexte plus récent des étudiants de l'Institut National des Sciences Politiques menant une enquête auprès des rabbins non consistoriaux donnent du paysage rabbinique des années quatre-vingt, dans *Pardès* n° 14 (cf. S. Arfi bibliographie) une image désordonnée, chaotique qu'ils n'arrivent d'ailleurs pas à maîtriser.

25. Cf. bibliographie.

26. Article cité, cf. bibliographie.

Les communautés libérales et conservatives

JOËLLE ALLOUCHE-BENAYOUN UNIVERSITÉ PARIS 12, ET GROUPE DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS ET DE LA LAÏCITÉ (CNRS/EPHE)

Le renouveau et la créativité institutionnelle caractérisent la communauté juive française depuis une trentaine d'années, avec une accélération sensible ces dix dernières années. Aux marges et hors des institutions reconnues, le Consistoire Israélite de France d'une part, sur le plan de l'organisation religieuse, le Conseil Représentatif des Juifs de France (CRIF) d'autre part, sur le plan des institutions sociales et politiques, se sont développés des courants religieux structurés avec leurs rabbins et leurs réseaux institutionnels, et des associations diverses. Les unes et les autres contestent l'emprise des structures établies, sont en conflit idéologique avec elles, drainent des populations en quête, elles-mêmes, souvent aux marges de ces institutions dans lesquelles elles ne se reconnaissent pas.

Le paysage religieux juif en France aujourd'hui est de ce fait, à l'image du pluralisme qui caractérise le monde juif : trois ensembles religieux s'offrent aux croyants juifs. Le plus important, historiquement, mais aussi par le nombre de synagogues qu'il fédère, le nombre de rabbins qu'il emploie, le nombre de cérémonies religieuses qu'il organise, le nombre de manifestations juives qu'il patronne, pour sa visibilité sociale, tant pour les juifs eux-mêmes, que pour l'ensemble de la population, c'est l'ensemble représenté par le Consistoire Israélite de France, créé par Napoléon en 1808 dans un souci d'organisation contrôlée de la vie juive, et de « régénération » des Juifs. Le Consistoire et ses rabbins représentent en France l'approche traditionaliste, avec une inflexion vers l'orthodoxie depuis une trentaine d'années.

Sur ses marges, ne faisant pas partie de l'institution, se sont développés : d'un côté des mouvements ultra-orthodoxes (dont le plus visible et le plus connu est le mouvement loubavitch), avec lesquels le Consistoire entretient des relations souvent tumultueuses (mais un représentant de ces mouvements siège au Consistoire), de l'autre côté une nébuleuse de mouvements « modernistes » parmi lesquels se détache, par son dynamisme et la place qu'il occupe dans l'espace public, le Mouvement Juif Libéral de France, et avec lesquels le Consistoire est en conflit ouvert permanent, dont il ne reconnaît pas les décisions, qu'il

rejette absolument.

Que représentent ces mouvements « modernistes » en France ? Qui sont les juifs libéraux et « conservatifs » ? Qui sont leurs rabbins ? En quoi diffèrent-ils les uns des autres, et les deux des courants traditionalistes et orthodoxes ?

Nés dans la foulée de l'Émancipation des Juifs en Europe, les mouvements de réforme du judaïsme mirent plus de temps à s'implanter en France que dans l'Europe centrale : ils naquirent en Allemagne au tout début du XIX^e siècle, et s'y développèrent jusqu'à la Shoah. Dans le même temps, ils se développèrent en Angleterre, puis de manière considérable durant le XX^e siècle aux États-Unis d'Amérique. Mais ils ne s'implantèrent réellement en France qu'au début du XX^e siècle, tout en restant là ultra-minoritaires.

Aujourd'hui majoritaires en Amérique du Nord, « conservatifs » et libéraux, sont divisés entre eux tant sur la doctrine que sur les pratiques. Loin toutefois de former deux blocs monolithiques, chaque tendance se divise elle-même en courants, du plus traditionnel au plus libéral, qui fait qu'un libéral plus traditionnel sera parfois plus proche d'un « conservatif » libéral que d'un libéral très libéral... Des travaux récents montrent qu'après avoir été dominants aux États-Unis, le mouvement « conservatif » est en relative perte de vitesse aujourd'hui. Les différents courants du judaïsme sont représentés là bas par : 43 % de libé-

raux, 40 % de conservatrice, 7 % d'orthodoxes, 5 % de reconstructionnistes 1.

La World union for progressive Judaism (WUPJ), dont le siège est à Jérusalem, fédère toutefois au niveau mondial tous les mouvements libéraux (ou reform), avec toutes leurs variations. Les institutions de référence du judaïsme « conservatrice » sont le Jewish Theological Seminary, et la United Synagogue of Conservative Judaism.

Rappels historiques

On peut considérer que la *Halakha*, la loi juive, est depuis le début, comme l'étymologie hébraïque le suggère, « en mouvement ». Et que le judaïsme porte en lui-même les possibilités d'interprétation des textes en tenant compte de l'évolution des contextes dans lesquels vivent les Juifs. En fait, depuis la codification de la loi dans le *Shoulhan Aroukh* au XVI^e siècle, évolution et adaptation ont été freinées, et face au monde orthodoxe (loin de rester toutefois un bloc monolithique), dans l'ébullition intellectuelle, sociale, politique qui a accompagné la Révolution française, en France et en Europe, vont se développer dans le monde juif des aspirations à la modernité, au cœur même des structures religieuses du judaïsme.

Nées d'abord dans le Royaume batave (en 1795), ces aspirations vont prendre forme et se développer en Allemagne², dès 1801. Les premières synagogues libérales ouvrirent l'une en 1810 en Westphalie, l'autre en 1818 à Hambourg, et dès la première moitié du XIX^e siècle, le judaïsme libéral eut des adeptes dans toute l'Europe centrale, et en Angleterre. En même temps qu'il s'étendait, il se divisait en de multiples branches, allant des libéraux les plus radicaux (Samuel Holdheim), aux libéraux plus « conservateurs », et aux libéraux « modérés » (Abraham Geiger) : la conférence de Francfort en 1845 matérialisa la séparation de ces trois courants, d'où sortiront les deux grandes branches actuelles du judaïsme « moderniste »³ : courant massorti/conservatrice (se réclamant du rabbin Zacharias Frankel), et les courants reform ou progressive Judaism 4. Tous ont en commun toutefois, le désir de lier étroitement tradition et modernité, tous estiment nécessaire la prise en compte dans la réflexion sur les Textes des travaux universitaires les plus récents (linguistique, archéologie, histoire...).

Les Juifs de France, qui furent les premiers en Europe à être « émancipés », à avoir dès 1791 le statut de citoyens, attendirent 1907 pour voir l'érection d'une synagogue libérale. Pour autant, les débats avaient été vifs tout au long du XIX^e siècle sur les nécessaires adaptations du judaïsme à la société moderne : à l'intérieur même du Consistoire central, certains rabbins étaient favorables à des réformes, mais la radicalité de certaines d'entre elles (de l'abandon de la circoncision au déplacement du chabbat vers le dimanche, en passant par l'arrêt total de l'emploi de

l'hébreu dans les prières, à l'effacement du rappel de l'amour pour Sion (avec plus tard dans le siècle, son corollaire : un antisionisme militant) et la définition de l'identité juive comme une identité strictement confessionnelle) cette radicalité donc empêcha tout consensus. Et les rabbins les plus traditionalistes du Consistoire central prirent prétexte de cette radicalisation pour freiner tout changement, en s'appuyant sur la communauté juive d'Alsace, la plus importante à l'époque⁵.

Le Rabbin Pauline Bebe rappelle pourtant qu'en 1846, à l'occasion de la nomination au poste de Grand Rabbin, le Consistoire central demanda aux candidats en lice d'exprimer leur opinion sur des réformes dont certaines sont toujours en débat aujourd'hui : ainsi de la consécration au culte des filles par une cérémonie de naissance, l'amélioration du programme de l'école rabbinique, l'adoption de la définition du juif comme étant né d'un père ou d'une mère juive⁶. Elle rappelle de même que le Grand Rabbin du Consistoire, le rabbin Salomon Ulmann réunit en 1856 une Conférence rabbinique qui vota pour l'utilisation de l'orgue le chabbat et les jours de fête, et la suppression de la prière *av harahamim*⁷. L'étude des sermons prononcés par les rabbins à cette époque (concernant le messianisme, l'identité juive ramenée à la seule religion), de même que le décorum des synagogues, les vêtements des rabbins lors des offices, le développement d'une cérémonie d'initiation religieuse pour les filles, montrent l'influence des idées libérales sur le fonctionnement des synagogues consistoriales⁸.

Toutefois, c'est avec le rabbin de Dijon, Louis Germain Lévy (1870-1946), et autour d'intellectuels prestigieux comme le Professeur Darmesteter, du Collège de France, ou Théodore Reinach, membre de l'Institut, que le judaïsme libéral s'institutionnalisa en France. Devant le refus du Consistoire de lui accorder un lieu de prières, deux ans après la proclamation de la loi de séparation de l'Église et de l'État, qui de fait libéralisa l'offre religieuse, l'Union Libérale Israélite de France (ULIF) s'installa rue Copernic à Paris en 1907. La nouvelle synagogue s'alignait en partie sur les synagogues libérales plus anciennes de Berlin et de Londres : l'office, écourté, faisait place à côté de l'hébreu, au français, un office de semaine était instauré le dimanche (avec plus de prières en français) à côté de l'office du chabbat le samedi (plus de prières en hébreu), les prières appelant au retour du culte sacrificiel et au retour à Sion étaient supprimées, hommes et femmes étaient assis côte à côte, sans kippa.

Après la seconde guerre, le rabbin Zaoui succéda à Louis Germain Lévy. L'Union Libérale Israélite de France (ULIF) se développa, passant de 300 à 600 familles, continuant d'attirer des intellectuels (Edmond Fleg, Aimé Pallière). Dans son ouvrage, Pauline Bebe rappelle que le rabbin Zaoui « se démarqua des tendances radicales du rabbin fondateur, en

Communautés et Rabbins libéraux : 17 synagogues et oratoires en France (6 à Paris, 8 en province, 3 aux frontières)

PARIS et région parisienne	RABBINS	Nb de familles, ou de fidèles	Talmud Thora Nb d'enfants	Publications
Union libérale israélite de France ULIF (1907) rue Copernic Paris 16	Michael WILLIAMS	1 500 fidèles	460 enfants (144 bar et bat mitsva en 2003)	<i>Hamevasser</i> (le Messenger) revue trimestrielle
ULIF, Vigneux sur Seine (91)	A. SABBAH, ministre-officiant, actuellement à la retraite	20 à 25 personnes		
Mouvement Juif Libéral de France MJLF (1977) rue de Beaugrenelle Paris 15	Daniel FARHI	1 400 familles (sur les 2 centres)	sur les 2 centres: 400 enfants (80 bar et 40 bat mitsva chaque année)	Lettre (mensuelle) <i>Tenouah</i> (le Mouvement) Revue trimestrielle
Mouvement Juif Libéral de France-Est MJLF-Est (1991) rue Petion P. 11 rue du Surlélin P. 20	Pauline BEBE et Stephen BERKOVITZ (1991-1995) Gabriel FARHI			<i>Kadimah</i> (en Avant) bulletin hebdomadaire
Communauté Juive libérale Île de France CJL (1995) rue Pierre Ginier P. 18 en 2004: Bastille	Pauline BEBE	200 familles	90 enfants	en cours, prévu: 4 fois par an
la Communauté Juive Franco-Anglophone de Paris, Kehilat Gesher (1993) St Germain en Laye et P. 17	Tom COHEN	130 familles	70 enfants (3 classes b'nei mitsva)	
Province				
ULIF Marseille (Bouches du Rhône)	Michel Lieberman (1985-2003)			
ULIF Nice	A. Benchimol, fait fonction de			
Communauté Juive libérale Rhône-Alpes, Brit Chalom (1990) Lyon	Tova STEVENS (2000- 2003), puis Michel LALOUM	30 à 40 familles (140 fidèles)	47 (4 bar et 4 bat mitzwa)	<i>Kol haYona</i> bulletin mensuel
Union Juive Libérale de Lyon UJLL (février 2003) Lyon		47 familles	25 (2 bar et 2 bat mitsva)	<i>Itoni</i> bulletin bimestriel
"Judaïca", Communauté Marseille- Provence (2003)	Michel LIEBERMAN	80 familles membres, 250 sympathisants	30 enfants (12 bar, 2 bat mitsva)	<i>Judaïca News</i> , lettre mensuelle
Communauté juive libérale Dauphiné/Grenoble septembre 2003 (scission)		30 familles		
Communauté Juive libérale Toulouse (1990)	Marc NEIGER, délégué rabbinique bénévole (1999)	70 familles membres (300 sympathisantes)	15 enfants (3 bar, 2 bat mitsva)	Bulletin, trimestriel
Union Juive libérale Strasbourg (1992)		80 familles		<i>Pardès</i> bulletin trimestriel
Hors de France				
Communauté Israélite libérale de Genève- Be'ith Gil CILG-GIL (1970) Genève (Suisse)	François GARAÏ	1/3 des Juifs de Genève, soit env. 1300 personnes	140 enfants	le Bulletin de la CILG-GIL, trimestriel depuis 2002 Revue <i>Hayom</i> (le Jour), trimestrielle
Communauté Israélite Libérale de Belgique, Synagogue Beth Hillel (1966) Bruxelles (Belgique)	Abraham DAHAN	450 familles		<i>Shofar</i> Revue mensuelle
International Jewish Center (IJC) Gesher me'ever LaYam (2003) Bruxelles (Belgique)	David MEYER	14 familles		

abandonnant les offices du dimanche, en incorporant davantage d'hébreu aux offices », en proclamant son amour pour Israël (où il s'installa d'ailleurs en 1969). C'est sous son impulsion qu'un Institut rabbinique libéral ouvrit ses portes à Paris (rue Servandoni, près du Jardin du Luxembourg) en 1955, ordonnant des rabbins, formant des enseignants, avant de transférer ses compétences au Leo Baeck College de Londres (après le départ du rabbin Zaoui).

Au début des années soixante-dix en France, existait donc une seule communauté libérale, celle de la rue Copernic, à laquelle s'affilièrent deux communautés de banlieue (Vigneux sur Seine et Bondy), et deux communautés de province (Marseille et Nice).

Trente ans après, le paysage libéral a littéralement explosé: alors que pendant 70 ans une seule communauté libérale (ULIF) existait, à Paris, entre 1977 et 2004, plus de dix communautés sont apparues, chacune (ou presque) en opposition doctrinale (souvent sur la question de la place des femmes) avec la précédente.

Les Communautés libérales et massorti francophones

Nous présentons (page 40) un tableau récapitulant les différentes communautés libérales et massorti-conservatives présentes en 2004 sur le territoire français, et dans les régions frontalières francophones (Belgique au Nord, Suisse à l'Est):

La première colonne du tableau énumère les communautés, avec entre parenthèses leur date de création. D'une seule synagogue parisienne, on est passé à au moins cinq synagogues libérales et deux synagogues massorti, avec en province des centres en développement à Lyon (deux centres), Grenoble, Toulouse, Strasbourg, Marseille (libéraux), Nice et Nancy (massorti), et dans les régions francophones limitrophes, des synagogues florissantes (libérales) à Bruxelles (Belgique), et à Genève (Suisse).

La deuxième colonne donne la liste des rabbins, avec pour certains les dates de début et fin de leur ministère dans la communauté. Les communautés sans rabbin permanent fonctionnent soit avec des fidèles responsables de l'office, soit sont aidés de temps en temps par des rabbins en titre.

La troisième colonne donne le nombre approximatif de fidèles ou de familles qui fréquentent des synagogues libérales et massorti⁹ à Paris et sa région proche: les chiffres indiqués sont fournis par les Rabbins interrogés, ou figurent dans les brochures communautaires. Bien qu'en pleine expansion, ces mouvements « modernistes » dix restent minoritaires en France: près de 12 000 juifs environ les fréquentent régulièrement, sur une population estimée à environ 600 000 personnes. Encore que, comme nous le disent tous les rabbins, s'ajoute à cette population de fidèles, une nébuleuse « de personnes qui ne sont pas membres de la communauté, ne fréquentent aucune synagogue,

mais font appel à nous pour leurs cérémonies familiales (mariages, deuils) ».

Proportionnellement les synagogues libérales en territoires francophones belge ou suisse attirent plus de monde: plus de 3 000 fidèles sur les trois centres, pour des populations juives d'ensemble moins importantes qu'en France¹¹.

La quatrième colonne indique le nombre d'enfants inscrits dans les Talmud Thora (lorsque nous le possédons). Toutes les communautés présentes sur le tableau ont de toutes façons un Talmud Thora en fonctionnement. Le nombre d'enfants éduqués dans ces centres est important, puisque il atteint plus de 1 000 enfants, dont 350 environ font leur bar ou bat mitsva chaque année.

La cinquième colonne liste les revues et journaux communautaires des différents mouvements: chaque communauté en publie (cf. annexe I pour plus d'informations).

Une des caractéristiques des mouvements libéraux en France depuis 1976, semble être au premier abord le réflexe de scission... Le MJLF est né d'une scission de l'ULIF-Copernic, la CJL d'une scission du MJLF, la synagogue massorti parisienne d'une dissidence avec le MJLF, chaque ou presque communauté libérale de province est née d'une scission avec la communauté précédente, qui elle même...: ces scissions reflètent des différences doctrinales (plus libérales, plus traditionalistes), mais aussi souvent, des conflits de personnes. Aussi, le tableau présentant les différentes communautés libérales à ce jour doit-il être considéré seulement comme une photo de la situation en février 2004.

On peut considérer qu'existent aujourd'hui en France et pays limitrophes, dans la mouvance libérale, trois ensembles indépendants les uns des autres, plus une kyrielle de petites communautés de province, chacune indépendante, mais avec des liens avec l'un ou l'autre de ces trois ensembles.

L'ULIF:

La communauté la plus ancienne (1907) est celle de l'Union libérale des Israélites de France (ULIF) dirigée depuis 1977 par le rabbin Michael WILLIAMS, britannique d'origine. Le siège de l'ULIF et la synagogue se trouvent rue Copernic, dans le 16^e arrondissement de Paris.

À ce mouvement se rattachent la synagogue de Vigneux (Essonne), et la synagogue libérale de Marseille. La synagogue de Vigneux, ouverte dans les années soixante-dix a d'abord été dirigée par le rabbin Daniel Farhi, puis rapidement par Monsieur Sabbah, ministre officiant, qui parallèlement développa une antenne libérale à Bondy-Est, autour d'un office chabbatique par mois. Les deux centres, liés, eurent ensemble une certaine visibilité sociale pendant 20 ans: un bulletin de liaison était édité, une cen-

taine de bar-mitsva y furent organisées. Le ministre officiant est actuellement à la retraite, la communauté libérale de Bondy n'existe plus, et celle de Vigneux est réduite à une vingtaine de personnes.

La synagogue libérale de Marseille a fonctionné pendant 18 ans avec le Rabbin Michel Libermann (1985-2003). Depuis 2003, et le départ de celui-ci, elle fonctionne au ralenti.

Le MJLF:

De la scission avec Copernic en 1976 est né, avec des options libérales plus radicales (en particulier en ce qui concerne le statut et le rôle des femmes) le mouvement libéral le plus en vue actuellement sur la place parisienne: le Mouvement Juif Libéral de France, fondé et dirigé depuis par le rabbin Daniel Farhi (nommé rabbin en 1966).

Le MJLF a créé en 1991 une deuxième synagogue dans un quartier plus traditionnellement juif de Paris: le 11^e arrondissement. Les rabbins s'y sont succédés: le rabbin Berkovitz (américain), puis le rabbin Koenig, et le rabbin Pauline Bebe pour qui ce fut le premier ministère (1990). Depuis 1995 c'est le rabbin Gabriel Farhi, fils du fondateur, qui a en charge cette communauté, depuis 2003 installée dans le 20^e arrondissement.

Des liens institutionnels existent avec la communauté libérale de Bruxelles (Beit Hillel, rabbin DAHAN) par le biais de Beth Din communs.

La FJL (Fédération Juive libérale francophone)

Le rabbin Pauline Bebe s'est détachée du MJLF en 1995 sur des options doctrinales plus libérales, et a créé sa propre communauté, la Communauté Juive Libérale de France (CJL), installée de 1995 à 2004 dans le 18^e arrondissement de Paris, et à partir de 2004 dans le quartier de la Bastille.

À Genève (Suisse), officie le rabbin François Garaï, français d'origine, qui anime Beith-Gil, la Communauté Israélite libérale de Genève (CILG-GIL), qui attire « 1/3 des 4000 juifs de Genève ».

La CJL et la Communauté libérale de Genève sont à l'origine de la FJL, qui rassemble, en plus d'elles deux, les communautés libérales suivantes:

La Communauté juive franco-anglophone Kehilat Geshher, à St Germain en Laye est dirigée par le rabbin Tom Cohen. Cette communauté est, comme son nom l'indique, en partie anglophone; aussi le rabbin, lui même d'origine nord-américaine, anime-t-il des offices en trois langues: hébreu, français, anglais.

À Lyon, se trouve la Communauté Juive Libérale Rhône-Alpes, Brit Shalom, animée tout à tour par le rabbin Berkovitz, puis pendant 2 ans (entre 2000 et 2002) par une jeune femme rabbin d'origine américaine Patricia Tovah Stevens. Depuis septembre 2003, elle est dirigée par le Rabbin Michel Laloum.

Une petite communauté libérale existe depuis 5 ans

à Toulouse, animée par un délégué rabbinique bénévole, Monsieur Neiger.

Ces communautés, la CILG-GIL de Genève, la CJL, Kehilat Geshher, et en province la communauté Brit Shalom de Lyon et celle de Toulouse développent ensemble un partenariat, qui s'est récemment matérialisé par l'édition d'un nouveau *siddour*, utilisé dans chacune de leurs synagogues, et par l'organisation de Beth Din communs.

Des communautés indépendantes

À Marseille depuis l'été 2003 le rabbin Michel Lieberman dirige la communauté libérale Judaïca, née d'une scission avec l'antenne ULIF de Marseille.

– l'Union Juive Libérale de Strasbourg (UJLS).

– l'Union Juive Libérale de Lyon (février 2003).

– la Communauté Juive libérale Dauphiné/Grenoble.

Ces trois dernières communautés, récentes, n'ont pas de local permanent. Elles organisent des activités culturelles, souvent un *Talmud Thora*, mais n'ont pas d'offices réguliers: généralement un office par mois, et les offices des fêtes.

Bien qu'indépendantes, elles ont des liens avec les communautés plus importantes. Ainsi le rabbin Lieberman souligne que le MJLF a prêté des *siddour* pour *Roch Hachana* et *Kippour*, et la communauté de Strasbourg a organisé une conférence avec le rabbin Bebe.

Les communautés massorti (traditionnelles)

Le rabbin Rivon Krygier, belge d'origine, anime depuis 1991, une communauté « conservatrice » ou « massorti », la seule de ce courant dans la région parisienne. Le mouvement Adath Chalom, né à l'origine (en 1988-1989) autour du Rabbin Koenig, d'une scission avec le MJLF sur des bases plus traditionalistes, affilié depuis au Mouvement massorti/conservatrice, a son siège et sa synagogue dans le 15^e arrondissement de Paris. Ce mouvement a depuis peu un oratoire dans le 11^e arrondissement de Paris.

Par ailleurs depuis 1996, existe à Nice une seconde communauté massorti: Keren Or, devenue Maayan Or. À l'origine, ce fut une communauté créée par un groupe de femmes « de toutes tendances religieuses, mais féministes », qui ne se retrouvaient pas dans les synagogues existantes. Une dizaine de familles se réunissaient autour de l'office du vendredi soir, sans rabbin, puis après avoir acquis un local permanent, la communauté se réunissait autour d'offices de chabbat réguliers, animés par des étudiantes rabbins en stage. Dirigée depuis l'année 2000, par un jeune rabbin franco-israélien dynamique Alexis-Yeshaya Dalsace, elle compte maintenant une centaine de familles cotisantes.

Remarque: l'aspect souvent militant (bien que chaque rabbin s'en défende) de ces communautés transparaît, 1. dans le rappel constant d'être un lieu

Rabbins et communautés massorti : 3 synagogues et oratoires (2 à Paris, 1 en province)

	RABBINS	Nb de familles ou fidèles	Talmud Thora Nb d'enfants	Publications
Adath Shalom (1989) rue Georges Bernard Shaw P. 15	Rivon KRYGIER (1991)	env. 500 familles	150 enfants (20 bar et 20 bat mitsva chaque année)	Mikhtav Revue 3 fois par an, bulletin du même nom mensuel
Adath Shalom-Est rue Oberkampf P. 11				
Communauté juive massorti, Maayan Or (1996) Nice	AlexisYeshaya DALSACE (2000)	environ 100 familles	15 enfants (5 b. mitsva en tout)	E mail hebdomadaire d'une dizaine de pages

où la religiosité des femmes juives peut s'épanouir (grâce au principe de l'égalité entre femmes et hommes, face à la prière, au témoignage, aux responsabilités communautaires...), 2. dans la volonté d'afficher tranquillement son identité juive : manifestations dans les deux cas des effets post Shoa et post-68. À ce titre, les dénominations de ces différentes communautés religieuses sont révélatrices d'un changement d'état d'esprit : si la communauté la plus ancienne, l'ULIF (1907) se qualifie toujours d'« israélite », si les deux communautés immédiatement postérieures dans le temps, la Communauté Israélite de Bruxelles (CILB- 1966), et la Communauté Israélite de Genève (CILG-1970) ¹², continuent d'utiliser ce qualificatif, nous pouvons remarquer qu'au fil du temps, celle de Genève va toutefois accoler à cette première désignation, un nom hébreu : Beit Gil, son sigle est : CILG. GIL.

Par contre TOUTES les communautés nées après 1970, revendiquent fièrement le terme JUIF dans leur appellation : Mouvement juif Libéral de France, Communauté juive libérale, Fédération juive libérale, Communauté juive franco-anglophone, Communauté juive massorti, Communautés juives libérales de Toulouse, Dauphiné, Lyon, Rhône-Alpes, Strasbourg, Communauté Judaïca. Ou s'identifient à travers des termes hébraïques : Kehilat Gesher, Adath Shalom, Maayan Or¹³.

Les commissions administratives :

Les relations entre le rabbin et sa communauté semblent plus apaisées que dans les communautés consistoriales : probablement parce que ce sont de jeunes communautés, portées par un même idéal, où chacun a conscience d'œuvrer pour ce qu'il considère une « bonne » cause, parce que ce sont des communautés en plein développement, en butte à la puissance du Consistoire, à son rejet et à son animosité, le rabbin, la commission administrative et les fidèles semblent unis face à... Ceci étant, cette union a ses limites, et des conflits, idéologiques ou personnels débouchent sur des scissions.

En fait, même atténués, les problèmes que rencontrent les rabbins libéraux à ce niveau sont de même

type que ceux rencontrés par les rabbins consistoriaux : le rabbin est en même temps LA référence religieuse de la communauté, et... son salarié. L'avantage sur les consistoriaux nous dit en plaisantant un rabbin, « c'est que nous sommes peu nombreux. Donc si la commission veut se débarrasser d'un rabbin, elle y réfléchit à deux fois, parce que ce ne sera pas si facile d'en trouver un autre ».

Une particularité : les Présidents des commissions administratives sont des Présidents dans une communauté libérale sur deux, et les deux communautés massorti (à Paris et à Nice) sont dirigées par une femme. Par ailleurs, les commissions proprement dites comportent au moins 40 % de femmes et plus d'un rabbin interrogé insistera sur la qualité de leur implication.

Le Corps rabbinique libéral et massorti (franco-phonie) aujourd'hui est réduit : entre dix et quinze rabbins en tout, toutes tendances confondues, sur l'ensemble du territoire français et des régions francophones limitrophes (Belgique et Suisse). Du coup, chaque rabbin a sa synagogue, sa communauté, et chacun est une personnalité. Chaque synagogue a sa spécificité, et chaque communauté donne le sentiment de former avec son rabbin un groupe homogène, uni, partageant les mêmes émotions, ayant les mêmes références, se sentant « nous » par rapport à tous les autres.

Nous avons interrogé, parfois à plusieurs reprises, huit de ces rabbins :

parmi les libéraux : Pauline Bebe (Communauté Juive Libérale Île de France, C JL, Paris), Tom Cohen (Kehilat Gesher, St Germain en Laye), Daniel Farhi (Mouvement Juif Libéral de France/MJLF-Paris), Gabriel Farhi (MJLF-Est, Paris), François Garaï (Be'ith Gil, Genève-Suisse), Tova Stevens (Brit Chalom, Lyon), Michael Williams (Union Libérale Israélite de France, ULIF, Paris-Copernic).

et parmi les massorti :

Rivon Krygier (massorti, Paris).

Nous avons par ailleurs rencontré, eu des entretiens téléphoniques et/ou des courriers électroniques répétés avec les Rabbins Berkovitz (MJLF), Dalsace (massorti, Nice), Liebermann (ex-ULIF, Judaïca/Marseille-Provence), Sabbah (retraité, ULIF,

Vigneux) et avec Monsieur Neiger (délégué rabbinique bénévole, Fédération Juive libérale, Toulouse).

Formation des rabbins/Séminaire rabbinique

Les rabbins « modernistes » ont obligatoirement une double formation, universitaire + rabbinique. Les Séminaires rabbiniques qui les ont formés, généralement rattachés à une Université, ne sont accessibles qu'après un cursus universitaire équivalent à Bac + 4.

De fait, les aspirants rabbins libéraux francophones ont le choix aujourd'hui entre l'Europe (Leo Baeck College, Londres), les États unis (le Hebrew Union College à New York, Los Angeles ou Cincinnati) et Israël (Hebrew Union College à Jérusalem). Un deuxième Séminaire rabbinique libéral européen, le Abraham Geiger Kolleg à Berlin, actuellement rattaché à une Université, est appelé à se développer dans l'avenir, de même que la Yeshiva libérale de Jérusalem dont un des objectifs est la formation de rabbins.

Les aspirants rabbins « conservative » sont formés eux dans des séminaires « conservative » soit aux États unis (à New York The Jewish Theological Seminary, ou à Los Angeles), soit en Argentine (Buenos Aires), soit en Israël (Mahon Shechter, Mahon Pardes).

La formation rabbinique des rabbins libéraux

L'Institut International d'Etudes Hébraïques qui ouvrit ses portes à Paris, rue Servandoni, au Quartier latin en 1955, avait comme vocation la formation de rabbins libéraux francophones. Faute de subventions, après avoir ordonné plusieurs rabbins entre 1955 et 1969, l'Institut mit fin à cette fonction, qui fut transférée au Leo Baeck College, à Londres (créé en 1956).

Les rabbins libéraux qui exercent actuellement en France et dans les régions francophones limitrophes, ont été formés :

– soit à Paris : Daniel Farhi, François Garaï (Genève), Albert Dahan (Bruxelles) ont suivi le Séminaire de la rue Servandoni, aujourd'hui disparu. Dans le cadre de cette formation Daniel Farhi a passé une année en Israël, François Garaï une année aux États unis (Cincinnati).

– soit à Londres : Michael Williams, Gabriel Farhi, Pauline Bebe, Michel Lieberman (de Marseille), David Meyer (actuellement rabbin à Bruxelles), ont suivi le Leo Baeck College.

Ce séminaire rabbinique libéral européen créé dès 1956, a formé depuis plus de cent rabbins libéraux (en moyenne 5 à 6 rabbins par an), et des francophones depuis 15 ans.

– soit aux États-Unis : Michel Laloum, Tova Stevens ont suivi la formation rabbinique du Hebrew Union College de New York, ont passé une année soit à Jérusalem dans une yeshiva orthodoxe, soit à New York dans une « yeshiva » de femmes orthodoxes.

Tous les séminaires libéraux exigent donc à l'entrée

un niveau d'études égal à Bac + 4, quelle que soit la spécialité. Après examen du dossier, le candidat avant d'être accepté, passe une série d'entretiens où seront testés outre son attachement aux valeurs spirituelles et religieuses, sa capacité à être un leader religieux, sa résistance au stress, sa capacité à se remettre en question, son ouverture à l'autre quelle que soit ses opinions, ou sa religion.

La formation rabbinique proprement dite comprend 5 à 6 années d'études. Les matières enseignées, tant par des rabbins libéraux que par des rabbins conservatifs et orthodoxes couvrent un large champ d'études : cours de Bible, Talmud, *Halakha*, Histoire juive, hébreu et araméen, mais aussi Philosophie, psychologie, religions comparées, communication et organisation, pratique rabbinique¹⁴. Au Leo Baeck College les 5 années d'études comprennent deux années à Londres, une année en Israël (dans une Yeshiva non libérale¹⁵), une année aux États Unis. Et une semaine par an les élèves se déplacent en Allemagne où a lieu une réunion inter religieuse, avec chrétiens et musulmans. La dernière année est une année de stage pratique dans une communauté libérale, pendant laquelle l'étudiant est encadré par un rabbin qui supervisera le travail mené. L'ensemble se termine par la rédaction d'une thèse soutenue à la fin des études « marquée par une cérémonie d'ordination au cours de laquelle un rouleau de la Thora est placé dans les mains du jeune rabbin comme symbole de sa prise de fonction ».

La formation des rabbins massorti

les Rabbins « conservative/massorti » peuvent être formés dans différents centres : les plus importants sont le Jewish Theological Seminary of America, à New York, ou le Mahon Shechter à Jérusalem.

Les rabbins qui exercent en France ont suivi leur formation rabbinique soit en Israël, soit à cheval sur les deux pays. Ainsi le rabbin Tom Cohen a-t-il été formé dans un Séminaire massorti à Los Angeles, et a complété sa formation à Jérusalem.

Les rabbins Krygier et Dalsace ont été formés au Mahon Shechter, séminaire massorti de Jérusalem. Ces deux rabbins massorti ont été par ailleurs tous deux proches de Léon Askenazi (Manitou) dont ils ont été soit l'assistant, soit l'étudiant au sein de l'Institut Mayanot, *yeshiva* orthodoxe fondée par ce rabbin français.

Le parcours de formation est proche de celui des rabbins libéraux. avec là aussi un niveau bac plus 4 exigé à l'entrée du Séminaire.

Caractéristiques personnelles des rabbins

Ce qui caractérise l'ensemble de ces rabbins c'est leur passion pour le judaïsme, leur engagement militant pour la cause juive, qui les a conduit à un moment de leur vie, à décider de vivre leur passion pour l'étude et

le judaïsme en devenant rabbin. Pour tous, être rabbin est l'aboutissement d'un engagement militant au sein de la communauté juive, la spécificité du rabbin c'est d'être d'abord celui (ou celle) qui transmet, celui (ou celle) qui enseigne.

Bien que les rabbins rencontrés n'enseignent pas dans leur Talmud Thora, généralement dirigés par un ou une enseignante, leur rôle consiste à être référent, à coordonner les programmes avec les enseignants, à former les enseignants, généralement au sein de leur communauté. Mais ils enseignent, ou animent tous, des cours pour adultes, des cours de Talmud, de pensée juive, plusieurs fois par semaine : « *pour moi c'est d'abord un enseignant, puis quelqu'un qui accompagne les gens aux moments importants de leur vie* » Rabbin Bebe.

Les rabbins sont issus, pour la plupart, de familles de la bourgeoisie juive intellectuelle, pas forcément très croyantes ni pratiquantes, mais par contre dotées d'une très forte identité juive. Ce qui a amené leurs parents à les inscrire dans des mouvements de jeunesse juifs, ou dans des Talmud Thora... libéraux, afin que « après la Shoa, être juif ne soit pas pour nous, enfants, seulement une identité négative ». Rabbin Bebe, CJL.

Plusieurs des rabbins libéraux (Bebe, Daniel et Gabriel Farhi, Garaï, Meyer) ont suivi, enfants, les enseignements du Talmud Thora de la rue Copernic. Pour d'autres, la famille, et/ou l'épouse et la famille de celle-ci ont été très impliquées dans la synagogue de la rue Copernic : si on ne peut parler de « lignée rabbinique » (sauf pour le Rabbin Farhi et son fils), on ne peut ignorer certains ancrages.

Nous trouvons dans la mouvance rabbinique moderniste :

– la différence de genre : deux femmes parmi le corps rabbinique (dont une pour une période limitée). En 2004, toutefois reste une seule femme rabbin en France : Pauline Bebe (nommée rabbin en 1990).

– des nationalités différentes : un britannique, trois nord américains, un Belge, un franco-israélien. Compte tenu du développement des communautés libérales en terre francophone, le manque de rabbins se fait cruellement sentir. Plusieurs de ces communautés font donc appel à des rabbins étrangers, majoritairement anglophones. Ainsi trouve-t-on le rabbin Williams (britannique) à la synagogue de l'ULIF, rue Copernic, le rabbin Stephen Berkovitz (nord américain) au MJLF (de manière temporaire), le rabbin Cohen (nord américain) à Kehilat Gesher, le rabbin Steven (nord américaine) à Lyon (pendant 3 ans).

– la répartition ashkénaze/séfarade : six séfarades (deux rabbins d'Afrique du Nord, un rabbin originaire de Turquie et son fils, plus un « faisant fonction » et un ministre officiant (originaires d'Afrique du Nord), 11 ashkénazes (dont 1 délégué rabbinique). Contrairement au corps rabbinique consistorial composé massivement de rabbins d'origine séfarade, nés en ou

originaires d'Afrique du Nord, le corps rabbinique libéral/massorti est lui majoritairement ashkénaze, originaire d'Europe centrale (avec un seul représentant du judaïsme alsacien). Les deux premiers rabbins libéraux en France, l'un successeur de l'autre à Copernic, le premier, Louis Germain Lévy était ashkénaze, le second André Zaoui était séfarade.

– les rabbins interrogés sont mariés, et parents en moyenne de deux ou trois enfants.

Plusieurs parmi eux, tant parmi les plus âgés que parmi les plus jeunes, ont envoyé leurs enfants dans des écoles juives, forcément traditionnelles puisqu'il n'existe par en France d'établissement scolaire juif libéral/massorti. Ce qui les caractérise enfin sans conteste, c'est leur qualité intellectuelle : ils ont tous, en plus de leur formation rabbinique, une formation universitaire, et sont tous au moins trilingues français/anglais/hébreu.

Ils peuvent tous être considérés comme des intellectuels/rabbins :

Ils cumulent une liste impressionnante de diplômes universitaires (DEA Inalco, Doctorat en sciences des religions, Masters de philosophie grecque, d'histoire, de psychologie, de Jewish Studies, licences d'anglais, d'hébreu, et même diplômes d'art dramatique et de scénographie pour l'un d'entre eux) en plus de leur longue formation rabbinique¹⁶.

Pour la plupart ce sont des patrons de Presse : toutes les communautés publient soit des bulletins hebdomadaires dans lesquels on trouve des informations sur la communauté (naissances, bar/bat mitsva, mariages, deuils), sur les heures des offices, la paracha de la semaine, des annonces concernant des voyages communautaires, des groupes de jeunes, des informations sur le Talmud Thora, soit des Revues, généralement trimestrielles, dans lesquelles on trouve, en plus de ces informations communautaires, des articles de fond sur des sujets liturgiques, doctrinaux, sociaux, politiques, historiques, concernant les Juifs en France et dans le monde, et concernant Israël : le rabbin en est souvent le rédacteur en chef (ainsi Daniel Farhi est le rédacteur en chef de la revue *Tenouah*, Albert Dahan celui de la revue *Shofar*)¹⁷.

Outre les *siddour* et les *mahzor*, restructurés par eux¹⁸, les rabbins libéraux et massorti écrivent beaucoup. Soit des articles dans leurs revues, soit des articles dans des revues communautaires, soit des articles dans des revues universitaires. Plusieurs publient régulièrement en outre des ouvrages. C'est le rabbin de la communauté qui est le principal, le plus souvent le seul auteur d'ouvrages qui expliquent ce qu'est le judaïsme libéral, ou qui expriment le point de vue « libéral » ou massorti sur telle ou telle question de société, est le traducteur d'ouvrages en anglais qui présentent telle ou telle réflexion sur un sujet en débat (l'Amour, la Mort...)

Plus rarement, des enseignants, des responsables

de Talmud Thora éditent aussi des ouvrages « doctrinaux » : par exemple Colette Kessler, à l'origine de la création du MJLF avec le rabbin Daniel Farhi, responsable du Talmud Thora, a publié des ouvrages pédagogiques, mais également des ouvrages de pensée juive¹⁹.

Les fidèles des synagogues libérales :

Tous ces rabbins sont de fortes personnalités, engagés idéologiquement, engagés dans la vie juive, engagés souvent dans la société en général. Aussi il nous apparaît qu'à côté de questions de doctrine, les fidèles adhèrent à telle synagogue libérale plutôt qu'à telle autre en fonction de la personnalité du rabbin, personnalité charismatique. Remarquons à ce propos que chaque scission est le fait d'un rabbin, qui pour des raisons personnelles ou de doctrine ne s'entend plus avec ses collègues, et qui dans son départ entraîne avec lui un noyau suffisamment conséquent de fidèles pour pouvoir créer une nouvelle communauté.

Aussi pourrait-on parler de profils communautaires particuliers : profil de fidèle plus militant, plus attaché à la reconnaissance de la religiosité féminine autour du rabbin Bebe et de la CJL/Paris, profil de fidèle attaché au principe de l'égalité hommes/femmes ET au souvenir de la Shoah, avec de nombreux déportés et/ou enfants cachés (Daniel Farhi lui-même) autour du rabbin Daniel Farhi et du MJLF.

L'enquête menée au sein du MJLF en 1997 semble confirmer cet aspect. À la question « par qui vous sentez-vous représenté en tant que juif ? » le judaïsme libéral et le rabbin Farhi sont les références les plus fréquentes des répondants. Et à la question « comment avez-vous connu le MJLF ? », 26 % des répondants indiquent que c'est à travers la personne du rabbin Farhi.

Caractéristiques sociologiques

Plus globalement, on a pu dire en ce qui concerne les fidèles de ces mouvements, qu'ils étaient porteurs d'un judaïsme de distinction. En France²⁰, le judaïsme libéral (*reform*, ou *progressive judaism* selon la terminologie anglo-saxonne), et le judaïsme massorti (*conservative* selon la terminologie anglo-saxonne) apparaissent d'abord comme des judaïsmes de bourgeois, d'intellectuels juifs, vivant dans de grandes villes (Paris, Marseille, Lyon, Toulouse), avec, à Paris et ses environs, des synagogues dans les « beaux quartiers » : Paris 16^e (Copernic), Paris 15^e chic (MJLF et Adath Shalom), St Germain en Laye (Kehilat Gesher) : « 90 % des personnalités juives de premier plan sont membres de cette synagogue » nous dit le Rabbin Williams, rabbin de l'ULIF²¹. Ces synagogues, situées au centre de Paris, attirent aussi beaucoup de juifs de passage, américains en particulier, soit en vacances dans la région, soit demeurant en France pour des raisons professionnelles.

Toutefois, ces dix dernières années on assiste à un renouvellement au niveau des fidèles, avec des synagogues dans des quartiers populaires : 11^e arrondissement, puis 20^e arrondissement pour le MJLF (MJLF/Est), 11^e pour la communauté massorti de l'est, 18^e pour la CJL, et un public de « nouveaux juifs » (convertis), ou de juifs en situation marginalisée (juifs en couples mixtes).

L'enquête du MJLF

À l'occasion des 20 ans de leur mouvement, les responsables du MJLF ont financé une enquête auprès de tous les membres de leur communauté, pour mieux connaître la composition sociologique du mouvement, mais aussi les motivations et les attentes des fidèles²². Les très riches informations sociologiques que l'on y trouve peuvent probablement, à des nuances près, correspondre à la population de l'ensemble des juifs modernistes en France et régions limitrophes. Que nous apprend cette enquête ?

– la population du MJLF, âgée en moyenne de 48 ans, est un peu plus jeune que la population juive en général telle qu'elle apparaît dans l'enquête plus récente (2002) d'Erik Cohen²³ (52 % des chefs de ménage sont âgés de plus de 50 ans).

– plus de 80 % des membres du MJLF ont un diplôme universitaire, et 88 % ont le baccalauréat. Ce niveau d'études est nettement supérieur à celui de la population juive en général (Erik Cohen note que 48 % des chefs de ménage juifs ont fait des études supérieures et 60 % sont détenteurs du baccalauréat), et à celui de la population française (24 % de bacheliers, SOFRES 2002).

– les professions sont à l'image du niveau d'études : 50 % sont cadres supérieurs, ingénieurs, chefs d'entreprise ou membres de professions libérales (31 % dans l'enquête de Cohen), 12 % sont enseignants : soit 62 % des fidèles contre 46 % dans l'enquête de Cohen.

Les rabbins ont des communautés à leur image : fidèles diplômés, intellectuels. Ce qui ne peut que favoriser encore plus leur haut niveau d'exigence intellectuelle. Les fidèles « modernistes » sont des fidèles de qualité : « nos fidèles sont nécessairement des Juifs qui se posent, et qui posent, des questions. Ce sont des Juifs en recherche intellectuelle. Même si nous avons beaucoup d'intellectuels parmi eux, ce qui les caractérise ce n'est pas leurs diplômes, mais le fait qu'ils réfléchissent, plus en moyenne probablement que les fidèles des synagogues traditionnelles ».

– 78 % des fidèles sont juifs de père et de mère, 3 % sont de mère juive : autrement dit 81 % de la population est halakhiquement juive. 7 % sont de père juif et de mère non juive, 11 % sont de père et de mère non juifs.

– Parmi les couples, 53 % sont juifs de naissance tous les deux, 28 % sont composés d'un conjoint juif et d'un conjoint juif par conversion, et 18 % d'un con-

joint juif et d'un conjoint non juif (couples mixtes proprement dits). Le Tableau ci-après compare ces taux 1. avec ceux tirés de l'enquête FSJU sur l'ensemble de la population juive de France (première colonne), 2. avec ceux issus de notre propre enquête à partir d'un questionnaire adressé à toutes les communautés répertoriées. Seules quatre communautés ont répondu à cette question : deux petites communautés libérales de province (Marseille et UJL Lyon : 3^e et 4^e colonnes), et les deux communautés massorti, de Paris et de Nice (5^e et 6^e colonnes).

On remarquera le pourcentage important par rapport à la population d'ensemble, de couples dont un des conjoints est juif par conversion : 28 % au MJLF, de 4 à 20 % dans les quatre autres communautés, alors que ce taux n'est que de 1 % dans la population juive globale. Le taux de couples mixtes est de loin inférieur à celui que l'on trouve dans la population d'ensemble : entre 5 et 18 % contre 30 %. Seul le conjoint juif est membre de ces mouvements, et souvent lorsque les enfants du couple sont élèves du *Talmud Thora*.

Est-ce que d'une manière ou une autre, cette forte proportion de juifs par conversion, ou de couples mixtes a une incidence sur le degré de pratique religieuse ? L'enquête ADVIR a exploré cet aspect auprès des membres du MJLF. Il est intéressant de comparer quelques uns des résultats à ceux obtenus sur l'ensemble des Juifs de France²⁴ :

les Pratiques		jamais	parfois	régulièrement	p + r
synagogue chabbat	MJLF	26 %	62 %	12 %	74 %
	Tous	48 %	30 %	22 %	52 %
allumage des bougies chabbat	MJLF	23 %	25 %	52 %	77 %
	Tous	38 %	12 %	50 %	62 %
Kiddouch	MJLF	23 %	22 %	55 %	77 %
	Tous	38 %	11 %	51 %	62 %
repas familial	MJLF	22 %	35 %	43 %	78 %
	Tous	24 %	17 %	59 %	76 %
travail	MJLF	57 %	18 %	26 %	
	Tous	51 %	13 %	36 %	
Mangent cacher	MJLF	46 %		28 %	
	Tous	40 %		35 %	

(la dernière colonne p + r additionne les colonnes parfois et régulièrement)

Soulignons l'importance des pratiques du *chabbat* pour plus des deux tiers des membres du MJLF qui organisent un repas, allument les bougies, font le *kiddouch*, vont à la synagogue (à un des deux offices de chabbat, vendredi soir ou samedi, ou aux deux), et qui ne travaillent pas ce jour là (moyenne supérieure à la moyenne nationale). En ce qui concerne la nourriture *cacher*, si 46 % ne mangent jamais cacher, 45 % indiquent qu'ils ne mangent pas de porc, 19 % ne mangent pas de crustacés, 17 % ne mélangent pas viande et lait.

L'enquête MJLF montre également que cinq fêtes sont célébrées par une très grande majorité : *Yom*

Kippour (94 %), *Roch Hachana* (91 %), *Pessah* (94 %), *Hanoucca* (53 %), *Pourim* (51 %), que 92 % des fidèles observent le premier *Seder* de *Pessah*, et 50 % consomment de la *matza* à tous les repas, même extérieurs.

L'enquête montre des pratiques religieuses importantes, supérieures globalement à ce qui se fait dans la population globale, mesurées dans l'enquête FSJU.

De même l'estimation du sentiment religieux et de son évolution au cours des ans, est intéressante à analyser. À la question « Par rapport à ces dernières années, diriez-vous que vous êtes plus ou moins religieux », les deux enquêtes montrent :

plus religieux	MJLF 43 %
	Tous 30 %
moins religieux	MJLF 7 %
	Tous 19 %
aussi religieux	MJLF 46 %
	Tous 51 %

Par rapport à l'enquête du FSJU, nous constatons ici une plus grande proportion de Juifs qui s'estiment plus religieux qu'avant, beaucoup moins (presque trois fois) qui s'estiment moins religieux qu'avant.

– avant de rejoindre le MJLF, 38 % des fidèles qui répondent ne fréquentaient aucune synagogue, 33 % étaient membres de l'ULIF, 22 % de synagogues consistoriales.

Plus d'un rabbin insiste sur le fait que la majorité des

fidèles sont des « libéraux de conviction » : l'enquête du MJLF tend à leur donner raison, qui montre que les raisons majeures de l'adhésion au mouvement sont l'attrait pour le judaïsme libéral et ses caractéristiques : la tolérance, l'adaptation au monde moderne, l'accueil des convertis, l'attitude vis à vis des femmes. L'enquête montre en outre que l'ancienneté moyenne dans le mouvement est de 12 ans, et de 20 ans pour 32 % des membres.

Les fidèles sont fidèles à leur communauté et à leur rabbin, et n'hésitent pas à se déplacer longuement pour pouvoir participer aux offices, à la vie de leur communauté : « notre communauté n'est pas locali-

	FSJU	MJLF	Judaïca Marseille	UJL Lyon	Adath shalom	Maayan Or, Nice
couple juifs naissance	69 %	53 %				
couples juifs avec un juif par conversion	1 %	28 %	8 à 10 %	4 %	15 à 20 %	5 %
couples mixtes	30 %	18 %	8 à 10 %	20 %	5 %	10 %

sée : en fait les fidèles viennent de tous les arrondissements de Paris, de banlieue, et certains même de province » Rabbin Bebe

La majorité des fidèles libéraux ne sont donc pas des « libéraux de circonstance, des libéraux épisodiques, qui viennent parce qu'ils ont un problème, pendant six mois, un an, et ne reviennent plus après » Rabbin Williams

Ce ne sont pas des juifs libéraux épisodiques, et les rabbins insistent beaucoup là dessus. Ce qui ne les empêche pas d'être des fidèles-touristes, tantôt dans telle synagogue libérale, tantôt dans telle autre, un peu en fonction de l'« offre » religieuse : ce qui transparaît dans les entretiens des rabbins, c'est que les fidèles se conduisent comme face à un marché du « croire ». Ce que les fidèles ne trouvent pas là, ils le trouveront ailleurs : « *il n'y a jamais eu ici de demande égalitaire hommes/femmes. Mais nous sommes un peu dédouanés parce que les autres synagogues libérales font monter les filles au sefer. Alors quand les gens font ce choix, ils vont chez Mme Bebe, ou chez M. Farhi, ou même chez les conservateurs, je crois ? donc elles peuvent aller ailleurs. Si nous étions la seule synagogue libérale, cela ferait problème, mais là il y a le choix !* » Rabbin Williams.

D'autres mettent en avant dans les raisons du choix de telle synagogue plutôt que de telle autre, les limites posées par les fidèles : « *ils considèrent que femme-rabbin c'est trop, mais ils voudraient voir leur fille lire le Sefer Thora* ». Le Rabbin Bebe enfin considère que : « *nous ne sommes pas en concurrence les uns avec les autres même si nous sommes dans les mêmes quartiers : nous n'avons pas les mêmes spécificités, et nous attirons des juifs différents. Notre création n'a pas désempilé les synagogues de Copernic et du MJLF !* ».

Ce « marché » est ouvert aussi au hasard des cérémonies de rites de passage, naissances, mariages, ou deuils : plus d'un découvre alors les mouvements libéraux. Un des rabbins interrogés nous fait remarquer aussi que « *huit inhumations sur dix organisées par son mouvement concernent des personnes qui n'étaient pas membres de la communauté. Les familles souhaitaient une cérémonie religieuse, mais non consistoriale.* » Par ce biais, elles découvrent le fonctionnement d'une synagogue libérale, et certains finissent par la fréquenter régulièrement. Plus généralement, le « bouche à oreille » est un facteur non négligeable pour accroître la notoriété : l'enquête citée montre que 67 % des adhérents ont connu le MJLF grâce à des amis ou à la famille.

55 % des fidèles MJLF sont d'origine ashkénaze, 41 % d'origine séfaraïte : l'enquête de Cohen donne

pour la population juive globale 70 % de séfaraïtes et 23 % d'ashkénazes.

La crispation sur cette question que nous avons déjà remarquée lors de notre travail sur les rabbins consistoriaux, est sensible ici aussi, bien que plus rarement, dans le discours de quelques rabbins. À nouveau une coupure généralisante est faite entre les « bons » fidèles (intelligents, réfléchis, modernes en un mot) et les autres, moins bons, certains séfaraïtes et des ashkénazes contaminés par ces séfaraïtes. Ainsi l'un d'entre eux s'insurge contre les cérémonies festives organisées lors des *Bar-mitsva* le jeudi matin, pour la pose des tefillin, occasion pour lui de fustiger « *les chaînes de barbarie* » séfaraïtes : « *n'oubliez pas que ces cérémonies de tefillin avec caméras, repas etc. étaient complètement inconnues en France avant 1965 ! inconnues des offices consistoriaux ! bien sûr on mettait les tefillin, mais la seule vraie bar-mitsva dans le monde ashkénaze c'était le chabbat ! Or on peut avoir aujourd'hui 150 personnes le jeudi et trois le chabbat ! alors que dans le monde ashkénaze, majoritaire, même non libéral, c'est une aberration ! Dans les Dix commandements il faut respecter le chabbat, pas le jeudi ! pour moi, subjectivement les tefillin sont le symbole de l'obscurantisme ! Même des familles ashkénazes qui n'ont jamais mis les tefillin de leur vie, cela fait partie maintenant de la fête comme le henné, ou... C'est comme des chaînes de barbarie qu'il faut rompre, ce n'est pas moi qui le dit, c'est en Israël qu'on le dit !* », et plus loin : « *la majorité de nos fidèles sont séfaraïtes, mais nous avons gardé un noyau significatif d'ashkénazes, hors de la norme française*²⁵. Parce que nous avons été créé absolument, essentiellement par des *achkenazim*, parce qu'à l'époque il n'y avait pas de séfaraïtes, et que c'était un choix raisonné, fondé sur des connaissances. Alors que même chez les juifs très évolués, très intellectuels de Tunisie, d'Algérie, leur judaïsme c'est celui de grand mère ! La grande découverte qu'ils font aujourd'hui ce sont des découvertes que les juifs ashkénazes ont fait dans les années 1840/1850 ! ». En vérité ces réactions violentes furent exceptionnelles.

Ce que nous avons relevé c'est un sentiment étrange, mais empathique, de découverte d'un judaïsme très différent de ce qu'ils connaissaient, c'est plutôt la volonté de tenir compte des deux sensibilités, différentes quant aux *minhagim*, en particulier ceux concernant les prières, les chants. Et plus d'un rabbin alors a décidé d'intégrer ces chants dans les offices, a construit le *siddour* et le *mahzor* de sa communauté en mêlant chants ashkénazes et chants séfaraïtes, pour faire plaisir aux fidèles, mais aussi parce qu'il trouve beaux ces chants²⁶. La préface du *siddour (conservateur)*

Sim Chalom par exemple souligne, sous la plume du rabbin américain qui la rédige: « *une attention toute particulière a été portée au fait que la communauté juive de France, contrairement à celle d'Amérique, inclut un large pourcentage de séfarades. Il n'était pas concevable de publier un siddour et d'ééluder cette dimension essentielle* ».

Israël fait intégralement partie de leur identité: 63 % des fidèles MJLF se disent solidaires d'Israël, concernés par Israël. 77 % expriment leur attachement spirituel pour Israël, Terre de salut, 10 % lui manifestent un soutien incondionnel.

Dans l'ensemble de la population juive de France, Erik Cohen trouve 48 % de personnes qui se sentent très proches d'Israël, 38 % qui se sentent proches. 53 % expriment un soutien critique, et 27 % sont en désaccord avec la politique israélienne. Dans l'enquête sur l'ensemble de la population, nous notons que 48 % des Juifs en France sont favorables à un échange des territoires contre la paix (soutien critique d'Israël?), et 39 % y sont franchement hostiles (à comparer aux 10 % de libéraux qui ont un soutien incondionnel?).

Quel serait donc le profil type d'un Juif moderne, tel qu'il ressort de l'enquête du MJLF? C'est un Juif entre 40 et 50 ans, bardé de diplômes, actif, qui occupe une position sociale valorisée, dont le couple comprend un juif par conversion dans 28 % des cas, qui majoritairement se sent solidaire et proche d'Israël, et dont la pratique religieuse est plus importante en moyenne que celle des Juifs de France dans leur ensemble.

Doctrines et Positionnements

Les différentes communautés libérales, et les communautés *massorti*, au moins en ce qui concerne la France, s'accordent toutes, comme le souligne le rabbin Krygier, « *sur la nécessité de mieux articuler le judaïsme (tant sur un plan intellectuel que légal) avec la modernité dès lors qu'elle est jugée comme un progrès selon nos valeurs* ».

À partir de là des divergences existent entre les *massorti* et les libéraux, et parmi les libéraux eux mêmes: les *massorti/conservative*, plus attachés aux codes et à la discipline des *mitsvot*, sont sur ce plan, plus proches des orthodoxes que les libéraux « *reform* ». Mais à l'écoute des questions de notre temps, ils scrutent les textes pour y trouver des réponses modernes, plus proches alors des libéraux. Ceci étant, toutes les combinaisons existent, des libéraux/traditionalistes aux *conservative/très libéraux*...

Convergences

Pour tous, libéraux comme *massorti*, l'objectif principal, en adaptant le culte, en modernisant la tradition, c'est d'abord et surtout de ramener les Juifs au bercail, c'est de stopper l'abandon de leurs traditions par un nombre de plus en plus important de Juifs. Ainsi le MJLF justifie-t-il les adaptations qu'il propose en rejetant en fait ce qu'il considère « *comme « la logique*

du tout ou rien » qui conduit nombre de juifs à renoncer à toute vie religieuse, faute de pouvoir mettre en œuvre une pratique intégrale de la Loi ». C'est maintenir le judaïsme vivant, c'est refuser de se contenter d'une « synagogue devenue pour tant de juifs une réserve « naturelle », un musée que l'on ne fréquente plus que très occasionnellement », c'est refuser « la dislocation de la vie juive »²⁷. Aujourd'hui comme hier, pour ce faire, les modernistes estiment nécessaire de réfléchir en permanence à la synthèse entre Tradition et modernité, pour « *créer un pont entre la tradition pure et dure et la vie des juifs en diaspora* » (Rabbin Williams): parce que pour eux, la tradition seule ne peut plus répondre aux besoins et aux questions des juifs d'aujourd'hui.

Tous les mouvements pourtant disent s'inscrire dans la Tradition. Il est remarquable de lire les plaquettes de présentation des uns et des autres à ce sujet: « *le Mouvement Juif Libéral de France vit un judaïsme fidèle à l'esprit de notre tradition* » (MJLF), « *le judaïsme libéral, héritier d'une tradition en évolution permanente [...] considère que la synagogue est un lieu essentiel d'affirmation et de transmission de notre tradition* » (CJL Paris), « *notre démarche n'appelle pas à la subversion... (nous voulons) être fidèle à la Loi et à la Tradition juives de manière non dogmatique* » (Adath shalom), « *notre mission est d'encourager pour beaucoup de Juifs, la découverte ou la redécouverte de la richesse de leurs propres traditions spirituelles et religieuses, méconnues et délaissées... Notre devise: tradition, dialogue, ouverture* » (ULIF), « *Bienvenue dans la tradition* » proclament les documents de présentation de la communauté libérale de Genève, etc.

Et pour tous, pour rester vivant et attractif, le judaïsme doit nécessairement faire un effort d'adaptation, rester ancré dans la tradition, tout en s'ouvrant à la modernité. À partir de là pourtant de nombreuses divergences existent entre les deux branches du judaïsme moderniste, tant sur le fond des doctrines, que sur les pratiques.

Différences

C'est la notion de norme, avec toutes ses déclinaisons qui marquera une frontière entre chaque mouvement, et à l'intérieur de chacun, du plus libéral (où l'éthique de responsabilité individuelle sera maximale) au moins libéral (où des normes, implicites, ou affirmées, rassemblent fidèles et rabbins).

Le judaïsme libéral se revendique d'une Tradition authentique, parce que non encombrée par les scories de l'histoire. C'est une tradition repensée, mais au cœur de la tradition. Il met l'accent sur l'idée d'une conception progressive et continue de la Révélation: « *le judaïsme libéral affirme que Dieu s'est dévoilé depuis Abraham, révélé à Moïse, aux Prophètes, aux Prophétesses et aux Maîtres, qui jusqu'à nos jours ont donné corps (...) à la Tradition juive* » (Plaquette CJLParis), ou « *le judaïsme libéral est le fruit des générations successives... il s'appuie donc sur tous les textes traditionnels et leur exégèse classique,*

mais il admet une étude critique et universitaire de ces textes, dont il reconnaît le caractère à la fois divin (inspiration) et humain (rédaction) » (MJLF). En affirmant que la Loi s'est constituée historiquement, il rompt avec le principe du judaïsme traditionnel qui la considère comme divine, révélée une fois pour toutes, et donc non négociable. De même, le messianisme juif est réinterprété dans le sens de l'idée du progrès général de l'humanité. Aussi, les libéraux vont-ils hiérarchiser les Textes de la Tradition²⁸, et mettre au premier plan ceux qui relèvent de la morale universelle (tu aimeras ton prochain, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas), considérés comme divins, et après ceux qui seront considérés comme contingents (par exemple ceux concernant la cashrout). La hiérarchisation se fera entre les textes porteurs d'une signification éthique, intouchables, et les autres, adaptables. L'éthique est aux commandes : « chaque génération a une conscience de l'éthique différente de la précédente, et il est important que la religion reste un mode d'expression spirituel de cette éthique »²⁹. Les lois peuvent donc être analysées à l'aune de critères historiques et éthiques. Et dans cet effort de contextualisation de la Loi, paradoxalement le judaïsme libéral en même temps la relativise et opère « une universalisation de la tradition »³⁰.

Les *massorti* eux, estiment avoir un rapport plus étroit à la *Halakha*, et la crispation qu'ils manifestent lorsqu'on les considère comme des libéraux, est signe de leur volonté de se démarquer de ces derniers. Leur philosophie adaptative du judaïsme se situe à mi chemin du judaïsme libéral, qu'ils rejettent comme radical, tout en partageant avec lui l'accent mis sur l'importance du message éthique, et du judaïsme orthodoxe, dont ils se rapprochent, en insistant sur la nécessité de la pratique. Pour les *massorti*, on peut dire que le Message est toujours le même, mais que nous avons à chaque génération des moyens supérieurs à la précédente pour mieux le comprendre.

Ainsi dans la Loi Juive à l'aube du XXI^e siècle³¹, les autorités *massorti* qui s'expriment, démontrent que certains aspects de la *Halakha* demandent à être interprétés à partir de la *Halakha* elle-même. Ils reconnaissent l'autorité de la *Halakha* en tant que système juridique. Pour ce faire, il est nécessaire avant de prendre toute décision, de faire une enquête historique sur la question soulevée (à quelle époque remonte la décision en vigueur, est-ce qu'elle est adoptée par tous les Juifs du monde, est-ce un *minhag* (coutume) ou une loi), de relativiser le *Shoulhan Arouch* (daté historiquement), de tenir compte pour chaque décision du point de vue majoritaire (c'est le seul point de vue choisi dans le Talmud) et du point de vue minoritaire (principe du « pluralisme halakhique »). Ensuite, ce sera à chaque rabbin, compte tenu de sa situation locale à apprécier la réponse à donner. Enfin, s'il n'y a pas de hiérarchie des *mitsvot* chez les *massorti*, comme il peut y en avoir chez les libéraux, il faut toutefois

remarquer que plus une loi est ancienne, plus elle est considérée comme importante. Spécificité de ce courant : la validation de l'opinion minoritaire (telle qu'elle s'exprime chez les Maîtres) et la validation d'une loi en tenant compte de son ancienneté. En ce sens, on peut admettre avec Tank que le judaïsme *massorti* conçoit la tradition comme une modernité inversée, et que l'impératif du changement prend sa source dans le plus lointain.

Le Rabbin comme éveillé de conscience

Dans ces conditions, libéral ou conservateur, le rabbin peut-il conseiller ses fidèles ? Leur donnera-t-il des directives ? En fait, être un rabbin moderniste, c'est être celui ou celle qui aidera les fidèles à prendre des décisions, ce n'est pas celui ou celle qui décidera pour eux, qui leur dictera leur conduite. Pour les libéraux, on n'a pas à dire « il faut » ou « il ne faut pas » aux fidèles : chacun a une conscience, et doit décider pour lui en toute conscience, c'est-à-dire aussi en toute connaissance.

Pour les *massorti* de même, « je peux donner mon avis en tant que rabbin, je donne des informations, je n'oblige pas... en tant que moderne, je respecte la liberté de conscience, ce n'est pas à moi d'être le policier de qui que ce soit, je ne suis pas un directeur de conscience : chez eux les gens font ce qu'ils veulent. Mais dans les locaux de la communauté, là on doit respecter les règles de la communauté. »

Chaque rabbin nous expliquera, chacun à sa manière en quoi consiste le rôle du rabbin face aux questions de ses fidèles, sur la cashrout, la place de la femme, la filiation : « il faut être franc sans être directif ». Le rabbin rappelle les règles, rappelle l'histoire, re-situe les enjeux, mais n'ordonne rien. « On ne veut pas que les gens suivent les lois par facilité, par ignorance, parce qu'ils ne savent pas. Chacun doit faire son choix en toute conscience... dans le monde orthodoxe le rabbin dit ce qu'il faut faire, dans le monde libéral le rabbin enseigne, donne les éléments du choix, donne éventuellement une direction en présentant les différentes réponses sur la question » Rabbin Bebe. Il y a là une véritable éthique de la responsabilité, qui met l'individu seul face à lui-même et à ses choix.

Ainsi quand le MJLF, dans sa plaquette de présentation (2003) écrit³² « dans toute la mesure du possible, le judaïsme libéral prône (pour chabbat) l'interruption des activités professionnelles ou scolaires... admet que l'on ait recours à des moyens de transport, en cas d'éloignement important, pour se rendre à la synagogue, visiter des membres de sa famille, des personnes isolées, des malades, des prisonniers, etc. », les rabbins plus libéraux considèrent que ces restrictions sont une manière de considérer qu'on transgresse quelque chose : or disent-ils « nous ne pratiquons pas un judaïsme minimaliste, nous ne transgressons pas « moins », nous ne transgressons pas ! Parce que notre approche n'est pas sentimentale, mais juridico-rationnelle » (Rabbin Garaï). Derrière la formulation qu'ils contes-

tent, nous expliquent-ils, il y a une représentation de la notion de travail (interdit pendant le chabbath) équivalente à celle des orthodoxes, pour qui par exemple conduire un véhicule le chabbath est interdit parce que la conduite automobile, qui entraîne la production d'étincelles de feu, est assimilée à un travail. Or nous explique-t-on, pour eux, la position du MJLF ne remet pas en cause la définition orthodoxe du travail, datée des 39 tâches nécessaires à la construction du Temple, et qui ne correspond plus à la notion de travail aujourd'hui. En fait, ces rabbins considèrent que ce genre de document fige les choses : « *c'est à nous, nous dit-on, d'enseigner les principes, à chacun ensuite de décider seul... la démarche libérale c'est de favoriser l'étude, c'est d'aller aux sources, c'est de dire le chemin plutôt que de dire ce qu'il faut ou non faire* ».

La Cashrout

Plus d'un rabbin interrogé nous rappellera avec délectation le bon mot de Léon Askenazi : « *il ne faut pas que la cashrout cache la route* ». Rappelons que pour le judaïsme libéral, « *le double mouvement d'historicisation et d'éthicisation de la Loi s'accompagne d'un processus de symbolisation des pratiques*³³ ».

Le fait de hiérarchiser les *mitsvot* en lois éthiques, universelles et intemporelles, et lois contingentes, adaptables, ne conduit pas au niveau de la cashrout comme aux autres niveaux « contingents », à une pratique *light* : les lois alimentaires souligne Pauline Bebe « *nous aident à sanctifier notre vie* ». Nous sommes en réalité face à un effort pour redéfinir les pratiques comme une discipline : en ce sens, on peut considérer qu'elles symbolisent une éthique, bien qu'elles ne soient pas en elles mêmes porteuses d'une signification éthique. Ainsi Pauline Bebe explique-t-elle dans son ouvrage que « *la nourriture a toujours été considérée dans le judaïsme comme un don de Dieu, et nous ne devons jamais la considérer comme acquise : (en ce sens ces lois) sont un moyen de nous rappeler le souci permanent que nous devons avoir des autres* ». De même plus loin, elle explique que dans le souci constant qu'ont les Textes de respecter la vie, de ne pas faire souffrir les animaux, « *certain penseurs libéraux sont d'avis d'ajouter des interdits alimentaires et en particulier d'interdire la consommation de certains animaux qui seraient nourris ou élevés dans des conditions inhumaines*³⁴ ».

La Communauté libérale de Genève dans son énumération des raisons de pratiquer la cashrout, met l'accent autant sur la discipline que cela représente pour l'individu, que sur la fonction identitaire de ces pratiques. Les raisons de cette pratique pour un Juif libéral aujourd'hui ? « *L'autorité qu'il accorde aux mitsvot, la discipline qu'il s'impose pour choisir ce qu'il mange et comment il le mange, l'interdiction qu'il s'impose de nourritures rejetées par de nombreux juifs, l'identification avec le monde juif* ».

La cashrout en l'occurrence peut être adaptée³⁵ : si les animaux interdits ne doivent pas être consommés,

si lacté et carné ne doivent pas être mélangés, le MJLF par exemple admet l'utilisation d'une seule vaisselle, la consommation de produits lactés après la volaille.

Ce n'est pas la position des massorti, qui s'astreignent eux à la double vaisselle, et respectent l'extension de l'interdit de mélanger le carné et le lacté aux volailles.

« Pour les femmes comme pour la cashrout, je dirai « ambigüité créatrice ». Dans leur vie privée les gens font ce qu'ils veulent. Mais ici nous achetons nos produits chez les fournisseurs Beth Din. J'explique dans les cours pourquoi la *cashrout*, et j'accentue sur la maîtrise de soi. J'explique l'origine des symboles. C'est un fait historique très fort que la *cashrout* a été un des moteurs de la spécificité juive à travers les siècles » nous dit le Rabbin Williams. La plupart des rabbins interrogés insistent sur cette idée que « les pratiques comme la cashrout ne constituent pas une fin en soi, mais sont des moyens de parvenir à la morale et à la spiritualité que Dieu attend de chacun de nous », et que « ces lois sont garantes du maintien de l'identité juive » 36 : « pour moi c'est important, c'est quelque chose que j'enseigne, mais personne ici n'obligera l'autre. Ici les gens savent qu'il y a des fidèles strictement *casher*, et d'autres pas du tout, et les gens se respectent... mais je ne donne jamais de réponse, c'est à eux de décider, en toute conscience ».

La place de la femme

Ce qui frappe immédiatement le fidèle juif habitué des synagogues traditionnelles lorsqu'il franchit le seuil d'une synagogue libérale ou d'une synagogue conservatrice, c'est à proprement parler la place des femmes, assises à côté des hommes, participant activement comme eux aux différentes étapes de la prière, parfois couvertes du *talith*, parfois sur la *tebbah*. Pourtant, et pour une fois unanimes, agacés de constater que leurs différences semblent se « réduire » à cela, les rabbins interrogés mettent en avant que, pour importante qu'elle soit, cette innovation n'est ni la seule, ni la plus importante. Au delà de l'aspect anecdotique (les femmes prient à côté des hommes, en même temps qu'eux, sans *mehitsa* (séparation), la réflexion sur la place des femmes dans le judaïsme, comparée à la place des femmes dans les sociétés modernes (caractérisées aussi par l'aspiration à l'égalité sociale, politique des femmes et des hommes), amène nécessairement à questionner en profondeur les textes fondateurs, à tous les niveaux, liturgiques, mais aussi par exemple en ce qui concerne le mariage et la répudiation, l'initiation religieuse, la conversion, la filiation.

Les rabbins insistent sur le fait que les Textes « *exemptent les femmes de la prière* » mais ne la lui interdisent pas. Rappelent que de nombreux Sages, dont Rachi et le Gaon de Vilna s'accordent à dire qu'une femme peut étudier la Thora, peut monter à la Thora³⁷. Les

écrits modernistes sur la place de la femme mettent fortement l'accent sur l'idée que c'est parce qu'elles ont été mises à l'écart des pratiques religieuses « nobles », qu'elles sont considérées juridiquement comme des mineures, que les femmes se détachent de toute pratique. Ces écrits refusent de la considérer d'une quelconque manière inférieure à l'homme, et prônent des principes d'égalité, bénéfiques pour les femmes d'abord, pour le judaïsme et sa survie ensuite : égalité face à aux *mitsvot* et à la prière, égalité dans le témoignage, égalité face au mariage.

Plus d'un rabbin interrogé mettra l'accent sur le fossé qui sépare le statut des femmes dans la société civile et dans la sphère religieuse : « *Il y a un lien direct entre certaines lois terribles sur les femmes dans la Bible, le fait qu'est mamzer l'enfant d'une femme juive qui n'a pas reçu le get de son mari, pas celui de l'homme ! Tout cela est en lien direct avec la difficulté à faire monter une femme sur la tebbah* ». Et aussi : « *ce serait absurde de dire que Mme Bebe ne peut pas monter à côté de moi sur la tebbah parce que ce serait un outrage à la religion, c'est absurde* ». L'un nous dira même : « *il y a dans la halakha vis-à-vis de la femme la même méfiance que l'on voit en Afghanistan* ».

C'est le Consistoire qui introduisit une cérémonie collective de *bat-mitsva* pour les filles dès 1841. À partir de 1970, et jusqu'à nos jours, à l'ULIF, cette cérémonie devint individuelle, et chaque fillette lit ce jour là la *Haftara* de la semaine (jusque dans les années soixante, cette lecture se faisait en français). Au début des années quatre-vingt, le MJLF, introduisit une cérémonie de *bat-mitsva* avec lecture de la Thora pour les fillettes (âgées de 12 ans), couvertes du *talet* et de la *kippa*.

Dans les synagogues du MJLF et de la FJL, pendant l'office, hommes et femmes portent le *talet*³⁸, hommes et femmes sont appelés à la lecture de la *parasha*, hommes et femmes comptent dans le *minyan* : ce qui n'est pas le cas rue Copernic, dans la synagogue de l'ULIF.

Les massorti n'ont pas toujours eu des positions égalitaires, contrairement aux libéraux : encore que la mixité à la synagogue soit acceptée depuis longtemps, ce n'est qu'en 1980 aux USA, et en 1990 en Israël, qu'ils acceptèrent que des femmes puissent être rabbins. À Paris, bien que les cérémonies de *bar* et *bat-mitsva* soient proches rituellement, les filles ne mettent pas les *tefillin*, ou le *talet*³⁹.

C'est en partie la réflexion sur la place et le rôle de la femme dans le judaïsme qui a amené les mouvements modernistes à reconsidérer en particulier les questions liées au statut personnel : mariage, *get*, *mamzer*, Cohen. La cérémonie de mariage donne lieu à la rédaction d'une *ketubah* que signent les deux conjoints, et à un échange réciproque des alliances⁴⁰. Le *get* est obligatoire pour remarier des divorcés : homme et femme le paraphent à égalité, aucun des deux ne peut faire obstruction à sa délivrance (après l'enregist-

rement du divorce civil), sous peine de voir le *Bet Din* « *se substituer à lui pour prononcer par défaut le get et libérer ainsi le conjoint* ».

Les rabbins massorti rappellent que pour éviter le terrible problème des *agounot* (les femmes qui ne peuvent se remarier parce que leur mari refuse de leur donner le *get*) un accord pré-nuptial est signé par les deux fiancés devant un *Bet Din*. Ce document « *rend le mariage conditionnel en le subordonnant au consentement du mari d'accorder un get... si après 6 mois de divorce civil, le mari refuse de l'accorder, le Bet Din procède à l'annulation du mariage sur la base de l'accord pré-nuptial* »⁴¹

Lié à cette question, le problème des enfants *mamzer*, adultérins. Ce statut n'existe plus chez les rabbins non orthodoxes : « *le mamzer c'est tellement une injustice criante c'est basé sur une haine de la race féminine... et Dieu sait je ne suis pas féministe ! mais dans 98 % des cas le mamzer n'est pas un enfant adultérin ou incestueux (et quand bien même ce le serait !), mais c'est un enfant né d'une mère ou d'une grand-mère agouna, pas d'un père adultérin* » Rabbin Williams, Copernic.

De même le statut des Cohen a été annulé : « *alors que 60 % des mariages juifs en diaspora sont des mariages mixtes, c'est absurde de maintenir les règles d'interdiction de mariage pour les Cohen avec des divorcées, des converties* ». Cette réévaluation de la place des Cohen entraîne que dans toutes ces synagogues, « *dans un souci d'égalité* » dit l'ULIF, l'ordre dans lequel les hommes montent au sefer, ne prend pas en compte le fait d'être un Cohen.

La conversion

Avec le statut de la femme, c'est le thème sur lequel sont identifiés les libéraux. Rappelons en effet que depuis une trentaine d'années, il est devenu beaucoup plus difficile de se convertir dans le cadre consistorial. En particulier, la conversion dans le cadre d'un mariage, considérée comme une conversion « intéressée » par les rabbins traditionalistes, n'est pas acceptée par eux : toute conversion doit être *leshem shamaim* (intention pure, par amour de Dieu). Or les mariages mixtes sont en augmentation constante en Europe, et en France particulièrement. Mariages mixtes, dans lesquels dans l'énorme majorité des cas, c'est le mari qui est juif, et l'épouse qui ne l'est pas. Les rabbins libéraux interrogés insistent sur l'idée qu'ils ne bénissent pas de mariages mixtes, mais seulement des mariages entre Juifs, Juifs de naissance ou Juifs par conversions. Aussi l'épouse non juive, dans quelques cas seulement, empruntera le chemin de la conversion, afin que les enfants de cette union soient Juifs puisqu'ils naîtront d'une mère juive.

Les rabbins libéraux et massorti considèrent que la conversion envisagée alors est valable, puisque cela se fera pour ne pas perdre la qualité de juif, puisque cela se fera avec la volonté de transmission du judaïsme : on peut considérer qu'il y a là de la part des mouve-

Mouvements	Nombre de conversions par an
MJLF	environ 100
CJL Brit Shalom (Lyon)	22 (entre 2001 et 2002)
Judaïca (Marseille)	5 la première année
CJL Toulouse	4/5
Maayan or	5 en trois ans

ments juifs modernistes, une volonté de « réparation de la transgression »⁴².

Véritable pomme de discorde doctrinale entre les modernistes et les consistoriaux, la question de la conversion reste délicate, éminemment conflictuelle et source de déchirements individuels: les rabbins du Consistoire ne reconnaissent pas les conversions opérées par les mouvements libéraux et massorti, et ne reconnaissent donc pas comme « juifs » les enfants nés de ces unions (enfants par ailleurs élevés dans des foyers reconnus « juifs » par les mouvements modernistes, portant un nom juif, éduqués dans les Talmud Thora libéraux, ayant conscience et identité juives...): plus intransigeants en cela qu'en Israël même où les conversions « libérales » sont avalisées, et où les Juifs par choix sont tout autant concernés par la Loi du Retour que les Juifs de naissance.

Le processus de conversion dans ces mouvements dure au moins 15 mois, et requiert du candidat une conscience claire de son engagement. Cours d'hébreu, apprentissage des prières, participation aux offices de chabbat et des fêtes, cours de Bible, d'histoire juive ponctueront ces mois avant la présentation devant un Bet Din, puis après accord le bain rituel dans le mikve pour tous, et la circoncision pour les hommes.

Toute conversion doit donc être prononcée par un Bet Din de trois rabbins au moins.

Plusieurs Bet Din fonctionnent dans la mouvance moderniste :

- le MJLF présente ses candidats devant un *Bet Din* composé de trois au moins des rabbins suivants: Daniel Farhi, Gabriel Farhi, Stephen Berkovitz, Albert Dahan.

- la FJL présente ses candidats devant un *Bet Din* composé d'au moins trois des rabbins suivants: Pauline Bebe, François Garaï, Tom Cohen, Tova Stevens (avant son retour aux USA).

- l'ULIF présente ses candidats devant un *Bet Din* composé des rabbins Williams, Dahan et du rabbin de l'ULIF Marseille.

- les Rabbins massorti, avec une pratique massorti, ne sont que deux en France (Krygier et Dalsace): or il faut au moins être trois pour constituer un tribunal rabbinique. Par ailleurs, ils ne veulent pas utiliser les *mikvaot* de l'ULIF ou du MJLF parce qu'ils ne les estiment « pas conformes halakhiquement⁴³ », et ne peuvent pas utiliser ceux du Consistoire qui les leur refusent pour organiser des conversions. Contrairement aux États-Unis, ils refusent de constituer des *Bet Din* avec les rabbins libéraux. Pour toutes ces raisons, les rab-

bins organisent donc des « sessions » de conversion une ou deux fois par an, en Angleterre, avec leurs collègues rabbins anglais.

Combien de conversions au judaïsme sont-elles réalisées par ces mouvements chaque année? Le tableau ci-après récapitule quelques statistiques que nous avons recueillies :

Soit chaque année entre 150 et 200 conversions.

Filiation

C'est le fameux principe de matrilinearité qui est ici au centre de la réflexion et des pratiques divergentes des uns et des autres. Comme les orthodoxes, les massorti admettent ce principe selon lequel est juive toute personne née d'une mère juive. Un enfant né de père juif et de mère non juive, n'est donc pas reconnu comme juif, et doit s'il le souhaite, entamer un processus de conversion, ou plutôt dans la plupart des cas de confirmation de judéité. Mais le mouvement reçoit ces enfants dans son Talmud Thora, en prévenant de la nécessité de la conversion avant la *bar/bat mitzva*. « La conversion, nous dit-on, tiendra compte du sérieux avec lequel cet enfant aura suivi cet enseignement, de son engagement ». De même si l'enfant est circoncis religieusement, il n'y aura pas d'autre cérémonie, mais s'il est circoncis seulement médicalement il devra subir une circoncision symbolique (le gland est piqué d'une fine aiguille pour qu'apparaisse une goutte de sang, et des prières en présence du Rabbin sont faites).

Parmi les libéraux, des nuances existent: par exemple, le MJLF reconnaît comme juive seulement toute personne née de mère juive, et toute personne convertie au judaïsme. Mais: « il facilite au maximum la confirmation d'identité juive pour une personne née d'un père juif et instruite dans le judaïsme qui désire intégrer la communauté ». Ainsi certains rabbins libéraux nous disent-ils: « pendant un quart de siècle j'ai toujours appliqué la règle de base, et j'ai donc converti les enfants de père juif et de mère non juive. J'ai tendance aujourd'hui à plus insister sur l'éducation, sur l'histoire de vie de la personne, son engagement. Bien sûr, il faut passer par le bain rituel, mais c'est donc plus une régularisation qu'une conversion, où il faut prouver, prouver! », et aussi « Nous regardons avec bienveillance les cas où la mère sans être convertie regarde positivement l'éducation juive de ses enfants, où ceux-ci sont allés plusieurs années suivre un enseignement juif, pour nous alors le bain rituel régularisera la situation. »

Pauline Bebe, et les mouvements affiliés, considèrent eux qu'« est juive toute personne née de père ou de mère juive à condition qu'elle ait été élevée dans le judaïsme ». Ce

qui les conduit dans l'absolu, à proposer un processus de conversion aussi bien à un enfant né de mère non juive qu'à un enfant né de mère juive, s'il n'a pas été élevé dans le judaïsme.

Sexualité

Les positions des rabbins modernistes en France sur l'homosexualité sont plus traditionnelles que celles de leurs collègues américains, qui au moins chez certains libéraux acceptent les mariages homosexuels, et l'ordination de rabbins homosexuels. Ce n'est le cas dans aucun courant ici. La tolérance et l'accueil non discriminant semble toutefois la règle : « *je rejette comme tous mes collègues tout préjugé soit sur le critère hommes/femmes, soit sur les choix sexuels, mais cela n'a pas d'effet sur l'ambiance, sur les choix liturgiques* » Rabbín libéral.

En France, les rabbins massorti expliquent leur refus des mariages homosexuels, ou des rabbins homosexuels. Mais insistent en même temps sur leur refus d'une quelconque discrimination ou répression : « *nous ne considérons pas comme les orthodoxes l'homosexualité comme une perversion, une faute ou une maladie, nous acceptons les homosexuels dans notre synagogue, sans ostentation. Nous les encourageons à être fidèles, à signer un PACS, mais nous n'organisons pas de cérémonie religieuse* ».

Le mikve

les libéraux en possèdent deux : un dans les locaux de la rue Copernic (ULIF), l'autre dans ceux du MJLF (Beaugrenelle). Quelle signification accordent-ils au *mikve*? c'est un lieu incontournable dans les démarches de conversion : pas de conversion sans bain rituel, pour les femmes comme pour les hommes.

Au delà Pauline Bebe par exemple met l'accent⁴⁴ sur le fait que chacun peut avoir son interprétation quant aux pratiques de pureté. Quant à elle, elle propose de dissocier le *mikve* de la notion d'impureté, et de revenir aux origines : c'est un rite pour se préparer à un événement à venir (une fête, une nouvelle période de la vie) ; en tant que tel elle propose de réhabiliter le passage au *mikve* comme un rituel de passage, donc à ne plus l'associer systématiquement aux femmes, mais encourager les hommes aussi à le pratiquer.

Prière, office, liturgie

Première règle, à laquelle tiennent tout particulièrement les rabbins libéraux : pour que les fidèles soient heureux de le suivre, pour que l'office serve aussi de ciment communautaire, il doit être beau : « *les gens recherchent la joie, la chaleur. Les terroristes sont venus ici, pas à la Victoire parce qu'il y a 300 personnes le chabbat, pas 30!* » Rabbín Williams, Copernic.

Et à Copernic comme au MJLF, les offices se déroulent avec orgue et, pour les grandes fêtes, avec chœurs mixtes ; à la CJL, le rabbin accompagne les chants à la guitare.

Chez les libéraux comme chez les conservateurs,

toute l'assistance, femmes et hommes, prie ensemble, et suit la prière dans un même *siddour*, dont le rabbin officiant indique les pages au fur et à mesure du déroulement de la prière.

L'office est plus court que dans les synagogues traditionnelles : une heure le vendredi soir, deux heures le samedi matin au MJLF, une heure le vendredi soir, trois heures le samedi à Adat shalom. L'allégement, dans les synagogues libérales, se fait en supprimant les répétitions (du *Kaddish*, de la *Amida*), en supprimant la lecture de certains psaumes, et surtout en supprimant les prières qui ne semblent plus « *en accord avec les réalités du monde moderne (sacrifices, culte sacerdotal, infériorité de la femme)* ». La lecture de la Thora se déroule sur trois ans, à raison d'un tiers de la *parasha* chaque année.

Il a toujours lieu à heures fixes : par exemple au MJLF les offices du vendredi soir ont toujours lieu douze mois sur douze à 18 h 15, et les offices du samedi matin à 10 heures, après une heure d'étude de textes. Mais si au MJLF, l'office du vendredi soir commence toujours par l'allumage des bougies, que la nuit soit ou non tombée, dans la synagogue massorti les bougies de chabbat ne sont jamais allumées une fois la nuit tombée.

Le judaïsme libéral ne redouble pas, à l'exception de *Roch Hachana*, les jours de fête (suivant en cela les pratiques israéliennes), et recommande vivement de les chômer (au travail, à l'école). Seuls les jeunes de *Kippour* et de *Tisha Be Av* sont suivis.

Dans les *siddour* alternent chants ashkénazes et chants séfarades. Rivon Krygier, fait remarquer que dans le *siddour* des massorti « *divers éléments de la liturgie séfarade ont été intégrés⁴⁵, celle du Kaddich des orphelins, de la pratique de la Hachkava et des psaumes afférents lors d'un deuil, le fameux hymne de louange à Rabbi Chimon Bar Yohai chanté lors de certaines cérémonies festives. L'éminente prise en compte de coutumes séfarades était une nécessité et un devoir, compte tenu des origines de la majeure partie de la communauté juive de France.* » Ce sur quoi insiste aussi le Rabbín Tova Stevens : « *il faut préserver les chants séfarades, ils n'existent pas aux États-Unis, c'est spécial, c'est très beau* ».

Chez tous, les prières sont lues soit en français, soit en hébreu. Mais la part dévolue au français s'est réduite avec le temps : Daniel Farhi considère que dans sa synagogue deux tiers des prières sont maintenant dites en hébreu, et Michaël Williams (Copernic) estime : « *maintenant presque toutes les prières sont en hébreu : le samedi tout est en hébreu, sauf les discours des enfants et quelques remarques, le vendredi seules quelques prières sont en français. Maintenant (poursuit-il) on est libéral parce qu'on dit en français le sermon, les prières pour la France et Israël, mais cela même dans les synagogues orthodoxes on le fait...* »

Outre l'emploi du français, la musique qui accompagne les prières, la participation des femmes, la

cérémonie de la *bat-mitsva*, une véritable créativité est à l'œuvre dans les offices des synagogues libérales.

Par exemple, chez Pauline Bebe, l'office du samedi, qu'anime le rabbin, est l'occasion d'échanges importants entre les fidèles, avec le rabbin, sur le texte de la parasha de la semaine. À Genève, le rabbin Garaï, lorsque sa place sur la *tebbah* n'est pas indispensable (lorsque d'autres que lui lisent des prières par exemple), descend s'asseoir dans la salle, près de sa famille.

Dans toutes ces synagogues, les dons faits lors des appels à la Thora ne sont pas annoncés, ne font pas l'objet d'enchères. On remet à l'appelé une enveloppe contenant un carton avec des indications qui permettront de faire un don par envoi postal dans la semaine qui suit.

La créativité se manifeste aussi, on l'aura compris, dans la composition des livres de prière.

Siddour et mahzor

Rappelons que le *siddour* est le livre de prières quotidiennes, de prières du chabbat et autres offices, et le *mahzor* le livre de prières de *Roch Hachana* et *Kippour*. Chaque mouvement a ses propres livres de prière, réagencés par son rabbin. Les prières ont été revisitées, certaines ne se font plus, d'autres ont été modifiées, parfois certaines ont été ajoutées.

Le MJLF utilise le *siddour Taher Libénou* (MJLF 1997), et le *mahzor Azenou* (MJLF 1999) mis au point par le rabbin Daniel Farhi. Les ouvrages contiennent outre les prières, des textes de réflexion, écrits au cours des siècles par des Sages, des penseurs juifs de l'Antiquité à nos jours : Maïmonide et Spinoza côtoient Freud, Kafka et Einstein, parce que le judaïsme libéral « reprenant en cela la tradition juive la plus ancienne, accorde autant d'importance à la prière qu'à l'étude ». Leur fonction souligne la préface, est autre que liturgique : ils servent à la réflexion intérieure.

La Fédération du judaïsme libéral utilise le *siddour* et le *mahzor Sefat Hanechama* (le Langage de l'âme), mis au point par les rabbins Bebe, Cohen et Garaï, édités en 2000 et 2001.

Adath shalom prie dans le *siddour Sim Chalom* dont un livret contenant les prières de *Minha* et *Arvit* de semaine est paru en 2001.

Ces différents livres de prière ne sont pas exactement pareils, mais ils ont ensemble un certain nombre de caractéristiques :

– ils sont tous bilingues, une page en hébreu avec en face la traduction en français.

– certaines prières sont translitérées « comme invitation à la participation de tous ».

– le langage est égalitaire : la bénédiction matinale « Béni sois-tu qui ne m'a pas fait femme » est abandonnée. La bénédiction divine sur les individus, qui mentionnent dans la *Amidah* les Patriarches (*Avot*) mentionne aussi dans le *siddour Sefat Hanechama*, les *Imahot*, les Matriarches. Le *siddour* massorti laisse « au

choix du fidèle de conserver la formulation classique ou d'y adjoindre la mention explicite aux matriarches ».

– l'office du *Moussaf* le chabbat rappelle les anciens sacrifices dans le Temple, mais n'invoque pas le retour aux sacrifices dans l'avenir.

– la prière évoque l'ère messianique plutôt que le Messie : « la notion de l'avènement de l'ère messianique pour lequel chacun est responsable apparaît plus importante que l'attente de la venue du Messie ».⁴⁶

– le *Alenou* a été modifié dans un sens qui ne reprend pas la vision négative des non Juifs, et qui rappelle la responsabilité des juifs dans le *Tikkoun olam* (l'amélioration du monde).

– les prières pour la France (en français, dans le *siddour Taher Libénou*) et les prières pour Israël (en hébreu) font partie du rituel.

– Le *Yzkor* de *Yom Kippour* a été augmenté d'un *Yzkor* pour ceux de notre peuple dans le *Sefer Hanechama* qui rappelle, écrit le rabbin Garaï dans sa préface, « notre histoire douloureuse depuis les persécutions romaines jusqu'à la Shoa. » Cette première partie se termine par un *Kaddich* où sont mentionnés des lieux de persécution.

Au delà, la créativité liturgique se manifeste dans l'organisation de nouvelles cérémonies religieuses, ainsi par exemple de la cérémonie pour la naissance d'une fille (*Brit Leda* : le judaïsme libéral prévoit une cérémonie à la synagogue pour célébrer la naissance d'une fille. Le MJLF par exemple appelle le samedi matin, au moment de la lecture de la Thora, les parents et leur bébé, couverts du taleth. Le rabbin prononce une bénédiction qui met l'accent sur la notion d'alliance, et annonce le prénom hébraïque de l'enfant), de la cérémonie à la mémoire des déportés (*Yom Hashoa*, Jour de la Shoa : le MJLF « se veut (se présente-t-il sur son site internet) « très engagé dans toutes sortes de combats, particulièrement la perpétuation de la mémoire du génocide dont fut victime le peuple juif en Europe durant la dernière guerre mondiale ». Israël institua une journée commémorative de la Shoa le 27 nissan, dès 1952. En France, cette commémoration était ignorée jusqu'en 1990, date à laquelle le Rabbin Daniel Farhi instaura la première célébration du *Yom Hashoa*), celle pour la célébration du *Yom Hatsmaout*.

Chaque année depuis, un Office a lieu à la synagogue, à une date, souligne le Rabbin, choisie par l'État d'Israël : il commence par l'allumage de six grosses bougies, qui brûleront au moins 24 heures. Elles symbolisent les 6 millions de morts. Chacune est allumée par d'anciens déportés tenant par la main un jeune enfant. Pendant l'office des prières sont dites, mais aussi des textes sont lus en rapport avec la Shoa, des chants, souvent en yiddish, et un sermon du rabbin complètent l'ensemble. Cet office est suivi par la lecture ininterrompue des noms des déportés juifs de France, lecture faite en partie par les enfants du Talmud Thora, dans la rue, devant le métro Bir

Hakeim, non loin de la synagogue, face à l'ancien emplacement du Vel'd'hiv, où furent parqués les Juifs lors de la rafle de Paris.

Depuis 1995, le Consistoire organise aussi à la synagogue de la victoire un office solennel ce jour là, à la grande satisfaction des juifs libéraux.

Dans la même volonté, celle de perpétuer le souvenir de génocide, le MJLF organise des pèlerinages à Auschwitz, en particulier pour les jeunes.

Le *Yom Ha'atsmaout*: c'est le jour de l'indépendance d'Israël. Toute une soirée de danses et de chants, juifs et israéliens, est organisée dans les locaux communautaires.

Nous pourrions citer également les très nombreuses activités organisées par ces différents mouvements, au carrefour du religieux, de l'étude et du culturel : ainsi des dîners chabbatiques autour d'un écrivain, des dîners d'accueil des nouveaux membres, des « nouveaux venus au sein d'Israël », des mariés de l'année.

Positionnements et stratégies

Face aux autres mouvements modernistes

Chacun se considère, ou considère les autres rabbins comme « hors norme » : tel, libéral se considérera comme « hors norme » parce que plus proche dans ses pratiques des « conservateurs » ou même des orthodoxes que des libéraux, tel autre, rabbin diplômé du Séminaire massorti, se considérera (et sera considéré) comme hors norme par rapport aux codes massorti, et se sentira plus proche des libéraux. Un tel trouvera tous les autres beaucoup plus militants que lui même, ou pas assez engagés. Ainsi, le rabbin Williams se considère « libéral/traditionaliste », fait remarquer que sa communauté n'est pas prête à accepter une femme rabbin, ni le *ta'leth* ou la montée à la Thora pour les femmes, comme certaines communautés conservatrices aux États-Unis.

L'absence de codifications qui définirait des normes applicables par chaque rabbin, favorise une originalité *halakhique*, qui transcende en fait le plus souvent l'institution d'affiliation de la communauté. Tel libéral introduira beaucoup plus d'hébreu dans les prières, n'instaurera pas de cérémonie de *bat-mitsva* semblable aux cérémonies de *bar-mitsva*, ne permettra pas aux femmes de monter à la Thora, alors que tel conservateur introduira plus de français dans les prières, accordera la même place aux hommes et aux femmes pendant la prière, etc. Une certaine concurrence, doctrinale mais aussi concrète, portant sur l'influence exercée dans le paysage religieux juif en France, existe, qui ne résiste pas toutefois à la solidarité face au Consistoire qui les rejette tous, sans distinction.

Au Consistoire

Les rabbins interrogés n'admettent pas le monopole du judaïsme religieux que s'arroge le Consistoire, tout en reconnaissant que « nous sommes en France, et le Consistoire c'est une institution, comme les PTT ! il y a des

synagogues officielles, dont on se sert quand on en a besoin ». Et insistent sur la nécessité de la reconnaissance du pluralisme religieux dans le monde juif. À ce titre, les rabbins libéraux et massorti s'insurgent contre leur rejet absolu par les rabbins consistoriaux. Tous tentent de lancer des ponts, et d'amorcer le dialogue. Tous signalent les rapports personnels, amicaux qu'ils entretiennent avec quelques uns d'entre eux, et regrettent qu'il soit « impossible d'avoir un dialogue public avec tous les autres, sauf lorsqu'ils sont à la retraite... » Rabbin Gabriel Farhi. Et s'amuse à répéter le bon mot d'un rabbin du Consistoire à qui l'on demandait d'expliquer les différences entre juifs libéraux et juifs orthodoxes : « la grande différence c'est la distance de la synagogue à laquelle on gare sa voiture le chabbat ».

Plusieurs s'indignent encore de comportements récents du Consistoire envers les fidèles des mouvements libéraux, que seul parfois le recours aux tribunaux civils a permis de trancher. Ainsi, nous raconte-t-on « un vrai scandale : à un moment, le Consistoire a donné instruction aux traiteurs/restaurants *Bet Din* de ne pas organiser les buffets des mariages, de fêtes des libéraux, sous peine de retrait de l'habilitation *Bet Din* ! Après un procès gagné par les mouvements libéraux, les traiteurs sont maintenant obligés d'accepter d'organiser leurs cérémonies, mais le Consistoire leur interdit d'y faire une quelconque publicité (sur serviettes etc..) » Rabbin Gabriel Farhi.

Plus d'un fustigera l'intolérance du Consistoire, comparant ses pratiques actuelles avec ce qui se passait il y a une cinquantaine d'années, où nous dit-on, « les conversions se faisaient toutes en son sein, ainsi que les confirmations d'identité », où la prise en compte des problèmes individuels amenait « à avoir une attitude humaine » face aux situations de détresse familiale : « abus terribles du Consistoire ! parfois avec de bons sentiments, on intègre l'enfant de père juif dans les Talmud Thora, mais il arrive qu'on rejette l'enfant seulement 15 jours avant sa bar-mitsva ! sans s'inquiéter du traumatisme durable auquel cet enfant est ainsi condamné ! »

La discussion, l'échange, le dialogue sont quasiment impensables à l'heure actuelle entre les rabbins modernistes et les rabbins consistoriaux, au moins publiquement. Mais le dialogue avec les instances de toutes les autres organisations communautaires s'est toujours déroulé normalement.

Aux institutions communautaires

D'une manière générale, ces différents mouvements sont très impliqués dans la vie communautaire, et participent et adhèrent à toutes les grandes institutions, hormis le Consistoire : le CRIF, le FSJU en particulier. Les Présidents de ces mouvements sont souvent membres des instances dirigeantes de la plupart de ces organisations, les laïcs des commissions administratives y participent à un titre ou à un autre. Le MJLF par exemple a créé en son sein un comité pour soutenir les actions menées par l'Appel Unifié Juif de France,

pour collecter les dons lors des campagnes pour la Tsedaka, dans lesquelles s'engagent très activement les fidèles des deux synagogues du Mouvement. L'enquête déjà citée (Advir) montre d'ailleurs que plus de 50 % des fidèles sont actifs aussi dans une autre organisation que le MJLF : sont citées en tête l'AUJF, la LICRA, l'Alliance Israélite Universelle, le FSJU, puis pêle-mêle le KKL, la Coopération féminine, les EIF, la WIZO, l'ORT, le Magen David Adom.

À Israël

Alors que les juifs libéraux, dans leur désir de devenir des citoyens à part entière des sociétés qui les avaient émancipés, se sont caractérisés fin XIX^e et début XX^e (partageant en cela, mais pour des raisons différentes, les mêmes positions que les ultra orthodoxes) par leur antisionisme, éliminant par exemple de leurs prières toute référence à Sion, ils sont « aujourd'hui extrêmement attachés à l'État d'Israël : ils y ont installé plusieurs de leurs communautés, des kibboutzim, des établissements scolaires, une école rabbinique, et le centre exécutif de l'Union Mondiale du Judaïsme libéral »⁴⁷.

L'enquête ADVIR montre qu'à la question posée aux fidèles du MJLF « Comment décrivez-vous votre sentiment à l'égard de l'État d'Israël ? », ce qui ressort c'est tout en même temps une solidarité forte (je me sens solidaire = 63 %, je me sens concerné = 62 %, 40 % font régulièrement des dons et 10 % expriment même un « soutien inconditionnel ») et un attachement spirituel pour Israël (53 % des fidèles, et 24 % considèrent que c'est une Terre de salut pour les juifs). L'enquête montre aussi que pour plus de la moitié, même quand il est critique, le soutien existe (53 %, avec 27 % qui expriment des désaccords avec la politique israélienne).

Les différents mouvements rivalisent dans la proclamation de leur amour pour Israël, et dans leur volonté d'exprimer leur solidarité. Dans sa plaquette de présentation, le MJLF indique que « le judaïsme libéral met l'accent sur... l'engagement personnel dans toutes les causes justes et fidèles à la morale prophétique, notamment aux côtés de l'État d'Israël, auquel il reconnaît une place centrale ». Pour la CJL Paris, le judaïsme libéral « considère que tout Juif doit être concerné par Israël (...) Il affirme qu'il est du devoir de chacun de suivre l'évolution de la société israélienne ». La CJL Lyon dit « être solidaire de l'État d'Israël, attachée à son histoire et liée à son avenir... Nous croyons que l'État d'Israël et les Juifs de la Diaspora doivent établir des liens d'interdépendance. Israël est une référence essentielle pour tous les Juifs ».

Le judaïsme conservateur/massorti par contre, et ce fut un de ses points de divergence majeure avec le judaïsme libéral, est le seul courant religieux juif à avoir adopté et maintenu une position sioniste depuis le début. Il tient donc à le rappeler avec force : « le mouvement massorti souligne la centralité de la terre et de l'État d'Israël dans la vie juive contemporaine. Il a toujours

soutenu le mouvement sioniste et les efforts d'intégration des nouveaux immigrants ».

Tous organisent régulièrement, y compris depuis la deuxième Intifada, des voyages de soutien en Israël.

Sur le plan plus politique, tous ces mouvements, bien qu'ils se déclarent apolitiques, sont plus proches de la gauche israélienne que du gouvernement actuellement en place, et sont tous engagés dans des actions pour la paix : le MJLF invite des écrivains israéliens partisans de la paix à venir expliquer leur vision du conflit, a invité le Père Shoufani qui s'est exprimé pendant un office dans la synagogue du 15^e arrondissement. « Nous ne nous mêlons pas de la politique israélienne, mais nous soutenons l'État d'Israël et nous militons pour la paix » Rabbin Bebe, CJL.

La CJL Lyon considère le judaïsme libéral « très attentif au processus de paix, seule issue permettant à chaque peuple de vivre sur sa terre en sécurité et en harmonie avec ses voisins. Il rejette toute position extrémiste ou fondamentaliste ». Solidaire de l'État juif, le mouvement massorti est « apolitique en ce sens qu'il n'est lié à aucun parti, ni ne prend position sur les questions de sécurité qui divisent la démocratie israélienne. » Israël est devenu aujourd'hui central dans la réflexion et l'identité de tous les mouvements modernistes.

Au dialogue inter-religieux

Les rabbins libéraux sont des militants de la première heure du dialogue inter religieux, convaincus que du dialogue naîtront des relations apaisées entre les groupes religieux. Rappelons que dans la formation au Leo Baeck College, est prévue chaque année une semaine de rencontre avec des chrétiens et des musulmans.

Le MJLF par exemple a instauré depuis plusieurs années, des soirées de recueillement interreligieux, des ecclésiastiques sont présents à certaines occasions aux offices du chabbat. Les rabbins ou des personnalités de ces mouvements participent régulièrement à des rencontres, des réunions, etc. Ils œuvrent ainsi disent-ils « pour le rapprochement entre les peuples et les hommes, pour le dialogue interconfessionnel sans esprit de syncrétisme, ni de prosélytisme ».

De même, « je participe, nous dit le rabbin Bebe, à des réunions avec des chrétiens, avec des musulmans, et face à moi je trouve aussi des femmes et des hommes, personnalités ou religieux, aussi bien chez les uns que chez les autres ; les personnalités qui sont favorables au dialogue interreligieux, sont « ouvertes », et ne sont pas bloquées si c'est une femme rabbin qu'ils ont en face d'eux ».

Liens internationaux

Les liens sont importants avec les organisations « mères » aux États unis ou en Israël.

Toutes les communautés libérales, quelle que soit leur tendance, se rattachent à la « World Union for Progressive (WUPJ) » (Organisation Mondiale du judaïsme libéral) : fondée en 1926 à Londres par le

rabbin Leo Baeck et des personnalités juives, basée à Londres jusqu'en 1970, elle a maintenant son siège à Jérusalem : elle regroupe 2000 communautés dans 40 pays, avec 4000 rabbins dont 400 femmes.

En France, toutes les communautés libérales que nous avons listées sont affiliées à la WUPJ, sauf l'ULIF, indépendante : « *nous étions liés à la WUPJ, mais ici nous sommes très indépendants, nous dit le Rabbin Williams. Nous n'appartenons plus techniquement à ce mouvement depuis au moins 15 ans, nous les trouvions agréables. Je n'avais pas besoin de grands frères, et en plus ils venaient ici avec leurs a priori : ils voulaient mettre du libéralisme partout. Et dans les années soixante-dix, au moment de la scission, c'étaient les jeunes les purs qui parlaient, et nous nous étions considérés comme les réactionnaires...* »

Actuellement le mouvement est en pleine expansion mondiale : l'ex-URSS compte aujourd'hui une centaine de communautés libérales, alors qu'elle n'en comportait qu'une seule en 1991. En 1985, 830 communautés « conservatives » étaient affiliées à la Synagogue Unie d'Amérique, organisation phare du mouvement. Et aujourd'hui plus de la moitié des juifs américains membres d'une communauté, sont des juifs libéraux ou conservatifs.

CONCLUSION

Cette incursion dans le monde du judaïsme libéral nous a montré en même temps son extrême diversité, et sa formidable expansion en l'espace de deux siècles, de l'Émancipation des Juifs d'Europe à nos jours. Être un Juif moderne au XIX^e siècle, c'était être comme tout le monde : avoir une religion privée, prier dans la langue du pays, éventuellement même le jour où tout le monde prie, se fondre dans la masse, être un français de religion israélite.

Être un Juif religieux moderne, libéral ou conservatif, à la fin du XX^e siècle, c'est encore être comme tout le monde : mais cette fois en revendiquant son identité particulière, démarche tellement caractéristique de la deuxième moitié du XX^e siècle, post Shoa, post 68. Revendication identitaire sur le mode ethnico-religieux : Juif, en lien fort avec Israël, reléguant la réduction confessionnelle (juif seulement comme adepte d'une religion) aux oubliettes de l'Histoire. Être juif et moderne, c'est aussi prier surtout en hébreu, langue de la Bible et langue de l'Israël moderne, c'est se reconnaître plus dans les Textes sacrés du judaïsme dont la valeur est universelle (les Prophètes). La sécularisation a œuvré ici dans la place réservée aux femmes dans le culte, dans l'ouverture plus grande à l'autre (conversions), dans la prise en compte dans l'acte de croyance de toutes les avancées savantes et scientifiques. À ces titres, les raisons de la séparation des libéraux et des conservatifs s'estompent : les libéraux ont réintroduit plus d'hébreu dans leurs prières, ont redonné de l'importance aux mitsvot comme la cashrout (même aménagée), ont reconnu la centralité d'Israël : toutes choses

qui les avaient durablement séparés des conservatifs. De leur côté, ces derniers ont accepté le principe égalitaire entre hommes et femmes, et ordonnent comme les libéraux, des femmes rabbins.

On peut considérer que le judaïsme des uns et des autres est un judaïsme moderne, parce que tous mettent l'accent sur la prise de décision personnelle, sur la réflexion individuelle, tous considèrent que sans éthique de la responsabilité, il n'y a plus de judaïsme vivant. Actifs, vivants, engagés dans la Cité en général, dans la Cité juive en particulier, ces mouvements militent pour la reconnaissance du pluralisme juif, nécessaire selon eux, à la survie juive en Diaspora : « *s'il n'y avait eu que des juifs libéraux à la longue le judaïsme se serait peut-être délité, et s'il n'y avait eu que des juifs orthodoxes, il y aurait eu ghettoïsation absolue* » dit Daniel Farhi. Mais plus encore que le seul pluralisme religieux, tous insistent aussi sur l'idée éminemment moderne, qu'il y a plusieurs identités juives possibles. S'ils privilégient l'identité religieuse, ils prennent acte des autres expressions possibles de cette identité, comme l'identité historique, culturelle, laïque ou athée. Et considèrent qu'après la Shoa, il n'est plus possible d'enfermer les Juifs dans une seule définition. Aussi plus d'un mouvement souhaite être « *ouvert à toutes les formes d'expression du judaïsme, qu'elles soient religieuses (de toutes tendances), laïques, culturelles ou artistiques* ».

L'originalité et la modernité de ces mouvements, c'est de repenser le judaïsme en fonction du contexte d'aujourd'hui. Et parfois de pousser le raisonnement et sa logique jusqu'à une forme d'intégrisme (libéral). Le *mikve* ? il doit devenir une source de renaissance pour les femmes et pour les hommes. Le port du *talet* ? à partir du moment où les femmes sont reconnues égales aux hommes, elles ont les mêmes droits mais aussi les mêmes devoirs : et celles qui refusèrent de porter le *talet* contreviennent à la loi à laquelle jusque-là seuls les hommes étaient astreints. La *cashrout* ? elle doit inclure l'interdiction de consommer les animaux élevés dans des conditions inhumaines.

Le danger qui les guette, c'est paradoxalement peut-être pour le peuple du Livre, de trop mettre l'accent sur la réflexion, la raison, la responsabilité de chacun face à son patrimoine spirituel. Ces mouvements s'inscrivent, dans leurs propres termes, dans un vide intellectuel qu'a créé la direction rabbinique orthodoxe actuelle en France. Le judaïsme libéral et conservatif en France est d'abord un judaïsme d'individus pourvus d'un fort bagage intellectuel. Or le judaïsme consistorial, en devenant plus yechiviste, plus arc-bouté sur la pratique des mitsvot, pourrait avoir été repoussé sur ses marges d'une part ceux pour qui de toutes façons il n'en « fait » pas suffisamment (les ultra-orthodoxes), et d'autre part ceux pour qui il ne fait pas ce qu'ils attendent. Parlant du judaïsme alsacien (mais il aurait pu dire la même chose en parlant des juifs modernistes), le Grand Rabbin de Strasbourg

René Gutman remarque : « *ici il y a une méfiance devant tout ce qui est passionnel et mystique. Joseph Sitruk parle au cœur. Il s'adresse à une population qui vit son judaïsme de façon populaire et affective. Mais peut-être reste-t-il à savoir parler aux autres, aux intellectuels et à tous ceux qui ne se reconnaissent pas dans l'orthodoxie. Peut-être en cherchant plus de rigueur dans la pratique a-t-on appauvri l'originalité du judaïsme français. Peut-être une tradition nationale, qui va des grand maîtres du Moyen Âge à Levinas, a-t-elle été étouffée par l'expression de modèles israéliens qui ne peuvent pas se couler dans l'expérience juive française*⁴⁸. » Si lors de leur naissance, la devise des mouvements modernistes pouvait être « croire plutôt que faire », aujourd'hui on pourrait dire qu'elle a évolué vers « croire et faire en partie, pour exister, se perpétuer ».

Bibliographie

Ouvrages publiés par les rabbins

CJL

Pauline Bebe, *le Judaïsme libéral. Chantez à l'Éternel un chant nouveau (Isaïe, 42: 10)*. Paris, J. Grancher, 1993, 261 pages
Isha. Dictionnaire des femmes et du judaïsme. Paris, Calmann-Lévy, 2001, 440p. (Pauline Bebe a par ailleurs rédigé son mémoire de maîtrise sur la question de la *Conversion au judaïsme*, et son DEA sur *l'Éthique de la langue et la Médiasance: projets de publication*)

MJLF

Daniel Farhi, *Parler aux enfants d'Israël (recueil de sermons)*. Paris, MJLF 1987. *Un judaïsme dans le siècle. Dialogue avec un rabbin libéral. (avec Francis Lentschner)* Paris, Berg international, 1997, 158 p. (collection « Faits et représentations»).
Au dernier survivant (recueil de sermons sur la Shoah). Paris, Biblieurope 2000. *La violence: ce qu'en disent les religions (collectif)*. Paris, éditions de l'Atelier, 2002. *Siddour Taher Libénou*. MJLF, 1997. *Mahzor Azenou*. MJLF, 1999. *Plaquette de présentation*. MJLF, 2002.
Colette Kessler, *Pour un judaïsme libre et fidèle*. Paris, MJLF

CILG. GIL

François Garaï, *le Monde des mitsvot. La pratique juive dans le monde d'aujourd'hui* Fédération du judaïsme libéral 1998. *Le Monde des Mitzvot. Éthique juive contemporaine* (traduction de l'ouvrage de John D. Rayner) Genève, FJL, 2000. *Siddour Sefat Hanechama* (en collaboration avec Pauline Bebe et Tom Cohen), Genève, FJL 2000. *Mahzor Sefat Hanechama* (en collaboration avec Pauline Bebe et Tom Cohen), Genève, FJL, 2001.

ADATH SHALOM

Rivon Krygier, *La Loi juive à l'aube du XXI^e siècle* (sous la direction de) Paris, Biblieurope, 1999, 352 p. (Préface de Charles Mopsik). *À la limite de Dieu* Paris, Publisud, 1998.
Siddour Sim Chalom The Rabbinical Assembly, The United Synagogue of conservative judaism, (Adaptation et traduction) Paris 2001.
Michel Liebermann, *Anthologie du souvenir* (préface de Élie Wiesel), éditions Jasyber, 1992. *Lebedik yddisch, le yddisch*

vivant Éditions de l'Université d'Aix en Provence, 1996.

« le Judaïsme » in René Nouaillhat *Enseigner le fait religieux*, Paris, Nathan 2003.

Michael Williams, articles dans *les Nouveaux Cahiers, European Judaism, Revue de Psychiatrie française*.

Yeshaya Dalsace, articles dans *l'Arche, les Nouveaux Cahiers*.

AUTRES OUVRAGES

Joëlle Allouche Benayoun et Laurence Podselver, *Les Mutations de la fonction rabbinique* Paris, Observatoire du monde juif, février 2003.

Neil Gillman, *Conservative Judaism. The new century*. Behrman House, USA, 1993, Jonathan Wittenberg, éditions In Press 2002 (traduit par R. K.).

Michael A. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*. Oxford University Press, New York, 1988.

Isabelle Richet, *La religion aux USA*. Paris, PUF, QSJ, 2001.

Sébastien Tank, *Conversions au judaïsme et institutionnalités juives*. Thèse, Paris, EHESS, 2002

André C. Zaoui, *L'enseignement libéral du Judaïsme* Imprimerie Gelbard, Paris 1962.

Revue et sites internet des différents mouvements:

Revue:

Hamevasser (le Messenger): ULIF (trimestrielle). La revue tire à 2000 exemplaires.

Tenouah = MJLF (mensuel). La revue a environ 120 pages, tire à 2500 exemplaires.

Hayom le Journal du judaïsme d'aujourd'hui = Beith-Gil (Genève). La revue, trimestrielle, fait suite au « Bulletin de la CILG-GIL ».

Shofar = Revue du judaïsme libéral de Belgique, 30/40 pages, paraît 10 fois par an.

Mikhtav = Adath Shalom, paraît trois fois par an, 30 pages, tire à 1000 exemplaires.

Bulletin de la CJL Toulouse = trimestriel, 16/24 pages, 350 exemplaires.

Bulletins hebdomadaires:

une ou deux feuilles papier dactylographiées.

Kadimah: MJLF/Est, 4 pages, 150 exemplaires

E-mail de Maayan or

Judaïca News: CJL Marseille, 4 à 8 pages, 800 exemplaires

Bulletins mensuels

diffusion restreinte, en priorité aux fidèles

Mikhtav info: massorti (Adath Shalom), 4 pages

Kol ha Yona: CJL Lyon, 6 pages et plus

Bulletins bimestriels

Itoni: UJLL, 6/8 pages, 150 exemplaires

Sites internet

CJL Rhône-Alpes- Lyon: communautéjuiveliber. free. fr

CJL Île de France: www.cjl-paris.org

Kehilat Gesher: kehilatgesher. free. fr

MJLF: www.mjlf.col.fr

ULIF: www.ulif.com

Judaïca Marseille: en construction

Notes:

1. Cf. I. Richet, bibliographie
2. Pour une chronologie détaillée de la naissance et du développement des mouvements libéraux, la référence, en langue française reste l'ouvrage de Pauline Bebe, rabbin *Le Judaïsme libéral. Chantez à l'Éternel un chant nouveau* cf. bibliographie
3. Selon la terminologie proposée par le Rabbin massorti Rivon Krygier (courrier électronique, 20 février 2004)
4. Judaïsme progressif, qui progresse.
5. Cf. Pauline Bebe, op. cit., pages 80-89, ouv. cité
6. Notre ouvrage paru en 2003 *Les Mutations de la fonction rabbinique* se fait l'écho des questions qui agitent aujourd'hui le monde juif et le monde rabbinique en France : force est de constater la permanence de certaines de ces questions.
7. Pauline Bebe rappelle que cette prière fut supprimée dès 1797, dans la première communauté libérale, en Hollande : parce que elle, dont l'origine remonte aux persécutions des croisés, contient le souhait : « venge le sang versé de tes serviteurs ».
8. Jusque dans les années 1970, l'orgue fonctionnait pendant les offices au temple de la Victoire à Paris.
9. Littéralement « traditionaliste » en hébreu. Dans le monde anglo-saxon, on désigne aussi ce courant sous le vocable « conservative ». Faute d'un terme adéquat en français, et suivant l'usage, nous utilisons indifféremment l'un ou l'autre terme dans cet article.
10. Un quatrième mouvement existe principalement aux États-Unis : les « Reconstructionists » : ce mouvement n'a pas à l'heure actuelle d'antenne en France. Nés d'une dissidence avec les massorti, ils se rapprochent plus du Mouvement libéral.
11. La communauté libérale de Genève à elle seule accueille un tiers des 4000 juifs genevois
12. La Communauté libérale actuelle de Genève a pris la suite de la *English Speaking Jewish Community*, créée au début des années 1960 par un noyau d'anglophones travaillant dans des organisations internationales.
13. Remarque subsidiaire : ces trois communautés sont dirigées par des rabbins massorti...
14. Cf. Pauline Bebe, ouv. cité (p 246/47)
15. Les rabbins interrogés ont passé une année dans une *yeshiva* massorti (Mahon Pardes par exemple) ou orthodoxe (Yeshiva Rav Kook par exemple) à Jérusalem.
16. Les délégués rabbiniques qui « font fonction » de rabbin ne sont pas en reste : dépourvus de formation rabbinique académique, ils ne sont pas dépourvus de diplômes universitaires. Ainsi trouve-t-on parmi eux un ingénieur diplômé d'une grande école.
17. Cf. annexe I
18. Voir plus loin
19. L'Annexe 2 liste les principaux ouvrages des rabbins.
20. Et dans une moindre mesure aux États-Unis, où ce judaïsme est très largement majoritaire (plus de 80 % des juifs).
21. Les tarifs d'adhésion à ces différents mouvements (de 100 à 500 euros), ou de location de places pour les fêtes de Tichri (de 40 à 425 euros) redoublent nécessairement la sélection sociale opérée par leur emplacement dans les quartiers « bourgeois » de Paris. Rappelons toutefois que ces synagogues, toutes non consistoriales, ne reçoivent pas de subventions. Cf. Tableau Tarifs d'adhésion, annexe III
22. Enquête auprès des membres du MJLF cabinet ADVIR. Études et conseil en marketing (Paris), mai 1997.
23. Erik Cohen *Les Juifs de France. Valeurs et identité* FSJU, Paris 2002.
24. Avec tout la prudence qu'il convient d'avoir dans ce type de comparaison : les enquêtes ont été faites à cinq années de distance, les outils n'étaient pas les mêmes, le traitement de l'information non plus. Nous avons là des ordres de grandeur.
25. Dans laquelle les séfarades sont très largement majoritaires.
26 cf. infra
27. R. Krygier la loi juive à l'aube du xxr^e siècle (cf. biblio)
28. Cf. Daniel Farhi, ouvr. cité
29. Pauline Bebe, ouv. cité
30. S. Tank, bibliographie
31. Cf. bibliographie, R. Krygier
32. Page 8. C'est nous qui soulignons
- 33 cf. Tank
34. Pages 242-243.
35. Cf. Daniel Farhi, ouvrage cité
36. plusieurs de ces citations sont extraites du site internet du MJLF : <http://www.mjlf.col.fr>
37. Bebe, ouv. cité
38. le MJLF souligne : « les hommes y sont astreints, les femmes y sont encouragées ».
39. Le principe égalitaire entre hommes et femmes entraîne... une tarification égale en ce qui concerne la location de places pour les fêtes... alors que les synagogues consistoriales instaurent un tarif pour les femmes, moins élevé, et un tarif pour les hommes, plus coûteux, toutes les synagogues modernistes n'ont qu'un seul tarif pour les deux...
40. Cf. site Internet du MJLF
41. Krygier, ouvrage cité
42. Cf. Sébastien Tank, bibl.
43. Ils seraient « ravis » nous disent-ils de les utiliser, mais ce ne sont pas des bassins majoritairement remplis d'« eau vive », comme le recommande la *Halakha*, mais d'eau coupée (mélange eau vive, eau du robinet). Pour eux, cela ne les rend pas « cacher ».
44. Dans Isha, et dans l'entretien qu'elle nous a accordé.
- 45 Le *siddour* est une traduction de l'édition standard éditée aux États-Unis par la Rabbinical Assembly. C'est nous qui soulignons.
46. François Garaï, Préface au *siddour*, juin 2000.
47. Daniel Farhi, ouv. cité
48. *Nouvel Observateur*, Dossier, n° 1883, 7/15 décembre 2000

COTISATION 2004

Cotisation annuelle 2004 (de janvier à janvier) 22 €
Cotisation de soutien (à partir de 100 €)

Nom, prénom :

adresse :

Montant :

Date :

email (facultatif) :

(chèques à l'ordre de l'*Observatoire du monde juif*)

Les Habits neufs de l'antisémitisme en Europe

sous la direction de
Manfred Gerstenfeld et Shmuel Trigano

L'année 2000 a marqué un tournant dans l'histoire des communautés juives qui s'étaient reconstruites en Europe au sortir de la deuxième guerre mondiale qui avait vu leur extermination.

Une poussée antisémite d'un genre inédit a ébranlé les convictions sur lesquelles cette renaissance remarquable s'était fondée. Le rapport avec l'actualité du Proche-Orient a bien sûr joué un rôle de catalyseur mais il aurait été insuffisant à lui seul pour déclencher un phénomène d'une telle ampleur. Celui-ci traduit en effet plus profondément un problème spécifique à l'Europe, autant culturel que politique. Il témoigne avec fracas de l'arrivée sur la scène politique des populations de l'immigration arabo-musulmane, mais aussi de ce que le glacié conventionnel de l'après-guerre cachait. Sans la négligence des médias, de l'opinion

publique et, au début de la crise des pouvoirs publics, dans tous les pays concernés, jamais l'antisémitisme virulent qui a emporté le monde arabo-musulman contemporain n'aurait pu s'exprimer aussi ouvertement et avec tant d'impunité en Europe.

C'est ce relais européen d'une vindicte qui tire ses origines du refus arabe d'Israël qui est le plus inquiétant pour l'avenir du judaïsme sur le continent. Il a donné l'occasion de se réveiller aux plus anciens stéréotypes antisémites de l'histoire et justifie la définition de ce nouvel antisémitisme comme « européen ».

Les études rassemblées dans cet ouvrage analysent la situation dans quinze pays européens.

Commande :

Règlement par chèque (23 € port compris) à l'ordre de: Éditions café noir.

Éditions Café noir, 6 Boulevard Carnot, 45150 Jargeau



LA CRISE DANS LA CRISE

La crise qu'a connue la communauté juive ces trois dernières années a fait apparaître au grand jour des tensions jusqu'alors latentes, à moins qu'elle ne les ait tout simplement provoquées. La représentation de la communauté juive et tout ce qui y a trait institutionnellement ou symboliquement en est le cœur. La chose est compréhensible si l'on part de l'hypothèse que l'existence d'une communauté juive ne peut se penser hors du cadre social global dans lequel elle se trouve. Or, c'est parce que ce cadre a changé que la communauté juive s'est retrouvée ébranlée.

La controverse autour d'Israël ou – bien plus grave – la dénégation longtemps dominante des actes antisémites qui se sont développées dans la société française durant de longs mois, les tensions qui se sont cristallisées autour de la communauté juive ont en effet porté atteinte à sa représentation dans l'imaginaire collectif et cette atteinte a eu un contre-coup institutionnel.

Le monopole de la représentation en débats

SHMUEL TRIGANO, PROFESSEUR DES UNIVERSITÉS

Les quelques mois de passage à vide durant l'hiver 2001 où s'est produit un déni de la réalité des incidents antisémites, tant du côté des pouvoirs publics que des institutions juives ont créé un vide institutionnel extrêmement critique, dans la tourmente duquel de nouvelles et moins nouvelles associations, plus proches du terrain que la sphère institutionnelle ont alors pris leur envol pour relever le défi de la situation. Julien Dray a confirmé récemment, indirectement, la réalité de cette situation. Pour expliquer le silence du P.S., alors au pouvoir, il avance qu'« un certain nombre de responsables considèrent alors, en accord avec certaines autorités communautaires comme Henri Hajdenberg, qu'il ne faut pas mettre de l'huile sur le feu et que nous n'avons affaire qu'à l'extrapolation minoritaire par quelques voyous de ce qui se passe au Proche-Orient. En parler ne ferait qu'attiser le phénomène que nous pensions éphémère¹ ». On ne peut mieux faire état, par un observateur extérieur, de la « panne » du leadership juif face aux événements. Ceux qui avaient tenté de tirer la sonnette d'alarme s'étaient vus de ce fait vertement récusés et l'alerte lancée, neutralisée, voire stigmatisée. Ce discours se survit, il faut le constater, deux ans après, au point que l'on peut se demander s'il constitue le discours permanent des institutions juives. Ainsi, le président du CRIF, pourtant de ceux qui ont le plus contribué à crever l'abcès, réitère, retour de son voyage à New York avec la délégation présidentielle, sur *Europe 1*, le 25 septembre 2003 le même jugement conventionnel: « La France n'est pas antisémite, mais il y a des actes de violence commis par des jeunes mal intégrés. Ce n'est pas parce qu'ils sont mal intégrés que cela constitue une excuse pour attaquer des synagogues et des écoles », une déclaration qui revient à dénier *de facto* le caractère antisémite de ces agressions (et

à jeter le discrédit sur ceux qui l'ont désigné). Ce jugement repose sur une double confusion. Dire qu'il y a de l'antisémitisme en France ne signifie pas que la France est antisémite! Le terme lui-même est devenu l'objet d'une controverse ahurissante dont les historiens feront, dans 50 ans, leurs choux gras. Deuxième confusion: constater l'existence de l'antisémitisme ne signifie en aucune façon qu'il s'agisse d'une politique d'Etat! C'est absurde. Aujourd'hui, l'Etat s'est davantage ressaisi, cela ne fait aucun doute, mais tout ne se passe seulement au niveau de l'Etat. Dans la société civile, l'antisémitisme peut continuer à croître alors que le gouvernement le réprime.

Sur le plan juif, c'est donc d'un constat de déshérence des institutions juives que le nouvel activisme est né. C'est là un de ses traits les plus importants. On assista à la création de nouvelles associations (comme l'Union des Patrons Juifs de France), aspirant à jouer un rôle semblable à celui du CRIF, de quasi institutions, plus proches du terrain des événements, comme les Conseils des Communautés Juives (C.C.J.) dont l'union fut formellement annoncée en octobre 2003, ou à la naissance d'associations privées aspirant à une action sur la scène de l'opinion publique. Plus cet activisme durait, plus il écornait, par la force des choses, la représentativité des anciennes institutions juives et notamment le CRIF.

La contestation venait par ailleurs du dehors de la communauté juive avec de violentes attaques menées contre l'institution représentative par toutes sortes d'associations pro-palestiniennes, de médias engagés, de personnalités. C'est sous le coup de cette déstabilisation que le CRIF connut également, en 2002, une grave crise dans ses rangs, au sein même de son cercle dirigeant.

Cela prit un certain temps avant qu'un ressaisissement

ne se produise, sans doute à mettre au crédit de Roger Cukierman. Las, une autre crise le frappait alors, encore plus sérieusement, avec le retrait, quelques mois plus tard, du Consistoire Central du cercle de ses associations constituantes et, plus graves, fondatrices. Comment comprendre ces développements ?

Les causes de la crise

De multiples causes sont à l'œuvre. Objectivement et sur le long terme, cette situation révèle une usure du leadership de la communauté juive dont le modèle remonte aux années 1950. Il pourrait découler de ses défaillances propres autant que de la déstabilisation provoquée par une situation nouvelle nécessitant un réajustement encore à venir (et pour lequel les instances actuelles s'avèreraient inadéquates), ou d'un vieillissement naturel du modèle institutionnel. Pour en apprécier les causes intrinsèques, il faudrait voir la provenance sociale des entrepreneurs des nouvelles associations. Représentent-ils de nouvelles générations, origines, situations sociales ? Ces nouveaux acteurs persévèreront-ils dans leur engagement ?

Une telle situation a mis en tout cas à jour - réactivement - une tentation monopolistique dans les rangs du CRIF qui, défendant la conception qu'il se fait de sa représentativité, a vu d'un mauvais œil ces initiatives venues d'en dehors de son cercle. C'est l'expérience faite, semble-t-il, par nombre des nouveaux acteurs communautaires dont nous rapportons le témoignage. Leur création a été perçue par les institutions comme une concurrence. S'il y a concurrence, c'est qu'il y a un bien rare en jeu. En l'occurrence, c'est le pouvoir qu'une association acquiert par le contact privilégié avec les pouvoirs publics, en tentant de devenir leur interlocuteur exclusif. Cette reconnaissance s'avère décisive pour l'authentification de la représentativité, sans doute bien plus que le « mandat » représentatif de l'organe en question.

La crise des trois dernières années a eu également des conséquences sur l'équilibre interne du CRIF. La grande manifestation du 7 avril 2002 a révélé une dissension rapportée par la presse qui la surdimensionna pour mieux faire cadrer la réalité avec sa thèse de l'agressivité supposée de la communauté juive. La déclaration du président du CRIF de la région Rhône-Alpes, M^o Alain Jakubowitz, a donné une expression publique à ce problème. Dans son article (*Libération* du 5 février 2003), M^o Jakubowitz stigmatisa le président du CRIF en reprenant des accusations que l'on pouvait penser être le lot d'une certaine presse, concernant la désignation des formes nouvelles de l'antisémitisme (« l'alliance brun-vert-rouge »), d'un engagement pro-israélien faisant du CRIF une « ambassade bis de l'Etat d'Israël », le supposé « repli communautaire » des Juifs, etc.

La dernière crise, de bien plus grande ampleur, concerne cette fois-ci non point une dissension dans

les rangs du cercle dirigeant mais une cassure du cercle des associations constituantes du CRIF, et de la plus importante d'entre elles. Le Consistoire Central s'est en effet retiré du CRIF le 2 février 2004. Les raisons souvent évoquées à ce propos témoignent d'un manque d'analyse politique signalé. Les questions de personnes sont avancées. Certes, elles jouent comme partout ailleurs en politique mais elles n'épuisent pas la signification d'un événement politique, c'est à dire d'un événement concernant la société. Parmi les revendications du Consistoire Central, la plus ancienne institution juive française datant de Napoléon 1^{er}, celle qui rassemble le plus grand nombre de Juifs actifs (à travers les communautés religieuses), on trouve la demande d'un poids électoral au Comité directeur adéquat à son poids réel, la demande que le CRIF abandonne la multiplication récente de ses délégations provinciales, une politique toute à fait nouvelle qui semble confirmer une tentation monopolistique et qui concurrence immédiatement la représentativité du Consistoire Central, représentant de tous les consistoires provinciaux, l'exigence d'un droit de parole du Grand Rabbin lors du dîner annuel du CRIF. La multiplication des « dîners républicains » des CRIF locaux dans les grandes villes de province en présence de ministres du gouvernement, sur le modèle du dîner du CRIF à Paris, relègue dans les coulisses la représentativité du Consistoire.

Une évolution depuis longtemps à l'œuvre

Il faut rappeler à ce propos une longue évolution. Fondé dans la Résistance pour revendiquer une représentativité contre l'UGIF manipulé par Vichy et face au Conseil National de la Résistance, le CRIF rassemblait pour la première fois les Juifs originaires d'Europe de l'Est, loin de toute religion (l'UJRE, les communistes, les sionistes, etc) et le judaïsme consistorial. Contrairement au désir des premiers, le Consistoire central voulut conserver la maîtrise de cette entreprise et ne pas se laisser entraîner dans la constitution d'une organisation politique juive. Il fut décidé que le président du Consistoire central serait le président du nouvel organisme. C'était aussi la garantie de son acceptabilité par les pouvoirs publics. Cette situation fut formellement reconnue dans les statuts de 1954 qui, dans leur article 8, déclaraient: « Le CRIF désigne son bureau composé d'un président... Le président du CRIF est de droit le président de l'Union des Associations Culturelles Israélites de France et d'Algérie ou son délégué ». Le Consistoire avait la majorité des voix et donc le droit de veto. En restant à la tête du CRIF, il assurait la continuité entre le passé et le présent, le cadre républicain et la nouvelle réalité juive. Très significativement, en 1972, son sigle ne signifiait plus « Conseil représentatif des Juifs de France » mais « Conseil Représentatif des Institutions juives de France », en accord avec la base de sa légitimité et de

sa légalité : il ne peut en effet représenter les « Juifs de France » qui sont des citoyens à titre individuel et dont les seuls « représentants » sont ceux qui sont élus par le suffrage universel. Cela aurait signifié qu'il s'arrogeait un pouvoir politique face à l'Etat et qu'il s'instituait représentant d'une population sans que celle-ci ne soit consultée démocratiquement.

La modification des statuts de 1981 désarticulant le CRIF du Consistoire Central, en séparant les deux présidences, a préparé la crise actuelle. Quelles que soient les raisons, bonnes ou mauvaises, du côté du Consistoire comme du CRIF, qui expliquent ce tournant, le CRIF sortait alors de son cadre originel *de facto* (jusqu'en 1954, la décision avait été laissée en suspens) et *de jure* (de 1954 à 1981). C'était, à 30 ans d'intervalle, la « revanche » des extra-consistoriaux sur les « anciens », des « immigrés » sur les « Israélites de France et d'Algérie »... Remarquons à ce propos que le partage CRIF/Consistoire recouvre aussi grosso modo le partage entre des origines communautaires différentes (Europe de l'Est et Afrique du Nord)...

Cette scission dans l'ordre de la représentativité, par ailleurs, a produit l'illusion qu'elle exprimait un partage entre religion (représentée par le Consistoire) et politique (représentée par le CRIF). C'est là plutôt une justification idéologique a posteriori. Durant les « législatures » de M^e Théo Klein et de Jean Kahn (par ailleurs président du Consistoire alsacien), cette logique connut ses pires moments, en consonance avec le *Kulturkampf* israélien, jusqu'alors ignoré en France... Un tel partage est néanmoins une invention récente car la représentation *républicaine* des Juifs est liée au Consistoire. Celui-ci ne constituait nullement une instance « religieuse » car il rassemblait autant des « laïcs » que des « religieux ». Le président du Consistoire le représentait en effet à côté du Grand Rabbin qui, lui, avait davantage un rôle religieux et

moral, mais le président du Consistoire Central était avant tout un laïc. La séparation du CRIF d'avec le Consistoire marque avant tout l'avènement d'un autre cercle dirigeant, expression d'une scission au sein des élites laïques. Il traduit aussi la fin du modèle d'après guerre.

Que le Consistoire et le modèle qu'il implique soit aussi sur la sellette, c'est ce que montre l'autre crise qui touche le Consistoire, cette fois-ci à Paris, avec une double dimension : financière et « politique » en ce sens qu'elle touche son leadership laïc². Les C.C.J. sont aussi très profondément mêlés à cette crise du Consistoire de Paris qui, pourtant, les avaient épaulés à ses débuts et jusqu'à récemment (cf. article infra) mais ils rencontrèrent aussi l'opposition du Consistoire central, dès 2001, qui avait vu dans leurs activités un danger pour lui-même. Le même scénario s'est reproduit avec le CRIF dont les C.C.J. sont pourtant des membres mais qui voyait d'un mauvais œil leur union.

Le concept même de représentativité des Juifs de France est ainsi devenu un véritable champ de bataille et de conflits, de malentendus et de dérapages, ce qui ne peut que remettre en question profondément le concept même de « communauté juive ». ■

Notes :

1. Cf. Colloque du Cercle Léon Blum du P.S. « Antisémitisme : la gauche face à elle-même » (le 23 novembre 2003).

2. Le président du Conseil du Consistoire de Paris voulant se séparer de deux de ses membres avec lesquels il n'était plus d'accord (dont le président du Bureau de vigilance et du CCJ de Seine Saint Denis) avait provoqué, selon *Actualité Juive*, une démission collective des membres du Conseil pour permettre un remaniement (onze membres le firent, cinq s'y opposèrent), sans démissionner lui-même. Le 20 janvier 2004, lors d'une session de ce conseil, les deux membres du bureau en question demandèrent la destitution du président et la nomination d'un administrateur provisoire. Ils déposèrent une assignation en référé à ce propos. Une médiation entreprise alors semble avoir échoué. Deux autres procédures ont été précédemment lancées, non encore abouties, pour annulation des précédentes élections et pour abus de biens sociaux.

Naissance de nouvelles institutions ?

JOËLLE ALLOUCHE-BENAYOUN, UNIVERSITÉ PARIS 12 ET CNRS (GSRL)

Depuis septembre 2000, et en lien direct avec le déclenchement de la deuxième Intifada en Israël et le développement d'agressions antisémites en France, toute une série de nouvelles associations juives issues du terrain ont vu le jour en France, avec les institutions reconnues, à côté d'elles et, le plus souvent, dans des relations conflictuelles avec le Consistoire de Paris, le Conseil Représentatif des Institutions Juives de France (CRIF)...

Nous avons enquêté auprès des responsables de trois de ces associations, les plus visibles, par ailleurs liées peu ou prou entre elles : Albert Myara coordinateur des Conseils de Communautés Juives (CCJ), Alain Sammy Ghozlan pour le Bureau de Vigilance, Norbert Guetta pour l'Union des Patrons et Professionnels Juifs (UPPJ).

Leur création a en commun le constat des fondateurs d'une carence des institutions « officielles » du

judaïsme français, les difficultés à trouver place dans les cadres existants, et essentiellement, d'un côté comme de l'autre, des enjeux de pouvoir.

Les Conseils des Communautés Juives (CCJ)

L'histoire de cette association remonte en fait bien avant le déclenchement de la seconde Intifada, ainsi que nous l'a expliqué Albert Myara. Son origine remonte à plus de 25 ans, à la fin des années soixante-

dix, soit moins de 10 ans après l'installation des Juifs d'Afrique du Nord en France. Le FSJU organise alors de grands « Forums Intercommunautaires », destinés à tisser un lien entre toutes les communautés en plein développement de la région parisienne: elles ont en commun d'être dispersées, peu ou mal organisées, de manquer de moyens. Les Forums, en les réunissant, devaient permettre l'organisation d'activités (conférences, activités pour la jeunesse, pour les personnes âgées...) qu'aucune ne pouvait réaliser seule.

Dès 1981, ces « Associations intercommunautaires départementales », qui regroupaient toutes les communautés d'un même département vont se structurer sous l'impulsion du FSJU: trois « intercommunautaires » sont créées, dans le Val de Marne, la Seine St Denis et l'Essonne. Pour Albert Myara « il y avait là une idée très originale, qui a créé une dynamique de revitalisation des communautés de banlieue ». Les deux tiers de ces communautés, indépendantes, non consistoriales, « étaient laissées à l'abandon », ce qui justifiait l'entreprise du FSJU.

Chaque association départementale rassemblait aussi bien les communautés de son département affiliées au Consistoire (un tiers des communautés, mais parmi elles les plus importantes en nombre d'individus, en moyens financiers: celles de Sarcelles, Créteil, Boulogne, Neuilly) que les communautés indépendantes. C'est dans ce cadre qu'eurent lieu à Hyères, en 1985, les Assises nationales de la jeunesse, qui rassemblèrent pendant 3 jours des centaines de participants.

De même depuis 1985-1986, et grâce à la dynamique ainsi créée, les communautés indépendantes peuvent être associées au Consistoire dans le cadre d'un contrat qui engage ce dernier à leur fournir des rabbins diplômés, à reconnaître les cérémonies qui se déroulent dans les synagogues associées, et surtout, à leur reverser 10 % des taxes perçues sur les mariages ou autres cérémonies organisés par les fidèles de ces communautés dans les synagogues parisiennes¹.

Ces intercommunautaires, patronnées par le FSJU, avaient un statut reconnu par le Consistoire. Suite à des conflits de personnes, expression d'enjeux de pouvoir manifestes (les Intercommunautaires représentaient une force neuve, protéiforme, proches du terrain, des masses juives), le FSJU se désengage, et l'expérience s'arrête dès 1987.

Elle est relancée dans un premier temps en 1991 par un petit groupe d'anciens responsables sous l'appellation de Conseil des Communautés Juives. Prenant acte de l'impossibilité de travailler tant avec le FSJU qu'avec le Consistoire, ces responsables relancent une structure fédérative des communautés par département, identique à l'ancienne. Le premier CCJ créé est celui du Val de Marne (94) en septembre 1992, suivi jusqu'en 1993 par ceux de Seine St Denis, Hauts de Seine, Essonne, Val d'Oise. Une fédération informelle des CCJ se met en place, qui organise, en dépit

de l'opposition violente du Consistoire, une grande manifestation conviviale à l'occasion de Lag Baomer, la Hilloula sur Seine. Les conflits se multipliant avec les organismes officiels de la Communauté juive, les CCJ entrent en sommeil jusqu'en 1999, où à nouveau, la même équipe d'anciens responsables décide de les relancer, à partir du CCJ 94 du Val de Marne. Sept associations seront créées en banlieue, avec une coordination informelle, dont les objectifs affirmés sont: la solidarité et l'entraide (éducation, formation des responsables, étude et culture, sécurité et lutte contre l'antisémitisme, soutien à Israël), être un relais local, départemental ou régional en direction de la base communautaire en faveur de l'action des institutions centrales², être les interlocuteurs des Pouvoirs publics à l'échelon départemental.

Mais il faudra attendre septembre 2000 avec l'Intifada en Israël, et les premières attaques contre des lieux et des individus juifs en France, pour que les CCJ acquièrent une réelle visibilité sociale, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la Communauté juive.

D'un constat de carence aux réalisations sur le terrain

Pourquoi? « les gens ont accouru » nous dit-on. « Ils étaient seuls face à ce qui leur arrivait, les Institutions représentatives à travers leurs dirigeants, faisaient de grandes déclarations lénifiantes, et rien sur le terrain... le Service de Protection des Communautés Juives (SPCJ) ³ réactivé, n'était pas préparé à réagir à ce qui se passait⁴ ».

Proches du terrain, à l'écoute de populations inquiètes, les CCJ vont réagir au coup par coup à la multiplication des incidents antisémites, et aux articles de presse considérés comme « antisionistes haineux », en incitant certains de leurs membres à écrire aux médias, en utilisant les radios juives, en particulier l'émission animée par Alain Sammy Ghozlan.

Qui compose l'association? des acteurs de terrain: les présidents des communautés de banlieue, consistoriales ou non, les membres de leurs commissions administratives.

Prenant acte de la forte corrélation entre ce nouvel antisémitisme et la violence dans les territoires occupés par Israël, le point d'orgue de cette mobilisation de terrain sera la planification de dîners-débats républicains que les CCJ organisent en présence d'Élie Barnavi, alors Ambassadeur d'Israël, dans tous les départements d'Île de France, en présence de certaines d'élus politiques (du conseiller municipal au ministre en activité ou pas) de l'extrême gauche à la droite, entre avril et juin 2001⁵.

Dans le même temps, les CCJ se constituent en réseau de collecte d'informations, et créent, au sein du CCJ 93, en mars/avril 2002 le Bureau de Vigilance, chargé plus spécialement de recueillir les informations sur les actes antisémites, pour les médiatiser et par ce biais espèrent-ils, les stopper⁶.

Jusqu'à cette date, des relations institutionnelles existent entre les CCJ et les instances reconnues de la communauté juive : le Consistoire soutient les CCJ, finance la revue *Lévitic*, la diffuse auprès de multiples associations. Présents aux dîners républicains, des responsables consistoriaux, laïcs et rabbins, y prennent la parole.

De même, le CRIF adoube en 2002, sept représentants CCJ à son Assemblée générale (un par CCJ existant), puis deux à son Comité directeur, et un à l'exécutif. Et les responsables CCJ sont les délégués du CRIF dans les départements. Le FSJU lui aussi renoue, et insiste sur la complémentarité des actions des deux institutions.

Financièrement les CCJ vivent des cotisations de leurs membres (les différentes communautés qui les composent), ont quelques subventions des Institutions juives (11 000 euros du CRIF), et de l'UPJF (voir plus bas) qui prend à sa charge par exemple l'impression de certains documents, l'« intendance » de certaines manifestations.

Rapidement, les Conseils deviennent des acteurs incontournables de la vie locale : face aux Préfets et aux pouvoirs publics, la seule structure juive départementale association loi de 1901, ce sont les CCJ. Des réunions sont organisées dans chaque département de la couronne parisienne, à l'initiative de l'une (pouvoirs publics) ou l'autre (CCJ) partie, où devant le Préfet, accompagné du Recteur d'académie et du Procureur de la République, les responsables CCJ font état des incidents antisémites recensés dans le département., au niveau des écoles, des commerces, des lieux de culte, etc.

Parallèlement à cette action contre l'antisémitisme, les CCJ multiplient les actions en direction des élus, pour les alerter quant aux retombées sur la population juive locale des initiatives prises par certaines municipalités, spécialement en Seine St Denis, concernant le soutien aux organisations palestiniennes, et ce que les CCJ appellent « la désinformation sur Israël ».

Ils multiplient aussi les relations avec des associations musulmanes indépendantes, comme l'Union des Associations musulmanes du 93 : l'UAM invite les responsables CCJ du département à ses dîners pour la fin du Ramadan, ou aux manifestations qu'elle organise.

À côté de ces actions phares, et là encore soulignons, « pour combler un vide. Tout est à faire ici, le Consistoire ne fait rien⁷ », les Conseils mettent en place en 2003-2004 une action pilote concernant la jeunesse, avec un Concours sur Maïmonide (dont c'est le 800^e anniversaire), des centres aérés pour les plus jeunes, des colonies de vacances pour les adolescents. Et prévoient un voyage d'étude en Israël avec une centaine d'élus locaux au mois de mai 2004.

Cette visibilité sociale, qui fait des CCJ, des interlocuteurs de terrain reconnus par les Pouvoirs publics,

mais aussi par les acteurs politiques (les dîners débats républicains des CCJ deviennent des lieux très courus des hommes et femmes politiques élus de la petite couronne. À Villepinte, dans le 93, en juin 2003, on y remarquait aussi bien Éric Raoult qu'Élisabeth Guigou ou Marie-Georges Buffet...), cette visibilité donc entraîne à nouveau des conflits avec le Consistoire, avec qui actuellement les CCJ n'ont plus de contact.

Pour nous résumer, les CCJ fédèrent les communautés de banlieue, impulsent des actions pour la jeunesse, et surtout luttent contre l'antisémitisme dans les banlieues, et contre la désinformation sur Israël, initiée par les acteurs politiques locaux (mairies, conseil général, etc.).

Le Bureau de Vigilance contre l'Antisémitisme (BVCA)

Il est créé au départ par les CCJ, en mars/avril 2002, comme structure de lutte contre l'antisémitisme. Dirigé par Alain Sammy Ghozlan, Président du CCJ93, Vice Président du Consistoire, Président d'une communauté de la banlieue nord, animateur d'une radio juive, commissaire de police honoraire, ce Bureau « continue sous une forme beaucoup plus structurée le combat commencé par les CCJ au début de la seconde Intifada pour faire face à toutes les formes d'agression et d'hostilité antijuives et anti israéliennes⁸ ».

On l'a vu plus haut, c'était au début les CCJ qui collectaient les informations, et les diffusaient en direction des institutions juives ou non, pour qu'enfin alertées, elles réagissent. Les CCJ publient au début 2003 un rapport collectant l'ensemble des faits recueillis, et l'adressent à toutes les institutions juives. L'initiative est alors considérée par elles comme concurrentielle par rapport aux actions du Service de Protection des Communautés Juives : face à ce qu'elles considèrent comme un défi, elles décident en réaction de redonner force à ce service, diffusent un numéro vert, lancent une campagne d'appel aux victimes d'agressions antisémites pour qu'elles n'hésitent pas à témoigner, « doublant » en quelque sorte ainsi les CCJ et leur initiative. Dans une logique de riposte, ceux-ci, dès avril 2002 créent, au sein du CCJ 93, département où sont recensés le plus grand nombre d'actes antisémites, mais aussi dont le Président n'est autre qu'Alain Sammy Ghozlan, une structure fédérant les initiatives dispersées jusque-là : le Bureau de vigilance contre l'Antisémitisme en France, auquel très vite l'UPJF apporte son soutien, y compris financier.

Récapitulons, en mars/avril 2002, en réponse à la mobilisation (tardive) du Consistoire et du CRIF pour renforcer les moyens d'intervention du SPCJ, les Conseils des Communautés Juives, aidés par l'UPJF, créent le Bureau de Vigilance.

Ce Bureau, non reconnu par les institutions, va pourtant très vite acquérir notoriété et visibilité. A. S. Ghozlan dispose en effet d'un formidable outil de dif-

Conflits autour de la sécurité

Marc Hazan, consultant, membre des C.C.J.

Toute institution est naturellement portée à centraliser et fédérer les efforts de la collectivité qu'elle réunit. De même, cette collectivité se reconnaît en elle et accepte sa prééminence pour se représenter et la représenter. Pour être centrale, une institution a ainsi besoin d'une périphérie qu'elle a vocation à guider et à irriguer mais aussi à représenter sur le mode unitaire. C'est cette logique que la création des Conseils de Communautés Juives (CCJ) semble avoir quelque peu ébranlée.

Instruments de la décentralisation communautaire, les CCJ ont été l'objet d'un tir de barrage très nourri de la part du Consistoire de Paris. Bien que convaincus de l'utilité des CCJ et de la pertinence de leur action, à laquelle il leur était arrivé de s'associer en maintes circonstances, les dirigeants consistoriaux lancèrent une campagne de délégitimation de grande envergure contre ces fédérations départementales qui, de facto, menaçaient leur leadership exclusif sur les communautés franciliennes. L'Association Consistoriale Israélite de Paris est ainsi passée à leur propos d'une posture bienveillante à un rejet virulent. La cause en fut un événement politique très significatif : la rencontre entre les dirigeants des CCJ et le Ministre de l'Intérieur en juin 2002, sur sa proposition, à l'occasion de laquelle fut évoqué le relevé des incidents antijuifs dans les banlieues. Le lendemain de cette réunion, le dirigeant d'une importante institution juive se précipitait place Beauveau, pour affirmer qu'il était le véritable interlocuteur des pouvoirs publics dans ce domaine...

Le déferlement d'actes antisémites en France consécutif au déclenchement de la seconde Intifada constitue à ce propos un modèle de crise dont l'analyse est particulièrement instructive. En effet, ce phénomène de haine et d'exactions antijuives, inédit depuis l'époque de Vichy, s'annonçait comme le meilleur révélateur de l'unité communautaire. Face aux dangers réels, la question se posait de savoir comment les institutions allaient gérer l'épineux problème du rassemblement des forces plurielles et dispersées. Deux ans et demi après le début de cette vague d'antisémitisme, on ne peut que constater l'existence d'une tension relativement grave entre le Service de Protection de la Communauté Juive (SPCJ), émanation des quatre grandes institutions centrales réunies, et le Bureau de Vigilance Contre l'Antisémitisme, dirigé par Sammy Ghazlan, lui-même président des CCJ de Seine Saint Denis et vice-président du Consistoire de Paris, une association pourtant bien frêle face à des institutions très solides.

« *La sécurité dans la Communauté est un sujet trop sérieux pour pouvoir se faire en ordre dispersé...* ». Telle fut la réponse du porte-parole du SPCJ à la question d'Actu J (20 mars 2003) qui demandait pourquoi le Bureau de Vigilance Contre l'Antisémitisme n'était pas reconnu par la sécurité propre aux institutions juives.

Avec une poignée de bénévoles, le Bureau de Vigilance avait réussi à occuper le terrain de la lutte contre l'antisémitisme. En effet, après le déclenchement de l'Intifada, à l'automne 2000, et le déferlement de la vague d'antisémitisme en France, ni les pouvoirs publics ni le judaïsme institué n'ont su faire face à la multiplicité des agressions antijuives - sans parler des campagnes de haine anti-israélienne. Pendant plus d'un an, les communautés juives furent dépassées par l'ampleur et la gravité du phénomène, ce dont personne ne peut faire grief aux institutions qui, dans l'intervalle, avaient pris des mesures appropriées.

Tout ce que la communauté compte de bonnes volontés (organisations, médias, individus) s'est mobilisé spontanément pour dénoncer le retour de la bête immonde et tenter d'endiguer le flot de désinformation sur le conflit israélo-palestinien.

Les Juifs de banlieue et des quartiers populaires de Paris ont été les plus exposés aux agressions antisémites en tout genre, c'est ce qui explique le rôle joué par les dirigeants de CCJ et de communautés qui, au cœur de la tourmente, ont organisé des manifestations de protestation à la suite de chacune des attaques de synagogues

(Créteil, Sarcelles, Villepinte, Clichy-sous-Bois, etc.).

Dans le prolongement de la Cellule de crise qu'il constitue avec Roger Pinto, à l'hiver 2000 au sein de l'ACIP, Sammy Ghazlan, met alors en place un Bureau de Vigilance Contre l'Antisémitisme (BVCA) qui, en douze mois, recueille plus de 300 déclarations d'incidents antisémites. Forts de leur double expérience, communautaire et policière, le commissaire Ghazlan et ses adjoints (tous policiers bénévoles), apportent un soutien moral aux victimes et les accompagnent dans leurs démarches judiciaires. Surtout, ils font remonter l'information dans les médias nationaux et internationaux, dans le but d'inciter les pouvoirs publics à prendre leurs responsabilités.

Présents sur le terrain des incidents, le Bureau de Vigilance en collaboration avec les dirigeants de communautés et de CCJ prend contact avec les maires, les commissaires, les préfets, les chefs d'académies et de juridictions, ce qui lui permet d'apporter des solutions dans de nombreuses affaires : annulation d'une projection de film de propagande palestinienne dans un collège, prise de sanction contre les auteurs d'une discrimination antisémite dans une autre école, annulation d'un festival du film palestinien outrageusement orienté (Montreuil), déprogrammation d'une pièce de théâtre antisémite dans un collège, relogement de familles harcelées ou menacées...

Respectueux de la primauté des institutions centrales et soucieux d'éviter que ce combat ne se poursuive « en ordre dispersé », le Bureau de Vigilance propose alors d'inscrire son action sous le chapeau institutionnel du SPCJ. Cette démarche est officialisée par un courrier envoyé en février 2003 qui répond par un refus tout aussi formel.

L'offre de collaboration écrite du Bureau de Vigilance était accompagnée d'un rapport d'activité extrêmement complet (60 pages) comprenant la liste exhaustive et détaillée des incidents recensés et traités par le BVCA ainsi qu'une analyse de la situation. Or, huit jours après l'envoi de cette lettre et de ce rapport, la Sécurité des institutions décide, contre toute attente, d'affecter un budget extrêmement important à la communication médias du SPCJ. Après avoir été invisible et inaudible (sans doute pour de bonnes raisons) pendant les trente mois qui ont suivi le début de l'Intifada, le SPCJ se réveille début mars 2003, sous l'effet de la publication du rapport du BVCA, et diffuse dans la presse et sur les ondes des radios juives des messages publicitaires pour la promotion de ses services. Le SPCJ passe ainsi en quelques jours d'une stratégie de confidentialité à une campagne de communication tous azimuts dont le but à peine dissimulé est de s'imposer au détriment du Bureau de Vigilance comme la seule et unique adresse pour les victimes d'actes antisémites. On se trouve alors confronté à une bataille concurrentielle entre les grandes institutions et une structure artisanale animée par une poignée de volontaires, un retournement spectaculaire d'une politique institutionnelle dont la motivation principale est de désactiver une cellule de travail d'initiative spontanée dont l'efficacité et la médiatisation menaçaient la réputation des institutions.

Ainsi, les services institutionnels ont préféré négliger des compétences d'hommes de l'art, extérieurs à leur sérail mais spécialistes de la sécurité, qui apportaient un savoir faire finalement plutôt rare. Avec son capital de dévouement et de compétences, la Sécurité institutionnelle était, en effet, jusqu'à présent, spécialisée dans la protection statique des bâtiments et des manifestations communautaires. Elle n'était pas nécessairement et pas plus que d'autres, préparée à lutter contre les formes de violence antijuive que nous connaissons aujourd'hui dans les rues et dans les écoles.

En amont et en aval de la violence antisémite, la lutte est politique, rhétorique et juridique. Elle pourrait, bien au contraire, nécessiter une large panoplie de compétences à mettre en œuvre en synergie.

fusion : en plus de ses multiples casquettes, il est responsable d'une radio juive, qui lui servira de tribune pour informer sur les actes antisémites, pour inviter à son micro, acteurs locaux (maires de communes concernées, élus, mais aussi présidents des communautés) et victimes des agressions. Très vite, il devient une vedette : il est interviewé par des radios et sur fond de synagogues brûlées, par des télévisions, plus souvent internationales que nationales. Il intervient dans les journaux locaux (*le Parisien* notamment), mais aussi nationaux et même internationaux, en plus de ses interventions dans les médias juifs.

Dès avril 2002 donc, il encourage les victimes d'agressions à porter plainte, et propose de centraliser toutes ces plaintes, qu'il recevra par voie postale ou téléphonique. Il donne à la radio un numéro de téléphone joignable 24 heures sur 24, et fait imprimer et diffuser très largement auprès des communautés, avec l'aide des CCJ et de l'UPJF qui subventionne, un formulaire de déclaration « à remplir par la victime ou le témoin d'un acte à caractère antijuif », sur lequel sont consignés identité des victimes, signalement des auteurs, description des faits. Ce formulaire, à en tête CCJ, UPJF et SOS Vérité-Sécurité, Bureau de Vigilance Contre l'Antisémitisme en France sera reconnu comme pièce officielle pour les dépôts de plaintes, puisqu'il complètera ou pourra même remplacer le procès-verbal déposé auprès des commissariats.

De manière générale, après déclaration verbale au téléphone du BVCA, le déclarant remplit la fiche, qui sera soumise à enquête et vérifications avant d'être déposée pour plainte. Dans le même temps, des suites juridiques (les plaintes sont déposées auprès d'un cabinet d'avocats), législatives (des parlementaires sont alertés), médiatiques (les agences de presse, les médias sont alertés) sont enclenchées, alors que les structures communautaires les plus proches de la victime sont alertées et des conseils et un suivi prodigués aux victimes sur les démarches à mener. Dans 90 % des cas, le rapport cité indique que la sollicitation vient d'une victime ou d'un témoin, et 10 % d'une initiative du BVCA qui prend contact avec les victimes après avoir été alerté, généralement par les services de police.

Outre la lutte contre l'Antisémitisme, le BVCA est également censé intervenir : contre « l'activisme anti-israélien » (en alertant chaque municipalité lors de l'organisation de manifestations d'aide sous une forme ou une autre aux luttes palestiniennes) et contre « la Propagande et la Désinformation », en traquant les articles de presse, les émissions de radio, de télévision qui diffusent un message anti-israélien « haineux », afin d'obtenir des droits de réponse, ou dans certains cas, la prise de position des pouvoirs publics ou du CSA.

Le travail de visibilité des actes antisémites a été suffisamment important pour que le BVCA et son Pré-

sident soient devenus tant sur le plan local que sur les plans nationaux et internationaux incontournables. Le Bureau va obtenir la reconnaissance entre autres, de la LICRA, du B'nai Brith et du Centre Simon Wiesenthal.

Financièrement le BVCA a reçu en avril 2002 une subvention du FSJU. Depuis, il reçoit quelques subventions de l'UPJF (pour ses spots radio et l'impression des fiches de déclaration) et du Centre Simon Wiesenthal : le tout s'élève à 15 000 euros⁹. Pour le reste, le Bureau fonctionne grâce à l'action d'une dizaine de bénévoles, tant au niveau du secrétariat qui centralise les plaintes, que des avocats et professionnels qui les relaient.

Depuis février 2004, le BVCA est désormais indépendant. Tout en étant une émanation des CCJ, ayant été soutenu au début par l'UPJF, et bien que les représentants de ces deux associations se répandent en éloges sur son président, la séparation s'est faite pour des raisons sur lesquelles on peut s'interroger : division des tâches entre les CCJ, plus en charge des affaires communautaires, et le BVCA, plus en charge de la lutte sur le terrain contre l'Antisémitisme ?

L'Union des Patrons et Professionnels Juifs de France (UPJF)

C'est la troisième association importante, dont l'essor et la visibilité datent, comme pour les précédentes, du déclenchement de la deuxième Intifada.

Dans son rapport « UPJF 2002 », elle se présente comme « le principal groupe d'influence juif en France ». Et immédiatement après, précise ses objectifs : « lutter contre la désinformation, contre toutes les attaques que subissent les juifs et l'État d'Israël ». Suit la liste des actions de l'UPJF en 2002 : sur dix-huit actions (voyages, soirées, dîners, manifestations diverses) onze ont un lien direct avec le soutien à Israël, ou la lutte contre l'antisémitisme.

Créée en 1997 autour de quinze chefs d'entreprises, l'objectif de l'association au départ était d'abord économique : aider les jeunes sociétés de High tech dirigées par des Patrons juifs¹⁰, puis dans ce cadre favoriser les échanges entre sociétés israéliennes et sociétés françaises. Mais la deuxième intifada va réorienter les objectifs de l'association, qui dans un premier temps élargit son recrutement des patrons juifs aux professionnels juifs (médecins, avocats, etc.), puis, « prenant acte du peu de moyens des nombreuses associations juives en France dans la lutte contre la propagande anti juive et anti israélienne¹¹ » se fixe désormais quatre objectifs. Dans l'ordre :

- fédérer le maximum de chefs d'entreprise juifs et de décideurs économiques (...)
- développer une solidarité active et une aide à Israël et son gouvernement élu démocratiquement
- prendre en compte les problèmes de la communauté en France (sécurité, emploi)

– intervenir dans le domaine de la mal information

Afin de réaliser ces objectifs, l'UPJF a créé quatre commissions : une commission contre la mal information¹² (qui œuvre par le biais d'interventions auprès des médias, par l'organisation de déjeuners ou de dîners avec des journalistes ou des décideurs, par l'organisation de voyages en Israël), une commission sécurité (soutien des structures existantes, évaluation des besoins), une commission développement des relations économiques avec Israël (organisation d'une campagne de communication pour faire connaître en France les entreprises israéliennes, en Israël les entreprises françaises, développement dans ce cadre des relations avec le Medef), une commission d'action sociale (liens avec le bureau du chabbat, dispositif d'aide pour les jeunes créateurs d'entreprise, bourses pour les étudiants)

Pour ces raisons, très vite l'UPJF « entretient des liens très privilégiés » et va aider financièrement les CCJ d'une part, le Bureau de vigilance contre l'antisémitisme d'autre part, en prenant à sa charge l'impression de documents, en payant des spots publicitaires dans les médias et à la radio. Mais surtout, grâce à ses plus importants moyens financiers (ce qui la différencie fortement des deux précédentes associations) l'Association édite et diffuse gratuitement des ouvrages (recueils de textes parus dans la presse, extraits d'ouvrages dont certains traduits de l'anglais, tous œuvrant pour la défense d'Israël), des films documentaires prenant le contre pied de documentaires ou d'informations diffusées sur les ondes nationales, soutient une campagne de presse à travers les médias nationaux (*le Figaro* notamment). L'UPJF développe aussi un site internet, mis à jour en permanence (on y trouve un agenda complet des activités semaine après semaine, un recueil de textes de défense d'Israël, ou d'analyse de la situation en France).

Parallèlement, l'UPJF, indépendamment des institutions reconnues, (mais prenant modèle sur elles?), organise des petits-déjeuners, ou des dîners pour informer des membres de la communauté juive, mais aussi plus largement des membres de la société civile sur la situation en Israël et en France. Groupe d'influence, et se revendiquant tel, l'UPJF multiplie les rencontres avec « les gens qui comptent socialement » : les hommes et femmes politiques, les journalistes. Et soutient la création d'une association « les Amis de l'UPJF », composée de 220 personnalités chrétiennes, afin de « promouvoir le dialogue judéo-chrétien ». À ce niveau, on nous explique qu'il est nécessaire de favoriser les rencontres judéo-chrétiennes parce que « un certain nombre d'informations fausses qui circulent sur Israël par exemple prennent leur racine dans la méconnaissance d'Israël, de son histoire, des raisons de son exis

Comme les précédentes associations, l'UPJF justifie son entrée sur la scène sociale par un constat de

carence : « nous trouvions que les Institutions reconnues ne s'investissaient pas autant qu'il le fallait, que personne ne réagissait alors qu'il urgeait de réagir ou qu'elles réagissaient politiquement, sans prendre de position en pointe, pour ne pas déplaire aux pouvoirs en place (...) Nous nous sommes créés contre cela, pour pallier l'inexistence des institutions face à la gravité de la situation. Nous sommes un électron libre, nous pouvons dire ce que nous voulons, nous prenons des décisions sans demander la permission à personne ».

L'association est actuellement dirigée par Hervé Giaoui, assisté d'un bureau de vingt et une personnes (dont trois femmes), recense 1 000 adhérents, essentiellement à Paris et sa région, avec un début d'installation à Nice, projette 5 000 adhérents dans un avenir proche, et le resserrement de ses liens avec les organisations juives nord-américaines.

Ainsi l'UPJF fédère des chefs d'entreprise et des membres des professions libérales, impulse des projets de développement économique, mais surtout lutte contre l'antisémitisme en France, et contre la mal information sur Israël.

On l'aura compris : les trois associations ont en commun, et comme raison d'être principale, les mêmes terrains de lutte, le fait de créer des structures et de développer des actions hors des structures existantes.

Institutions parallèles aux institutions classiques, les trois associations ont comblé ce que leurs fondateurs ont ressenti comme un vide institutionnel.

Les enjeux de pouvoir, combinés aux conflits de personnes, la difficulté pour les nouveaux groupes à trouver leur place dans les cadres existants ont entraîné leur développement hors des cadres établis. Tout autant que ces conflits, domine dans les discours recueillis le sentiment d'une coupure entre les dirigeants reconnus de la communauté juive (Consistoire, CRIF, FSJU) et les réalités de terrain. Plus d'une fois on nous dira : « les dirigeants communautaires habitent les beaux quartiers, les belles banlieues, sont loin du terrain, ne peuvent pas comprendre ce qui se passe ». Souvent anciens militants d'organisations de jeunesse, les dirigeants de ces associations sont des activistes, pour qui seule compte l'action. ■

Notes :

1. Encore que cela ne fut pas semble-t-il, toujours appliqué (*Myara*, entretien, 2 février 2004).
2. Charte de fonctionnement inter CCJ, 1^{er} juillet 2002- 21 octobre 2003. C'est nous qui soulignons.
3. Service communautaire de sécurité chargé de défendre l'abord des synagogues, centres communautaires, écoles juives.
4. Entretien *Myara*.
- 5 Cf. Rapport d'activité du bureau de vigilance contre l'antisémitisme, février 2003, et Revue *Lévitic* n°S 1 et 2, mars et juin 2001.
6. Voir plus loin.
7. *Myara*, 2 février 2004.
8. Rapport d'activité du Bureau de Vigilance contre l'antisémitisme (du 1^{er} avril au 31 décembre 2002), 10 février 2003.
9. Cf. Rapport cité.
10. Entretien Norbert Guetta, 2 février 2004.
11. Idem.
12. Est-ce pour se distinguer des CCJ qui luttent eux contre la désinformation?

Télévision Française Juive : l'image d'une communauté sinistrée

GHISLAIN ALLON, PRÉSIDENT DE TFJ

En lançant le projet de TFJ en juin 1996, nous voulions développer des modes d'expression inédits de la culture juive à l'épreuve des moyens audiovisuels. La finalité que nous nous étions donnée était avant tout culturelle et non « religieuse » et encore moins « confessionnelle » comme la chaîne catholique KTO. L'objectif consistait à inscrire dans l'audiovisuel la vision du monde que porte l'héritage judaïque, à donner à la voir et l'aider à se faire voir. Il y avait là, à nos yeux, le chantier d'un travail sur le rapport de cette culture à l'image, aux moyens modernes.

Nous avons très vite senti que l'émergence d'une chaîne de télévision juive en France pouvait relever de l'impossible à la fois pour la société française et... pour les institutions juives. Impossible dans le sens de rendre la vie impossible à celui qui enfreint les règles du non-dit, du non-entendu et surtout, dans ce cas précis, du non-vu. On ne donne pas impunément la communauté juive en spectacle au vu et au su de tous !

Pourquoi n'existe-t-il pas de télévision *juive* nulle part ailleurs dans le monde, pas même aux États-Unis, pas même en Israël, pas même en rêve ? Se montrer, uniquement se montrer comme Juif inquiètent les non Juifs et les Juifs. Nous apprendrons plus tard qu'il existe ainsi des lois à la fois non-écrites et non-orales, qu'il est même interdit de deviner. Des lois érigées par la peur, la servilité et par une pudeur si fautive qu'elle se rapproche facilement de la fameuse haine de soi, si familière et si tenace.

TFJ est ainsi née, en 1998, dans un silence que certains ont voulu le plus asphyxiant possible, et dès l'année 2000, sous les auspices caricaturaux du rejet d'Israël et du plus formidable regain antisémite européen dont l'éclatement de la deuxième Intifada fut l'occasion. Le plus stupéfiant dans notre entreprise fut de ne trouver aucune aide du côté des institutions juives. TFJ n'était pas souhaitée par leurs milieux dirigeants. Souhaitable, peut-être, en vertu des grands principes de la libre expression mais pas souhaitée, en vertu des grands sentiments qui ont pour adage que les vies heureuses sont les plus cachées. Mais nous n'imaginions pas que cette expression identitaire, hardie et novatrice, serait attaquée et combattue de toutes parts avec tant d'acharnement et de violence.

Les présidents des institutions juives et d'autres associations ont cru bon, afin de « préserver (notre) indépendance » de n'intervenir à aucun moment et sous quelque forme que ce soit dans la survie, la vie ou le développement du seul média de masse dont dispose la communauté juive de France. L'allégation la

plus fréquente est en forme de truisme : TFJ serait une télévision commerciale, sous prétexte que ses écrans sont ouverts à la publicité, mais chacun sait combien l'appellation contrôlée « juif », l'antisémitisme aidant, est très prisée par les grands annonceurs... La présidente de la « Fondation pour la Mémoire de la Shoah » a, par exemple, cru bon d'éliminer TFJ de toute demande de soutien à quelque titre que ce soit, même si TFJ a depuis sa création produit près de 500 heures de programmes dédiés à la Shoah. Quand on sait que la Fondation pour la Mémoire de la Shoah est un des fonds de soutien les plus importants du pays doté par l'État d'un budget considérable, résultant de la récupération des biens juifs spoliés durant la dernière guerre...

Peut-être a-t-on reproché à TFJ d'être le fait d'une initiative privée échappant au pouvoir du cercle institutionnel ? Si tel est le cas, on peut alors se demander si le destin du judaïsme dépend d'initiatives privées... C'est peut-être la question fondamentale posée par TFJ, première et unique tentative audiovisuelle destinée à *montrer* le judaïsme aux plans national et international. Une chaîne de télévision juive peut-elle être, comme c'est le cas, abandonnée sur le PAF et ailleurs, sans recours ni secours institutionnels juifs ?

La comparaison en la matière avec la chaîne KTO, officiellement « chaîne de l'épiscopat français », fortement soutenue par les institutions chrétiennes et pourvues de moyens importants grâce à elles est très édifiante. Qui s'en soucie ? Qui s'en scandalise ? Qui l'accuse de se faire « instrumentaliser » pour servir les intérêts de la « communauté chrétienne » ou en tous cas de l'institution ecclésiastique ? Qui condamne le « lobby » chrétien et son influence sur l'opinion publique ? En fait d'influence, les seules influences et pressions que rencontre TFJ, hors les rumeurs négatives, c'est l'attente impatiente et renouvelée de son « immminente disparition » ! Notre expérience a en tout cas le mérite de prouver l'inanité absolue des accusations d'un pseudo lobby juif. S'il existait, on ne comprendrait vraiment pas pourquoi il négligerait un instrument aussi important qu'une chaîne de télévision...

Notre expérience force ainsi à la prise de conscience de l'état du judaïsme dans la diaspora la plus importante d'Europe et tout spécialement des impérities des instances dites représentatives du judaïsme français. La configuration actuelle a fait entendre leur absence assourdissante. Les menées antisémites dans les médias, les rues et les cités en France sont autant la conséquence de la négligence initiale de la République que du laxisme conjoint des élites juives

qui en France sont censés représenter et défendre une communauté. Ce terme de communauté est d'ailleurs depuis longtemps impropre puisque le terme convoque l'Unité: « Comme-Un » alors que les instances dirigeantes semblent avoir depuis longtemps opté pour le « Chaque-Un ». Non pas une communauté donc, mais un groupe identitaire reconnu par la République et par l'Histoire comme juif, véhiculant une tradition, une origine, une destination, une fierté et un honneur. Expliquer la virulence de la crise antisémite en France depuis quelques années sans faire référence aux manquements des institutions juives relève de l'aveuglement volontaire.

La leçon de TFJ est que l'appellation et la revendication juives sont certes libres, mais de cette affligeante liberté malheureuse qui prend la figure de l'abandon et non de la liberté portée, supportée et triomphante. Attention de voir là la marque d'un libéralisme démocratique! C'est du contraire qu'il s'agit. C'est justement le communautarisme effrayé par la démocratie qui enfante de telles stratégies. Refuser l'outil télévisuel relève aujourd'hui, dans notre monde, du pathologique. C'est le refus déclaré d'accéder à la transparence et la volonté délibérée de nier l'existence et les devoirs que l'on doit à *la base* qui vous porte et vous supporte et surtout de priver de transparence l'édifice en son entier pour l'ensemble de l'opinion nationale.

Objectivement, TFJ n'avait aucunement l'intention d'être une télévision « communautaire ». Nous jouissons de la condition d'une chaîne internationale, diffusée par satellite dans toute l'Europe, au Maghreb et au Proche Orient. Nous sommes reçus de la Finlande à la Russie en passant par l'Écosse. On nous écrit d'Égypte ou du Maghreb. Il suffit d'avoir une parabole de 60 cm pour accéder au satellite. Et nous nous

sommes retrouvés « marqués » du sigle infamant de « communautarisme »

La question est plus large. Elle concerne avant tout le rapport de la démocratie française aux Juifs de France. Un seul exemple sera édifiant. Les « réserves » sur notre compte exprimées auprès du CSA (Conseil Supérieur de l'Audiovisuel) par David Kessler, directeur général du CNC (Centre National de la Cinématographie) et ancien président du mouvement juif libéral, sont très significatives. Il s'interrogeait dans une lettre à Dominique Baudis (24 octobre 2001) sur « la représentativité de ces chaînes thématiques confessionnelles, KTO, TFJ, à l'égard des différentes communautés religieuses ou écoles de pensées et la neutralité de leurs programmations à cet égard », remettant en question en principe le soutien à la production d'œuvres audiovisuelles qui leur sont destinées. Il a cru bon d'attaquer TFJ et ses soutiens dans une procédure judiciaire qualifiée par tous les avocats de droit constitutionnel d'arbitraire. TFJ et ses partenaires se sont ainsi retrouvés de façon exceptionnelle bannis du système de soutien à la production audiovisuelle.

Le phénomène de télévision n'est pas un outil qu'il faut contrôler mais utiliser. En démocratie c'est la bonne utilisation qui fait le contrôle. Nous devons nous poser la question de savoir le pourquoi d'un tel rapport des institutions nationales et des institutions juives à l'existence d'une chaîne thématique juive? Ici se pose la question fondamentale du communautarisme et de sa relation aux outils de la démocratie!

Ce n'est pas notre image qui est en question mais l'image à laquelle la condition qui nous est faite renvoie, une image quelque peu sinistrée de la situation française, du rapport de la société nationale à la condition juive et du judaïsme français à ses obligations.■

Dans la série *Dossiers et Documents* de l'Observatoire

Le conflit israélo palestinien les médias français sont ils objectifs ? 170 pages, 12 €

Les mutations de la fonction rabbinique consistoriale, une enquête auprès de 30 rabbins de Paris et région parisienne de Joëlle Allouche Benayoun et Laurence Podselver postface de Shmuel Trigano 200 pages, 15 €

Permanence du discours sur Israël

La presse française, des négociations de Madrid aux accords d'Oslo de Juliette Lichtenstein préface de Catherine Leuchter 94 pages, 12 €

Critique du post-sionisme

Réponse aux « nouveaux historiens » israéliens

Sous la direction de Tuvia Friling,

Editions In Press- collection « Lettres promises »

Qu'est-ce que le post-sionisme? Depuis quelques années s'est développée dans certains milieux de l'intelligentsia israélienne une critique radicale du sionisme remettant en question l'essence même de l'existence d'un État d'Israël autant que l'idée nationale qui le porte. Le sionisme a fait son temps, estiment ainsi « nouveaux historiens », « sociologues critiques » qui le dépeignent sous des traits radicalement négatifs en se faisant les apôtres d'une « dénationalisation d'Israël ». Le paradoxe du phénomène tient à l'importance proportionnellement inverse de ce que ce courant représente en Israël – son influence est limitée – et le poids qu'il a pris dans l'opinion publique internationale.

Cet ouvrage collectif se présente comme une critique de la critique. Il analyse l'émergence du phénomène post-sioniste. Quelles sont ses différentes formes? Pourquoi est-il

apparu dans la société israélienne au cours de ces deux dernières décennies? Où se termine la critique du sionisme – émanant de sionistes – et où commence la critique post-sioniste? Quelles sont les racines historiques, idéologiques, méthodologiques de cette discussion? Qui sont les principaux locuteurs de cette discussion? Autant de questions sur lesquelles se penche ce livre en apportant une réponse aux post-sionistes.

Un livre essentiel pour comprendre le débat actuel autour d'Israël et mieux appréhender la situation au Moyen-Orient.

Commande

Éditions In Press, 12 rue du Texel, 75014 Paris (Tél. : 01 43 35 40 32)

Par chèque à l'ordre de Éditions In Press, (33 € port compris)

VIENT DE PARAÎTRE



L'élan associatif des trois dernières années : récits

La recrudescence des actes antisémites, couplée à l'expansion considérable d'expressions idéologiques délégitimant l'Etat d'Israël et le sionisme, voire l'existence même d'une communauté juive, a fourni l'occasion d'une importante créativité associative. La vocation la plus significative que ces nouvelles associations se sont donnée est sans conteste l'effort d'information à destination de l'opinion publique nationale. Un de ses objectifs formellement avoués fut (est toujours) en effet de rétablir la vérité sur Israël et la crise du Proche Orient. Cette quête de « vérité » fut, comme on s'en doute, la pierre d'achoppement de leur reconnaissance.

Certains médias ont vu en elles le signe de l'agressivité ou de la pathologie des Juifs (leur « inquiétude », leur « angoisse » ont ainsi fait leurs titres). Il ne fait aucun doute que leur version des faits et des événements divergeait de beaucoup des éléments d'information promus par ces associations qui ne s'étaient créées, rappelons-le, que parce que tout un pan des faits s'était vu occulté ou dévoyé, comme les études de l'Observatoire du monde juif ont entrepris de le montrer). C'est ce décalage entre le consensus de l'opinion dominante et la réalité qui fut à l'origine de leur création. Communiquer de tels éléments, avec le risque d'être à contre-courant, constituait bien plutôt un effort de citoyenneté. Il représenta en tout cas le moyen principal pour sortir d'une situation de solitude objective et rétablir la communication avec l'environnement, en apportant les preuves de la justesse du point de vue défendu.

Certaines de ces associations, parmi les plus anciennes, portaient une ambition plus générale et culturelle, centrée sur la qualité de la vie juive, dans tous ses aspects. Le récit de leur création éclaire, quant à elles, la crise spécifique à la communauté juive que les trois dernières années ont révélée. Le récit qui suit des animateurs de quelques unes de ces associations clarifie leur motivation et leur expérience. Le concert de leurs témoignages donne chair et vie à la configuration actuelle de la communauté juive.

Le Collectif « Paix et vérité » (Marseille)

Le Collectif « Paix et Vérité » existe depuis trois ans et sous forme associative depuis deux ans. Il a entrepris des actions de lobbying sur divers sujets de portée nationale ou locale, comme la demande d'interdiction du film égyptien « Cavalier sans monture » traduction égyptienne des « Protocoles des sages de Sion » ou la dénonciation de la campagne internationale pour le boycott d'Israël couronnée par une manifestation à Marseille le 28 septembre 2002.

Il a organisé, sur les thèmes de l'antisémitisme, de la lutte contre la désinformation et du soutien à Israël agressé, une douzaine de manifestations publiques ou quasi publiques (conférences, projections, animation de débats) auxquelles a assisté un auditoire de 1500 personnes environ au total. Il a pu toucher aussi, sur les mêmes thèmes, d'autres auditeurs marseillais au cours de nombreuses interventions à la radio locale, Radio JM, sur l'invitation de différents animateurs.

Il a créé et diffusé une petite feuille, *La lettre du Collectif Paix et Vérité* d'une vingtaine de pages dont cinq numéros ont été publiés avec une diffusion unitaire de 500 exemplaires environ. Cette feuille a traité principalement de trois thèmes, chacun d'entre eux occupant à peu près le tiers de sa pagination à chaque

numéro; ces sujets sont l'antisémitisme en France, le conflit au Proche-Orient et l'Islamisme dans son expression doctrinale. La diffusion publique des positions politiques du Collectif s'appuie aussi sur un site Internet Objectif-info. com dont la mise à jour est tant bien que mal assurée depuis plus de deux ans.

Un cycle de formation centré sur l'antisémitisme s'est tenu sous son égide durant l'année 2002/2003, avec la participation de militants et de personnalités communautaires locales.

Le Collectif poursuit aujourd'hui divers projets au nombre desquels un voyage d'étude en Israël intitulé « Au cœur de la démocratie israélienne » qui est destiné à réunir information et documentation pour promouvoir ensuite la légitimité d'Israël comme État du peuple juif.

Valeur ajoutée d'une association de plus

Un vieil auteur allemand du XIX^e écrivait « qu'on ne peut juger une époque sur sa conscience de soi » : le Collectif ne peut sans doute parler que bien imparfaitement de la nécessité de sa propre existence. Il s'est donné à lui-même un objectif de lutte contre la désinformation des médias sur la guerre proche-orientale

et de soutien à Israël, car Israël lui est apparu comme très injustement accusé, dans un incroyable consensus médiatique et politique, d'une guerre et de violences dont il était en réalité la victime. Le second objectif a été la lutte contre le racisme antisémite qui suintait de toutes parts, sous des formes parfois spectaculaires (à Marseille une synagogue a été brûlée, un cimetière profané, des écoles vandalisées à plusieurs reprises), dans l'indifférence ostensible des pouvoirs publics de l'époque et des grands courants politiques.

Les deux thèmes d'action a priori assez indépendants l'un de l'autre étaient ressentis comme une réalité unique : l'État juif agressé et accusé là-bas, les Juifs assaillis et ébranlés dans leur statut au sein de la nation française ici, par une même entreprise islamiste. Cette visée a trouvé pour l'assister des supplétifs d'extrême gauche plus que véhéments et un État faible oscillant entre la capitulation pour des raisons de « politique intérieure » et un délire des grandeurs en politique internationale qui le pousse depuis des lustres à enrôler le monde arabe sous la bannière d'une croisade anti américaine aux dépens d'Israël. Il faut noter que si le peuple juif est visiblement la cible d'une très violente offensive, en tant qu'État au Proche-Orient et en tant que « communauté » dans les diasporas européennes, la nature de l'agresseur pose en fait des problèmes qui touchent à l'avenir du cœur de l'Europe occidentale et de la France en particulier. Si les Juifs sont manifestement attaqués aujourd'hui, ils le sont par des forces qui remettent en réalité en cause le statut civilisationnel de centaines de millions de personnes dans l'aire qui fut le berceau de la chrétienté.

Dans le Collectif « Paix et Vérité », si certains donnent la priorité au combat contre l'attaque du peuple juif en France et au Proche-Orient, d'autres sont en même temps sensibles au fait qu'une problématique beaucoup plus large produit ses effets et que les attaques contre les Juifs ne sont pas le seul problème des juifs (ils doivent bien sur se défendre avec toutes leurs ressources), mais le symptôme d'un défi lancé à la nation française et à l'Europe, et au-delà à l'Occident dans son ensemble.

La mise en œuvre de ce programme politique simple n'a pas semblé pouvoir être prise en charge, dès le début, par les organisations associatives existantes de l'aire marseillaise. L'association France-Israël se trouve localement confinée dans un état d'immobilité absolue, entre les mains d'un notable qui n'a organisé, à notre connaissance, strictement aucune activité publique depuis au moins trois ans et qui tient à ce que rien ne se fasse malgré plusieurs démarches insistantes. Parmi les associations de la communauté juive naturellement plus sensibles à cette problématique et les plus concernées, nous n'avons pas été en mesure d'identifier clairement une structure capable de porter notre projet dans le nouvel environnement

créé par la grande rupture de l'année 2000. Telle ou telle institution, le Consistoire, le Crif, l'AUIF, par des voyages de solidarité, des interventions de lobbying institutionnel, lors de dîners annuels ou de la préparation de la manifestation du 7 avril 2002, Radio JM dans certains de ses programmes, la Wizo, les B'nai B'rith, « Judaïsme et Liberté », pour certaines de leurs conférences publiques et diverses autres initiatives, ont participé à la solidarité avec Israël et à la défense contre les menées antisémites.

Cependant, aucune de ces institutions ne se proposait d'affecter les moyens adéquats à de nouvelles priorités dictées par une situation entièrement inédite, dans une action cohérente, sur la durée. C'est le rôle que le Collectif « Paix et Vérité » s'est attribué à la frontière de la communauté juive et du champ politique local et national.

Émergence du Collectif Paix et Vérité

Le Collectif est né de l'initiative de militants communautaire d'expérience, visant à faire « quelque chose » au moment où les médias se déchaînaient contre Israël et où les incidents antisémites se multipliaient. Les premières activités ont consisté à découper dans les journaux des articles adverses et à tenter de coordonner une réponse.

Le second temps a été la participation de ces mêmes militants aux cycles de formation « Léon Ashkénazi » de l'année 2000/2001 et 2001/2002. Ces cycles qui intégraient des interventions de personnalité nationales sur la « situation », ont été un lieu de rencontre de personnes hautement sensibilisées à la nouvelle conjoncture. Certains participants qui devaient devenir les fondateurs du Collectif prirent l'initiative d'inviter ceux qui le désiraient à se réunir en dehors des cours et à examiner ensemble ce qui pouvait être fait. C'est ainsi que se sont noués des contacts relativement solides au sein d'un premier noyau.

Le troisième temps a été la liaison avec des initiatives parisiennes visant à agir contre la montée de l'antisémitisme en France, que les institutions communautaires tardaient beaucoup à reconnaître. Une tentative de structuration d'un groupe marseillais a été tentée en parallèle, comme déclinaison des initiatives parisiennes, avec le lancement d'appels à la radio communautaire pour la participation de nouveaux militants à ce projet.

Au même moment d'autres noyaux se sont constitués, mais leur existence semble avoir été plus éphémère puisqu'à ce jour, à notre connaissance, ils ne mènent pas d'action publique.

On peut alors se demander pourquoi le noyau qui s'est ensuite baptisé Collectif « Paix et Vérité » existe encore. C'est sans doute pour deux raisons. D'un côté le Collectif a regroupé des personnes, connues de longue date dans la communauté pour avoir été actives et pour leur réputation incontestable et dotées

d'un réseau de connaissances relativement étendu. De l'autre, il a pu mettre en synergie des compétences "politiques", intellectuelles, organisationnelles, informatiques et de gestion. Tout cela a rendu possible un suivi de l'actualité, une division du travail, la conduite d'actions diverses, la tenue de programmes de réunions publiques, etc. Le ciment de l'organisation est, bien entendu, un certain niveau de détermination alimenté par la chronique d'évènements inacceptables, mais la conduite réussie d'activités publiques a pu écarter l'impression d'un activisme vain et justifier la poursuite de l'action commune.

Sociologie du noyau actif

Le Collectif « Paix et Vérité » présente des caractéristiques structurelles qui ne sont pas dépourvues de signification. Le groupe est très majoritairement féminin, il est relativement âgé (il n'y a pas de participant de moins de quarante ans), d'un statut social relativement élevé en moyenne (upper middle class), géographiquement concentré plutôt dans les quartiers Sud de Marseille qui sont des quartiers en principe préservés des affrontements inter communautaires et de la délinquance arabo-musulmane. Ses membres actifs sont exclusivement de religion ou d'appartenance juive, alors que les statuts ne prévoient aucune disposition d'ordre confessionnel : le Collectif est en principe ouvert à tous, mais tous n'ont pas frappé à sa porte. Les professions intellectuelles ne sont pas dominantes dans le groupe.

Curieusement le flux des départs et des adhésions nouvelles n'a pas modifié cette structure initiale. Le point le plus significatif est le défaut d'intégration de jeunes militants, ce qui est une constante pour de nombreuses associations communautaires locales dont la structure par âges est plus que préoccupante. C'est ainsi que le Collectif a essuyé un échec important en ne parvenant pas à mener à terme un programme de formation, pourtant demandé par de jeunes étudiant(e)s qui avaient eu des démêlés à l'université pour avoir contesté l'orthodoxie anti israélienne ambiante.

Il faut noter, par extension, que le Collectif, comme les associations communautaires, ne parvient à mobiliser de façon relativement régulière qu'un nombre extrêmement réduit de militants, eu égard à l'importance de la population d'appartenance juive de l'aire marseillaise.

Les ambiguïtés

Les excès révoltants des campagnes contre l'État juif en France, la violence des vitupérations des extrêmes gauches trotskiste et communiste, les liens tangibles entre l'antisionisme et l'antisémitisme, la levée progressive des tabous sur la parole antisémite, la tiédeur quand ce n'est pas l'ambiguïté des autorités publiques quand il a fallu caractériser l'antisémitisme montant,

ont été de puissants facteurs d'unité. Ils ont masqué des divergences potentielles et des orientations alternatives.

La dualité entre les modalités de travail des religieux et des non religieux : une observation trop limitée dans le temps montre quand même des attitudes de fidélité aux principes plus cohérentes chez les Juifs "pieux" que chez les "laïcs". Cependant les Juifs croyants interprètent la réalité selon des grilles de lecture qui sont difficiles à faire partager aux juifs laïcs, plus encore aux non-juifs. Par exemple, fonder la légitimité d'Israël sur le fait que la Bible a attribué cette terre au peuple juif n'est pas recevable dans le débat politique national. Plus généralement, quand la solidarité avec Israël est instantanée et inconditionnelle, on est moins bien armé pour intervenir dans le débat public où les adversaires du sionisme développent des argumentations souvent habiles et documentées. De même, la stricte observation des calendriers du judaïsme soustrait beaucoup d'espace à la confrontation avec les adversaires idéologiques. Faut-il donner des informations ou mettre à jour un site Internet le samedi, faut-il organiser ce jour-là, pour profiter d'une fenêtre médiatique, une manifestation alternative à celle d'associations féroceement hostiles ?

La dualité entre le travail intracommunautaire et le travail hors communauté : le leitmotiv des deux dernières années a été le travail en direction des non Juifs. L'intention est louable mais elle recouvre de nouvelles ambiguïtés. Travailler en direction des non-Juifs signifie qu'il n'est pas nécessaire de prêcher chez les convaincus, en l'occurrence les Juifs. L'expérience nous a appris que la confusion pouvait être extrême, y compris chez les Juifs communautaires qui ne sont pas immunisés contre la subtilité et l'efficacité des discours désinformateurs. Le travail en direction de la communauté n'est certainement pas superflu.

Par ailleurs, le travail en direction des non Juifs pose de singuliers problèmes. Soit on veut les convaincre que la cause des Juifs nationaux et celle d'Israël sont justes et conformes à l'éthique démocratique, dans une démarche du type « aimez-nous », et l'on risque fort de rencontrer la plus profonde indifférence. Soit on part des problèmes auxquels sont affrontés eux-mêmes les non Juifs ciblés, et on recherche des zones d'intérêt commun. On est alors conduit à s'éloigner beaucoup de la sphère "douloureuse" où sont confinés les Juifs communautaires pour aborder les eaux profondes de la politique nationale.

Si l'on veut par exemple convaincre une personne étrangère au judaïsme que la politique israélienne du gouvernement français doit être combattue, il faudra montrer qu'elle est la conséquence d'une politique des pays arabes qui accumule des inconvénients sérieux pour la nation française, pour son éthique, mais aussi qu'elle a des répercussions négatives sur l'emploi, la prospérité du pays, etc. Le critère d'analyse glisse

alors du mal être « injuste » de la fraction de sensibilité juive de la France, à l'intérêt national de la France compromis par des politiques dont la composante anti israélienne n'est qu'une implication d'orientations plus fondamentales.

La dualité entre association communautaire et association non communautaire : le Collectif « Paix et Vérité » est-il une association communautaire juive, doit-il adhérer au CRIF ? Oui s'il se considère, en définitive, comme une association de citoyens juifs, non si c'est une association de démocrates français (juifs ou pas) soucieux de remettre leur pays ébranlé, aux portes du déclin, en phase avec les valeurs, les méthodes et les alliances d'une démocratie occidentale avancée.

La dualité entre priorité au travail sur Israël ou au travail sur l'antisémitisme en France : logiquement, ces deux fronts de l'agression à laquelle est aujourd'hui soumis le peuple juif sont étroitement liés, même si rien n'est si simple, et leur unicité de base devraient conduire à une démarche de même inspiration. Il n'en est rien. On peut tout à fait se limiter à traiter seulement l'angoisse des 600 000 juifs français, en se démarquant d'Israël, de ses contraintes et de ses ennemis, en distinguant soigneusement l'antisémitisme, qui doit relever du tabou, de l'antisionisme, en usage libre, imputable aux errements des Juifs d'Israël.

Une telle orientation est assurée d'un accueil des plus aimables de la part de l'État, des élus, des médias, et même de l'extrême gauche. Seuls les islamistes resteront rétifs à ces trop subtils distinguos entre Juifs et sionistes, encore qu'ils soient prêts à payer cher la rupture publique entre les Juifs français et Israël. Cette ligne politique qui consiste à séparer ou même à disjoindre la problématique de l'antisémitisme de celle de l'antisionisme, est d'ailleurs fortement encouragée par les pouvoirs publics, quand, par exemple, ils dressent les plans de table de leurs réceptions ou ils calculent le montant de leurs subventions.

En dehors de tout point de vue éthique, nonobstant le cynisme ambiant, cette ligne est une manifestation flagrante de myopie, même si elle peut apporter des avantages très appréciables à court terme. En effet, les forces islamistes qui subvertissent lentement le paysage social, ne font pas ces distinctions, spécieuses pour eux, entre Français juifs, Israéliens et Juifs. Quand la masse démographique où ils puisent leur force croissante se convertira encore davantage en potentiel d'influence électoral, nul ne donnera cher des intérêts des Français juifs. Par ailleurs, si jamais, à Dieu ne plaise, Israël était emporté, la condition et la dignité des Juifs en diaspora seraient très gravement compromis.

Il faut voir que les partisans du découplage entre les juifs français et israéliens, servent avant tout des intérêts personnels, des carrières, des positions acquises, des marchés, des postes. On a hélas remarqué, sur

un échantillon trop réduit, que les réunions publiques centrées sur les problèmes des Juifs de France rencontraient une audience juive beaucoup plus large que les réunions consacrées à la situation d'Israël.

La croyance en une opinion publique juive : on imagine qu'étant soumis aux incriminations et à la menace des mêmes adversaires, les Juifs devraient naturellement faire front en commun. Et il s'impose que c'est vers eux qu'il faut déployer le principal de l'activité et que les résultats suivront nécessairement. L'expérience du Collectif n'a pas confirmé ces prévisions.

Une des techniques de communication les plus efficaces de la propagande palestinienne, de ses relais français et des antisémites ordinaires, c'est de faire tenir par des Juifs, leur discours accusatoire, diffamatoire et raciste contre les Juifs. C'est là une source permanente d'indignation et d'incompréhension chez les militants, chez la plupart des Juifs communautaires et chez beaucoup d'autres.

S'étonner de l'indifférence de Juifs apparemment imprégnés de leur judéité, s'indigner de la « trahison » d'autres Juifs, et même d'un ancien président du CRIF, s'en trouver désarmé et déprimé, cela procède d'une erreur d'analyse. C'est aussi courir le risque de l'isolement.

On considère souvent que la judéité, qu'elle s'exprime par un lien de filiation, une attitude religieuse, ou même par le simple sentiment d'appartenance au peuple juif, devrait conduire à partager des options politiques et un système de valeurs opératoire dans la conjoncture du moment, à identifier de façon homogène les adversaires et à entreprendre une action commune. Ce raisonnement conduit tout droit à des déconvenues que l'histoire a abondamment illustrées. Il n'y qu'à se référer aux vicissitudes du mouvement sioniste pour avoir un échantillon des divergences d'appréciation, des divisions permanentes et profondes entre les Juifs, y compris sur l'essentiel, même face à des enjeux vitaux.

Plus grave, ce critère de la judéité pour déterminer qui partage « normalement » nos options et notre combat, exclut ou ignore la masse précieuse de ceux qui ne sont pas Juifs, et avec qui, pour des raisons éthiques et/ou pour des intérêts matériels, nous devrions pouvoir agir de concert. Le critère de la judéité, posé comme ligne de partage unique, c'est le dépit, plus l'isolement.

Orientations

Il y a quatre tendances de fond, liées entre elles, qui forment en France, l'arrière plan d'une situation politique où les Juifs prennent conscience que leur situation est profondément dégradée.

- la délégitimation d'Israël comme État juif ;
- l'atteinte aux tabous sur l'antisémitisme qui ont fait consensus pendant plusieurs décennies, surtout à

l'école, avec la diabolisation du sionisme ;
– le déferlement de la vague islamiste avec un quadrillage de plus en plus efficace des banlieues, une percée dans le jeu politique local, la multiplication des réseaux caritatifs, djihadistes et religieux, une remise en cause de certaines normes sociales et une vaste entreprise de reprise en mains des femmes en voie d'émancipation ;
– l'alliance politique de l'Islamisme et de l'extrême gauche dans un contexte de montée des extrêmes et de déconsidération profonde du jeu politique des partis traditionnels.

Ce n'est pas parce qu'une situation se dégrade que l'on désire nécessairement y porter remède. De jeunes Juifs, mais davantage encore de jeunes non Juifs, esquivent les confrontations qui se profilent à l'horizon avec leur cortège de régression et choisissent tous les jours de quitter le Collectif « Paix et Vérité » n'a pas d'autre choix que d'agir en France, persuadé que l'antisémitisme n'est que le signal, la conséquence, d'un abandon d'identité, suite à des orientations politiques catastrophiques, comme la politique arabe – et l'identification au discours despires dictatures qu'elle a charrié – et la confrontation avec les États-Unis devenus un véritable adversaire civilisationnel, etc.

Agir pose deux problèmes: celui de l'orientation politique et celui de la professionnalisation.

On n'ancre pas une organisation implantée en province, qui est dédiée à la lutte contre l'antisémitisme et au soutien à Israël, sur des problématiques locales. La situation dans l'aire marseillaise est, à peu de chose près celle du pays dans son ensemble. Les informations, standardisées, sont issues des mêmes médias, les campagnes d'opinion, les débats, les polémiques qui s'y déroulent prennent forme dans l'hexagone. Il est donc décisif que le Collectif puisse s'agréger dans un courant national poursuivant des fins similaires, sur des analyses comparables. Les supports d'un tel courant seraient une ébauche de périodique et des activités de publication non confessionnelles.

Par ailleurs, dans le milieu technique contemporain, on ne peut pas se contenter de la polyvalence et de la bonne volonté. Il faut réunir ou créer des compétences en matière d'écriture, de traduction, de documentation mais aussi en ingénierie de projet, en gestion, en informatique, en recherche de financement. L'atteinte de résultats, donc l'élaboration d'objectifs pertinents, sont sans doute la seule mesure de la sincérité de l'engagement. ■

POUR LE COLLECTIF : JEAN PIERRE BENSIMON

L'association « DÉFIS » (Lyon)

Le groupe DEFIS est une association selon la loi de 1901 qui s'est créé en septembre 2000. Il est composé de plus d'une vingtaine de membres appartenant non seulement à la religion juive, mais aussi à la religion chrétienne surtout protestante, mais aussi catholique.

Le but de cette association n'est pas religieux ; il n'est pas communautaire non plus. Il se propose en fait de réaliser le dialogue entre la France et Israël (d'où le sigle défis), non pas seulement dans un but politique mais aussi en fonction des liens qui existent entre la France (et français) d'une part et d'autre part tout ce qui touche à Israël (de loin comme état, mais aussi de près par la diaspora).

Le but de cette présentation n'est pas tant d'établir une sorte de curriculum de notre groupe que d'indiquer dans quel esprit il s'est constitué, comment il fonctionne et quelle peut être la philosophie de ses activités. On constatera, nous l'espérons, qu'il est directement concerné par l'actualité intense de ces dernières années; mais aussi par le souci des liens de la communauté juive avec son passé, son histoire, sa religion, ses liens à Israël aussi bien que par la solidarité dans l'antisémitisme actuel. On établira ainsi à quel point aussi il cherche à retrouver les valeurs républicaines ébranlées, des valeurs morales s'inscrivant non pas seulement dans la notion des droits de l'homme, mais dans ce qui, dans la tradition biblique, talmudique et dans la pensée juive témoigne de tout

ce qui peut préoccuper un homme de bonne foi et de bonne volonté.

Raison d'être

La création du groupe « DEFIS » est intervenue dans le contexte de la seconde Intifada. C'était un moment où, on s'en souvient, les juifs ressentait durement l'impact des événements survenant en Israël. Mais à ce même moment nous ressentions aussi que ces événements créaient un nouveau climat en France, tant au niveau des attaques contre les personnes juives que pour ce qui touche à la place et à l'identité (nationale ou communautaire) juive dans la société française. Il existait en effet, de notre point de vue, une atmosphère lourde et malsaine provenant de la qualité douteuse des informations médiatiques, ainsi que de la façon dont certains intellectuels et leaders d'opinion relayaient et interprétaient ces événements au Poche-Orient et en France.

De plus, il nous semblait que les leaders de la communauté juive ne réagissaient pas en fonction de la gravité de la situation israélienne ou des exactions en France, mais plutôt selon le positionnement des uns et des autres par rapport au cercle de la société politique. Enfin, l'ambiguïté des positions des autorités françaises de l'époque et de leurs partisans d'une part et d'autre part l'absence de leurs réactions face aux exactions contre des juifs français dont chacun ressentait

la gravité faisaient naître des doutes quant à la volonté réelle des dirigeants politiques et communautaires ainsi que de la part des membres de la société civile responsables (police, justice, etc. mais aussi autorités dans l'éducation) de vouloir réagir fermement contre ces exactions et cette situation étant donnés les atterrissements étonnants qui nous paraissaient confiner à la complicité.

Enfin, nous étions atterrés par certaines réunions internationales retentissantes (comme à Durban) où certains organismes à vocation internationale prenaient des positions ou témoignaient de soutiens relayés bruyamment par les médias qui nous paraissaient aussi extrêmes que dangereux, en se livrant à des amalgames aussi troubles que pernicious et qui ne manqueraient pas d'être utilisés de façon insistante et discriminatoire.

Objectifs

La création de notre groupe répondait donc à un objectif immédiat qui nous paraissait pressant (et même oppressant) : tout d'abord se réunir pour exprimer notre anxiété face à ces événements ainsi qu'aux silences et omissions. Car il s'agissait pour nous d'essayer non pas seulement de subir ces événements et ce climat, mais plutôt de réagir, au moins verbalement, à cette situation. Mais nous voulions aussi essayer de comprendre l'origine de ce malaise et ses implications.

Par ailleurs, il s'agissait aussi pour nous d'échanger des informations sur les événements au Proche-Orient et en France (voir même en Europe) afin de nous en faire une idée plus claire et plus exacte que ce que nous en rapportaient les médias français ; car chacun d'entre nous pressentait confusément que les informations rapportées étaient non seulement inexactes, mais plutôt marquées du sceau d'attitudes partisans, la seule fin de leur sélection par les agences de presse et de leurs relais médiatiques étant de justifier des positions politiques ou idéologiques a priori plutôt que de chercher à relater aussi honnêtement que possible ce qui se passait. Ce pressentiment nous animait d'autant plus que nous nous doutions que cette façon suspecte de rapporter ces événements français et proche-orientaux se faisait dans la continuité de pratiques médiatiques précédentes et déjà douteuses dont Roselyne Koren avait montré déjà la façon d'opérer au moment de la guerre du Liban¹.

Enfin, à côté de cette expression et de cet échange d'informations, nous nous proposons également de regrouper ceux qui ressentaient les choses comme nous, afin de permettre également des réactions publiques contre ces exagérations et contre ce que nous ressentions comme des distorsions par les médias. Mais il s'agissait également de réagir contre la perception d'une passivité de nos représentants communautaires face à ces comportements. Ce groupe-

ment devait aussi permettre de lutter contre le fait que nous autres, juifs certes mais aussi citoyens français, nous sentions considérés comme des personnes dont la protection due s'avérait cependant inversement proportionnelle non seulement à notre sensibilité aux menaces mais surtout à notre enregistrement des exactions en cours dans la société française. Ces trois buts : expression, échanges et réactions, inscrits entre une double menace d'un côté et une double passivité de l'autre nous ont fait éprouver très tôt des besoins de rencontres, de discussions et d'actions. Mais l'ambiance difficile, les réticences rencontrées et la constatation d'une passivité complice nous ont conduit à rendre notre groupe officiel et à le déclarer publiquement pour le faire reconnaître afin de nous donner les moyens pour pouvoir répondre à ces besoins.

L'élargissement du contexte

enjeux identitaires et de poids des valeurs

Mais, il nous est alors apparu que la situation que nous affrontions, et dont nous ressentions le caractère pénible et délétère s'est avérée plus grave qu'on pouvait le penser auparavant et comportait un retentissement plus profond et plus durable qu'on ne pouvait le saisir initialement. Nos intuitions nous faisaient ressentir cela au-delà des triples besoins de nous exprimer, d'échanger et de réagir. Car par la suite, il nous est apparu que nous devions prendre conscience d'un état de chose plus sérieux et plus bouleversant qu'on ne pouvait le pressentir : pour le dire autrement, il nous est apparu que nous étions en face d'un défi dont l'enjeu portait certes à la fois sur ce qui se passait en France (et en Europe) ainsi qu'en Israël, mais atteignait de fait notre identité juive. Car l'absence d'une réelle corrélation étroite entre les événements dramatiques du Proche-Orient et l'antisémitisme français et européen montrait que ces événements du Proche-Orient ne faisaient que révéler, pensons-nous, un phénomène latent en France et en Europe : ce phénomène s'inscrivait en effet aussi bien à la suite des mouvements négationnistes qui avaient débuté à l'Université, pour se prolonger dans l'abstention scolaire de l'évocation de la Shoah, que par l'attribution à Israël de comportements nazis, dans une sorte de retournement de l'histoire dont certains intellectuels et hommes politiques ont le secret. C'est ainsi que nous avons donc été conduits à créer cette association en fonction de ces défis, mais aussi dans la nécessité accrue d'un lien solidaire et identitaire entre la France (et ses non juifs comme ses juifs) et Israël.

Ce défi s'adressait bien sûr aux juifs de France (et d'Europe) frappés de plein fouet par l'ampleur de ces événements consécutifs à la seconde Intifada, même si nous pensions que la communauté n'avait pas pris toute la mesure des événements de la même façon que nos intuitions nous l'indiquaient et que nos dirigeants communautaires ne nous avaient pas immédiatement

révéla l'impact réel des événements. Mais il nous est apparu aussi rapidement que les problèmes que nous rencontrions ne concernaient pas que les juifs ; même s'ils nous touchaient de plus près, ils affectaient en réalité toute la société française par les implications sur les problèmes concernant la place, le rôle et l'influence des minorités comme les juifs. Cela venait d'une interpellation sur le sens réel que la société voulait accorder à des mots comme « droits », « discrimination » et aux autres attitudes face aux minorités (juives et autres.). Ceci nous interrogeait aussi sur les prises de positions et les moyens que la société française et européenne (civile comme politique) étaient prêtes à mettre en œuvre pour faire respecter ces droits et lutter contre ces discriminations au-delà de la rhétorique des droits de l'homme. Mais cela provenait également de cette façon d'enjoindre aux juifs de devoir déterminer leur identité de façon alternative et quasi-exclusive soit en terme national, soit en terme communautaire, et cela à la suite d'une prise de position aussi autorisée que celle du Premier Ministre de la République française.

Excès du symbolique

Le débat qui s'est engagé notamment en France autour du concept de « communautarisme » a très vite dépassé ces problèmes réels d'agression et de violation des droits pour accorder une importance démesurée à l'enjeu symbolique du communautarisme comme des droits de l'homme. Ces enjeux symboliques permettaient ainsi d'éclipser la dureté de certaines attaques contre des personnes et des biens juifs. Surtout, ils permettent de ne pas agir et de se retirer derrière un voile symbolique. Ce souci pressant et excessif du symbolique rappelait la fameuse parabole de William James à propos de cette comtesse russe qui se rend au théâtre où elle pleure davantage sur les malheurs des héros sur scène que sur la mort de son cocher qui l'attendait dehors mal protégé du froid polaire et glacial. On peut mettre cela en parallèle avec la manifestation monstre à Paris (avec le Président de la République en tête) contre les profanations des tombes et des cadavres dans le cimetière de Carpentras, tandis que dans la juridiction correspondante les hommes politiques se livraient à des exactions politiciennes au lieu de favoriser l'enquête et la tenue du procès. Mais cette intensité du débat symbolique autour du communautarisme, contre le racisme et pour les « droits de l'homme » a été décuplé par sa coïncidence avec les débats sur la laïcité (en ne manquant pas de susciter des amalgames auxquels les juifs se prêtent eux-mêmes).

Mais surtout, cette importance accordée au symbolique a eu des conséquences injustes car le débat a surtout visé paradoxalement (mais non étrangement) la communauté des victimes et tout particulièrement de la part de ceux qui font de la justice sociale leur cheval de bataille idéologique. On pourrait s'en étonner !

Mais on connaît toutefois cette hypothèse de Lerner (2) qui fait découler l'accusation de responsabilité des victimes dans la survenue de ce qui leur arrive de la nécessité d'un monde juste ; cela ne manque pas d'affecter aussi certaines victimes de la haine de soi afin de préserver cette hypothèse psychologique dont ils ont à la fois besoin et dont ils éprouvent l'emprise idéologique. Raymond Boudon a d'ailleurs montré à quel point de telles prémisses inavouées peuvent conduire à des conclusions fausses mais admises à cause d'un raisonnement apparemment impeccable³.

Conséquences de ces nouveaux enjeux sur notre groupe

Mais notre groupe, dans sa préoccupation pour la gravité des événements français s'est moins soucié de l'image plus ou moins policée ou correcte que les juifs offraient (ou devaient offrir) à la société politique ou civile ou du débat sur le communautarisme que de la nécessité d'instaurer un dialogue avec les autres membres de la société civile aussi bien avec ceux qui professent d'autres formes de pensée ou de pratique religieuse qu'avec ceux qui se soucient des droits de chaque homme et donc du combat contre la discrimination et l'exclusion. Notre groupe voyait dans ce dialogue non seulement le moyen d'alerter nos concitoyens moins sensibles que nous à la gravité et à la portée de cette situation nouvelle, mais aussi une façon de repenser la société française en fonction de son évolution actuelle et des nouveaux enjeux, car l'atteinte de nos droits élémentaires auxquels les autorités ne prêtaient qu'un regard ennuyé risquait, pensons-nous, de gangrener l'ensemble de la société française.

Ce dialogue pouvait aussi nous permettre, à nous juifs, de nous situer dans notre quête d'identité au sein de la société française⁴ mais aussi européenne, tant au niveau des positions historiques (rapport à la Shoah notamment), sociales (rapport au Sionisme), que politiques (rapport à Israël et aux positions de l'État français sur le Moyen-Orient d'une part et actions de sécurité et de protection policières d'autre part), mais aussi dans le domaine enseignant (du fait de la violence scolaire et des difficultés pour mentionner le judaïsme ou la Shoah) ou judiciaire (quant aux poursuites consécutives aux plaintes et aux sanctions contre les auteurs des exactions contre des droits reconnus). Ce dialogue devait permettre pensons-nous d'établir que les enjeux encourus par les juifs ne sont pas que les enjeux de membres d'une communauté ; ils sont aussi ceux de citoyens « normaux » égaux en droit par rapport à la loi. Il y avait donc aussi un enjeu au sujet des valeurs fondamentales de la République française et dont que l'affirmation de leur fondement se posait également dans notre citoyenneté et non pas dans la solidarité avec Israël.

Ce dialogue nous paraissait aussi souhaitable,

car, même si certains juifs peuvent être contestables comme individus, nous ne pouvions comprendre ce qui dans les valeurs de la République pouvait justifier ces attitudes d'ostracisme intellectuel qui nous rendaient suspects lors de la présentation de notre point de vue: on ne pouvait pas comprendre que les juifs se voyaient reprocher d'être partiaux quand certains leaders d'opinions (juifs ou non juifs) ne se voyaient accorder un droit de parole ou une valeur à leurs arguments que s'ils étaient partisans d'un point de vue contraire à celui que partageaient la majorité des juifs. C'est ainsi que ce point de vue majoritaire parmi les juifs, que nous pouvions croire aussi respectable que d'autres points de vue publics, se voyait entaché à priori d'une marque « jaune » de suspicion, si bien que notre groupe a senti la nécessité de retrouver un dialogue au-delà de cet espace public institutionnel ou officiel puisque « le politiquement correct » finissait par nous faire défaut.

Les actions menées par le groupe

C'est dans cette optique que notre groupe a agi dans les directions suivantes

- réunions hebdomadaires de discussions sur l'actualité française et internationale en fonction de la pertinence que nous (et non pas les médias) pouvions ressentir
- organisations de conférences-débats régulières dans les buts suivants:
 - démythifier les médias et leur façon de présenter les événements tout en essayant de comprendre les raisons de leur action délibérément partisans et hostiles à Israël au mépris non pas seulement de la recherche d'objectivité (qui pourtant doit se construire), mais aussi en dépit de l'obligation de réserve des fonctionnaires se réclamant pourtant d'un service public dont manifestement ils ne cherchaient pas à respecter l'esprit.
 - recherche de documentations sur les événements auprès des personnes ayant entrepris des études publiées ou manifesté des positions pouvant aller à l'encontre de l'ostracisme instauré « par la pensée unique ».
 - documentation sur les actions entreprises par certains tant auprès des autorités judiciaires que politiques
 - informer les membres de la communauté juive et les autres citoyens français du vécu et du ressenti des juifs lyonnais. Ces conférences ont bénéficié de la collaboration constante et fidèle de Neve Shalom; nous cherchons aussi à en prévoir d'autres en collaboration avec des organisations non juives.
 - riposter à certaines distorsions médiatiques par des écrits individuels ou collectifs
 - soutien solidaire à ceux qui parmi nos coreligionnaires sont victimes d'exactions ou d'injustices flagrantes par des actions directes ou par des manifestations.

– organisation de manifestations publiques à la fois contre les exactions en France, mais aussi contre les attentats suicides en Israël tant en fonction de l'émotion ressentie qu'à cause de l'injustice qu'ils comportent. Ces manifestations ont été organisées en recherchant la collaboration de toutes les autres associations juives lyonnaises. Celle-ci ont pratiquement toutes accueilli favorablement nos initiatives. Mais on doit malheureusement signaler que les organisations institutionnelles juives officielles non religieuses ont le plus souvent refusé leur soutien ou participation quand elles n'ont pas cherché à s'opposer à ces initiatives.

- interpellations d'hommes politiques aussi bien au moment des campagnes électorales qu'en fonction de leurs responsabilités partisans ou officielles.
- participation aux forums sur les problèmes de l'identité juive dans ces temps troublés, aussi bien en fonction des engagements que demande une conscience juive face aux enjeux socio-politiques, que dans un état d'esprit de coopération avec d'autres groupes similaires en France.
- édition d'une plaquette destinée à permettre une meilleure interpellation des médias.
- préparation d'une plaquette destinée à révéler l'histoire du conflit israélo-palestinien, que beaucoup ignorent même s'ils cherchent à le juger sans se documenter.
- évitement de l'empressement à vouloir se prêter aux piédestals médiatiques et aux coteries médiatico-politiques.

L'impact de ces actions est difficile à déterminer. Mais notre association ne cherche pas à réaliser des actions d'envergure étant donnés ses buts initiaux, le caractère bénévole de ses actions et la taille de notre organisation. Il s'agit pour nous de relever les défis auxquels les juifs (mais aussi croyons nous tous les citoyens français) sont confrontés, de contrecarrer des courants d'opinions puissants mais beaucoup trop orientés par des distorsions de points de vue et de contrer la désorientation d'une opinion publique troublée par la présentation d'images ou d'opinions ou d'affects spectaculaires et souvent dramatiques mais dont la position dans le contexte général et historique nous paraît malheureusement tronquée.

Nous ne savons pas dans quelle mesure nous pouvons réussir dans notre action pour nous inscrire en faux contre ceux qui nous attaquent et nous disqualifient. Nous savons encore moins dans quelle mesure nous agissons vraiment sur les autres juifs qui sont non seulement déboussolés par la situation actuelle (jusqu'à vouloir partir en Israël pour certains). Sans compter que l'on doit avoir encore moins d'illusions quant à un effet possible sur ceux qui se sentent parfois honteux de ce qui leur arrive soit par sentiment de culpabilité pour ce dont les juifs sont accusés, soit même parfois en fonction de cette haine de soi qui

les conduit à se couper de leur condition juive (quitte à être rattrapés malgré eux plus tard par ce à quoi ils cherché à échapper), soit enfin en fonction de ce souci de (dis) paraître qui les pousse à se raccrocher à une idéologie prisée ou à se démarquer des victimes accusées.

Mais il s'agit finalement plus pour nous de pouvoir réagir pour ne pas subir, de réagir pour contrer et culpabiliser nos adversaires de mauvaise foi, et de réagir pour faire respecter des droits auxquels nous ne voyons pas de raisons pour renoncer. Cette révolte est donc aussi une façon de donner un sens à ces événements et à la lutte qu'ils nécessitent malgré nous.

Le besoin du combat

Mais il est apparu depuis l'instauration de notre association et surtout de par la tentative du dialogue qu'il n'était plus possible de se contenter de la seule discussion publique rationnelle et argumentée destinée à persuader nos adversaires ou les attentistes face à la situation. En effet les déformations médiatiques sont difficiles à rattraper¹, mais surtout il apparaît que ces déformations sont nécessaires comme prémisses aux déductions idéologiques de certains et dont ils ne sauraient se défaire aussi sans changer aussi d'idéologie⁶. Car le débat public n'est pas fait que d'arguments analytiques ou dialectiques rationnels ou raisonnables; il comporte aussi des arguments émotionnels, des arguments d'autorité, des analogies ou des hyperboles qui sèment des ambiguïtés et des troubles propres à défier la discussion rationnelle et surtout la plausibilité des conclusions⁷.

Il nous semble donc que nous sommes peut-être parvenus à un stade où compte surtout le combat politique à la fois par la polémique (avec son ton éristique, c'est-à-dire aussi avec la dérision destinée à pointer l'inanité de certaines positions tout aussi extrêmes que dangereuses ou ridicules, mais aussi, de façon converse, avec un refus d'engager certains débats qui apparaissent plus destinés à disqualifier certains qu'à leur permettre de s'exprimer), ainsi que par la participation à des démonstrations publiques qui seules peuvent permettre de capter l'attention face au gel de l'accès effectif aux institutions publiques de discussion. De plus, le débat public actuel permet, par la soi-disant neutralité et impartialité des instances institutionnelles de discussion publique, de favoriser des orateurs ou des positions, qui, si elles méritent d'être connues, discutées ou contrecarrées, se voient cependant accorder un accès public qui nous semble beaucoup plus proportionnel à leur conformité à la « pensée unique » ou « au politiquement correct » ou « à une pensée obligée » qu'aux nécessités du débat démocratique, avec un souci d'apaisement qui nous paraît excessif par rapport aux agressions verbales et physiques que nous subissons. Mais on sait que l'atmosphère médiatique actuelle favorise davantage

le pugilat public et la distraction que le souci démocratique de permettre au citoyen de se faire une idée rationnelle afin de déterminer à la fois une position raisonnable pour chacun et un dissensus mutuellement respectueux⁸.

De plus, la participation récente de certains leaders juifs français à la défense de certaines positions politiques officielles s'est malheureusement davantage inscrite dans le but de convaincre l'opinion publique internationale et surtout américaine que dans le souci ces victimes des exactions en France. Cela a d'ailleurs eu pour effet de décrédibiliser la communauté juive française (notamment auprès de la communauté juive américaine); d'autant que ces mêmes leaders se sont gardé par ailleurs de dénoncer l'anti-américanisme français qui va de pair avec une politique étrangère ouvertement anti-israélienne. On voit bien par cet exemple qu'aucun fait malheureux survenant contre les juifs en France ou au Moyen-Orient, aucun argument au sujet de leur gravité n'entamera le souci de ces leaders d'apaiser l'establishment politique et médiatique français et pour certains leur volonté de garder des positions respectables dans ce cénacle. Le temps n'est pas encore venu où en France comme en Europe disparaîtront ces « *Hoffjuden* » dont l'exemple américain nous a pourtant montré l'insuffisance: s'il faut maintenir le dialogue, il importe aussi, pour faire respecter ses droits de ne pas céder à la complaisance.

On doit cependant reconnaître que certains leaders juifs français et certaines personnalités communautaires n'ont pas hésité à dénoncer certaines positions officielles ou partisans publiques, politiques ou universitaires. C'est dans cette lignée courageuse et volontaire que veulent s'inscrire les membres de notre groupe.

Position par rapport à l'antisémitisme récent

Nous vivons en des temps troubles car l'antisémitisme change de visage rapidement: les persécutions durant l'ère chrétienne avaient cherché à isoler et exiler les juifs (soit vers d'autres contrées, soit dans des ghettos). Dans d'autres pays, des pogroms se sont répandus conduisant non plus seulement à l'exil mais à la volonté des juifs de s'installer en Israël: on sait que ce mouvement d'origine russe ainsi que le déni de justice en France comme en Russie a conduit au sionisme. Mais parallèlement à ces phénomènes, un antisémitisme virulent est devenu une force politique dans les pays de langue allemande avec l'exacerbation nazie exterminatrice qui devait déboucher sur la Shoah. Or ces mouvements antisémites se sont inscrits non plus seulement dans la droite ligne de l'antijudaïsme chrétien à la fois religieux⁹ et institutionnel du Vatican¹⁰; ils ont pris une tournure plus directement politique et anti-éthique en ne visant plus seulement l'atteinte à la dignité humaine¹¹, mais en recherchant plutôt la récu-

sation des droits politiques octroyés dans la lignée de la pensée émancipatrice du XVIII^e siècle, et surtout en visant l'extermination par la suppression même de ces droits moraux les plus élémentaires destinés à protéger contre la dégradation humaine et contre l'atteinte à la vie au nom d'une déqualification humaine dans le pays de Kant. Tout s'étant passé peut-être comme si le fascisme avait cherché à reprendre ce que les « Lumières » avaient arraché au christianisme. La Shoa ainsi constituée n'est donc pas un évènement que l'on peut extraire et isoler ainsi de la condition juive et chacun de nous peut donc ressentir ce « juif imaginaire » dont parle Alain Finkelkraut¹². Ainsi sionisme et Shoa représentent deux sens historiques récents de la condition juive : ils se sont constitués parallèlement et tous deux coexistent dans notre histoire présente et notre conscience juive actuelle. Même si les excès de ces souvenirs peuvent déplaire (dans le sens du sionisme ou dans le sens de la Shoa, voir même dans ces deux sens), on ne saurait scinder la conscience juive générale en une forme acceptable (la précarité dans la diaspora) et une forme condamnable (l'État d'Israël) en intimant aux juifs de devoir se déterminer (dans un seul sens conforme bien sûr) comme le font certains, voir même de renoncer à ces deux sens¹³. Si des choix peuvent s'effectuer de façon autonome pour chaque homme et conduire à des préférences personnelles dans un sens ou un autre, l'excès de ces polarités d'approbation ou de désapprobation devient plus qu'une critique : il est alors un blâme de la condition juive. Il ne conduit pas seulement, pensons-nous, à écarteler les juifs dans des cas de conscience invivables visant à susciter une vision éclatée et presque schizophrénique du juif. Son enjeu est surtout le droit pour les juifs comme pour chaque homme de déterminer librement ses appartenances, son mode de vie ainsi que sa façon d'assumer ses souvenirs familiaux ou communautaires.

On ne saurait donc accepter que l'on vienne s'apitoyer sur le sort actuel ou passé des juifs à travers des cérémonies pieuses et compassées, dont l'importance symbolique nous paraît encore une fois inversement proportionnelle à l'action réelle qui doit être menée pour la protection effective de chacun et à laquelle chaque juif a droit autant que tout autre citoyen ; on a trop l'impression, on le répète, que ces cérémonies symboliques contre l'antisémitisme deviennent une façon de se dédouaner d'une complaisance envers les actes agressifs actuels contre les juifs.

Or l'antisémitisme actuel auquel on assiste en France comme en Europe ne saurait être nié : car attenter à des hommes parce qu'ils sont juifs ne peut être que de l'antisémitisme ; car dénigrer – et non pas critiquer – les choix juifs parce qu'ils sont des choix juifs confine à une velléité antisémite et parce que la complicité avec ces formes d'attentat ne relève pas que de l'inconscience. Mais cet antisémitisme ne se contente plus de poursuivre la lignée inscrite au

Moyen Âge, ou du déni de justice de l'affaire Dreyfus ou de l'extrême droite : il s'y ajoute de l'antisionisme qui se traduit ouvertement à la fois par la montée d'une violence arabo-musulmane, et par la complicité effective et militante de l'extrême gauche dont le sentimentalisme antinazi, on l'a vu, n'a d'égal que le déni d'autonomie juive sous quelque forme que ce soit. Or l'antisémitisme n'est pas un phénomène nouveau dans le monde musulman ou dans l'extrême gauche. Chez les musulmans, il remonte aux origines même de la création de la religion musulmane peut-être pour les mêmes raisons d'antagonisme que pour les origines du christianisme ; et les relations entre les musulmans et les Juifs n'ont pas toujours été émaillées d'un aspect idyllique que certains voudraient retenir. Par ailleurs le déni d'autonomie juive est une constante des analyses marxistes : cela constituait déjà un défaut de la thèse de Jean-Paul Sartre sur la condition juive¹⁴. Les injonctions de l'extrême gauche à exiger des juifs une image conforme à leur analyse et à écarteler la conscience juive ne font que rejoindre malheureusement les stéréotypes anti-juifs navrants et dangereux déjà soutenus par Karl Marx lui-même^{15, 16}. Alain Finkelkraut a raison de mettre en garde contre l'assimilation de l'antisémitisme actuel avec la seule résurgence de l'ancien antisémitisme français d'extrême droite¹⁷. Il convient donc d'être également vigilant contre ces nouvelles formes d'antisémitisme qui osent d'autant moins avouer leur nom qu'elles se réfugient derrière des symboles contraires. Ceci constitue aussi un vif sujet de préoccupation de notre groupe. Ainsi assiste-on peut-être de notre temps à la conjonction des cinq couches précédentes de l'antisémitisme que sont l'antijudaïsme musulman et chrétien, les antisémitismes des extrêmes de droite et de gauche avec un antisionisme récent. Ce quintuple mélange apparaît malheureusement explosif pour la condition juive actuelle.

Défis de la condition juive actuelle

Les juifs ont connu dans leur histoire des moments terribles. Car on sait que les juifs faisaient question : « la question juive » ! L'époque nous vivons actuellement n'est peut-être pas la pire de toute cette histoire. Mais elle n'est certainement pas celle que l'on pouvait espérer après la prise de conscience de la Shoa ou après la création de cet État refuge que voulaient Herzl et le sionisme. Cela démontre, s'il en était besoin que la condition juive a besoin non seulement de l'attribution des droits nécessaires à chaque homme, mais aussi de leur défense ; car la liberté n'est pas qu'un octroi : elle est aussi le fruit de combats. La condition juive n'est donc pas seulement le fruit d'une révélation, de l'étude, de l'observance ou de la discussion et du dialogue¹⁸ ; elle n'est pas seulement affaire de convenances sociales qui ne peuvent qu'être observées sous peine de se faire « mal voir » et ainsi de mériter éventuellement son sort⁵. Elle comporte aussi un

combat, une résistance qui ne consiste pas tant dans l'obstination d'un « peuple à la nuque raide », que dans l'affirmation des droits à la différence, au respect, à la liberté de détermination et aux droits d'appartenance choisies dans une République soucieuse de l'égalité de chacun devant ses lois. Notre groupe cherche aussi à s'inscrire dans cette optique volontaire et déterminée au-delà des seules déterminations voulues par autrui. Mais ce combat dépasse aussi la simple condition juive pour rencontrer, croyons-nous la condition fondamentale de tout homme¹⁹: son enjeu est ni marxiste, ni capitaliste, ni purement religieux; il est un enjeu issu de la croyance que chaque homme n'est pas seulement porteur d'une valeur mais qu'il peut apporter une valeur au monde, à soi-même et à autrui. Cela vaut donc déjà pour lui-même; mais cela vaut aussi envers autrui. Cependant, il est nécessaire pour cela qu'il lui soit possible de vivre et de se manifester sous une forme dont il puisse choisir la représentation dans une liberté mutuelle. Ce combat est un défi pour chaque homme; mais il se trouve, comme l'histoire l'a prouvé à plusieurs reprises, que le juif constitue une sorte de pierre de touche de cet enjeu. Notre groupe a souhaité en relever le défi. ■

POUR DÉFIS : **LÉON SANN**

1. Roselyne Koren. *Les enjeux éthiques de l'écriture de presse et la mise en mots du terrorisme*. Éditions L'Harmattan. Paris, France 1996
2. Melvin Lerner. « The justice motive in social behaviour: introduction » *Journal of social Issues* 1975; 31 : 1-19.
3. Raymond Boudon. *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*. Éditions Fayard. Paris, France 1990
- 4- Shmuel Trigano. *La République et les Juifs*. Éditions Les Presses d'aujourd'hui. Paris, France. 1982
5. Hannah Arendt. *Les origines du totalitarisme. Sur l'antisémitisme*. Éditions Calmann-Lévy. Collection « points publics » Paris, France.1973.
6. Raymond Boudon. *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*. Éditions Fayard. Collection « points publics ». Paris, France. 1986
7. Chaïm Perelman & Lucie Olbrechts-Tyteca. *Traité de l'argumentation*. Éditions de l'Université de Bruxelles. Bruxelles, Belgique 1988.
8. Amy Gutman & Dennis Thompson. *Moral conflict and political consensus*. *Ethics* 1990; 101 : 64-88
9. Jules Isaac. *Genèse de l'antisémitisme*. Éditions Calmann-Lévy. Paris, France. 1956
10. David Kertzer. *Le Vatican contre les juifs*. Éditions Robert Laffont Paris, France. 2003
11. Giorgio Agamben. *Ce qui reste d'Auschwitz*. Bibliothèque Rivages. Paris. France 1999.
12. Alain Finkielkraut. *Le juif imaginaire*. Éditions du Seuil. Paris, France 1980.
13. Norman G. Finkelstein. *Daniel Jonah Goldhagen's "crazy" thesis: a critique of Hitler's willing executioners. In A nation on trial*. First Owl Books Edition H. Holt & Company, Inc. New York, NY, USA. 1998. pages 87-100.
14. Jean-Paul Sartre. *Réflexions sur la question juive*. Éditions Gallimard. Collection « idées ». Paris, France. 1954
15. Karl Marx. *La question juive*. Éditions 10/18. Paris, France 1968
16. Robert Misrahi. *Marx et la question juive*. Éditions Gallimard. Collection « idées ». Paris, France. 1972.
17. Alain Finkielkraut. *Au nom de l'Autre. Réflexions sur l'antisémitisme qui vient*. Éditions Gallimard. Paris, France. 2003.
18. Martin Buber. *Good and Evil*. Éditions Charles Scribner. New York. NY USA 1952.
19. Robert Misrahi. *La condition réflexive de l'homme juif*. Éditions Julliard. Collection « Temps modernes » Paris, France. 1963

Le comité d'information sur le Moyen-Orient (Paris)

Le 9 avril 2000, plusieurs centaines de personnes assistaient à une journée d'information et de mobilisation intitulée « les douze heures pour le Golan ». Les aspects humains, historiques, géostratégiques, hydro-politiques, juridiques, et leurs enjeux dans les relations internationales ont été développés par des intervenants de haut niveau. Le président d'honneur de cette journée était M. Kaare Kristiansen, ancien président du parlement norvégien, démissionnaire du Comité Nobel pour protester contre l'octroi du prix Nobel de la paix à Arafat. Son éthique et son courage politique n'ont d'égal que son soutien indéfectible à la sécurité de l'État d'Israël.

Le Pr Yohanan Manor nous livrait les premières conclusions de ses travaux sur les manuels scolaires palestiniens et syriens, à savoir: comment céder le Golan à Assad alors que les enfants syriens sont abreuvés de la haine des Juifs? Comment faire confiance à Arafat quant celui-ci appelle publiquement au djihad contre les Juifs? Aucun débat rationnel sur la crédibilité d'Arafat n'était permis. C'est dans ce contexte que nous avons conçu notre entreprise.

Le « Comité d'information Golan – Jérusalem » venait d'organiser sa première action en collaboration avec l'Association France-Israël présidée par le géné-

ral Michel Darmon. Les buts de l'association sont de défendre le caractère juif, sioniste et démocratique de l'État d'Israël ainsi que l'unité du peuple juif, de soutenir l'État d'Israël, de préserver l'unité et l'indivisibilité de Jérusalem sa capitale éternelle. Notre devise était: « diviser Jérusalem c'est diviser le peuple juif ».

La Communauté juive enivrée par le processus d'Oslo s'était elle-même enfermée dans un univers passionnel. Tout ce qui touchait de près ou de loin à ces sujets était tabou. Aucun débat rationnel, sur la question du Golan ou sur la crédibilité d'Arafat, n'était permis.

Décrypter et agir

Septembre 2000, la guerre la plus terrible qu'ait eu à affronter l'État d'Israël éclate. L'association change de nom et devient Comité d'Information sur le Moyen-Orient (CIMO). Restaurer l'image et l'honneur de l'État d'Israël devenait un impératif absolu et urgent tant la campagne de presse mondiale de diabolisation était aussi virulente qu'injustifiée. Nous voulions également dénoncer les revendications irrecevables des Arabes palestiniens et notamment le diktat sur le retour des réfugiés. Sous l'impulsion de Mme Renée Arki-Benhamou nous avons développé

nos actions dans le cadre d'une stratégie positive et existentielle.

Nous ne voulions plus nous cantonner dans une posture de contre-argumentations sur des questions soulevées par nos adversaires. Il s'agissait de reprendre l'initiative avec des sujets originaux notamment l'enseignement de la haine des Juifs ou les réfugiés juifs provenant des pays arabes.

Comment prendre des initiatives efficaces sans les appuyer par un décryptage sérieux et rapide des nouvelles situations? Des spécialistes, notamment les professeurs, Israéli, Trigano, Fenton, ainsi que Michel Gurfinkiel sont venus dans le cadre d'un cycle de conférences, nous livrer les clés de compréhension du conflit. Forts de ces analyses, nous avons mis en œuvre nos actions à l'aide d'outils innovants dans des champs d'applications divers: diplomatique, juridique, médiatique, et politique.

L'une de nos premières actions a été la mise sur pied, en collaboration avec l'association France-Israël d'une intervention auprès de l'ambassade de Norvège. Son objectif a été de soumettre une proposition visant à exiger de la part des lauréats du Prix Nobel de la paix le respect d'une déontologie. Cette même initiative a été réalisée dans d'autres capitales européennes au moment où certains tentaient – et tentent toujours - d'importer l'enseignement de la haine dans l'hexagone. De sorte qu'une étude relative à la présence de la violence dans la presse destinée à la jeunesse durant le début de l'Intifada nous a permis de déceler des infractions, graves et répétées, à la loi du 16 juillet 1949.

Nous avons, alors, saisi la Commission de contrôle et de surveillance des publications de l'enfance et de l'adolescence auprès du ministère de la Justice et déposé notre étude. Il ne fait aucun doute qu'avec le gouvernement actuel nous n'aurions pas été débouté de notre action. Puis nous avons poursuivi notre combat contre la propagande palestinienne et arabe avec l'une, et non la moindre, de leurs armes: l'image. Nous pensons avoir été pour quelque chose dans nos

discussions avec Philippe Bensoussan, puis Jacques Tarnero et Pierre Rehov dans les deux projets qui ont vu le jour par la suite: un long-métrage le film *Décryptage* et un court-métrage la vidéo *Contre-champs 1*. Sous le titre « La parole aux images », nous avons adressé à l'ensemble des députés et des sénateurs une version adaptée et raccourcie de cette cassette. Celle-ci comportait des images enregistrées de la télévision palestinienne, montrant entre autres, l'enseignement de la haine des Juifs et l'incitation au terrorisme, le révisionnisme historique relatif à la création de l'État d'Israël, la négation de la Shoah ainsi que l'utilisation du mythe chrétien de « peuple déicide ».

Toujours dans le cadre de notre stratégie positive, après l'organisation d'une conférence sur « Le million oublié: les réfugiés juifs des pays arabes », nous nous sommes rendus à Genève pour étudier les conditions dans lesquelles on pourrait organiser une grande conférence sur ce sujet. Nous nous attendions à trouver sur place nombre d'ONG disposées à défendre avec la dernière énergie l'image et l'honneur de l'État d'Israël. Il n'en fut rien. De retour à Paris, nous avons rédigé une note relative à l'absence de mobilisation des ONG juives accréditées auprès des Organisations Internationales notamment au sein de l'ONU à Genève. À ce moment-là, malheureusement, Durban était prévisible.

Une de nos dernières actions a été l'organisation d'un rassemblement devant l'ambassade des États-Unis marquant notre solidarité avec le peuple américain et avec l'administration américaine après la catastrophe du 11 septembre 2001. Pour conclure, il nous semble que si seuls les Israéliens sont à même de mener la guerre sur le terrain, en revanche, la lutte pour l'image d'Israël, à laquelle nous sommes assimilés, que nous le voulions ou pas, nous concerne directement...

Il apparaît donc que seule l'élaboration et la mise en œuvre d'une stratégie positive fondée sur un décryptage sérieux des nouvelles situations et servis par des outils innovants peut être efficace. ■

Le Forum Citoyen Juif (Paris)

Jamais depuis la période de la Shoah n'a déferlé dans le monde une telle vague d'antisémitisme que celle que nous connaissons depuis plus de trois ans. L'indifférence générale qu'elle a rencontré a aggravé partout le traumatisme de la population juive et a marqué davantage son extrême isolement.

C'est ainsi que dès les premières de ces manifestations en France, sous le gouvernement Jospin, le pouvoir exécutif refusait d'en reconnaître le caractère antisémite. Le parlement gardait le silence. Les parquets et les juridictions adoptaient une attitude pour le moins timorée. Mais ni la société civile, ni les

intellectuels ne se firent entendre pour dénoncer ce nouveau fléau. Peu à peu les Juifs de France eurent le sentiment que certains droits relatifs à la citoyenneté ne s'exerçaient plus à leur égard. Il s'avérait alors que l'espace sociopolitique avait subi des bouleversements majeurs.

Les médias n'ont commencé à briser le silence qu'après la première livraison de *l'Observatoire du Monde Juif*. Devant une telle carence dans les réponses de la République à des exactions qui tendaient à ébranler ses principes, il fallut adopter une stratégie propre à faire face à la gravité de la situation.

Une nouvelle stratégie

C'est ainsi que le Forum Citoyen Juif fut créé en février 2002 à quelques semaines des élections législatives et présidentielles. Le Forum Citoyen Juif est un groupe de réflexion qui s'est donné pour vocation d'élaborer des propositions à l'adresse des pouvoirs publics, afin d'éradiquer la délinquance raciste et antisémite en France. Deux objectifs majeurs se sont dessinés dès le départ. Il s'agissait d'une part, au niveau des pouvoirs publics, de contribuer à ce que soit mis en place un arsenal législatif adapté ainsi qu'un dispositif répressif effectif et efficace, d'autre part de rétablir la confiance entre les victimes et ces mêmes pouvoirs publics. Notre analyse nous a conduit à penser qu'on ne pouvait atteindre toutes les structures sociales et qu'il fallait agir au sommet de l'État. Le moment opportun fut celui où les représentants politiques seraient les plus réceptifs, c'est-à-dire en période électorale. Nous avons tenu en un premier temps à responsabiliser les candidats en lice pour les élections présidentielles et législatives. Nous leur avons remis une pétition comportant plus de quinze mille signatures pour pouvoir demander la mise en place d'une commission d'enquête parlementaire sur la vague de délinquance antisémite. Il s'agissait de mettre à jour les causes ayant conduit à l'incurie des pouvoirs publics pendant près de deux ans. Finalement cette commission n'a pas vu le jour.

Notre deuxième revendication appuyée par la pétition concernait le renforcement de l'arsenal législatif. Les premiers, nous avons souligné le fait que le code pénal n'était plus adapté. Ainsi nous avons fait remarquer que, dans le code pénal, le caractère raciste n'apparaissait pas pour des violences à l'encontre des personnes ou pour des dégradations de biens. Ainsi les dispositions législatives n'étaient plus adaptées aux nouvelles réalités de la délinquance raciste.

Lors de notre rencontre avec le député Pierre Lellouche nous lui avons demandé de présenter à l'Assemblée Nationale une proposition de loi allant dans ce sens. Ce texte se fonde sur l'analyse selon laquelle, en période de délinquance antisémite aiguë, seules des sanctions sévères et médiatisées peuvent être assez dissuasives pour tenter d'extirper ce fléau de notre société. C'est ainsi que la première disposition de cette loi a pour effet d'aggraver les peines relatives aux atteintes à caractère raciste à l'encontre des personnes et des biens. La seconde disposition adoptée dans le cadre de cette loi est moins connue. Elle concerne l'aggravation des peines relatives aux atteintes à l'encontre d'un lieu de culte, d'un établissement scolaire, éducatif ou de loisir, ou d'un véhicule transportant des enfants. L'objectif, dans ce contexte, était d'assurer la protection des lieux plus particulièrement visés de la vie juive. Cette loi adoptée, à l'unanimité par le Parlement, exprimant exclusivement les deux idées du Forum Citoyen Juif a été publiée au journal

officiel le 3 février 2003. Ainsi après avoir rencontré une grande réticence à nous faire entendre, ainsi qu'un grand scepticisme dans tous les milieux, le Forum Citoyen Juif illustre le fait qu'une idée puisse devenir politique et de là devienne action publique. Il fallait aller plus loin ; modifier la procédure. Malgré ce résultat non négligeable – adoption de la loi Lellouche par le Parlement – nous avons le sentiment qu'il était largement insuffisant. Il fallait aller plus loin et pour cela modifier, en plus des peines, la procédure pénale afin de faciliter la condamnation du délinquant présumé. Il y avait dans nos propositions d'amendements, entre autres, l'idée de faire passer le délai de prescription pour les délits de presse de trois mois à un an. Il fallut attendre plus d'un an pour obtenir ce résultat.

Le garde des Sceaux Dominique Perben a intégré cette disposition dans la loi d'adaptation à la grande criminalité dite « Perben II ». Une autre proposition d'amendement visait à aménager la charge de la preuve dans les affaires de délinquance raciste. Reconnaissons que c'est grâce aux groupes centristes que certaines de nos propositions ont été présentées à l'Assemblée et au Sénat.

L'effectivité des mesures de lutte et le respect des droits des victimes au niveau des administrations répressives.

Mais il ne suffisait pas qu'une législation adéquate fût adoptée encore fallait-il l'appliquer. Et là, nous nous sommes rendus compte qu'un fossé existait entre les déclarations du gouvernement et l'application réelle des mesures par les administrations répressives. En octobre 2003, au motif que soit renforcée l'effectivité des mesures de lutte et pour restaurer le respect des droits des victimes, nous fûmes reçus, à Paris et dans les autres départements d'Île de France, par les directions départementales de la sécurité publique, les parquets près les tribunaux de grande instance et près la cour d'appel. Nous avons pu ainsi dénoncer la pratique des classements, policiers, judiciaires et statistiques, qui érodaient la confiance entre les pouvoirs publics et les victimes. La pratique du classement judiciaire se manifeste par le fait de ne pas diligenter de poursuites même lorsque le délinquant est identifié ou identifiable. Ainsi le classement sans suite dans l'affaire de l'Hachomer Hatzair est très symptomatique de cette insécurité judiciaire. Nous avons dû, comme si cela n'allait pas de soi, rappeler que les infractions à caractère raciste et antisémite sont avant tout, une atteinte à la dignité de la personne. Et ainsi, un accueil plus averti des victimes par la police judiciaire serait fortement apprécié. Lorsque les poursuites ne peuvent se faire, nous avons suggéré l'envoi systématique à la victime d'un avis de classement sans suite, motivé et notifié. Aujourd'hui le Forum Citoyen Juif entretient des liens étroits et réguliers avec les directions de la police judiciaire

et les grands parquets d'Île-de-France, et il veille, par le suivi des dossiers, à l'application réelle de la politique criminelle du gouvernement en la matière, et notamment de la loi Lellouche. Notre stratégie consiste à agir auprès des parquets plutôt que de faire intervenir des avocats. Rappelons que le parquet est une structure de magistrats spécialisés constituant la clé de voûte du système judiciaire puisqu'il intervient à tous les niveaux : il dirige la police judiciaire, diligente les poursuites, prononce le réquisitoire au procès. Le parquet agit au nom de la société et représente la Nation.

Est-il besoin de préciser que la lutte contre la délinquance raciste et antisémite relève de l'intérêt général de la Nation, et non du seul intérêt de la victime ? Ainsi, c'est au parquet de déclencher les poursuites et non à la victime, assistée de son avocat, de se constituer partie civile. Notons que dans la mesure où celui qui déclenche les poursuites en porte la responsabilité, si la victime voulait forcer l'inertie du parquet, elle pourrait être condamnée pour procédure abusive.

Rendre le droit accessible à tous

Parallèlement à notre activité à destination des pouvoirs publics nous avons œuvré de façon à rendre accessibles à chacun les informations d'ordre juridique dont il pourrait avoir besoin. Dans ce sens nous avons édité et diffusé gratuitement à raison de 70 000 exemplaires le petit guide pratique bleu : « Agissons contre l'antisémitisme » qui explique aux victimes comment agir en cas d'agression antisémite, au niveau de la police judiciaire et devant l'institution judiciaire. En particulier un chapitre du guide propose une démarche dans le cas d'une infraction au sein de l'école de la République. Des services de la Communauté juive ont été placés au cœur de ce dispositif d'information et de suivi des affaires. La diffusion du guide s'est accompagnée de conférences organisées à Paris et en province notamment à Marseille et Lyon.

Nos nouvelles propositions

Actuellement notre action se poursuit et vise à émettre auprès des pouvoirs publics des propositions efficaces et durables relatives à tous les aspects de la lutte contre la délinquance antisémite. De telles propositions ont été confiées, depuis le début de février 2004, au ministre de l'Intérieur et au ministre de la Justice. De même, elles ont été communiquées aux responsables de la Communauté. Ces propositions insistent sur la nécessité d'intervention au plan législatif, au plan des administrations répressives et à celui des statistiques administratives officielles.

Au niveau législatif, il s'agirait essentiellement de créer un chapitre spécifique sur la délinquance raciste, en attendant la rédaction d'un Code de la discrimination. Ce dispositif rassemblerait, entre autres, toutes les infractions en matière de délits de presse,

les atteintes aux personnes et aux biens accompagnées de règles de procédure facilitant la condamnation du délinquant présumé. Il serait de plus souhaitable, sans que soit ignoré le principe de la présomption d'innocence, d'aménager la charge de la preuve.

Au niveau du dispositif répressif, il est indispensable d'en renforcer durablement l'efficacité. Nous proposons un projet de réforme en deux étapes :

En un premier temps la mise en place d'un module de formation au traitement particulier de la délinquance raciste et antisémite pour les policiers et les magistrats. À terme, il s'agirait d'établir, à tous les stades du traitement, une chaîne répressive centralisée, et ceci depuis les commissariats jusqu'à la Chancellerie. Le fondement de cette idée est la constatation que les dysfonctionnements ne sont pas dus à la mauvaise volonté des fonctionnaires mais surtout à une surcharge de travail.

Nous avons préconisé la spécialisation de quelques commissariats par département en Île-de-France en vue d'un accueil plus averti des victimes et d'une meilleure efficacité du traitement réalisé en temps réel avec le magistrat référent du parquet. Au niveau des parquets, il serait souhaitable, à la suite de l'importante modifications législatives réalisées, ou par anticipation, de mettre en place une formation spécifique aux infractions relevant des discriminations. Il s'agirait, dans le ressort des Tribunaux de grande instance, d'un magistrat référent pouvant également statuer sur le dossier. Au niveau des statistiques administratives, émanant du ministère de l'intérieur, celles-ci demanderaient de sérieuses améliorations.

À ce propos, on saura distinguer, d'une part, les actes de « délinquance déclarée » auprès des pouvoirs publics par les victimes ayant porté plainte, d'autre part « la délinquance réelle » dont une partie n'a pas fait l'objet d'un dépôt de plainte de la part des victimes. Cette dernière représente le chiffre noir de la délinquance.

Notons que les statistiques administratives officielles reflétant seulement la délinquance déclarée ne sont pas très fiables, et ceci pour deux raisons majeures. Il s'agit de la pratique du classement policier, à savoir, le fait de refuser d'enregistrer l'infraction sur procès-verbal et de seulement la porter sur une main courante. Il arrive même parfois que la police judiciaire refuse tout simplement d'enregistrer l'infraction. Ce qui est aussi en question, c'est le classement d'une infraction dans une rubrique statistique non adéquate qui résulte du fait de l'omission de la mention du caractère raciste dans la qualification juridique de l'infraction figurant sur le procès-verbal. Au Forum Citoyen Juif nous qualifions cette pratique de classement statistique.

Ajoutons que l'outil statistique dit état 4001 qui se trouve dans tous les commissariats de France

n'est pas spécifiquement adapté à la délinquance raciste et antisémite. Ce logiciel est composé de 107 index qui correspondent à des catégories différentes d'infractions. En particulier, l'index 13 s'intitule : « Atteintes à la dignité et à la personnalité ». Or, cette définition recouvre, selon nous, une réalité juridique trop large. Dans ce même outil statistique nous avons demandé au ministère de l'Intérieur de créer une rubrique spécifique à la délinquance raciste et antisémite. Ce qui permettrait une extraction statistique plus précise, automatique et durable.

Une enquête de victimation

La seule façon qu'ont les pouvoirs publics de disposer d'informations fiables sur la délinquance antisémite est de confronter les statistiques administratives à une enquête de victimation. Schématiquement, dans le cadre des statistiques administratives, c'est la victime qui porte à la connaissance des pouvoirs publics l'infraction qu'elle a subie. En revanche, dans le cadre de l'enquête de victimation ce sont les Autorités qui vont vers la victime pour lui demander si elle a subi une infraction et les raisons qui l'ont poussé à ne pas porter plainte.

C'est ainsi que sur notre demande il a été mis à l'ordre du jour du Conseil d'orientation de l'Observatoire national de la délinquance l'idée de faire réaliser par l'INSEE une enquête de victimation. Selon les informations dont nous disposons, cette proposition a été accueillie favorablement, ainsi que la proposition d'adapter formellement l'outil d'analyse état 4001 à la délinquance raciste et antisémite. L'enquête de victimation sera publiée dans le premier rapport annuel 2005 de l'Observatoire national de la délinquance. Elle contribuera sans nul doute à restaurer la confiance des victimes. Et elle permettra surtout aux pouvoirs publics de disposer d'une analyse plus précise de la délinquance antisémite réelle et de renforcer l'efficacité du dispositif gouvernemental en la matière.

De notre côté, nous avons lancé depuis septembre 2003 la première enquête nationale relative à la délinquance antisémite. Grâce à un questionnaire nous pouvons recueillir des informations précieuses sur le sentiment d'insécurité perçu par les Juifs de France, et sur les réalités des infractions qu'ils ont subies. Ce questionnaire nous renseigne également sur le comportement des victimes, à savoir si elles ont porté plainte, sinon pourquoi, et sur l'attitude des pouvoirs publics : police judiciaire, parquet, juges. Parallèlement il est nécessaire que soient améliorés l'information des victimes et le signalement de ces infractions. Par exemple avec la mise en place par les pouvoirs publics d'un numéro de téléphone 116 par lequel les victimes pourraient signaler l'infraction, bénéficier d'un accueil, d'une écoute, d'une information sur leurs droits ainsi qu'une assistance sur les démarches à suivre. Ces informations pourraient figurer sur un

dépliant de la collection « Prévention et sécurité » éditée par le ministère de l'Intérieur. Les victimes pourraient trouver ce dépliant à l'entrée de tous les commissariats. Le guide pratique contre l'antisémitisme a été réalisé en souhaitant que les pouvoirs publics s'en inspirent.

Quant à la loi Lellouche, est-elle véritablement appliquée? Force est de constater – à notre grand regret – selon les premiers dépouillements de notre enquête, l'application de la loi Lellouche reste une exception. Ni la police judiciaire dans la qualification juridique des infractions sur procès-verbal, ni le parquet dans la qualification juridique des chefs de poursuite, ni les juges dans le prononcé des sanctions n'appliquent cette loi. Les seuls résultats actuels de la loi Lellouche sont le changement de juridiction pour les violences ayant entraîné une interruption totale de travail de moins de huit jours. Cette loi a fait passer cette dernière infraction du statut de contravention dont la compétence relève du tribunal de police à celui de délit dont la compétence relève du tribunal correctionnel. Mais ce résultat constitue déjà une avancée essentielle car la sanction principale passe de la simple amende à la prison (prison ferme ou avec sursis). Par ailleurs, nous avons demandé au ministère de la Justice que les nomenclatures NATAFF et NATINF puissent être également mises à jour au regard de la loi Lellouche.

Une dimension nouvelle; le plan européen Aujourd'hui notre action tend à prendre une dimension nouvelle puisque nous œuvrons afin d'étendre au plan européen la stratégie engagée au niveau national. De ce point de vue notre présence au séminaire de Bruxelles portant sur l'antisémitisme a été riche d'enseignements. Il est clair que la Commission européenne n'a pas encore pris la mesure de la gravité de la délinquance antisémite en Europe.

C'est ce qui nous est apparu durant ce séminaire très attendu organisé par la Commission européenne et le Congrès juif européen, le jeudi 19 février 2004 où aucune réponse ne fut apportée concernant les deux points forts de ce problème. Tout d'abord, il a été soigneusement évité de désigner les délinquants antisémites comme appartenant au monde musulman. Rappelons à ce propos que c'est la censure, portant précisément sur ce point, imposée par l'Observatoire européen sur le racisme et la xénophobie, basé à Vienne, qui avait provoqué le scandale. Il n'y eut même aucune condamnation claire de la délinquance antisémite en Europe à cette commission.

Ainsi, Romano Prodi, le Président de la Commission européenne s'est abstenu de désigner nommément les auteurs de la délinquance antisémite, les qualifiant de « nouvelles minorités issues de l'immigration ». Il s'est empressé d'attribuer à la frustration sociale la cause justifiant la délinquance antisémite plutôt que de pointer l'enseignement de la haine des Juifs dans

certains milieux en Europe.

En deuxième point, la Commission européenne n'a pris aucune disposition efficace afin d'éradiquer la délinquance antisémite.

De notre côté, il nous semble urgent et indispensable, à la veille de l'élargissement de l'Union européenne à 25, que soit mise en place une administration européenne indépendante dotée de moyens opérationnels réels.

Cette instance devrait avoir une compétence de recommandation auprès de la Commission qui saisi-rait le Conseil de l'Union européenne, et ceci dans les quatre champs d'application suivants :

1. le renforcement des instruments juridiques – selon la loi Lellouche – en matière de délinquance raciste.
2. Le renforcement durable de l'efficacité des administrations répressives que sont la police et la justice.
3. L'exigence que soit rendu plus fiables les statistiques administratives officielles.
4. L'établissement d'enquêtes sur la délinquance antisémite.

Le Cercle (Paris)

Le Cercle a été fondé en 1996 à partir d'une interrogation : comment peut-on aider efficacement Israël ? A cette question, la réponse n'a pas été si simple. Tout d'abord, il a fallu essayer de répondre aux grandes questions qui se posent à nous en tant que juifs. C'est ainsi que, avec quelques amis, nous avons commencé par aborder différents thèmes (les enjeux géopolitiques de Jérusalem, la repentance de l'Église, les médias et Israël, etc.) grâce à la participation d'experts (universitaires, diplomates, politologues, psychanalystes, etc.) au gré de nos questionnements. Au début, nos rencontres se tenaient de manière informelle dans des lieux divers et variés (appartements, centres culturels, etc.) aucune cadence, aucune obligation, aucun budget... Dès le départ, nous avons souhaité que ce groupe de réflexion reste indépendant, non seulement des institutions mais aussi des partis politiques.

Au fil des rencontres, la même question est revenue régulièrement : pour quoi faire concrètement ? Ce à quoi nous n'avons cessé de répondre à notre entourage : « *pour comprendre ce que cela veut dire que d'être juif aujourd'hui et ne pas en discuter uniquement au coin d'une table pendant le Shabbat !* ». En effet, certains de nos amis ne considéraient pas notre réflexion comme une action. Pour notre part, nous avons préféré passer plusieurs années à approfondir notre réflexion avant d'agir. Lorsque Le Cercle est devenu plus conséquent de par le nombre de ses militants, nous avons alors entamé un passage à l'action. Quelles furent ces actions ? En 1999, dans le cadre d'une pétition, nous avons sollicité du gouvernement français une inter-

En conclusion, nous sommes en mesure de dire, au regard de notre expérience que les pouvoirs publics manifestent une volonté réelle d'agir. Il reste cependant à entreprendre des aménagements durables dans les domaines précités.

Quant à la société civile elle n'a pas encore pris conscience de la gravité de la situation relative à la délinquance antisémite, ni surtout en quoi celle-ci met en danger la Nation dans son ensemble.

Au niveau de la Communauté juive les carences sont considérables et insoupçonnées et mériteraient, tenant compte des changements fondamentaux intervenus ces dernières années, un examen approfondi particulier. Il est vital de définir une nouvelle stratégie de communication à destination du monde politique et des médias. Et donc, il n'est pas d'autre alternative pour la Communauté juive que de s'adapter, ou de voir sa crédibilité et son efficacité réelle gravement mises en cause. ■

POUR LE COMITÉ D'INFORMATION ET LE FORUM : **RENÉE ARKI-BENHAMOU, GÉRARD DARMON, SIMON KOUHANA**

vention diplomatique pour la libération des treize juifs détenus en Iran... ce qui déboucha notamment sur une audience auprès du Directeur Général de l'Unesco de l'époque. En 2001, nous avons rédigé une déclaration citoyenne dont le contenu nous semblait plus équilibré que la position officielle du gouvernement français quant à la solution du conflit israélo-palestinien... Cette déclaration fut amendée par dix parlementaires de toutes obédiences politiques.

Puis, les années ont passé et nous avons constaté comme tout un chacun le déchaînement de violence au Proche Orient. Une certaine frénésie s'est installée chez les juifs de Diaspora, comportement que la démultiplication des forums sur Internet a, de notre point de vue, reflété d'une manière très claire. Les messages défilant sur ces forums ont exprimé une véritable angoisse de la part de milliers d'individus dans le contexte que l'on connaît. Nous avons, pour notre part, considéré qu'un dialogue à cette période serait probablement stérile et qu'il valait mieux se retirer en attendant que cette tension retombe. Après plusieurs années nous avons organisé de nombreuses conférences qui nous ont permis de prendre conscience des grandes questions relatives à notre identité juive contemporaine, fédéré plus de cinq cent militants et enrichi notre réflexion de nombreux voyages non seulement en Israël mais aussi dans différentes communautés de Diaspora.

Ce premier bilan nous a amené à penser qu'il était temps de mettre en place de nouveaux modes d'actions pour sensibiliser différents publics sur toutes ces questions qui nous concernent. D'aucuns continuent

de nous dire « à quoi bon ? » et préfèrent d'ores et déjà plier bagages pour partir notamment en Israël ou au Canada. D'autres pensent que la célèbre maxime « pour vivre heureux vivons cachés » est aujourd'hui, en Diaspora, plus vraie que jamais tant l'antisémitisme y est présent. Mais nous ne dirions rien de nouveau en rappelant cette réalité. Le problème est plus de savoir quel avenir les juifs ont au sein d'une Europe où tantôt les Autrichiens plébiscitent un leader d'extrême droite tantôt une partie de nos concitoyens français donne un signal d'alarme à la classe politique en votant massivement pour un leader politique xénophobe au premier tour d'une élection présidentielle. L'Histoire se répète-t-elle ? Faut-il être un juif marrane pour avoir le droit d'être juif en France ? Nul ne le sait. En tout état de cause, il semble que la prise de conscience par les juifs vivant en Europe des traits de leur identité aura été proportionnelle à la montée de l'antisémitisme en Europe ces dix dernières années.

Nous pensons qu'une autre attitude est possible. Il s'agit pour les juifs de tenter, en tant que citoyens européens, de changer fondamentalement la vision monolithique que leurs concitoyens ont du Proche Orient ou, à tout le moins, d'essayer de la faire évoluer. Pour y parvenir, les juifs devront nécessairement continuer de comprendre les réalités d'Israël en entretenant une relation continue avec sa société.

Plusieurs raisons pourraient justifier ce changement de vision. La première raison est conjoncturelle : l'Europe commence à peine à subir les foudres des réseaux islamistes intégristes. Les consciences individuelles seront inéluctablement amenées à ressentir la haine subie chaque jour par le peuple juif. Aussi, il est probable que les Européens s'ouvrent au dialogue avec les juifs pour comprendre cette menace commune et tenter d'y faire face.

La seconde raison est structurelle : il n'existe aujourd'hui aucun groupe dont la seule vocation est de sensibiliser les leaders d'opinions sur toutes ces questions qui nous concernent mais aussi, pour ce faire, de former des professionnels à cette tâche difficile. Ce travail ne peut être accompli par les institutions juives. Ces dernières ont été créées au début du XIX^e siècle sous l'impulsion de Napoléon pour organiser administrativement la vie juive en France et sont là pour assurer une « entente cordiale » avec l'État, rôle auquel elles sont cantonnées.

Sensibiliser différents publics sur des questions qui nous concernent sera probablement un travail de très longue haleine (de vingt, trente ou quarante ans) parce qu'il s'agit de faire entendre une voix dans le désert. Cependant des résultats positifs sont possibles. Notre expérience récente menée au travers d'une « Campagne contre le terrorisme » en mars 2004 nous a permis durant deux journées de rencontres de sensibiliser différents publics sur les sources idéologiques du terrorisme avec l'aide d'experts internationaux.

Ces différentes rencontres avec des parlementaires, des hauts fonctionnaires, des étudiants de l'Institut d'Études Politiques de Paris et enfin des citoyens ont rencontré un grand succès. Elles ont permis à certains de nos interlocuteurs de comprendre que le terrorisme qui a touché Madrid, Casablanca ou New York est le même que celui qui touche de façon récurrente Tel Aviv ou Jérusalem. Lorsque nous avons préparé ces journées, nous entendions sans cesse qu'il était impossible de faire parler d'une telle action compte tenu de la désinformation par les médias français sur ces thèmes. Nous avons, dès le départ, impliqué des citoyens de toutes confessions dans cette « Campagne » car ces questions ne sont plus uniquement la préoccupation des juifs. Ce qui nous a valu notamment que la chaîne d'information nationale LCI s'en fasse l'écho.

Cette expérience, enrichie de celle d'autres initiatives citoyennes, nous a conforté dans l'idée qu'il est possible de faire entendre une autre voix. Cette démarche peut et doit s'inscrire dans un cadre inter-confessionnel. Pour réussir à relever ce challenge, il faut aussi être conscient de la résistance que les juifs eux-mêmes y opposeront. En effet, cette question « pour quoi faire concrètement ? » reviendra sans cesse tant que nous n'aurons pas pris le temps d'expliquer à chacun la nature du travail à accomplir. Pour certains, un soutien concret en Israël passera par une contribution à telle ou telle œuvre sociale ou caritative. Mais il est tout aussi indispensable de consacrer des ressources pour sensibiliser les leaders d'opinions sur des questions qui nous concernent et touchent Israël.

Un exemple d'initiative menée aux États-Unis récemment en est la parfaite illustration : dès mars 2002, un an avant que le conflit irakien n'éclate, devant le risque très élevé de voir Saddam Hussein donner l'ordre de lancer des missiles sur Israël en riposte à l'invasion américaine, des Juifs américains ont accompli un énorme travail pour sensibiliser les membres du Congrès sur le projet « Arrow »*. Grâce à une action structurée et un travail de fourmi, résultat de cinquante années de dialogue constructif entre quelques organisations juives américaines et les membres du Congrès, ces juifs ont largement contribué au vote, par les membres du Congrès, d'aides financières considérables permettant à Israël de couvrir les milliards de dollars investis pour développer un tel système de défense. Qui se souviendra de cet épisode dans trente ans ? Probablement personne, hormis les militants qui ont œuvré en faveur de telles aides. Peu de juifs en Europe ont conscience que de telles aides financières sont votées, non pas par le fruit du hasard, mais grâce à une sensibilisation indirecte, auprès du monde politique, des préoccupations des juifs à un moment donné. Ce type d'action a une valeur inestimable compte tenu de son impact sur

les plans tactique et stratégique. Il aura permis, sur le court terme, de protéger des milliers d'hommes et, sur le long terme, d'éviter une déstabilisation totale de l'économie israélienne déjà fragilisée par la seconde Intifada et des répercussions dans le Proche Orient.

Nous devons être conscients que de telles actions, dont l'effet est généralement indirect, sont aussi indispensables que d'autres citées précédemment. Elles permettront, si elles sont menées avec professionnalisme, d'agir à des niveaux multiples (militaire, éducatif, scientifique, économique, etc.). En adoptant cette attitude, les juifs d'Europe feront entendre leur voix,

Le Cercle d'étude J.P.Lévy (Toulouse)

Ce cercle d'étude se développe à Toulouse depuis octobre 1989. Son projet s'est élaboré à partir de la volonté d'un groupe de personnes dont l'intention consiste à entretenir un rapport direct avec les sources de la tradition juive et à retrouver un judaïsme ouvert sur le monde, rejetant les extrêmes et regardant l'avenir afin de continuer l'histoire et non de s'en exclure.

Quelles sont les motivations qui nous ont conduit à créer le cercle d'étude et pourquoi nous avons réagi sous la forme d'un cercle d'étude ?

1 – Nous avons constaté les carences institutionnelles en ce qui concerne l'éducation, la culture, la transmission et la perte des valeurs dans lesquelles nous avons été éduqués. En effet, de 1969 à 1974, alors que nous étions étudiants en médecine, nous avons enseigné au Talmud Torah de Toulouse où nous avons formé plus de cinq cents élèves par an. Nous étions d'anciens élèves de l'A.I.U, avec une formation d'enseignant et une culture juive traditionnelle et universitaire confirmées. Notre modèle était alors compatible avec la vie en société tout en restant fidèle à la tradition et à ses valeurs.

Durant quelques années d'absence, de 1975 à 1988, les institutions se sont laissées envahir de manière consciente par des courants religieux extrémistes encadrés par des militants sans diplômes et sans aucune formation générale, des courants dont le contenu doctrinaire est complètement étranger à notre patrimoine religieux, culturel et familial. Ils se sont implantés dans la ville, semant la discorde et tenant un double langage, d'ouverture quand il s'agit de représentativité, de fermeture et de coercition quand il s'agit de la vie juive et communautaire ; tout cela avec l'accord des responsables communautaires qui sont restés incapables, intellectuellement et politiquement, d'offrir une alternative et de faire vivre tout le monde ensemble.

D'autre part, le modèle consistorial qui était, alors, ouvert sur la cité et qui avait une vocation pluraliste, a fait place à une multiplication d'institutions dont la préoccupation essentielle consistait en une surenchère dans la course à l'authenticité, transformant la

en tant que citoyens, sur des problèmes fondamentaux liés aux libertés publiques.

Tel sera probablement le rôle des juifs de Diaspora pour les années à venir : assurer dignement un avant-poste pour contrer les attaques idéologiques à l'encontre du peuple juif tandis qu'Israël continuera dignement d'assurer sa défense militaire pour sa survie. ■

POUR LE CERCLE : **FABRICE CHICHE**

* Nom donné au système de batterie de missiles anti-missiles développé par Israeli Aircraft Industry

religion en idéologie, l'argument d'autorité avec son côté magique l'emportant sur le questionnement et l'argument intellectuel. Nous avons, en effet, assisté à un retour du religieux, orthodoxe ou hyper orthodoxe, un modèle de rigueur fermé à tout ce qui relève de la modernité et complètement étranger à notre modèle culturel et religieux et dont les intentions, tant en ce qui concerne le comportement dans la cité et le rapport au monde, ne concordaient pas avec les valeurs du judaïsme qui étaient les nôtres et que nous voulions transmettre à nos enfants.

En outre, ces courants religieux extrêmes instrumentalisent les institutions afin de propager leurs doctrines et asseoir leur pouvoir. Ils tiennent actuellement la « colonne vertébrale » institutionnelle puisqu'ils exercent une grande influence dans le domaine culturel mais surtout, ils enserrant, d'une main ferme, l'éducation et l'avenir des enfants. Car, c'est autour de l'école juive que, progressivement, se constitue le noyau communautaire dirigeant et représentatif.

Si on ne soutient pas cet environnement ou si on pense autrement, ou si on n'avalise pas les courants qui gouvernent ces structures éducatives, on est alors dénigré et combattu par tous les moyens et catalogué, pour les uns d'anti-communautaires, pour les autres d'antireligieux. Et s'ils manifestent parfois des signes d'ouverture, ce ne sont que des concessions de façade parce que le fond et les objectifs restent les mêmes. Ces courants extrêmes se sont progressivement accaparés le monopole de l'identité juive et cela est le fond du débat car il n'y a plus de réflexion et tous les points de vue ne peuvent plus s'exprimer. C'est la raison pour laquelle nous étions devenus inquiets. Les certitudes du discours anesthésiant et invariable ont éveillé en nous le malaise, dégageant peu d'espérance pour la génération à venir. Tout cela a entraîné dans nos consciences un choc considérable car nous étions bien loin de la liberté de penser et d'entreprendre que notre génération a connue. Bien que nous ayons vécu dans un environnement respectueux de la tradition, nous avons, à l'échelle collective, des guides sages, érudits, mesurés, humains, ouverts qui ont laissé coexister

tradition et modernité de manière pacifique et sans crispation, respectant chaque individu dans son être et dans sa spiritualité; et à l'échelle individuelle, chacun réfléchissait, étudiait, cherchait à comprendre et s'efforçait de garder l'esprit critique. Mais les gens semblent avoir démissionné, devenant passifs, sans aucune autonomie, sans repères et sans esprit critique, se laissant souvent embrigader ou s'éloignant des structures communautaires juives.

2 - Issus de milieux traditionalistes, nous avons compris que les institutions communautaires étaient nécessaires pour assurer les différentes étapes de la vie juive – la naissance, la bar-mitsva, le mariage, le décès – mais également la synagogue et la chachououte. Le déclic s'est produit au moment où nos enfants ont atteint l'âge de la bar-mitsva et lorsque nous avons été pris par les contraintes personnelles, à savoir assurer l'éducation juive de nos enfants et la transmission de notre héritage culturel, si important à nos yeux. Nous n'avons pas voulu confier cette mission aux institutions qui souffraient alors de lacunes dans le domaine culturel et éducatif, du manque d'enseignants ayant une formation de qualité, manifestant une étroitesse d'esprit, utilisant un langage qui exclut plutôt qu'il n'accueille; de plus, le contenu de l'enseignement s'écartait de nos valeurs et de nos aspirations.

Nous avons alors décidé, puisque nous en avions la formation et les moyens, de gérer nous-mêmes l'éducation de nos enfants. Nous avons souhaité apporter plus de compétence et de pertinence dans le champ éducatif et la culture. La plupart des personnes qui nous ont accompagnés dans nos projets refusaient l'endoctrinement, cherchaient la qualité de l'enseignement, la compétence et l'ouverture d'esprit. Elles avaient le souci de la transmission de certaines valeurs, de leur héritage propre et du patrimoine historique, social et culturel juifs afin de trouver des réponses aux questions posées par eux-mêmes, par leurs enfants et par leur environnement juif et non juif. Nous étions tous convaincus qu'il n'y aurait pas d'avenir sans l'idée d'un judaïsme dans la cité, ouvert sur le monde parce que nous étions d'abord des citoyens français et que notre souci premier était de forger un avenir pour nos enfants qui seraient appelés à vivre dans une société laïque, multiculturelle qui permet à toutes les opinions de coexister.

3 - Nous avons pensé que nous pouvions, par l'étude, aider les gens à se libérer du sentiment d'infériorité que certains courants religieux extrêmes voulaient leur inculquer afin de développer une culture du questionnement et non pas une culture de la certitude et de la foi radicale. Si nous sommes le « peuple du Livre », nous devons alors être le peuple de la réflexion, de la connaissance, de la créativité et de l'esprit critique. C'est pour cette raison que nous pensons fermement que les responsables communautaires devraient pouvoir maîtriser ces trois domaines qui

font qu'une communauté existe, à savoir, l'éducation, la culture et la transmission; on risquerait, sinon, de se trouver entraînés dans des aventures difficilement contrôlables qui pourraient, à long terme, handicaper la génération future.

4 - Nous assistons à une désaffection galopante du monde juif car moins de 20 % des Juifs fréquentent les lieux institutionnels et les espaces de rencontre attirent peu notre jeunesse, donc la génération qui vient. Nous avons également compris que les lieux institutionnels ne sont plus un lieu d'échange pour tous les juifs surtout si on ose créer ou gêner le microcosme dirigeant car l'ambition personnelle balaie actuellement tout sur son passage. Il n'y a pas de vocation pluraliste, ni de créativité, ni de débat. Il n'y a d'amour et de solidarité qu'en parole, et encore, mais jamais en acte.

5 - D'autre part, en 1989, au moment de la création de ce cercle d'étude la vie culturelle n'était qu'embryonnaire et de faible qualité. Aujourd'hui, les options choisies ne conviennent ni à notre sensibilité ni à notre vision du monde.

6 - On ne s'adresse plus à nous en tant que citoyen dans le cadre de la laïcité républicaine mais en tant que minorité politico-nationale « en retrait de la citoyenneté »; on nous renvoie à notre identité religieuse, donc privée et à des institutions qui n'ont ni la légalité, ni la force et la légitimité pour parler en notre nom parce qu'elles ne représentent pas tous les juifs et que nous sommes d'abord des citoyens français. L'activisme excessif à l'échelle politique et le jeu de la représentativité au sein des institutions ont certainement contribué à cette dégradation. C'est ainsi que la fonction de responsable communautaire devient un enjeu personnel et l'on assiste à des comportements parfois agressifs d'une association vis-à-vis d'une autre ou d'une institution vis-à-vis d'une autre. C'est un lieu de luttes de pouvoir, de discorde et non plus un lieu de fraternité et du « vivre-ensemble ».

Pour ces raisons et devant toutes ces carences, il nous a paru opportun de créer un cercle d'étude juive à partir duquel nous pouvions travailler et réfléchir, fournir un enseignement adéquat à nos enfants et aux adultes qui partageaient le même souci que nous. Le cercle d'étude est la forme que nous avons choisie parce que c'est la forme ancestrale de rassemblement des juifs dans les communautés de la diaspora pour étudier les textes de la tradition, qu'ils soient d'inspiration religieuse, philosophique ou mystico-poétique. C'est dans cette forme de judaïsme que nous nous reconnaissons et nous n'avons pas envie de la perdre ni pour nous ni pour nos enfants.

Nous avons également voulu forger de nouveaux liens, favoriser la prise de parole, l'échange et la réflexion en essayant de vaincre la frilosité, les craintes et les réflexes de repli, en créant cet espace de rencontre où toutes les idées pouvaient s'exprimer et où chacun peut choisir sa voie. Nous ne nous sommes

pas laissés abattre. Nous nous sommes pris en mains et avec un groupe d'amis, eux aussi animés des mêmes motivations, ayant le souci de l'éducation de leurs enfants mais également le souci de continuer à entretenir des rapports féconds et normaux avec la société civile, nous avons créé ce cercle d'étude qui a pris le nom de Jean Paul Lévy, professeur d'université qui nous a brutalement quitté le 7 octobre 1990 alors qu'il participait à l'étude avec nous.

Nous avons, par ailleurs, gardé toujours le contact avec les institutions, sans encore adhérer au CRIF, chacun de nous restant fidèle à ses convictions et gardant sa liberté quant à sa démarche personnelle. S'il y a eu, à certains moments, des tentatives d'approche avec l'institution, elles n'ont jamais abouti parce que les conditions d'entente restaient floues et notre place mal définie : soit qu'on nous demandait de faire taire nos convictions et nos aspirations, notre patrimoine familial, culturel et religieux, d'obéir à des comportements, à des idées ou à des projets que nous avons combattus depuis notre création ; soit que nous percevions parfois un manque de sincérité, le but recherché étant de récupérer puis de solder une fois pour toutes ce que nous avons bâti. Cette intention serait probablement encouragée par les courants extrêmes qui veulent continuer d'agir sans aucun esprit critique. Si rien ne change, le « vivre-ensemble » risque d'être alors compromis pour la génération à-venir.

Le fonctionnement du cercle d'études :

Ce cercle d'étude a progressivement réuni autour de ses idées et de ses travaux des centaines de personnes qui ont pu bénéficier d'un enrichissement culturel et religieux, à travers des sujets divers et une approche critique, rigoureuse et ouverte.

Il a assuré gratuitement de manière autonome et bénévole sans aucune subvention ni aucune aide extérieure, des cours d'hébreu et de pensée juive à des enfants, les préparant à la bar-mitsva puis les confiant, trois mois avant l'échéance, à l'institution communautaire signifiant par là que nous nous ne combattons pas l'institution mais que, tout simplement, le contenu était de qualité médiocre et s'écartait de nos valeurs. Des étudiants et des adultes suivent encore nos cours qui sont orientés autour de l'étude des textes et des commentaires de la tradition juive. Cette étude emprunte les voies de toute la recherche intellectuelle en suivant les règles de l'interprétation traditionnelle, logique, philosophique, historique, sociologique, politique et scientifique.

Ce cercle d'étude a produit, depuis sa création, des conférences mensuelles préparées et présentées le plus souvent par des intervenants formés et préparés par le cercle d'étude mais également par des intervenants issus des universités françaises et étrangères, des rabbins, des penseurs et des écrivains. Nous avons des liens avec le Collège des études juives de l'A.I.U. dirigé

par Shmuel Trigano, la revue *Pardès*, l'université française et israélienne, l'Institut des Sciences et Théologie des Religions à Toulouse où nous avons l'occasion d'intervenir et avec lesquels nous organisons des colloques et conférences en commun.

Nous avons tenu des colloques et des symposiums avec pour thèmes : la femme et le féminin dans le judaïsme ; l'étranger dans les religions monothéistes ; morale et politique dans le judaïsme ; La justice et le Jugement ; Maïmonide et Yéhouda Halévi : Dieu, le texte, la terre ; le juif caché et l'expérience marrane, mémoires séfarades, relations judéo-musulmanes en terre d'islam.

Parmi les différents intervenants, nous pouvons citer : Claude Annie Gugenheim, Catherine Chalié, Christine Escarmant, Nicole Lapière, Nine Moati, Ady Steg, Shmuel Trigano, Armand Abecassis, David Banon, Benjamin Duvshani, le Père Marchadour, Jean Jacques Wahl, le rabbin Pinhas Toledano, le rabbin Georges Haïk, le rabbin Philippe Haddad, Mustapha Chérif, Habib Samarcandi, Yohanan Manor, Claude Amiel, Jean Pierre Winter, Jacques Blamont, le prêtre Michel Dagrass, Alessandro Guetta, Ami Bouganim, Yéhouda Niny, Naïm Katan, Raphaël Israéli, Haïm Saadoun.

Nous avons organisé en 1997, en collaboration avec l'A.I.U, un colloque à Paris ayant pour thème « l'École juive dans la société française » : après une enquête nationale interrogeant les différents réseaux scolaires, nous avons réuni la majorité des structures éducatives – A.I.U, O.R.T, Otzar Hatora, Loubavitch, Fédération des écoles autonomes -, des professeurs, des penseurs, des psychologues et des philosophes où il a été débattu de l'état des lieux, du rapport avec le milieu environnant, des conceptions des différents réseaux et du regard critique de l'enseignant, du psychologue et du philosophe. Il semble évident qu'il n'y ait rien de plus important que l'instruction et l'éducation des enfants. En effet, toute société qui veut durer et se perpétuer doit assurer la transmission convenable de son modèle culturel. Le projet éducatif devrait être le souci primordial des parents d'abord, des enseignants et des responsables de l'éducation ensuite. Or, cela ne va pas de soi lorsqu'on examine la marche de l'École juive en France. Notre initiative consistait à mettre en place une vaste réflexion sur les missions de l'École juive et sur son avenir et elle est née d'un double constat : un premier décalage existe entre la vie que mènent aujourd'hui certains enfants à l'intérieur de leurs écoles et la vie qui les attend au sein de la cité ; le second décalage est né de la comparaison entre le produit de l'École juive que nous avons connue alors que nous étions élève puis enseignant et celui qui nous est offert aujourd'hui. (cf. « l'École juive dans la société française », *La lettre vivante*, n° 1, octobre 1977)

Le Cercle d'étude édite et distribue une revue *La Lettre Vivante* dont trois numéros ont été publiés :

l'École juive dans la société française, l'Étranger dans les religions monothéistes, Mémoires séfarades et relations judéo-musulmanes en terre d'islam. Le prochain numéro tentera d'éditer les principales conférences présentées par les membres du cercle d'étude depuis sa création.

Un site internet et d'autres projets sont en cours d'élaboration.

De ce cercle d'étude est née, en juin 1999, l'Association pour la culture séfarade qui a créé un fonds sans dotation portant le nom de « Fonds pour la Culture Séfarade », sous l'égide de la Fondation du Judaïsme Français et reconnu d'utilité publique. Sa vocation consiste à soutenir des projets d'ordre culturel qui contribueront à redonner au monde séfarade un visage à la mesure de sa grandeur historique, de sa créativité intellectuelle et spirituelle.

Nous étions sans aucun doute les premiers en France à réaliser de tels projets, avec nos propres moyens, sans aucune aide extérieure, ni institutionnelle, ni émanant des pouvoirs publics mais uniquement avec la volonté d'aboutir et le bonheur de pouvoir assurer l'éducation juive de nos enfants. Nous avons constaté que ce projet, bien qu'il ait été plagié et repris par la plupart des institutions, a été mal interprété : il a été

considéré comme un signe de lèse-majesté, une critique négative de l'existant alors qu'il était hautement positif et qu'on avait rassemblé autour de nous des centaines de personnes, le plus souvent éloignés de toute institution juive. Nous avons été proposés à deux reprises mais sans succès pour un prix qui récompense une institution originale qui œuvre dans l'éducation, la culture et la transmission, alors que nous réalisons avec nos propres moyens, sans locaux, sans aucune aide et sans aucune subvention extérieure, ce qu'une institution d'une grande ville réalisait péniblement avec des moyens financiers importants et une logistique autrement plus importante. Il y a eu là une incompréhension totale parce que nous ne faisons qu'enrichir les institutions existantes qu'un bon nombre de nos membres continuaient à soutenir.

La communauté instituée a oublié de considérer la réalité juive dans sa pluralité ; d'où les problèmes inévitables que cela engendre. Devant la crise du monde contemporain et face aux problèmes auxquels nous sommes confrontés actuellement dans la vie publique, il serait souhaitable que toutes les forces vives et toutes les bonnes volontés prennent leurs responsabilités et qu'on s'enrichisse de toutes les pluralités. ■

POUR LE CERCLE D'ÉTUDES : **ELIE ATTIAS**

LEXIQUE DU PRÊT À PENSER

L'image des Juifs et du judaïsme dans les manuels d'histoire des lycées : une invisibilité problématique

JOËLLE ALLOUCHE-BENAYOUN, MAÎTRE DE CONFÉRENCES À L'UNIVERSITÉ PARIS 12, CHERCHEUR AU CNRS

Que savent les élèves de France et de Navarre sur les Juifs et le judaïsme ? C'est dans leurs manuels scolaires que ces élèves rencontrent de façon discursive une définition de ces notions qui décidera grosso modo de leur appréhension de la chose juive. Sachant que depuis la plus haute antiquité (en Gaule déjà) des populations juives ont toujours vécu sur telle ou telle portion du territoire de ce qui s'est peu à peu constitué comme la France, que les Juifs constituent une des plus anciennes populations vivant en France, qu'ils représentent une part de l'Histoire de France depuis des centaines d'années (comme en attestent nombre de monuments, de noms de villages, de rues, de quartiers, à travers tout le pays), qu'ils sont citoyens à part entière depuis plus de deux siècles, comment sont-ils présentés ? Comment leur présence est-elle attestée ? Telle est la question que nous nous sommes posée dans le cadre d'un travail approfondi que nous menons actuellement dans le cadre du CNRS, sur

l'analyse des représentations des populations minoritaires dans les manuels scolaires¹.

Nos premières analyses mettent en évidence l'absence des Juifs de l'Histoire de France, leur non visibilité. Ils sont les grands absents de cette histoire, telle qu'elle transparaît dans les manuels distribués aux élèves. Ainsi dans les livres de classe de seconde, dont les programmes vont de l'Antiquité au milieu du XIX^e siècle de notre ère, seuls les chapitres sur l'Antiquité s'attardent sur les Juifs et leur religion, le judaïsme. Puis les descendants des Hébreux, les Juifs, disparaissent quasiment de l'univers historique. Il faudra attendre la classe de première pour les voir réapparaître : lors de l'Affaire Dreyfus (où les manuels évoquent un individu, cet officier juif accusé de trahison), avant, en classe de terminale, de découvrir leur extermination en masse par les nazis lors de la seconde guerre mondiale, et dans la foulée la naissance d'Israël...

Pour aller vite, on pourrait dire en résumant que

pour les élèves de seconde, les Juifs étaient dans l'Antiquité des Hébreux dont la religion, le judaïsme, a été améliorée sensiblement par Jésus, fondateur du christianisme. A la fin du XIX^e siècle, un juif, officier français, fut accusé de trahison, ce qui divisa durablement le pays jusqu'au début du xx^e. Et au milieu du xx^e siècle, pendant la Seconde guerre mondiale, des Juifs furent exterminés, d'autres créèrent Israël... Ceci est à peine une caricature.

Les Instructions officielles

Nous n'entrerons pas ici dans le détail de l'analyse. Soulignons toutefois l'intérêt d'une réflexion sur le texte des Instructions officielles, émanation du Ministère de l'Éducation nationale, en fonction desquelles les éditeurs des manuels distribués en classe, vont « caler » leurs propos.

Le Bulletin officiel n° 6 du 31 août 2000 rappelle que le programme d'Histoire de la classe de seconde doit aborder « les fondements du monde contemporain », à travers 6 thèmes :

1. Un exemple de citoyenneté dans l'Antiquité: le citoyen à Athènes au Ve siècle av. J-C.
2. Naissance et diffusion du christianisme
3. La Méditerranée au XII^e siècle: carrefour de trois civilisations
4. Humanisme et Renaissance
5. La Révolution et les expériences politiques en France jusqu'en 1851
6. L'Europe en mutation dans la première moitié du XIX^e siècle.

Les Instructions précisent: l'ensemble des thèmes 1 à 4, d'une part, « doivent bénéficier de la moitié du volume horaire attribué à l'Histoire », les thèmes 5 et 6 de l'autre, de l'autre moitié.

Premier élément de réflexion:

Les Instructions officielles insistent à plusieurs reprises sur la nécessité de réfléchir à la place du « religieux » dans l'histoire. Ainsi il faut, nous disent-elles: « centrer l'étude sur le fonctionnement concret de la démocratie..., puis l'élargir aux rapports du civique et du religieux, et aux aspects culturels » (thème 1), « souligner *l'originalité du message chrétien* transmis par les apôtres, faire comprendre l'origine du dogme et des pratiques religieuses qui structurent pour longtemps la vie de l'Occident chrétien », faire « percevoir... l'élaboration du christianisme et son organisation en église... », « la diffusion du christianisme, religion à vocation universelle », « les relations Église et pouvoir... » (thème 2, par ailleurs quasi essentiellement consacré aux questions religieuses), « il est souhaitable de souligner les fondements religieux (*des trois civilisations*) (catholicisme romain, islam, orthodoxie) », « croisades, Reconquista, » (thème 3), « dans le même temps, se transforment les rapports de l'homme avec la religion (Réforme) ». Les faits reli-

gieux sont donc bien présents dans les manuels scolaires, et les auteurs des Instructions officielles insistent sur leur importance.

Deuxième élément de réflexion

Les Instructions insistent sur la nécessité de réfléchir à la place des femmes dans l'histoire, au statut de l'étranger ou de l'esclave: ainsi faut-il « insister sur les limites de la démocratie athénienne: citoyenneté refusée aux femmes, et qui exclut les étrangers et les esclaves, » (thème 1); de même lors de l'étude de la Révolution « une attention particulière doit être accordée à l'exclusion persistante des femmes de la vie politique, et à la difficile abolition de l'esclavage » (thème 4). On voit bien là les effets de contexte: les questions des droits des femmes, celles des étrangers en France se posent aujourd'hui avec acuité. Et les Instructions officielles endossent le « politiquement correct » qui rend nécessaire de s'intéresser prioritairement aux droits des femmes et des étrangers, sans mesurer ce qu'il peut y avoir d'anachronique de poser la question dans ces termes pour analyser la démocratie athénienne...

Troisième élément de réflexion

Ce qui est tout autant remarquable, et directement dans notre propos, c'est le silence de ces Instructions sur la place des Juifs en France. Probablement est-ce là aussi, au moins en partie, un effet du « politiquement correct ». Intégration civique et jacobinisme obligent, la France ne connaît pas des catholiques, des protestants ou des juifs, elle ne connaît que des citoyens français. Et, pour le coup, s'efface dans le paysage brossé, toute différence: il n'y a pas d'individus juifs, ni de communautés juives d'ailleurs.

Ainsi rien n'est dit lors de l'étude du Moyen Âge, qui occupe plusieurs chapitres des manuels, de ce que fut la vie des juifs en pays chrétien: rien sur leur place dans la société (certains manuels présenteront toutefois dans les « Documents », partie qui illustre les leçons, des textes sur les Juifs et l'usure..., alors que leur présence n'est nullement signalée par ailleurs), leurs expulsions du Royaume, et leurs retours, les bûchers de Juifs, les disputations à la Cour du Roi sur le Talmud, les autodafés du même Talmud. Rien n'est dit sur le sort réservé aux Juifs de France au moment des croisades, rien n'est dit sur le bouleversement vécu par les Juifs en 1492, date « officielle » du début de la Renaissance, mais aussi date de l'Expulsion des Juifs d'Espagne, rien n'est dit sur leur rôle dans la Révolution de 1789, sur les débats qui ont conduit à leur Émancipation (la liberté de croyance, l'égalité des droits les concernent pourtant au premier chef!), elle-même concomitante de l'abolition de l'esclavage, rien n'est dit sur leur réorganisation institutionnelle par Napoléon. Sur tout cela, les Instructions sont résolument muettes.

C'est tout naturellement si l'on ose dire que les auteurs de ces Instructions, destinées pourtant à l'École laïque, découpent les périodes historiques en avant et après Jésus-Christ. Le mot « juif/juive » n'apparaît que deux fois dans les Instructions officielles, à 3 lignes de distance : c'est dans le thème II « Naissance et diffusion du christianisme ». La première fois c'est à propos de la « présentation du cadre géographique et du contexte historique et culturel », contexte dans lequel le « monothéisme juif » voisine avec « l'Empire romain » et « la situation de la Palestine dans l'Empire » (en l'occurrence un anachronisme historique car la Judée ne fut renommée Palestine qu'après la destruction du deuxième État juif). La seconde fois, quelques lignes plus loin, les auteurs des Instructions officielles écrivent : « l'étude d'extraits du Nouveau testament² permet de souligner l'*originalité* du message chrétien par rapport à la religion juive et aux religions antiques » : on remarquera le jugement de valeur des auteurs des Instructions, qui mettent l'accent sur l'*originalité du message*, qu'ils auraient peut-être plus simplement pu qualifier de *différent* des messages précédents, ce qui ne comportait pas de jugement de valeur...

Les manuels³

Si l'on prend quelques moments phares de l'histoire des Juifs en France, ceux où les Juifs ont leur place, ou ceux où leur place est remise en question, discutée, ou ceux où leur place est éminente, et valorise le lieu où ils vivent, quelque soient ces moments, ils ne sont tout simplement pas mentionnés dans les manuels consultés.

En fait, 4 moments historiques sur la période à étudier en classe de seconde, seront pris en compte dans l'étude que nous projetons, et intéressants à analyser, du point de vue de la place des Juifs dans l'Histoire de France : l'Antiquité, le Moyen Âge, 1492, la Révolution française.

Schématiquement, nous avons relevé :

L'Antiquité, période de naissance du christianisme dans un environnement juif. Dans le chapitre sur les Hébreux, le judaïsme est chaque fois présenté comme une religion archaïque, « antique » (à savoir à ranger avec les Antiquités), que vient *parfaire* le christianisme : les schémas de présentation sont résolument chrétiens, proches du texte évangélique, et ne tiennent pas compte des interrogations soulevées par le développement de la recherche historique. Cela est particulièrement net dans le manuel de Belin, qui va jusqu'à évoquer *l'Esprit saint*, ou le « Christ » sans mettre de guillemets.

Le manuel édité par Bordas semble prendre plus de distance par rapport au texte des Évangiles puisqu'à chaque fois l'auteur indique « *d'après* les Évangiles, » mais pour expliquer dans la foulée que le christianisme « *corrige* des éléments de la Loi juive ». Or, on

sait bien dans le contexte scolaire que l'on ne corrige que ce qui est faux, ce qui n'est pas conforme à la bonne réponse attendue...

Les manuels consultés présentent en fait le christianisme comme la continuation parfaite du judaïsme. Ce dernier est respectable, mais comme toute chose antique : en tout état de cause il est dépassé. Seul l'ouvrage édité chez Nathan ouvre plus de perspectives : un chapitre sur la « religion juive » (pas seulement sur la religion des Hébreux), est suivi d'une présentation « des communautés juives au temps de Jésus » ; et dans le cadre d'une présentation des « minorités en terre d'islam », mention est faite de l'existence de Juifs sur ces terres : cela reste exotique, mais mention est faite de populations juives vivantes, bien après « l'Antiquité ».

Le Moyen Âge :

Dans le chapitre sur « les peuples de la Méditerranée », il est question des civilisations catholique romaine, orthodoxe, islamique : mais pas un mot de l'apport des juifs à la civilisation occidentale. Le Moyen Âge est une période pendant laquelle fleurissent en France de grandes écoles rabbiniques, dont les commentaires sont étudiés jusqu'à aujourd'hui dans toutes les *yeshivot*, mais aussi dans les départements universitaires et de recherche de civilisation juive, en France et ailleurs dans le monde : ainsi de l'école de Rachi à Troyes. Pourtant, pas un mot sur Rachi, ce grand savant juif champenois, dont les ouvrages sont par ailleurs si précieux aux linguistes pour ce qu'ils contiennent de mots de vieux français : nous avons consulté les index des noms propres des 7 manuels les plus distribués en classe de seconde : pas un seul ne le mentionne... Bizarrement, l'index du manuel édité par Belin mentionne Maïmonide « philosophe et médecin juif », qui par ailleurs est égypto-espagnol. Rien non plus sur la brillante culture juive du Languedoc-Roussillon où naquit la Kabbale et où un immense travail de traduction fit passer la philosophie grecque traduite en arabe et en hébreu dans la langue latine, transfert culturel qui donna naissance à l'université en Europe. Rien dans les différents manuels sur les « disputations » en place publique autour du Talmud, sur les bûchers de Juifs et les autodafés du même Talmud, rien sur les premières et répétitives expulsions des Juifs du Royaume de France (12e, XIIIe siècles)

1492 :

C'est bien sûr la découverte du nouveau Monde, et la date choisie par tous les manuels pour introduire la Renaissance : découverte de nouveaux espaces, mais aussi découvertes scientifiques, développement de l'imprimerie, libération en quelque sorte au sortir de siècles présentés comme « obscurantistes » : mais rien, absolument rien sur l'expulsion des Juifs d'Espagne, énorme traumatisme pour les judaïcités européennes, qui eût bien entendu des retombées sociopolitiques en France, à commencer par le développement de villes

comme Bordeaux.

La Révolution française

C'est peut être là que le lecteur averti reçoit le plus grand choc. Il s'attend enfin à lire la relation de faits sur ce grand rendez vous des Juifs et de l'Histoire de France: et bien, à nouveau rien. Rien dans les sept ouvrages consultés, rien, tout simplement. Alors que chaque manuel s'attarde avec raison sur la Déclaration des droits de l'homme⁴, sur les libertés de croyance, sur l'égalité, certains vont consacrer pour illustrer ces nouveaux droits, plusieurs paragraphes (se conformant ainsi strictement aux Instructions officielles) à celles qui de fait en seront privées: les femmes. Mais sur la condition juive qui elle connaîtra une nouvelle histoire à partir de ce moment fondateur que fut 1791, rien, tout à fait rien.

Comme on l'aura vu, la place des Juifs dans le discours scolaire⁵ est pour le moins réduite. Réduite à leur place dans l'Antiquité, mais seulement en tant qu'ils « préparent » la naissance du christianisme, réduite... à rien après, probablement dans un souci louable fondé « sur une conception laïque et centra-

lisatrice de l'unité nationale »⁶, suivant en cela le célèbre mot du comte de Clermont Tonnerre qui ne voulait connaître que des individus, pas des communautés. Que penser de cette invisibilité, cette absence de place dans l'Histoire nationale, dans la construction de l'identité française? Elle révèle au moins une gêne face au « problème » juif, c'est le moins qu'on puisse dire. ■

1. Pour ce faire, nous concentrons notre étude sur une analyse de contenu des principaux livres d'histoire actuellement sur le marché scolaire. Dans un premier temps, le travail porte sur les ouvrages des classes de Seconde des lycées.

2. Nouveau Testament: c'est là la terminologie chrétienne classique qui est privilégiée. Nouveau, par rapport à Ancien: on ne s'étonnera pas ensuite de lire que ce message est original: forcément... L'on sait que de plus en plus on parle dans le monde catholique de Premier Testament, terminologie plus neutre que celle d'Ancien Testament.

3. Le travail porte sur les ouvrages de classe de Seconde suivants, tous parus en 2001:

Belin, Bordas, Bertrand-Lacoste, Hachette, Hatier, Magnard, Nathan

4. Chaque manuel illustre la Déclaration sous la forme de « Tables de la Loi »: l'iconographie et son appellation sont là, mais le texte ne va pas au-delà.

5. Au moins dans les manuels destinés aux classes de seconde. Le travail pour les autres classes de lycée est en cours.

6. Ainsi que l'explique bien Michel Groulez dans son article « Les juifs dans la mémoire nationale française », revue *Diasporiques*, 1998

Observatoire du monde juif

Dossiers et documents

Le discours de l'islam radical

Les démocraties européennes sont confrontées aujourd'hui à un problème totalement inédit. L'intégration en Europe d'une nouvelle religion qui n'a pas traversé le processus de modernisation et d'une population récente, à l'heure où l'État nation se voit remis en question, est grosse de problèmes encore non résolus.

Dans cette configuration se déploient différentes stratégies. Le fondamentalisme est la plus voyante et la plus inquiétante. Il émerge d'un univers mental et intellectuel avec lequel nous avons peu d'accointances et de repères. Il est capital d'en comprendre les tenants et aboutissants pour saisir avec le plus de précision possible les enjeux exacts de la situation.

Les trois études ici rassemblées nous font pénétrer directement au cœur du débat qui agite les cercles de l'islamisme, des plus sophistiqués aux plus radicaux.

Observatoire du monde juif

Dossiers et documents n° 4

Le discours de l'islam radical

Citoyenneté, démocratie, Occident

Sur commande

Chèque de 13,2 € (frais de port compris)
à l'ordre de l'Observatoire du monde juif

À envoyer à

Observatoire du monde juif
78 Avenue des Champs Elysées
75008 Paris

Sommaire

Communauté juive et communautarisme SHMUEL TRIGANO	1	Le comité d'information sur le Moyen-Orient (Paris) RENÉE ARKI-BENHAMOU, GÉRARD DARMON, SIMON KOUHANA	82
Le soupçon de « communautarisme » : la politique d'une terminologie SHMUEL TRIGANO	2	Le Forum Citoyen Juif (Paris) RENÉE ARKI-BENHAMOU, GÉRARD DARMON, SIMON KOUHANA	83
L'ACCUSATION DE COMMUNAUTARISME À L'ÉPREUVE DES FAITS SOCIAUX		Le Cercle (Paris) FABRICE CHICHE	87
Valeurs et identité des Juifs de France ERIK COHEN	7	Cercle d'étude J.P.Lévy (Toulouse) ELIE ATTIAS	89
Mariages mixtes et conversion au judaïsme : une question de transmission JOËLLE ALLOUCHE BENAYOUN	14	LEXIQUE DU PRÊT À PENSER	
Trace identitaire et trace de mémoire SÉVERINE MATHIEU	23	L'image des Juifs et du judaïsme dans les manuels d'histoire des lycées : une invisibilité problématique JOËLLE ALLOUCHE-BENAYOUN	92
Les Rabbins du Consistoire JOËLLE ALLOUCHE-BENAYOUN	27		
Les communautés libérales et conservatives JOËLLE ALLOUCHE-BENAYOUN	37		
LA CRISE DANS LA CRISE			
Le monopole de la représentation en débats SHMUEL TRIGANO	61		
Naissance de nouvelles institutions ? JOËLLE ALLOUCHE-BENAYOUN	63		
Télévision Française Juive : l'image d'une communauté sinistrée GHISLAIN ALLON	69		
L'élan associatif des trois dernières années : récits			
Le Collectif « Paix et vérité » (Marseille) JEAN PIERRE BENSIMON	72		
L'association « DÉFIS » (Lyon) LÉON SANN	76		

Observatoire *du monde juif*

78 avenue des champs Elysées, 75008 Paris

**Association «loi de 1901» éditant le bulletin de
l'observatoire du monde juif**

Président : Shmuel Trigano

Comité éditorial : Alexandre Adler, Joelle Allouche
Benayoun, Elie Assouline, Emmanuel Brenner,
Daniel Dayan, Richard Darmon, Frédéric Encel,
Raphaël Israël, Catherine Leuchter, Laurence Podselver,
Gérard Rabinovitch, Georges-Elia Sarfati,
Jacques Tarnero, Shmuel Trigano

Relations publiques : Renée Arki Benhamou

Secrétaire de rédaction, maquette :
Bertrand Laidain

email : obs.monde.juif@free.fr
web : <http://obs.monde.juif.free.fr>

IMPRESSION : IMB - BAYEUX
Dépôt légal à parution

**Les articles publiés n'engagent
que la responsabilité de leurs auteurs**