

Observatoire *du monde juif*

Dossiers et documents

Les mutations de la fonction rabbinique

Joëlle Allouche Benayoun
et Laurence Podselver

Rapport d'enquête auprès des rabbins consistoriaux
de Paris et d'Île de France
réalisée sous l'égide
du Centre d'Études et de Recherches
sur les Communautés Juives
de l'Université Paris X-Nanterre
(Groupe d'Étude et d'Observation de la Démocratie)

postface de Shmuel Trigano

Enquête réalisée avec l'aide du Consistoire de Paris

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.

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, Joëlle Allouche Benayoun,
Emmanuel Brenner, Daniel Dayan, Richard Darmon,
Georges Elia Sarfati, Frédéric Encel, Raphaël Israeli, Marc Knobel,
Catherine Leuchter, Laurence Podselver,
Gérard Rabinovitch, Jacques Tarnero, Shmuel Trigano

Relations publiques : Renée Arki Benhamou

Secrétaire de rédaction, maquette :

Bertrand Laidain

email : obs.monde.juif@free.fr

IMPRESSION : IMB - BAYEUX

Dépôt légal février 2003

ISBN : 2-915035-01-6

Remerciements

Nous tenons à remercier très chaleureusement tous les rabbins qui nous ont reçus, qui se sont confiés à nous, qui nous ont fait part de leurs questionnements en toute sincérité, qui ont pris sur leur temps pour répondre à nos interrogations.

Sans eux, ce travail n'aurait pu voir le jour.

Nous remercions de nous avoir reçus et d'avoir répondu à nos demandes d'informations : Monsieur le grand rabbin Michel Gugenheim, directeur du Séminaire Israélite de France, Monsieur Halfon, directeur du personnel et des ressources humaines au Consistoire de Paris, Monsieur Joël Touati, bibliothécaire du Séminaire Israélite de France.

Le travail sur le terrain et la rédaction du rapport de recherche ont été réalisés par Joëlle Allouche-Benayoun, psychosociologue, maître de Conférences (université Paris XII) et chercheur au CNRS (GSRL) et par Laurence Podselver, ethnologue, chercheur à l'École des Hautes Études en sciences sociales (EHESS) dans le cadre du CERCOJ, dirigé par Shmuel Trigano, professeur de sociologie (université Paris X).

Introduction

Ce travail est né d'une constatation : parmi l'abondante littérature sur le monde juif, très peu de travaux sont consacrés aux rabbins. Ce constat perdure d'ailleurs, puisque déjà en 1979, il y a plus de 20 ans, Campiche et Bovay avouaient avoir « rencontré de grandes difficultés à mettre la main sur des études les concernant » et la bibliographie qu'ils constituent alors sous le titre « Prêtres, pasteurs, rabbins : changement de rôle? » ne recense que 5 articles sur 482 références internationales¹ ! De même, dans son étude datée de 1982, Claude Tapia² s'interroge-t-il : « Pourquoi le rabbinat français a-t-il été si peu étudié dans une perspective sociologique ou psychosociologique ? ».

Si la comparaison avec les autres confessions nous a paru utile, la spécificité de la fonction de rabbin ne nous a pas échappé. Il nous faut rappeler ici que le judaïsme diasporique est une religion qui s'est développée sans clergé hiérarchisé, qu'est « rabbi » le Juif qui connaît mieux les textes, que pendant le temps de la prière, le rabbin est un parmi les dix (*mynian*³) nécessaires pour sa validation, ni plus, ni moins que n'importe quel autre fidèle. C'est ce que confirme d'ailleurs la définition du mot rabbin que donne Ernest Gugenheim : « rabbin : titre conféré à une sommité ou à un enseignant faisant autorité en matière religieuse (...) Animateur spirituel de sa communauté, le rabbin n'est en aucune façon un prêtre, ne joue pas le rôle d'intermédiaire entre Dieu et les hommes, il ne confesse ni n'absout; il n'a pas l'exclusivité de la célébration des offices, réservée à un hazan professionnel ou bénévole (...), ni de la bénédiction des fidèles, qui est plutôt du ressort des descendants d'Aaron, les cohanim. Le rabbin est avant tout le maître qui guide et qui instruit⁴ ».

Si le rabbin au sens étymologique renvoie au terme *rabbi*, le Maître, l'institution rabbinique créée en France a eu pour effet d'infléchir singulièrement la définition du rabbin en rapport avec la communauté et dans son rôle d'interlocuteur et de représentation.

Le Grand Sanhédrin convoqué par Napoléon en 1807 le définit comme « un chef religieux d'une communauté qui préside au culte (...) Aujourd'hui le rabbin est traité comme l'égal dignitaire des autres corps ecclésiastiques. Le rabbin n'est pas un prêtre. Il prêche, célèbre les mariages, déclare les divorces, préside aux obsèques, est pour ses coreligionnaires un conseiller moral⁵ ».

La référence incontournable à la définition du prêtre, définit le rabbin par ce qu'il n'est pas : « ce n'est pas un prêtre, pas un intermédiaire entre Dieu et les hommes, pas un officiant, pas celui qui bénit, il ne confesse, ni ne délivre de dispenses ou d'indulgences religieuses ». Par contre c'est quelqu'un qui « fait autorité en matière religieuse », qui anime une communauté religieuse, qui « guide, qui instruit ».

Historiquement, le rabbin est « un expert en matière de loi juive (...) qualifié pour prendre des décisions en la matière⁶ ». 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 ». C'est l'Émancipation qui transforma 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 bénéficiaient d'une éducation laïque.

Le chapitre « rabbins » du calendrier édité chaque année par le Consistoire de Paris⁷ commence par « le rabbin, ou Rav⁸ en hébreu, est avant tout un maître », et poursuit : « la première vocation du rabbin est d'enseigner, de faire partager son savoir, de transmettre les valeurs éternelles du judaïsme (...) le rabbin est avant tout le chef spirituel de sa Communauté (...) la tradition lui donne la mission d'étudier et d'enseigner, d'étudier pour sans cesse se ressourcer et être en mesure de transmettre à ses élèves l'enseignement des textes religieux⁹ ».

Pour l'organe officiel du Consistoire, la fonction rabbinique se définit donc par l'enseignement et la transmission, et les qualités d'un rabbin, sont « ses connaissances, sa piété, ses qualités morales et sa modestie ». Remarquons que la piété vient après les connaissances, accentuant encore le rôle déterminant du savoir chez le rabbin. Organisant le culte et repré-

sentant le judaïsme religieux, le Consistoire de Paris¹⁰ est une association composée de 26 administrateurs, élus par moitié tous les quatre ans, à laquelle appartient de droit le Grand rabbin de Paris : en tant que telle cette association est l'employeur des rabbins. Or la suite du texte précité, émanation de cette association, aborde le statut *économique* du rabbin en... critiquant de façon implicite, le fait que le rabbin tire aujourd'hui ses revenus de sa fonction, contrairement au passé : « *fondamentalement rien ne s'oppose à ce que le rabbin exerce une activité professionnelle annexe à son sacerdoce. Nombre de maîtres éminents du judaïsme exerçaient un métier assurant leur autonomie financière, et leur indépendance, leur évitant ainsi de vivre de leur fonction rabbinique*¹¹ ».

Le texte poursuit en énumérant les compétences nouvelles des rabbins, en fonction de l'évolution de la société, qui l'institue en « *docteur des âmes* ». Plus étonnant sont les quelques lignes qui suivent où le lecteur découvre que « *le rabbin participe à tous les moments de l'existence de chacun, afin d'apporter son soutien moral ou financier*¹² ». Ces deux pages du calendrier portent en gestation une bonne partie du malaise à vivre des rabbins que nous relèverons à travers notre enquête, en énumérant insidieusement les conflits potentiels entre le rabbin et le Consistoire, entre le rabbin et les fidèles.

Aspects historiques

Les rabbins en France

Quelques éléments d'histoire.

L'institution rabbinique exercée en France s'ancre dans une filiation remontant au Haut Moyen Age ainsi que l'indique R.Berg, citant A. Cahen et son étude publiée au cours des années 1883-84-86 dans la *Revue des Études juives*. Sans remonter si loin, la filiation avec l'École Centrale rabbinique de Metz (1829-1856) semble revendiquée tant par le Directeur actuel du Séminaire Israélite de France que par ses prédécesseurs. La domination intellectuelle du judaïsme lorrain sur ceux d'Alsace, de Bordeaux ou du Comtat Venaissin paraît incontestable et c'est en tous cas les rabbins de l'Est, lorrains et alsaciens confondus aujourd'hui, qui semblent avoir le plus marqué le séminaire. Mais ainsi que le montre J.M Chouraqui, le transfert de l'école rabbinique à Paris (en 1856) marque une volonté certaine d'entériner le mouvement de centralisation et de modernisation du judaïsme jusqu'alors enraciné dans un territoire de l'orthodoxie et de la tradition quelque peu réticent à la modernisation, c'est à dire, entre autres, au passage en français de certains enseignements (et non plus en *yiddish* ou en judéo-alsacien) ou encore l'ouverture sur le monde universitaire.

La modernité qui retira du pouvoir aux rabbins, notamment sur le plan du droit (décrets de 1808), les mit face à « un hiatus » entre les attributions anciennes et la limitation des nouvelles. J. M. Chouraqui¹³ écrit : « Les rabbins furent pris entre deux fidélités : à leur milieu, à leurs maîtres et leurs communautés originelles, et à l'égard des exigences officielles nouvelles de leur fonction ». Plusieurs facteurs auraient joué en faveur de la conciliation des exigences diverses, tout d'abord le temps nécessaire à l'adaptation

mais aussi et surtout « le pouvoir accru des laïcs » promoteurs de l'intégration, et le « rééquilibrage démographique en faveur de Paris¹⁴ ».

Chouraqui note que jusque vers le milieu du XIX^e siècle, « le discours stéréotypé louangeur de la modernité et respectueux de l'État, accompagnait en fait des comportements très traditionnels » Cet aspect nous intéresse dans la mesure où pour des raisons historiques liées à l'immigration récente des juifs du Maghreb, la situation nous a semblé aujourd'hui assez comparable. Le « discours patriotique comme outil de reconquête religieuse » qui au XIX^e siècle tentait de ramener les Juifs à la religion paraît aujourd'hui définitivement obsolète. Par contre le discours « républicain », fortement ancré dans la mémoire par exemple des Juifs d'Algérie, rappelant l'attachement des Juifs aux valeurs des Droits de l'Homme, peut attirer certaines fractions de la population juive acquise à la modernité, voire même complètement sécularisée et qu'il s'agit par ce discours aussi de reconquérir.

C'est au travers de la « prédication », fonction nouvelle mais utile du rabbin, que vont se formuler les hésitations, les attachements et les doutes, un regard sur l'histoire, une forme moderne et inédite de la culture rabbinique rompant avec la tradition. Ces quelques minutes qui ne sont pas inscrites dans les rituels de prières sont aujourd'hui centrales et les rabbins sont attentifs à faire coïncider les questionnements de leurs fidèles et leurs propres préoccupations. Ces espaces de discours libres, en français, au plus près de l'actualité sont, selon de nombreux rabbins de grandes synagogues parisiennes, le moyen le plus sûr de toucher leur public¹⁵.

Si le XIX^e siècle a été marqué par le rationalisme menaçant la foi, qui risquait de faire se cantonner le judaïsme à une morale ou une spiritualité, les centres d'intérêt se sont semble-t-il déplacés et c'est plutôt la modernité technologique que les arguments de la raison, les applications scientifiques et médicales, qui préoccupent aujourd'hui le rabinat. C'est au travers de la gestion de la vie privée, du point de vue de la vie juive, que se retrouve la compétence *halakhique*. Et pour rompre avec l'histoire d'une émancipation dont le prix aurait été celui de l'assimilation, les rabbins tentent de concilier leur intégration à la nation sans que ne se démente leur solidarité envers Israël. Les travaux de Phyllis Cohen ont montré¹⁶ comment l'insertion sociale des Juifs au XIX^e siècle en France n'avait cependant pas effacé leur identification ethnique (notamment au travers d'une sociabilité et des alliances maintenues au sein de la communauté). Cette identification est aujourd'hui renforcée par les liens avec l'État d'Israël. Lors de nos entretiens, l'Intifada était à l'ordre du jour. Les sermons évoquaient les relations

entre la France et Israël ainsi que la situation de la communauté juive dans notre pays. Sur les murs des affiches appelaient à des manifestations contre la présence en France du président syrien qui avait tenu des propos antisémites. Israël et l'antisémitisme¹⁷ sont évidemment des aspects sur lesquels les rabbins interviennent.

La fin d'un style

Jusqu'à la fin des années cinquante, outre son enseignement, le Séminaire dispensait certains modèles de la représentation du rabbin, de l'attitude sociale qu'il devait adopter et de son apparence. Citoyen dans la cité, le rabbin « *devait être digne, posséder la culture française pour s'occuper correctement de la communauté (...). Il devait avoir un appartement décent dans lequel il pouvait recevoir ses coreligionnaires, se vêtir dignement sans ostentation, mais avec élégance. Il devait exiger un salaire décent pour avoir l'air ni riche ni pauvre*¹⁸ ».

Pour les étudiants entrant au Séminaire après guerre, l'apprentissage du métier de rabbin, était aussi un apprentissage de la neutralité : « *il ne fallait se distinguer ni par l'accent, ni par l'accoutrement* ». Des cours d'expression orale étaient donnés, il s'agissait non seulement de savoir construire des sermons en bon français mais aussi d'avoir une élocution parfaite ne laissant pas transparaître l'origine (alsacienne, algérienne, et belge nous dit-on). Cette figure du rabbin comme modèle de neutralité et de bienséance bourgeoise, ne s'est pas totalement effacée, mais les changements historiques et sociologiques l'ont considérablement modifiée. Avec l'arrivée de certains rabbins d'Afrique du Nord, mais pas seulement, la situation se serait – selon les rabbins les plus âgés, toutes origines confondues – « *dégradée* ».

Cette « apogée » du modèle se résuma dans une tentative sans lendemain d'instituer un rite français, centralisé, jacobin en quelque sorte, et unificateur de toutes tendances. Mais, ainsi que le rapporte R. Berg, la réalisation de l'unité du rite se fit plus autour de la célébration du *Yom Hatsmaouth* (anniversaire de l'indépendance de l'État d'Israël) qu'autour de l'abattage rituel et de la *cachrouit* ou de la liturgie elle-même. Mais le principe d'unité gagne. Ce principe, plus fédérateur que réducteur à un rite unique, est entériné par le Grand rabbin Ernest Gugenheim, qui en septembre 1962 a étudié « *la question de la fusion des rites et des usages, à la lumière de la tradition et de l'Histoire* » et concluait que « *tant pour des raisons strictement religieuses que pour des motifs d'ordre psychologique, il faut maintenir et préserver le minhag auquel on appartient et les usages*

de la prière, (et) encourager et favoriser la création de lieux de culte où la prière sera faite conformément aux rites particuliers d'origine ». Encore fallait-il rappeler lors de l'Assemblée des rabbins en 1973 (cité par Berg) que « le judaïsme est un, quelle que soit l'origine achkénaze ou sépharade de ses membres et le particularisme de leurs coutumes locales. Le respect des coutumes ne saurait porter atteinte à l'unité du judaïsme français¹⁹ ».

Ces prises de position conciliatrices, marquent bien la volonté de maintenir une unité, sachant que celle-ci ne peut se réaliser qu'une fois admise la pluralité des coutumes. Les changements induits par l'arrivée des Juifs du Maghreb marqueront le judaïsme en France par une rivalité temporaire entre *achkénazes* et *sépharades*, dont certains rabbins font aujourd'hui encore écho²⁰. Mais au delà de la transformation de la communauté et sa reviviscence liée au judaïsme d'Afrique du nord, l'effacement du modèle d'honorabilité rabbinique décrit plus haut correspond aussi au plan national à des bouleversements notoires de la société et de ses références culturelles. Si l'intégration demeure le but recherché des populations récemment immigrées ou transplantées, les modalités d'intégration se sont modifiées.

Même si une grande partie de la judaïcité d'Afrique du Nord était française ou au moins francophone, la revendication régionaliste puis pluri-culturelle a très certainement assoupli le modèle rabbinique. Ainsi il a été possible d'intégrer, exceptionnellement cependant, au Consistoire, des rabbins d'origine marocaine, connus pour leur savoir et leur personnalité forte, sans qu'il soient passés par le Séminaire. De la même manière le recul du sentiment national et les transformations des modes de participation à la culture commune ont laissé au rabinat une plus grande souplesse dans ses modalités de recrutement. L'objectif du Séminaire reste toutefois, aujourd'hui encore : « transmettre des connaissances et structurer les personnalités »²¹

Aujourd'hui, le Séminaire Israélite de France (SIF)

« Nous sommes là pour donner à des communautés les guides dont elles ont besoin » le directeur du Séminaire, le Grand rabbin Gugenheim. 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. Les critères d'admission au Séminaire ont évidemment évolué, mais si l'on regarde ceux de 1829, bien des éléments demeurent : être français, âgé de 18 ans au moins, en bonne santé physique et mentale, maîtriser la langue française (et non pas seulement, à l'époque, le judéo-alsacien

ou le *yiddish*), avoir un bon niveau en hébreu pour comprendre les textes, et une bonne culture générale. Aujourd'hui le baccalauréat, ou son équivalence le DAEU (Diplôme d'Accès aux Études Universitaires), est nécessaire pour postuler au Séminaire, ce qui suppose un niveau de connaissances donné en matières dites profanes.

Les candidats doivent en outre présenter leur dossier et avoir un entretien avec le directeur, qui décide ou non, 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. Les conditions d'admission formulées et diffusées par le Séminaire demandent : « une profonde piété, une pratique rigoureuse des commandements depuis de nombreuses années », une « santé psychologique parfaite ». Le directeur du Séminaire, le Grand rabbin Gugenheim que nous avons interviewé à ce sujet, nous dit : « Pour être rabbin, il faut avoir les nerfs solides. On attend tout du rabbin ». Dès lors sont jugées les aptitudes à la communication, à l'écoute, à la relation à l'autre, centrales dans la fonction de rabbin car « le puits de science qui est incapable de communiquer est un rabbin qui échoue ».

Quant à la santé psychique, le Séminaire trouve les moyens de se renseigner sur des antécédents possibles. D'une manière générale, il semble que les candidats soient des personnes prises dans un réseau d'inter-connaissances grâce auquel très vite l'on peut connaître la famille et le milieu d'origine. Les motivations sont analysées. Selon le directeur, « certains viennent avec des intérêts trop spécifiques » alors que la mission du Séminaire est de « former des généralistes » : il arrive parfois qu'il mette en garde des étudiants qui ne viendraient que pour acquérir des connaissances sans avoir pour objectif la prise en charge d'une communauté. Car « le Séminaire n'est pas une yeshiva, il s'agit de former les jeunes au sacerdoce de rabbin communautaire ».

Généralement le cursus est de 5 ans, et le diplôme de rabbin est obtenu après un examen de sortie. Toutefois le cursus peut durer un an ou deux, quand il s'agit de délivrer une équivalence, obtenue par consentement de l'ensemble du corps rabbinique et du Grand rabbin de France. Équivalence assortie d'une année ou deux donc, de « socialisation » à l'esprit du Séminaire pour des étudiants brillants venant d'une *yeshiva* israélienne par exemple.

Le Séminaire compte de quinze à vingt étudiants en permanence, trois élèves rabbins en moyenne sont intégrés tous les ans, et trois rabbins en moyenne achèvent leurs études chaque année²². Deux filières sont possibles,

Pune courte de trois ans, la seconde de cinq ans. La filière courte forme des *délégués rabbiniques* tandis que la filière longue permet d'accéder au titre de *rabbin*. Pour ceux qui réussissent la filière longue (cinq années), le titre de rabbin est obtenu après un examen de sortie écrit et oral comprenant toutes les matières enseignées. Comme des évaluations trimestrielles sont faites durant l'année, cet examen ne réserve pas de surprise mais des échecs sont possibles. La rédaction d'un mémoire est demandée. Il s'agit de textes sur des sujets divers choisis par l'étudiant²³ : essais concernant la religion, les rituels, l'histoire religieuse, biographies, réflexions sur l'application de la loi juive dans des cas particuliers (dans des situations sociales particulières : le droit de grève selon la *halakha* par exemple, ou dans le domaine bio-éthique : le statut de l'embryon), mais aussi l'histoire de communautés (Colmar) et majoritairement des commentaires des exégètes ou des études de *responsa*. La clôture du cycle de formation prend des allures de cérémonie dans la mesure où la famille de l'impétrant est conviée et que celui-ci devra devant le Grand rabbin de France faire un discours. Cette cérémonie n'est pas « religieuse » et n'appartient pas au rituel.

La filière courte de trois ans, formant des *délégués rabbiniques*, est toujours envisagée comme une sorte d'échec. « *La décision d'en rester au statut de délégué rabbinique est très douloureuse pour tout le monde* » souligne le directeur du Séminaire. Reste l'espoir de réintégrer l'école par la suite. Ainsi le statut de délégué rabbinique, peu valorisé, est pour amoindrir le sentiment d'échec, envisagé comme « provisoire ». Nous avons rencontré peu de délégués rabbiniques ayant suivi cette filière, mais des délégués nommés par cooptation²⁴

Quelle que soit la filière choisie, la première année est une année probatoire afin de tester les vocations et les aptitudes. L'internat est obligatoire, les étudiants sont « *nourris, logés, blanchis* », et reçoivent une allocation mensuelle qui varie de 2 000 francs (pour les célibataires) à 4 000 francs (pour les étudiants mariés).

L'internat permet d'éviter la perte de temps dans les transports, mais aussi (et surtout ?) d'établir des liens qui unissent fortement les élèves, de leur donner un « *esprit de corps* ». Cette obligation qui suppose une infrastructure d'accueil peut être (selon certains administrateurs) un élément freinant le nombre d'élèves inscrits chaque année, le bâtiment pouvant accueillir seulement quinze étudiants pensionnaires. Depuis sa création 400 élèves ont reçu un enseignement au SIF, 300 en sont sortis diplômés. Le Séminaire a formé les neuf derniers Grands rabbins de France. Bien que rare, le statut d'auditeur libre est possible.

Les disciplines étudiées sont : le Talmud (9 à 11 heures par semaine), le droit rabbinique (5 à 9 heures), la pensée juive (3 heures), l'histoire juive (2 heures 30), la Bible (1 heure 30), l'hébreu moderne (1 heure 30), sujets de société-pastorat (2 heures), étude personnelle encadrée (12 heures), français, philosophie, expression écrite et orale (3 heures). Le cursus ne comprend plus aujourd'hui les langues latines et grecques ainsi que l'histoire ancienne et moderne. Cette partie de l'enseignement se référant aux Humanités, abandonnée par une grande majorité des élèves du système éducatif national, a été éliminée aussi des enseignements du Séminaire.

En parallèle au Séminaire, il était jusque récemment conseillé aux impétrants de suivre des études universitaires. Une question demeure : le rythme, les horaires, l'exigence de sérieux requis paraissent incompatibles avec une vie d'étudiant en faculté. Quand les élèves-rabbins ont-ils le temps de poursuivre ces études universitaires alors que le cursus sur cinq années les occupe à temps complet ? La réponse qui nous a été faite insiste sur le fait qu'en général, il s'agit de matières ayant un rapport avec le judaïsme (histoire, langue), compatibles et complémentaires, avec l'enseignement dispensé au Séminaire. Certains élèves s'inscrivent au CNED (cours par correspondance) ou suivent une licence d'hébreu, ou de civilisation juive à l'Institut National de Langues et Civilisations Orientales (INALCO). Plus que d'une ouverture sur la culture profane, il s'agit plutôt d'aborder les différents aspects du judaïsme selon des méthodes et à partir de disciplines autres que celles transmises au Séminaire. Le Grand rabbin Sirat²⁵ avait tenté en vain de mettre en place avec l'Université un système d'équivalences. Aujourd'hui devant cette impossibilité, à moins qu'ils n'aient entrepris des études précédemment (et plus d'un rabbin rencontré détient un diplôme universitaire, dans des disciplines variées), les élèves rabbins renonceraient en majorité à l'Université *pendant* leur formation au SIF²⁶.

La part réduite concernant le français, l'expression écrite et orale ainsi que la philosophie (3 heures hebdomadaires) ne peut certainement pas pallier les diplômes universitaires : cependant le Séminaire tente de donner aux étudiants un bon niveau de culture générale en mêlant à ces enseignements, la sociologie et la connaissance des institutions politiques du pays. L'expérience de l'enseignement dispensé par des Professeurs d'Université ne fût-elle pas concluante, puisque le Directeur aujourd'hui renonce à cet apport extérieur considérant que le « *déphasage était trop grand* » pour être efficace.

L'enquête

Notre enquête s'appuie sur des entretiens réalisés auprès de rabbins consistoriaux de Paris et sa région. Nous en avons contacté une quarantaine, à partir de la liste des rabbins figurant dans le calendrier du Consistoire de Paris, d'abord par lettre personnalisée (mai 2001)³⁷ à en-tête universitaire, en mettant l'accent sur l'aspect novateur de l'enquête qui pour la première fois leur donnera la parole. Ensuite nous avons pris rendez vous avec chacun d'entre eux téléphoniquement. Peu ont refusé d'être interviewés, prétextant alors un emploi du temps de fin d'année surchargé ou leur statut de « retraité ».

Nous avons procédé, en juin et juillet 2001, par entretiens semi-directifs : les deux auteurs, munies d'une grille d'entretiens, et d'un magnétophone, ont interrogé chacune 15/16 rabbins, et enregistré les entretiens qui ont en moyenne duré 60 minutes : certains ont toutefois duré près de deux heures, et certains rabbins ont été interviewés à deux moments différents. Sur ce matériel retranscrit, nous avons procédé à une analyse de contenu thématique. À la fin de l'enquête par entretiens, nous avons adressé à tous les rabbins interviewés un questionnaire, 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. C'est l'analyse de l'ensemble de ce corpus que nous présentons ci-après³⁸.

Le corps rabbinique

80 synagogues consistoriales sont répertoriées à Paris et sa région²⁷. Ces synagogues sont dotées d'un (ou plusieurs) rabbins, qui n'ont pas tous le même statut et n'ont pas tous droit au titre de rabbin. Le calendrier du Consistoire de Paris²⁸ regroupe toutes les informations et adresses con-

cernant l'institution. En particulier nous y trouvons la liste des « rabbins » exerçant dans la région parisienne, dans le chapitre « Corps rabbinique »²⁹.

Outre les 17 Grands rabbins (dont ceux de France et de Paris), on trouve à Paris et dans la région parisienne 39 rabbins, dont 9 « sans charge communautaire »³⁰, 39 « délégués rabbiniques », dont 2 « sans charge communautaire » : soient 78 « rabbins ». Le chapitre *Liste des synagogues de Paris et sa région* nous révèle, lui, d'autres catégories rabbiniques³¹ : 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, et deux des « responsables religieux » se retrouvent sur la liste des « délégués rabbiniques ». À cela s'ajoute la liste des synagogues de « Communautés associées au Consistoire de Paris »³² : N=30. Nous dénombrons à ce niveau 9 « responsables religieux », 5 « ministres officiants », 6 rabbins : seuls 2 d'entre eux figurent sur la liste du corps rabbinique.

Certaines synagogues, les plus grandes, disposent de rabbins et de ministres officiants, parfois aussi des *hazanim* (non répertoriés sur les listes consistoriales, en tant que tels). À ce propos, nous avons dans l'ensemble constaté le manque de *hazanim*, faute de moyens et de personnes formées. En effet, la fin de l'enseignement de la *hazanout*³³, dommageable semble-t-il pour l'ensemble des synagogues, amène les rabbins à faire « office de ». Et ils craignent souvent de ne pas être à la hauteur... On prive ainsi le judaïsme français de cet aspect de la liturgie qui serait selon certains rabbins, un facteur d'attraction³⁴, et qu'ils tentent parfois de compenser soit en s'exerçant eux mêmes au chant (ainsi ce jeune rabbin (J15)³⁵ qui prend des cours de chant, et qui nous dit-il « *adapte des parties d'office sur Bizet, ou sur Verdi, ou sur Halévy, et la communauté suit : ça lui plaît* »), soit en faisant appel, pour des occasions spéciales, à des *hazanim* réputés, ou à des chorales. Les rabbins en titre exercent souvent en plus de leur charge communautaire, des fonctions annexes : le calendrier donne ainsi la liste des rabbins aumôniers : 12 pour l'Armée, 23 pour les hôpitaux, 10 pour les prisons (les mêmes peuvent cumuler différentes fonctions d'aumônerie).

Face à notre perplexité quant à ces différentes fonctions, souvent toutes confondues sous l'appellation de « rabbin », un des rabbins interrogés nous les a expliquées : « *les « rabbins sans charge communautaire » sont soit les rabbins retraités, soit les rabbins spécialisés: aumônier militaire, aumônier des prisons, rabbin de la télé: tous sont diplômés. Les délégués*

rabbiniques eux, soit ont fait trois ans d'étude sur les cinq, n'ont pas terminé, et après le jury a décidé qu'ils « feraient fonction », soit ce sont des gens qui sont arrivés de l'étranger et qui ont une équivalence, soit encore ce sont des retraités: par exemple d'anciens ministres officiants, qui peuvent continuer à faire des offices ici ou là. Il y a aussi les « responsables religieux », il y en a qui sont très bien, mais ils ne sont pas rabbins, ils n'ont pas fait le Séminaire, ni la Yechiva d'ailleurs... on les appelle tous « rabbins », mais ils ne peuvent pas faire certaines choses : par exemple décider qui est juif pour une bar mitsva, un mariage (...) Pour les fidèles, c'est plus simple, ils sont les « rabbins ». Mais dans les faits, ils n'ont pas les pouvoirs des rabbins » (J4).

Grand rabbin, rabbin, délégué, « faisant fonction », sur le plan administratif, qu'en est-il exactement ? Catégorie distinctive au sein du corps rabbinique, le titre de Grand rabbin est donné uniquement parmi les rabbins en titre, en fonction de la compétence, de l'expérience et de l'ancienneté. Ce titre n'entraîne pas automatiquement de changement de salaire. Les Grands rabbins de France et de Paris, le sont suite à une élection.

Le statut des rabbins

L'affectation des rabbins se fait selon les disponibilités du moment mais l'affectation dans les grandes synagogues parisiennes qui constitue de nombreux avantages – surtout pécuniaires- se fait sur l'appréciation des compétences et sur l'avis du Grand rabbin de Paris, même si la décision revient *in fine* à la commission administrative de la synagogue.

Alors que le titre de rabbin est très rarement attribué en dehors de l'obtention du diplôme du Séminaire, celui de délégué rabbinique, obtenu au bout de trois ans d'études au Séminaire, peut être attribué à des autodidactes ou à des étudiants formés dans des *yeshiva*, qui tout en ayant de bonnes connaissances en judaïsme, ne peuvent avoir le titre de rabbins parce que non diplômés du Séminaire.

Plus nombreux que les rabbins en banlieue, les délégués rabbiniques constituent aujourd'hui une catégorie importante du personnel consistorial. Cette catégorie « nouvelle » suscite des commentaires parfois acides ou des revendications salariales, voire même de statut. L'un d'entre eux nous dira pourtant : « *C'est un titre qui n'existe pas, c'est une invention purement française, parisienne (...) pour moi un rabbin doit avoir un diplôme en bonne et due forme* » (L13). Créé par le Consistoire, ce statut a permis à certaines communautés (notamment en banlieue, Meudon, La Courneuve, Antony) de pallier le manque de rabbins. Ont été alors désignées pour cette fonction de remplacement, des personnalités con-

nues par le Consistoire et qui pouvaient remplir le rôle du rabbin sans en avoir le titre (ni le salaire). Le délégué rabbinique procède au mariage (après l'accord préalable du *Beth Din*), il donne des conseils aux familles, ou concernant la *cachrouit*, il peut enseigner au *Talmud Torah*.

Selon certains c'est seulement une commodité, pour d'autres c'est un abus. Manque-t-on de diplômés du Séminaire ou cette pratique permet-elle de contourner les exigences requises pour accéder à la fonction de rabbin sans en avoir le statut ? Un seul de ceux que nous avons rencontrés est issu du SIF, les autres ont un cursus en *yeshiva* (en France, en Grande Bretagne ou en Israël). L'augmentation du nombre de délégués peut, nous l'avons vu, pallier certains manques et réduire le coût pour certaines communautés numériquement faibles et financièrement déficitaires, mais il nous semble qu'elle marque une fracture au sein du judaïsme consistorial : une grande différence de formation, de connaissance des matières « profanes », d'ouverture vis à vis de la société non juive, bref des valeurs traditionnelles du judaïsme français acquises au Séminaire, sont ainsi remises en question implicitement.

Toutefois, le système des équivalences du titre rabbinique 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). De même, lors du rapatriement des juifs d'Algérie, le Grand rabbin Kaplan³⁶ dès 1961, constatant la nécessité d'organiser le culte pour les rapatriés, faisait procéder à une enquête afin d'intégrer au corps rabbinique des personnalités rapatriées. Ce sont les changements historiques affectant la communauté qui dictent ces stratégies d'agrégation. Ces stratégies comportent des risques, car le Consistoire recrute avec l'accord du Grand rabbinat, sans concertation avec les responsables du Séminaire. Si « *en théorie tous les délégués rabbiniques passent par nous (le Séminaire), ce n'est plus vrai aujourd'hui, ce qui est dommageable pour notre image* ». Leur formation est jugée par le directeur du Séminaire parfois « *trop disparate, parfois bonne en théorie, mais toujours 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, il a tendance à augmenter le nombre des délégués rabbiniques, moins bien payés. Cet aspect financier nous paraît fondamental pour comprendre à la fois la restriction du nombre

des étudiants au Séminaire et l'augmentation constante du nombre des délégués. S'il n'y a pas aujourd'hui de crise des vocations, comme celle que le judaïsme consistorial avait connu après guerre, la crise financière modifie les exigences quant au personnel rabbinique et s'accompagne de changements plus profonds affectant les modèles religieux

D'où proviennent les ressources financières du Consistoire ?

Selon un rapport de l'Association Consistoriale Israélite de Paris (ACIP) de 1997, les recettes proviennent essentiellement des taxes de la *cachrout*, qui représentent 48,7% du budget total des recettes. Le pouvoir économique lié à la *cachrout* est donc central puisque la taxe ainsi récupérée représente la moitié du budget consistorial. Depuis cette date toutefois, ce budget a été largement entamé par la crise de la « vache folle ». Les difficultés actuelles de gestion du Consistoire ont été en partie sauvées par la Loi Robien du 11 juin 96 qui, en allégeant les charges, a évité le licenciement d'une partie du personnel mais selon l'administrateur, il s'agit d'un sursis et prochainement de nouvelles difficultés risquent d'apparaître

Au sein du Consistoire, le système de gestion est duel : d'une part une gestion centralisée des salaires des rabbins, d'autre part une gestion semi-autonome mais sous contrôle du Consistoire, des communautés. Si le rabbin est payé directement par le Consistoire, son salaire est imputé au budget de chaque communauté. Ce qui explique pourquoi, dans bien des cas, les communautés pauvres ne peuvent avoir de rabbin, mais auront à leur service un délégué rabbinique (moins bien payé) ou encore un ministre officiant (lui aussi moins payé). Délégués rabbiniques qui en fait assument les mêmes tâches que les rabbins, parfois dans des conditions plus difficiles, dans les quartiers sensibles de Paris ou de ses banlieues (L2, L13). Des exceptions existent toutefois : Sarcelles, communauté importante mais déficitaire, est dirigée par un Grand rabbin, non par un délégué.

Quant à la commission administrative de chaque synagogue, elle gère le budget de la communauté, possède un chéquier, mais doit présenter les comptes au Consistoire, qui intervient, en cas de budget déficitaire, pour aider les communautés les plus pauvres. Pour les administrateurs, le pouvoir du Consistoire vient des communautés pourvoyeuses des fonds qui alimentent en partie son budget. Mais en contrepartie le système centralisé permet la survie des rabbins et des communautés, puisqu'il tente toujours d'apporter de l'aide aux communautés en difficulté. La lourdeur administrative très souvent évoquée lors des entretiens favorise les prises de décision ne passant pas par le Consistoire, mais

aussi l'usage de fonds affectés aux travaux de réfection par exemple. Certaines communautés, plus riches, se réserveraient ainsi des « enveloppes » pour répondre à certaines urgences.

D'un point de vue administratif, les rabbins bénéficient du statut de cadre. Leur couverture sociale est différente de celle des prêtres et des pasteurs. Par contre, comme ces derniers, ils ne peuvent s'inscrire aux Assedic, ce système refusant d'assurer les salariés dans des fonctions ecclésiastiques. On comprendra ainsi que l'éventualité d'une perte d'emploi mette le rabbin dans une situation difficile. Dans les cas de licenciement, le rabbin bénéficiera d'une indemnité de licenciement mais ne pourra compter sur l'apport des assurances chômage. Le Consistoire considère que cette éventualité, si elle existe, est de ce fait encore plus rare, car il s'agirait de laisser des personnes, en l'occurrence des rabbins, au chômage, sans droits. Cependant « *on n'est pas rabbin à vie et en cas de faute grave, le Consistoire agira* ». On nous dit que certains licenciements ont eu lieu pour des fautes majeures de comportement. Lors de leur passage à la retraite, le régime de cotisation ordinaire permet une retraite décente aux rabbins sans une trop grande perte de leur revenu (ce qui n'est pas le cas des prêtres, par exemple, qui n'ont pas le même statut).

Quant aux salaires, l'administrateur actuel, au courant des problèmes de non transparence des salaires avait compris la nécessité d'établir des plans de carrière et une échelle mobile des salaires. Ses efforts durant quatre années dans ce sens furent vains, car il rencontra l'opposition des rabbins peu disposés à rendre public leur salaire. Selon ce même administrateur, un rabbin de 45 ans gagne au minimum 18 000 francs brut soit environ 14 500 francs net, ce qui, en étant honorable, demeure insuffisant étant données ses obligations (logement décent, nombreux enfants à scolariser dans les écoles juives). Mais la plupart des rabbins gagneraient 25 000 francs brut soit 20 000 francs net. Le salaire du rabbin dépend aussi de l'importance et de la richesse de la communauté qui l'emploie. Une communauté nombreuse demande une présence du rabbin plus importante et exclut d'emblée qu'il soit aussi, par exemple, enseignant dans une école juive : c'est souvent le cas des rabbins des grandes synagogues parisiennes, qui sont des rabbins « à plein temps ».

L'échantillon interrogé

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. Outre les communautés consistoriales, existent par ailleurs en France d'autres types de communautés: les unes sont sans affiliation, mais proches du Consistoire Central, les autres sont généralement opposées, ou en concurrence avec le Consistoire et recouvrent des réalités aussi différentes que les synagogues affiliées à divers mouvements orthodoxes et *loubavitch*, ou affiliées à différentes sensibilités du judaïsme réformé. Ces différentes synagogues fonctionnent avec des rabbins qui ne sont pas reconnus en tant que tels par le Consistoire Central de France. Cette enquête que l'on doit considérer comme la première étape d'un travail plus vaste sur les rabbins en France, s'est attachée à analyser uniquement la fonction rabbinique telle qu'elle est exercée par les rabbins consistoriaux, dans Paris et sa région.

Sur l'ensemble rabbins en titre plus délégués rabbiniques (soit N=94), nous avons interrogé 31 personnes, soit 33% de l'ensemble. Nous avons donc recueilli des entretiens auprès d'un tiers des rabbins officiant actuellement sur le territoire francilien. Les rabbins interrogés rassemblent des caractéristiques qui en font l'échantillon le plus proche possible de la population de référence. Les rabbins du Consistoire sont tous des hommes. Parmi ceux que nous avons interrogés, 3 ont le titre de Grand rabbin. L'âge va de 33 ans, pour le plus jeune, à plus de 75 ans pour le plus âgé : 12 sur 31 ont moins de 45 ans, et ils sont en majorité sépharades. Ils 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 achkénazes (soit 42% d'entre eux qui ont été interrogés), et 20/44 Grands rabbins et rabbins avec ou sans charge communautaire sont sépharades (45%)³⁹ : la consultation de la liste consistoriale des rabbins exerçant à Paris et sa région montre rapidement la supériorité numérique des rabbins d'origine sépharade sur les rabbins d'origine ashkénaze : 11 Grands rabbins et rabbins achkénazes plus 2 délégués rabbiniques : soit N=13, et 44 Grands rabbins et rabbins sépharades plus 37 délégués rabbiniques : soit N=81.

Soit une proportion de 1 rabbin achkénaze pour 6 rabbins sépharades. Notre échantillon s'inscrit presque parfaitement dans ce cadre, puisque nous avons rencontré 26 rabbins sépharades, et 5 rabbins achkénazes, soit une proportion de 1 achkénaze pour 5 sépharades⁴⁰. Nous avons également pris en compte les quartiers ou les villes où ils exercent, de façon à obtenir la répartition là aussi la plus proche possible de la répartition générale des rabbins en titre en Ile de France : 14/28 rabbins *parisiens* (soit 50%), et 11 /27 rabbins de *banlieue* (soit 41 %). Enfin, nous

avons également interrogé 6 délégués rabbiniques sur les 39 répertoriés dans le calendrier du Consistoire (soit 15% de l'ensemble).

Nous obtenons le tableau suivant de la répartition des rabbins interrogés (et nombre total de rabbins) en fonction de trois critères : grand rabbin/rabbin/délégué rabbinique, achkénaze/sépharade, exerçant à Paris ou en banlieue parisienne.

GRAND RABBIN				RABBINS EN TITRE				DELEGUES RABBINIQUES															
Achkénaze		Sépharade		Achkénaze		Sépharade		Achkénaze		Sépharade													
Paris	banl.	Paris	banl.	Paris	banl.	Paris	banl.	Paris	banl.	Paris	banl.												
i	T	i	T	i	T	i	T	i	T	i	T												
1	3	-	-	1	10	1	4	3	6	1	3	7	9	11	20	-	1	-	1	1	7	5	30
1 (3)		2 (14)		4 (9)		18 (29)		-		6 (37)													
3 (17)				22 (38)				6 (39)															
31 (94)																							

banl.= banlieue T= Total des rabbins d'une catégorie i : total des rabbins interrogés par catégorie = en gras dans le tableau

Origine et positions sociales des rabbins

Comme le rappelle Jean Paul Willaime dans son ouvrage sur les pasteurs protestants⁴¹, l'INSEE a depuis 1983, réuni le curé, le pasteur et le rabbin dans la catégorie *Professions Intermédiaires*, subdivision *Professions intermédiaires de l'enseignement, de la santé, de la fonction publique et assimilés*, composée de :

- instituteurs et assimilés
- professions intermédiaires de la santé et du travail social
- clergé, religieux
- professions intermédiaires administratives de la fonction publique.

Autrement dit, les rabbins feraient, comme les curés et les pasteurs de la France non concordataire, partie des classes moyennes, en tant que petite bourgeoisie intellectuelle. Ce classement qui satisfait Willaime pour les pasteurs protestants semble également adéquat pour les rabbins, comme nous allons le constater

Enfance : la famille de naissance des rabbins lieux de naissance

« Quand j'ai décidé d'être rabbin, ce n'était pas un grand pas à franchir,

parce qu'on a toujours baigné dans un milieu assez religieux » (L10). Une tradition religieuse dépend aussi de l'inscription géographique des origines. *Achkénazes* ou *sépharades*, dans chaque cas prédomine la fréquence de certains lieux de naissance. Ainsi, sur les 26 rabbins *sépharades*, 5 sont originaires de diverses villes de Tunisie, mais parmi les originaires d'Algérie (11), 6 viennent du Constantinois (Constantine, Bône, Sétif), et parmi les originaires du Maroc ou nés au Maroc (10), 5 sont originaires de Meknès, 3 de Fez. Et les 5 rabbins *achkénazes* sont majoritairement originaires d'Alsace-Lorraine. L'emprise de l'environnement social concerne tous ces rabbins, qui tous ont vécu dans une atmosphère religieuse traditionnelle et reconnaissent comme valeurs centrales de l'accomplissement de soi, l'étude, et le dévouement communautaire.

la profession du père

Les rabbins naissent souvent dans des familles de rabbins, proches en cela des pasteurs, nés dans des « familles de pasteurs » (cf. Willaime) : « *j'ai pas mal de rabbins dans ma famille maternelle, mon grand père, mon oncle, mon cousin (...) depuis avant la Révolution française, il y a des générations de rabbins (...) donc il y a une tradition familiale* » (J4). Sur les 19 rabbins qui répondent à cette question, six d'entre eux ont eu un père rabbin, un, un père *hazan* en plus d'un travail « civil », un 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 échantillon⁴².

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 « familles au moins traditionaliste », respectueuses du *chabbat*, de la *cachrouet* 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*. Le *Yihus* joue un rôle fondamental dans la « fabrication » du rabbin : « *ma mère est fille de rabbin, donc (...) ça a beaucoup imprégné ma famille. Mon grand père était Grand rabbin, directeur du Séminaire rabbinique, il a été aumônier dans les camps (...) C'était des Juifs français, genre l'Alsace, quoi (...) Belfort du côté de ma grand-mère. Une famille pratiquante traditionaliste* » (L8).

Un rabbin, ici *achkénaze*, 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.

Reprenant les témoignages littéraires (E. Renan, M. Oraison) sur la naissance de la vocation de prêtre catholique, P. Dibie souligne le rôle fondamental de la petite enfance et de la socialisation au monde religieux dans les premières années de vie. Ainsi, Renan écrivait dans ses *Souvenirs d'enfance* « *ma race, ma famille, ma ville natale, le milieu si particulier où je me développais (...) tout le milieu où je vivais m'inspirait les mêmes sentiments, la même façon de prendre la vie. Persuadé par mes maîtres de deux vérités absolues : la première, que quelqu'un qui se respecte ne peut travailler qu'à une œuvre idéale, que le reste est secondaire, infime, presque honteux, ignominia seculi ; la seconde que le christianisme est le résumé de tout idéal, il était inévitable que je me crus destiné à être prêtre. Cette pensée ne fût pas le résultat d'une réflexion, d'une impulsion, d'un raisonnement. Elle allait en quelque sorte sans le dire*⁴³ ».

la mère

Dans ces familles, et à ces époques, généralement la mère était « au foyer »⁴⁴. Ceux qui ont bien voulu évoquer son souvenir, l'ont fait dans un registre particulier, soulignant son influence, explicite ou implicite, sur leur décision de devenir rabbin : « *ma mère, plus que mon père, était issue d'une famille juive très instruite (...) son père, son grand père étaient des hommes très instruits, des érudits, qui avaient écrit des commentaires sur le Talmud (...) il allait implicitement de soi que l'un de ses enfants soit instruit dans les choses juives (...) et sans doute était-ce pour moi, en devenant rabbin, un moyen de faire plaisir à ma mère* » (J3). « *J'ai pas mal de rabbins dans ma famille maternelle (...) du côté de ma mère avant même la Révolution française, il y a dix générations de rabbins* » (J4). « *Ma mère, née en Algérie, n'approuvait pas du tout que j'aille en yechiva. Elle m'a poussé à entrer au Séminaire, pour que j'ai un diplôme français* » (J15).

Le même, jeune rabbin *sépharade* en poste à Paris, nous explique qu'il connaît mieux les airs *achkénazes* que les airs *sépharades*. La raison ? À l'origine sa mère qui « *avait gardé un mauvais souvenir des années de guerre en Algérie, et qui s'est retrouvée avec plaisir dans une synagogue achkénaze à Paris* », loin de mélodies plus orientales.

la fratrie

Les rabbins interrogés ont pour la plupart grandi dans des familles nombreuses, de 3 enfants en moyenne : l'un d'entre eux dans une famille de 11 enfants. L'éventail des professions exercées par les frères des rabbins interrogés montre la bonne insertion dans la société civile de leurs proches, insertion proche de celle qui aurait pu être la leur s'ils n'avaient été rabbins. Sur l'ensemble très peu sont également rabbins, ou membres de *yechiva*. Les autres sont médecins, enseignants, ingénieurs avocats, ou commerçants. Au moins un tiers des soeurs mentionnées par les rabbins exercent une profession: dans l'enseignement, les professions de santé, ou des emplois de bureau

La formation des rabbins

la formation initiale : primaire et secondaire. Avant le SIF

Est-ce que les rabbins que nous avons interrogés sont des produits de l'école républicaine, ou des produits des écoles juives?

ÉCOLE PUBLIQUE-ÉCOLE PRIVÉE JUIVE							
	primaire	collège	lycée	primaire	collège	lycée yechiva Aix	lycée autre
Aa	+++		+++	+	+		+
Ae							
Sa	+++++	+++++	+ +++			+++++	
Sm				+	++	+++	+++
St	+	+	+	++	++	++++	+

Chaque + représente un rabbin

Sur 31 rabbins, 20 étaient scolarisés au sein d'un lycée juif : 15 rabbins ont fait leurs études secondaires et passé le baccalauréat au sein du lycée *yechiva* d'Aix les Bains, 5 rabbins ont fait leurs études secondaires

dans des lycées privés autres : à Paris, à Maïmonide, à Yavné, à l'École Normale Israélite Orientale(ENIO)⁴⁶, à Or Yossef (Paris Ourcq), ou dans des écoles juives en province (Alsace par exemple) ou au 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.

Ainsi peut-on dire que 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, passés dans leurs pays respectifs par les écoles de l'Alliance israélite universelle, 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 *yechivot* (Aix les Bains en particulier).

le temps passé au SIF : représentations du SIF

Rappelons que pour suivre les études rabbiniques au SIF, il faut être en possession du baccalauréat, quelle qu'en soit la série. Sur les 31 rabbins et délégués rabbiniques interrogés, 4 n'ont pas ce diplôme, soit 13% d'entre eux⁴⁷. Le diplôme acquis au SIF (bac + 5 ans dans l'idéal) est pour tous le minimum nécessaire pour avoir le titre de rabbin⁴⁸. Un rabbin nous rapporte une anecdote: « *Un jour, on a demandé au Grand rabbin Chouchena « est-ce que cinq ans ça suffit pour faire un rabbin? », et il a répondu « mais qui a pensé qu'en cinq ans on pourrait fabriquer un rabbin ? En cinq ans on donne au rabbin la capacité de savoir quand on lui pose la question, où est-ce qu'il faut chercher la réponse* » (L5).

Souvent les rabbins interrogés critiqueront la formation donnée au SIF, le cursus, et même les modalités d'obtention du diplôme. Très atta-

ché au fait que ce diplôme sanctionne un cursus et une scolarité, un des rabbins regrettera même que l'examen de sortie ne se déroule pas dans l'anonymat d'un concours sur le modèle de l'agrégation, car la trop grande familiarité avec les élèves et les réseaux dont chacun fait partie, peut devenir un obstacle, ou au contraire un passe droit dangereux pour obtenir un poste « intéressant » car « *l'on vit dans le règne de l'apparence et des manœuvres* » (L6).

La formation ne semble pas complète aux rabbins interrogés, au point qu'ils se trouvent parfois démunis, sur le terrain: « *il y a de vrais problèmes au niveau de la formation, nous dit l'un d'eux. Vous devriez en parler avec le directeur du Séminaire. Il nous manque des tas de choses au niveau psy, au niveau juridique, au niveau informatique* » (J11). Parce qu'ils sont souvent sollicités, par des institutions juives comme par des institutions non juives, beaucoup souhaiteraient que soit repensée la formation au SIF: « *on nous demande vraiment beaucoup : mais on ne peut pas être excellent en tout ! On ne peut pas être un bon pédagogue, un bon psychologue, un bon orateur ! On nous invite dans des tables rondes sur tous les sujets possibles, l'enfant, le couple, l'environnement, l'eau, la terre ! Il faut nous donner une formation pour savoir où chercher l'information (...) La formation du rabbin doit tenir compte de tous les rôles qu'il aura à assumer après : une bonne culture générale c'est important, mais aussi une bonne élocution: votre message doit être agréable à entendre, il faut savoir bien écrire, ne pas faire de fautes d'orthographe lorsque vous écrivez à Monsieur le Préfet* » (J4). Ils estiment que « *puisque un rabbin ne peut pas dormir sur ses lauriers, il faudrait mettre en place un système d'une année, ou de six mois sabbatiques, pour se ressourcer* » (J9).

Les critiques toutefois se concentrent sur l'esprit de la formation dispensée : trop « moderne » pour les uns, de plus en plus « yechiviste » pour les autres. Ainsi les plus âgés, et les diplômés, n'apprécient pas ce que leur semble être devenu le Séminaire rabbinique: « *il n'est pas nécessaire que le rabbin soit un génie du Talmud* » et « *je regrette que la formation rabbinique soit devenue un espace yechiviste au lieu de s'ouvrir à une formation moderne: connaissance des différentes tendances de la communauté, connaissance de la Shoa, dialogue inter-religieux, science et judaïsme, etc.* » (J8). De jeunes rabbins, qui par ailleurs s'affirment « *consistoriaux, mais orthodoxes* », regrettent eux aussi ce qu'ils appellent « *les lacunes du séminaire* »: « *la formation pourrait être un peu plus universitaire. Une heure et demie de français par semaine ce n'est pas suffisant, nous n'avions pas de philo, pas vraiment de cours d'expression, ça*

manque ! ». Cela n'empêche pas le même rabbin de critiquer la formation « d'avant », plus ouverte sur le monde extérieur (peut-être trop ?) : « *pour moi la communauté juive est en voie de rejudaïsation, et le rabbin consistorial des années 50/60 est mort ! Ce rabbin qui ne connaît pas bien les textes, mais qui sait faire de très beaux discours, emphatiques. Ce rabbin qui n'est pas même très pieux, c'était des gens très bien, mais c'étaient... des israélites français, formés par le Séminaire* » (J9).

Même si d'autres parmi les plus jeunes toujours trouvent dans le Séminaire, un contrepois à l'enseignement talmudique des yeshivot : « *en France ce n'est pas comme en Israël, il n'y a pas de clivage entre les Juifs, selon leur degré de pratique (...) et au Séminaire l'approche relationnelle est importante, on en a besoin.. la vocation d'un rabbin c'est d'être proche aussi de ceux qui sont éloignés de la religion, et cette compréhension c'est au Séminaire qu'on l'acquiert* » (J5), ou « *cinq ans de formation au Séminaire, c'est intéressant, mais c'est pas complet! Mais c'est suffisant pour ce qu'attendent de nous les Juifs français (...) on n'a pas beaucoup à pousser les études de Guemara, parce que le niveau des communautés consistoriales n'est pas très fort* » (J6).

Certains évoquent les réticences de leur famille lorsqu'ils manifestèrent le désir d'entrer au Séminaire rabbinique. Dans les années 60, c'est la même appréciation que la précédente : peu talmudique, mais cette fois énoncée sur le mode négatif : « *c'était « attention, l'école rabbinique c'est pas une bonne école, on y fait de l'exégèse biblique », ça c'était la composante orthodoxe de ma famille qui disait cela, parce que les orthodoxes mettaient beaucoup en cause une partie du corps enseignant, « rabbin mais ! » mais universitaire, philosophe, grammairien, historien, toutes choses très mal vues dans le milieu des yeshivot parce que c'est à la fois la rigueur et le sens du contraste, parce que c'est probablement une manière de ne pas croire simplement ce que l'on vous dit!* » (J3)

D'autres au contraire parlent de « soulagement » de leur famille quand ils préférèrent le Séminaire à la yechiva, « *je me suis rendu au Séminaire sur l'insistance de mes parents! ils avaient peur que je reste à la yechiva. Au début, pour leur faire plaisir, ils voulaient que j'ai un diplôme français, alors j'ai commencé des études à l'INALCO en même temps que la yechiva* ». « *Mais, continue-t-il, c'était mal vu à la yechiva. D'ailleurs pour le monde orthodoxe, aller au séminaire ce n'était pas bien, parce que c'est le monde consistorial, donc c'est un peu moins caché, moins glorieux que la yechiva* » (J15). Jeune élève rabbin écartelé entre sa famille, et ses maîtres, il ne fut probablement pas le seul à vivre cet écart : comme

lui, plusieurs ont évoqué l'antagonisme entre le SIF et la *yeshiva* : « *j'ai eu de gros problèmes au séminaire et à la yeshiva, parce que je suivais en même temps les deux enseignements. Au séminaire on me disait « qu'est-ce que tu vas chercher là bas ? tu vas être un orthodoxe, tu vas être contre nous », et à la yeshiva, on me disait « en venant chez nous vous voulez récupérer une certaine honorabilité que vous n'avez pas en étant rabbin du Consistoire »* »(J9).

Le Séminaire doit aujourd'hui faire face à la concurrence des *yeshivot*, qui seraient plus ancrées dans la tradition et qui disposeraient de grands maîtres comme enseignants. Cette attirance qui témoigne chez les rabbins d'une inquiétude quant à leur capacité à affronter « l'excellence » du savoir strictement religieux, est d'un autre côté relayée par une inquiétude de nature opposée : celle « d'être déconnecté du terrain ». Et les plus jeunes souhaiteraient des « stages pratiques » avant d'être face à une communauté.

le temps de la *yeshiva*

	AVANT le SIF				APRES
	France/Aix	France/autre	Maroc	autre	Israël
Aa					++
Ae					
Sa	++++++				++++
Sm	+++	+	+	+	
St	++++				+

En France: Armentières, Merkaz HaTorah Villemomble/Le Raincy, rue Pavée, rue Julien Lacroix (Paris XXe)

Autre: en Angleterre. C'est le même rabbin qui est passé dans une *yeshiva* au Maroc et dans une *yeshiva* en Angleterre

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 deux et cinq ans. C'est le cas des 15 rabbins qui furent élèves de la *yeshiva* d'Aix les Bains (sur les 31 de l'échantillon, près d'un sur deux), 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 Bne 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 un et trois ans. Le parcours typique semble donc être : *yeshiva* en France (deux à cinq ans), SIF (en principe cinq ans, mais des réductions du temps de formation sont données à ceux qui sortent des *yeshivot*, de un à trois ans en moins), *yeshiva* en Israël (un à trois ans) : soit un parcours qui peut durer entre cinq et dix 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. Ainsi, « *c'est une expérience enrichissante, c'est un monde à connaître, celui des « hommes en noir », mais, c'est un monde un peu replié sur lui même, où seule l'étude de la Torah prime* » (J5). Tous aussi en gardent une certaine nostalgie « *il y a une ambiance dans le monde yeshivique que je n'ai pas trouvée au Séminaire* » (J9).

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.

Aujourd'hui, ainsi que nous l'avons constaté, une pression sociale forte incite les rabbins diplômés du Séminaire à poursuivre des compléments de formation dans des *yeshivot*, israéliennes principalement. Fondé historiquement pour se dissocier de la *yeshiva* et pour apporter une éducation plus ouverte sur le monde environnant, le Séminaire se voit en quelque sorte rattrapé par l'histoire. Le directeur du Séminaire, après que nous ayons abordé avec lui ce sujet a admis l'existence « *d'une forte pression sociale émanant de certains milieux orthodoxes parisiens, qui ne se privent pas de mépriser le milieu consistorial* ». Comme le rappelle J. M. Chouraqui, à propos de l'histoire du Consistoire, les rabbins au XIX^e siècle ont longtemps souffert d'une certaine critique de leurs compétences religieuses et il nous a semblé qu'aujourd'hui la *yeshiva* prolongeait cette critique et s'établissait comme une institution concurrente. Ayant

connaissance de ce type de critique, le directeur du Séminaire assure : « *n'importe quel élève qui sort du Séminaire est capable de se mesurer à un élève de yeshiva Si on les met les deux devant une page de Talmud, ils pourront soutenir courageusement la comparaison (...) les méthodes que nous donnons permettent d'acquérir en moins de temps un niveau important* ». Et de rappeler le doublement des horaires de l'étude du *Talmud* et du droit rabbinique initié par le Grand rabbin Chouchena.

Pour le directeur du Séminaire les objectifs de son institution et celle de la *yeshiva* sont radicalement différentes mais non incompatibles. « *Ceux qui fréquentent la yeshiva sont des idéalistes, pour eux le rabbin est le savant, le talmid haham. Les yeshivistes veulent travailler dans le sacré, le Séminaire leur remet la tête dans le profane. Alors on est obligé de leur expliquer que le profane est une voie d'accès au sacré* ». À la *yeshiva* « *on étudie sans arrière pensée pragmatique, c'est l'étude pour l'étude, et l'étude est un commandement divin* », mais ainsi que nous l'avons mentionné, l'objectif du Séminaire est d'abord de servir la communauté juive en lui donnant des guides. Le lien avec la communauté est primordial.

Attirés par la *yeshiva* comme modèle d'apprentissage traditionnel et unique s'exerçant quelque soit le pays, les religieux y puisent le sentiment d'une unité du judaïsme alors que leur expérience sur le terrain les confronte à la multiplicité des expressions du judaïsme et au morcellement des affinités religieuses.

les études supérieures, la formation continue

Les rabbins qui ont poursuivi des études profanes en plus des études au SIF⁴⁹, en sont très fiers, et tiennent 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. Eux sont heureux de cette formation supplémentaire, qu'ils ont décidé de suivre seuls, et qui leur donne semble-t-il un espace de liberté, particulièrement apprécié : « *grâce à mon diplôme d'informatique, j'ai fait un travail personnel, et je suis très heureux (...) j'ai rendu mon cadre de travail complètement agréable et fonctionnel (...) c'est mon travail, j'en suis seul responsable! (...) on est reconnu partout parce qu'on est bon* » (J1). « *Pour moi la yeshiva, le Séminaire et l'Université ont des importances complémentaires pour penser (...) je sais aussi ce que je dois à l'Université, ce que je dois aux livres en général, la lecture, le débat intellectuel : savoir débattre et écouter, s'enrichir au contact de l'autre, l'esprit du doute et de la remise en question,*

l'importance de la culture à côté de la Halakha » (J3). Et plus d'un a tenu à nous montrer un travail réalisé : une enquête, un programme informatique, un ouvrage, une participation à une revue (juive ou non juive).

diplômes universitaires possédés par les rabbins interviewés

17 rabbins sur 31 détiennent un diplôme universitaire supérieur au baccalauréat, en plus du diplôme du SIF (diplôme obtenu au bout de cinq années d'études post baccalauréat) : rappelons que neuf d'entre eux ont seulement le diplôme délivré par le SIF, et cinq viennent de *yeshiva* ou d'écoles rabbiniques d'Algérie. 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)⁵⁰, ou un Diplôme d'Études Approfondi (DEA) ou son équivalent (bac + 5)⁵¹.

Alors qu'ils sont déjà diplômés du SIF, beaucoup ont repris des études universitaires, sans relation avec le cursus rabbinique : « *j'avais vécu dans un système entre Juifs, dans des écoles juives, et je me suis dit qu'il fallait absolument que je voie ce qu'il y avait autour de nous (...) le problème c'est qu'on vit dans un cocon, on est hyper protégé, mais en même temps on n'est pas totalement armé (...) la plupart de mes amis sont montés en Israël, du moment où on restait en France, il fallait être armé pour affronter la vie de tous les jours, et la société (...) je me suis lancé dans des études supérieures: c'était la voie royale, c'est une formation d'esprit, c'est une rigueur de méthode de travail* » (L8). Plusieurs manifestent une très grande curiosité intellectuelle, ce qui les amène à s'inscrire en thèse, ou dans divers stages de perfectionnement. Ces éternels étudiants citent, amusés, mais en l'approuvant, le rabbin Kling « *qui disait que c'était le rabbinat qui avait créé la première organisation de formation continue dans le monde* » (J9).

formations supérieures complémentaires

Beaucoup reprochent à la formation dispensée au SIF⁵² 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!* » (J4), 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 deux mêmes dans des stages de perfectionnement, essentiellement en informatique (tous les rabbins interrogés ont un ordinateur), pour apprendre à se servir d'un ordinateur, à naviguer sur Internet... Mais aussi en chant, en diction, en langues (J4, J9, J15). Le goût pour l'étude se manifeste tant du côté des études profanes, que du côté des textes sacrés: ils recherchent alors un guide, voire un maître auprès de qui continuer des études (L2, L5, L6, L8, L11).

Une formation permanente rabbinique est par ailleurs actuellement mise en place par le Grand rabbinat de Paris⁵³, et les rabbins qui y participent chaque semaine, ne tarissent pas d'éloges sur cette formation : « depuis deux ans un Beth Hamidrach, un lieu d'études pour les rabbins de Paris a été ouvert par le Grand rabbin de Paris. C'est formidable ! Nous sommes une dizaine, je laisse tout, je vais étudier, et je me régale, c'est une expérience extraordinaire » (J9), « on aborde les problèmes que l'on rencontre les uns et les autres, ça nous permet de mieux les affronter après » (J6).

De même fonctionne, à l'initiative du Grand rabbin de France cette fois, une semaine de séminaire d'études, l'été, pour les rabbins qui le souhaitent. Et là aussi, les jeunes rabbins qui y participent sont enthousiastes : « en juillet, depuis 5-6 ans, le Grand rabbin de France organise un séminaire pour les rabbins volontaires, ce n'est pas obligatoire. Mais c'est intéressant pour avoir plus de contact avec les autres rabbins, pour pouvoir entendre les autres rabbins, partager les différents problèmes que nous rencontrons (...) On est une trentaine de rabbins » (J6). De manière générale, les séjours en Israël sont très souvent le moment pour des séjours d'étude dans des *yeichivot*, ou auprès de quelques personnalités religieuses qui font autorité.

Loisirs et pratiques culturelles des rabbins

Les loisirs et pratiques culturelles des rabbins nous paraissent des indicateurs de leur position sociale. Plusieurs de nos rabbins (au moins 9 sur 31 : ceux qui en parlent, soit près d'1/3 de l'effectif) arrivent à consacrer quelques heures par semaine au *sport* : avec la plupart du temps (pour s'excuser de donner du temps à ces activités profanes ?) des raisons hygiéniques : se maintenir en forme, décharger la tension nerveuse accumulée, se « dévouler ». Toutes sortes de sports sont mentionnés : le tennis (un rabbin y consacre deux heures par semaine, toute l'année « se maintenir c'est important » dit-il), mais aussi la natation, la culture physique, les arts martiaux, le cyclisme, le footing

Certains ont des *hobbies*. Ainsi ce jeune rabbin dessine, il nous montre ses carnets de dessin et s'attarde avec complaisance sur le dessin qu'il

a fait d'une cathédrale en nous expliquant qu'« un rabbin aujourd'hui, pour réussir dans sa communauté, il faut qu'il soit ouvert, qu'il n'ait pas d'œillères » (J9), c'est le même qui se définit comme « rabbin consistorial de sensibilité orthodoxe ». Un autre signale qu'il est « lecteur de poésie », un autre que son « hobby » c'est écrire, un autre encore que c'est « chercher de bons livres ». Pour d'autres c'est le football (même à la télé), ou des « collections diverses ».

Les emplois du temps surchargés laissent peu de temps à la plupart d'entre eux pour le *cinéma*. Ce qu'ils nous en disent toutefois, montre d'une part qu'ils « se tiennent au courant » de l'actualité culturelle (par la radio, la presse): « je ne vais jamais au cinéma, mais j'ai une très bonne culture cinématographique parce que je lis » (J13), et d'autre part semble plus signer un rejet des contenus qu'une réelle impossibilité de trouver du temps libre à consacrer à ces loisirs : « j'aimais beaucoup le cinéma, mais je n'aime plus aller au cinéma (...) les films américains d'avant, les comédies musicales, c'était des films propres, on ne vendait pas de la fesse pour faire venir les gens (...) mais aujourd'hui imaginez aller au cinéma avec une kippa : c'est gênant, réellement gênant ! » (J1). Ou « le ciné, ça n'a jamais été trop ma tasse de thé, non pas pour des raisons religieuses⁵⁴, mais ça ne m'a jamais vraiment attiré. Ceci dit j'ai fait une sortie avec les élèves du Talmud Torah pour la Liste de Schindler, et nous en avons débattu après la projection » (J11). Quelques films ou quelques metteurs en scène sont plus fréquemment cités : outre la *Liste de Schindler*, les *Contes d'automne* de Rohmer, le *Fabuleux destin d'Amélie Poulain*, *Gladiator*, Woody Allen : « je suis un fan » nous dit l'un d'entre eux.

Quant à la *télévision*, elle semble plus regardée, même de façon sélective, grâce à la possibilité de zapper : « il n'y a pas plus mauvais que la télévision, ça vous bouffe le temps, et comme je travaille beaucoup à la maison, la télévision reste éteinte (...) le peu de fois où elle est allumée, je zappe quand c'est nul ». Cet autre rabbin, père de jeunes enfants, explique être mal à l'aise parfois quand il la regarde avec eux : « les enfants, c'est une des raisons pour lesquelles j'évite de regarder la télé ! Parce que je me vois mal dire à mes enfants, « je regarde et pas vous ! », parce qu'il ya des pubs ou autres (...) que je trouve agressives, et je serai pas à l'aise, et eux non plus si nous les regardions ensemble ! » (J11).

Certains moments de télévision sont regardés plus fréquemment : « je regarde les informations, les *Guignols de l'information*, certains comiques », et là comme pour s'excuser, et justifier ce temps passé devant l'écran, le même continue « c'est très important parce que ça donne des idées pour les discours, tous les samedis, si je n'ai pas un truc de Coluche, je suis sûr de

ne pas capter l'attention des 250 personnes qui sont là ! » (J1). Et un jeune rabbin : « maintenant je ne vous cache pas, s'il y a une finale de coupe de foot, je la regarde ! j'aime bien tout ce qui est sport » (J11). Cet autre rabbin lui n'a pas de poste de télévision : « quand on sait que le judaïsme est très rigoureux au plan de la pureté de l'environnement visuel⁵⁵, c'est difficile d'avoir une télévision à la maison, et je n'ai pas envie que mes enfants tombent sur les pubs, ou sur Loft Story !⁵⁶ » (J13). Les émissions que les rabbins disent regarder : journaux télévisés, émissions scientifiques, *le Droit de savoir*, *52 sur la une*, *Vie des animaux*, les retransmissions sportives. La chaîne Arte est signalée par deux rabbins.

Grâce aux trajets en auto, beaucoup des rabbins interrogés nous ont expliqué qu'ils écoutent régulièrement la **radio**. Et qu'ils se tiennent informés « sur ce qui se passe », aux niveaux politique, social, mais aussi culturel, grâce à ce média : par exemple, ce jeune rabbin avoue écouter avec plaisir les émissions humoristiques sur *Europe 1*. Et nous dit-il « je ne regarde pas Loft Story, (dont lui parlent sans arrêt ses fidèles), mais grâce à la radio, je sais un peu ce qu'il en est (...) et ça m'a permis de répondre aux fidèles » (J11). De même pour cet autre rabbin qui lui, grâce à ses trajets en auto, écoute *France Info*, et se tient ainsi informé de l'actualité la plus récente...(J13). Mais ce rabbin parisien a tenu à regarder une fois cette émission, pour être informé, et il se déclare « consterné, (il) ne comprend pas que tant de gens puissent être intéressés de voir des jeunes qui mangent, dorment, vont dans la piscine, et s'ennuient à longueur de journée ». (J14)

Le théâtre : plutôt de « boulevard », pour les rares qui le mentionnent, ou les classiques du répertoire scolaire (Racine, Molière)

Musique : plus fréquemment, pour ceux qui nous en parlent, de la musique classique (mais un seul rabbin signale qu'il assiste à quatre ou cinq concerts par an), du jazz, de la musique folklorique, et plus rarement de la musique liturgique. Cinq des rabbins de l'échantillon semblent avoir une pratique musicale régulière, et plusieurs ont des enfants qui ont une pratique musicale suivie : guitare, piano, violon, et/ou participation à une chorale

Les **lectures** des rabbins : outre les lectures « professionnelles », nos rabbins lisent dans des domaines variés, du roman policier à des ouvrages d'histoire et de philosophie. Ainsi ce jeune rabbin père d'une famille très nombreuse, nous explique : « si je n'ai pas la télévision, par contre chez nous, les murs sont tapissés de livres! je pense qu'on peut mieux se cultiver comme ça, et mes enfants sont des dévoreurs de livres! » (J13). Les essais cités sont en majorité à

thème juif (sur l'Affaire Dreyfus, l'Inquisition, le conflit israélo-palestinien, la Shoah, les Khazars), mais sont cités également des essais de socio-politique (sur l'Affaire Elf par exemple) ou des ouvrages d'économistes. Plusieurs rabbins lisent des ouvrages de philosophie (en particulier Heidegger, Kierkegaard, Levinas, Marx, Nietzsche, Rousseau, Spinoza). Certains rabbins qui souhaitent nouer des contacts avec des milieux socialement élevés, en même temps fortement sécularisés et manifestant un désir de dialogue, envisagent d'aborder des questions philosophiques en utilisant la culture commune cartésienne, ou issue des lumières (L6, L8, L10, L11). Les mêmes, et d'autres, face à ces milieux socialement et culturellement élevés, et face à des questionnements éthiques (la recherche médicale, la biologie, la mort) doivent pour se faire, développer une activité intellectuelle orientée aussi vers les réponses *halakhiques* (J3, J4, L5, L6, L8, L11).

Plusieurs des rabbins interrogés se disent intéressés par les sciences humaines : en particulier ce qui touche aux questions de psychologie, pédagogie. Et s'informent à partir d'ouvrages et de revues de vulgarisation scientifique. Certains ont suivi des formations. Un des rabbins interrogés nous explique que quand une question se pose à laquelle il ne sait pas répondre, il s'informe grâce aux ouvrages parus dans la collection *Que sais-je ?*, quel que soit le sujet (par exemple, il a essayé de comprendre la physique atomique à travers le *Que sais-je ?* sur la question). D'autres sont abonnés à *Science et Avenir*, *la Recherche*, *Géo*. Le choix des romans cités est restreint, mais inattendu puisqu'il englobe romans policiers et livres de science fiction

Deux tendances se font jour parmi les rabbins de notre échantillon : certains se tiennent régulièrement informés des affaires du monde : six d'entre eux disent lire régulièrement **la presse** quotidienne (*Le Monde*, *Le Figaro*, *Libération*, mais aussi *L'Équipe*. Deux d'entre eux, par le biais d'Internet) et neuf (parmi eux, cinq lisent aussi des quotidiens) lisent des hebdomadaires : cinq hebdomadaires « politiques » (*le Nouvel Observateur*, *l'Express*, *Marianne*, *le Canard enchaîné*, *Courrier International*), un magazine sportif (*France Football*), plus étonnant : des magazines « people » (à côté de *Paris Match* et *Télé 7 jours*, *Point de vue/Images du monde*). Un seul rabbin signale un organe de la presse juive francophone : or, nous avons vu dans les lieux où nous avons été reçues, des exemplaires de tel ou tel journal juif. Si les autres ne signalent aucun magazine juif, est-ce parce qu'ils ne les lisent pas? C'est improbable, parce qu'ils font tellement partie de leur environnement qu'ils ne pensent pas à en parler ? C'est possible, ou parce qu'il leur semble plus

intéressant pour l'image qu'ils donnent d'eux de signaler qu'ils lisent aussi autre chose?

Les autres rabbins semblent manifester plus d'intérêt pour la presse juive en général que pour la presse généraliste. Cette attitude pourrait indiquer un certain retrait vis à vis de l'environnement sociétal, ou son appréhension uniquement à travers le biais de la presse communautaire. Un rabbin utilise Internet pour lire la presse israélienne. Et lui, comme tous ses collègues qui utilisent ce nouveau mode de communication, se déclare scandalisé de l'interdiction émise par les rabbins ultra orthodoxes: « *on a le libre arbitre, on peut choisir ce que l'on va regarder, il n'y a pas de raison de se priver d'une telle richesse* » (J14).

lieux de vacances:

Où les rabbins passent-ils leurs vacances ? En France, ou à l'étranger ? quand ils sont en France, où vont-ils ? Si quelques uns ne prennent leurs vacances qu'en France (à la montagne ou à Nice), et d'autres seulement en Israël, la majorité des rabbins partagent leur temps de vacances entre les deux pays (généralement, l'été en Israël, la semaine de février en France). Rappelons que beaucoup parmi les rabbins ont une partie de leurs enfants installés en Israël : le temps des vacances est d'abord un temps de retrouvailles familiales. Mais c'est aussi, nous l'avons constaté, un temps d'études auprès de maîtres.

La famille créée

Peu de mariages « mixtes » chez nos rabbins, les rabbins alsaciens épousent des juives d'Alsace, ou au moins *achkénazes*, les rabbins *sépharades* ont des épouses *sépharades*, majoritairement issues du même pays du Maghreb qu'eux. Souvent l'un et l'autre sont issus du même milieu social, ont reçu une même éducation religieuse.

Qui est, sur le plan sociologique, l'épouse des rabbins ? 19 rabbins nous ont donné des informations sur leur épouse, à travers l'entretien ou le questionnaire. Le profil de ces 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 *achkénazes* ou des rabbins nés en Algérie). Certaines détiennent un diplôme profane : cinq sont bachelières, sept sont diplômées 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 3 rabbins mentionnent les compétences institutionnelles en judaïsme de leurs épouses : deux pour signaler que leur femme a un diplôme de *Kodech* obtenu en Israël⁵⁷, un autre pour indiquer que sa femme fut l'élève d'une *yeshiva* 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). Peu d'informations sur les parents de l'épouse, mais nous relevons au moins trois pères médecins, plus un couple de médecins, un couple de commerçants

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). Notons tout de suite le véritable hymne à l'amour conjugal que presque tous ont entonné, en réponse à nos questions sur leur épouse: « *il y a des hommes dont je fais partie qui ont eu la chance de rencontrer la femme de leur vie (...) et j'ai envie qu'elle le soit toute ma vie, c'est à dire qu'elle ne sacrifie pas sa vie pour moi* ».

Tous affirment que leur « métier » serait impossible sans leur épouse. Il est vrai que lorsqu'ils décrivent leur journée de travail, on se dit que sans une épouse à leurs côtés qui les soutienne, d'une façon ou d'une autre, leur vie serait infernale. Mais le plus souvent, c'est la vie de l'épouse qui paraît infernale : être en permanence disponible pour les membres de la communauté, préparer à n'importe quel moment des paniers repas pour les hospitalisés isolés, pour la jeune accouchée, visiter les personnes en détresse, tenir portes ouvertes chaque *chabbat*, et pour les grandes fêtes, etc. La « femme de rabbin » traditionnelle n'a pas disparu, même si elle est en voie de disparition. Plusieurs des épouses de nos interlocuteurs sont responsables des *Talmud Torah*, sont membres des *Hevra Kadisha*. Souvent investies dans la communauté, elles assurent aussi, outre le « standard téléphonique », l'aide aux personnes en difficulté, la formation des jeunes mariées ou la réception des femmes au *mikvé*, assurent des cours pour les femmes dans la synagogue de leurs maris : « *les femmes de la communauté aiment bien se retrouver entre elles, et elles préfèrent les cours de la rabbanite aux cours du rabbin. Elle donne des cours le soir, le chabbat* » (J6), « *c'est ma femme qui a en charge la préparation des bat mitsva, elle donne aussi des cours aux femmes sur ce qui interroge plus particulièrement les femmes* » (J14).

Et nos interlocuteurs dont l'épouse se conforme à ce rôle traditionnel, ne tarissent pas d'éloges sur elle : « pour ma femme, lorsque nous étions en province c'était beaucoup de travail, par exemple pour organiser le seder communautaire : ça consistait à tout préparer, à tout cachériser ! Mais ça représente beaucoup de joie aussi ; vous savez la femme du rabbin c'est son soutien. Si le rabbin et sa femme ne sont pas d'accord sur la manière de diriger une communauté, la communauté en pâtira ! En fait on devrait parler de couple rabbinique, et pas seulement du rabbin! (...) l'épouse c'est la partie cachée du rabbin, c'est son fondement même ! » (J5).

« Ma femme ? C'est 50% de ma réussite ! Je la lui dois, parce que dès le départ elle s'est associée complètement à mon travail ! » (J10), et encore : « on a des épouses qui sont convaincues de notre mission ! (...) c'est un grand soutien moral! Je crois qu'on ne rend jamais assez hommage aux épouses de rabbins, on ne pense qu'au rabbin ! Ça nous aide, ça dope un homme » (J11).

Mais tous ne présentent pas de la même façon idyllique les tâches d'une épouse de rabbin, et la *rebbetzin*, si présente dans le folklore juif, dans les contes yiddish, dans les romans de Isaac Bashevis Singer, et dans la réalité de plusieurs des rabbins interrogés, n'est pas nécessairement l'épouse de tous ceux que nous avons rencontrés. En effet, certaines vivent mal cette position, d'autant plus si leur éducation, la scolarité suivie, ne les y avaient pas préparées : il semble que cela ait conduit au divorce au bout de plusieurs années de mariage, au moins deux de nos rabbins.

Les premières années en province semblent particulièrement difficiles pour les jeunes épouses: « je suis resté dix ans en province, pour ma femme c'était particulièrement difficile (...) à 25 ans, on arrive dans un endroit, la femme la plus jeune avec qui on peut converser a 35 ans (...) c'est très difficile au plan personnel d'avoir des relations. Le chabbat on est les seuls à le pratiquer vraiment, alors on doit inviter beaucoup de monde, mais on ne peut aller chez personne » (J4). Les autres soulignent d'ailleurs que le couple rabbinique « traditionnel » fonctionne d'autant mieux lorsque l'épouse est fille elle-même de rabbin, et a vécu cette situation dans sa petite enfance.

le rôle de l'épouse

Certains mettent l'accent sur l'idée que la femme du rabbin est un être à part entière, qu'il faut respecter en tant que tel, en premier lieu en tenant compte de son avis quant à la carrière de son époux : « on a toujours décidé à deux, en ce qui concerne les postes que je devais occuper (...) si je

suis hésitant à 50% et qu'elle ne veut pas à 75%, on ne le fait pas. Si je suis d'accord à 55% et qu'elle est contre à 75, on ne le fait pas non plus. Mais si c'est 50/50 des deux côtés, alors je prends la décision tout seul » (J3).

Cet autre rabbin ne prend jamais contact avec un éventuel nouveau lieu de travail sans sa femme : « quand j'ai accepté l'audition, j'ai demandé à ce que ma femme soit présente. Et quand un des présents m'a demandé pourquoi j'avais exigé que ma femme soit présente, je lui ai répondu « parce que vous n'engagez pas que le rabbin, vous engagez le rabbin et sa femme! ». Je voulais que ma femme entende ce qu'on me demande, qu'elle s'engage elle aussi avec moi, sinon elle va me faire des problèmes » (J9). 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 70⁵⁸.

Que disent ces rabbins ? « J'ai toujours considéré que ma femme avait ses enjeux intellectuels à elle, et je ne voulais pas en faire une femme de rabbin ! même si elle est active sur le plan communautaire pour ce qu'elle a envie de faire, sa vie restera sa vie (...) et la vie intellectuelle est importante pour elle, je dois en tenir compte » (J3). Pour cet autre jeune rabbin, la femme du rabbin doit servir d'exemple de conduite pour la communauté, mais elle doit aussi avoir son propre rôle social. Et sa participation à la société civile est « un garde fou qui permet de maintenir un lien hors communauté, de prendre du recul » (L6). D'autres souhaitent une étanchéité entre leur fonction rabbinique, et la place de leur femme : « mon épouse est la femme du rabbin, elle n'est pas la rabbine, je lui interdis de rabbiner (...) je ne me mêle pas de son travail, elle ne se mêle pas du mien c'est mieux ! Pendant des années on a cru que je n'étais pas marié, ou divorcé, parce qu'on ne voyait pas ma femme à la synagogue. C'est plus sain, c'est plus normal » (J1). De même pour ce rabbin plus âgé: « elle (ma femme) connaît les problèmes de la communauté, mais elle ne se mêle pas comme tant de femmes de rabbins (...) Elle ne se mêle de rien, j'ai la paix de ce côté là. Elle n'est pas critiquée, elle n'est pas vue, elle n'est pas regardée, elle vient à la synagogue quand elle peut, mais elle n'a aucun rôle » (L14).

Et donc plusieurs de ces épouses travaillent. Plus d'un rabbin nous dira que sans ce salaire les fins de mois seraient difficiles : « vu le prix des loyers, vu que tout augmente en permanence, comme on est payé à peu près autant que ce soit à Garges les Gonesse ou à Neuilly sur Seine, si elle ne travaille pas,

je ne peux pas payer mon loyer » (J4), et le couple ne pourrait pas répondre aux besoins culturels de ses enfants : « *ma femme, elle aurait bien voulu rester à la maison, mais vu le salaire que j'ai (...) nous voulons tout apporter à nos deux enfants, et ma fille a voulu un piano : ce n'est pas parce que son père est rabbin qu'elle ne l'aura pas ! Alors on travaille* » (J9). Quand certains se sont trouvés « au chômage », le travail de l'épouse fut une bénédiction : « *moi je n'ai pas retrouvé de poste tout de suite, c'était une galère (...) ma femme elle, est institutrice de métier, et quand nous avons déménagé suite à mon renvoi, elle a retrouvé son poste* » (J1).

Les rabbins concernés tiennent un discours positif sur le fait que leur épouse travaille hors la synagogue, que ce soit dans des institutions juives, ou ailleurs, et comprennent ce que peut avoir de négatif pour elles, le fait qu'ils soient nommés dans des villes où rien ne s'offre d'autre à elles que la fonction de rabbanite : « *pour ne pas laisser les enfants à la cantine pas cacher, ma femme allait les chercher à midi, et donc elle s'est arrêtée de travailler (...) c'était pas évident pour elle...* » (J6), même si cela est parfois accepté avec regret comme le laisse entendre cette réflexion « *si le Bon Dieu il avait voulu que je sois plus riche, j'aurais peut-être dit à ma femme de rester à la maison (...) mais ce n'est pas le cas ni de naissance, ni par mon travail, donc on travaille tous les deux* » (J1).

les enfants

Les rabbins interrogés sont pères de un à huit enfants (en moyenne quatre enfants). Ont-ils du temps à consacrer leurs enfants, eux dont l'emploi du temps « professionnel » est surchargé? Certains se l'imposent: « *l'été il n'y a pas de livre de travail, pas d'écriture : ce sont des semaines pour ma femme et mes enfants (...) j'étudie chaque soir avec chacun de mes enfants 5 minutes, parfois plus quand je peux, mais le principe c'est que la relation père/enfants soit quotidienne. Personne ne peut me joindre quand je suis avec les enfants* » (J3). Tous rationalisent le temps dont ils disposent pour être plus proches de leurs enfants: « *il y a le chabbat, mais j'ai aussi la charge et le privilège de passer à peu près deux heures par jour avec eux pour les emmener à l'école. Dans la voiture on discute, c'est pas du temps perdu* » (J5)

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 tant que rabbin, je voulais que mes enfants aient plus que six heures par semaine de Talmud Torah. Je voulais une école juive, dans laquelle ils pourraient s'épanouir spirituellement* » (J5). La

question de l'école juive pour les enfants semble fondamentale pour les rabbins interrogés, d'autant plus quand ils sont jeunes parents. Et l'école publique leur paraît présenter trop d'obstacles pour « l'épanouissement » de leurs enfants. Ainsi ce jeune rabbin, père de quatre enfants, qui vient d'arriver en région parisienne sur sa demande, surtout pour scolariser ses enfants en école juive, évoque la période « école publique » comme une suite ininterrompue de problèmes : relationnels entre sa femme et lui et l'institution, entre ses enfants et les autres enfants, handicapant pour sa femme qui fut obligée d'arrêter de travailler. Le mot « difficile » ou « trop difficile » revient six fois sur ses lèvres en trois phrases « *mes enfants ont commencé leur scolarité en province, donc à l'école publique, parce qu'on n'avait pas le choix (...) c'était très difficile ! Ils devaient faire attention à ne pas manger n'importe quoi, donc pour les goûters avec les autres, ils ne pouvaient pas manger les gâteaux par exemple : alors on amenait les nôtres, et on disait à la maîtresse de ne leur donner que ceux là (...) et bien on avait des problèmes avec elle, elle ne comprenait pas, alors qu'elle comprenait très bien qu'un enfant allergique ne pouvait pas manger n'importe quoi ! Mais cacher : non ! Ils étaient marginalisés, c'était très difficile à vivre, et si l'on veut vivre son judaïsme, c'est très difficile de le faire dans une école publique ! Et puis le chabbat (...) alors l'enfant ressent tout cela, il devient agressif* » (J6).

Certains de nos rabbins consistoriaux envoient leurs enfants dans des écoles juives non consistoriales, dirigées par des rabbins de tendances ultra orthodoxes. Ce jeune rabbin qui a un fils élève d'une de ces écoles, a un discours plein d'ambiguïté: en même temps plein de fierté (son fils veut devenir rabbin), plein d'angoisse face à l'avenir, et critique quant à ce qui se passe dans ces écoles: « *mon fils ne veut pas faire l'école rabbinique, il est chez Rav X, et il veut rester à la yeshiva du rav X, et moi ça m'angoisse parce que j'aurais voulu qu'il passe son bac (...) il y a un peu de lavage de cerveau là dedans* ». Il justifie le fait d'avoir scolarisé son fils dans cette école tenue par « l'orthodoxe le plus orthodoxe de Paris », par le fait que « *lui même a étudié là bas* », « *qu'il y a des amis* » et que « *mon fils, qui est très doux, a beaucoup aimé ce milieu* » (J9).

Dans quelle école sont donc scolarisés, ou ont été scolarisés, les enfants entre 6 et 18 ans ? Par la force des choses, soulignons que lorsque les rabbins sont nommés en province, et qu'ils ont des enfants scolarisables, ces enfants passent par l'école laïque, faute de choix⁵⁹. Lorsque le choix existe⁶⁰, nous constatons que tous les rabbins dotés d'enfants mineurs les ont confiés à des écoles juives, certains même à des écoles

juives orthodoxes. Les écoles juives citées : Maïmonide, Georges Leven (Alliance israélite universelle), Yavné, Lucien de Hirsch, Ozar Hatorah (Créteil), Chaare Torah, Igoud Haness, et deux écoles orthodoxes Yad Mordekhai et Beth Habad.

Quels diplômes les enfants plus âgés ont-ils obtenu ? Quelles professions éventuellement exercent-ils ? Les diplômes obtenus couvrent autant les disciplines scientifiques que les disciplines littéraires : maîtrise de maths, informatique, biologie, diplôme d'école de commerce, maîtrise de gestion, droit, cinéma : diplômes obtenus soit dans les universités françaises, soit dans les universités israéliennes.

Quelles professions exercent-ils ? Parmi les rabbins qui répondent, seuls deux ont des fils adultes également rabbins. Les autres ont des enfants, filles et garçons, insérés professionnellement hors du monde religieux, soit en France, soit en Israël. Ils sont plus souvent journalistes, juristes, cadres supérieurs pour les fils, infirmières, secrétaires, employées de bureau pour les filles. Certains d'entre eux vivent en France, d'autres en Israël : les fratries sont souvent partagées entre les deux pays.

Pourtant, comme d'autres enfants, les enfants des rabbins ne partagent pas forcément les idées de leurs pères, tant au niveau religieux, qu'au niveau politique : soit qu'ils soient plus orthodoxes, soit qu'ils le soient beaucoup moins, voire pas du tout. Ainsi le rabbin le plus âgé de notre échantillon se désole-t-il des positions de ses enfants, et de ses petits enfants : « *Ils sont pas terribles ! Ni pour la religion, ni pour Israël ! Ils n'aiment pas la politique d'Israël, pour eux les Arabes ont toujours raison (...) que faire ?* » (J2).

Être rabbin du Consistoire aujourd'hui

Une identité en question

Pourquoi devient-on rabbin ?

Pour la plupart, ce fut un choix. Mais ce choix pris dans l'adolescence est rationalisé aujourd'hui, après 6 ans et jusqu'à 45 ans de prise de fonction comme rabbin, face aux sociologues qui les interrogent. Ainsi l'explicitation de ce choix par « l'amour de l'étude », et « l'amour des juifs » nous paraissent des choix dicibles, des rationalisations a posteriori, justement parce que le socle minimal de cet engagement nous paraît être cette attirance pour l'étude juive : « *vers 18 ans, l'étude juive commençait à m'intéresser passionnément !* » (J3), « *j'ai d'abord travaillé comme surveillant rituel dans un restaurant pour aider ma famille, mais j'ai ressenti un manque, un besoin de l'étude, je voulais étudier* » (J6), « *j'avais l'amour de l'étude* » (J14).

Pour certains, comme poussés par la fatalité : « *j'ai toujours aimé les Juifs (...) Alors j'ai fait des études rabbiniques, comme ça, la vocation, elle est venue après* » (J10), ils découvrent la possibilité du rabbinat en cours d'études juives. Ils sont allés, après la classe de 3^e des collèges, dans le lycée/yeshiva d'Aix les Bains, par « amour de l'étude juive ». Un grand nombre de rabbins ont vu alors leur « vocation » confirmée, outre les matières enseignées, par le suivi des enseignements par des évaluations, le contact quotidien avec le milieu rabbinique, la disponibilité des enseignants, qui les ont enrichis, et ont joué dans leur prise de décision : « *Je ne voulais pas être rabbin, je voulais parfaire mes connaissances en Talmud (...) j'étais pas parti pour devenir rabbin, mais avec l'expérience et les événements de la vie (...) on rentre pour étudier, et on s'aperçoit que nos connaissances peuvent être mises à contribution* » (J5).

Parfois, sous la pression des parents, probablement alors plus souvent dans les familles modestes, pour qui le statut de rabbin pouvait représenter, au début du xx^e siècle, au Maroc, une position sociale reconnue : « *je n'avais pas envie de devenir rabbin, c'est mon père qui voulait ! Parce que j'étais un peu avancé en hébreu (...) mais moi j'aurai préféré être commerçant, parce que rabbin, on vous donne votre mois et encore ! Rabbin, c'est difficile sur le plan matériel, avec une famille !* » (J2). Mais le même comme pour s'excuser de n'avoir pas voulu être rabbin, se console en quelque sorte de l'avoir été, en remerciant Dieu avec un humour involontaire, « *parce que c'est un métier qui permet de faire le chabbat et de respecter la religion* ».

Beaucoup parmi les plus jeunes ont grandi dans ces familles modestes, pieuses, ont fait toute leur scolarité dans des écoles juives, sont issus de certaines villes, reconnues pour leur rigorisme religieux⁶¹ : « *je ne sais pas (...) mon père était très pieux, très ouvert, très modeste, il nous a toujours expliqué la Torah, et ça j'ai toujours aimé (...) j'ai fait toute ma scolarité à l'école juive, et dès la quatrième je me suis rendu à la yeshiva d'Aix les Bains (...) et puis (en riant) je suis né à Meknés, et vous remarquerez qu'il y a beaucoup de juifs de Meknés qui sont rabbins aujourd'hui à Paris !* » (J9).

Tous les rabbins interrogés ont grandi dans des familles traditionalistes. Et normalement peut-on dire, beaucoup sont passés par les mouvements de jeunesse juifs : « *j'étais dès 16 ans, moniteur, puis responsable de mouvements de jeunesse, et j'ai senti le besoin d'élargir la dimension éducative, ludique éprouvée à l'échelle d'un groupe, à l'échelle d'une communauté* » (J3), « *j'étais chez les E.I.* » (J4). Le rôle des mouvements de jeunesse paraît très important dans la cristallisation de la « vocation » rabbinique. Plusieurs des rabbins interrogés (au moins un sur deux) signalent leur passage dans l'un ou l'autre de ces mouvements, ou dans plusieurs, comme moment de prise de conscience de ce qu'ils souhaiteraient faire plus tard à l'âge adulte. Les mouvements les plus souvent cités : Union des Etudiants Juifs de France (UEJF), Département d'Education de la Jeunesse Juive (DEJJ), Relais Juifs, Tikvaténu⁶². Famille traditionaliste, passage dans les mouvements de jeunesse, certains, qui ont une belle voix, seront *hazanim* (deux des rabbins interrogés), d'autres, pour financer leurs études, seront *chokhet* ou surveillants rituels dans des restaurants *cacher* (deux autres), et là de l'intérieur de la société juive, la possibilité de devenir rabbin va naître et se cristalliser.

Ce qu'exprime ce rabbin de 59 ans, lui-même issu de famille modeste, donne probablement une clé supplémentaire de compréhension de ce

choix : il nous explique, que tout jeune, dans la synagogue de son père, il avait été appelé à faire l'office, et que sa « *vocation est née en partie de (son) bonheur à diriger l'office* » (J14). La dimension du pouvoir, fut-il symbolique, qu'aucun rabbin ne dit aussi explicitement, est probablement à prendre en considération dans le cheminement qui conduit un adolescent au rabbinat.

Attirance pour le pouvoir, conscience du pouvoir exercé peu ou prou sur les fidèles, et corrélativement nécessité d'être prudent parce qu'« on » détient un certain pouvoir. En effet, les rabbins sont conscients de leur pouvoir sur les fidèles, ce qui les amène à être prudents avant d'aborder tel ou tel sujet, en particulier lorsqu'ils sont sur la *Tebbah*, qu'ils font un sermon, face à l'assemblée des fidèles. Ainsi : « *j'évite au maximum de parler de sujets trop graves, comme le Sida, la procréation médicale, ou autre, quand je suis en chaire, le chabbat ! Mais bien sûr je suis prêt à le faire dans une discussion avec les fidèles, seul ou en groupe, dans un cadre où ça reste bien enfermé, par prudence, parce que ça peut considérablement déstabiliser des fidèles. Notre parole parfois, elle peut agir sur quelqu'un, et ça, c'est dangereux, on ne contrôle pas, je ne veux pas risquer un truc pareil* » (J11). Probablement aussi, les déceptions ressenties après, nées des conflits avec les commissions administratives, avec le Consistoire⁶³, nées de l'écartèlement entre leur désir d'étudier et les difficultés de trouver du temps pour étudier⁶⁴, prennent-elles naissance dans l'écart vécu entre ce qu'ils considèrent légitime : leur prééminence, fondée sur leur qualité d'« experts de la Torah », et les limitations institutionnelles auxquelles chacun d'eux est confronté

Nous notons chez certains le sens des responsabilités quant à la survie juive : « *je vais essayer de vous le dire (...) il n'y a pas une date précise pour devenir rabbin (...) par exemple j'ai pas mal de rabbins dans ma famille : il y a donc une part de tradition familiale (...) je pensais que c'était très bien d'être rabbin, mais aussi je suis né pendant la guerre, et j'entendais dire dans ma famille la nécessité de remplacer tous ceux qui étaient morts en déportation (...) je crois que tout cela a joué* » (J4).

L'influence d'adultes respectés, aimés, a sa part dans le choix de devenir rabbin⁶⁵. Ainsi des rabbins dans la famille jouent certainement comme modèles d'identification : « *la question du rabbinat se pose quand on est jeune, et quand on a soi-même vécu le rabbinat, ce qui est mon cas, puisque mon père était rabbin* » (J11). D'autres ont ressenti le déclic qui leur a fait « sauter le pas » au contact d'une personnalité exceptionnelle. Le Grand rabbin Chouchena, le rabbin Gugenheim sont évoqués pour leur compé-

tence et leur savoir, mais aussi pour leur manière d'être, « à l'écoute », leur intérêt pour les autres qui, au delà de leur savoir, marquent profondément leur entourage. Le rabbin Schilli (ancien directeur du SIF), Jérôme Cahen (Grand rabbin de Neuilly dans les années 70/80), le Grand rabbin Jaïs (ancien Grand rabbin en Algérie) ont eux aussi, été plusieurs fois cités par ceux que nous avons interviewés, et ont joué, probablement sans le savoir, un rôle puissant d'identification, de modèle. Ainsi: « *une personne qui m'a beaucoup marquée sans le savoir c'était le Grand rabbin Jérôme Cahen. C'était un rabbin, et il faisait du théâtre ! J'ai été très frappé alors que j'étais en terminale, en le voyant sur scène, de constater que c'était à la fois un rabbin et un homme de théâtre ! Pour moi cela signifiait qu'il était possible en tant que rabbin de préserver sa dimension intime d'être humain (...) je me suis dit que si cet homme avait pu devenir rabbin et qu'il continuait à concilier les deux colonnes vertébrales, la Torah et son quant à soi qu'était le théâtre, et bien c'était ce dont moi j'avais envie* » (J3).

Au delà de ce modèle qu'a représenté Jérôme Cahen, ce qu'exprime ce rabbin c'est l'idée qu'un rabbin est un individu dont la personnalité, l'identité, ne peut être entièrement absorbée dans la fonction rabbinique: un rabbin, ce n'est pas qu'un rabbin. L'identité ici est probablement plus du côté de la profession, entendue dans son sens le plus noble, que du côté de la mission, qui elle, absorbe nécessairement, sans échappatoire possible, tout l'individu. Mais tous ceux que nous avons interrogés, ne tiennent pas le même discours.

La fonction rabbinique : profession et mission

C'est un des rabbins que nous avons interrogés, qui à notre question « *comment définiriez-vous la fonction rabbinique* » nous a répondu sous forme humoristique, en nous lisant un article d'un journal australien, intitulé « *le rabbin parfait* »⁶⁶ : « *les résultats d'une étude ont démontré que le rabbin idéal est celui qui arrive à faire un sermon de 12 minutes 30 secondes exactement. Il condamne le péché, mais en s'arrangeant à ce que personne ne le prenne mal. Il travaille de 7 heures du matin jusqu'à minuit, il est en même temps bedeau et cantor. Il gagne 5395 francs 65 par mois, il est toujours bien habillé, achète les derniers livres, reçoit de très nombreux invités le chabbat, et les passagers dans la semaine, possède une bonne voiture mais discrète tout en étant cossue, et surtout plus petite que celle du président. Il donne aux pauvres et aux nécessiteux 5395,65 francs par mois. Il est âgé de 28 ans et il a 30 ans d'expérience. Il est rempli d'un brûlant désir de travailler avec les jeunes et donne tout son temps aux personnes âgées. Le rabbin parfait sourit toujours,*

mais avec un visage grave. Il a un sens de l'humour tel qu'il trouve son travail intéressant. Il rend quotidiennement visite à 15 familles de la communauté, aux prisonniers et aux malades. Il voit des soldats et milite pour la paix. Tout son temps est consacré à recruter de membres nouveaux et il a un contact permanent avec les fidèles de tous les jours. Sa femme, d'une grande culture est très discrète. Elle est toujours la première à faire des gâteaux pour le Kiddouch, mais son mari ne les goûte pas, pour ne pas favoriser sa femme (ce sont les gâteaux de la femme du président qui sont les meilleurs). Elle s'occupe de ses nombreux enfants, fait la cuisine, le ménage, invite chaque membre au moins une fois par mois et ne manque aucune activité communautaire.

Si votre rabbin ne correspond pas à ce portrait, envoyez cette lettre à six autres communautés qui ne possèdent pas non plus le rabbin idéal. Mettez votre rabbin dans un colis que vous expédieriez à la première communauté de la liste. Dans une semaine vous recevrez 1664 rabbins, parmi lesquels vous trouverez bien le rabbin idéal »

C'est en quelque sorte : « *rabbin, une fonction impossible* ». En effet, c'est non seulement un personnage central dans une communauté, c'est nécessairement un pair parmi les pairs, mais c'est aussi un individu polyvalent, qui fait beaucoup, qui sait beaucoup, qui s'occupe de tout et de tous, qui doit décider, qui aime chaque membre de sa communauté, dont la tolérance est la vertu principale.

l'emploi du temps du rabbin

Les rabbins ont des journées très lourdes, des semaines très lourdes, et tous tiennent à nous le faire remarquer. La totale disponibilité du rabbin suppose que son emploi du temps soit entièrement consacré à sa communauté ainsi qu'au rôle particulier qui lui est assigné par le Consistoire. En général tous se plaignent d'une surcharge de travail et du stress qu'il génère. Ainsi: « *j'ai des horaires très lourds, trop lourds... hier par exemple, je suis rentré chez moi à 10h moins le quart le soir, et je m'étais levé à 6 heures moins le quart, comme tous les jours ! Y a l'office à 7h et quart, après l'office, auquel assistent une vingtaine de personnes, il y a systématiquement un petit cours d'un quart d'heure sur la Michna, ce qui fait que la journée sociale commence à 9 heures, et à partir de là tout le reste s'enchaîne, les commissions au Consistoire, les rendez vous, les bar mitsva, les enterrements, l'office du soir, etc* » (L7).

L'été les journées sont particulièrement longues, la plupart des rabbins quittent le domicile familial tôt le matin pour ne rentrer le soir qu'après 22h : « *Je suis là le matin à sept heures ou à six heures du matin. J'ai lar-*

gement fait huit heures à cinq heures de l'après-midi (...) et ça finit des fois à trois heures du matin (...) Cette semaine je suis rentré tous les soirs à trois heures du matin, je tiens avec des cafés, des machins... C'est le mois de juillet, j'enchaîne sur les mariages, après cour, conférences, prières, offices du soir, et des fois je n'ai pas le droit de manger.(...) Je m'impose une discipline (...) dès qu'il y a un blanc j'essaie de le consacrer à l'étude » (L6). Tous appuient l'idée que tous les rabbins « croulent » sous les tâches à accomplir, mais pris au hasard, deux rabbins ne font pas les mêmes choses, ou au moins pas avec la même intensité : ainsi certains prépareront plus que d'autres, des enfants à la Bar ou Bat mitsva, d'autres béniront plus de mariages que leurs collègues : « dans certaines synagogues il y a 15 personnes à chabbat, ici il y en a 400 ! Ici il y a 100 bar et bat mitsva par an, donc on passe son temps à recevoir les enfants et leurs parents, à recevoir les futurs mariés. Vous avez vu ? pendant la première demi heure de notre entretien, j'ai reçu trois coups de fil : un enterrement, un mariage et une bar mitsva (...) c'est chaque jour comme ça ! Plus les cercles d'étude mensuels, plus... » (J4). Ou ce jeune rabbin d'une communauté de la périphérie qui se transforme en animateur de centre aéré pendant l'été: « on fait tout, tout ! Par exemple en juillet j'anime le centre aéré, s'il faut faire la cuisine, je fais la cuisine , s'il faut garder des gosses, on les garde ! » (J6)

Chaque mariage par exemple nécessite tout un travail d'analyse des ketouboth des parents: « l'enquête sur les mariages est la chose la plus difficile, parce qu'il y a des mariages interdits, des conversions bidons, on nous présente des faux ! Alors il y a un stage aujourd'hui pour nous apprendre à démêler ces problèmes. Mais quand les gens arrivent avec des ketouboth rédigées au Pérou, ou au Maroc, là on s'adresse au service du statut personnel au Consistoire, au rabbin Atlan, qui a des correspondants dans le monde entier »(J4).

En fonction des spécialités de chacun, le Consistoire demande à tel ou tel rabbin de siéger dans diverses commissions, tant internes aux institutions juives, qu'externes: commission des divorces, des conversions, commission d'éthique médicale, participation à des publications, participation à des manifestations municipales et autres. Et lorsqu'un rabbin est malade, et qu'il devait célébrer des mariages, ou des enterrements, le Consistoire demande à un autre rabbin de le remplacer : « à Paris, on est bien sûr attaché à sa communauté, mais on a des charges générales. Quand il y a un décès, les pompes funèbres demandent aux familles le nom d'un rabbin. Si elles n'en connaissent pas, ce qui arrive souvent, ils appellent le Consistoire, qui contacte un rabbin de la liste des rabbins parisiens. Des

fois, surtout après les périodes de fête où il est interdit d'enterrer, c'est très difficile ! L'autre fois il y avait 17 enterrements le même jour ! On est « de garde » en quelque sorte, à la disposition du Consistoire » (J4).

Nous présentons ci-après un emploi du temps sur une semaine, tel que nous l'a confié un rabbin d'une communauté parisienne : il est vrai que la communauté ici est riche et importante, mais chaque rabbin sur le terrain, est tout autant sollicité ; ce qui diffère, c'est le temps consacré à chaque tâche par les uns et les autres, ce n'est pas la somme d'heures consacrées à la fonction.

LUNDI	7 à 8h30 : prière 8h30 à 9h30 : office bar mitsva 11 à 12h30 : divers rendez vs, parents bar-mitsva, futurs mariés, divers	14 à 15h : rendez vous 15h30 à 17h : cours pour adultes 17 à 19h : rendez vous 19h30: prière du soir	
MARDI	7 à 8h30 : prière 9 à 11h : visite aux détenus en prison	14 à 16h : visites hôpital. Rendez-vous 16h30 à 19h15 : Talmud Torah 19h30: prière	21h : cours pour adultes au Centre communautaire ou animation cercle d'études mensuel
MERCREDI	7 à 8h30 : prière 9 à 12h : Talmud Torah	14h : rendez-vous parents d'élèves Talmud Torah ou enterrements 18h30 à 20h15 : prière du soir	20h30 à 22h30 : cours de Talmud
JEUDI	7h : prière 8h30 : office bar-mitsva 9h30 : office bar-mitsva 11h30 : rendez-vous	14h30 à 17h : réunion pour publication, Aumônerie militaire	22h : cours Aumônerie militaire
VENDREDI	7h: prière préparation cours, discours, conférences. Rendez vous	18h30 : prière du chabbat	
SAMEDI	9 à 12h : prière du chabbat, discours 12 à 13h : cours	cours 2h30 avant la nuit, prière et allocutions	
DIMANCHE	8h : prière 9 à 12h30 : Talmud Torah et/ou cérémonie de bat mitsva, ou de brit mila, ou mappa, ou rendez-vous, ou cérémonies aux cimetières	14 à 18h: célébrations de mariages 19h30: prière	

Un rabbin est un homme qui prie, plusieurs fois par jour. C'est un homme de religion : « le rôle du rabbinat doit se limiter à l'espace religieux, et ne pas empiéter sur le domaine dit « laïc » nous dit ce rabbin, qui poursuit toutefois : « bien que le rabbin soit un laïc qui possède un

savoir »(J8). En fait, il n'y a rien d'absurde dans cette proposition : rabbin = laïc +savoir, et nous pouvons reprendre presque mot à mot ce que dit J. P. Willaime à propos des rapports cleric/laïc dans le protestantisme : « le pasteur ne se distingue pas du laïc par un statut ontologique particulier, il reste un laïc, qui simplement exerce une fonction particulière au sein de l'Église (...) le pasteur apparaît comme un laïc qui exerce une fonction particulière, mais qui, pour l'exercice de sa fonction, est contrôlé par d'autres laïcs⁶⁷ ». Le protestantisme reprend à son compte en partie le fonctionnement de la synagogue et lorsque Willaime analyse le protestantisme en le caractérisant par le fait 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 de ce message », qu'il parle, à la suite de Ernst Troeltsch⁶⁸, d'une « religion de laïcs », cela s'applique parfaitement à la synagogue et permet de mieux comprendre la définition du rabbin donnée par notre interviewé.

À côté d'activités comme la prière qui reviennent régulièrement aux mêmes heures, les rabbins assistent à de nombreuses réunions avec différents groupes juifs ou non, participent à des rencontres avec le corps rabbinique parisien, effectuent des missions pour le Consistoire, donnent des conférences dans divers cercles juifs ou non. Ils sont, en plus de rabbins dans leur synagogue, aumôniers des prisons et/ou des hôpitaux, responsables du *Talmud Torah*, directeurs d'école, animateurs de groupes de jeunes, membres du *Beth Din*, responsables d'un service au Consistoire, traducteurs assermentés auprès des tribunaux. Ils disent toutefois privilégier certaines fonctions plus que les autres, même si ils assument aussi les autres : « il y a des tâches incontournables dans une communauté. La pastorale est une évidence, c'est la chose la plus importante dans une société moderne: les gens qui ont un décès, une naissance, un mariage, un chagrin d'amour, un problème professionnel, un conjoint qui a fichu le camp (...) le rabbin est là, c'est celui avec lequel on peut parler, avec lequel on peut réfléchir, qui dans le meilleur des cas peut donner un conseil, contribuer à aider (...) ça, c'est non sacrificable. L'enseignement non plus n'est pas sacrificable » (J3).

la fonction d'enseignement

Plus traditionnelle est la définition du rabbinat de cet autre rabbin qui lui, met l'accent sur l'idée que « les gens » ont de plus en plus besoin de « judaïsme authentique⁶⁹ », et, continue-t-il, « les gens ont besoin de vrais rabbins dans les synagogues, qui les aident à approfondir les Textes,

même la kabbale si c'est nécessaire » (J9). Un « vrai rabbin » : c'est donc un Maître, qui étudie, et apprend à étudier aux autres : « j'ai eu des élèves que je vois encore (...) qui enseignent, qui poursuivent l'enseignement que j'ai voulu donner dans ces communautés. C'est la satisfaction morale, c'est la satisfaction intérieure de comprendre que le message est passé » (J10), « Un rabbin, c'est un bon enseignant, c'est à dire quelqu'un qui donne à penser, qui donne envie d'étudier, qui structure le mode de pensée, de comportement des gens » (J3), « au niveau des fidèles, le rabbin c'est celui qui est responsable du devenir des Juifs ! Si le fidèle reste un bon Juif, c'est grâce au message éducatif du rabbin » (J10). Dans la préface à la plaquette de présentation du *Beth Halimoud*, Espace d'Études Juives de Paris (2000-2001), son directeur, le rabbin Claude Sultan souligne : « le rabbin, c'est celui qui est conscient qu'il n'y a de véritable mission rabbinique que celle de la transmission ».

La fonction proprement dite d'enseignement des rabbins est de fait, importante: si l'on se réfère au tableau de la page précédente, on constatera que sur 32 plages horaires recensées, au moins 15 sont réservées à des activités d'enseignement : divers cours pour les adultes, et surtout *Talmud Torah* (sans compter les plages horaires réservées aux rendez-vous accordés aux parents des enfants inscrits au *Talmud Torah*).

Le *Talmud Torah* apparaît comme une pièce essentielle de la fonction rabbinique, et tous les rabbins ont spontanément parlé de leur implication au sein de cette véritable institution, en tant que directeur du *Talmud Torah*, mais aussi en tant qu'enseignant pour beaucoup. Le *Talmud Torah*, présent dans toutes les synagogues⁷⁰, fonctionne les mercredis et les dimanche matins, parfois le mardi en fin d'après midi, et reçoit garçons et filles de l'âge de 4/5 ans jusqu'à l'âge de 12/13 ans. On y apprend à lire et écrire l'hébreu, à faire quelques prières, à découvrir la *Torah*, à comprendre les fêtes pour mieux y participer.

Une véritable émulation semble s'être développée, au point que chacun tient à souligner que « son » *Talmud Torah* reçoit de plus en plus d'enfants, a reçu les félicitations du Consistoire, etc. Ceci dit, les mêmes évoquent souvent en même temps, les dysfonctionnements qui empêchent que les choses aillent mieux : d'une part, la pression des parents, d'autre part le manque de formation des enseignants. En effet, essentiellement orientés vers la préparation de la *Bar* et de la *Bat mitsva*, les *Talmud Torah* voient souvent le rabbin et son épouse y enseigner conjointement et : « le gros problème pour la préparation des *bar mitsva*, c'est qu'on est pris par le temps. Les gens nous amènent des enfants qui n'ont

jamais entendu une prière de leur vie, chez eux, ou ailleurs ! Ils veulent qu'on leur fasse des jeunes qui savent réciter une prière (...) On voudrait leur faire l'histoire, leur expliquer (...) mais en fin de compte, les parents ils nous disent tous « je veux que mon fils, ou ma fille, comprenne » mais d'un autre côté, ils sont contents quand ils récitent bien, même s'ils n'ont rien compris » (L10). Cette appréciation du rabbin est partagée par tous ceux qui regrettent le manque de temps pour la formation des jeunes, la précipitation des parents qui ne pensent pas suffisamment tôt à amener les enfants au *Talmud Torah* : le minimum recevable est alors transmis, et les rabbins ont le sentiment qu'il s'agit d'«un vite-fait-bien-fait »... mais consensuel.

Parents pressés, enseignants souvent peu ou mal formés : « non seulement je suis le directeur du *Talmud Torah*, mais j'enseigne. Malheureusement depuis que je suis entré dans le rabbinat il y a un problème qui existe, et qui existera toujours : c'est qu'on envoie n'importe qui pour enseigner ! Parce que beaucoup de rabbins ne veulent pas enseigner l'aleph beth aux tout petits ! Et je ne vois pas pourquoi ! comme si c'était dégradant d'apprendre à lire, quand on est diplômé ! » (J12). Cette question des enseignants préoccupe plus d'un rabbin interrogé. Ces enseignants sont souvent des jeunes, ou des membres de la communauté, pleins de bonne volonté mais pas forcément formés à leur fonction. Et chaque mercredi, chaque dimanche, le directeur du *Talmud Torah* doit jongler avec les absences de dernière minute, avec les revendications des parents. Et doit parfois improviser des solutions dans l'urgence : « j'ai un gros *Talmud Torah*, avec plus de cent enfants. Je suis le directeur. C'est un joyau, vraiment ! Parce que c'est moi qui choisit les professeurs, ce ne sont pas des petits rigolos, des petits jeunes : ça, je n'en veux pas ! Et on peut se permettre de choisir nos professeurs, de les sélectionner, parce qu'on leur ajoute de l'argent de la communauté » (J1).

Tous les *Talmud Torah*, de lieux riches ou de lieux moins riches, offrent un goûter aux enfants pendant « la récréation », organisent tout au long de l'année des fêtes pour leurs élèves : pour *Hanoucca*, pour *Pourim*, pour la fin de l'année. Chaque fête est l'occasion de valoriser les enfants, de leur distribuer des livres, des cadeaux. Mais ce qui n'est pas un problème pour les communautés riches, l'est souvent pour les communautés les plus modestes. Et les rabbins doivent improviser avec les moyens dont ils disposent : « à l'initiative de mon épouse, madame la rabbanite, on a décidé de garder les enfants le mercredi après midi, et de leur donner un repas à midi. Mais il faut trouver l'argent ! Vous ne pouvez pas réclamer

à un enfant qui vient au *Talmud Torah* « apporte 30 francs, ou 50 francs tous les mercredis » ! Alors quand un fidèle monte à la *Torah*, une partie des dons va au *Talmud Torah* : et cela permet de payer les goûters, les cadeaux de *Pourim*, les enfants ont leur fête ! Et je suis heureux ! » (J10).

la fonction sociale

Les rabbins enseignent, aux jeunes, aux moins jeunes, les rabbins apprennent : « à la synagogue, la prière, c'est bien ! Mais ça ne suffit pas, c'est largement insuffisant ! Dans le judaïsme, il y a deux directions : le cœur qui est la prière, la tête qui est la connaissance, et le rabbin par essence ce n'est pas seulement celui qui prie, c'est celui qui doit apprendre constamment ! » (J12). Les rabbins transmettent aussi. En effet, plusieurs des rabbins interrogés collaborent régulièrement à une revue, juive ou pas. Ainsi certains écrivent dans la revue des enseignants des écoles juives *Hamore*, où ils tiennent régulièrement chronique, d'autres participent à des publications de l'armée en leur qualité d'aumônier militaire, d'autres sont « le » rabbin de référence d'organes de presse nationaux comme *la Croix* ou *Témoignage Chrétien*, ou de revues juives comme *Tribune juive*. De plus en plus souvent, les rabbins sont sollicités par des institutions locales, des associations de quartier, par des radios locales pour venir expliquer ce qu'est le judaïsme : par exemple à l'occasion de conférences dans des lycées : « en province, des établissements privés catholiques m'ont demandé de faire des conférences pour parler du judaïsme, devant un public d'élèves », ou « il y avait des fois des élèves du public et du privé qui se déplaçaient à la synagogue, pour avoir une visite guidée et une conférence du rabbin sur place » (J6), ou dans des institutions de formation : les écoles d'infirmières, ou des institutions de santé comme les hôpitaux : « en dernière année d'études d'infirmières, souvent ils organisent une session religieuse où ils font venir un représentant des différentes religions. je leur explique ce que c'est que manger cacher, parce que le problème peut se poser dans les hôpitaux » (J4), ou « on a fait appel à moi en tant que rabbin à l'hôpital tout proche, sur le thème de la mort, parce que bien souvent les infirmières ne savaient pas quoi faire lors d'un décès, mais aussi sur l'accompagnement du malade, les soins palliatifs, les derniers instants » (J11).

Sollicitations d'institutions publiques, mais sollicitations également d'institutions religieuses : nombreuses sont les églises catholiques locales qui envoient les élèves du catéchisme visiter une synagogue⁷¹. Certains nous disent avoir été sollicités pour participer à des tables rondes sur

Israël et le conflit du Moyen-Orient. Les rabbins acceptent toujours, persuadés qu'ils font leur devoir en acceptant les sollicitations de l'Autre. Et comme nous le dit l'un d'entre eux : « *les rabbins doivent être capables de tout! ils doivent chanter juste, savoir chanter les airs sépharades et les airs achkénazes, ils doivent être conseiller conjugal, être près des étudiants, être expert en cacher, en prières, en relations humaines, être spécialiste de la Bible, du Talmud, tout savoir sur les drogues, sur la psychanalyse, savoir parler au maire, au préfet, au curé (...) c'est très difficile!* » (J4).

Comment préparent-ils toutes ces interventions ? Les sermons à la synagogue, les discours devant les autorités, les interventions dans des lieux publics, les participations à des organes de presse? Les rabbins professionnellement, sont des hommes qui lisent beaucoup⁷², et qui passent du temps à leur table de travail. Leurs méthodes de préparation sont celles de tout intellectuel, mais d'un intellectuel qui privilégierait systématiquement les sources écrites plutôt que les sources audio-visuelles, même si de plus en plus les rabbins interrogés utilisent Internet.

Par exemple, « *moi, j'ai une méthode toute simple: c'est les Que sais-je ? j'achète le Que sais-je ? sur la question à traiter, vous avez une bibliographie avec cent titres ! vous sélectionnez. Ça demande beaucoup de travail parce que vous ne connaissez pas le sujet, ou pas bien. Vous vous asseyez, vous travaillez, vous prenez des notes. Et une fois que vous avez bâti une synthèse, il faut aller puiser dans les sources juives, c'est votre domaine! Vous construisez une discussion, des questions, et vous êtes prêts pour votre intervention (...) mais bien sûr pour cela, je prends sur mon temps de sommeil...à la fois pour étudier, pour préparer les cours du lendemain, les articles* » (J13).

En fait, les rabbins mettent l'accent sur la pluralité des fonctions occupées. Ainsi: « *il doit être un enseignant, un animateur, celui qui écoute, qui peut conseiller. Il doit être le rassembleur de l'ensemble des composantes de sa communauté.* » (J14). Nous pouvons considérer que les rabbins contactés ont tous en quelque sorte intériorisé une image idéale du rabbin, celle qui met au premier plan et la fonction « guide spirituel » et la totale disponibilité du rabbin. Et les difficultés qu'ils rencontrent sont d'autant plus mal vécues, qu'elles éclairent violemment l'écart entre la réalité et l'idéal.

Un guide spirituel est autonome, il prend des décisions. Et les rabbins tiennent plus que tout à leur pouvoir de décision. Ainsi: « *par exemple, lorsque j'écris « mère convertie », je dis quelle est ma décision : le Beth Din me fait une confiance aveugle* » (J1), « *je reste très libre dans ma tête et dans mon mode de fonctionnement même si ça gêne parfois d'autres gens* »

(J3), « *pour les conversions, c'est nous qui sommes sur le terrain, qui faisons le suivi, et si nous disons « c'est sérieux », le Beth Din nous suivra* » (J6).

Pourtant, le rabbin seul dans sa synagogue, cela n'existe pas, fût-ce en province⁷³. Le rabbin réfère pour toutes les décisions importantes, en particulier celles concernant le statut personnel, au *Beth Din* dont il dépend⁷⁴. Même si les rabbins de province doivent souvent prendre dans l'urgence des décisions (enterrements, *brit mila*) qui à Paris relèvent d'abord du *Beth Din*. Aussi, rentrés à Paris, les rabbins qui ont eu de telles responsabilités renâclent peut-être plus que les autres d'être déchargés de toute une série de responsabilités qu'ils avaient en province. Mais d'autres semblent rassurés d'avoir à s'en référer au *Beth Din*, en ce qui concerne par exemple les problèmes de société les plus actuels : Sida, Pacs, ou même dialogue interreligieux : « *nous avons des consignes, il ne faut pas décider de nous même. Il y a des choses tellement graves, il vaut mieux qu'il y ait un consensus. Nos consignes, c'est que si nous avons des réponses premières à donner, ça marche, si non, des responsabilités ont été confiées à certains rabbins pour leur compétence, leurs aptitudes : le rabbin Bernheim pour les questions universitaires, le rabbin Chouchana pour les questions scientifiques, le rabbin Haddad pour les questions de la jeunesse. (...) Nous nous devons de montrer que la communauté est structurée, qu'elle sait répondre* » (J10).

Certains pensent qu'en aucun cas, l'aspect « enseignant » de la fonction rabbinique, l'aspect transmetteur d'un message, pour importants qu'ils soient ne définissent entièrement le rabbin : « *si on s'arrête au cours, on n'a fait que de la transmission de message. Il est évident qu'il y a des gens qui ont été attirés par mes cours, qui les suivent, parce que je me suis intéressé socialement à eux ! Si on est indifférent au problème de quelqu'un qui a un problème financier ou autre, ou un problème de couple, les gens vont se dire « c'est un rabbin qui ne pense qu'à la Torah » (sic).*

Pour beaucoup en effet, l'aspect social de la fonction rabbinique est au moins aussi important que son aspect religieux ! Le même rabbin, rabbin d'une petite communauté de banlieue, relativise l'aspect « gardien de la *Torah* » des rabbins : s'il souligne l'aspect religieux de la fonction, c'est en ne l'y limitant pas : « *ça a un caractère religieux, mais ça a aussi beaucoup un caractère social* » (J11). Et continue-t-il: « *je crois qu'un rabbin qui fait fi de son soutien social à ses fidèles, ce n'est pas un bon rabbin. Je pense que si on n'est là que pour donner une dimension religieuse, on est passé à côté de la plaque...ça ne suffit pas d'être un érudit en Talmud, ce n'est pas que⁷⁵ ça un rabbin aujourd'hui* » (J11). En effet, un rabbin c'est

aussi : « un rassembleur, c'est un unificateur » (J5), « outre son rôle pastoral, moral, spirituel, éducatif, de leader, il a aussi un rôle social » (J13). De fait, le rabbin aujourd'hui a de plus en plus un rôle social, un rôle qui l'apparente à un travailleur social : « il faut faire des colis aux nécessiteux, apporter à manger à l'hôpital, débloquer une somme ou payer un loyer en retard, plaider une expulsion : tout le travail social en fait (...) on est loin des images de la Mercedes dans le Sentier (...) la communauté sait ce qu'est la précarité aujourd'hui ! j'ai pu voir mon père, mon grand père exercer le rabbinat : cela n'a plus rien à voir. Aujourd'hui le travail social du rabbin est prépondérant ! c'est impressionnant » (J13).

Le rabbin intervient de plus en plus dans des situations de détresse morale ou sociale. N'ayant ni les moyens ni les compétences, il fait généralement appel aux institutions juives spécialisées, fédérées au sein du Fonds Social Juif Unifié (FSJU). Mais le lot quotidien est celui de l'urgence, de l'intervention immédiate : « on a aujourd'hui une augmentation des cas sociaux. Les institutions qui font ce travail font beaucoup d'efforts, mais il y a deux choses : l'aide réfléchie sur le moyen et le long termes, et l'aide d'urgence ! Et l'aide d'urgence n'est pas assurée : c'est dramatique ! (...) on vient, on donne cent francs, parfois deux cents francs, mais on peut ne pas avoir d'argent sous la main, des fois on n'évalue pas forcément l'urgence (...) il y a un problème de responsabilité, je dirai même de complicité » (L6). Le rabbin nous donne l'exemple d'une femme ayant tout perdu, sans logis, qui demande de l'aide à la synagogue. Le rabbin la loge à l'hôtel le plus proche. Le lendemain, elle tente de se suicider. « Imaginons poursuit-il, elle ne serait pas venue ici, mais au CASIP : il faut appeler, avoir un rendez-vous, être reçue (...) « où sont vos papiers ? (...) puis, il y a une commission qui va se réunir, elle décidera de vous donner deux cents, trois cents francs » (...) Mais la personne a le temps de mourir quatre fois ! ça c'est un problème ! ». Évoquant un autre cas, cette fois avec le réseau EZRA, il finit par téléphoner à des amis qui parviennent à réunir une somme d'argent pour aider une famille en détresse. Les compétences et territoires revendiqués de l'aide sociale sont pour lui des freins à l'action, et renvoyer une personne en situation d'urgence vers le CASIP une faute : « on ne peut pas, si on a un minimum d'éthique, on ne peut pas penser que cette personne va aller là bas, elle va galérer, elle va se décourager ». Critiquant vivement la lenteur administrative de l'aide sociale institutionnelle, il assène : « je préfère me tromper, même sur l'évaluation, que de laisser quelqu'un crever ». Pourtant selon lui, le travail en synergie réglerait ces difficultés qui paralysent l'aide : « chacun campe

sur ses attributions : le CASIP c'est tel type de besoins, le Consistoire pour la religion... chacun se trompe, mais il ne faut pas marcher sur les plates bandes de l'autre... dès qu'on commence à faire cela, c'est un problème politique ! Mais entre temps, il y a les gens au milieu ! » Et conclut-il « il faut à tout prix que l'on fasse tomber les fantasmes des prérogatives, des limites, des frontières » (L6). Ce rabbin a sur le sujet, des idées : « chacun doit être un relais de transmission... on n'a pas le droit d'imposer en disant « monsieur le rabbin ça ne vous regarde pas ! C'est la responsabilité des services sociaux de la communauté ! ».

Ce à quoi souscrit par ailleurs cet autre rabbin d'une communauté populaire de Paris : « le rabbin doit être toujours présent ! il doit savoir répondre aux besoins économiques de chacun de ses fidèles, parce que quand quelqu'un est dans l'indigence, et qu'il vient réclamer de l'aide auprès du rabbin, il faut que le rabbin soit assez costaud pour expliquer à son administrateur, à son président de communauté, à son trésorier qu'il faut dégager une enveloppe pour les besoins de cet indigent ! (...) Alors que la plupart des fois on dit au rabbin « toi, occupe toi de la prière, nous on va s'en occuper ». Le même rabbin nous donne un autre exemple de ce qu'il appelle le « carcan administratif juif » : « prenez quelqu'un qui vient de perdre un être cher. Qui il rencontre au Consistoire ? Le rabbin ? Non ! Une secrétaire : « Votre nom ? Votre adresse ? Le cimetière ? Bon vous devez 35000 francs ! ». Avant même qu'on l'ait consolé, avant même qu'on lui ait apporté un peu d'affection pour pouvoir mieux surmonter cette épreuve ! L'administration est nécessaire, mais le rabbin doit être là au premier plan, sur le plan humain ! » (J10).

Cette approche très engagée reflète cependant une des grandes préoccupations concernant l'efficacité sociale du rabbin et son engagement au sein de la communauté. Si elle exprime un conflit entre les différentes institutions communautaires, elle montre aussi combien le rabbin se sent responsable vis à vis non seulement de ses fidèles, mais de tout juif venant demander de l'aide : « le rabbin ? C'est celui qui prend en charge les problèmes des autres » nous dit-on (J3).

Alors que nous nous entretenons de ces problèmes, une femme frappa à la porte. Démunie, seule et psychologiquement faible, le rabbin entretient avec elle des rapports chaleureux, il lui donne de l'argent. Un moindre mal face à l'ampleur de la tâche. Un autre témoignage corrobore la thèse d'un manque de corrélation et de communication entre les institutions juives. Ainsi, dans les banlieues (notamment au nord de Paris), le rabbin peut-être confronté à des problèmes sociaux qu'il ne

peut régler, mais dont il a connaissance et qui ne peuvent le laisser indifférent. C'est pourquoi les rabbins (L1, L11) font appel aux institutions juives d'aide sociale (FSJU, CASIP, OSE, réseaux EZRA). En général, les efforts des rabbins sont loin d'être couronnés de succès. Si leur rôle est d'abord de signaler aux organismes spécialisés les familles concernées, il semble que l'établissement de relations durables et régulières avec ces organismes soit pour le moins difficile. Ils constatent l'échec. Certains ont tenté de créer des associations d'aide (L1) en relation avec les mairies concernées ou avec des centres hospitaliers (en ethnopsychiatrie notamment).

D'autres encore ont recours à des associations locales. Le terrain, la proximité sociale et géographique jouent certainement en faveur d'une efficacité plus grande mais les rabbins se heurtent souvent au manque de moyens. Le milieu associatif a par exemple permis la distribution de colis de *Pessah* à une cinquantaine de familles dans une communauté en difficulté. Il constitue un relais social dynamique fondé sur le bénévolat. Le rabbin est alors central dans l'établissement des liens entre associations et bénévoles, son rôle social s'y affirme. L'importance de ce rôle le met d'ailleurs en concurrence avec les travailleurs sociaux, ou plus généralement avec les spécialistes des relations humaines et sociales. Le rabbin peut ainsi être amené à se substituer à un psy : « *le rabbin reste la personne à qui on peut tout dire, tout raconter (...) ça va des problèmes financiers aux problèmes les plus intimes (...) les problèmes de couple c'est aujourd'hui une part très importante du travail rabbinique (...) et on passe beaucoup de soirées à recevoir des couples pour essayer de colmater (...) on insiste beaucoup sur les aspects psychologiques, sur la relation à l'autre* » (J13). Et certains parents préféreraient venir consulter le rabbin plutôt qu'un « psy » pour les difficultés scolaires de leur enfant : « *prendre un psy ? les parents se disent, il ne nous connaît pas, il ne nous côtoie pas, souvent ce ne sont pas des Juifs, et il y a le paramètre religieux qui intervient, alors entre Juifs, avec le rabbin qui les connaît, cela leur est plus facile de parler* » (J11).

Le même par ailleurs, non seulement reçoit les familles qui le souhaitent, mais n'hésite pas à se déplacer dans les familles : « *il ne faut pas rester à attendre que les gens viennent, il faut aussi aller à leur rencontre* » (J11). Le rabbin est donc quelqu'un qui écoute, c'est quelqu'un à qui on se confie : « *beaucoup se confient à nous, surtout quand il y a des problèmes de couple, de mésentente conjugale (...) ils nous demandent des conseils* »

Un autre, pourtant rabbin dans les « beaux quartiers » nous avoue

recevoir les confidences de... femmes battues par leurs maris, et celles de maris qui aimeraient des conseils pour s'arranger entre leur femme et leur maîtresse : « *vous savez, poursuit-il, les gens ont besoin de parler surtout, ils ont besoin qu'on les écoute. parfois, pas toujours (...) c'est vrai que des fois ils peuvent demander des conseils farfelus (...) j'en ai eu un récemment qui m'a dit « monsieur le rabbin, qu'est-ce qu'il faut faire quand on a des maîtresses ? »* (J4).

Mais le temps passé à écouter l'autre est du temps pris sur l'étude, sur le travail des textes. Tous les rabbins sont à l'écoute, mais l'écoute des étudiants, des intellectuels, des individus bien insérés socialement n'est pas de même type que l'écoute des personnes défavorisées: les petites communautés de banlieue, certaines communautés du nord et de l'est de Paris, ne manquent pas de personnes en grande détresse, non seulement psychologique, mais aussi physique, sociale, et le rabbin est « celui qui aide ». Dans tous les discours recueillis transparait l'idée d'une lutte constante à mener: pour se maintenir en place, pour arriver à développer les communautés : « *ma communauté au début c'était pas une grande synagogue, mais je suis passé de 80 m² à 800m² ! C'est avec une volonté farouche de m'en sortir et de passer d'un échec personnel d'une première communauté à une réussite on va dire* » (J1). C'est l'idée qu'un rabbin est toujours sur la brèche, toujours prêt à secourir l'autre : « *les fidèles ce sont nos clients (...) quoiqu'un vendeur une fois qu'il a vendu, il vous oublie, alors qu'un rabbin assure le S.A.V.⁷⁶ (...) il est là pour aider l'autre* » (J11). C'est aussi l'idée qu'un rabbin doit savoir s'adapter à des situations nouvelles, auxquelles sa formation ne l'a pas forcément préparé. Nous trouvons cette idée chez les rabbins d'origine alsacienne, âgés de 50 ans et plus, qui ont eu à faire face au renouvellement de la communauté juive en France, avec l'arrivée des juifs d'Afrique du Nord dans les années 60 : « *quand on a la vocation on n'a aucune idée de ce qui vous attend (...) et la société a évolué (...) on s'était préparé pour une situation donnée, et il y a eu pendant que j'étais encore au séminaire, des bouleversements extraordinaires dans la communauté: plus de la moitié des élèves de ma promotion (dans les années 50) sont partis en Israël, et les Juifs d'Algérie sont arrivés !* » (J4).

Tous développent l'idée de la nécessité pour un rabbin d'aujourd'hui d'être en prise avec le monde, par le biais par exemple des technologies nouvelles (ordinateur, internet), par le fait qu'ils ressentent la nécessité de se tenir « au courant » de ce qui se dit, s'écrit, dans les médias, pour ne pas être en décalage avec leurs fidèles. De même, un autre rabbin

précise que « *le rabbin doit s'investir dans différents domaines laïcs comme les mouvements de jeunesse ou les cercles d'études, pour être près des évolutions de la société* » (J8).

Et ceux qui sont nommés à des tâches plus administratives, ou plus spécialisées au siège du Consistoire parlent avec regret de l'époque où, rabbin d'une synagogue, ils étaient au contact des fidèles : « *ça me manque ! Quand arrive chabbat c'est un drame pour moi, parce que je suis là, je ne donne rien ! Alors qu'avant je préparais mon discours, les gens venaient me raconter leur vie, je faisais des mariages, des enterrements (...) par nature, je suis un homme qui aime les contacts* » (J9). Et l'expérience de terrain aiguise l'esprit critique envers ce type de fonction rabbinique : « *dès qu'on assujettit le rabbin à une fonction administrative, on l'a déshabillé de l'originalité de son titre (...) un rabbin c'est quelqu'un qui est tout* » (J10).

Rabbins de bureau et de terrain

Ces deux catégories de rabbins (dans une communauté ou au siège central) les rabbins que nous avons rencontrés les distinguent en les comparant aux médecins : « *chez nous, comme chez les médecins, il y a des généralistes et des spécialistes. Et les généralistes que nous sommes ne sont pas à même de traiter toutes les questions qu'on nous pose, qui ne sont pas toutes de notre ressort* ». Et un rabbin nous donne lui des exemples des spécialisations possibles : « *si je reçois un couple pour un mariage qui me montre une ketoubah des parents établie au Pérou : je ne connais pas, je ne sais pas si elle est valide ou non ! Aujourd'hui ça va très vite : je m'adresse au rabbin Atlan chargé du statut personnel au Consistoire, qui a des correspondants dans le monde entier. À Paris, il y a des rabbins spécialistes : par exemple le rabbin Bernheim qui est agrégé de philo, on a pensé qu'il était le plus qualifié pour les étudiants, les universitaires, le rabbin Haddad qui joue de la guitare et qui est très cool, il est l'aumônier de la jeunesse. D'autres sont nommés au tribunal rabbinique, parce qu'ils se sont spécialisés dans les conversions, la cachrouth, le divorce* » (J4). Cette division des rabbins en deux corps en quelque sorte est génératrice de tensions, les « spécialistes » apparaissant aux « généralistes » coupés des réalités du terrain. Au point que pour certains parmi ceux que nous avons interrogés, les « vrais » rabbins sont uniquement ceux de terrain : « *au fond, moi je suis un rabbin-rabbin, je ne suis pas un rabbin de bureau ! je suis un rabbin de terrain (...) et je sais bien qu'on attend tout de nous !* » (J12).

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 de 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)⁷⁷. Les rabbins précisent qu'ils assument en fait toutes ces fonctions, mais que certaines prédominent sur les autres.

Autre indication intéressante sur l'image qu'ils ont d'eux mêmes, et partant, d'une identité choisie: nous leur demandions « quelle doit être, pour vous, la plus grande qualité d'un rabbin ? ». Parmi les réponses obtenues, pas une fois nous ne relevons « piété », une des qualités attribuées au rabbin dans le calendrier du Consistoire de Paris... Mais nous relevons la disponibilité et l'écoute, répétant par là ce qu'ils nous disent tous dans les entretiens. Alors qu'ils se considèrent majoritairement comme des enseignants, les rabbins interrogés considèrent tout aussi majoritairement que leur qualité principale n'est pas d'être un puits de science, mais d'être proche de l'autre, en l'occurrence leurs fidèles, d'être disponible et à l'écoute. Toutes qualités qui, comme le respect de l'autre, l'ouverture, l'affabilité, l'abnégation mettent en avant les capacités relationnelles du rabbin. Les qualités de « modestie » doivent aussi se comprendre dans cette volonté d'aller vers l'autre: c'est parce qu'il est modeste, qu'il ne se pense pas supérieur aux fidèles, que le rabbin sera accepté. R. Berg⁷⁸ 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 faisaient le portrait du rabbin enseignant, maître, humaniste... une image

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, son intériorisation comme partie intégrante de la fonction, pose la question de la sécularisation interne de la fonction de rabbin : de plus en plus travailleur comme un autre, de moins en moins maître, transmetteur, de plus en plus en charge de la parole des autres, de moins en moins celui qui parle. Le rabbin, comme le pasteur et le curé, mais aussi comme le professeur, le policier, le juge, *écoute* : peut-être parce que personne ne veut plus *entendre* une parole *ex cathedra* ?

Ces changements créent du malaise à vivre la position de rabbin, un malaise dû à la distance toujours plus grande entre la position objective – rabbin de terrain – et la position subjective, idéalisée – maître, guide spirituel. C'est dans cette dichotomie que réside une partie de ce malaise, dans cet écart entre deux identités fortes entre lesquelles ils structurent l'image d'eux mêmes : l'image idéale du maître, la réalité concrète du terrain. Malaise ressenti par tous, mais pas avec la même intensité. 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, *sépharades*, en charge de communautés plus fragiles, fonctionnent plus comme des travailleurs sociaux. Un signe de leur appréciation de la fonction rabbinique : peu souhaiteraient que leurs fils soient rabbins. Ainsi ce jeune rabbin dont le fils veut être rabbin, nous confie « *j'aurai préféré qu'il ait son bac, et qu'il ne fasse pas le rabinat, parce que c'est trop dur, il faut être vraiment convaincu de ce qu'on fait, il faut aller de l'avant, et accepter les critiques ! Et il faut une certaine personnalité, il faut se battre, et puis (...) tu donnes quelque chose qui n'est pas demandé, qui n'est pas recherché, même si c'est la plus belle du monde ! Et mon fils est trop calme, trop doux* » (J9). Cet autre rabbin, plus âgé, est à la fois fier et désolé du statut de ses fils, tous rabbins (L10). Et à notre question : « *re-choisiriez vous d'être rabbin si vous deviez recommencer votre vie?* », très peu disent oui sans hésiter. Pourtant : « *c'est une vie qui est très lourde sur le plan des charges,*

mais pas du tout sur le plan moral, c'est une vie très riche parce qu'en fait, j'ai l'impression de faire des choses que j'aime faire »(J3).

Pour résumer et expliquer cette pluralité d'activités menées de front par chaque rabbin, un des jeunes rabbins compare le rabbin à la batterie d'un téléphone portable : « *quand on voit un rabbin qui est capable de toucher à tout, alors on se dit que s'il a des forces pour pouvoir tout faire, c'est parce que quelque part, il a une source d'énergie (...) comme les téléphones portables dont la batterie permet une autonomie de 5, 6, 7 jours, après un chargement en quelques heures. C'est ça l'énergie des rabbins : elle se recharge au contact, à l'étude, à la Torah* » (J11).

L'image de soi des rabbins

Nous avons constaté que plusieurs images de rabbin pouvaient co-exister même si certaines sont en nette régression et ne correspondent pas à celle construite historiquement par le Consistoire. Mais pour tous, comme pour ce rabbin « *le rabbin se doit d'être une image, un phare, pour sa communauté* » (J9). Il se doit d'être une sorte de chef d'orchestre, capable de mettre en musique les différentes sensibilités présentes dans sa communauté, capable d'embrasser avec bonheur de multiples tâches : « *si je ne peux pas être dix rabbins, qu'au moins je sois celui qui réunisse le plus de monde autour de lui !* »(J1) s'exclame ce jeune rabbin.

Un des rabbins interrogés, retraité (L14), mais toujours en fonction au sein de sa communauté et de son école, assume une véritable vocation. Entièrement dévoué à sa communauté, il n'émet aucune revendication salariale ou financière, alors qu'il a vécu dans des conditions sinon difficiles, du moins très modestes. Elevé dans un milieu pratiquant et traditionaliste marocain, c'est dans ce pays qu'il fut nommé rabbin, titre entériné ensuite par le Consistoire. Cette éducation dans la tradition lui fait dire : « *depuis l'âge de treize ans je fais l'office, en ce qui concerne les connaissances hébraïques, talmudiques, la langue hébraïque... Pour vous dire, aller me former à Vauquelin, je n'en ressentais pas la nécessité* » (L14). Quant à son rôle : « *l'office c'est moi, c'est moi qui fais les interventions, les commentaires, je donne des cours toute la semaine à la communauté* ». Sous cette apparente autorité, la modestie et le dévouement prédominent. Entièrement consacré à son rôle de rabbin, il n'y a pas pour lui de dissociation possible entre la fonction et la personne. D'une certaine manière ce mode de fonctionnement traditionnel semble se perpétuer par son travail en tant qu'éducateur et directeur d'école. S'il s'absente « *les enfants (formés par lui) prennent la relève et assurent sans difficulté*

l'office ». Son fils lui succède dans ses fonctions au sein de l'école, et il est aussi président de la communauté. La seule « concession » qu'il ait admise, fut de prendre en charge pendant un temps les conversions⁷⁹ mais ce temps fut limité.

À cette image d'un judaïsme qui se perpétue selon des convictions quasi inchangées, un autre témoignage exprime lui, la découverte d'un judaïsme (par le SIF) plus adapté au monde moderne. Le rabbin (L15) de la même origine géographique que le précédent mais plus jeune, ayant des ascendants rabbins, nous dit : « *Le judaïsme de ma jeunesse était un judaïsme autour d'un rabbin vénéré, ça veut dire qu'on lui embrassait la main pour mieux accéder au monde divin sur terre. On ne discutait jamais avec un rabbin, on acceptait, on écoutait, on le vénérât, pour nous c'était la Loi du Ciel qui était là, à travers lui. Jamais dans ma jeunesse je n'ai imaginé que quand on est rabbin on puisse discuter le fond des choses. Et, heureusement, le rabbinat nous a un petit peu secoué le cocotier, il fallait se rendre à l'évidence que le monde peut-être a changé, le monde parisien n'est pas le monde meknassi (...) J'ai beaucoup appris au Séminaire sur la communauté et sa diversité* » (L15). Cependant le rabbin ajoute que les compétences d'un rabbin à Meknès sont différentes et qu'un rabbin parisien n'aurait ni les compétences ni les qualités requises pour exercer au Maroc et inversement.

Pour cet autre rabbin enfin, né en France, exerçant dans les beaux quartiers parisiens, l'image idéale du rabbin qu'il s'est construite, ne lui semble plus correspondre à la réalité présente : « *L'image du rabbin pour moi, c'est quelqu'un d'une très grande exigence, d'une très grande simplicité, d'une très grande modestie et d'une double compétence, en judaïsme et en culture générale (...) c'est le modèle du rabbin que j'ai admiré (...) mais c'est une espèce en voie de disparition* » (J7).

La question de la retraite

C'est dans ce cadre (profession ou mission) qu'il faut analyser l'« affaire » du rabbin de la rue S^{te} Isaure à Paris et son refus de partir à la retraite. Parce qu'elle met en lumière la crise d'identité des rabbins. En effet, si c'est une profession, il est normal qu'il parte à la retraite mais si le rabbinat relève de la mission/vocation, la notion même de retraite n'a pas de sens. L'affaire manifeste évidemment l'inadéquation du régime et du statut de salarié pour un rabbin. Elle préoccupe plusieurs des rabbins interrogés, probablement parce qu'elle questionne la définition de la fonction rabbinique : « *Un rabbin est-ce que c'est un fonctionnaire ou est-*

ce que c'est un dignitaire ? C'est difficile de dire à un rabbin « vous partez ! », ce n'est pas qu'un salarié ! C'est plus que cela » (J5), et parce qu'elle met en jeu aussi toutes sortes d'affects, le respect, la compassion, l'affection, qui sont autant de valeurs que revendiquent par ailleurs les rabbins : « *c'est difficile de dire à un rabbin qui a été proche de ses fidèles « vous partez ! » (...) c'est comme si on lui dit « ce ne sont plus tes enfants ! » (...) les sages ont dit « le sage c'est comme le vin, plus il vieillit, plus il est bon », donc un rabbin quand il arrive à l'âge de 60-65 ans, il a peut-être encore plus à donner à sa communauté. C'est pas facile ! on comprend la frustration de ceux qui refusent !* » (J15).

La tradition accepte mal de voir un rabbin âgé écarté de sa communauté, fût-ce au nom des lois sociales en vigueur. Ainsi, un grand nombre de rabbins ont longtemps continué d'officier alors qu'ils étaient à la retraite, et ils le font alors à titre bénévole. D'autant qu'il n'existe pas de période d'adaptation, pendant laquelle le jeune rabbin nommé pourrait auprès de son prédécesseur connaître la communauté et s'y ajuster. Pourtant des solutions sont proposées par les plus jeunes, confrontés au problème du statut de leur prédécesseur dans une synagogue qui n'est pas encore la « leur », mais qui n'est déjà plus celle du précédent : « *si on doit dire à un rabbin de laisser la place, on devrait d'abord l'inviter à former les nouveaux rabbins qui viendront* ». On nous dit : « *C'est illusoire de croire que l'on peut diriger à deux* » et le problème des différences entre générations resurgit. Certains d'entre eux ont pris leur poste alors que le rabbin précédent, à la retraite, est toujours présent, là, dans la synagogue: la situation n'est pas simple, d'autant moins qu'elle met en présence de jeunes rabbins tout juste rentrés de leur stage en province, à des rabbins pleins d'expérience : « *Vivre dans une communauté dans laquelle on vous enlève ce que vous avez fait pendant 30 ans, c'est pas facile! vous êtes frustré, en permanence!* ». Aussi faut-il, non sans douleur ni difficulté, poser ses marques : « *Il a fallu un peu s'imposer (...) c'est pas facile de diriger, avec en face l'ancien rabbin. C'était quelqu'un qui avait ses habitudes, ses prérogatives, qui voulait continuer d'être Le rabbin, et avoir un rabbin avec lui pour diriger l'office (...) bon, on a mis les points sur les i et une barre sur les t, mais il valait mieux crever l'abcès, que de subir (...) il faut faire les choses honnêtement, et il y a l'aide de Dieu pour que cela se passe bien* » (J5). Même si d'autres nous relatent des situations, où « la passation de pouvoir » s'est bien passée : « *là, il y a un nouveau rabbin qui est venu, l'ancien ne s'assoit même plus à la Tebbah, il rentre comme un simple fidèle, il dit « maintenant je suis heureux, on ne me demande plus rien* » », les

manières fortes de l'employeur Consistoire sont critiquées : « *Il n'y a pas d'interlocuteurs. C'est une administration de tutelle, c'est la lourdeur, la pesanteur administrative* » (L8).

Être rabbin face aux fidèles

Tous les rabbins mettent l'accent sur le fait que les fidèles ne sont pas particulièrement pratiquants, et qu'ils doivent en tenir compte, pour ne pas les faire fuir : « *Le rôle du rabbin dans les communautés consistoriales ça n'a rien à voir avec le rabbin dans les communautés orthodoxes, c'est lié à la clientèle si l'on veut, les fidèles ici ne sont pas très pratiquants, donc notre job c'est plus de leur inculquer certaines lois de la Torah que de les faire étudier (...) on brasse peu de monde dans les cercles d'étude* » (J6), « *je vais vous dire : les synagogues consistoriales sont d'une manière générale des synagogues tolérantes, où il y a tout l'éventail des fidèles, du plus religieux au moins religieux, tout le monde peut venir* » (J14).

Reprenons les termes d'un rabbin d'une proche banlieue de l'Ouest parisien : « *Le public représente les classes aisées, hommes d'affaires, avocats, médecins, tous ayant une bonne culture générale* » dont le rabbin tient compte pour ses sermons. Et à ce propos le rabbin rappelle combien « *sa culture laïque est d'un support et d'une aide qui ne se démentent pas* » (L11). La communauté à laquelle on a affaire, globalement « *n'a pas de culture juive* » : quelles que soient leurs origines, les fidèles ne comprennent généralement pas les prières. Mais estiment nécessaire qu'elles soient faites en hébreu : « *Un chabbat ici il y a plus de 400 personnes (...) mais c'est à peine s'ils savent autre chose que lire la prière, ils ne comprennent pas, ils ne savent pas ce qu'on dit quand on lit la paracha.* » (L11), « *Ils ne savent pas lire l'hébreu, la plupart ne savent rien* » (J4). Les rabbins insistent alors sur le sermon en français comme élément central de leur pédagogie. D'où la nécessité de partager la culture profane des fidèles, et d'être à même de les intéresser en montrant combien la culture juive n'est pas contradictoire avec la leur mais constitue « *un plus (...)* Chabbat matin quand il y a 400 personnes, vous avez deux tiers de gens qui ne viennent que pour une seule chose, écouter les 10 ou 12 minutes d'enseignement du rabbin (...) C'est tout » (L11). Aussi, pour beaucoup de rabbins, le sermon est « *une nécessité absolue* ». L'un d'entre eux nous dit avoir même été partisan des traductions, signifiant ainsi que « *les libéraux n'avaient rien inventé* », mais les « *freins dans la communauté* » l'ont empêché de mener à bien ce programme. Il écrit et travaille avec soin les sermons tant pour le vendredi soir que pour le samedi (L10). Absence

de connaissance en matière juive des fidèles mais grande participation, et attente focalisée sur le discours du rabbin, qui pour établir le lien doit « *passer par une passerelle qui va s'appeler notre culture commune, à nous Juifs de France, par exemple* ».

La prédication qui est « *une forme majeure chez les pasteurs* », « *une activité religieuse essentielle* », est aujourd'hui à la fois moins préparée et moins suivie dans les églises protestantes, au point que Willaime⁸⁰ estime que cela remet en question l'identité professionnelle même des pasteurs, autrefois centrée sur le sermon. Sa part plus réduite rencontre le manque d'intérêt des fidèles pour un discours dont le contenu paraît déphasé « *par rapport à la culture moderne* ». Au contraire, il semble que le discours du rabbin paraisse central aujourd'hui dans l'exercice de ses fonctions : c'est ce qui lui permet d'établir une passerelle entre tradition et modernité, c'est le moment où il est en phase avec ses fidèles, ce moment privilégié où lui et eux parlent la même langue au propre comme au figuré.

La plupart nous expliquent que ce n'est pas en énonçant les vérités de la *Torah ex cathedra*, en disant ce qu'il faut faire et ne pas faire, qu'ils arriveront à faire passer ce message : « *je préfère convaincre plutôt qu'imposer* » (J14). Et plus d'un revient sur l'organisation de l'espace synagogal, critiquant l'emplacement de la *tebbah*, au fond de la synagogue, « *alors qu'elle devrait être au milieu des fidèles* » (J15). Son positionnement élevé par rapport aux fidèles est révélateur pour eux de l'influence de la société majoritaire sur l'espace juif : « *Un rabbin ce n'est pas un prêtre, c'est juste un fidèle qui en sait un peu plus (...)* Il n'est pas sur son piédestal, il est avec les fidèles (...) Cette histoire de mettre le rabbin sur la *tebbah*, ça c'est typique, ça a été prélevé sur le modèle de l'église (...) En fait la *tebbah* est au milieu normalement, elle doit être au même niveau. On n'a pas le droit de rester au-dessus, en tout cas tout seul, il faudrait être trois ou quatre (...) Donc il est avec les fidèles, c'est ça le symbole, le rabbin il doit partager tous les moments avec les fidèles, tous les moments de la vie (...) Le message que je voudrais donner, c'est vous venez ici, on ne sera pas là pour vous contraindre ou vous obliger » (L11)

Pour tous, c'est en écoutant l'autre, en essayant de le comprendre, de comprendre ses motivations ou son absence de motivation par rapport au judaïsme, en ne le brusquant jamais, que le message aura le plus de chances d'être transmis. « *C'est beaucoup de temps, beaucoup de respect, de patience, fermer les yeux parfois ponctuellement sur certaines choses pour pouvoir obtenir beaucoup plus après (...)* C'est ça le travail d'un rabbin (...)

Ce n'est pas parce que c'est la Loi qu'on va casser, qu'on va trancher, parce qu'on perd tout, on ne gagne rien, et on éloigne les gens ». Pour eux, en fait, la Loi est la Loi, et il n'est pas question de transiger avec elle : « *la Loi est la Loi, dit l'un d'eux, et elle ne se négocie pas* » (J3). Alors les rabbins sont intransigeants : mais sur le fond, pour eux. Et dans l'écoute, réelle, la disponibilité, réelle, la patience, réelle, quant à la forme, pour leurs fidèles. Absence de condamnation, d'attitude réprobatrice. Le maître mot c'est la tolérance: tolérance des synagogues consistoriales, tolérance des rabbins consistoriaux envers leurs fidèles, envers les juifs.

Être rabbin face aux juifs en général, c'est donc être tolérant. Nous n'avons pas rencontré de rabbin prosélyte vis à vis des Juifs tièdes : « *j'ai les meilleures relations du monde avec mon partenaire de tennis qui n'est pas du tout religieux, c'est mon ami, j'ai beaucoup de choses en commun avec lui* » (J1), « *le rabbin doit transmettre un message, mais pas l'imposer ! qui sommes-nous pour l'imposer ?* » (J5), ni de rabbin privilégiant les fidèles réguliers au détriment des « fils prodiges ». Ils tiennent à être le rabbin de tous ceux qui viennent les voir, et pas seulement celui des fidèles réguliers : « *Vous avez beaucoup de Juifs du Kippour qui vont à la synagogue une fois par an, qui sont complètement absents le reste de l'année, mais cela n'empêche que pour eux, le rabbin de la communauté c'est leur rabbin, c'est Le rabbin, qu'ils peuvent avoir beaucoup plus besoin de le rencontrer en privé qu'à la synagogue !* » (J3). Et pour nous en persuader, ils multiplient les exemples : « *je m'impose des choses que je n'impose bien sûr pas aux fidèles ! Je sais bien qui prend la voiture pour venir le chabbat à la synagogue ! Les gens savent que je ne vais pas les jeter à la fenêtre parce qu'ils sont venus motorisés ! Il y en a qui travaillent un samedi sur deux : l'autre ils viennent à la synagogue. Si ce n'est pas à la synagogue qu'on est le bienvenu, c'est où ?* » (J13), « *Nous acceptons tout le monde, tous les Juifs quels qu'ils soient: pas question de refuser un Juif parce qu'il roule le chabbat en voiture, ou même de ne pas le faire monter à la Torah parce qu'il roule en voiture, il n'y a pas de différence, du moment qu'ils sont juifs* » (J14), « *si on n'accepte pas que quelqu'un ne mange pas cacher, ce n'est pas en lui disant « il faut manger cacher parce que la Torah l'a dit » que cela marchera ! Parce qu'il y a des gens qui ont des arguments pour ne pas manger cacher ! Alors j'analyse les raisons, je ne le condamne pas, je discute avec lui, j'essaie au moins, je ne condamne pas* » (J11). Et plus d'un nous a expliqué que face aux résistances quant à la *mekhitsu*⁸¹, ils ont pris le temps de convaincre, de rappeler tranquillement la *halakha*, et la *mekhitsu* a été acceptée. Là réside pour eux ce qui fait la force du judaïsme religieux en France : « *Ce qui est formidable en France c'est qu'il n'y a pas les clivages entre*

Juifs qui existent en Israël ! (...) on ne doit surtout pas rejeter quelqu'un parce qu'il pense différemment (...) il reste quand même mon frère, qui fait partie du peuple juif ! » (J5). Et le même continue en définissant ce qu'est un Juif pour lui : « *un Juif ne se définit pas uniquement par sa pratique, un Juif c'est plus que ça, c'est aussi autre chose !* ».

Tout naturellement, le rabbin se sent proche des fidèles, disponible : « *Ma définition du rabbinat c'est une disponibilité continue, permanente, une compréhension des fidèles quels qu'ils soient, quel que soit leur poids en religion, en culture, en argent, quel que soit leur rang social* » (J10), mais pas trop : « *si on devient trop copain, il n'y a plus de rabbin ! Parce qu'il n'y a plus de respect* » (J9). Aussi doit-il s'adapter à ses fidèles pour être « toujours à la hauteur », une humilité certaine transparaît chez les rabbins face au prestige intellectuel ou au statut social de certains de leurs fidèles. Humilité qui se manifeste par des comparaisons pas forcément à leur avantage. Ainsi, il arrive que leur regard soit gentiment dépréciateur sur leur fonction : « *le Grand rabbin Sirat aurait voulu qu'on entre au Séminaire avec bac plus je ne sais combien ! Il exagère un peu parce que le gars qui est ingénieur, ou avocat, ou architecte, il ne va pas abandonner pour devenir rabbin (rires) (...) la fourchette n'est pas assez attirante* » (J4), ou, se retranchant derrière la famille qui déconseillait les études rabbiniques : « *J'étais un bon élève en terminale et un bon élève, alors « il faut qu'il fasse de vraies études », parce que n'est-ce pas « rabbin c'est pas un métier pour un juif », ceci avec toutes les dimensions culturelles, intellectuelles, professionnelles, d'argent qui peuvent jouer !* » (J3). Ou encore, de manière plus explicite : « *Un rabbin consistorial, il faut qu'il soit à même de comprendre et de parler le langage de tout un chacun ! Moi quand je reçois un professeur de médecine à la maison, je me renseigne, je lis pour discuter avec lui. Je ne vais pas le saouler qu'avec de la Torah (sic). J'ai l'impression que je l'embêterai plus qu'autre chose, et il faut que je lui montre que je suis de ce monde⁸² !* » (J9).

Le rabbin ne peut pas ne pas savoir parce qu'il doit se faire respecter, être aimé : « *Aujourd'hui on a besoin de rabbins forts en tout, pas seulement avec un petit bagage rabbinique ! pour répondre, pour apporter quelque chose. Vous imaginez que vous pouvez parler à des gens super diplômés n'importe comment ? Vous savez il faut être fou pour être rabbin, il faut avoir de l'enthousiasme, être toujours à la hauteur !* » (J9), ou « *j'ai eu, la chance, pas comme d'autres, d'avoir des communautés qui m'ont aimé, plus que respecté : aimé* » (J10). Les rabbins interrogés ont souvent, en même temps, une grande tendresse pour leurs fidèles, des relations affectives

fortes qui font, chez certains, comparer les relations d'un rabbin à ses fidèles à celles d'un père vis à vis de ses enfants : « *Ma communauté, c'était ma vie, c'était ma vie (...) je voulais être le rabbin disponible, prêt à répondre à toute doléance des fidèles. le rabbin ne doit rien attendre des fidèles, mais être à l'écoute, sauver les enfants, sauver l'esprit* » (J10), ou même, s'écrier à ce jeune rabbin « *Le rabbinat ça n'a rien à voir avec le professionnalisme ! (...) c'est plus le côté amour, c'est vraiment une relation amoureuse entre le rabbin et sa communauté ! Ceux qui aiment leur communauté, la communauté le leur rend !* » (J11), et un grand agacement aussi parfois, un peu comme s'ils regrettaient que les fidèles ne soient pas à leur hauteur, eux qui se dévouent tant pour eux : « *Ma synagogue est belle, et quand on y fait un kiddousch, on a 300 personnes, quand on fait une conférence, on en a deux et demie (...) si vous parlez de cours aux gens, dans une synagogue de 300 fidèles, dans le meilleur des cas vous avez 6-7 personnes !* » Le même corrige aussitôt en expliquant que lorsqu'il organise des cours, avant ou après les offices en été, lorsque les *chabbat* sont très longs, alors là « *vous avez du monde, 20 à 40 personnes, et ça c'est un plaisir* » (J1). Des tensions existent entre le rabbin et les fidèles : « *les fidèles ? Ils vous aiment, ou ils vous détestent ! (...) parce que vous n'êtes bien que si vous êtes pauvre, que vous n'êtes pas en vue, que vous êtes un beni oui-oui qui ne fait pas de vagues ! (...) on aime le rabbin quand il est cucu-la-praline (...) c'est une réalité il faut le savoir* ». Moins ironique que cela peut le paraître, un des jeunes rabbins interrogés s'exclame : « *Les rabbins les plus heureux sont ceux qui ont 12 personnes le chabbat dans leur synagogue, les plus malheureux sont ceux comme moi qui en ont 250 (...) parce qu'il faut être partout (...) et c'est impossible ! alors ils m'aiment ou ils me haïssent cordialement, c'est comme ça* » (J1).

Les tensions peuvent exister, nous disent nos interlocuteurs, lorsqu'il y a trop de différences, intellectuelles, culturelles, entre le rabbin et son auditoire : « *Il faut pouvoir instaurer un capital de confiance avec sa communauté (...) c'est vrai que mon propos tenu dans une communauté de vieux Juifs marocains aurait probablement plus de difficultés à passer, parce que les gens n'attendent pas que le texte de la Torah résonne autrement que ce que leurs ancêtres leur ont appris (...) chacun est bien là où il est (...) voilà* » (J3). Nous trouvons là une conscience forte d'une césure, d'une impossibilité à transmettre, à entendre, à se faire entendre⁸³. Cet autre, lui même originaire du Maghreb, porte un jugement sans concession, mais sans mépris et plein de tendresse sur les Juifs originaires de cette région du monde : « *Ces juifs là, ils sont traditionalistes, ils ne sont pas*

très savants parce qu'ils n'ont peut-être pas beaucoup étudié, mais ils sont très attachés à la tradition, et ça c'est formidable, parce qu'il y a des racines, à partir desquelles on peut apporter un enseignement ! » (J12).

Tensions aussi ressenties par le rabbin s'il considère que ses fidèles le jugent trop en décalage avec la « vraie vie » : « *J'aime bien me tenir au courant de tout ce qui se passe, parce que sans arrêt sinon les fidèles, quand ils sont en train de parler, et que je veux échanger avec eux, m'apostrophent « ah mais vous, vous ne pouvez pas savoir puisque vous ne regardez pas la télé »* (J11). Ces tensions semblent d'autant plus fortes lorsque les rabbins n'accèdent pas aux demandes des fidèles, par exemple aux demandes de pratiques magiques : certains des rabbins interrogés ont évoqué ce problème, soit pour critiquer les rabbins qui accèdent à ces demandes⁸⁴, soit pour critiquer, avec compassion, cette catégorie de fidèles : « *Vous savez on aime les rabbins avec de grandes barbes et de grands chapeaux, qui vous lisent dans le marc de café, on aime les sorciers, mais moi ce n'est pas mon truc, je reste dans la logique, pas dans amulette et compagnie⁸³ mais les gens demandent ça, parce qu'ils sont malheureux, ils ne vivraient pas autrement⁸³ mais moi je ne fais pas !* » (J1). Tous s'accordent à dire que les Juifs ne représentent pas un public facile. « *Il faut beaucoup, beaucoup de psychologie pour diriger une communauté, vous savez, les Juifs ne sont pas un public facile, il faut savoir agir avec beaucoup de tact, il faut avoir beaucoup de patience* » (J14), et ce que dit ce jeune rabbin peut être repris par chacun des rabbins que nous avons interrogés : « *Quand j'ai décidé de devenir rabbin, mon père m'a dit « surtout ne t'attends à aucune reconnaissance, il faudra que tu donnes 100% de ton temps, que tu sois sans arrêt à la disposition de ta communauté, mais ne t'attends à aucune récompense, aucune ! Les juifs sont ingrats, sache le !* » et poursuit-il en riant « *c'est vrai que les Juifs sont exceptionnels, qu'ils sont uniques, mais ils sont revendicatifs, ils sont râleurs, et quoi qu'on fasse, ce n'est jamais assez bien, ce n'est jamais assez !* » (J13).

Autre élément intéressant, le niveau de fréquentation des synagogues : les rabbins de la périphérie à partir de leurs synagogues, développent plus facilement une communauté de fidèles fidélisés : parce que loin de toute autre synagogue. Alors que les rabbins du centre de Paris mettent l'accent eux sur le « tourisme » des fidèles : « *Aujourd'hui les enfants ne viennent pas forcément dans la même synagogue que leurs parents : pour plusieurs raisons, la première c'est que aujourd'hui il y a beaucoup de synagogues dans Paris, et ils vont là où ils ont envie d'aller, dans la synagogue qui répond à leur attente sur le plan convivial, sur le plan du*

*milieu »(J3). Ainsi il apparaît que les belles synagogues, comme celles de la rue Buffault, de la rue Notre Dame de Nazareth, de la Victoire ou de Neuilly sur Seine, sont souvent choisies pour les mariages ou les *bar mitsva*, indépendamment de l'inscription dans la communauté des familles concernées. Dans plusieurs synagogues parisiennes, le public composite dans son attachement à la tradition l'est aussi par ses origines. D'autres synagogues, ou les mêmes, voient affluer le jour de *Kippour* des fidèles totalement différents de ceux du reste de l'année: « *dans telle synagogue, ce sont des juifs polonais qui ne viennent que pour Kippour, ils ne rentrent même pas forcément dans la synagogue, ils restent quelques heures dans la rue, qui est bloquée par la police (...) ils accompagnent leurs parents, ou font comme eux faisaient, ou viennent parce que leurs grands parents déportés fréquentaient cette synagogue (...) le reste de l'année c'est une synagogue sépharade !* » (J4).*

La situation est assez comparable dans une synagogue parisienne que le rabbin qualifie de prestigieuse (il y en a plusieurs à Paris) où la vie communautaire s'organise autour d'un noyau de fidèles présents quotidiennement aux prières, puis de ceux qui assistent à l'un des offices du *chabbat* et enfin ceux qui ne viennent que pour les grandes fêtes généralement par tradition familiale. À ces cercles concentriques manifestant le degré de proximité ou d'éloignement, le rabbin ajoute une population sans véritable lien, ne venant que pour des cérémonies (*bar mitsva*, mariage, décès), et qui se réfère surtout au prestige social supposé de la synagogue : « *comme partout, un noyau dur avec des gens que l'on voit de samedi en samedi ; on a des gens que l'on voit de fête en fête, et puis on a une population qui gravite autour de la synagogue qu'on voit d'occasion en occasion, c'est à dire pour un décès, un mariage, une naissance, un *bar-mitsva* (...) ils peuvent très bien habiter la banlieue* » (L10).

Des fidèles particuliers

Les soldats, les malades, les prisonniers... Beaucoup parmi les rabbins interrogés ont en plus de leur charge communautaire, une charge d'aumônier militaire, aumônier des prisons : « *Il y a des Juifs en prison, mais la plupart font des peines courtes, de 3 ou 6 mois (...) je fais surtout des visites, on peut mettre les tefilin en prison, il faut négocier pour ceux qui veulent manger cacher. Il faut les aider à marquer les fêtes, mais surtout les aider à tenir le coup, essayer de les empêcher de se suicider (...) il faut aussi avoir beaucoup de relations avec les familles, hors de la prison : parce que lorsqu'un gars est en prison, sa femme veut divorcer, ou avorter (...) ou il ne*

veut pas que ses enfants sachent (...) c'est toujours le drame ! Et ça c'est pas religieux ! On n'est pas juge, pas avocat, pas policier, notre rôle est moral, celui du confident (...) je ne pourrais pas être aumônier des prisons, ou des hôpitaux psychiatriques du matin au soir (...) c'est très dur, très dur, il faut tenir physiquement et moralement » (J4), ou aumônier des hôpitaux : « *je suis responsable des hôpitaux de (...). Et bien il y a des gens qui ont besoin de visites, de parler à quelqu'un, il y a les décès (...) Un vendredi on m'appelle de l'hôpital : ils avaient un Juif du Maroc, qui n'avait pas de famille, qui ne voulait manger que cacher : ma femme a tout de suite préparé un panier de chabbat, je le lui ai apporté, je suis resté une heure avec lui pour parler (...) aumônier, c'est des responsabilités morales* » (J13).

Rabbin en Province, rabbin à Paris

« *Un rabbin en province et un rabbin en région parisienne, ça n'a rien à voir* » nous disent-ils, au point que nous trouvons sous la plume d'une étudiante l'expression humoristique « *rabbin des villes, rabbin des champs*⁸⁵ ». Le passage par une communauté de province est un passage obligé pour les jeunes rabbins qui après leur nomination sont envoyés pour trois ans au moins dans des communautés de province. Leur séjour peut être long (10-15 ans pour certains). Tous affirment que c'est une expérience enrichissante sur le plan humain et radicalement différente de celle du rabbin parisien qu'ils sont devenus. Pourquoi? c'est au commencement de leur carrière, lorsqu'ils débutent que les rabbins sont envoyés en province, et c'est là qu'ils sont les plus seuls⁸⁶ face à une multitude de tâches, qui pour une part, seront prises en charge à Paris directement au niveau du Consistoire. Le premier poste alors que le rabbin est encore inexpérimenté paraît être une sorte d'épreuve du feu, le rabbin de province est comparé au médecin de campagne qui doit envisager toutes situations dans une solitude relative et faire preuve de « *compétences de toutes sortes* ». Dans ce même registre, le rabbin de province est ainsi « *un généraliste* » alors que les spécialistes se trouveraient à Paris : « *le rabbin en province, il fait tout ! Il surveille la cachrouit, il gère le dernier devoir, les naissances, il est face à tous les problèmes qui peuvent se poser à une communauté, alors qu'à Paris, il réfère directement au Consistoire. Il est en contact avec les élus, avec les personnalités, on lui demande d'intervenir dans telle ou telle manifestation* »(J5).

Il peut aussi être amené à assumer des tâches inattendues : « *Il fallait tout faire, plus qu'ici, pour moins de satisfaction pour le rabbin. Ainsi j'ai même fait l'épicerie dans la synagogue ! (...) j'ai fait un coin épicerie pour*

que les fidèles puissent trouver des produits cacher, qu'on ne trouve pas en province! » (J6). Tous affirment : « En province, on a la gestion de tous les problèmes ». Le passage par la province est ainsi considéré comme une période formatrice, irremplaçable. L'autonomie obligée du rabbin fait que c'est à lui de créer son espace d'intervention, ses rôles, son univers quotidien. « On est entre ciel et terre, on n'a pas de structures, c'est à nous de tout faire, on est très indépendant ; on a une vie plus ralentie mais on doit tout faire (...) personne ne vient à notre secours ». (L10)

Contrairement à Paris où un de nos informateurs nous dira « il n'y a qu'un seul rabbin, c'est le Grand rabbin de Paris », en province « le rabbin c'est un personnage, c'est quelqu'un pas seulement vis à vis de la communauté mais même vis à vis de l'extérieur ». Ainsi ce rôle de représentation sociale acquis en début de carrière fait paradoxalement défaut à Paris alors que l'on est plus âgé, plus expérimenté, plus compétent. Difficultés plus grandes pour le jeune débutant, mais aussi plus grande proximité avec les fidèles : « c'est très intéressant parce qu'on connaît tout le monde, on est en contact avec tout le monde. À Paris, on n'a pas cette convivialité, cette proximité » (J4) et plus de responsabilités aussi, car bien qu'il fasse appel au Beth Din de la région, le rabbin doit souvent répondre à de nombreuses questions d'ordre halakhique : « mais c'est plus difficile parce qu'on a toutes les responsabilités ! Par exemple, pour les conversions : à Paris quelqu'un vient vous voir, vous l'adressez au 17 rue St Georges⁸⁷. Mais en province ! On ne peut pas envoyer régulièrement les gens à Paris, à plus de 100 km de chez eux ! Le rabbin est harcelé en permanence, par la famille, par la communauté, par les institutions locales comme la Wizo ou autres ! c'est lui qui prépare les gens, et si ça ne marche pas à Paris, il sera encore harcelé ! (...) c'est pareil pour tout : par exemple s'il y a un mort il n'y a personne pour la toilette mortuaire, c'est le rabbin et sa femme qui doivent s'en occuper, contacter les pompes funèbres, veiller la nuit (...) S'il y a des étudiants juifs qui veulent manger cacher, où viennent-ils le chabbat ? Chez le rabbin. C'est sympathique, mais c'est beaucoup plus prenant » (J4).

En province le rabbin est donc seul, y compris en ce qui concerne son environnement intellectuel et/ou religieux, et il souffre de cet isolement, causes premières semble-t-il de son désir d'être nommé à Paris⁸⁸ : « c'est très intéressant d'apprendre aleph beth à des jeunes ou à des vieux, mais si on n'a personne avec qui échanger (...) c'est frustrant » (J4). Le souhait de revenir sur Paris s'enracine aussi dans ce besoin d'échanges intellectuels : « en province, en tout cas dans certaines, on finit par s'appauvrir intellectuellement parce qu'on n'a pas d'interlocuteurs, au niveau judaïsme » (J4).

L'isolement en tant que juif pratiquant est ressenti douloureusement : « en province, à Lille par exemple, il n'y a pas de boucherie cacher, pas d'écoles juives, pas de mikvé ! Le chabbat il n'y a pas forcément mynian (...) ça explique le manque de vocation pour la province chez les jeunes rabbins... » (J6).

L'immersion dans le monde non juif, plus importante en province, fait craindre au jeune rabbin père de famille, une prise de distance par rapport au judaïsme chez ses enfants, qu'il est obligé de scolariser dans les écoles publiques⁸⁹. En province, peu d'écoles juives sont installées, et cela représente le premier souci pour les pères de jeunes enfants : « le manque d'écoles juives, lorsqu'on a des enfants c'est impossible de rester en province pour ça ! » (J6), « en province on a un énorme problème : c'est celui de l'école pour nos enfants » (J15). Souvent les communautés de province sont vieillissantes, les jeunes partent vers les centres importants : « la grande différence entre la province et ici c'est qu'ici il y a un potentiel de jeunes avec qui on peut faire pas mal de choses, ça bouge, alors qu'en province, la population est vieillissante, ils sont souvent moins exigeants avec le rabbin, donc il faut sans cesse les motiver, c'est difficile ! Dans la synagogue il y a surtout des personnes âgées, pas de renouvellement » et, remarque terrible, le rabbin continue : « en province, c'est presque comme si on n'y allait que pour les enterrements, c'est très difficile à vivre, peut-être surtout pour un jeune rabbin » (J6). Plus de personnes âgées, moins de jeunes, et globalement « des fidèles beaucoup moins engagés qu'à Paris », qui font dire à ce jeune rabbin « en province j'avais des fidèles qui étaient moins volontaires pour tout ce qui est juif (...) c'est difficile (...) c'est une expérience très dure » (J11).

La province, ainsi que la banlieue dans une certaine mesure, suscitent des rapports entre communauté juive et ensemble du corps social ainsi que des relations inter-confessionnelles. Et certains parmi les plus jeunes expliquent leur désarroi face à l'ignorance de la chose juive parmi les provinciaux : « c'est vraiment une ignorance extraordinaire en province ! pour eux, Juif, musulman, c'est la même chose ! Quand on vous voit dans la rue avec une kippa, vous êtes l'extra-terrestre du coin ! Alors qu'à Paris c'est devenu quelque chose de banal » (J6). Face à toutes ces difficultés, de moins en moins de jeunes rabbins veulent partir en province : « c'est compréhensible, nous dit un rabbin plus âgé, mais par rapport à la vocation, non ! (...) Pendant leurs études, ils ont commencé à s'occuper d'une communauté de banlieue, avec plein de familles, ils sont bien, ils ne veulent plus partir ! Ils n'ont pas envie d'aller en province où il faut chercher le

dixième le chabbat ! » (J4). Un des jeunes rabbins qui refuse de partir en province, et ne peut donc accéder au titre de rabbin, suggère qu'y partent les rabbins en pré-retraite : « *pour un rabbin en fin de carrière, qui a de grands enfants, ce serait une sorte de pré-retraite. Parce qu'il a l'expérience qui lui permettrait de mieux savoir réagir aux différents problèmes. Et il n'a pas le problème de l'école pour ses enfants* » (J15).

Dans certaines banlieues lointaines autour de Paris, les rabbins sont confrontés à des problèmes de même ordre qu'en province : ainsi, certaines communautés ne se renouvellent pas, la perte démographique est constante (L1, L2, L3, L5, L11). Elle s'explique soit par le fait que la plupart des habitants des cités s'installent à Paris ou dans une autre banlieue moins stigmatisée, soit par l'Alya de deux ou trois familles par an. Différemment de la province par contre, ces banlieues sont confrontées à des problèmes de précarité sociale importante, de dénuement, d'exclusion. Dans une de ces banlieues touchées par la « fracture sociale », le rabbin lui-même n'habite pas sur place, et doit, le *chabbat*, marcher près d'une heure trente pour se rendre à la synagogue ! Mais il ne souhaite pas s'y installer. Les familles juives qui y résident sont très pratiquantes, peu acculturées à la France. Les jeunes éprouvent de grandes difficultés d'intégration : échec scolaire, conflits avec les parents, quête identitaire et désarroi, extrémisme religieux : « *finalement, on fuit cette communauté (...) malheureusement ce sont les plus pauvres qui restent, c'est le Consistoire qui vient renflouer les caisses* » (L1).

La question des rites de prière : la dualité sépharade/achkénaze

La question épineuse des relations *achkénazes/sépharades* a été abordée par nos interlocuteurs essentiellement par le biais des rites de prière, et des conflits qui ont surgi ici ou là à ce propos. En effet s'est posée dans les années 60 la question des *rites de prière* dans la synagogue, et le choix de ces rites a été, est parfois encore, l'occasion de conflits entre le rabbin et les fidèles. Les rabbins nous en ont parlé spontanément, nous expliquant comment ils avaient essayé de résoudre le problème : « *en province, dans les années 60, j'ai fait un mélange d'airs sépharades et achkénazes, ce que tout le monde ne réussit pas à faire ! Mais ici (dans la synagogue parisienne dont il est le rabbin), c'était ashkénaze au début, et on a basculé sépharade pour l'essentiel en gardant quelques airs achkénazes. Théoriquement c'est le Beth Din qui décide, mais finalement ça dépend du rabbin local* » (J4).

Ceci dit l'arrivée des *sépharades* dans les synagogues ne s'est pas faite sans frictions, ni sans conflits de territoire. Tout en reconnaissant l'intel-

ligence des autorités consistoriales de l'époque : « *En France on a réussi parce que le Consistoire de Paris a eu une idée généreuse : le président Rothschild a décidé que la grande synagogue des Tournelles serait donnée aux Juifs d'Algérie. Les dix achkénazim qui étaient là ont hurlé, mais... et depuis la synagogue de la rue Saint Lazare qui était de rite salonicien est devenue aussi de rite algérois, etc* ». Plus d'un rabbin *achkénaze* trahit son agacement en évoquant cette question : « *Aujourd'hui il y a des sépharades qui chassent les achkénazim qui leur ont tout donné ! Quand dans une synagogue il y a cent sépharades tous les chabbat, et seulement trois achkénazes, les sépharades ne veulent pas d'air ashkénaze ! C'est embêtant parce que comme ça on ne retient pas les quelques achkénazes qui restent encore (...) Ces problèmes étaient très importants au début, c'était virulent !* » (J4). Et ce jeune rabbin *sépharade* garde, lui, un souvenir déplaisant de cette époque : « *il y avait un petit groupe sépharade qui montait en puissance dans la synagogue, et le rabbin, qui était achkénaze, restait ferme sur la présence ashkénaze, sur les prières, etc (...) donc les fidèles voulaient la tête du rabbin (...) et ils l'ont eue* » (J15).

Un rabbin insiste lui sur l'idée que d'une manière générale cela s'est mieux passé en France que partout ailleurs, particulièrement en Israël, où souligne-t-il, « *chaque ville a son rabbin ashkénaze et son rabbin sépharade* ». « *Actuellement chacun a le choix pour suivre son rite à Paris. Et pour Kippour lorsqu'il y a plus de monde dans les synagogues où il y a habituellement un mélange des deux rites, on fait deux offices (...) si ça a marché c'est sûrement grâce à l'intelligence des rabbins, et aussi au fait qu'ici on se marie facilement entre achkénazes et sépharades (...) c'est un des problèmes que les rabbins ont eu à résoudre* » (J4). Pour les rabbins les plus jeunes, ce n'est pas l'arrivée des *sépharades* qui a amené à s'interroger sur les rites, mais la présence de quelques *achkénazes* : « *on n'est pas là pour tout chambouler (...) je conserve certaines coutumes, certains rites, des uns, des autres, on fait connaître d'autres rites, et en même temps on s'imprègne de ce qui existe* » (J6).

À chaque fois, la question, telle qu'elle nous est présentée par les rabbins, a été réglée dans la plus grande écoute de l'autre : « *je candidatais dans une synagogue, et on m'a demandé : « ici il y a des achkénazes et des sépharades, comment ferez-vous ? ». Mais pour moi il n'y a aucun problème ! Je connais des airs achkénazes, et sinon, je les apprendrai, parce que j'estime que si des fidèles sont attachés pour enterrer leurs morts, à un certain air, je m'y plierai, c'est tout ! Et pour les grandes fêtes, comme Kippour par exemple, je proposerai avant la fête le partage des airs durant l'office, et*

je l'afficherai, pour que chacun sache comment cela se passera : par exemple Chakharit sépharade, Moussaf achkénaze, etc » (J9).

Ce jeune rabbin sépharade se vante lui d'être « plus à l'aise dans le rite ashkénaze que dans le rite sépharade » (J15), et le jour de Kippour, de « réaliser un tour de force : un office ashkénaze et un office sépharade, pour contenter tous les fidèles ». Les rabbins, achkénazes et sépharades, regrettent la séparation des deux groupes de fidèles dans des synagogues différentes, et rêvent « de familles sépharades et familles achkénazes côte à côte dans une même synagogue ». Et constatent que c'est ce qui se passe à la deuxième génération, lorsque « de jeunes sépharades qui n'ont pas grandi en Afrique du Nord, sont moins sensibles aux airs de là bas, et viennent prier dans la synagogue de proximité, quelle qu'elle soit⁹⁰ » (J7). Achkénazes en petit nombre et sépharades (tunisiens et algériens) se côtoient et « après une guerre de cent ans », nous dira un rabbin, un compromis liturgique a été trouvé afin de satisfaire chacun : « L'office le plus souvent se fait en sépharade, mais on a quand même des morceaux que l'on fait en achkénaze » (L10). Ici l'origine renvoie à la langue, une manière de faire. Cet aspect composite devient pour le rabbin un avantage et il tient à garder « ce caractère mélangé de la communauté ».

Cette question des origines, pour être abordée avec prudence par les rabbins interrogés, n'en est pas moins présente comme nous le voyons, fût-ce sous l'aspect apparemment feutré d'une question de choix liturgique. Elle ressortira au détour des appréciations sur les collègues⁹¹, ou sur les fidèles. Ainsi, pour ce rabbin du centre de Paris, l'objectif, ce sont les jeunes achkénazes : « La plupart des fidèles ne sont pas du quartier. On a une nouvelle génération (...) Beaucoup de jeunes maintenant s'installent aux alentours (...) pas dans le quartier mais dans le 11^e, le quartier Bastille, ce sont des quartiers maintenant très en vogue où il y a toute une jeune génération de jeunes Juifs et bizarrement jeunes achkénazes (...) Ils ont une soif d'authenticité, sans devenir grands pratiquants, mais un retour aux sources est très présent dans leur attente ». Pour ce jeune rabbin, le monde ashkénaze souffre de sa division entre deux extrêmes : « hyper-orthodoxe et son contraire ». Aussi s'est-il fixé pour mission de « rattraper les jeunes achkénazes restés sur le bord de la route ». Pour ce faire, il voudrait profiter de la taille restreinte de la communauté pour y développer une vie communautaire sur le modèle anglo-saxon avec de nombreuses activités « annexes » : « mon but ce n'est pas de les réconcilier avec le Bon Dieu, si j'y arrive ce serait super, mais déjà de les réconcilier avec la communauté (...) Beth Haknesset c'est avant tout un lieu de réunion, ce n'est

pas juste un lieu de prières ». (L8) Jeunes sépharades, que l'un espère voir rallier les synagogues achkénazes, jeunes achkénazes, qu'un autre espère voir fréquenter les lieux communautaires : la « division » achkénaze-sépharade perdurera-t-elle⁹² ?

Maître... et salarié

Tout, ou presque, est dit dans cette formule d'un des jeunes rabbins interrogés : « le Consistoire fait de nous des salariés. Mais ce n'est pas (...) qu'un salarié, un rabbin ! Bien sûr il a besoin d'un salaire, il a besoin de vivre, comme tout le monde, c'est un homme ! Mais un rabbin c'est plus que ça, c'est plus que ça ! C'est un unificateur, un rassembleur, un guide ! » (J5).

La situation matérielle des rabbins, ou le « salaire du sacré »⁹³

C'est la question qui cristallise le plus les conflits et les rabbins interrogés ont presque tous évoqué cette question, en mettant l'accent sur la faiblesse de leurs revenus⁹⁴. Plusieurs d'entre eux ont souligné que sans le salaire de leur épouse, ils ne pourraient pas payer leur loyer. Contrairement à une idée reçue, très peu de rabbins bénéficient d'un logement de fonction à Paris. Dans notre échantillon, parmi ceux qui répondent au questionnaire final, c'est le cas de seulement quatre rabbins. Ils doivent, lorsqu'ils sont nommés dans un arrondissement de Paris, ou dans une ville de la périphérie, explorer eux mêmes le marché des locations. Certains s'inscrivent sur les listes d'attente des logements HLM de leur ville, et attendent leur tour : ce qui est d'ailleurs l'occasion de récriminations contre certaines municipalités, et contre les commissions administratives, qui ne s'occupent pas de ce problème.

Soulignons que dans l'enquête réalisée par Willaime, auprès des pasteurs, on trouve plus de 80% des pasteurs qui bénéficient d'un logement de fonction ! Pasteurs et rabbins, en charge de famille, complètent leur salaire par des revenus annexes : c'est ainsi le cas de 36% des pasteurs qui sont, en plus de leur sacerdoce, aumônier, conférencier, journaliste, écrivain. Ici cela concerne pratiquement tous nos rabbins⁹⁵. En effet, si le rabbin n'est pas affecté à une grande synagogue parisienne, son salaire (en moyenne 20 000 francs net⁹⁶) est nettement insuffisant. Quelques exemples nous ont été donnés. Ainsi un rabbin parisien paie 7 000 francs de loyer mensuel. Avec des enfants jeunes, le budget « écoles juives »⁹⁷ est très important : les frais de scolarité pour ses quatre enfants s'élevaient à 9 000 francs. Il sont nombreux à avoir ainsi déjà largement dépassé leur salaire (L6, L7, L11), et ils sont nombreux à rechercher

des compléments à leur salaire. Ceux-ci sont multiples et déclarés. Ils proviennent essentiellement de l'enseignement mais aussi de ministères (armée, justice pour les aumôniers par exemple) : « *Il est impossible de vivre avec le salaire du Consistoire, ou alors vous ne vous mariez pas ou vous n'avez pas d'enfants* ».

Le rabbin, parfois enseignant dans une école juive, considère ce « complément de salaire » *comme une nécessité absolue*, qui n'est pas contradictoire avec sa mission d'enseignement. Le « double métier » est vécu avec sérénité même s'il laisse peu de temps pour remplir les devoirs du rabbin et ses nombreux rôles. Complément de salaire dérisoire réservé aux seuls délégués rabbiniques : 130 francs pour réciter le *Kadisch* au cimetière. Ce complément n'est pas attribué aux rabbins en titre, mais les gratifications que les familles donnent éventuellement dans ces circonstances sont généralement acceptées, bien qu'elles renvoient à l'image du rabbin *shnorrer*. Ces compléments de revenus sont « tolérés » par le Consistoire, alors que ceux qui émaneraient de la communauté doivent lui être retournés. En effet, le Consistoire « combat les circuits parallèles » mais les « petits arrangements » sont parfois nécessaires. Dans bien des cas une partie du budget de la communauté, constitué par les quêtes et les dons, vient en aide aux rabbins sous-payés qui ne pourraient pas continuer à assumer leur mission sans ces compléments. Ces pratiques strictement interdites par le Consistoire, tout l'argent récolté devant lui parvenir pour être ensuite redistribué, sont utilisées, « discrètement », par les commissions administratives.

Élément de leur « standing » : disposer ou non d'un secrétariat. Dans l'échantillon d'enquête, c'est le cas de 16 rabbins sur 31, soit 52% d'entre eux. Compte tenu de la somme de charges auxquelles doivent faire face les rabbins, assumer en plus du reste, les tâches de secrétariat, nous paraît un indicateur plein d'enseignement sur leur statut, d'autant plus lorsque nous aurons souligné que n'ont pas de secrétariat les rabbins en charge des communautés les plus démunies. Plusieurs d'entre eux évoquent le fait qu'implicitement chacun s'attend à ce que la femme du rabbin participe autant que possible à la bonne marche de la communauté, mais elle n'est pas pour autant rémunérée pour cela : et ils vivent cela comme une injustice supplémentaire : « *D'un point de vue légal, pourquoi ma femme ferait un travail pour lequel elle n'est pas rémunérée ? C'est un seul salaire, mais pour deux personnes qui travaillent ! Ma femme n'a pas à être ma secrétaire, ni remplacer un professeur de Talmud Torah absent !* » (J1). « *Les communautés en général paient mal une personne, et*

voudraient avoir un couple à leur service ! Aujourd'hui ça devient impossible ! Vu la cherté de la vie, c'est difficile que la femme travaille du matin au soir pour rien, dans la communauté » (J4).

Un des rabbins interrogés nous avoue à ce propos l'admiration qu'il ressent face aux curés : « *Moi je pense qu'être curé c'est un véritable sacerdoce (...) incroyable (...) il y a quelque chose qui m'échappe, c'est une abnégation totale ! Nous on a une vie de famille, eux, c'est soit très beau, soit très pathologique* » (J1). Payer les clercs n'a jamais été bien vu par les laïcs, à travers le temps et l'espace⁹⁸ : la religion n'est pas une profession, semblent-ils dire. Et ce discours, porté tout aussi bien par les anticléricaux, n'indique-t-il pas une survalorisation de la religion ? Et dans le même temps une dévalorisation de ce qui s'attache à la profession. Aussi l'argent versé aux religieux par les laïcs les met-il en position d'« infériorité » par rapport à ces derniers : le religieux devient un redevable. Et les rabbins ressentent cette dépendance par rapport aux laïcs comme une infériorité, qui les place dans un statut de dominé. Pour nos rabbins, cette question du salaire est d'autant plus douloureuse qu'elle apparaît opaque, et peu maîtrisable : « *Ça, l'histoire du salaire c'est la plus grande nébuleuse du Consistoire (...) il vaut mieux se dire que le salaire c'est vraiment de Dieu qu'on le tient ! Parce que en fait c'est impossible de trouver deux rabbins qui fassent la même chose* » (J1). « *J'étais trop jeune, trop naïf, pour mon premier poste (...) j'étais exploité comme jamais à peu près personne ne l'a été : j'étais payé 5 800 francs, et je payais 2 400 francs de loyer ! Dès le quinzième jour du mois je trouvais que les fins de mois étaient longues, longues* » (J1). Cet autre rabbin, lui, va encore plus loin dans la mise en cause du fonctionnement du Consistoire : « *il faut définir précisément le cahier des charges du rabbin, il faut qu'il y ait une grille des salaires en fonction du travail fourni ! Où que vous travailliez, quand vous faites des heures supplémentaires, on en tient compte dans votre salaire ! Dans toutes les entreprises maintenant on parle de participation ! Mais le salaire chez nous, c'est à la tête du client ! et si vous réclamez, on vous traite de voleur ! Alors que c'est eux qui encaissent !* » (J12).

Le salaire constitue donc un problème conflictuel pour l'ensemble des rabbins et à fortiori pour les délégués rabbiniques n'exerçant pas d'autre profession. Des réflexions du type « *Je veux qu'un rabbin ne soit pas un mendiant* » (L11) sont courantes. Tous les rabbins interrogés pensent qu'une plus grande transparence quant aux rémunérations serait nécessaire, ainsi que la mise à plat des critères justifiant des écarts supposés (personne ne sait combien gagne l'autre, chacun craint de divulguer le

montant de son salaire). Les barèmes sont selon les rabbins, une « *fiction* », « *un mensonge* ». Dans cette atmosphère de crainte et de suspicion, la question pécuniaire est un tabou que personne n'ose lever mais dont tout le monde souffre. Dialogue difficile entre rabbins et administrateurs consistoriaux : le président du Consistoire, interrogé sur ces questions d'argent, répond que la gestion financière de cette administration « *n'est pas la question de fond des Consistoires (...) La question essentielle qui reste cruciale est celle de la gestion spirituelle*⁹⁹ ».

Le regard sur le milieu institutionnel

En 1989 Haïm Korsia, dans le cadre de son mémoire de sortie du Séminaire rabbinique, avait réalisé une enquête auprès d'environ 100 Présidents de communauté à travers la France¹⁰⁰ : sur la définition et l'image qu'ont du rabbin les dits présidents. Cette étude fait écho à notre propre enquête, réalisée 12 ans plus tard, qui donne elle, la parole aux rabbins. Force est de constater la très grande proximité des deux images, et l'étonnement du même coup quant à la persistance des conflits : « *Le couple rabbin-président dirige la communauté* » souligne H. Korsia, et dans le même temps, pour les présidents « *le rabbin doit être la référence* » : il doit être polyvalent, et doté d'une bonne culture générale (« *preuve que le rabbin n'a pas choisi cette voie par dépit* »), au service d'une culture religieuse importante.

Le rabbin doit être un bon pédagogue, un bon enseignant, pour transmettre aux jeunes. Il doit être « *disponible* », « *proche des gens* », « *patient* », « *chaleureux* », « *tolérant* » (« *si tous exigent de lui une parfaite orthodoxie, il doit pouvoir parler aux membres les moins pratiquants, et accepter tous les Juifs* »). Et ce rabbin idéal décrit par les présidents de 1989 ressemble comme un frère jumeau aux rabbins que nous avons rencontrés : la majorité dotés d'une bonne culture générale, tolérants envers leurs fidèles, mais rigoureux envers eux mêmes, disponibles 7 jours sur 7, et chaque heure de la journée, préparant avec soin leurs sermons, leurs cours, leurs interventions, à l'écoute de tous. Affirmation de la prééminence du rabbin donc : jusque là, pas l'ombre d'une discorde entre ce que nous recueillons auprès des rabbins, et ce que H. Korsia a recueilli auprès des présidents. Mais d'une part les présidents parlent peu d'argent lorsqu'ils parlent du rabbin, sauf pour dire qu'il doit être « *désintéressé* ». Et d'autre part, « *cette affirmation de la prééminence des rabbins (poursuit notre auteur avec humour) doit être modérée par la place que les présidents s'accordent : certes, le rabbin est le premier homme*

de la communauté... mais après le président ». À la question « *face aux autorités administratives et politiques, pensez vous que la communauté doit être représentée par le président ? Le rabbin ? Ou les deux ?* », il est fort intéressant de relever que *pas un seul* président répond « *par le rabbin* », alors que 22% répondent « *par le président seul* » et 78% « *par les deux* ». Lorsque nous les interrogeons sur cette question, la plupart des rabbins affirment dans un premier temps qu'aucun problème sérieux n'existe entre eux et la commission administrative : « *Il ne faut pas dramatiser, « ils » soutiennent* » car en général « *chacun connaît sa place* ». Le respect des rôles de chacun et du pouvoir dont chacun peut se réclamer leur semble être le seul moyen de maintenir la cohésion communautaire. Aussi les rabbins dans leur ensemble disent-ils être entendus et respectés dans leurs avis et leur fonction.

Dans les faits pourtant, plusieurs des rabbins interrogés vivent mal leur dépendance par rapport à l'institution. Certains disent avoir à faire l'aumône auprès de la commission, « *le rabbin étant demandeur, il est en situation d'infériorité* ». Par conséquent ils se vivent (mal) comme : employés, salariés, prestataires de services (conseiller conjugal, visiteur de prison et de malades, animateur pour les jeunes, marieurs), parce que toujours dépendants des commissions administratives avec qui ils sont souvent en conflit : « *Jeune, on idéalisait la fonction rabbinique (...) on ne savait pas qu'il y avait des conflits qui pouvaient exister avec la communauté, avec le président, avec le Consistoire (...) on ne savait pas les pressions qui pouvaient exister* » (J4), « *la commission administrative voudrait qu'il y ait plus de jeunes aux offices, mais elle est extrêmement rigide à leur égard (...) il faudrait que les jeunes viennent, mais à condition que cela se passe comme autrefois !mais l'histoire a changé, il faut s'en apercevoir !* » (J3). Très vite les rabbins prennent conscience du poids bureaucratique du Consistoire. Et certains feront tout pour se donner un espace de respiration, qui leur permettent d'être, à leurs yeux, pleinement rabbins, tout en étant aussi quelqu'un d'autre, fût-ce potentiellement : « *Beaucoup plus que pour le prestige, je voulais obtenir des diplômes universitaires pour être libre ! C'est à dire plus j'apprenais à connaître la situation, moins je voulais être tributaire de l'institution : ne pas dépendre d'un président, des membres du Consistoire, du qu'en dira-t-on, des décisions rigides de tel ou tel conseil d'administration (...) ça a été une grande chance d'avoir réussi ces diplômes universitaires, parce que ça m'a vraiment donné une liberté dans la vie, une liberté dans la tête qui permet de penser librement ! je ne suis pas tributaire des décisions des autres : « ça vous plaît pas ? Bon, tant pis, au revoir !* »,

cette sécurité existe »(J3). D'autres entretiennent cette respiration, cette distance, en restant liés au monde orthodoxe : « *j'ai une sensibilité consistoriale, tout en étant (...) moi je me considère orthodoxe (...) parce que l'ambiance des yechivot est incomparable* » (J9).

Les critiques, fréquentes dans les discours recueillis, tournent toutes autour de l'idée d'un conflit de compétences entre les présidents et les rabbins, d'une délimitation de territoires : qui fait quoi ? Avec qui ? Auprès de qui ? d'un conflit de deux pouvoirs : celui du rabbin, celui des laïcs : « *Il y a des présidents qui voudraient être rabbins ! Mais je ne suis pas homme à me laisser dicter ce que je dois faire ! De même que je ne me mêle pas du budget, s'ils veulent refaire la peinture, s'ils veulent changer les rideaux, je ne mets pas mon grain de sel (...) mais pour le reste, on est obligé d'être ferme, et cela crée des tensions* »(J5). Autrement dit, au rabbin les questions de vie religieuse, aux commissions administratives l'intendance. Mais dans un système religieux où tout Juif mâle adulte est habilité à conduire l'office, à étudier les textes, à émettre des interprétations, on imagine que tout Juif pratiquant peut entrer à tout moment, en concurrence avec le rabbin, et ne pas accepter de voir son rôle réduit aux fonctions d'intendance.

Ces conflits de pouvoir, de prééminences, toujours évoqués, avec plus ou moins d'acrimonie, par les rabbins interrogés, traversent en dernière instance, toutes les revendications recueillies. Conflits entre le rabbin de terrain, et l'Organisation (le Consistoire), relayée par la commission (administrative) : organisation centrale, bureaucratique, opaque, peu démocratique, au sein de laquelle laïcs et rabbins spécialistes, laïcs et rabbins nommés à des postes administratifs, décident, alors qu'ils seraient coupés des réalités auxquelles est sans cesse confronté chaque rabbin dans sa communauté. « *Je ne mets pas en doute leurs connaissances, ils savent certainement beaucoup de Torah, mais c'est quoi, sans morale, sans droiture ? Vous pensez que c'est normal que quelqu'un de Calais par exemple qui veut se convertir, soit obligé de venir jusqu'à Paris ? Idem pour un Guet ? Non, c'est pas logique ! Parce que tout s'apprend, mais on ne veut pas former les autres parce qu'on ne veut pas déléguer!* » (J12). Et continue-t-il : « *On ne forme pas les rabbins à prendre leurs responsabilités de rabbins, parce que ça intéresse le Beth Din d'avoir le pouvoir!* ». Accusation somme toute classique adressée à toute institution : elle concentre les pouvoirs. Compétences, territoires à définir vis à vis des fidèles de la synagogue, vis à vis des institutions juives, mais aussi, et peut-être surtout vis à vis des pouvoirs publics : qui représente les Juifs face au maire, au député,

au préfet ? Le rabbin ? Ou le président de communauté ? Plusieurs des rabbins qui évoquent ces conflits l'imputent au désir de pouvoir dans la société civile des Présidents de commission administrative : en un mot, ceux-ci se serviraient de leurs fonctions au sein d'une institution juive, en l'occurrence ici l'espace religieux juif, la synagogue, pour se faire connaître des autorités publiques et obtenir ainsi postes et prébendes. Les rabbins soulignent que certains acquièrent « *une légitimité qu'ils n'ont peut-être pas obtenue dans leur vie professionnelle, ou leur vie sociale. On a attaqué les Rothschild, les notables qui étaient loin du peuple, mais eux ils n'avaient pas besoin de ça (...) Ils faisaient un chèque et puis c'est tout* » (L8). « *En tant que rabbin, je sais parler, je sais communiquer, je sais écrire à un maire, je sais parler au député, et tout cela c'est vraiment gênant pour quelqu'un (sous entendu le président) qui veut se faire une place* »(J1). « *En province les autorités publiques considèrent le rabbin comme le représentant des juifs, et ça arrive qu'il y ait des conflits avec le président, parce qu'il aimerait avoir la légion d'honneur, alors il veut être lui le représentant* » (J4). « *J'ai été jeté comme un malpropre de X... (ville de province) ! J'étais trop jeune, trop bête, trop intelligent pour eux ! J'ai eu des problèmes avec le Président, parce qu'il était en compétition avec moi : il voulait faire la même chose que moi ! Vous savez (...) les relations président/rabbin ce ne sont pas des relations normales, parce qu'on vous demande d'être à la fois proche et distant, on vous demande d'être le père, d'être le frère, et d'être le rabbin (...) vous avez des relations obligatoirement conflictuelles, c'est très difficile : d'un côté les gens veulent vous embrasser, et de l'autre ils vous en veulent parce qu'un jour vous ne leur avez pas souri suffisamment* » (J1).

Et plus loin, le même en arrive à critiquer vivement le système consistorial lui-même : « *le président c'est un greffon, napoléonien, mais c'est un greffon (...) entre rabbin et président c'est un mariage contre nature* ». Un autre rabbin lui, nous décrira les tensions entre rabbin et commission administrative, et même s'il le fait sur un mode plus humoristique, la critique n'en est pas moins vive : « *en province, étant donné que la communauté est plus petite, et que le président n'a pas beaucoup de choses à faire, alors de temps en temps il réunit son petit comité, et il dit : « alors qu'est-ce qu'on va manger aujourd'hui ? (...) on va manger du rabbin » (...) c'est leur menu préféré* » (J10). Rabbin, un emploi précaire ? c'est la question qui peut se poser, que se posent beaucoup des rabbins interrogés. C'est le sentiment que l'on peut avoir lorsque les rabbins énumèrent les postes occupés en quelques années : « *vous savez je suis le 4^e rabbin ici en 20 ans (...) c'est une communauté tumultueuse, beaucoup de rabbins sont*

passés, sont partis, c'est pas toujours le calme » (J5), ou qu'ils évoquent un « turn-over » que l'on n'imaginait pas si fréquent ici : « *vous savez que le Grand rabbin Sirat ne s'est pas représenté parce qu'il s'était fait des ennemis avec ses opinions courageuses ? Et qu'un Grand rabbin de province vient de se faire virer pour des raisons analogues ? Et récemment, un rabbin d'une synagogue du centre de Paris ?* » (J4).

Quelques uns des rabbins interrogés nous ont relaté leurs déboires avec certains présidents et commissions administratives, qui les ont mené à être remerciés, et à se retrouver à la rue. Ces épisodes sont toujours très mal vécus, bien sûr, et ceux qui nous en parlent se vivent toujours comme des victimes, ne comprennent pas ce qui leur est arrivé, ne se mettent apparemment, jamais en cause : « *j'avais un président immonde, immonde (...) il m'a fait un mal considérable* » (J1). D'autres plus tacticiens, ont retourné la situation à leur profit, en faisant jouer des réseaux (essentiellement les médias juifs) sur lesquels ils s'appuyaient : « *pour le président de la commission administrative, le rabbin était un employé, point ! Il m'a dit « vous savez ici les rabbins on les renvoie, pas les présidents ! » (...) ma chance a été qu'il n'était pas très fin, et que la communauté m'a soutenu contre lui !* ». Que deviennent-ils dans ces cas là ? ceux qui sont diplômés du SIF attendent une affectation, qui peut être plus ou moins longue à venir. Alors, en attendant de redevenir rabbin de communauté, ils se trouvent, seuls, un emploi, en général dans des réseaux juifs : par exemple vendeur dans les librairies juives, employé de maisons d'édition d'ouvrages pieux, ou sont affectés par le Consistoire de France dans des postes à sa disposition (bibliothécaire, écoles juives, etc). C'est parfois pendant ce temps entre deux affectations, que certains ont entrepris une formation supplémentaire : « *malgré tout cela, j'étais très content, parce que j'ai appris autre chose* » (J1).

Ces difficultés rencontrées en début de carrière peuvent faire douter le jeune rabbin du choix de vie qu'il a fait : « *Je vous avoue franchement qu'avec tous ces conflits, je croyais que je ne savais pas driver ma vie! (...) ça m'a miné ça, ça m'a fait un mal considérable (...) quand je me suis rendu compte que j'ai été trompé, par rapport à ce que je croyais, j'ai été malheureux, et je ne l'ai pas accepté* » (J1).

Le regard sur le Consistoire

Les critiques restent vives : « *Vous pouvez développer à fond votre communauté, sans que le salaire suive ! (...) ce qu'il faut ? Rentrer directement directeur du Consistoire pour être tranquille* »(J1). Tous vivent mal ce qu'ils appellent la « *lourdeur administrative* » du Consistoire : souvent

dépeint comme une lourde machinerie, rétif au changement de quelque nature qu'il soit, qui fonctionne dans l'opacité, aux mains de quelques « *grands* » à qui l'on attribue tous les pouvoirs, et peu de compétences. Ce type de critique est émis non seulement par le rabbin débutant, qui officie loin du Centre de décisions parisien, mais au sein même de ce centre, par les rabbins qui ont à y travailler. En fait lorsque les rabbins interrogés parlent du « *Consistoire* », ce sont les laïcs du Consistoire qui sont visés, et rarement les rabbins qui co-dirigent l'institution.

Et plusieurs de ceux que nous avons interrogés s'attachent à énumérer les différences entre rabbins et laïcs consistoriaux, différences toujours en défaveur de ces derniers. Ainsi: « *dans beaucoup de circonstances de la vie, les fidèles se retrouvent démunis face à un carcan administratif laïque, au lieu de pouvoir être pris en charge par un rabbin. Par exemple, quelqu'un qui vient de perdre un parent, qui il rencontre au Consistoire ? Le rabbin ? Non ! il rencontre une secrétaire: « votre nom, votre adresse, c'est 35 000 francs ! » avant même qu'on l'ait consolé, avant même qu'on lui apporté un peu d'affection, de consolation, de soutien, ce qu'aurait fait le rabbin* » (J16). Dans le même registre douloureux, d'autres s'indignent des pratiques consistoriales : « *regardez la facture des pompes funèbres : vous trouverez écrit : « taxe consistoriale = 3 800 francs, frais de rabbin = 1 000 francs » . C'est une escroquerie ! les gens pensent qu'on a touché 1000 francs, c'est faux ! Quand j'ai demandé au Consistoire, on m'a répondu : « c'est pour justifier une création de poste. Au niveau comptable, on dit : frais de purification rituelle, frais de mise en terre, frais de rabbin* » (L2).

À notre interrogation concernant l'éventuelle incitation du Consistoire à la poursuite d'études par les rabbins, un des jeunes rabbins interrogés (en titre depuis une dizaine d'années) s'exclame : « *à quoi ça servirait ? le Consistoire ne veut pas de rabbins intelligents !* ». Et continue en expliquant pourquoi : « *il n'y a pas d'ossature, pas de colonne vertébrale ! c'est une très belle maison ici, mais c'est une maison où ceux qui ont les postes de réflexion n'ont pas de réflexion (...) ici on n'occupe pas un poste à cause de ses compétences, on occupe un poste à cause soit d'un besoin conjoncturel, soit d'un copinage* ». Ce rabbin considère en fait que c'est le statut du Consistoire, celui d'une association, qui génère les dysfonctionnements repérés ici ou là : « *c'est une association, et cela c'est une catastrophe, parce que le mot rendement n'existe pas ! Et les gens qui ne font rien, on ne peut pas les vider* » (J1). Ce rabbin développe une théorie toute personnelle par ailleurs, selon laquelle les Juifs en diaspora ne devraient pas, en ce qui concerne leurs organisations communautaires « *être régis par les*

lois démocratiques, parce que la démocratie n'est pas l'expression de la compétence, mais celle du pouvoir, de la richesse (...) on est élu quand on est capable de faire beaucoup de bruit », et il donne en exemple de ce qu'il considère comme une dérive, conséquence de ce fonctionnement, le comportement du président du Consistoire : « *L'organe qui est le Consistoire, est un organe religieux, et ça ne donne aucun droit au président du Consistoire de s'adresser sur les ondes radio pour prendre des positions politiques* » En fait poursuit-il, « *longtemps j'ai cru que c'était bien d'avertir et de tenir au courant les grands du Consistoire de mes problèmes. J'étais dans l'erreur ! C'est « ne m'embêtez pas avec vos problèmes ! Je ne suis pas là pour les régler ! Moi je suis là pour inaugurer les chrysanthèmes, pour recevoir les honneurs, pour vous représenter* ». Et aussi : « *le tissu consistorial, le tissu associatif est complètement dégradé aujourd'hui (...) les responsables des Consistoires ne souhaitent pas quelqu'un qui vienne avec un projet, une personnalité qui ne se plie pas au non dit consistorial : pourquoi ? parce que cela amoindrirait leurs pouvoirs (...) ce qui leur importe c'est d'avoir un rabbin faible, qui ne discute pas ce qu'ils font* » (J3).

Même question de délimitation de territoires entre laïcs du Consistoire et rabbins, entre commission administrative et rabbins : le rabbin ne veut pas être limité au seul rôle religieux, les laïcs visiblement ne se cantonnent pas au seul rôle de gestionnaires, se pose la question de la représentation, celle de la définition du territoire rabbinique. Cette question apparaît particulièrement conflictuelle pour beaucoup de rabbins, qui voient dans le Consistoire une machine à limiter leur rôle, à limiter leur aura. L'un d'entre eux ira jusqu'à considérer que la structure consistoriale, qui implique une co-direction laïcs/rabbins, dans laquelle les laïcs détiennent la majorité, a contribué à la dévalorisation des rabbins : « *la chose la plus grave qu'il y a eu dans l'histoire des communautés en France, au niveau rabbinique, c'est le jour où le monde rabbinique et le monde consistorial se sont alliés pour définir la fonction de rabbin ! (...) les laïcs commandent, paient, signent les chèques, et dès ce moment, les rabbins se sont pliés aux ordres des laïcs ! (...) alors le rabbin ce devrait être qui ? Celui qui fait la prière, point!* » (J10). Propos approuvés par un jeune rabbin pour qui le Consistoire est un organe de limitation permanent des activités des rabbins. Le partage des tâches idéal pour les laïcs du Consistoire serait selon lui : aux rabbins, les prières, et aux laïcs consistoriaux, la « pluralité des fonctions » auxquelles, nous l'avons vu¹⁰¹, les rabbins tiennent tant : « *le rabbin c'est celui qui doit savoir accompagner l'homme depuis sa naissance ! Or, « on » a été capable de dire aux rabbins,*

le social n'est pas de votre ressort, ce n'est pas d'ordre torahique ! » (J16).

Peut-on dire que les rabbins se considèrent en quelque sorte comme des Juifs complets, défenseurs et représentants de la religion à l'intérieur, défenseurs et représentants des juifs à l'extérieur, en butte permanente avec ceux qu'ils appellent les « laïcs » du Consistoire, qui leur déniaient l'exclusivité de cette fonction ? Toutefois quelques rabbins mettent l'accent sur les retombées toujours positives pour les communautés de la bonne entente qu'ils ont vécue avec leur président, bonne entente souvent réalisée parce qu'unis contre le Consistoire : « *je voulais que les enfants du Talmud Torah aient un goûter le mercredi ou le dimanche, qu'ils aient une fête de Pourim. Le président de la commission administrative a été très compréhensif. Et donc quand un fidèle monte au Sefer Torah, il peut donner 150 francs à la synagogue, et 150 francs au Talmud Torah, et bien, si on apprend ça au Consistoire, ce sera considéré comme du détournement d'argent ! Alors que pour ce genre d'activités le Consistoire nous alloue 200 francs par trimestre!* » (J10). Aussi à côté d'éventuelles revendications salariales, ce que revendiquent les rabbins consistoriaux contactés, c'est la reconnaissance, reconnaissance des fidèles, reconnaissance des institutions, qu'exprime en riant un des interviewés : « *nous, on est souvent à l'écoute des autres, mais il n'y a pas grand monde qui est à la nôtre !* » (J11). Malgré les défauts de fonctionnement souvent dénoncés les rabbins admettent cependant que rien ne pourrait se faire sans le Consistoire qui « *assume un rôle de service public* », qui est « *un label de référence qu'on le veuille ou non* ».

Le regard sur les « collègues »

L'âge nous paraît un facteur discriminant important entre les rabbins interrogés : nous avons le groupe des rabbins âgés de 45 ans et plus, et celui des jeunes rabbins débutants, qui les uns et les autres n'ont pas forcément de l'autre groupe, une image positive. Remarquons tout de suite que le facteur âge se combine avec le facteur diplômé du SIF plus diplômé de l'enseignement supérieur, et parfois avec le facteur *achkénaze-sépharade*. Cette dichotomie engendre des discours assez repérables.

Tous les rabbins âgés de 45 ans et plus que nous avons interrogés, qui tous sont diplômés du Séminaire rabbinique de Paris, tiennent à insister sur le fait que, compte tenu de la pénurie de rabbins diplômés du SIF, de nombreux jeunes « rabbins » qui exercent en France actuellement, ont fait des études talmudiques en *yeshiva*, généralement en Israël, et sont appelés rabbins. Mais nous précisent-ils, « rabbin », *dans ce cas-là, c'est*

un titre honorifique, ce n'est pas un statut, et ils ne peuvent aucunement prétendre se présenter à un poste de Grand rabbin, de Paris, de France, ou de province : c'est impossible pour eux » (J4). Dans les faits, cela semble plus concerner les délégués rabbiniques que les rabbins en titre¹⁰². Souvent dépréciateurs vis à vis « des jeunes collègues ». Ainsi « lorsqu'il m'arrive d'entendre à la faveur d'un mariage, d'un enterrement, ces jeunes rabbins, qui ont le titre de rabbin, et qui s'expriment de façon si contraire à ce que m'ont appris mes maîtres (...) ils ne parlent pas français, ils commencent une phrase, ils ne la finissent pas (...) on accepte aujourd'hui au Séminaire des gens qui ne correspondent plus aux critères d'excellence selon lesquels nous étions formés » (J7)¹⁰³. Ou encore « des gens comme moi, ou beaucoup d'autres avant moi, venaient d'Alsace, connaissaient très bien la communauté française (...) aujourd'hui beaucoup arrivent du Maroc, ils n'ont aucune idée du Consistoire, du FSJU, de la WIZO, ni des pouvoirs publics, ni du service militaire (...) ils sont peut être plus forts que d'autres en Talmud parce qu'ils sont allés en yeshiva en Israël, mais quand on les envoie à Lille, ou au Havre (...) s'ils ont un discours à faire c'est une catastrophe ! Ils n'ont pas de culture générale ! Ils parlent petit nègre ! » (J4). Le même insiste un peu plus loin sur les manques dans la formation des jeunes rabbins, en soulignant à quel point ils ne sont pas en phase avec ce qu'il estime être la population juive de France. « Ils font Langues O par correspondance, donc ils ont une licence, mais une licence d'hébreu, c'est pas une grande culture (...) or même pour les choses juives, il est important aujourd'hui de savoir l'anglais, ou l'allemand ».

On l'aura compris, ce qui est en jeu ici c'est aussi le clivage rabbin-diplômé-du-SIF-et-de-l'Université, et les autres, clivage qui recoupe dans quelques cas l'origine géographique. Les rabbins rencontrés, lorsqu'ils ont dépassé la cinquantaine, sont en général titulaires, nous l'avons vu précédemment, en plus du diplôme du SIF, d'un diplôme d'études supérieures universitaires ; et dans ce cas, ils officient dans une communauté du centre de Paris, plutôt dans les « beaux quartiers », en tout état de cause loin des quartiers ou des banlieues réputées « difficiles », et des populations juives défavorisées.

Par contre beaucoup de jeunes rabbins qui travaillent dans ces quartiers ou ces banlieues, ont en commun d'officier dans des communautés généralement modestes, de rarement posséder un diplôme universitaire, et d'être originaires du Maghreb. Il y a là, véritablement, deux classes différenciées de rabbins, qui n'ont pas à faire à un même type de fidèles, dont les activités, même si elles sont comparables sur le papier, ne les

occupent pas avec la même intensité tout au long d'une journée. Tous prient, étudient, font du travail social mais pas dans les mêmes proportions. Les premiers réservent plus de temps pour l'étude, et les contacts avec l'extérieur, juif et non juif, ont une activité intellectuelle conséquente. Les seconds sont presque entièrement absorbés par le travail social, l'écoute de la détresse sociale, de la précarité. Parmi les premiers, figurent par exemple ceux qui ont le titre de Grand rabbin. Aussi, avoir le titre de Grand rabbin signe une origine sociale plus proche d'une petite bourgeoisie, intellectuelle ou d'affaires : à l'image du Grand rabbin de France, Joseph Sitruk, dont le père était avocat.

Et cette dichotomie, socio-ethnico-culturelle et d'âge, est toujours évoquée chez les premiers, sur le mode de la déploration, sur le mode de la différenciation critique : « eux et nous », « avant/maintenant », où « nous » et « avant » sont systématiquement valorisés par rapport à « eux et maintenant ». « J'ai été formé à un style de rabinat d'abord ashkénaze, ensuite occidental, où les rabbins devaient avoir une culture juive immense, et une formation universitaire qui faisaient qu'ils étaient à la fois rabbin et docteur d'université (...) On nous a appris à prendre la parole en public, on n'improvise pas, on parle un français correct (...) les quelques spécimens qui existent encore en France sont en voie de disparition (...) Il ne fallait pas laisser les Juifs qui débarquaient en France orphelins de rabbins (...) donc on a délivré des titres de rabbins à des gens qui n'avaient pas la formation » (J7) et aussi : « aujourd'hui il y a des rabbins qui parlent mal, ce sont d'anciens chokhet, qui n'ont fait que de petites études rabbiniques (...) alors quand ils s'adressent aux fidèles, le message rabbinique qu'ils transmettent, non seulement il est petit, mais en plus ils s'expriment mal (...) c'est catastrophique ! » (J9). Ce qui est reproché ici, et on le retrouvera exprimé chez d'autres rabbins, plus jeunes, sépharades autant qu'ashkénazes, c'est le fait que sous couvert de nécessité (afflux de populations juives à partir des années 60, et manque de rabbins), les autorités juives ont avalisé des rabbins plus marabouts que maîtres : « le rabbin miraculeux c'est une forme de rabinat extrêmement préjudiciable » (J7), « amulettes et compagnie ça se fait tous les jours à Paris, c'est une mine d'or ! (...) il se peut bien qu'il y ait des rabbins consistoriaux parmi ceux là ! parce que la demande crée l'offre (...) ce n'est pas simple à gérer » (J1).

L'idée sous-jacente, que nous retrouvons à travers d'autres entretiens, c'est que les rabbins, forts de l'image d'un rabbin « moderne », c'est à dire conscient de ses responsabilités de maître, de guide, mais impliqué dans la cité, rationnel, rejetant les superstitions des temps passés, sont

parfois amenés à heurter, et à se heurter à des fidèles pour qui le rabbin représente tout autre chose. « *Pour beaucoup de juifs, pratiquants ou non d'ailleurs, venant d'Afrique du Nord, en particulier de Tunisie et du Maroc, plus que d'Algérie, un rabbin c'est le représentant de la Parole divine, c'est le garant de la Parole divine. Autrement dit il n'a pas sa place dans le débat, puisque par définition on ne discute pas avec la Parole divine* » (J3). Quant aux plus jeunes, si nous ne trouvons jamais de critiques directes sur les anciens, des tas d'implicites parcourent leurs discours, mettant en avant, comme nous l'avons vu précédemment, le fait que les jeunes rabbins s'investissent plus dans leur communauté, que produire « un beau discours » n'est pas ce qui est le plus important (...), qu'ils ne sont pas étrangers au coup de frein à la « déjudaïsation ».

Un seul de ces « nouveaux » rabbins s'exprime clairement sur cette question : « *le rabbin des années 50-60 pour moi il est mort ! Je n'ai pas connu, mais les caricatures qu'on donne de lui, c'est le rabbin qui ne connaît pas (...) Il maîtrise à peine un texte en hébreu (...) Bon il sait faire de très beaux discours, mais il n'est pas lui même très pieux de par sa piété extérieure (...) c'était des gens très bien, mais (...) c'était plus ceux qu'on appelait « rabbin consistorial », israélite français ! Personnellement je pense que c'est dépassé aujourd'hui* »(J9). Les rabbins les plus jeunes, souvent d'origine sépharade, s'estiment « mieux rabbin » que les rabbins des générations qui les ont précédés, maîtrisant mieux l'hébreu, assumant mieux et plus les pratiques juives : « *les rabbins à l'époque, jusqu'à la fin de la guerre, n'hésitaient pas à prendre le métro pour aller à la synagogue le chabbat* ».

Le regard sur les Grands rabbins

Les Grands rabbins de Paris et de France sont plébiscités par une partie des rabbins les plus jeunes : « *il y a une impulsion chez la nouvelle génération montante de rabbins, qui vient du Grand rabbin de France, c'est un état d'esprit ouvert avec les gens, proches des gens, à leur service (...) les rabbins d'aujourd'hui sont plus portés sur la satisfaction du travail communautaire* » (J6), ou encore « *le Grand rabbin Sitruk c'est un phare, c'est un exemple, certains disent que c'est un orthodoxe, mais la communauté a besoin de lui!* » (J9), et plus loin : « *Sitruk il a une force de parole extraordinaire ! Et ça c'est son charisme!* ». Ils sont reconnaissants de la mise en place par exemple de séances de réflexion sur des thèmes ou des textes chaque semaine et louent les mérites du Grand rabbin de Paris à l'origine de cette initiative : « *le Grand rabbin de Paris, il a ouvert des lieux d'études pour les rabbins*¹⁰⁴ ! *Mais c'est un homme extraordinaire, il est très*

avenant, on sent qu'il nous aime » (J9). « *Il vient d'être réélu à l'unanimité, cela prouve qu'il est à la fois ouvert, bon, vraiment gentil. Il fait l'unanimité parce qu'il est attentif aux problèmes des rabbins* » (J15). De même, l'organisation d'un Congrès rabbinique bi-annuel¹⁰⁵, est apprécié tout autant pour la qualité de l'étude (de nombreux décisionnaires viennent travailler avec les rabbins sur place) que pour ses avantages matériels : « *ma femme et moi depuis quatre ans on n'a pas raté un séminaire, ça se passe à la montagne et en plus les enfants sont pris en charge, elle ne se tracasse pas pour les repas, on a tout notre temps pour nous consacrer aux séances d'étude* » (J6).

Mais à côté de ces éloges, nous recueillons aussi des appréciations plus critiques, même de façon voilée. Ainsi le Grand rabbin de Paris « *c'est quelqu'un qui est gentil tant qu'il n'y a pas de position à prendre (...) qui se désiste chaque fois qu'il faudrait prendre une position publique* », c'est « *quelqu'un qui tisse les liens avec tous les responsables communautaires, participant à toutes leurs fêtes de famille, pour se créer des réseaux de soutien* ». Le Grand rabbin de France lui, développerait « *une vision yechiviste* » du monde, ou dans le même ordre d'idées, il ne serait intéressé que par ce qui touche au *Talmud*, pas à ce qui a rapport à la culture juive en général : « *ce n'est pas le premier souci du Grand rabbin de France de sauver la bibliothèque du Séminaire, alors qu'elle est dans un état lamentable!* ». Plus d'une de ces critiques rejoint d'ailleurs les appréciations du président du Consistoire Moïse Cohen, exprimées dans la revue des communautés, *Lévitic* : « *le Grand rabbin de France et moi nous ne partageons pas les mêmes options (...) par exemple je n'arrive pas à comprendre comment le Grand rabbin qui est l'émanation du Consistoire Central, peut avoir une synagogue non consistoriale, des colonies de vacances, des mouvements et des activités qui échappent totalement au contrôle du Consistoire Central de France. À mon humble avis, je ne puis admettre que le Grand rabbin de France soit un électron libre*¹⁰⁶ ».

Plusieurs parmi les rabbins âgés de 50 ans et plus, ont spontanément fait l'éloge du précédent Grand rabbin de France, René Sirat, en insistant en particulier sur ses qualités intellectuelles, ses qualités d'ouverture, son souci de revaloriser le statut des rabbins en revalorisant leur formation (par exemple en essayant d'obtenir des équivalences avec certains diplômes universitaires), son souci d'améliorer le fonctionnement de la Bibliothèque du Séminaire Israélite de France¹⁰⁷, son souci des questions d'éducation. Tous contestent un mode d'élection auquel ils ne participent pas forcément (notre enquête a eu lieu en pleine élection des

Grands rabbins de France et de Paris). Et tous ont regretté que les rabbins soient minoritaires parmi les électeurs à ces deux fonctions : « *les rabbins auraient voulu être électeurs, mais ce n'est pas possible : les 2/3 des électeurs sont les présidents de communauté, il y a 10 rabbins en tout (...) c'est peut-être un peu normal : après tout le Grand rabbin n'est pas celui des rabbins, mais celui de France (...) mais il y a des présidents de communauté où il y a 10 personnes, et ils votent ! Alors quand on nous dit « votre Grand rabbin » ça sonne comme un reproche alors qu'on ne l'a même pas élu... »* (J4). « *C'est juste 45 personnes qui votent donc forcément, ça veut dire vraiment, c'est pas la communauté qui vote* » (L6), « *ce n'est donc ni la communauté ni les rabbins qui votent* » (L8). Les rabbins dénoncent du même coup un certain immobilisme : « *En France, c'est la tendance générale qui est dans beaucoup d'instances, et pas seulement dans les institutions juives, on est un peu légitimistes, si quelqu'un est en poste et souhaite continuer : il n'y a pas de problèmes* » (L6, L8).

Le regard sur la société juive

« *C'est très positif pour les communautés que ça fleurisse comme ça* » nous dit d'emblée un rabbin, et poursuit-il « *quand c'est tourné vers le judaïsme traditionnel c'est encore mieux* » (J6). Pour cet autre « *nous sommes tous ensemble pour la communauté ! Chacun a son autonomie, mais on a une entente parfaite et une synergie extraordinaire au niveau des responsables, lorsqu'il y a des actions à mener* » (J13). De manière générale en fait, les fidèles, ultra orthodoxes ou libéraux sont tous acceptés, leur obédience par contre est diversement appréciée.

Les autres courants religieux

Les **Loubavitch**¹⁰⁸ sont omniprésents dans beaucoup de synagogues, en tant que fidèles. À Neuilly, ils concurrencent les colonies de vacances de la communauté, à Créteil, ils sont dans le Conseil d'administration de la synagogue. Mais comme nous le dit un rabbin « *nous sommes sur nos gardes, nous sommes diplomates, alors ça se passe bien* ». Les Loubavitch ont été pour deux d'entre eux (L4, L7) à l'origine de leur vocation, et il est indéniable qu'ils ont marqué la judaïcité des années 80 : « *c'est eux, on va dire, qui m'ont poussé à étudier. J'étais encore en faculté, et il y avait un cours de Guemara, de Talmud, à la radio, avec Haïm. J'écoutais cette émission et j'enregistrais, et c'est comme ça que j'ai eu envie d'apprendre et d'approfondir les textes du Talmud (...) Le déclic, c'est peut-être eux quelque part qui me l'ont donné* » (L7).

Ce rabbin demeure cependant assez distant, et rejoint l'ensemble des rabbins qui sont sur leurs gardes, même si leur discours est plutôt bienveillant : « *Les Loubavitch sont peut-être plus intégrés que les orthodoxes de la rue Pavée. Ce sont des gens qui pour la plupart travaillent, ce n'est peut-être pas le cas au kollel rue Pavée* » (L7). Souvent leur disponibilité et leur actions sont appréciées, ils constituent une aide réelle pour la vie communautaire. Les rabbins se sentent en quelque sorte redevables vis à vis d'eux, « *ils font ce que nous n'avons pas le temps de faire* », ou « *ils sont remarquables pour leur dévouement* » (J8) et expriment une véritable admiration pour leurs actions : « *les enfants qui ramènent les parents à la religion, c'est grâce au travail des Loubavitch ! Je connais un Cohen : son fils l'a obligé à re-manger cacher, sinon il ne venait plus chez lui ! Cela c'est grâce à eux* » (J2), « *ça me fait toujours plaisir de voir leurs affiches dans Paris à Hannouca !* » (J5). Cet autre, jeune rabbin, énumère les bienfaits initiés dans sa communauté par un rabbin loubavitch : « *c'est sous l'impulsion d'un rabbin loubavitch que dans notre commune nous avons un mikvé¹⁰⁹ : c'est impensable dans une petite communauté comme ici ! Et il a également organisé un ramassage scolaire pour amener les enfants dans les écoles juives de Créteil (...) c'est quelqu'un de très actif, de formidable, il a travaillé au niveau du Talmud Torah, il a donné à la communauté un certain état d'esprit. Et il fait tout cela bénévolement* » (J6). « *Ils sont très militants, ils font du très bon travail, ils sont très dévoués, très engagés. Ils ne comptent ni leur temps, ni leur effort, ils font ce que nous n'avons pas le temps de faire* » (J14). Ce qu'ils expriment, c'est l'idée d'une complémentarité entre le rabbin consistorial et le militant loubavitch : « *Le Rav X est venu, il y a quelques années. Il est équitable, gentil, sympathique et ne dérange pas. (...) Il y a une bonne relation, c'est un bon copain. Pour un repas de Pourim que je n'arrivais pas à organiser, j'ai fait appel à lui. Il m'a dit, « pas de problème, je m'en occupe »* (L5) Donc : « *musique, orchestre, et ça fait deux ans qu'il organise ce repas. Parfois il est là, il anime un cours de Talmud* ». Le rav en question a ouvert un jardin d'enfants et un centre aéré, il rencontre beaucoup de succès même si le public de cette ville n'est pas très religieux : il semble savoir adapter les loisirs des enfants à la clientèle (sortie : parc Astérix !)

L'approbation, même quand elle existe, peut être plus mesurée : « *mon rapport avec les Loubavitch, il est prudent, attentif, parfois complémentaire (...) des élèves que j'ai formés sont devenus Loubavitch: pourquoi pas ?* » (J10), ou ironiquement dépréciatrice : « *ils ne sont pas faits pour la société d'aujourd'hui (...) ils sont trop doux, trop coupés des réalités* » (J9).

Pourtant si beaucoup sont sensibles à la disponibilité des *Loubavitch*, à leur dévouement à ce qu'ils estiment être « la cause juive », les mêmes, et d'autres ne s'empêchent pas de les critiquer: « au fond ils travaillent pour leur paroisse (...) une communauté est un espace de partage et non de conquête » (J8), « dans beaucoup de communautés, ils créent des distorsions et encore plus dans les familles: au moment des circoncisions, ils mettent la photo du Rabbi sur la tête de l'enfant, ils veulent appeler tous les garçons Moshe Mendel, ils veulent manger plus cacher que tout le monde (...) c'est un problème ! » (J4). De même ce rabbin d'une importante communauté de banlieue : « les *Loubavitch*, c'est eux qui m'ont fait le plus de mal ! Je les empêche pas de faire leur synagogue, et tout le reste, mais venir dans le Conseil d'administration de ma synagogue, non ! Ils viennent pour détourner les gens, il faut le dire ! » (L1).

Dans cette communauté de banlieue au nord de Paris, les relations avec les *Loubavitch* semblent difficiles. Tant que les *Loubavitch* constituent des fidèles très pratiquants et volontaires, ils sont les bienvenus. Ce sont les institutions du mouvement et notamment les écoles qui posent problème. Le rabbin nous dit : « ici j'ai des *Loubavitch*, je compose avec eux » (L1). Dans cette banlieue « que tout le monde fuit, ne restent que les plus pauvres », les enfants en difficulté scolaire qui ne peuvent intégrer un cursus normal se retrouvent dans une école *Loubavitch* « sous contrat (...) bon, avec un point de vue de l'enseignement autre »: socialement ils auront plus de mal à s'intégrer. Et cette appréciation d'un de nos jeunes rabbins : « les *Loubavitch* ils ne sont pas ultra orthodoxes, ils sont ultra bêtes », et il continue, critiquant en fait leur prosélytisme intra-juif : « qu'est-ce que ça veut dire *Loubavitch* ? Je sais qu'il y a des sefardim, je sais qu'il y a des achkénazim, je sais qu'il y a des Juifs, mais quand 99% des *Loubavitch* sont composés de sefardim nés à Constantine ou au Maroc, c'est quoi alors ? Ils ont réduit le judaïsme à des habits, à une apparence ! Je n'accepte pas ce judaïsme, je n'en veux pas, moi je suis né dans une autre planète ! » (J1).

Ou ce que ce vieux rabbin sépharade n'est pas loin de considérer comme un impérialisme inadmissible : « pourquoi ils veulent nous apprendre le yiddish ? C'est pas religieux ça ! Les Juifs c'est la cachrouit, les prières, les fêtes, c'est pas le yiddish ! » (J2), repris par un rabbin né en Algérie: « les *Loubavitch*? s'interroge-t-il en riant, c'est la secte la plus proche du judaïsme (...) à part cela, je vois pas pourquoi, les Tunisiens, les Algériens, les Marocains ils deviennent *Loubavitch* ! (...) Je leur dis « si votre père, votre grand père sont morts, vous les tuez un peu plus », parce que le rigorisme c'est pas le judaïsme! et la mémoire de nos parents c'est pas ça! » (J12).

les orthodoxes

« Rien de tel pour casser une communauté ! la surenchère religieuse est une malédiction pour l'unité communautaire, surtout si elle se présente comme norme communautaire, alors qu'elle doit être une option personnelle et discrète » (J8). Et ce rabbin, lui, opère une distinction entre ce que font les orthodoxes en France, qu'il aurait tendance à juger positivement: « mon regard sur les ultra orthodoxes est un regard tout à fait positif, parce que j'estime que chaque fois qu'on peut faire plus, c'est bien » et ce qu'ils font en Israël, qu'il condamne : « il y a un problème avec ceux qui étudient en Israël, ceux qui sont dans les yechivot, et qui pour cela, refusent de servir dans l'armée. C'est inadmissible parce que Israël a besoin de tous ! Josué quand il s'est battu contre les Amalécites, il ne s'est pas battu avec des pages de Guemara, mais avec des armes ! » (J14). Nous avons été frappées de voir accrochées aux murs de plus d'un bureau des rabbins que nous avons rencontrés, jusques et y compris dans des bureaux du Consistoire, des photos de vénérables Rav d'obédience orthodoxe, ou du Rav Schneersohn, maître spirituel des *Loubavitch*. Les réponses à nos questions ont toujours été évasives. Toutefois : « personnellement je suis très ami avec le monde orthodoxe parce que j'ai fait une partie de mes études chez eux, j'ai grandi dans ce milieu, donc je respecte ! » (J9).

les libéraux

Pour les rabbins proches géographiquement d'un synagogue libérale, une distinction est faite et de manière très nette entre le public, les fidèles fréquentant les synagogues libérales et leurs rabbins : « Moi, j'ai fait l'inhumation d'une personne qui était du mouvement libéral, et je me suis adressé en tant que rabbin à eux, je leur ai donné un enseignement, je leur ai parlé (...) Ils m'ont dit après: « mais attendez, on n'attendait jamais d'un rabbin orthodoxe qu'il nous parle comme ça ! ». Mais qu'est-ce que ça veut dire rabbin orthodoxe ? Je ne comprends pas! Quand on s'adresse aux endeuillés on leur parle avec le cœur, on leur dit ce qu'on peut leur dire de mieux, mais il y a pas de raisons de rentrer dans ce genre de distinguo (...) Je considère qu'un Juif souvent se dit libéral parce qu'il ne sait pas de quoi il parle (...) en vérité il ne sait pas ce que c'est le chabbat. Donc je crois vraiment que quand on parle de libéralisme, souvent on parle d'ignorance et que les Juifs qui viennent apprendre, tout d'un coup ils réalisent qu'ils ne sont ni libéraux, ni je ne sais quoi (...) Mais ils sont chez eux ici (...) qu'ils acceptent l'enseignement qu'on leur donne ou qu'ils le refusent, en tout cas cet enseignement il est aussi pour eux. » (L10).

Envers le judaïsme libéral comme doctrine, et ses rabbins, la désapprobation est par contre unanime : « *ils s'éloignent de la Torah* », « *à part les réformés, je trouve que c'est une bonne chose qu'il y ait toutes sortes de mouvements* » (J6). « *Ce sont des opposants ! Je n'ai aucun rapport avec eux, aucun !* » (J10), « *ils sont tout à fait en dehors de la Halakha* » (J14) et plus lapidaire encore : « *ça ne répond pas à mon vœu communautaire* » (J13). Civilité sans complaisance pour ce rabbin : « *Je ne tourne pas la tête quand je vois un rabbin libéral, ce n'est pas poli (...) Mais je pense que le courant libéral est un courant dangereux pour lui même et pour ceux qui l'amènent. Pourquoi ? Parce que c'est officialiser une Halakha que l'homme a rétrogradé volontairement pour son bien propre. (...) Le Juif qui ne pratique pas, il ne pratique pas, mais il sait qu'il est contrevenant à la Loi. Le Juif qui pratique le libéralisme, qui pratique une mitsva de manière libérale : il s'est contenté de calmer sa conscience* » (L10). Qualifié parfois de « *judaïsme light* » il correspondrait à la fois « *à un manque de conviction ou, plutôt à une ignorance et en tous cas à un arrangement pour ne pas trop déroger au confort quotidien* ». Pour d'autres (L15) il y a une Loi et « *dès le moment où nous sommes dans la Loi, il n'y a ni Loubavitch, ni libéral, et si les notions de Loubavitch et de libéral sont nées, c'est parce qu'on a fait que la Loi n'est plus la Loi, et qu'on a dit « on va faire encore plus que la Loi, on va faire moins que la Loi* ».

Un rabbin nous dit avec humour « *le dialogue permet de ne pas se haïr, mais il s'agit de convivialité, car les bases sont différentes* » et un autre : « *les libéraux me font beaucoup de peine parce que le judaïsme est un joyau qu'ils ont fichu en l'air, qu'ils le ternissent par leur remodelage journalistique (...) mais si je peux avoir des relations amicales avec un Juif libéral, sans aucun problème, je n'aurai pas de relations institutionnelles* » (J1). Ce que reprend ce rabbin d'une importante communauté de banlieue, qui met en plus l'accent sur la solidarité de fait avec les juifs libéraux face au monde extérieur : « *maintenant en termes de voisinage, je crois qu'on peut tous vivre ensemble parce qu'on est de toute manière une communauté aux yeux du monde* » (J13). Peu d'appréciations positives sur le judaïsme libéral, et quand il y en a, elles sont immédiatement atténuées : plus grandes exigences intellectuelles ? Dernier rempart contre l'assimilation ? Pas vraiment (...) en fait : « *nous avons des fidèles qui se partagent entre les diverses communautés (...) les libéraux ont des exigences intellectuelles que n'ont pas tous les autres (...) et nous avons des élèves au Talmud Torah qui vont et viennent entre nous, Copernic et Beaugrenelle¹¹⁰* » (J4). Cette question du « *niveau intellectuel* » apparaît souvent lorsqu'on

évoque le judaïsme libéral. Et à l'instar de ce rabbin, plusieurs mettent en avant l'idée que les rabbins libéraux sont intelligents, mais qu'ils ont une culture générale plus importante que leur culture juive, « *chez les rabbins libéraux, il y a beaucoup de culture générale, en philosophie, sociologie, histoire, par contre les connaissances juives sont infiniment limitées (...)* et d'ailleurs j'ai un rabbin libéral parmi mes amis qui m'a demandé si je pouvais lui consacrer un peu de temps pour étudier les choses juives » (J7).

Suggérant que les libéraux ramènent ceux qui auraient définitivement quitté le judaïsme un rabbin admet : « *Je reconnais qu'ils font quelque chose de positif, mais c'est du travail à court terme ! Ce n'est pas de la vocation prophétique, de la vocation d'un vrai rabbin, un rabbin doit voir beaucoup plus loin* ». Les rabbins désapprouvent donc ce judaïsme, mais de façon graduée. D'une critique de l'aménagement du culte : « *Je pense que l'unique différence avec les libéraux, parce qu'en fait il n'y en a pas, réside dans le culte synagogal ; c'est une histoire de politique. Aujourd'hui, je pense, que les libéraux devraient se reconnaître dans l'autorité du Beth Din. Il y a un seul tribunal. Il n'y a rien de pire que de s'exclure d'une communauté* » (ce même rabbin se dit partisan de la prière en français, ce que les libéraux n'auraient donc pas inventé L10), « *qu'ils prient en français c'est pas grave, demain ils prieront en hébreu. S'ils ne font pas le chabat comme il le faut, il n'y a pas de conséquences dramatiques* » (J4), aux critiques doctrinales, plus graves, sur le fond : « *La seule chose vraiment gênante, c'est la question du statut personnel, c'est à dire les conversions, que le reste du monde juif n'accepte pas, leurs divorces qui ne sont pas reconnus, et qui font courir aux enfants le risque d'être mamzerim¹¹¹*», ou comme le résume un autre de nos interlocuteurs « *c'est impossible de s'associer avec eux, parce qu'ils remettent en cause la Halakha, au niveau des mariages, des divorces, des conversions* » (J6). En fait c'est la question du statut personnel qui constitue la vraie rupture avec le judaïsme libéral aux yeux des rabbins interrogés.

Un rabbin parisien dont la synagogue est géographiquement proche de celle des libéraux constate le va et vient des fidèles. Sa synagogue demeure ouverte à tous, mais : « *Vous savez, le seul problème que l'on a avec les libéraux, ce ne sont pas leurs rites, ce n'est pas la manière de faire la prière (...) c'est le problème des conversions, c'est tout ! mais à partir du moment où vous avez des couples juifs qui sont là-bas, ils peuvent s'être mariés là-bas (...) il n'y a pas de problème* » et d'ajouter plus loin « *je n'aime pas les rabbins libéraux parce que je pense qu'un rabbin ne doit pas être là pour conforter la conscience du peuple mais pour interpeller*

la conscience ». Pour plusieurs d'entre eux, dans les faits, le judaïsme réformé est une nouvelle religion : « *les libéraux je suis tout à fait contre parce que ça devient une doctrine (...) ils fondent une nouvelle religion. Ils veulent rapprocher la Torah des gens, changer la Loi, alors que c'est aux gens de se rapprocher de la Torah* » (J14), « *ils ont créé une nouvelle religion (...) il y avait les chrétiens il y a 2 000 ans, aujourd'hui ça s'appelle les libéraux* » (J15), et poursuit ce rabbin, faisant de la prospective : « *il n'y a pas de transmission chez eux ! La troisième génération elle est soit complètement assimilée, soit orthodoxe* ». Ceci étant, si le Consistoire et les synagogues ne sont pas des lieux de rencontre entre libéraux et consistoriaux, d'autres lieux institutionnels existent où les rabbins de ces deux tendances se retrouvent: par exemple au Fonds Social Juif Unifié pour la *Tsedaka*, pour ce qui concerne les questions de sécurité dans les synagogues, aux cimetières pour les enterrements.

La cachrout

« *Voici après le vol et l'inconduite, le péché qui vient en troisième place : la transgression des lois alimentaires, qu'il s'agisse de viande ou de mélanges défendus (...) Pour distinguer le pur de l'impur, sur quoi porte la distinction ? (...) La décision dépend de l'épaisseur d'un cheveu*¹¹² ». Nous voulons ici rappeler la centralité des lois alimentaires pour le judaïsme¹¹³. Au point que le judaïsme est souvent réduit à cet aspect de pratiques juives. Et plus d'un rabbin interrogé, lorsqu'il évoque son enfance, sa famille, met l'accent sur l'observance de la *cachrout* pour décrire la piété familiale : « *je suis d'une famille pratiquante, tout ce qu'il y a de plus observante de la cachrout* ». Parmi ceux que nous avons interrogés, quelques uns la considèrent comme une des composantes fondamentales de l'identité juive : « *un Juif c'est quoi ? C'est la cachrout, les prières et les fêtes !* » (J2), et la mettent au cœur de la fonction rabbinique : « *le travail d'un rabbin ? c'est prendre des décisions sur la cachrout, remplir les synagogues, faire respecter la religion !* ».

La *cachrout* est un marqueur identifiant face aux « autres » : et vouloir respecter les règles alimentaires désigne comme juif, et expose aux difficultés : « *à l'école publique*¹¹⁴, *le problème des musulmans et celui des Juifs, ça n'a rien à voir ! (...) eux ils ne mangent pas de cochon, c'est tout ! Alors que nous, c'est plus compliqué, c'est très compliqué* » (J6).

Mais cette réelle difficulté face aux autres, non Juifs ou Juifs non pratiquants, est aussi source, en retour, d'un certain sentiment de fierté : celui d'accomplir des actions difficiles, différentes. Signalons que cette question

a été et demeure au cœur des conflits internes de la communauté juive. La *cachrout* (comme tout ce qui a trait au statut personnel) met en jeu ce qui reste du pouvoir décisionnaire des rabbins, puisque les instances rabbiniques apposent leur cachet sur les aliments jugés consommables car sans ce cachet et cette certification, les aliments n'entrent pas dans le circuit de ce qui est autorisé pour les Juifs. L'analyse de cette question révèle non seulement les considérables enjeux économiques que recouvre ce marché¹¹⁵ (« *la cachrout ça ramène beaucoup d'argent !* » J2), mais aussi de véritables enjeux de pouvoir. Les services de la *cachrout* au Consistoire sont assaillis de multiples demandes de traiteurs, de restaurateurs, d'épiciers, d'industriels, juifs et non juifs, et leurs décisions sont toujours attendues dans la crainte. Parce que la décision d'enlever le cachet *cacher Beth Din* à tel commerçant leur revient, de même que celle d'apposer le même cachet à un autre commerçant, ou à tel ou tel produit.

Les services de la *cachrout* au Consistoire de Paris regroupent plusieurs départements, chacun spécialisé dans une filière alimentaire : viande, vin et *matzot*, restaurants et épicerie, traiteurs. Et cela représente, nous dit un rabbin « *110 restaurants, 50 boucheries, 50 pâtisseries : il y a plus de restaurants cacher à Paris qu'à Jérusalem !* » (J9). Les rabbins qui les dirigent ont sous leurs ordres, sur le terrain, auprès des différents commerces alimentaires, des *chomer*, rémunérés à plein temps par le commerçant qu'ils surveillent. Ce système, peu satisfaisant, parce que comme nous le disent les rabbins « *parmi les bouchers, il y en a d'honnêtes, et d'autres non* » (J2), est contrôlé par le Consistoire par le biais d'un corps d'« inspecteurs », les surveillants supérieurs, payés eux par le Consistoire, donc indépendants des commerçants. À côté des rabbins responsables de ces services, existe une cellule scientifique, composée d'experts : un biologiste, un chimiste, éventuellement un pharmacien : leur rôle, en analysant la composition des produits, c'est d'aider les rabbins à prendre des décisions sur les produits qui seront considérés *cacher*, et ceux qui ne le seront pas, à proposer des modifications dans la composition des produits aux industriels : « *Établir qu'un produit est cacher, suppose un long travail (...) il faut réaliser des audits dans les entreprises, dans les usines... après l'analyse chimique du produit, on peut aussi suggérer des modifications, par exemple si un produit contient du lait, ça limitera sa consommation*¹¹⁶; *donc on proposera de lui substituer du lait de soja par exemple* » (J9).

La certification *cacher* dépend de chaque Consistoire régional : Paris, Lyon, Strasbourg. Mais si ce qui est certifié *cacher Beth Din* par un de

ces Consistoires l'est par les autres, il n'y a pas encore de certification européenne. Plusieurs *cachrout* autres que *Beth Din*, s'offrent au consommateur. En effet, aux difficultés inhérentes à la certification *caché*, se surajoute un mouvement rigoriste, qui affecte même le personnel consistorial : certains membres du Consistoire, religieux ou laïcs, refusent de consommer la viande *caché Beth Din*. Le Grand rabbin Sirat dénonçait dans les années 80 déjà « une *cachrout* à plusieurs vitesses »¹¹⁷. 20 ans après, cette question est toujours à l'ordre du jour, et irrite plus d'un rabbin interrogé : « pour moi, évidemment *Beth Din* c'est assez *caché* ! mais les autres sont autant *caché*, ni plus ni moins ! Les *Loubavitch*, la rue Pavée, ce sont des références bien sûr ! Mais pour moi *Beth Din* c'est sérieux, ce n'est pas léger comme *cachrout* ! »(J6). « Il y en a qui ne mangent pas notre *cachrout* parce qu'ils estiment que nous ne sommes pas très *caché* ! Bon, je respecte ! (...) mais pour les *Rottenberg* par exemple, c'est trop facile leur *cachrout* ! Tout est interdit ! (...) alors que nous, nous avons la responsabilité de tous les Juifs, les non orthodoxes qui sont la majorité ! (...) à ce moment là, je préfère baisser le standard, mais rester *caché* et leur permettre de manger des produits variés : sinon, ils ne mangeront plus *caché* ! »(J9).

Et cet autre rabbin, qui fulmine contre la filière *caché* des *Loubavitch* : « si tu veux pas manger, c'est ton problème ! mais tu ne peux pas empêcher quelqu'un de manger ce qui est permis ! Parce que le Talmud dit « de la même manière que c'est une *mitsva* d'interdire ce qui est interdit, c'est une avara¹¹⁸ d'interdire ce qui est permis ». Laissez tranquilles les autres ! Ne venez pas détourner les gens ! » (J12). Plusieurs expriment leur inquiétude face à cette fragmentation : « pour moi « *caché Beth Din* » c'est sérieux ! Et j'espère que le projet du Grand rabbin de France d'unifier toutes les *cachrout* va aboutir, parce que ce n'est plus possible (...) c'est une affaire lourde à mener » (J6). Ce que reprend un autre rabbin : « le Grand rabbin de France a le projet de faire une *cachrout* nationale, c'est à dire un organisme certificateur national, et même européen, à partir du moment où le produit aura été fabriqué selon le cahier des charges qu'il est en train d'établir » (J9). Au delà de l'apparente rationalisation du projet, ce qui se joue ici c'est semble-t-il le contrôle de la principale source de revenus du Consistoire¹¹⁹ : « avant les rabbins savaient, pour les décisions en matière de *cachrout*, parce que c'est écrit dans les textes, que quelqu'un qui accepterait un centime pour qu'un produit soit *caché*, serait discrédité, parce qu'on pouvait le soupçonner d'avoir un intérêt (...) Aujourd'hui ? Chacun invente. (...) pour son plus grand profit ! « *L'eau minérale X* n'est pas *caché*, achetez

l'eau minérale Y » » (J7). Le même s'indigne : « aujourd'hui il y a plusieurs *cachrout*, c'est un contresens ! C'est du sectarisme ! »

D'autres expliquent que ces différentes *cachrout*, au delà d'une question de profits, doivent se comprendre dans le cadre d'une lutte d'influence auprès des consommateurs juifs : « c'est une politique de guerre, une volonté de dénigrer le Consistoire pour exister ! (...) parce qu'ils savent que nous sommes *caché* ! Par exemple un jour il y avait des bouteilles de vin *caché Beth Din*. Ils n'ont pas voulu la boire. La même bouteille, pour des raisons X, subitement elle s'est transformée la semaine d'après, en bouteille *caché orthodoxe* (...) alors que rien n'avait été changé ! C'est d'abord une question de concurrence avec nous » (J9). Lutte d'influence entre plusieurs autorités juives, luttes de pouvoir à l'intérieur même de l'autorité consistoriale : c'est ce que nous explique aussi cet autre rabbin avec « l'histoire de la viande d'Argentine » (J12) : « les Juifs sont pas mieux que les autres ! Il y a des enjeux de pouvoir, y compris au niveau du Grand rabbinat, le pouvoir ça tue. Il y a eu dernièrement un problème de *cachrout* : le Consistoire Central a importé avant Pessah de la viande d'Argentine, ou du Chili. Et il y a eu un conflit matériel entre le Consistoire de Paris et le Consistoire Central : le Consistoire de Paris a lancé des appels dans toutes les synagogues, adressé des lettres à tous les rabbins pour dire « attention viande interdite ». Mais après, ils se sont arrangés entre eux, le Central et le Consistoire de Paris et tout d'un coup, la viande qui était teref hier devient *caché* aujourd'hui ! Ça, ça fait beaucoup de peine ! Et beaucoup de mal aux Juifs pratiquants ! »(J12). En tout état de cause, le *caché* des uns ne serait pas le *caché* des autres. Si la question irrite la personne interrogée ou si elle nous laisse délibérément dans le flou, c'est évidemment qu'il s'agit d'une question non résolue qui révèle une certaine fragilité.

De même, la surenchère du label *caché* au label *Glatt caché* crispe plus d'un rabbin : « les *Loubavitch* ? Ils interdisent tout, c'est facile ! Ils ne savent pas, ou ne veulent pas se coltiner avec les réalités ! Et voir, dans chaque cas si l'interdiction concernant tel ou tel produit s'impose ou pas ! »(J9), ou encore : « les *Loubavitch*, c'est un problème ! Ils veulent tout faire mieux que tout le monde ! Ils veulent même manger plus *caché* que tout le monde ! »(J4). Mais cette surenchère est entérinée par le Consistoire lui-même qui vient de créer un label « *caché Glatt Beth-Yossef* » ! Le Grand rabbin Messas renvoie toutefois, dans la revue *Levitic*, cette exigence de *super caché* à la sphère du privé : il est permis de « surenchérir pour soi-même et sa famille (...) sans ostentation, ni publicité ». Sans, de ce fait, que « le *caché Beth Din* soit dévalué ». Ce

faisant, le Consistoire essaie de ménager les franges les plus rigoristes du rabbinat et des fidèles, au risque de rendre encore plus compliqué pour le fidèle moyen le repérage de ce qui est *caché*. D'autant que s'y ajoute l'instabilité du personnel de surveillance de l'abattage qui travaille tantôt pour le Consistoire, tantôt pour d'autres instances religieuses. Un délégué rabbinique n'y voit qu'une question de personnes : « *C'est surtout un problème de personnes. Ce sont très souvent les mêmes chokhatim qui ont été au Consistoire, qui ont démissionné, qui sont partis, qui sont revenus* » (L8), mais aussi d'autre part, en ce qui concerne les consommateurs, un art du repérage des surveillants et des abattoirs est nécessaire, « *des plaques de couleur orange, des noms inscrits en bleu (...) Mais on sait aussi que telles boucheries font uniquement tel abattoir (...) les gens savent* ». Sous le label *caché Beth Din* se lisent, pour les initiés, des *chokhatim* et des surveillants à qui l'on fait confiance, proches de tel *rav* ou rabbin non consistorial. Certains abordent cet aspect de la question avec humour : « *c'est comme la cachrout, aujourd'hui chaque poulet, il a un nom de rabbin* » (L8).

La situation semble ne s'être jamais stabilisée et la mobilité du personnel pour l'abattage paraît le fruit de deux facteurs. Le premier renvoie à la question des salaires et des relations interpersonnelles souvent conflictuelles entre employeurs et employés. Le second, paradoxal, indique à la fois l'existence de véritables lignées de *chokhatim*, souvent originaires du Maroc qui, pratiquant les mêmes gestes rituels et « utilisant les mêmes couteaux¹²⁰ » sont agréés par le Consistoire, mais parfois aussi par des groupes dissidents. Ils sont aujourd'hui une cinquantaine, employés par le Consistoire sur tout le territoire national, et « *la majorité d'entre eux ont étudié à la yeshiva de Brunoy (yeshiva Loubavitch)* ». Aussi « *les chokhatim ont beaucoup de respect pour les rabbanim Loubavitch* ». Si un responsable de ce secteur nous dit « *mêmes couteaux, même technique, même cachrout* », il dit aussi manger la viande *Beth Din* lorsqu'elle est *glatt caché*. Ici encore des critères de distinction s'établissent comme des frontières marquant des tendances ou affinités religieuses : « *tout le monde fait le contrôle des poumons¹²¹ (...) La différence c'est quand le poumon a quelques adhérences, donc on les enlève (...) Si le poumon est perforé, c'est taref¹²², s'il n'est pas perforé, c'est caché, ce n'est pas glatt. Glatt c'est ce qui n'a aucune adhérence, voilà la différence, ça dépend de la bête* » (L8). La conviction religieuse personnelle, le sentiment de suivre la loi plus intimement relève d'un comportement privé, par le choix individuel, et la confiance accordée à un *chokhet* particulier. Tandis

que s'exprime ainsi l'exigence d'incorporation de la loi et d'une relation intime et corporelle avec elle, la marque distinctive veut s'effacer par l'affirmation ultime : « *Je ne suis pas pour les étiquettes, je suis un Juif, tout simplement* » (L8).

La place des femmes

Tous proclament leur refus du sexisme. Mais à partir de là, les discours, et probablement les attitudes et comportements diffèrent sensiblement : sur la séparation hommes-femmes dans les synagogues, sur la participation des femmes aux enseignements donnés dans la synagogue, sur l'intérêt des *bat-mitsva*, sur le travail des femmes, sur les femmes rabbins.

Là est le premier enseignement sur cette question : les avis sont partagés, les rabbins sont mal à l'aise pour répondre. Toutefois, le détour par le chapitre « le lien sacré du mariage », dans le très officiel calendrier du Consistoire de Paris, nous éclaire sans détour sur la place de la femme pour les membres du Consistoire : « *il est fondamental, peut-on lire, de savoir que la fiancée, par son accord, aliène partiellement son droit à disposer d'elle-même¹²³* ». Certains affirment que « *si l'on veut sauver le judaïsme, il faut sauver la femme juive, en lui permettant d'accéder à l'étude et aux responsabilités communautaires si elle le demande* » (J8). Beaucoup sont fiers de la présence de plus en plus nombreuse des femmes aux offices : « *Le chabbat matin il y a quasiment autant de femmes que d'hommes ! Il y a environ 150 à 180 femmes là haut (...) Il faut voir le nombre de femmes qui savent prendre un livre et qui suivent (...) Ça c'est notre travail mon épouse et moi, d'enseigner aux dames, de leur donner cette place là et il faut les voir suivre la prière. Ça c'est très impressionnant* » (L11).

La plupart acceptent que l'étude des textes soit faite dans la mixité, hommes et femmes se regroupant alors « naturellement » (L8), « *dans mes cours il y a presque autant de femmes que d'hommes : Dieu n'a pas donné la Torah seulement aux hommes, je crois ? Et au fond les femmes sont plus importantes dans la transmission!* » (J12), « *c'est avec plaisir que j'accepte les hommes et les femmes dans mes cours, les femmes sont les bienvenues, parce que lorsqu'il y a des femmes, c'est un signe de bonne santé d'un cours !* » (J1). Le même va plus loin, en critiquant avec humour, ceux de ses collègues qui ne veulent pas de femmes dans leurs cours de *Talmud* : « *je vais vous dire, pour le Talmud, les hommes sont moins compétents que les femmes, c'est une réalité, et c'est pour cela qu'ils ne veulent pas de femmes* ». Il poursuit en expliquant que toutes les *Guemarot* ne sont pas aussi intéressantes à étudier par tous, et introduit une différence entre

ce qu'il appelle les « Guemarot *typiquement communautaires, comme Brakhot, et les Gemarot techniques comme celle qui porte sur le Guet* » et lui choisit de travailler avec ses fidèles les « Guemarot *communautaires* », afin d'attirer et d'intéresser le plus de fidèles possibles, hommes et femmes ensembles¹²⁴.

Un autre veut nous persuader de son intérêt pour le statut des femmes en évoquant la question des femmes *agounoth*, et ses efforts pour trouver des solutions : « *j'ai travaillé des journées entières au Consistoire sur cette question : à recevoir, à écouter, à téléphoner, à me casser la tête sur ce problème ! Et c'est pas parce qu'on échoue sur une question qu'on ne s'en occupe pas ! Il n'y a pas de démission de la part des rabbins ! Mais des organisations de femmes croient que si on n'arrive pas, c'est qu'on ne s'occupe pas d'elles. C'est faux ! On est les sponsors des femmes concernées, on est là pour les aider !* » (J11), défense et illustration de l'échec. L'aide évoquée par ce rabbin consiste donc à parler du problème, à s'agiter, mais en vain, parce qu'il reconnaît lui même que les choses n'avancent pas. Mais le fait de « *s'en occuper activement* » montre sa bonne volonté envers les femmes juives (« *on est leurs sponsors* »). D'autres rabbins confrontés à ce même problème n'hésitent pas à suggérer les possibilités offertes par la loi républicaine aux femmes demandant le divorce. Respectueux de la loi de séparation de la religion et de l'État, les rabbins leur indiquent une démarche qui peut amener les ex-époux à les libérer des liens conjugaux religieux. Elles peuvent signifier qu'elles sont victimes d'« un chantage moral » : « *les femmes ne savent pas souvent qu'elles peuvent jouer sur une loi en France qui empêche ce que l'on appelle le chantage moral. Et ça fait partie du chantage moral si une femme juive ne peut refaire sa vie selon la loi juive parce que son mari refuse le divorce religieux (...) Il n'est pas question de laisser un homme jouer avec un pouvoir que la Loi lui a donné (...) et dont il abuse. C'est tout simplement un abus* » (L15).

Tous tiennent à la séparation physique des hommes et des femmes dans les synagogues, pendant les offices, et invoquent la *Halakha* pour justifier leur exigence de *mekhitsa* dans la synagogue. La tension souvent décrite à ce propos, semble toujours être réglée par la pédagogie, la patience, la compréhension, le respect de ceux qui à priori ne sont pas d'accord. Il s'agit d'un exercice de pédagogie tolérante qui n'argue pas de la Loi-décret, mais qui progressivement fait « *entendre raison* ». Ils ont tous entamé des pédagogies « souples » sur le sujet. Tout nous paraît être contenu dans ce que nous dit à ce propos un jeune rabbin (J9) : « *Que voulez-vous? La Halakha est là ! À nous de l'adapter sans la*

contredire. Quand on regarde dans la halakha, elle ne demande pas d'avoir un rideau de 1m 80 ! 80 cm suffisent¹²⁵ : il faut adapter ! Il y a un message, et il y a une manière de transmettre le message qui peut faciliter les choses. Personnellement je suis intransigeant, mais je tâche de l'amener gentiment, avec douceur, avec le sourire ».

L'argument majeur pour tous : « *on prie devant Dieu* ». Dans cette relation unique et privilégiée on ne peut être « *distrain* ». « *La synagogue n'est pas la rue, c'est un lieu d'intimité avec Dieu et dans la prière, chacun doit respecter un espace pour l'autre* » (L10). Un grand nombre de rabbins disent avoir mis de l'ordre dans leur synagogue en instituant des frontières très marquées entre hommes et femmes. Ces frontières sont établies selon des degrés différents et selon la fréquentation de la synagogue. Certains considèrent que les femmes à l'étage, c'est suffisant, et résistent à la surenchère cette fois venue de la « base » : « *je ne veux pas savoir si la balustrade arrive au dessus ou au dessous du nombril, ou autre chose! la balustrade suffit, j'ai résisté aux demandes de certains qui voulaient en plus un rideau* » (J7). Pour d'autres, lors des grandes fêtes, les femmes, s'il existe un premier étage, y seront, alors que pour certains, lors des offices de *chabbat* elles occuperont au même niveau que les hommes, un des côtés de la synagogue. Pour d'autres encore, cette séparation peut être matérialisée par un rideau, fut-il transparent, ou plus sophistiqué, par un miroir sans tain, qui coupe la salle de prières en deux ! Et le rabbin de cette synagogue de défendre ce dispositif en nous expliquant « *elles voient très bien, elles entendent tout, mais nous on ne les voit pas ! Parce que pour les offices on doit se garder de quelque chose qui déconcentrerait ou qui distrairait ! C'est vrai que généralement les hommes sont assez faibles* » (J6). La question de la pudeur n'est pas seulement une question qui intéresse les femmes, c'est aussi une question du comportement des hommes. Ainsi un rabbin achkénaze a demandé aux hommes sépharades de ne plus s'embrasser pour se saluer dans la synagogue.

Nombreux sont les rabbins qui pensent que la rigueur qu'ils doivent imposer dans les comportements dans la synagogue est la conséquence d'un laisser aller général, d'un manque de conscience, de retenue de la part des fidèles qui ont perdu les repères de la bienséance et de la pudeur. « *On s'est rendu compte que les gens n'ont pas de tenue* », « *quand une jeune épouse me demande quelle tenue adopter pour son mariage, je lui explique et je lui fais confiance* » (L8). De même, plus d'un nous expliquera que pour ne pas vexer une femme qui lui tendrait la main pour le saluer, il accepte de serrer cette main : « *les mondanités dans une*

société chrétienne font que si une femme me tend la main, je ne la laisse pas la main tendue ! Quand j'étais plus jeune, je ne touchais pas la main d'une femme. Et j'ai un peu évolué, notamment le jour où je devais faire un enterrement et où l'épouse du défunt, très affectée, assez jeune, éteinte, s'est sentie réconfortée quand elle m'a vu, et elle m'a alors longuement serré la main (...) Je transgresse la Loi, mais c'est des fois le premier contact qu'on va avoir avec une personne qui déterminera la suite. Alors (...) » (J15). Et pour conclure : « Vous savez la radicalisation du religieux, elle vient aussi de la mauvaise volonté des gens et du manque de respect, et ça je le regrette énormément, parce qu'on est poussé vers les franges radicales (...) Alors qu'on ne voudrait pas » (L7).

Quant à la *bat mitsva* rappelons qu'elle est de tradition récente sur le territoire français même si dans les départements d'Alsace et Lorraine, cette cérémonie pouvait avoir lieu fin XIX^e début XX^e. Inhabituelle dans le monde juif, instaurée à cette époque avec parcimonie sous l'influence de la société chrétienne environnante, développée depuis une trentaine d'années par les synagogues libérales, avec un vrai faste, et sur le même modèle que les *bar mitsva*, le Consistoire et les rabbins ont dû répondre à une demande de plus en plus insistante des familles. La *bat-mitsva* se prépare au sein des *Talmud Torah*¹²⁶. Et ceux-ci accueillent pour la plupart d'entre eux, filles et garçons dans les mêmes classes. Au grand dam parfois de quelques rabbins qui, nés et éduqués au Maroc au début du XX^e siècle, n'apprécient guère cette mixité : « *c'est pas bien ! Parce qu'y a des arrière-pensées chez les garçons ! Dès 10-11 ans ils connaissent bien les filles, ils voient ce qui se passe à la télé, et c'est pas bien s'ils font la même chose dans la synagogue* » (J2). À partir du moment où les fillettes sont admises pour suivre les mêmes enseignements que les garçons dans les *Talmud Torah*, comment ne pas organiser pour elles aussi une « cérémonie de sortie » ?

La réponse est, si l'on peut dire, « au coup par coup ». Cette cérémonie n'a pas de rituel fixe, et donne lieu à des pratiques différentes selon les synagogues où elle se déroule, et l'importance que lui accorde le rabbin en charge du lieu. Le calendrier du Consistoire de Paris qui au chapitre *bar Mitsva* indique que c'est « une étape importante dans la vie de votre enfant (sic) », se contente pour la *bat Mitsva* d'indiquer qu'« à partir de 12 ans, les jeunes filles peuvent célébrer leur *bat Mitsva* » et poursuit en signalant qu'« elle a lieu généralement le dernier dimanche de juin »¹²⁷. Nous pouvons considérer que l'intérêt et le faste accordés par le rabbin à cette cérémonie, est un bon indicateur de sa représentation de la place

de la femme, d'autant qu'ils ont réellement à ce niveau une véritable marge d'autonomie.

Certains, visiblement réticents, s'en occupent très peu, assurent un service minimum, et laissent la charge de la préparation et de la cérémonie à leur épouse : « *c'est la femme du rabbin, ma femme, qui donne des cours de préparation à la bat Mitsva. On fait une cérémonie collective, une fois par an au mois de juin : les bat Mitsva interviennent le vendredi avant la tombée de la nuit, des chants les accompagnent quand elles rentrent dans la synagogue, elles allument les bougies pour la bénédiction. Le chabbat matin, elles restent à l'étage avec les femmes, les papas montent à la Torah, on chante pour eux, c'est une véritable fête, et une fois l'office terminé, à l'étage, les filles font un commentaire sur la paracha, lisent un poème sur Jérusalem (...) ça se termine avec le rabbin qui bénit les filles avec le talith. Il y a ensuite un kiddoush collectif pour toute la communauté, parce qu'on tient à ce que les filles, puisqu'elles suivent le Talmud Torah, qu'elles passent les examens, soient récompensées quand elles atteignent l'âge de 12 ans* » (J14). C'est ce type de cérémonie que critiquent les plus jeunes : « *chez moi ce n'est pas l'usine à bat mitsva, comme dans certaines grandes synagogues parisiennes, où ça se passe en groupe, deux ou trois dimanches par an, ça fait un peu communion solennelle des non Juifs* », et valorisent ce qu'ils ont mis en place « *depuis plus de sept ans : c'est individuel, chaque semaine pratiquement il y a une bat mitsva, avec le dimanche matin, une belle demie heure d'office pour la petite jeune fille, avec sa famille, les amis. C'est souvent très émouvant* » (J1). D'autres l'ont évoquée : pour considérer que cela se passait « *ni mieux, ni moins bien que les bar-mitsva* », pour s'interroger « *je ne sais pas si c'est satisfaisant* », pour remarquer que la demande d'une participation plus importante des filles est « *plus revendiquée par les papas que par les mamans qui sont habituées à ne pas monter à la Torah* » (J7).

La question du travail des femmes, elle, est abordée par le détour du travail des femmes des rabbins¹²⁸ : « *attendez les rabbins sont des gens normaux, qui épousent des femmes normales, qui ont des soucis normaux. Donc on est à Paris, on est en France, dans des communautés évoluées, intelligentes, et c'est normal que les femmes travaillent!* » (J1).

Concernant l'accession des femmes à la fonction rabbinique¹²⁹ : nous recueillons des réactions attendues, même si elle vont dans le sens du rejet absolu seulement chez le plus âgé de nos rabbins. « *Nous on a été éduqué sans femme rabbin, ça n'a pas existé, ça doit pas exister, voilà !* » (J2), et chez le plus jeune (par ailleurs père de trois fillettes) : « *c'est problématique (...)*

on ne voit pas pourquoi la femme rabbin pourrait être avec les hommes pendant la prière, et pas les autres femmes (...) sur ce point c'est déjà impossible d'un point de vue halakhique, et il y en a plein d'autres (...) j'y suis opposé » (J6). Et à notre question sur sa réaction face à une de ses filles qui voudrait devenir rabbin, sa réponse fut violente : « *je lui dirai que ce n'est pas possible, je ferai mon devoir de père pour lui expliquer, mais je ne serai pas fier, non, ce serait encore plus grave que si elle me disait qu'elle ne mangeait plus cacher, parce qu'en faisant cela elle bafoue des dizaines de lois (...) je ferai tout dans l'éducation que je leur donne pour que ça n'arrive pas* » (J6). À la même question, la réponse fuse chez un autre de nos rabbins, très fier par ailleurs de sa fille, qui dit-il « *lui ressemble en tous points* » : « *je ne voudrais pas !* » (J9). Mais nous recueillons aussi d'autres réactions. « *Une femme rabbin ? Ce n'est pas ça qui me dérange ! Ce n'est pas la question du féminisme qui me dérange (...) dans les milieux les plus orthodoxes, dès les années 2000, vous verrez, on fera des progrès sur ce point. Il y a de plus en plus de femmes qui étudient le Talmud, il y a des femmes qui enseignent les matières juives, la seule chose que les femmes ne font pas c'est monter à la Torah et prêcher. Mais même d'après la halakha, elles ont le droit de le faire, c'est pour ne pas faire honte aux hommes qu'elles ne le font pas, uniquement ! Une femme ne doit pas se mettre en avant, pour ne pas vexer les hommes, mais aujourd'hui où elles travaillent comme les hommes, ça n'a plus beaucoup de sens* » (J4). En fait ce qui dérange ce rabbin ce n'est pas qu'une femme soit rabbin, mais c'est l'idéologie religieuse du judaïsme libéral, ce en quoi il rejoint les critiques émises par tous les rabbins qui se sont exprimés sur ce point¹³⁰. Remarquons enfin que le corps enseignant du Séminaire Israélite de France ne comprend plus de professeurs femmes, et n'admet plus d'auditrices libres¹³¹, comme cela fut le cas à certains moments dans le passé.

Les mariages mixtes et la question de la conversion

« *Les gens qui font des mariages mixtes, ils ne viennent pas nous voir pour ça ! Ils ne viennent pas nous demander notre bénédiction, qu'ils n'auront pas de toutes façons (...) C'est leur affaire, on essaie de les dissuader, mais quand c'est fait, c'est fait !* » (J14). Les mariages mixtes sont en progression constante, et le problème qui se pose aux rabbins depuis une vingtaine d'années, c'est celui des enfants issus de ces unions : rappelons que l'enfant est Juif si sa mère l'est. Mais le cas le plus fréquent, et le plus douloureux, est celui de l'enfant qui porte un nom juif, celui de son père, qui est circoncis (lorsque c'est un garçon), et qui n'est pas considéré comme Juif

par les rabbins, parce que de mère non juive. Souvent les parents tiennent à ce que l'enfant, fille ou garçon, suive les cours de *Talmud Torah*, et fasse sa *bar* ou *bat mitsva*. Et là, « *les enfants issus de mariages mixtes ne peuvent suivre les cours de Talmud Torah que s'ils reçoivent l'autorisation du Beth Din, parce qu'ils ne sont pas juifs selon la loi (...) si c'est un enfant qui va à l'école le samedi, il ne sera pas accepté parce qu'il profane le chabat (...) on ne refuse pas ces enfants, mais ils ne sont pas juifs* » (J14).

En même temps que l'augmentation des mariages mixtes, les communautés juives à travers le monde se trouvent confrontées à des demandes de plus en plus nombreuses de conversions, justement dans la majorité des cas, dans le cadre de mariages d'hommes juifs avec des femmes non juives. À peu près tous les rabbins ont spontanément abordé cette question, même sans que nous la soulevions : preuve s'il en est besoin de l'actualité du problème. Le nombre de demandes de conversion a augmenté de manière sensible en France depuis ces vingt dernières années¹³², et chaque rabbin y a été confronté, soit directement sur le terrain, en tant que rabbin d'une communauté, soit au Consistoire, en tant que rabbin travaillant au Service des conversions du Consistoire. Et tout en n'étant favorables ni aux mariages mixtes, ni aux conversions, plusieurs des rabbins interrogés ne se satisfont pas de la situation, se mettent en question, doutent du bien fondé d'une attitude jugée inutilement trop rigoureuse. « *Le Consistoire face à la conversion est trop rigoriste pour certains et pour d'autres non. (...) Il y a une manière administrative (...) c'est très lent, c'est regrettable (...) J'ai vu des gens se convertir au bout de cinq ans par exemple, c'est long ! Et j'ai vu qu'ils ne méritaient pas la conversion. (...) Je pense que le Consistoire abuse, ils ne répondent pas au courrier, on ne considère pas suffisamment les candidats. Je pense que, à mon avis, le chef du service des conversions, doit jouer plus rapidement le jeu pour dire oui ou pour dire non.* » (L2). « *Dans chaque individu il y a des nitsotsot de Kedoucha*¹³³. *Le tout est de pouvoir les déceler (...) Parfois on est tenté de dire comme dans certains pays « fermons la porte, et qu'ils aillent ailleurs ». Je trouve que c'est la solution de facilité. Ouvrons la porte, et tout le monde rentre, c'est aussi la solution de facilité. Donc il faut un travail, je crois dans ce domaine, ceux qui nous ont succédé font un travail très précis, très minutieux avec beaucoup d'égards. Le tout c'est de ne pas dévaloriser l'individu, de ne pas lui montrer qu'étant donné qu'il n'est pas juif, il n'a pas de Néchamah (âme) (...) À l'époque où je me trouvais dans ce service (la conversion), nous avions tout à fait un autre regard sur ces cas, on essayait de régulariser une situation, à l'époque on ne cherchait pas beaucoup la Ketouba (...) Ce*

problème (les mariages mixtes) ce n'est pas le rabbinat ou le Consistoire qui l'a créé, c'est le hasard de la vie sociale en France». (L12).

Ces critiques ont probablement été entendues, puisque les rabbins qui nous parlent de la conversion, mettent tous l'accent sur la nécessité de la bienveillance, tout en continuant de défendre la nécessité de la rigueur *halakhique* : « *la fonction de conversion c'est quelque chose qui sort de l'ordinaire, c'est d'être près de la personne, de la comprendre, de l'entendre, et de savoir lui dire non avec gentillesse quand c'est impossible* » (J10). De même, le Grand rabbin de Paris s'estime obligé, dans le cadre du bilan de son mandat, et en tant que candidat à sa propre succession lors des récentes élections au Grand rabbinat, d'indiquer qu'il a particulièrement porté son attention sur le Service des conversions : « *notre priorité absolue a été l'amélioration de l'accueil, du suivi des dossiers, et l'accompagnement humain du cheminement des candidats*¹³⁴ ». Les rabbins mettent unanimement l'accent sur la place modeste du rabbin de synagogue dans le processus : « *le rabbin local intervient uniquement au niveau de la fréquence de la présence de la personne aux offices. C'est nous qui devons après un an par exemple délivrer un certificat qui attestera que Mademoiselle X (parce que ce sont plus souvent des femmes) a fréquenté régulièrement la synagogue les chabbat et les Jours de Fête (...) ce n'est qu'un suivi visuel* » (J14). Ils insistent également sur les difficultés d'ordre éthique, qui sont le lot quotidien des rabbins en charge des conversions au *Beth Din*. Dans notre échantillon, au moins cinq des rabbins interrogés, ont à un moment ou à un autre de leur carrière, été affectés à ce service : face à la difficulté de la tâche, ils ont tour à tour demandés à en être déchargés : « *c'est une fonction très très difficile (...) il faut être très très fort pour ne pas se laisser berner par les personnes ! Et parfois, même lorsqu'on a pris du temps (...) on a donné un avis favorable, et on s'aperçoit que la personne a mal tourné ! C'est une catastrophe, parce que c'est de notre responsabilité!* » (J14). « *À Meknès, on était un judaïsme très pur, il n'y avait pas de conversions, on ne connaissait pas ça, c'était très rare. Arrivé ici, j'étais contre les conversions parce qu'on me disait que les conversions, c'est rien, on convertit mais après il n'y a plus rien. Alors pourquoi convertir ? (...) Le Grand rabbin m'a demandé de rentrer dans le bureau des conversions, d'organiser des cours. Je lui ai dit « je suis contre, ça va contre mes principes » (...) enfin j'ai accepté, j'ai vu des gens très sincères (...) J'ai continué. Pourquoi ? Parce qu'il y a deux principes dans la conversion : on a peur des deux côtés, on a peur de refuser quelqu'un, on aura fait un grand pêché, on a peur d'admettre quelqu'un qui n'est pas valable* » (L14).

Les rabbins semblent tous, sur ces questions, défendre les mêmes positions que celles qu'exprimait dans la presse nationale le Grand rabbin Sitruk : « *je suis (...) opposé aux mariages mixtes. Parce que féconder des valeurs communes c'est une responsabilité supplémentaire. En tant que juif j'ai des valeurs à transmettre. Comme le judaïsme n'est pas favorable aux conversions, parce qu'il estime que chacun doit véhiculer son identité spécifique, on déconseille les mariages mixtes*¹³⁵ ». Quelques voix discordantes toutefois se font entendre, plus nuancées, plus proches des situations extrêmement difficiles vécues par les familles. D'autres rabbins semblent plus à l'écoute, plus soucieux de l'avenir : « *lorsque je travaillais au service des conversions, on avait une approche différente. On cherchait à trouver une solution pour que les enfants issus de couples mixtes ne soient pas perdus à jamais* », et liant la question de la conversion aux progrès de l'assimilation, prônent une attitude plus compréhensive sur la forme et sur le fond : « *je suis un prosélyte passif, c'est à dire qu'à défaut de convertir les non Juifs sur la place du marché, je pense qu'il faut les recevoir avec bonté. En considérant le taux d'assimilation, il est suicidaire de fermer la porte ! Au contraire il faut mettre en place des cours, et aider les familles* » (J8).

Rabbin dans la Cité

La position de rabbin au sein de la société française présuppose un rôle de médiateur entre deux instances, l'État et les institutions religieuses qui sont, pour des raisons d'antagonismes historiques (entre l'Église, au sens du religieux en général, et la République) perçues souvent contradictoirement. De ce fait la légitimité consistoriale suppose de la part des rabbins des attitudes de conciliation et un discours qui met en avant la compatibilité entre le judaïsme et les devoirs républicains. L'identité ou le sentiment d'appartenance à la nation¹³⁶ s'étant modifiés en France, la population juive semble elle aussi avoir établi de nouveaux modes d'appréhension du sentiment national, qui concilie plusieurs instances de références pour définir son identité. Le rabbin aumônier des armées est du point de vue des rapports entre la religion et l'État, emblématique. En effet, les rabbins aumôniers interrogés envisagent leur rôle comme celui d'un médiateur, veillant constamment à aménager les possibilités de vivre en accord avec les principes et les lois judaïques, et les lois républicaines. Leur travail consiste, par la médiation, à démontrer l'existence réelle de la liberté de culte au sein de la République, ainsi qu'à mettre à l'épreuve la tolérance républicaine quant aux aménagements parfois nécessaires pour que soient compatibles la vie collective et le respect de

certain interdits (le *chabbat*, les fêtes juives, la *cachroul*). Veillant à ce que le fait d'être Juif ou de se présenter comme tel ne soit pas une source de malentendus, ils nous ont entretenu de leur rôle comme de celui qui mettait en garde contre les extrêmes et qui, connaissant et la loi juive et les exigences républicaines, trouvait toujours une solution harmonieuse. Leur travail a été aussi celui de la mise en garde contre certains jeunes qui ne connaissant pas la religion s'en prévalaient pour avoir des comportements déviants, ou afficher un judaïsme qui leur aurait épargné leur devoir de citoyen.

Représentant une confession parmi d'autres au sein des armées, le rabbin aumônier, à l'image du Grand rabbin de France¹³⁷, a toujours entretenu des rapports bienveillants avec les représentants des autres religions. Il est certainement le rabbin qui fait l'expérience la plus tangible d'un judaïsme circonscrit à la « croyance », ce que l'on a souvent décrit comme la « confessionnalisation » du judaïsme, mettant les autres aspects identitaires très en retrait. Hors de ce secteur particulier, les rabbins doivent envisager les nouveaux modes d'appartenance qui mettent quelque peu en péril la configuration précédente et qui, dans l'action, se trouvent confrontés à divers questionnements éthiques et politiques.

La sécularisation ou le déplacement des croyances vers de nouveaux secteurs (la question identitaire, la transformation de la religion en religion séculière, le rite de passage devenant souvent un rite social, le rapport à Israël et au sentiment d'appartenance nationale), la demande de conformité à la Loi juive (que dit la Loi sur cette question ?) vis à vis des avancées scientifiques, notamment dans le domaine de la bio-éthique, toutes ces questions sont posées au rabbin, qui au delà du discours religieux qui ne concernerait que le rapport aux textes sacrés, doit exprimer le point de vue, la vision juive selon la *halakha*. Nous avons noté de leur part un certain embarras et en tous cas une grande prudence. Estimant leurs compétences restreintes sur un grand nombre de sujets, ils nous renvoient à des personnes spécialisées, qui mènent une réflexion approfondie sur toutes ces questions, réflexions dont elles font part lors de réunions adéquates ou au sein du Beth Din. « Le rabbin dans la cité »¹³⁸ renvoie à la définition et au rôle nouveau du représentant du judaïsme au sein de la société moderne du XXI^e siècle, et à son expérience d'intégration. Le rapport du judaïsme à la modernité nous paraît toujours d'actualité d'autant que les modalités de son adaptation témoigne de l'historicité des positions, même lorsque c'est la Loi, à priori immuable, qui demeure la source unique de toutes les réponses.

Le dialogue inter-religieux, forme de lutte contre toute discrimination

Les relations institutionnelles avec les autres confessions s'établissent plutôt en province qu'à Paris, pour l'ensemble des rabbins : du fait de son statut de représentant de la communauté juive auprès des autorités politiques et des institutions confessionnelles locales, le rabbin en province est amené à rentrer en contact avec les autres représentants du clergé. Il s'agit généralement de contact formels et de représentations lors de cérémonies officielles. « *Le dialogue inter-religieux m'apparaît vital aujourd'hui* » s'exclame ce rabbin (J8), probablement parce qu'à l'heure actuelle, la question de l'image des Juifs, de l'image d'Israël, dans le monde, en France, est particulièrement sensible. Et si le dialogue avec les chrétiens s'est développé au sortir de la seconde guerre mondiale, avec l'objectif de mieux se connaître, mieux se comprendre pour éviter à jamais ce qui venait d'arriver aux Juifs, ce dialogue se poursuit aujourd'hui, avec les mêmes objectifs.

Le rabbin Philippe Haddad, militant du dialogue inter-religieux, écrit : « *notre thèse, qui est un acte de foi, sera d'affirmer que seul le dialogue, seul le temps partagé en étude, voire en prière, permettra de supprimer les incompréhensions qui furent à l'origine de la méfiance et de la haine. Car le Juif doit aider le non Juif à effacer l'antisémitisme*¹³⁹ ». Mais ce dialogue ne se présente pas de la même manière avec les chrétiens et avec les musulmans, même si dans les deux cas, il vise, grâce à une meilleure connaissance réciproque à combattre toute manifestation antisémite et raciste.

le dialogue avec les chrétiens

Le 4 février 2001 au cours du Colloque International organisé par le Professeur Trigano, dans le cadre du Collège des études juives (Paris) sur le thème « *Qui dis-tu que je suis ? Le christianisme dans le miroir du judaïsme* », le Grand rabbin Gutman (Strasbourg) révéla, à la demande du professeur Touati, l'existence d'un document sur les relations entre judaïsme et christianisme, élaboré par une commission mise en place en 1968 par le Grand rabbin Kaplan, alors Grand rabbin de France, à laquelle participèrent le professeur Charles Touati, Grand rabbin et directeur du Séminaire Israélite ainsi que les Professeurs Georges Vajda et Emmanuel Lévinas. Ce document était censé privilégier les sources du christianisme de façon positive¹⁴⁰.

De même, à la même époque, en 1965, le numéro 1 de la nouvelle revue de l'Alliance israélite universelle, *Les Nouveaux Cahiers*, s'ouvrait

sur un article de Gérard Israël, qui était tout autant un programme qu'un ardent souhait : « la fin de la « guerre froide » judéo-chrétienne ». Il est vrai que les travaux de Vatican II permettaient alors tous les espoirs. Depuis, des rubriques sur le dialogue entre chrétiens et Juifs figurent dans la plupart des supports de la presse juive. En 2001-2002 le magazine *L'Arche*, a décidé que cette rubrique, désormais confiée au rabbin Haddad, serait régulière. Depuis vingt ans, et encore plus récemment, de nombreuses polémiques ont été évitées grâce aux contacts constants entre les responsables des deux religions. Des événements forts ont scellé ces échanges : la réflexion sur le rôle de Pie XII pendant la dernière guerre et l'ouverture (partielle) des archives du Vatican, le Carmel d'Auschwitz, la Déclaration de repentance des évêques de France au camp de Drancy (1997). Les 28 et 29 janvier 2002, a eu lieu à Paris, la première réunion des institutions juives et catholiques de toute l'Europe (ouest et est), qui comme le souligne Henri Tincq, était hier « l'Europe des pogroms et de la Shoah¹⁴¹ ». Les rabbins sont d'autant plus concernés par ces questions de dialogue interreligieux lorsqu'ils sont en province. Toutefois un rabbin de la région parisienne (L5), dans une ville marquée par la tradition catholique a établi de véritables liens d'études et d'échange. Trois conférences par an réunissent le prêtre et les fidèles de sa paroisse, et le rabbin et quelques membres de sa communauté. Les cours se passent soit à la synagogue, soit « en terrain neutre » (les Juifs pratiquants refusant d'aller à l'Église, les salles d'accueil devant être débarrassées de tout crucifix et autres signes religieux). Des relations de « fraternité » ont ainsi été établies avec l'évêque qui partage ses repas avec le rabbin pour *Soucooth*, *Shavouoth*, *Hanouka* et *Pourim*

Dans les beaux quartiers de Paris, les synagogues développent localement des activités culturelles comme l'étude de textes, la réalisation d'une exposition (par exemple sur Jérusalem), des voyages à thème: ainsi à Troyes, ville de Rachi¹⁴², ou sur les hauts lieux du protestantisme dans les Cévennes. Et les rabbins sont souvent sollicités, par exemple ce rabbin appelé à venir faire régulièrement des conférences sur le judaïsme auprès d'assemblées de dominicains (J7). Des actions locales, ponctuelles peuvent être poursuivies: « je n'y suis pas opposé, j'entretiens les meilleures relations du monde avec le curé, mais pas de manière institutionnelle... » (J1). Mais à Paris et dans la région parisienne, ces initiatives relèvent plus souvent du Grand rabbinat de France.

Un jeune rabbin dont le père était lui même rabbin, mais en Espagne, nous relate les bonnes relations qui se nouèrent entre les communautés

juives naissantes (dans les années 60) et l'Église espagnole : « mon père me raconte qu'il n'a jamais rencontré la moindre opposition de l'Église, mais au contraire qu'il a toujours bénéficié de son soutien : quand il demandait de faire passer de la viande cachet, ou du vin, quand il demandait de faire rentrer des matzot à l'approche des fêtes. Il avait le soutien total de l'Église auprès des douanes. L'Église là bas a vraiment bien coopéré et contribué au développement de la communauté » (J11). Dans certaines villes de banlieue, à l'initiative du professeur de catéchisme, des groupes d'élèves viennent visiter la synagogue : « les profs de catéchisme de l'église font un travail avec les enfants de neuf à onze ans sur la religion juive, et ils les amènent ici pour visiter la synagogue, voir un Sefer Torah, poser des questions (...) ça les interpelle beaucoup ». Et cela semble tout à fait important à ce rabbin, conscient que les médias diffusent une image d'Israël qui ne peut avoir que des retombées négatives sur l'image des Juifs hors d'Israël. Parce que, nous dit-il « un jeune enfant, si on lui donne une bonne image, et bien il n'aura peut-être pas la mauvaise idée de dire à son petit copain juif à l'école « sale Juif! » (...) il se souviendra qu'il est allé dans une synagogue, qu'il a vu un Juif de plus de vingt ans, et ça me fait beaucoup de bien de penser qu'il ressortira avec l'idée qu'un Juif qui a plus de vingt ans, ce n'est pas forcément un Juif qui a une mitraillette, et un casque sur la tête, et qui tire sur des gosses ! (...) même si moi je sais pertinemment que ceux qui le font là bas, ce n'est par plaisir qu'ils tirent ! » (J11).

Une déception perceptible toutefois, se fait jour sur le rôle des *Amitiés judéo-chrétiennes*, en particulier dans le contexte actuel, où l'image d'Israël et ses répercussions sur les juifs en France préoccupent tous les rabbins interrogés : « Lorsqu'Assad en visite officielle à Paris a tenu des propos antisémites, Lustiger a été très ferme, mais le Pape n'a rien dit ! il y a une grande déception ! Certains ont parlé avec raison d'« un silence assourdissant » (J4). Et dans le même sens « beaucoup de courants traversent l'Église aujourd'hui, mais le courant antisémite n'a pas disparu (...) alors parfois j'ai le sentiment d'avoir perdu mon temps » (J7), « il faut avoir des relations amicales avec les chrétiens, les pasteurs, les curés, mais en réalité à quoi ça sert ? On leur a enseigné la haine des Juifs pendant vingt siècles, l'Église n'a en tête que notre conversion (...) non la meilleure chose, c'est que les Juifs se comportent normalement, en vrais Juifs ! » (J12).

le dialogue avec les musulmans

« Si en France, le dialogue avec l'Église est bien engagé, le dialogue avec la Mosquée est en bonne voie ». Cette formule du rabbin Haddad¹⁴³ résume

la situation. En fait, malgré les bonnes volontés réciproques, le conflit israélo-palestinien et les deux Intifada sont en permanence en arrière-fond. Aussi ce dialogue avec les musulmans semble plus important, encore que limité, chez les rabbins des communautés de banlieues où se trouvent des mosquées et une conséquente population musulmane : « *des professeurs du lycée voulaient organiser une table ronde sur Israël : j'ai accepté, mais les musulmans n'ont pas trop soutenu la démarche ! Pourtant nous en avons parlé (...) ça a été annulé!* » (J11). Le même nous explique que sa ville est une poudrière, qui compte plusieurs mouvances islamiques « *qui sont en sommeil et qui attendent qu'on leur dise Top départ, pour faire tout et n'importe quoi* ». Comme lui, d'autres mettent l'accent sur les difficultés auxquelles ils sont actuellement confrontés¹⁴⁴, sur les agressions multiples dont leur synagogue, des membres de leur communauté sont les victimes : « *on a trouvé des graffiti antisémites sur la synagogue (...) la tension monte crescendo actuellement, il y a eu des agressions verbales, des insultes (...) le climat se détériore (...) c'est difficile, quand on sait les messages qui se disent dans les mosquées le vendredi, en France !* » (J13).

Un autre, délégué rabbinique, habitant la banlieue Nord de Paris, qui affirme par ailleurs son attachement aux valeurs de la France que seraient « la liberté, la démocratie et le respect d'autrui », bien que gêné, nous a rapporté des propos entendus sur les ondes d'une radio « *pas tellement proche des Juifs* » et qu'il jugeait « *intéressants* ». Il s'agissait d'un auditeur qui au cours d'une discussion sur l'insécurité en banlieue disait « *quand est-ce que Sharon viendra dans mon quartier nettoyer un peu ce qui se passe chez moi* » (sic) (L4). Donnant pour exemple les Juifs comme modèle d'intégration réussie : « *les Juifs furent aussi des migrants (...) et je crois que l'intégration des Juifs en France, et partout dans le monde a été exemplaire* », il est très inquiet de l'insécurité grandissante et de l'antisémitisme des jeunes beurs. Cette situation lui rappelle son passé en Tunisie quand les Juifs « *étaient fréquemment agressés (...) j'ai l'impression de revivre ça en France* ».

Les contacts s'établissent aux moments de crise, pour apaiser les esprits. Ces mêmes moments de crise empêchent que se nouent des liens plus profonds d'échange : la présence de groupes musulmans plus fondamentalistes dans certains quartiers constitue des freins à l'établissement des relations avec les modérés, nous disent les rabbins (L5). Mais les mêmes nous expliquent aussi que sur le plan individuel les relations peuvent être parfaitement cordiales et respectueuses avec bon nombre

de musulmans : « *par exemple, je vais au marché, je n'ai aucun problème : je n'achète pas pour des sommes astronomiques, mais je suis toujours servi le premier, ils ont un certain respect* » (J11). Chez les rabbins des « beaux quartiers » de Paris, la question semble presque incongrue, « *vous savez, ici, ce sont les diplomates qui habitent, il n'y a pas de mosquée!* », ou alors « *je ne sais pas dans quelle mesure les responsables musulmans comme Boubakeur de la mosquée de Paris, ou l'imam de Marseille, que je rencontre dans telle ou telle manifestation sont représentatifs. Mais avec eux on a de très bonnes relations* » (J4). En province, là où existent des communautés musulmanes, les rencontres peuvent avoir lieu lors des manifestations officielles. Ainsi, ce rabbin d'origine tunisienne raconte que lors de sa cérémonie d'installation en province, l'imam avait été invité : mais il ne comprenait pas les discours, parce qu'il ne parlait pas français. Le rabbin faisait alors office d'interprète, et traduisait les discours en arabe. De manière générale, les rabbins semblent prudents sur cette question. Et plusieurs se retranchent derrière leur « hiérarchie » : « *il n'y a surtout pas de contacts officiels actuellement, parce qu'il faudrait que ça vienne d'une autorité plus grande comme celle du Grand rabbin Sitruk. Localement il ne faut pas avoir de contact, parce qu'il ne faudrait pas prendre une initiative malheureuse ! Une phrase mal dite, ça pourrait provoquer une catastrophe ! C'est au Grand rabbin qu'incombe la responsabilité de la bonne entente religieuse* » (J10). Le Grand rabbin qui dans une interview récente au Figaro insiste sur le fait « *on a des homologues musulmans conciliants et charmants*¹⁴⁵ ».

Face aux grands débats actuels (bio-éthique...)

Une grande prudence caractérise les propos des rabbins sur toutes ces questions : « *quant à la bio-éthique ne jouons pas les apprentis sorciers* » (J8), nous dit l'un. En ce qui concerne l'euthanasie « *l'euthanasie, on est contre c'est sûr ! Ce n'est pas mon opinion personnelle, c'est le Choulhan Aroukh qui le dit. Et c'est pareil pour l'acharnement thérapeutique, nous sommes contre (...) parce que pour la Halakha, il ne faut ni hâter la mort, ni la retarder : il est écrit dans les textes, que si quelqu'un est à lagonie, il ne faut pas déplacer son coussin, parce que ça pourrait hâter sa mort, mais on n'a pas le droit non plus de faire du bruit, parce que ça peut l'empêcher de mourir : il y a les deux côtés, il faut voir au cas par cas !* » (J14) nous dit l'autre.

Dans son ouvrage *Un rabbin dans la Cité*¹⁴⁶, le Grand rabbin Bernheim aborde ces questions dans le chapitre intitulé : « De Vie et de mort : questions d'éthique médicale ». L'intitulé de certains des paragraphes sont en

eux mêmes tout un programme : « la toute puissance médicale », « la tentation eugénique ». Sans jamais condamner définitivement les recherches actuelles dans ces domaines, le Grand rabbin prône une attitude faite de compréhension et de mise en perspective philosophique : « *face aux progrès des biotechnologies modernes, il convient de se demander quel est le prix à payer pour une médecine qui, certes, et c'est extraordinaire, progresse et sauve des vies, mais qui peut avoir en même temps la tentation de réduire le corps à une simple matière vivante* ». Chaque rabbin interrogé sur ces questions a là aussi fait preuve de tolérance, a montré le refus de tout dogmatisme. L'écoute de l'autre, là encore, est au premier plan. Et s'ils condamnent au nom de la Torah certaines pratiques, pas un des rabbins interrogés, ne refuse de tendre la main, d'écouter l'autre, d'être attentif aux évolutions sociétales. À ce rabbin d'une importante communauté qui s'exclame « *le PACS, on est tout à fait contre* » (J14), cet autre rabbin plus jeune, répond : en ce qui concerne l'éthique sexuelle « *faire l'amour est préférable à faire la guerre* » (J8).

Mais la plupart en prennent acte et tentent de comprendre : « *en ce qui concerne le PACS, c'est un phénomène social qu'on ne peut pas aujourd'hui occulter (...) il ne faut pas se voiler la face, ça existe ! Maintenant ma position sur le PACS, c'est clair que je ne vais pas vous dire que je l'encourage ! je viens de recevoir une feuille de renseignements administratifs, à « situation familiale » il y a : « célibataire, marié, divorcé, PACS » (...) je vais vous dire c'est quelque chose qui fait mal ! On peut pas imaginer que nos valeurs, notre histoire, elles peuvent se dégonfler comme ça, en 45 secondes ! (...) aussi en dire du bien, niet ! mais m'y intéresser, c'est clair ! (...) j'essaie de parler très cool là dessus, je ne veux pas qu'on pense que la religion est effrayée par ça, parce que le PACS ça peut être la révélation d'un problème chez quelqu'un (...) on ne fuit pas la réalité (...) la Torah elle même s'y intéresse, elle reconnaît que c'est une maladie qui existe » (J11).*

À mots couverts, PACS est assimilé à homosexualité, elle même assimilée à maladie, et à SIDA. Toutefois, la condamnation de l'homosexualité n'entraîne pas la condamnation des malades du Sida : « *on ne peut quand même pas disqualifier quelqu'un de notre religion parce qu'il a attrapé le Sida ! Prendre des précautions médicales de décontamination et autres d'accord, mais on va pas le mettre au ban !* » (J11). « *Bien sûr qu'on accompagne les personnes qui ont le Sida, qui sont dans cette grande détresse ! Ce sont des malades, ce sont des Juifs, ce sont nos frères, mais ce n'est pas pour autant que nous acceptons l'homosexualité* » (J14). Une infinie compassion se dégage des propos des rabbins qui ont eu à côtoyer des personnes atteintes de la terrible maladie, hétéro ou homosexuels : « *je savais un peu ce qu'était le*

Sida, comme tout le monde, par les journaux (...) mais un jour, une dame est venue me voir, elle voulait parler (...) et je me suis rendu compte que j'étais complètement incapable de lui répondre ! C'est une chose de savoir des choses théoriquement, c'en est une autre d'être au contact de gens malades du Sida ! (...) Les problèmes de cette femme là ça n'avait rien de théorique ! C'était des problèmes de base, psychologique, affectif, de désocialisation, problèmes de rapport avec sa famille, ses enfants, le qu'en dira-t-on, la rumeur etc (...) Cette femme était soupçonnée d'avoir eu des relations avec d'autres hommes. Alors qu'elle avait eu une transfusion sanguine (...) elle avait besoin de parler à quelqu'un : ce fut moi, et je n'étais pas préparé du tout à la chose (...) elle n'a pas donné suite, ma porte était ouverte, mais il n'y avait pas l'écho qu'elle attendait, ça a été un choc pour moi ! » (J3).

Face à la citoyenneté et à la République

Contrairement à leur image de rabbins consistoriaux donc orthodoxes, à la question « de quelle sensibilité politique vous sentez-vous le plus proche ? » parmi les onze rabbins qui ont répondu (sur les treize qui ont renvoyé le questionnaire) sept se situent à gauche, et se disent socialistes. Ceux qui ne répondent pas s'estiment déçus par le jeu politique actuel, et ne se reconnaissent dans aucune mouvance : « *aucun parti n'a mes faveurs parce que ce terrain si noble a été dénaturé* » (J5), « *aucun parti* » (J14). Un autre rabbin, dans le cours de l'entretien, nous explique lui qu'« il ne vote pas (...) parce que je considère qu'un rabbin c'est au dessus des partis », mais continue-t-il, « *ce n'est pas pour autant que je n'honore pas mon rôle ni mon titre de citoyen français* » (J11). Être citoyen français, c'est quelque part appliquer l'adage talmudique : « *dina de malkhuta dina* » : la loi du pays est aussi ma loi. Aussi « *c'est important d'avoir de bonnes relations avec les pouvoirs publics (...) je crois qu'on a un devoir de citoyenneté et d'intégration dans la Cité* » (J13). Et « *Il faut tenir compte des lois de la République* » nous dit ce jeune rabbin en illustrant son propos : « *la tradition juive veut que l'on veille toute la nuit sur la personne qui est morte. Mais si cela s'est passé dans un hôpital, que l'amphithéâtre est fermé parce qu'il n'y a pas de personnel de nuit ? J'interviens auprès des familles, pour expliquer que ce qui est vrai religieusement n'est pas toujours réalisable* ». Même la halakha doit tenir compte des lois du pays où l'on vit.

les relations avec les autorités publiques

Elles semblent habituelles lors de certaines occasions : au moment des grandes fêtes juives de Tichri¹⁴⁷, lors de la célébration des Fêtes natio-

nales (14 juillet, 11 Novembre, 8 Mai), pour la commémoration des déportés (juillet). Les représentants de l'État sont alors présents dans les grandes synagogues parisiennes (en particulier celle de la rue de la Victoire). Mais les synagogues de quartier, ou de banlieues reçoivent elles aussi, à certaines de ces occasions, les représentants de la mairie, de la préfecture, le député de la région : « *le maire vient pour Kippour, c'est vrai que c'est le jour où nous avons le plus de public, donc ça nous fait plaisir qu'il voit ce jour là notre communauté, qu'il soit un peu fier de ses citoyens* » (J11). Le même rabbin, qui officie dans une banlieue du Nord de Paris, nous explique que de même qu'il reçoit les autorités publiques dans sa synagogue, lui même est reçu à sa demande, quand il doit régler un problème social : « *il nous arrive d'intervenir auprès des autorités, pour faire du social comme on dit (...) j'ai deux familles très mal logées, dans un endroit très mal fréquenté, et c'était une urgence parce qu'elles ont des jeunes filles, qui ont été agressées, et qui ont manqué d'être abusées* », mais poursuit-il « *nous n'abusons pas ! Je ne suis intervenu que deux fois auprès du maire sur 6 ans!* » (J11).

Les problèmes de sécurité mobilisent toutefois plus fréquemment les autorités. Lors de notre enquête, ces questions, notamment en périphérie constituaient un problème majeur. Les rabbins ayant contacté les mairies ont trouvé une écoute attentive sans que des moyens réels aient été mis en œuvre. « *J'envoie au moins deux mois à l'avance les horaires d'ouverture et de fermeture (lors des fêtes). On nous promet toujours d'avoir des effectifs statiques (...) Au départ on ne voulait pas d'effectifs statiques pour que les jeunes ne se sentent pas agressés (...) On n'a rien obtenu, faute de moyens* », nous a-t-on dit ». Ce sont donc les jeunes de la communauté qui surveillent les entrées et les sorties de la synagogue, du centre communautaire (L1).

la prière pour le salut de l'État

Les commentaires des rabbins sur la prière pour le salut de l'État, grand classique du franco-judaïsme, indiquent quelques changements. Contrairement à une idée répandue, la prière pour l'État n'est pas seulement le fruit d'une convergence entre les idéaux du judaïsme et l'universalisme des Lumières, mais fût évidemment bien antérieure. Si l'on retrouve trace des prières de la Nation juive sous l'Ancien Régime (pour Louis XIV, Louis XV et Louis XVI) lors des visites des Souverains dans les communautés de Metz, Bordeaux et Bayonne ou du Comtat Venaissin, la régularité s'institue avec la *Prière pour la République* dite

le samedi matin, pendant l'office de *chabbat*. On connaît l'histoire de l'élan patriotique¹⁴⁸ des Juifs de France qui demeura inchangé jusqu'à la Seconde Guerre mondiale et qui s'exprimait par cette *Prière pour la France*, prière dont les variations suivent le temps et expriment les relations d'adhésions aux principes de la Révolution qui marque leur entrée dans la citoyenneté, adhésion à l'État, puis à la République (l'État vichyste ayant rompu le contrat citoyen).

Selon P. Landau, c'est après guerre, après l'épreuve de la *Shoa* et de la trahison du gouvernement de Vichy, puis avec la naissance de l'État d'Israël et l'arrivée en France des Juifs tunisiens et marocains, que le sentiment de « piété filiale » à l'égard de la République se transforme. Le modèle du judaïsme français tel qu'il avait été défini puis porté par le Consistoire et les Grands rabbins successifs n'est aujourd'hui revendiqué comme tel que par les rabbins les plus âgés. Certains rappellent à ce propos leur passage par l'école laïque et l'université dans lesquelles s'acquièrent une « *vision globale et synthétique des choses* », et des approches rationalistes que l'on retrouve ensuite au Séminaire dans « *cette manière d'aborder les textes avec un certain recul* ». La régularité de la *Prière pour la République* chaque *chabbat*, fait aujourd'hui défaut : certains maintiennent la prière le samedi, d'autres ne la font que les jours de fête, presque tous la font le jour de *Kippour*. Un des jeunes rabbins, d'origine marocaine, mais de nationalité française, nous explique qu'il fait régulièrement la prière pour la France, mais pas tous les *chabbat*, seulement « *pour les grandes occasions* ».

Il ne s'agit en aucun cas de contester le bien fondé de la *Prière pour la République*, mais plutôt de dire qu'elle paraît un peu désuète. En tous cas cette situation va certainement de paire avec le recul du sentiment patriotique à l'échelle nationale. À propos de la *Prière pour la République*, nous avons relevé : « *Je ne la fais pas systématiquement parce que c'est un peu désuet (...) Ça fait un petit peu servile quelque part, parce qu'il n'y a plus ce nationalisme d'avant, nulle part ; mais sinon ça ne me dérange pas, donc je la fais des fois, et des fois je la saute* » (L10). Ce qui n'empêche pas ce même rabbin d'affirmer : « *Les valeurs de la République ce sont des valeurs universelles, des idéaux qui recoupent les nôtres. (...) Cette structure me convient. (...) Je suis un rabbin français* ». « *On fait la prière pour le président de la République, pour la République, pour le peuple français et moi j'ajoute quelque chose, j'écris aux élus de la région pour leur dire que ce jour de Kippour, je leur réserve une prière* » (L14). « *Je pense qu'aussi longtemps qu'on vit en France, qu'on a le droit de*

vote et les allocations familiales, quelles que soient les options politiques, c'est un devoir religieux de bénir la République et le peuple de France! » (J7). Le même nous explique d'ailleurs qu'il a étudié les sermons des rabbins français depuis l'émancipation jusqu'à la seconde guerre, et qu'il a été frappé de constater que le mot *mitsva* était employé une seule fois (sur 150 ans!), alors que les mots *patrie*, *progrès*, *foi* apparaissent dans chaque sermon.

La situation des rabbins en province ou en banlieue semble avoir plus incité les rabbins en contact avec les notables locaux, à pratiquer plus régulièrement cette prière (faite parfois en présence du Maire) ; il en est de même pour ceux qui représentent le judaïsme par leur fonction d'aumônier par exemple. La prière pour la République fait en quelque sorte partie pour tous des devoirs que l'on accomplit parfois par simple acquis de conscience. La République et la situation des juifs en son sein semble stabilisée. Il y a aujourd'hui un consensus général sur la valeur des thèmes républicains, telle la liberté de penser différemment, d'être agnostique, d'appartenir à des cultures et des religions diverses, ou encore sur une recherche de cohésion sociale étendue à l'ensemble des citoyens, vivre en harmonie, éviter les conflits, respecter les autres dans leur différence. Ce qui semble en net recul, mais cette constatation est valable pour l'ensemble de la société française, est l'adhésion à la nation comme valeur centrale ou fondatrice de l'appartenance. On affirme être français de culture : on partage, la langue, le savoir dispensé par l'école, on est à l'écoute des problèmes de société via les journaux et les médias, mais là déjà l'attention se porte plus sur les relations de la France avec Israël, ou sur les questions de l'antisémitisme.

Face à Israël et à l'antisémitisme

La question de la perte de l'identité juive par l'assimilation d'une part, et la peur de l'antisémitisme récurrent (la trahison de la République lors de l'affaire Dreyfus, puis de Vichy) d'autre part, ces craintes qui ont jalonné l'histoire des Juifs de France, paraissent constantes. Le soutien de la diaspora à l'État juif (né en 1948), depuis la guerre des Six jours (1967) et avec l'arrivée des Juifs d'Afrique du Nord n'a cessé de s'affirmer. D'autre part les rabbins comme une grande partie de la judaïcité en France ne peuvent envisager leur appartenance nationale sans évoquer aussi des attachements (affectifs et intellectuels) et des projets de vie parfois liés à Israël.

Aujourd'hui, l'antisémitisme, (celui d'extrême-droite, ayant été relayé par celui lié aux effets de l'Intifada sur les Juifs de France) suscite crain-

tes et interrogations. Alors que nous menions notre enquête, le conflit israélo-palestinien était dans une phase des plus extrêmes, et avait des conséquences sur la vie communautaire juive en France. La multiplication des actes antisémites liés aux événements du Proche-Orient mobilisait le Consistoire qui par voie d'affiche aux entrées des synagogues appelait à la plus grande vigilance, et par ailleurs à manifester à Paris contre le Président syrien Hafez El Assad. Tous les rabbins prononçaient les prières pour les morts (ceux d'Israël, victimes du terrorisme), ainsi que la prière pour *Tsahal*, l'armée israélienne (toujours mentionnée après celle pour la France) : le soutien à Israël fait partie de ces évidences qui finalement suscitent peu de discours.

L'affirmation simple d'une solidarité indéfectible se dit en quelques mots et les faits attestent de leur position de soutien (prières, manifestations). Aussi il nous semble après-coup que la relation que nous avons installée, entre les rabbins et nous, établie sur la croyance commune d'une connivence implicite sur les sujets de l'actualité du moment, nous a certainement conduites, paradoxalement, à ne pas aller plus avant sur le sujet. Nous avons aujourd'hui le sentiment de ne pas avoir, sur ce sujet établi la distance nécessaire favorisant les questionnements. Par ailleurs, il est probable, comme nous en avons fait l'expérience, que la solidarité se dise parfois en peu de mots et que le consensus, même s'il est central et devient un référent sur lequel se fonde en partie l'identité, ne nécessite pas un appareil rhétorique élaboré pour s'énoncer. Le procès d'énonciation est simple, limité, il n'en est pas pour autant accessoire. Ce silence du consensus parce qu'il « va de soi » que l'on est proche d'Israël, a une assise historique forte. Dans le recueil des discours prononcés par Alain de Rothschild, président du Consistoire de 1954 à 1982, nous trouvons l'expression d'une « solidarité organique » se débarrassant de « la suspicion de la double allégeance », qui à partir des années 70 devient récurrente¹⁴⁹. Sur un autre plan, ce consensus est aussi ce qui « relie »¹⁵⁰ et Israël joue, sur un mode implicite souvent, le rôle de ces éléments favorisant l'auto conservation d'un groupe, tant sur le plan matériel que symbolique. G. Simmel rappelait le rôle central du Temple de Jérusalem pour la cohésion du groupe, par l'identification à un lieu quand bien même celui-ci était anéanti¹⁵¹.

Aujourd'hui à ce lieu qui n'est pas seulement symbolique mais tangible, se surajoute le sentiment de communauté de destin, renforcé par les retombées antisémites liées au conflit israélo-palestinien. Les sociologues du religieux faisant aujourd'hui l'expérience d'un effacement du

sens, d'un délitement des contenus de la religion, tentent de repérer « les dispositifs permettant la croyance, plutôt qu'un savoir sur celle-ci »¹⁵². Dans cette perspective, le rapport en Israël, au-delà de tout contenu, manifesterait « une disposition », moins une « adhésion » construite sur un dispositif rationnel qu'un état de fait. Ici, la relation à Israël demeure, au delà du discours politique, un élément fondamental de l'expression du religieux, ou en tout cas du sacré et ce sont des « dispositions », des attitudes reposant sur la « croyance » que nous avons observées. Puisque la solidarité allait de soi nous n'avons recueilli que très peu de discours sur le sentiment des rabbins vis à vis d'Israël. Cependant nous avons constaté que tous y avaient de la famille et se rendaient en Israël très souvent soit en vacances, soit pour étudier, soit encore pour des célébrations familiales¹⁵³. Certains y avaient vécu : l'un s'était un temps engagé, avait combattu dans l'armée israélienne pendant deux ans et demi (L1). Un autre (L5) en tant que rabbin « *ne prêche pas l'Alya* », mais suggère, sur le thème de l'accomplissement de la vie juive, une direction : « *il y a beaucoup de juifs qui restent en Egypte, ils ne peuvent pas sortir, donc assimilation totale. Il y en a d'autres qui arrivent jusqu'au Sinaï, c'est à dire à la Torah. (...) Le temps de l'exil n'est plus puisqu'on est libre de retourner ou non, donc c'est un exil intérieur* ». Le registre de la métaphore toujours utilisé bascule parfois et c'est d'une géographie bien réelle dont il s'agit puisqu'elle entraîne la montée (elle aussi métaphorique) vers *Eretz Israël* le lieu de la réalisation pleine de la vie juive selon les critères religieux.

Plus circonspect, et ayant conscience de la diversité des positions de la communauté juive en France, un autre nous dira : « *Je ne m'exprime pas souvent à ce sujet, parce que j'ai peur d'être maladroit* » (L2). Cette appréhension, assez peu répandue cependant nous amène à signaler la suggestion d'un rabbin, qui dans la revue *Lévitic*¹⁵⁴, proposait l'organisation de cours sur l'histoire d'Israël et le sionisme. Dans sa profession de foi¹⁵⁵ à l'adresse des électeurs, le Grand rabbin David Messas qui se représentait pour un deuxième mandat de Grand rabbin de Paris, affirme dans le chapitre « Mon implication personnelle » : « *je suis un rabbin sioniste. Nous avons soutenu nos frères israéliens et l'État d'Israël par des prises de position et des démarches officielles, de concert avec les administrateurs, et par des voyages de solidarité très émouvants. Notre solidarité est indéfectible* ». Si le soutien à Israël est global, il l'est aussi quelle que soit la politique israélienne car la solidarité s'exprime au nom d'un peuple. La question de la fameuse double allégeance semble aujourd'hui hors propos car l'on peut à la fois être français et exprimer une solidarité et une très grande

proximité avec un autre pays. Les sentiments d'appartenance nationale sont dans l'ensemble de la population française moins forts, ils ne sont plus exclusifs et permettent des fidélités multiples. De plus, les relations de proximité affectives (familiales et culturelles), la diffusion d'une culture commune (par la Radio et la Télé juives) ainsi que les moyens de transports rapides ont bouleversé les expériences de chacun¹⁵⁶. Cette solidarité se marque par la célébration dans les synagogues, mais parfois plutôt dans les centres communautaires (L5) car « *c'est un peu fusionné* », centres fréquentés par divers mouvements : le *Bnai Brith*, les Éclaireurs Israélites, centres où ont lieu les conférences du *Talmud Torah*. Les frontières institutionnelles elles-mêmes semblent mal définies.

Le soutien à Israël semble aller de soi chez les rabbins interrogés, ce qui ne les empêche pas d'être critiques sur tel ou tel point, et de le dire. Mais une certaine défiance vis à vis de l'opinion française et des médias sur la question d'Israël, et sur l'image des Juifs qui en découlent¹⁵⁷ les trouble : le climat est jugé « inquiétant ». Le rôle du rabbin, nous disent-ils¹⁵⁸, c'est d'être vigilant face à la renaissance de l'antisémitisme, et « *ce n'est pas faire de la politique que d'en parler, c'est de la vigilance citoyenne pour défendre les valeurs républicaines* » (J13), et ils estiment de leur devoir de prendre en compte dans leur discours la présence de telle ou telle personnalité extérieure : « *un rabbin français, c'est un rabbin, mais c'est aussi un Juif ! Et les Juifs israéliens sont nos frères ! On ne peut pas se déconnecter de ce qu'ils vivent ! C'est pour nous un devoir de solidarité (...) on ne peut pas ne rien dire quand Assad est reçu officiellement à Paris !* » (J11). Alors qu'une partie des enfants de rabbins en âge adulte¹⁵⁹ demeurent en France, les rabbins plus jeunes, dont les enfants sont scolarisés dans des écoles de stricte obédience évoquent souvent la possibilité d'une *Alya* de leurs enfants comme accomplissement de leur vie juive. D'autant plus lorsqu'ils habitent des banlieues touchées par des agressions antisémites liées à la deuxième Intifada: ainsi ce jeune rabbin, plein d'angoisse face à ces événements qui lui font penser à son enfance en Tunisie, estime que l'avenir de ses enfants sera plutôt tourné vers Israël (L4). Un rabbin y a songé pour lui-même et nous a rapporté sous forme d'anecdote savoureuse l'impossibilité de son installation en Israël : l'Agence Juive lui a fait savoir que le pays ne manquait pas de rabbins. Un autre rabbin, très attaché au judaïsme français, déplore que ses fils, tous rabbins comme lui, aient choisi *Bné Brak* comme lieu et mode de vie, alors que lui continue de prôner l'ouverture sur la cité : « *les valeurs de la République, ce sont des valeurs universelles, les idéaux républicains sont des idéaux qui recourent les nôtres* » (L10).

En contre point de cette profession de foi, nous relevons que le chapitre « Mariages » du calendrier du Consistoire de Paris, s'ouvre aussi sur cette idée d'une proximité des valeurs républicaines, et des valeurs du judaïsme : « *Convergence, est-il écrit, entre les valeurs de la République qui fait du mariage « une Institution » et celles de la Torah qui le considère comme un peu du Temple de Jérusalem et une construction éternelle* ».

Plutôt que l'origine des rabbins (français, tunisiens, marocains) c'est l'âge, une fois de plus, qui semble discriminant quant au sentiment à l'égard de la République. Les rabbins marocains d'origine manifesteront tout autant cet attachement qu'un rabbin alsacien, voire même parisien s'ils ont au-dessus de 50 ans. Pour un jeune rabbin entre 30 et 40 ans, qu'il soit français d'origine ou tunisien, ou marocain, la question de la République n'est pas primordiale. L'évidence de la solidarité avec Israël est partie prenante de la dimension identitaire (même si l'ensemble des juifs ne soutient pas toujours activement Israël). Elle est aussi paradoxalement concomitante à la crise des États nations et à l'émergence de cultures minoritaires (et à leurs fragmentations) : ainsi peut-on être juif en France et se sentir menacé quand la situation se détériore au Proche-Orient. Le multiculturalisme et le recul du nationalisme jouent en faveur de cette extension du sentiment d'appartenance hors des frontières, qui n'est pas propre aux juifs¹⁶⁰.

Un rabbin très attaché au modèle du judaïsme français, originaire d'Algérie, conclura notre entretien ainsi : « Je rêve d'un monde plus religieux mais moins radical. Et pas seulement pour la France, je rêve surtout pour Israël d'une religion à la française en Israël, telle que moi je l'ai pensée » (L10).

Conclusion

Le profil du rabbin consistorial

Les 31 rabbins que nous avons rencontrés représentent les rabbins consistoriaux dans leur diversité actuelle. Nous devons souligner ici leur grande humanité et leur grande cordialité. Ils n'ont pas ménagé leur temps pour nous répondre : certains, à qui nous avons laissé un message sur le répondeur, n'ont pas hésité à nous rappeler pour nous proposer un rendez vous, tous ont accepté de témoigner longuement, toujours de bonne grâce. Agés de 30 à 60 ans, pour la majorité d'entre eux anciens élèves du Séminaire rabbinique, achkénazes ou sépharades, 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.

Les conflits 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 Bourdieu¹⁶¹ 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 particulier¹⁶² ». Tensions avec la société juive traversée de multiples interrogations sur son devenir, sur son identité : toutes interrogations qui amènent le rabbin consistorial à re-définir sa place en tant que rabbin. Tous sont sans conteste des rabbins français, passés par le moule consistorial. 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, ils n'en sont pas moins proches de leurs fidèles, quels qu'ils soient. À ce titre, ils ont gardé la chaleur, la tendresse, la générosité des rabbins de légende, pleins de sagesse et d'amour, qui peuplent l'univers d'Isaac Bashevis Singer : comme alors, on trouve les maîtres, rabbins, reconnus par tous et jaloués par quelques uns, prêts à débattre des problèmes de société les plus brûlants, toujours prêts à porter haut et fort le judaïsme, et les autres, ou les mêmes, pères de famille nombreuse, proches des petites gens, partageant souvent la même vie que leurs « ouailles », confrontés parfois aux demandes de pratiques magiques réclamées par leur base, 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.

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 par exemple sur 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 du Grand rabbin Messas¹⁶³, qui met l'accent sur « l'écoute », « le bonheur d'être juif », la joie inhérente à l'être juif. Chez lui comme chez tous les rabbins, 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 dif-

férentes 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 immenses, ils les accomplissent semble-t-il avec un maximum de sérieux, de compréhension. Mais ces hommes au premier rang de l'écoute des difficultés physiques, psychologiques, matérielles, conjugales, parentales, sociales, de ceux qui se confient à eux, y ont confrontés sans armes autres que leur temps, leur bonté, et la Torah.

Il nous a paru évident que manquaient dans leur formation, puis pendant leur temps d'exercice de la fonction rabbinique, à côté d'une formation à l'écoute, des dispositifs de soutien, des lieux institutionnels de parole, et d'échange de leurs expériences. 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 et que rien ne les préparait dans leurs études à assumer cela.

Les uns et les autres sont en charge de communautés à leur image : aux riches de savoirs et de reconnaissance sociale, les communautés riches et les contacts et la reconnaissance d'élus et de personnalités nationales auprès de qui ils s'efforceront d'exprimer un point de vue juif autorisé sur le Sida, la bio-éthique, le dialogue interreligieux. Aux débutants, plus proches des *yechivot* que de l'Université, les communautés souvent précarisées, plus démunies socialement. 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 la masse juive qui fréquente régulièrement les synagogues. Les fidèles à qui ils ont à faire en majorité : « prolétariat » juif, âgés, peu familiers de la culture profane, pourvus 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 achkénaze et sépharade, avec culture et distinction du côté achkénaze, et émotivité et archaïsme culturel du côté sépharade. Alors que les jeunes diplômés, d'où qu'ils viennent, sont ailleurs, comme ceux à qui ils pourraient parler « dégal 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 civili-

sation 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'études »¹⁶⁴. 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. Cependant « 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 juïques sur la société. Les rabbins sont en quelque sorte des missionnaires exerçant au sein de la communauté juive pour laquelle 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 identitaire¹⁶⁵ ». 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 religions¹⁶⁶ ». 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. Pour les pasteurs comme pour les rabbins, comme le souligne Jean Paul Willaime, 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 message¹⁶⁷ ». 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

De fait, le rabbin se trouve au carrefour de différentes attentes vis à vis de sa fonction, de sa mission. Ne constituant plus comme ce fût 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 rôle a certainement perdu de sa 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 duré 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 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 qu'il nous a été 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.

Dans son ouvrage d'ethnologie des prêtres, *La Tribu sacrée*, Pascal Dibie¹⁶⁸ analyse les modes de recrutement de l'Église catholique. Son propos pourrait servir de contrepoint au nôtre tant sur les modes de gestion au quotidien de la fonction ecclésiale que sur l'univers dans lequel le prêtre évolue. Si les différences sont criantes : le prêtre est un célibataire voué au service de l'Église, le rabbin est un chef de famille au service d'une communauté, les principes religieux demeurent extrêmement contrastés. 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 urbain¹⁶⁹, 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 prêtre¹⁷⁰. 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.

Aussi, les discours que nous avons recueillis témoignent du très grand intérêt des rabbins pour les problèmes de société et les problèmes sociaux, mais il est vrai que le type de questionnement et la relation aux sociologues ont certainement infléchi les sujets débattus en ce sens. Bien que les rabbins soient très concernés par « le social », nous n'avons pas remarqué à Paris comme en banlieue de clivage au sein du rabbinat rappelant la division de l'Église catholique avec son corps traditionnel de prêtres hiérarchisés s'opposant souvent aux prêtres ouvriers marginaux et « spécialisés ». Souvent engagés pour aider les plus démunis, les actions des rabbins se heurtent à de multiples obstacles, soit par manque de coordination avec les autres partenaires des services sociaux, soit par la remise en question de la légitimité de leurs actions en tant que rabbins. 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 des 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 le 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 tensions. Ainsi, des conflits avec les commissions administratives des synagogues ont été signalés, mais ils ne sont ni nom-

breux, ni centraux, du moins dans l'esprit des rabbins. Par la voix de la revue *Levitic*, certains présidents de communautés contestent l'autorité, qu'ils jugent en tous cas excessive, de certains rabbins et de leurs prérogatives. Mais il n'est pas évident que se dégagent d'après ce document des propositions constructives, même si leur contestation témoigne d'un malaise qui est peut-être temporaire¹⁷¹. Pour certains, des « dérivés intégristes » auraient eu lieu et l'objectif des présidents aurait été de rétablir « l'ouverture d'esprit des prédécesseurs ». Nos entretiens et les relations établies avec les rabbins (sauf pour un d'entre eux), nous ont plutôt suggéré un esprit d'ouverture et d'écoute qui ne veut pas dire que l'on renonce aux principes de la *Halakha* mais qu'il ne s'agit jamais de les imposer. Par ailleurs la lecture de *Levitic* laisse parfois transparaître une volonté de puissance des présidents de communauté qui s'y expriment, que nous n'avons pas trouvée chez les rabbins, pour qui l'individu demeure en retrait par rapport à la communauté. Gagnés par l'esprit « leadership d'entreprise », certains de ces présidents revendiquent une parole « prophétique » du Juif agissant « individuellement », certains accusant le « judaïsme » de « ne s'être jamais dressé contre le pouvoir » ou encore posant la question de savoir « qui d'Israël ou de la diaspora aura été le vrai gardien du judaïsme¹⁷² ».

Les rabbins que nous avons rencontrés, plus modestes que les présidents contestataires, s'emploient à leur mission, modeste elle aussi, sans grandiloquence mais avec patience et ténacité. Pourtant des problèmes récurrents 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 de 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.

Ainsi, le simple dénombrement des rabbins fait problème : si nous nous référons à l'annuaire du Consistoire¹⁷³ et si nous additionnons le nombre de rabbins enregistrés comme tels, synagogue par synagogue de Paris et de la banlieue, nous n'aboutissons pas au chiffre donné plus loin dans le même annuaire répertoriant les membres du Consistoire selon leur statut (rabbins, délégués rabbiniques, ministres officiants). Les différents statuts eux-mêmes semblent ne pas correspondre aux critères initiaux, qui sont ceux des diplômés : ne peut avoir le titre de rabbin, que celui qui est diplômé du Séminaire rabbinique de France.

Les écarts entre le modèle affirmé et la réalité des faits met 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 (en l'occurrence le baccalauréat), analysant les capacités et le profil de chaque étudiant, et délivrant un diplôme en fin d'études. Calqué sur l'Université, bien que n'ayant pas à ce jour obtenu d'équivalence universitaire, le Séminaire Israélite dans son projet devait fournir à la France des rabbins savants dans le domaine religieux, ouverts sur la cité et fidèles propagateurs des idéaux de l'universalisme républicain. En l'an VIII de la République le préfet du Bas Rhin écrivait dans son rapport « Leurs prêtres ou rabbins sont en général des hommes assez éclairés et bien intentionnés, dont je ne peux faire que l'éloge »¹⁷⁴. Si ces qualités demeurent, la deuxième proposition, celle de l'enseignement de l'amour de la patrie, rapportée par un membre du Consistoire¹⁷⁵, telle qu'on pouvait la lire dans les manuels scolaires des écoles juives, n'est plus à l'ordre du jour dans notre société, tant dans le monde juif qu'à l'extérieur. Ce changement induit à la fois des enseignements mais aussi des comportements différents.

Le Séminaire lui-même a modifié le contenu de ses enseignements, plus tourné semble-t-il vers la connaissance des textes de la tradition hébraïque avec une inflexion talmudique plus grande, abandonnant le monde antique des Humanités et l'enseignement de la philosophie. Souffrant d'une réputation largement dépassée qui lui imputait une certaine négligence du savoir traditionnel, et se trouvant aujourd'hui en compétition avec diverses *yeshivot*, il a certainement 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. Cette incursion du monde contemporain, sa perception et

son analyse intellectuelles permettent de rendre, entre autres, du sens à la tradition. L'analyse du « sermon », qui permet d'établir le lien entre l'institution religieuse et les fidèles, témoignerait à la fois de la sensibilité particulière du rabbin qui le compose mais renseignerait aussi sur les fidèles à qui ils sont adressés. Cette étude reste à faire.

La solitude du rabbin et le manque de communication : les causes structurelles

Bien que le Grand rabbinat ait organisé des séminaires (*Beth Ha midrash ha rabanim*), on nous dit : « *je pense que les rabbins sont très cloisonnés l'un par rapport à l'autre, et que c'est le Consistoire qui a créé cette situation de cloisonnement, pas de façon délibérée mais de par les structures. Comme il n'y a pas de transparence dans les rémunérations, et que chacun se gère à la petite semaine, il ne peut y avoir d'échanges francs. Il faudrait tout mettre à plat, ça fait des décennies qu'on en parle, mais il n'y a rien à faire, on n'arrive pas à en sortir. Un rabbin arrive, on se met d'accord avec lui, puis un second arrive, on se met d'accord. Après il y a des disparités. Ce n'est pas une gestion rationnelle, c'est un gros chantier, il faudrait tout mettre à plat, que quelqu'un ait le courage* » (L10).

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 décidée 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 Consistoire ne peut imposer un candidat. Toutefois, un déficit de démocratie est constaté par les plus jeunes pour l'attribution de postes notamment : « *Je pense qu'on encourage le règne de la médiocrité, ça arrange tout le monde (...) Les postes de responsabilités de départements (...) Quelqu'un qui a des diplômes et quelqu'un qui est compétent, on ne le prendra pas (...) Moi je sais qu'il y a eu des appels à candidatures,*

des gens qui étaient très brillants, mais qui n'ont pas été pris. On prenait quelqu'un issu de la maison, il vaut mieux prendre quelqu'un qui connaît le système » (L8). Cet aspect nuit non seulement au bon fonctionnement et aux échanges entre rabbins mais il ne permet pas de renouveler le personnel consistorial. Ce « système » qui ne peut que s'auto-alimenter pour se reproduire, favorise l'immobilisme.

A contrario, les conflits de ce type pourraient favoriser la fragmentation communautaire et la sortie des rabbins hors du Consistoire pour créer leur propre oratoire. Cette menace ne semble pourtant pas avoir atteint les rabbins consistoriaux qui demeurent attachés aux principes fondateurs du Consistoire et tentent encore d'améliorer son fonctionnement : « *cette grande mode qui consiste à créer des petits oratoires alors que les grandes synagogues sont vides et qui veut que tout le monde soit rabbin et le titre de rabbin galvaudé (...) ça vient un peu du monde sépharade, le hazan est le rabbin (...) C'est la plaie ! Il y a des synagogues qui se multiplient et c'est de l'argent en moins pour le système* » (L8). Pourtant aucun n'est tenté (sauf pour un délégué rabbinique) de former une communauté autonome en dehors du Consistoire car « *le statut du rabbin en milieu orthodoxe est encore moins enviable. Dans le Consistoire, on est quand même dans un milieu ouvert, un milieu de civilisation, mais si vous allez dans les communautés orthodoxes, les rabbins sont encore plus maltraités* » (L10).

Nous avons, dans le chapitre consacré à l'emploi du temps, largement évoqué la surcharge de travail des rabbins. Sur ce même sujet, R. Campiche et C. Bovay¹⁷⁶ 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 des prêtres 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 *yeshivot* d'une part et une frange de présidents de Communautés d'autre part.

Au cours de notre étude nous avons mesuré l'impact que pouvait 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 deça 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 République¹⁷⁷, 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 française¹⁷⁸ parmi les intellectuels, l'étude des différentes vagues migratoires montre combien il fût difficile pour les nouveaux arrivants de se conformer à ce modèle et d'entrer au Consistoire¹⁷⁹.

L'étude des enjeux de pouvoir liés à la *cachrouit* telle qu'elle a été menée par S. Nizard Benchimol¹⁸⁰ nous montre la profondeur historique des conflits et les réticences durables de certains groupes religieux à intégrer l'institution consistoriale. Chaque immigration depuis le début du xx^e siècle semble avoir été suivie de grandes difficultés d'intégration des nouveaux immigrants dans un système centralisateur, dont les normes leur paraissent ne pas correspondre aux leurs. Se regroupant au sein d'associations, formant des oratoires particuliers, non affiliés au Consistoire, ils organisent eux mêmes leur *cachrouit* selon la tradition dont ils sont issus. Leurs réticences s'expliquent aussi par le fait que la *cachrouit* et la taxe sur la viande plus précisément, constituent l'apport financier essentiel permettant l'autonomie des communautés. En renonçant à leur propre abattage rituel, ils abdiquaient symboliquement au moins leur indépendance. Avant même l'immigration des Juifs d'Europe orientale, des archives de 1830 consultées par S. Nizard confirment la difficulté de centralisation du pouvoir entre la communauté de Metz et celle de Paris. Centralisation qui ne fût finalement réalisée « qu'après

d'après négociations ». Si de 1900 à 1945 la *cachrouit* est globalement consistoriale, c'est après guerre, avec l'arrivée en France de Juifs religieux issus de Hongrie, d'URSS et de *hassidim*, que l'orthodoxie instaura une *cachrouit* indépendante¹⁸¹.

En 1964 une *cachrouit* indépendante se crée à l'initiative du Rav Rottenberg (rue Pavée) au moment même où la consommation *cachere* augmente considérablement avec l'arrivée des Juifs d'Afrique du Nord. Le magazine *L'Arche* titrait « La guerre de la *cachrouit* est déclarée »¹⁸². Alors que la demande ne cessait de croître, le Consistoire adopta une politique fédérative : la Commission rabbinique Inter-Communautaire de l'Abattage Rituel¹⁸⁴ créée en 1981, qui tentait de préserver pour le Consistoire, le monopole du label *cachere*. Pourtant les groupes religieux se multiplièrent et la dérégularisation institutionnelle malgré les tentatives centralisatrices se poursuivit. Aujourd'hui encore, la *cachrouit* représente un enjeu financier important¹⁸⁵ et le défi toujours d'actualité pour le Consistoire est de « faire autorité », et de trouver sa légitimité à l'échelle nationale. Nous savons que cette autorité s'acquiert hors du domaine stricto sensu de la *cachrouit*, plutôt du côté du religieux. Par ces questions de politique d'agrégation et d'accord se manifestent les tensions et les modes de différenciation de groupes religieux, qui s'agrègent, se fragmentent, se recomposent et expriment une certaine diversité que le système central qui veut (et doit) représenter le judaïsme français a du mal à contenir. Ce contrôle absolu impossible, ces luttes et ces compromis qui marquent sans discontinuité l'histoire du Consistoire et donc du judaïsme français, indiquent que le mouvement centrifuge instauré pour acquérir de la légitimité et demeurer représentatif est constamment travaillé par des mouvements adverses qui vont vers les marges mais qui doivent être extérieurs. L'enjeu de la *cachrouit*, financier mais symbolique aussi, mêle les intérêts et le charisme, et révèle la force que peut avoir parfois la domination charismatique.

L'instabilité et la fragilité de l'institution tiennent certainement à sa dimension et à son organisation bureaucratique inévitable. L'agrégation de petits groupes et l'art du compromis sont à l'image de ce qui se joue par ailleurs et qui concerne sur le plan national la cohabitation des identités et le pluriculturalisme. La recomposition religieuse et le caractère mouvant de son établissement correspond semble-t-il à des configurations nouvelles sur lesquelles se construisent les identités, même institutionnelles et toujours en mouvement. Les rabbins et les délégués rabbiniques dans leur diversité nous disent les origines et les

traditions diverses mais aussi l'acquis du Séminaire et de leur expérience de terrain. Mais la question de ces diversités prend un tour particulier lorsqu'il s'agit de mesures financières mettant en péril l'institution. Ainsi la multiplication des quêtes dans les synagogues consistoriales pour des associations « loi 1901 » parfois gérées par les communautés, ou encore pour les *yeshivot* israéliennes, ou encore pour des mouvements religieux indépendants (Loubavitch) constituent pour le Consistoire des préjudices considérables. Les rabbins dénoncent unanimement cette situation.

La forte présence de laïcs au Consistoire, puis des commissions administratives intervenant dans les décisions concernant leur communauté pondèrent sans doute l'emprise du religieux, mais elles contribuent à l'effacement du sacré et délégitiment en partie l'autorité du rabbin. Le Consistoire, instance de régulation et de légitimation du religieux, par sa double nature, laïque et religieuse, est contraint de s'adapter aux changements et aux interrogations qui parcourent la société juive et la société dans son ensemble. Le développement du monde associatif et la multiplication des groupes religieux juifs accédant ici ou là à une certaine légitimité constituent un défi que les rabbins doivent relever quotidiennement. Loin d'être une institution fossilisée, le Consistoire témoigne des récents développements du judaïsme en France. Ses rabbins expriment des courants de sensibilité parfois différents, mais dans l'ensemble revendiquent leur appartenance à un judaïsme orthodoxe et ouvert sur la cité. Les plus jeunes, les plus diplômés d'entre eux, manifestent une tendance « nostalgique » d'un judaïsme français marqué par les Lumières et la convergence des cultures. D'autres revendiquent plutôt une meilleure appréhension de la culture traditionnelle, mais ce qui est frappant est certainement que ces positions loin d'être contradictoires ou de s'opposer, semblent être les éléments de construction d'une identité toujours en devenir et par nature incomplète, suscitant des questionnements, des quêtes spirituelles ou intellectuelles constantes et en synergie.

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 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. Les rabbins attentifs aux différentes sensibilités, aux différents courants de pensée maintiennent cette unité, demeurent attachés au judaïsme français tout en inscrivant les nouvelles données culturelles en son sein. Leur fonction n'est pas seulement de procéder à la répétition du culte mais aussi d'en actualiser le sens.

Notes

- 1 On trouvera à la fin de cet ouvrage une bibliographie.
2. « Le rabbinat: adaptation et permanence », in *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine*, Cerf 1982 (cf. bibliographie).
3. Un glossaire des mots hébreux et yiddish se trouve en fin d'ouvrage.
4. E. Gugenheim, *Dictionnaire du judaïsme*, Encyclopedia universalis, Paris (1998).
5. Définition du *Dictionnaire encyclopédique Larousse* cité par R. Berg (cf. bibliographie).
6. Pour ce paragraphe historique, nous nous référons au *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, éditions Cerf, 1989.
7. Calendrier du Consistoire de Paris, 2001-2002 (5762), Supplément à *Information juive* n°208, juillet 2001.
8. Les majuscules ne sont pas anodines.
9. C'est nous qui soulignons.
10. Le Consistoire de Paris est un des 15 Consistoires régionaux fédérés au sein du Consistoire Central, lequel depuis sa création en 1808, est chargé de gérer le culte, l'instruction religieuse et l'entretien des synagogues. À l'origine, le Consistoire avait en plus la responsabilité de « la régénération des juifs », en les encourageant « à s'engager dans des professions utiles ». Il devait également informer les autorités civiles du nombre des membres de la communauté (cf. *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*). Les Consistoires, central et régionaux, sont co-dirigés par des laïcs et des rabbins.
11. Page 30, ouv. cité. C'est nous qui soulignons, le terme « éviter » est lourd de sous-entendus.
12. *Idem*, si le rôle « moral » du rabbin est compréhensible, son rôle « financier » est inattendu.
13. J.M.Chouraqui, « De l'Émancipation des juifs à l'Émancipation du judaïsme. Le regard des rabbins français du XIX^e siècle » in *Histoire politique des juifs de France*, sous la direction de P. Birnbaum, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1990, p.43.
14. La part des laïcs dans la gestion du Consistoire est décisive puisqu'ils représentent plus de la moitié de l'ensemble des membres.
15. Cf. chapitre « Le rabbin face aux fidèles ».
16. *The modernization of French Jewry. Consistory and Community in the nineteenth Century*, Hanovre, Brandeis University Press, 1997.
17. Cf. chapitre « Rabbins dans la cité ».
18. C'est un administrateur du Consistoire qui parle ici.
19. R.Berg, *op. cit.*, p.137 et 139.
20. Cf. chapitre « Les rites de prière ».
21. Cf. brochure de présentation du SIF, disponible au siège du Séminaire, rue Vauquelin (Paris).
22. Exceptionnellement en juin 2001, six rabbins sont sortis diplômés du SIF.
23. Les mémoires cotés de 1 à 209 à ce jour, sont consultables à la bibliothèque du Séminaire.
24. Cf. plus loin, pages 19 et suivantes.
25. René-Samuel Sirat, professeur d'Université, fut Grand rabbin de France de 1980 à 1987.

26. Cf. chapitre « la formation ».
27. Ouvrage cité (page 22).
28. *Idem*.
29. *Idem* (pages 120 et suivantes).
30. Le « rabbin de la télé », Josy Eisenberg, est « sans charge communautaire ». Les rabbins à la retraite se retrouvent aussi dans cette catégorie.
31. *Idem* (pages 35 et suivantes).
32. Pages 75 et suivantes du calendrier.
33. L'école de *hazanout* a fermé ses portes en 1956.
34. Une émission de *hazanout*, programmée sur les radios juives, semble rencontrer un vaste public.
35. Lorsque nous citerons les rabbins interviewés par nos soins dans ce texte, ils apparaîtront sous le code J1 à J16 lorsqu'ils auront été interviewés par Joëlle Allouche, et sous le code L1 à L15 lorsqu'ils auront été interviewés par Laurence Podselver. L'ensemble des entretiens recueillis a été analysé par les deux auteurs.
36. Grand rabbin de France de 1955 à 1980.
37. Cf. Annexes.
38. En particulier les ouvrages des rabbins Gilles Bernheim, Philippe Haddad, les entretiens des rabbins Sitruk et Bernheim parus dans le recueil d'entretiens de Guland et Zerbib, les entretiens accordés aux mensuels *Information juive* et *L'Arche* par divers rabbins, dont le Grand rabbin de Paris, Messas, les plaquettes éditées par le département Torah et société du Consistoire de Paris (cf. bibliographie). Bien entendu, nous nous sommes engagées à respecter strictement l'anonymat des rabbins qui nous ont répondu.
39. Sur 55 Grands rabbins et rabbins en titre exerçant à Paris et sa banlieue, nous avons interrogé 25 rabbins, soit 47% d'entre eux, presque un sur deux.
40. Les sépharades, originaires des « pays du Sud »(initialement d'Espagne, puis essentiellement des pays arabes) représentent environ 3 millions de Juifs dans le monde. Les achkénazes, originaires des « pays du Nord » (Europe) représentent 10 millions de juifs dans le monde. En France et en Israël, les sépharades sont majoritaires. Ils représentent 60% des Juifs de France, et les achkénazes 40% (cf. *Être juif en France*, M. Bitton et L. Panafit, Hachette Littératures, 1997).
41. *Profession : pasteur*, éditions Labor et Fidès, Genève 1986.
42. Cf. le chapitre : « Pourquoi devient-on rabbin ? ». En ce qui concerne l'endorecruitment, rappelons à ce sujet que J. P. Willaime (cf. ouvrage cité) dénombre lui 20% de pasteurs dont le père est pasteur.
43. *La Tribu sacrée* éditions Grasset 1993 (page 156).
44. Encore que nous ayons relevé que des mères de rabbins âgés de 49 ans et plus, occupaient une position sociale intéressante, en tant que femmes, dans les années 40/50 (médecin, enseignante). Ainsi, la mère du Grand rabbin Sitruk, actuel Grand rabbin de France, a exercé comme professeur de gymnastique en Tunisie.
45. Les informations que l'on trouvera dans ce tableau et les suivants sont issues de deux sources. Des réponses au questionnaire : 13 rabbins nous ont retourné ces documents, mais ils n'ont pas, tous, répondu forcément à toutes les questions. Et des informations puisées dans les entretiens. Ces sources différentes expliquent que d'un tableau à l'autre le total des réponses ne soit pas le même. Aa désignera un rabbin achkénaze originaire d'Alsace Lorraine, Ae un rabbin achkénaze originaire d'Europe de l'Est. Sa, un rabbin sépharade originaire d'Algérie, Sm du Maroc, St de Tunisie.

46. ENIO dont le directeur pendant les années 60/70 fut le professeur Levinas.
47. À titre de comparaison, Willaime note que 9% des pasteurs n'ont pas le bac ou une équivalence (cf. ouvrage cité).
48. Sauf cas d'équivalence : voir « Le SIF aujourd'hui ».
49. 17 sur 31, soit plus de 51% de notre population. Les pasteurs étudiés par Willaime sont 38% dans ce cas.
50. C'est ainsi le cas du Grand rabbin Messas (Paris), qui est titulaire d'une maîtrise de philosophie.
51. Il est de notoriété publique par exemple que le Grand rabbin Bernheim est agrégé de philosophie, et le grand rabbin Sirat, agrégé d'hébreu et professeur d'Université.
52. Voir pages précédentes.
53. Le *Beth Hamidrach* des rabbins de Paris, créé à l'initiative du Grand rabbin Messas, avec le concours du Centre Mondial des Services religieux pour la Diaspora, permet aux rabbins qui le souhaitent d'entretenir et de perfectionner leurs connaissances en *Halakha* et en pensée Juive (cf. *Lévitic*, n°1, mars 2001, page 7).
54. Dans la surenchère religieuse actuelle, aller au cinéma, regarder la télé, éventuellement surfer sur Internet, n'ont pas très bonne presse. C'est donc faire acte de modernisme que de pratiquer ces activités.
55. Ce rabbin, jeune, et père de famille très nombreuse, est un produit de la *yechiva*.
56. Nous sommes en pleine période de diffusion de cette émission, sur laquelle glosent d'abondance presse écrite, radio, télévision, impossible d'y échapper, d'ailleurs plusieurs rabbins y feront allusion.
57. Paradoxe : les deux épouses qui possèdent un diplôme de *kodesch* 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* » (L6).
58. 35% des femmes de pasteurs travaillent, et ne sont donc plus disponibles pour jouer un rôle traditionnel, et précise Willaime (ouvrage cité) « *rôle que de toutes façons de moins en moins de femmes de pasteurs sont prêtes à remplir, qu'elles travaillent ou non* ».
59. Jeanne Brody rappelle l'existence jusqu'à la Seconde Guerre mondiale d'une école publique maternelle et primaire installée rue des Hospitalières Saint Gervais, à Paris, qui recevait les enfants juifs du *Pletzl* (rue des Rosiers et alentour), et était « ouverte le jeudi, jour de repos hebdomadaire de toutes les écoles publiques françaises, et fermée le samedi en vertu du *chabbat* ». L'objectif était d'« enseigner pour émanciper », en s'efforçant de « maintenir la cohésion du groupe ainsi que sa spécificité religieuse tout en promouvant l'intégration et l'assimilation aux normes et valeurs de la République » : « Pratique religieuse et école laïque », *Archives juives*, n°28/2, 2^e semestre 1995, éditions Lliana Levi, Paris (pages 49-60).
60. Une centaine d'écoles juives existent actuellement, surtout à Paris et en Alsace Lorraine. Elles accueillent environ 26 000 enfants (10 à 15% des enfants juifs), et accordent à la religion une place plus ou moins importante (cf. Michelle Bitton et Lionel Panafit *Être juif en France aujourd'hui*, éd. Hachette Littératures, 1997).
61. Cf. chapitre « Lieux de naissance ».
62. Cf. chez Willaime : 67% des pasteurs ont eu des activités dans les mouvements de jeunesse.
63. Cf. chapitre « Le regard sur le milieu institutionnel ».
64. Cf. chapitre « Emploi du temps ».

65. Cf. chapitre « La famille de naissance ».
66. C'est sur le même texte que s'ouvre le mémoire de fin d'études (Séminaire israélite de France, 1989) du rabbin Haim Korsia (cf. bibliographie).
67. Ouvrage cité, pages 57 et suivantes.
68. 1965 (1922) cité par Willaime.
69. Que nous pourrions traduire par « judaïsme plus replié sur lui-même, moins ouvert sur l'extérieur » ?
70. 80 centres dans Paris et sa région, qui accueillent 3300 élèves (cf. calendrier du Consistoire de Paris, juillet 2001).
71. Cf. chapitre « Le dialogue inter-religieux ».
72. Cf. chapitre « Loisirs et pratiques culturelles ».
73. Cf. chapitre « Rabbin à Paris, rabbin en province ».
74. Mais les rabbins du *Beth Din* ne prennent de décisions qu'après concertation avec les rabbins de terrain.
75. C'est nous qui soulignons.
76. Service après vente.
77. 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 ».
78. *Histoire du rabbinat français (xvi-xx^e siècles)* Paris, éd. Cerf 1992, p.110.
79. Voir chapitre 5.
80. Ouvrage cité, pages 208-209.
81. C'est à dire la séparation matérialisée dans la synagogue entre les hommes et les femmes. Ce fut un sujet de discorde fréquent entre les fidèles et les rabbins ces dernières années. Cf. chapitre « La femme juive ».
82. Cette dernière réflexion montre peut-être une certaine lucidité, mais surtout le manque de confiance en ce qu'il est sensé défendre ce qui lui importe, c'est que l'autre ne le considère pas « dépassé ».
83. Nous aurons plus d'une fois le sentiment à l'écoute des rabbins et de leurs plaintes « professionnelles » de nous trouver dans un monde très proche de celui des enseignants du secondaire : formés eux aussi de manière pointue à une discipline qu'ils aiment, ils sont confrontés à des publics que leur savoir n'intéresse pas, ou qu'ils n'arrivent pas à intéresser. Et comme dans l'éducation nationale, comme les enseignants qui après un purgatoire plus ou moins long en province, ou dans les quartiers difficiles, sont enfin nommés dans les « bons établissements », les rabbins les plus titrés, les plus distingués, sont nommés dans les synagogues « les plus faciles », auprès des publics les plus réceptifs à leurs éventuelles innovations.
84. Cf. chapitre « Le regard sur les collègues ».
85. Cf. I. Ruimy Faibis, bibliographie.
86. À nouveau s'impose à nous la comparaison avec l'éducation nationale, où les jeunes enseignants sans expérience sont envoyés « sur le front », dans les zones difficiles, alors que les plus expérimentés finissent leur carrière dans les établissements sans problème.
87. L'adresse du Consistoire.
88. Soulignons à ce propos qu'en province les questions matérielles semblent être moins aiguës qu'à Paris : les rabbins y disposent plus fréquemment de logements de fonction, la « vie » y est généralement moins chère. Un des rabbins interrogés nous dira d'ailleurs

- qu'après un premier poste de 10 ans en province, il a refusé un deuxième poste en province pour choisir une synagogue parisienne, qui lui offrait pourtant un salaire moins intéressant.
89. Nous avons déjà évoqué ce problème dans le chapitre « La famille créée ».
90. Il n'est pas anodin de relever que ce rabbin achkénaze névoque pas la possibilité pour de jeunes achkénazes d'être moins sensibles aux airs de leur « là bas » et d'entrer dans n'importe quelle synagogue de proximité, fut-elle sépharade. Est-ce parce que peu de jeunes achkénazes entrent dans les synagogues, quelles qu'elles soient ? Ou parce qu'il serait dans la norme que de jeunes sépharades abandonnent leur attachement aux airs de là bas ?
91. Cf. chapitre « Le regard sur les collègues ».
92. Toujours sur le mode feutré, mais révélateur de tensions persistantes entre achkénazes et sépharades, 2 candidats sur les 44 qui se présentent aux élections au Consistoire du 25 novembre 2001, chacun présent sur une liste différente, arguent de leur mariage « mixte » pour recueillir des suffrages. La profession de foi de Dorothy Benichou-Kac s'ouvre sur « Je suis une femme achkénaze mariée à un sépharade depuis 36 ans », et celle de Hubert Saada sur « père de 3 enfants qui sont le reflet de l'union d'une achkénaze et d'un sépharade, je me présente devant vous pour solliciter votre vote ». Le mariage achkénaze/sépharade comme exploit ? Comme acte de bravoure méritant le respect ? Et donc la confiance des électeurs ?
93. Cf. Journée d'études « Le Salaire du sacré », CNRS (in bibliographie).
94. Pour plus de détails sur les revenus et les salaires, nous renvoyons au chapitre « le corps rabbinique ».
95. Cf. chapitre « Les rabbins ».
96. Cf. pages 17-18.
97. Cf. chapitre « La famille créée ».
98. Cf. la journée « Le salaire du sacré », CNRS (bibliographie).
99. Revue *Lévitic*, n°1, mars 2001, pages 12-13.
100. Auprès de communautés de Paris et sa région, de grandes communautés de province, de plus petites communautés de province et de quelques communautés d'Alsace Lorraine.
101. Cf. Chapitre 3 « Une identité en question ».
102. Comme nous l'avons vu au chapitre « Corps rabbinique ».
103. Nous avons constaté au cours de l'enquête, les différents niveaux de maîtrise de la langue française des rabbins interviewés, une parfaite maîtrise chez les rabbins nés en France (achkénazes pour la plupart) ou nés en Algérie, plus âgés, une maîtrise relative chez certains, nés en Tunisie ou au Maroc ; ceux là truffent leurs phrases d'hébraïsmes, font des fautes de français.
104. Cf. chapitre sur La « formation » : « La formation permanente ».
105. Cf. *idem*.
106. *Lévitic*, n°1, mars 2001.
107. Actuellement en piètre état, faute de crédits et de personnel, un demi poste de bibliothécaire pour une institution qui renferme 60 000 ouvrages dont beaucoup d'éditions rares, ce lieu n'est ouvert au public que sur rendez vous.
108. Sur cette période de l'expansion du mouvement Loubavitch, voir Laurence Podselver « Le mouvement Loubavitch : déracinement et insertion des Sépharades » *Pardès* n°3, 1986, ainsi que « La séparation, la redondance et l'identité : les hassidim de Loubavitch à Paris » *Pardès* n°7, 1988, et encore « La nouvelle orthodoxie et la transmission familiale » *Pardès* n°22, 1996.

109. Bain rituel, que les femmes mariées doivent utiliser tout au long de leur cycle biologique pour « se purifier », en principe sept jours après leurs menstrues. Cf. « The Rites of Water for the Jewish Women of Algeria. Representations and Meanings », in Rahel Wasserfall *Menstruation in Jewish life and law*, Brandeis University press, USA 1999 (pages 198-216).
110. Deux des synagogues libérales de la capitale.
111. Enfants adultérins.
112. *Le Sentier de Rectitude*, coll. Sinai, P.U.F, cité par E. Gugenheim, *Le judaïsme dans la vie quotidienne*, Paris Albin Michel, 1978 (p56).
113. le *Talmud* explique que pour pouvoir habiter dans un lieu donné, dix critères sont obligatoires : parmi eux, figure la présence d'un boucher (à côté d'un Tribunal, qui figure en tête de liste, nous trouvons entre autres une synagogue, un *mikve*, un médecin, une société de bienfaisance, un scribe).
114. C'est souvent là, à la cantine, que se nouent les crispations. Voir notre chapitre « Les enfants du rabbin ».
115. La lecture de la thèse de Sophie Nizard-Benchimol est de ce point de vue exemplaire : *L'Économie du croire, une anthropologie des pratiques alimentaires juives en modernité*, Thèse EHES, sous la direction de Danièle Hervieu-Léger, Paris 1997. Voir notre conclusion.
116. Il est interdit de mélanger les produits lactés et carnés dans un même repas.
117. Cité par Sophie Nizard (p.242).
118. Un péché.
119. Cf. pages 19-20, et notre conclusion.
120. Le degré d'affilage du couteau a constitué et constitue encore chez certains *hassidim* une des différences dans l'abattage rituel.
121. Définissant le *glatt-cacher*.
122. Impropre à la consommation.
123. Page 27.
124. Il est vrai que les *Guemarot* techniques sont réputées inintéressantes pour les femmes. En 1980, à Paris, dans la revue *Hamoré* (92-93), Revue des enseignants juifs publiée sous l'égide du conseil européen des services communautaires juifs, le Rav Westheim, directeur du groupe Rabbi Yehiel de Paris, expliquait : « cette étude n'est d'aucun intérêt pour la femme car elle n'est pas conforme à sa mentalité. L'expérience prouve qu'elle est bien plus attirée par les parties *aggadiques* et par les *dinim* qui la concernent. Dans les écoles où les jeunes filles étudient le *Talmud*, elles y excellent autant, sinon plus que les garçons, mais c'est plus par émulation que par intérêt véritable : c'est une étude *lo lichma* (non désintéressée). L'étude *lichma* exige que l'on étudie pour l'amour de la Torah, même si le sujet vous ennuie (...) l'ennui conduit à l'ironie, et les filles risqueraient d'en venir à mépriser la Torah » cité par Danielle Storper Perez, « Judaïsme, judaïcités », Revue *Traces*, 1984.
126. Cf. chapitre *Talmud Torah*, in « Profession et mission ».
127. C'est nous qui soulignons. (Cf. page 17 du document).
128. Cf. chapitre « La Famille créée ».
129. Depuis moins de dix ans, exerce en France une femme rabbin, Pauline Bebe, ordonnée par les Mouvements juifs libéraux.
130. Voir chapitre « Les libéraux ».
131. Il est vrai que les auditeurs ne sont pas actuellement admis eux aussi.
132. Cf. Joëlle Allouche Benayoun « Conversions au judaïsme et enjeux de mémoire : une affaire de femmes ? », in Françoise Lautman *Ni Eve, ni Marie, Luttes et incertitudes des*

- héritières de la Bible*, éd. Labor et Fidès, Genève, 1997.
133. Étincelles de sainteté.
134. *Information Juive*, n°209, juin 2001 (page 15).
135. *Le Figaro*, 30 novembre 2001.
136. Cf. Pierre Birnbaum, *Sur la corde raide*, Paris Flammarion 2002.
137. « *Laumônerie est une émanation des diverses activités du Grand rabbin de France. C'est l'aumônier qui discute en haut lieu avec le Ministère de la défense* » (L3).
138. Nous évoquons ici l'ouvrage de Perrine Simon-Nahum, *La Cité investie, la Science du Judaïsme français et la République* Paris, Cerf, 1991.
139. Philippe Haddad *Pour expliquer le judaïsme à mes amis* (pages 203 et suivantes : les défis).
140. René Gutman « le document du rabinat français de 1968, genèse d'une réflexion théologique sur le christianisme à partir des textes de la Tradition ». Ce document devrait être publié *in extenso* dans un prochain numéro de la revue *Pardès*.
141. « La grande explication entre Juifs et catholiques », *Le Monde* 7 février 2002.
142. Éminent commentateur de la Bible et du *Talmud*, Rabbi Schlomo Yitshaki est originaire de Troyes en Champagne.
143. Ouvrage cité.
144. L'entretien se déroule en juillet 2001.
145. *Le Figaro*, 30 novembre 2001.
146. Ouvrage cité en bibliographie.
147. Mois de l'année juive, à l'automne.
148. Entre autres à travers le n°14, 1991 de la revue *Pardès* (éd. du cerf) *Histoire Contemporaine et sociologie des juifs de France*. Notamment l'article de P. Landau « Religion et patrie : Les prières israélites pour la France », pp.11-32.
149. Alain de Rothschild, *Le juif dans la cité*. Recueil des discours du Président du Consistoire de 1956 à 1982.
150. Dans son acception traditionnelle à la sociologie classique. Ainsi que le rappelle S.Trigano dans *Qu'est-ce que la religion ?* Paris, Flammarion 2001, la nation peut devenir communauté religieuse, et la religion civile peut caractériser la société israélienne.
151. Georg Simmel, *La religion* éd. Circé 1998.
152. Citons ici Danièle Hervieu Léger et Jean Paul Willaime, *Sociologies de la Religion, approches classiques*, Paris PUF, 2002.
153. Cf. chapitre 2.
154. *Lévitic*, n°2.
155. Page 6, Document interne « David Messas, Grand rabbin. Élection du Grand rabbin de Paris, le 30 mai 2001 », document dactylographié de 8 pages.
156. Nous reprenons ici les conclusions d'une enquête menée à Sarcelles et qui montre cette continuité entre l'expérience de vie juive en banlieue parisienne et en Israël. Cf. Laurence Podselver « De la périphérie au centre : Sarcelles ville juive », in *Les Juifs et la ville*, Chantal Bordes-Benayoun, Toulouse, éd. Presses Universitaires du Mirail 2000, pp.79-90.
157. Ainsi ce rabbin, heureux de « *montrer aux enfants du catéchisme qu'un Juif de plus de vingt ans n'a pas forcément une mitrailleuse à la main* » (déjà évoqué dans notre chapitre le dialogue interreligieux).
158. Cf. chapitre « Le dialogue inter-religieux ».
159. Cf. chapitre « Les enfants ».

160. Nous renvoyons ici au livre collectif sous la direction de M. Wiewiorka, *Une société fragmentée ?* éditions La Découverte, Paris 1996.
161. Entre autres *La Distinction, critique sociale du jugement* Paris, Minuit, 1979.
162. Les citations sont extraites de *Profession : pasteur*, op. cit.
163. *Information Juive* juin 2001, en vue de l'élection au Grand rabbinat de Paris.
164. Qui se multiplient 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, 31/05/01, 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 ».
165. Françoise Champion « Laïcité: essais de redéfinition » *Le Débat*, n°77, novembre-décembre 1993(pages 46-72).
166. Marcel Gauchet « Sécularisation, laïcité: sur la singularité du parcours français » Supplément aux *Idées en mouvement*, n°58, avril 1998, pages 15-23.
167. Ouvrage cité, page 148.
- 168 *Op. cit.*
- 169 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 à faire respecter certains rites », conception qui aurait été calquée sur le modèle du prêtre (p.126).
170. Telle que nous la présente P. Dibie en citant Renan ou encore des autobiographies de prêtres et des récits témoignant d'une révélation personnelle.
171. Ces critiques rejoignent en partie celles formulées récemment par Théo Klein, ancien président du CRIF, à l'encontre des rabbins dont « les certitudes de détenir la vérité constitutive à l'évidence, l'assise d'un pouvoir totalitaire dans son essence » cité par le journal *Libération* (décembre 2001) . Voulant se libérer du « joug de la Torah » qu'il considère comme une source d'immobilisme, d'archaïsmes et de vains propos, son discours s'il n'engage que lui-même, reflète cependant des courants de pensée – nous dirions plutôt qu'il s'agit de l'expression de groupes sociaux, confrontant leur identité au religieux qu'ils contestent faute de pouvoir s'en extraire. Ce programme ambitieux n'est pourtant pas nouveau. « Dégager la Torah des croyances archaïques, et des concessions faites à d'antiques rituels, ce que nos rabbins refusent de faire, n'hésitons pas à l'entreprendre », le XIX^e siècle a longtemps soutenu sans aboutir cette argumentation de modernisation et de réformes (nous écrivons entre guillemets les termes employés dans la revue *Levitic* n°1)
172. Nous renvoyons ici à la lecture des pages 17/18 *Levitic* n°1 où l'on cherchera la définition d'une position politique juive devant s'exercer dans le débat politique national ou encore pour des légitimations de la diaspora.
173. Ouvrage cité.
- 174 Cité par Béatrice Philippe *Être juif dans la société française* éditions Montalba, p.141.
175. Toujours cité par B Philippe, *ibid*, p.142.
176. Article cité, cf. bibliographie.
177. Nous renvoyons ici aux travaux des historiens particulièrement ceux de P.Albert

Cohen.

178. Cf. Perrine Simon-Nahum, *La Cité Investie, La science du judaïsme français et la République* Paris, éd. Cerf 1991.
179. 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 : 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 80, dans *Pardès* n°14 (cf. S Arfi bibliographie) une image désordonnée, chaotique qu'ils n'arrivent d'ailleurs pas à maîtriser.
180. *L'économie du croire, une anthropologie des pratiques alimentaires juives en modernité*, thèse EHESS, sous la direction de Danièle Hervieu-Léger, Paris 1997. Nous citons ces travaux avec l'accord de l'auteur, notamment la seconde partie, « la cachrouth comme pouvoir ».
181. Cependant comme le rappelle S.Nizard, les *chokhatim* de « stricte obédience », représentant les communautés de la rue Cadet (rabbin E. Munk) et de la rue Pavée (Rav Rubinstein), entreront dans le Consistoire.
182. *L'Arche* août-septembre 1964, cité par S.Nizard, *ibid*, p244.
183. Celui de l'Association Culturelle Israélite, celle des Loubavitch, celle de Chaaré chalom vétsédek. Les conflits sont sérieux au point de faire appel à la justice. Le morcellement communautaire est grand ; aux raisons connues de la proximité et de l'attachement à un personnel religieux connu et de même origine se surajoute un mouvement rigoriste qui affecte même le personnel consistorial.
184. Seule habilitée à délivrer les cartes de sacrificateur rituel, la commission constitue de ce fait un lieu de pouvoir que tout groupe dissident devra affronter.
185. Des exigences religieuses différentes, en son sein même, se traduisent par une série de négociations, d'accords, de compromis. Le rassemblement sous le label *Beth Din* est nécessaire à la survie du Consistoire. Les *chokhatim* Loubavitch au Consistoire permettent d'étendre la clientèle, tandis qu'une autre partie du mouvement *HaBaD* n'accepte pas la tutelle du Consistoire. Quant au volume de viande concerné il ne représenterait, selon un responsable, qu'un faible pourcentage du volume global contrôlé par le Consistoire.

Bibliographie

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

Stéphane ARFI et Jérôme GUILBERT *Les rabbins et le politique: autorité sacerdotale et représentation* in *Revue Pardès*, n°14, 1991 (pages 71-88)

Aimé ATLAN *Rapports et Statistiques du Statut personnel*. Tribunal rabbinique, Consistoire Israélite de Paris Paris (1998)

Richard AYOUN *Mahir Charleville, une carrière rabbinique au XIX^e siècle*, Maîtrise d'histoire, Paris I, 1973

Pauline BEBE *Isha. Dictionnaire des femmes et du judaïsme*, éditions Calmann-Lévy, Paris (2001), en particulier les articles « rabbin » et « rebbetzin »

Gilles BERNHEIM *Un rabbin dans la cité*, éditions Calmann-Lévy, Paris 1997 ; *Religion et laïcité. Des valeurs pour vivre ensemble* Association consistoriale israélite de Paris, département Torah et société, octobre 2001

Roger BERG *Le rabbinat 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)

Yossef CHARVIT *Elite rabbinique d'Algérie et modernisation*, éditions Gai Yinassé, Jérusalem, 1995

Jean Marc CHOURAQUI « De l'Emancipation des Juifs à l'Emancipation du judaïsme. le regard des rabbins français du XIX^e siècle » in *Histoire politique des Juifs de France*, sous la direction de Pierre BIRNBAUM, Presses de la Fondation Nationale des Sciences politiques, 1990 (pages 43 et suivantes) ; « Le discours rabbinique et les idéologies de la modernité : Science et rationalité XIX^e-début XX^e siècle » in *Revue Pardès*, éditions du Cerf (pages 103-128)

Ernest GUGENHEIM « Rabbin » in *Dictionnaire du Judaïsme*, Encyclopedia Universalis, Albin Michel Paris (1998)

Olivier GULAND et Michel ZERBIB *Nous, Juifs de France*, éditions Bayard Paris (2000) en particulier les entretiens avec les Grands rabbins Joseph SITRUK et Gilles BERNHEIM

Philippe HADDAD *Pour expliquer le judaïsme à mes amis*, In Press Editions, 2000

Haïm KORSIA *Le rabbin vu par son Président. Étude sur l'image du rabbinat français et sur les attentes de la communauté envers ses rabbins*, Mémoire de fin

d'études, Séminaire Israélite Français, Paris (décembre 1989)

Philippe LANDAU « Religion et Patrie: les prières israélites pour la France » in *Revue Pardès* n°14, 1991 (pages 11-32)

Sophie NIZARD-BENCHIMOL *L'Économie du croire: une anthropologie des pratiques alimentaires juives en modernité*, Thèse EHESS, sous la direction de Danièle Hervieu-Léger, Paris 1997

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

Illana RUIMY FAIBIS *Le rabbinat en France*, Note de recherche, UV E16B, Université Paris V (1998-1999), Paris

Claude TAPIA « Le rabbinat : adaptation et permanence » in *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine* le Cerf (1982) Paris (VII Colloque du Centre de Sociologie du Protestantisme) (pp 115-135)

Jean Paul WILLAIME *Profession : pasteur*, éditions Labor et Fidès (1986), Genève ; « Les Pasteurs et les sciences humaines : l'exemple de la psychanalyse » in *Les nouveaux clercs : Prêtres, pasteurs et spécialistes en relations humaines et de la santé* éditions Labor et Fidès, Genève (1985) pp 87-116

Franck FREGOSI et Jean Paul WILLAIME (sous la direction de) *Le Religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*, éditions Labor et Fidès, Genève (2001)

Ouvrages collectifs

Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme, éditions du Cerf, Paris (1989)

Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine, (VII Colloque du Centre de Sociologie du Protestantisme) éditions du Cerf, Paris (1982)

Les nouveaux clercs : Prêtres, pasteurs et spécialistes en relations humaines et de la santé, éditions Labor et Fidès, Genève (1985)

Histoire Contemporaine et sociologie des Juifs de France, *Revue Pardès*, n°14, éditions du Cerf, Paris (1991)

Journée d'études « Religion et Société en Chine » (EPHE) et « Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité » (CNRS) *Le Salaire du sacré* 28 juin 2001, Paris

Revues

Archives juives, éditions Lliana Levi, Paris. *Les Nouveaux Cahiers*, revue de l'Alliance israélite universelle, Paris. *Pardès*, éditions du Cerf et éditions InPress, Paris.

Presse

L'Arche, *Actualité Juive*, *Information juive*, *Levitic* (lien coopératif des décideurs

communautaires), *Tribune Juive*.

Calendrier du Consistoire de Paris, supplément Information juive, Paris (1999-2000, 2000-2001)

Sites Internet :

www.viejuive.com/associations/sif/index.htm

www.consistoire.org

Glossaire

Agouna : femme en instance de divorce, qui n'a pas obtenu le *guet* de son mari

Alya : « montée » vers Israël (émigration vers)

Baal Tchouva : « Juif du retour », c'est à dire qui retourne vers la religion

Beth Din : Tribunal rabbinique

Beth Haknesset : synagogue

Beth Hamidrasch : maison d'étude

Brakha, brakhot : bénédiction(s)

Brith Mila : circoncision

Cacher, cachrout : consommable selon la Loi

Chakharit : prière du matin

Chokhet, chokhatim : sacrificateur(s) rituel(s)

Chomer : gardien

Chulhan Aroukh : la « Table dressée », codification de la Loi juive rédigée par

Joseph Caro (Safed XVI^e siècle)

Guemara, guemarot : commentaires, partie du Talmud

Guet : acte de divorce donné par le mari à l'épouse

HaBaD : acronyme de *Hokhma* (sagesse), *Binat* (discernement), *Daat* (savoir).

Désigne le mouvement *hassidique* fondé par Chnéour Zalman de Lyadi (1745-1813), appelé aussi Loubavitch, du nom de la ville de Biélorussie où le mouvement s'installa.

Halakha : Loi

Hassid, hassidim : homme pieux, par extension qui appartient à un mouvement *hassidique* (i. e. mouvements populaires de renouveau religieux, fondés au XVIII^e siècle en Europe orientale. Certains perdurent de nos jours.)

Hazan, hazanim : chantre(s)

Hevra Kadisha : société des derniers devoirs

Kadisch : prière des morts

Ketouba, ketouboth : acte de mariage

Kiddousch : prière sur le vin

Maharal : grand rabbin de Prague au Moyen Age, inventeur du Golem

Mamzer : bâtard adultérin

Mappa : tissu qui enveloppe un petit garçon le jour de sa circoncision. Par extension, fête au moment des 3 ans du petit garçon : son nom est brodé sur le tissu qui entourera un *sefer Torah*

Mekhitsa : séparation matérialisée des femmes et des hommes dans les synagogues

Michna : énoncé des lois dans le Talmud

Mikve : bain rituel

Minhag : coutume

Moussaf : prière supplémentaire incluse dans l'office du *chabbat* et des fêtes

Mynian : assemblée de dix hommes, nécessaire à la prière (pour prononcer la prière de sanctification du Nom divin)

Mitsva : bonne action

Paracha : chapitre de la Torah lu chaque *chabbat* à la synagogue

Seder : repas du soir de Pessah, et du soir de Roch Hachana

Sefer : livre

Sefer Torah : rouleau de la Torah

Shnorrer : mendiant, en yiddish

Talith : châle de prière

Talmid Hakham : érudit

Tebbah : estrade de prière dans la synagogue

Tsedaka : charité, bienfaisance

Yeshiva, yeshivot : lieu d'études avancées de la Torah et du Talmud

Yihus : lignée en yiddisch

Organismes juifs:

ACIP Association Consistoriale Israélite de Paris

CASIP Caisse d'Aide Sociale des Israélites de Paris

CRIF Conseil Représentatif des Juifs de France

EZRA réseau d'aide sociale

FSJU Fonds Social Juif Unifié

ODASEJ Œuvre d'Aide et de Secours Juifs

OSE Oeuvre de Secours à l'Enfance

TSEDAKA Charité. (Journée de la tsedaka : en novembre, chaque année)

WIZO Women International Zionist Organization

L'érosion du système des valeurs consistoriales

Postface Shmuel Trigano

On ne peut comprendre la condition des rabbins consistoriaux aujourd'hui sans revenir aux fondements du cadre consistorial. Le Consistoire exprima la volonté de l'État napoléonien de voir le judaïsme centralisé de façon à être en position de répondre du comportement des Juifs devant les autorités publiques¹. Il s'inscrit ainsi dans le paysage plus général des institutions destinées à remplir le même rôle à l'échelle de toute la société française (l'institution préfectorale par exemple). Les autres cultes connurent bien évidemment une telle ré-organisation.

Une fois la séparation des Églises et de l'État prononcée en 1905, le modèle consistorial persista cependant parmi les Juifs, de façon librement consentie, cette fois-ci assumée dans son centralisme et non plus dans sa finalité de contrôle. Sans doute le pli avait-il été pris. Sans doute aussi le centralisme étatique propre à la tradition française rendait-il nécessaire la centralisation de la vie religieuse.

Toujours est-il que cette centralisation avait provoqué de grands bouleversements de la nature de la vie juive, traditionnellement polycentrique dans ses autorités institutionnelles, fragmentée dans ses pratiques coutumières mais unifiée dans le consensus juridique (depuis la codification de la loi talmudique au ^{xvi}e siècle). Le Consistoire alignait sous une même autorité cette diversité, par exemple les deux rites ashkénaze (Alsace-Lorraine) et sépharade (Bordeaux et Comtat Venaissin), ainsi que le judaïsme d'Algérie devenu français dès 1870 (lors de la séparation de l'Église et de l'État, le Consistoire prît notamment pour dénomination « Consistoire central israélite de France et d'Algérie »). Par ailleurs, le modèle consistorial obligeait à une réforme du droit talmudique, entérinée à l'occasion du Sanhédrin (1807), qui signifiait que

le rabbinat abandonnait toute prérogative civile et politique sur la communauté juive pour ne conserver que les dispositifs des rites strictement culturels et individuels et, en seconde ligne, les prescriptions halakhiques concernant le statut personnel, et uniquement dans la mesure où le code civil les rendait possibles et une fois que les obligations envers lui étaient remplies. Ainsi en fut-il du mariage religieux qui ne put désormais être célébré qu'après le mariage civil.

On conçoit que l'instauration d'un tel modèle ne se fit pas toujours en douceur et qu'il dissociât à l'époque le judaïsme français du reste du judaïsme mondial et plus largement du judaïsme traditionnel (que nous distinguons du traditionalisme sépharade). Il entraîna nécessairement la fondation d'un Séminaire rabbinique qui prenait la place de la *Yeshiva* (ashkénaze) ou du *Beit Hamidrach* (sépharade) et avait pour vocation de former une nouvelle élite rabbinique, en concurrence avec l'élite traditionnelle, qui serait dotée de ses propres normes et chargée d'acclimater le judaïsme à sa nouvelle condition. Cette refusion de la classe rabbinique se produisit plus tard dans toute l'Europe, à la suite des conquêtes napoléoniennes, et pas toujours sous la contrainte de l'État. Elle vit la fondation de plusieurs séminaires rabbiniques qui n'étaient plus des *Yeshivot*, à Breslau, Budapest, Padoue...

Ce qui différençait les nouvelles institutions d'enseignement tenait à l'introduction dans l'étude juive de la méthode académique rationnelle (grosso modo l'approche philologico-historique) et des disciplines universitaires concernées par cette étude (critique littéraire, établissement scientifique des textes, etc). En de nombreux pays, les séminaires développèrent une grande érudition et s'inscrivirent dans le courant de la *Wissenschaft des Judentums*, la science du judaïsme, qui visait à faire de l'étude juive une discipline universitaire. Les rabbins devinrent ainsi des savants. Ils n'étaient plus des « élèves des sages » (*Talmid khakham*) et encore moins des sages (*khakham*) mais des savants, des érudits. Cette spécialisation là, ainsi que la réforme à l'occidentale de leur condition, de leur habillement, de leur mœurs, c'est ce qui faisait toute la différence avec les rabbins traditionnels. Ce profil rabbinique, toutefois, s'estompa dès le début du ^{xx}e siècle, aux dépens de l'érudition scientifique et à l'avantage de la fonction pastorale, plus proche de la confession que du savoir académique. Les rabbins devinrent avant tout des pasteurs.

La dynamique du champ consistorial

Le rabbinat consistorial est ainsi spontanément saisi dans une relation de concurrence avec le modèle de la tradition. Néanmoins sur le plan des fondements de la loi talmudique, il en est très proche. Nous tou-

chons là au paradoxe du judaïsme consistorial. L'obligation de se centraliser, l'acceptation des clauses du Sanhédrin ne le conduisirent pas à réformer la *Halakha* (sauf qu'elle se réduisit alors au statut personnel sous la dépendance du code civil), voire à y renoncer comme cela arriva dans les courants réformés en Allemagne et en Europe Centrale. De fait, il faut attendre 1904 pour voir une synagogue réformée apparaître en France et les années 1980 pour voir ce courant se développer tout en restant toujours très restreint. Le judaïsme consistorial conserva son adhésion au droit talmudique et préserva ainsi l'unité de la loi, ce qui lui valut de ne pas être rejeté par le courant orthodoxe, qui, lui-même, de toutes façons, se voyait confronté aux exigences de l'État moderne. L'unité symbolique et théorique de la loi talmudique était sauve. Le centralisme consistorial joua à cet effet un rôle centripète important. Toute la culture politique française y aidait. C'est pourquoi le Consistoire fut identifié non pas au libéralisme mais à l'orthodoxie. Il appartient à ce qu'il est convenu d'appeler l'« orthodoxie moderne » ainsi nommée pour la différencier de l'« ultra-orthodoxie » (*haredie*) ou du courant néo-hassidique (loubavitch). On assimile en général ce courant au courant fondé par Samson Raphaël Hirsch en Allemagne en 1876 pour s'opposer aux excès du libéralisme dans un pays de culture politique non centraliste, mais le modèle consistorial en fut aussi un exemple original. Cette conjonction de données et de situations fit que le modèle consistorial se retrouva au centre du spectre de l'éclatement rabbinique : proche de l'ultra-orthodoxie sans en être, proche du libéralisme, sans en être, écartant toute occasion de recours en France à un judaïsme libéral (des réformes furent apportées par lui au culte synagogal) autant qu'à un judaïsme ultra-orthodoxe. Il conserva ainsi une prépondérance majoritaire dans la vie juive. Dans l'échiquier rabbinique, il se retrouve ainsi être le balancier du système.

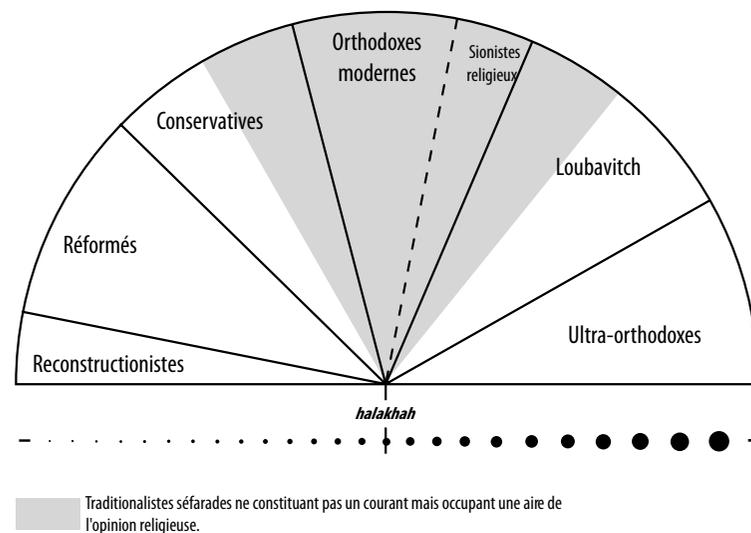
On peut le situer également sur le plan des deux polarités structurant les courants du judaïsme (modernité-tradition, sans *halakha*-avec *halakha*). Cf. le schéma.

La crise du modèle consistorial

On ne peut comprendre la crise du modèle consistorial – que l'on peut situer dans la période des années 1960 aux années 1990 – qu'à l'aune des deux critères qui le structurent :

– le centralisme étatique qui entraîne une centralisation de la religion et donc l'alignement du dogme religieux sur des critères tempérés.

L'« éventail » des courants du judaïsme contemporain



– le centrisme du choix religieux sur l'échiquier des courants du judaïsme.

C'est ce double marquage au centre qui a assuré l'originalité du judaïsme consistorial (et donc du judaïsme français) sur le plan du judaïsme mondial, en le rapprochant étonnamment du modèle religieux dominant en Israël : un grand rabbinat (certes, là bas, à double tête, ashkénaze et séfaraïte), inscrit dans le centrisme de l'orthodoxie moderne. Et c'est justement ce qui a vacillé durant ces années-là (tout comme en Israël).

Le critère déterminant est bien sûr, avant tout, le centralisme étatique. C'est justement lui qui a faibli en France (et en Israël) à cette époque. L'affaiblissement du rôle de l'État, la crise du politique, que tous les sociologues ont constatés, le recul de l'État-nation et de son patriotisme, l'alternance politique (arrivée du P.S. au pouvoir), les affirmations identitaires ont affaibli la logique centripète de la société française² de sorte que le Consistoire, qui était tenu par son face à face avec l'État et dont c'était le privilège par rapport aux autres courants religieux, s'est affaibli et a eu tendance à perdre son caractère de centralité.

Au même moment et en rapport direct avec l'évolution que nous venons de signaler, s'affaiblissait le centrisme religieux – qui perdait son

assise et son pouvoir qu'il tenait du lien privilégié avec l'État. Il se voyait simultanément soumis à la concurrence de mouvements missionnaires comme les Loubavitch, incarnant un tout autre modèle de légitimité judaïque, et à la concurrence délégitimante de l'ultra-orthodoxie. Le rabbinisme « traditionnel », celui qui avait récusé la modernité, ressurgissait en masse et délégitimait le judaïsme qui s'y était inscrit tout en restant dans le sillage de la « Tradition », dans une perspective que nous avons définie comme le « traditionnalisme³ ».

En somme, le modèle consistorial perdait de son importance et ce déclasserment objectif l'affaiblissait face aux autres courants du judaïsme qui contestèrent alors sa légitimité et son autorité au nom de la Tradition qu'il se vit accusé d'avoir trahie. Si le modèle consistorial tient sa légitimité de son adoubement par l'État, cela voudrait-il dire qu'il n'a pas réussi en deux siècles à se constituer sa propre autorité ? La question mérite d'être posée, de façon très simple : qu'est-ce qui fait l'autorité religieuse du judaïsme consistorial face à l'ultra-orthodoxie ou aux courants réformés ? Pour les libéraux, c'est sa fidélité à la *Halakha*, pour les ultra-orthodoxes (qui, en privé, l'identifient à la Réforme), c'est son accès à l'État et à la société civile, sa respectabilité sociale. On le voit, pour ces derniers, son autorité est avant tout politique, car sur le plan religieux il est tenu en piètre estime, quoique sa fidélité à la *Halakha* le rende à leurs yeux, « récupérable ». Ces attitudes montrent que l'autorité rabbinique est commandée par la tension entre l'État et la Tradition. Le judaïsme consistorial se situe au centre de cet axe...

Pourtant, l'histoire nous a donné un critère de mesure important de l'autorité du Consistoire sur la majeure partie de la communauté juive. Il a en effet passé le cap de la séparation des Églises et de l'État en 1905. Logiquement, il aurait dû disparaître à cette époque, car il perdait son caractère imposé. Or, il a survécu en conservant la fidélité de quasiment tous les Juifs. « Le pli avait été pris » durant un siècle, l'organisation consistoriale s'était bien enracinée sur tout le territoire et satisfaisait les Juifs intégrés dans la société française, tandis que les forces « traditionnelles » avaient disparu. Par ailleurs la centralité de l'État (la III^e République) restait puissante et incontestée pour la société civile. Les institutions religieuses qu'il avait créées restaient spontanément dans son orbite.

Alors, comment comprendre que cette autorité qui avait passé le cap de cette épreuve ait pu s'affaiblir au point de se voir possiblement submergée par les logiques traditionnelles ? Nous avons certes envisagé l'affaiblissement de l'État dès les années 1970 mais si cette raison

est nécessaire elle n'est pas suffisante puisque l'Autorité consistoriale avait autrefois subsisté alors que l'État s'était désinvesti de la religion. L'hypothèse que nous avançons est que le Séminaire rabbinique, institution même de l'Autorité religieuse, intellectuelle et morale, eût du mal à maintenir le niveau de savoir, de science académique et d'érudition qui faisait sa spécificité par rapport à la *Yeshiva*, le modèle concurrent d'autorité intellectuelle et religieuse. Le rabinat avait évolué depuis le début du siècle vers des formes essentiellement pastorales, de guidance morale, spirituelle et communautaire et dans les années 1970 ce modèle s'avéra incapable de résister à une nouvelle configuration.

L'érosion de l'autorité rabbinique consistoriale : le recul du séminaire rabbinique

Cette évolution était commandée dès les origines par l'ouverture du Consistoire à la société moderne, ce qui faisait sa spécificité comparativement au judaïsme qui se définissait par le rejet de la modernité : l'ultra-orthodoxie. Un critère de mesure de cette évolution peut être identifié à l'aune des modalités de transmission et de confirmation de l'autorité. On sait l'importance de l'étude dans le judaïsme. Dans sa logique, l'autorité découle d'une révélation contenue dans un livre et donc de la capacité à le lire et à l'interpréter. Sous ce jour-là, le judaïsme consistorial n'aurait pas existé ni pu se fonder s'il n'avait pas fondé une institution cultivant le savoir de la Tora. Dès le départ donc, la fondation du Séminaire rabbinique, par le transfert de la *Yeshiva* de Metz à Paris, devait conférer au Consistoire une autorité rabbinique nouvelle, qui s'opposait à celle émanant de la *Yeshiva* pour le monde de l'ultra-orthodoxie. Ce transfert prenait une signification symbolique dans ce cas car la *Yeshiva* provinciale se voyait fermée pour devenir à Paris le Séminaire Israélite de France...

La *Yeshiva* forme des clercs, savants dans la casuistique talmudique⁴, et pas des guides de communauté ni des pasteurs en contact avec leurs ouailles. Elle s'apparente par bien des aspects au monastère. C'est une confrérie de célibataires dont le rythme de vie est scandé par un emploi du temps très exigeant, qui dépersonnalise l'individu, le soumet à la règle de la collectivité, l'occupe sans cesse, rend impossible l'étude solitaire des textes et donc la pensée et la méditation, et le place sous la responsabilité d'un « père » du couvent, le « chef de la *Yeshiva* » (*Rosh Yeshiva*). La vie y est stricte : abstinence sexuelle, vie frugale, soumission à un mentor qui contrôle la moralité et la piété des étudiants, acceptation de la règle

de vie *halakhique*. Sorti de ce système, l'étudiant (*Avrekh*) est perdu : il n'a plus aucun repère dans la socialité et le rapport interpersonnel librement assumé. La *Yeshiva* le soumet à une totale dépendance qui lui fait perdre son autonomie dans la nature physique et sociale (bien des enquêtes le montrent).

La meilleure preuve de cela, c'est que les étudiants de *Yeshiva*, quand ils ne peuvent rejoindre la vie civile (tout simplement parce que au bout de quelques années d'études, ils n'ont aucun diplôme ni aucune qualification performantes), n'ont d'alternative que le *Kollel*, une sorte de *Yeshiva* supérieure dans laquelle les étudiants déjà mûrs continuent de faire leurs études mais, cette fois, mariés et dotés de familles nombreuses, la vie de ces familles – constituant ainsi une mini-communauté, une « congrégation » – étant prise en charge financièrement par la *Yeshiva* ou une institution religieuse dont les revenus proviennent de riches mécènes ou du budget de l'État, pour ce qui est d'Israël. Ainsi le « *Kollelman* » est-il à la fois dans la société (par son mariage et ses enfants) et hors la société par son appartenance à une *Yeshiva*. Le *Kollel* est ainsi un couvent pour hommes mariés et libérés de l'abstinence sexuelle à la différence de la *Yeshiva*.

Il est clair que face à ce type d'institutions (spécifiquement et exclusivement propres à la tradition ashkénaze, soulignons-le), le Séminaire rabbinique aspirait à former des hommes essentiellement tournés vers la socialité et la communauté juive : il ne formait pas des moines mais des pasteurs, appelés à prendre en charge une congrégation et à la guider dans la vie publique... On pourrait dire, à la lumière de ce paysage, que la finalité pastorale de la formation du rabbin consistorial a fini par l'emporter sur la finalité scientifique⁵, qui avait supplanté dans les séminaires rabbiniques du XIX^e-XX^e siècle la casuistique talmudique. Peut-être ces deux finalités (pasteur et savant) étaient-elles fondamentalement exclusives l'une de l'autre, dès l'origine, car l'une aspirait à la confirmation académique de l'Université et l'autre relevait de la foi et de la confession, de la guidance communautaire. Les savants furent aspirés par l'Université et les pasteurs ne devinrent plus que des animateurs de la vie religieuse, des maîtres de morale. Il serait intéressant à cet égard de revenir sur l'histoire des séminaires rabbiniques européens.

Le seuil de la deuxième guerre mondiale – et avant, les temps de grande immigration des Juifs d'Europe de l'Est vers les États-Unis et Israël – a vu disparaître le judaïsme européen et ces séminaires, une fois leurs acteurs transplantés aux États-Unis, ont opéré une mutation qui ne s'est pas pro-

duite en France. Ils sont devenus des universités religieuses : le *Jewish Theological Seminary* pour le mouvement « conservateur », le *Hebrew Union College* pour les Réformés, la *Yeshiva-University* pour les orthodoxes modernes, cette dernière institution étant très significative par l'adjonction de la catégorie de l'Université à celle de la *Yeshiva*. Cette mutation assura les bases scientifiques et académiques de l'autorité de ces courants sans nuire à leur capacité de former des rabbins, avant tout diplômés de ces instituts et bénéficiant d'une formation pastorale supplémentaire pour exercer leurs fonctions congrégatives. Cette transformation ne se fit pas en France. Le Séminaire ne devint pas une université et il n'était plus une *Yeshiva*. Il ne pouvait sans doute pas devenir une université car rien dans le cadre laïque ne le rendait possible. La laïcité de l'Université en effet a exclu de ses cadres toute étude des religions, et a fortiori d'un judaïsme minoritaire, en les cantonnant dans des instituts para-universitaires comme l'École Pratique des Hautes Études. Il est très significatif que, par le passé, les détenteurs des chaires d'études juives de cette dernière institution ont souvent été des rabbins. L'orientation qui les caractérise actuellement marque bien, de ce point de vue, l'éclipse totale du rabbinat dans les études scientifiques, voire son rejet mais aussi l'érosion de l'érudition propres aux chaires d'études juives de cette institution.

Il y a néanmoins une contre-mesure possible dont la considération accentue l'échec du modèle consistorial à se doter de bases solides dans l'ordre du savoir. Le cadre laïque de l'Université française et de la République n'a pas empêché les catholiques comme les protestants de créer facultés et instituts académiques. Ce qu'aurait pu et dû faire le judaïsme consistorial et qu'il a négligé de faire, peut-être parce qu'il a commis l'erreur, sans doute depuis les années 1980, de vouloir faire – le plus possible – du Séminaire une *Yeshiva*, de s'inscrire dans des catégories dans lesquelles il n'a pas les moyens d'exceller, pour toutes sortes de raisons et avant tout celles qui découlent de son contrat idéologique et politique.

Il y eût, après guerre, une expérience intellectuelle qui aurait pu l'aider à aller dans ce sens mais qui échoua, née en dehors du Séminaire qu'elle aurait pu rejoindre mais dont elle se sépara progressivement pour retrouver l'ambition « universitaire ». Je fais référence ici à un mouvement intellectuel que l'on a identifié comme « l'École de pensée juive de Paris » et à l'œuvre de Léon Askénazi qui la précède et l'accompagne, l'École Gilbert Bloch de formation des cadres d'Orsay⁶. Il est très significatif qu'elle ait eu primordialement une orientation « pastorale ». Née dans le mouvement scout (Éclaireurs Israélites de France), pour

redonner des cadres communautaires à la communauté décimée, l'École d'Orsay était destinée aux étudiants à l'Université qui, tout en poursuivant leurs études, recevaient une formation religieuse et intellectuelle juive. Cette institution n'avait rien d'une *Yeshiva*. Elle offrait, outre un internat, la possibilité de retraites spirituelles épisodiques (sabbatiques pour la plupart). Simultanément à l'École d'Orsay, se développa une tribune intellectuelle (le Colloque des Intellectuels Juifs) dont le noyau militant était proche de la philosophie du judaïsme consistorial (traditionnaliste sans rigueur excessive sur le plan de la pratique) sans pour autant lui appartenir institutionnellement mais qui aurait pu contribuer au renouveau du Séminaire. Il se déroula résolument en dehors de lui, réunissant dans son noyau fondateur des universitaires juifs croyants, défendant et illustrant intellectuellement la tradition juive mais n'ayant plus à voir avec le rabbinat ou l'institution consistoriale (si ce n'est la personne du rabbin Léon Askénazi). L'originalité de ces institutions, c'est que leur noyau activiste faisait place sur la scène qu'il animait au dialogue avec des intellectuels non croyants. Leur approche philosophique plutôt que philologico-historique les éloignait carrément cependant de l'Université et des études juives académiques sous l'influence de la science du judaïsme. L'opposition de Levinas et de Vajda est de ce point de vue significative⁷. Pourtant, après la fermeture de l'École d'Orsay, consécutive à la *alya* de Léon Askénazi, et sa transformation en Centre Universitaire des Études juives montrait la permanence de l'ambition universitaire plus que *yeshiviste* de cette mouvance, qui se déployait toujours en dehors du Séminaire, sans pour autant rejoindre l'Université laïque où elle n'avait aucune place et où elle était de surcroît rejetée par les détenteurs des chaires universitaires. D'un autre point de vue, cette dissociation priva le séminaire et le Consistoire d'une chance de rénovation. La disparition progressive du C.U.E.J., à la fin des années 1980, laissait la place au Collège des Études Juives de l'Alliance israélite universelle qui se définit significativement comme se situant « à un carrefour rarement exploré entre la *Yeshiva* et l'Université »⁸. Depuis s'est créé, dans le cadre du Centre communautaire de Paris, au début des années 2000, un *Beit Halimoud*, qui s'inscrit dans la galaxie d'institutions universitaires créées très significativement par le Grand rabbin Sirat. En délicatesse avec l'institution consistoriale il avait été écarté de la réorganisation du Séminaire selon des critères universitaires, dont il avait fait une priorité et avait créé en conséquence l'École des Hautes études du Judaïsme et l'Institut Universitaire Rachi à Troyes.

Cette brève généalogie jette une lumière sur l'échec du Consistoire à renforcer une autorité plus endogène qu'exogène qui lui aurait permis de mieux résister au recul du centralisme étatique et à défendre et illustrer son centrisme religieux face à la critique de l'ultra-orthodoxie. Cette capacité n'aurait pu se retrouver – telle est notre hypothèse – qu'au prix du renforcement de la spécificité du Séminaire rabbinique, de sa capacité à fédérer la vocation pastorale, la formation académique et la créativité intellectuelle.

Comme nous l'avons vu, les trois fonctions se sont dissociées dans le cas du judaïsme français, ce qui a laissé l'autorité dont pouvait se prévaloir le rabbinat dans une vacuité indéterminée. Aujourd'hui l'identité du rabbin consistorial se voit donc ébranlée à la fois par l'évolution et la destruction de la société globale, qui portait son existence, et la délégitimation venue des courants ultra-orthodoxes à laquelle il ne peut plus résister. Il ne trouve plus – et telle est la nouveauté – de ressource et de soutien dans le Consistoire (ébranlé par la crise du centre dans la politique et la culture) ni dans le Séminaire. Loin de défendre son modèle, celui-ci s'est aligné – sans doute par la force des choses et dans l'absence de choix – sur le modèle de la *Yeshiva* (la disparition des professeurs d'université dans l'enseignement dispensé dans le cadre du Séminaire en est un critère d'évaluation très significatif), avec lequel il ne peut néanmoins en aucune façon rivaliser sur le plan des études talmudiques.

Le champ rabbinique et ses clivages

Cette déstabilisation de l'identité consistoriale retentit nécessairement sur la condition, l'identité et l'autorité du rabbin consistorial qui ne peut que représenter le modèle consistorial dont il tire existence et autorité, alors que le Consistoire ne se tient plus à sa place par la force des choses.

Il s'est en effet vu repoussé vers le pôle ultra-orthodoxe parce qu'il n'occupe plus le centre et qu'il ne s'était pas dissocié de l'orthodoxie dès ses débuts. L'apparition en France à cette époque d'un nouveau courant religieux, le conservatisme américain, très proche du modèle consistorial mais plus proche que ce dernier des libéraux est symptomatique. Ce déplacement du Consistoire sur l'échiquier libérait en effet une case pour la sensibilité conservatrice, concrètement ultra-minoritaire. Nous y voyons surtout un symptôme de la nouvelle configuration. Tant que le judaïsme consistorial occupait le centre, les Juifs français n'ont éprouvé aucun besoin d'un conservatisme mais dès que le Consistoire s'est vu happé par le pôle ultra-orthodoxe, un espace s'est ouvert presque méca-

niquement en France pour une synagogue conservatrice (qui contrairement aux Libéraux, ne pratique concrètement pas de conversions en France mais en Angleterre, confirmant ainsi implicitement son identité extra-française) Le même mouvement fit que le judaïsme consistorial se sentit désormais obligé, pour défendre et illustrer sa légitimité, de prouver sa conformité à l'aune des critères ultra-orthodoxes et à marquer de façon plus manifeste sa défiance vis à vis des libéraux, ce que relève bien notre enquête.

L'une des conséquences directes de ce déplacement, dû à un changement de la configuration générale, a donc été d'inscrire les rabbins consistoriaux dans un double axe bipolaire. Ils ne peuvent plus en effet bénéficier de la protection d'une institution originellement quasi-monopolistique en matière d'offre religieuse car un marché de libre concurrence des offres religieuses s'est développé. L'O.P.A. lancé par l'ultra-orthodoxie sur l'orthodoxie moderne qu'ils représentent les met irrésistiblement sous son influence car leur légitimité est celle de l'orthodoxie et non de la Réforme et donc ils ne peuvent la défendre – à leurs yeux mêmes – s'ils perdent la reconnaissance de ce qu'ils sont par les ultra-orthodoxes. De ce fait, en s'alignant sur les critères de l'ultra-orthodoxie, ils se voient emportés dans une relation de tension avec les laïcs (plus qu'avec les Réformés) qui, du fait de leur aspiration vers le pôle ultra-orthodoxe, les critiquent et expriment leur désaveu. On a ainsi vu se manifester dans les années 1990 un fort courant laïciste contre l'« intégrisme » rabbinique qui confondait rabbins consistoriaux et ultra-orthodoxes et ignorait donc le pôle consistorial, devenu invisible.

La critique des laïcs est significative à double titre : le rabbin consistorial est effectivement partie prenante du modèle de laïcité dans lequel s'inscrit naturellement un Consistoire dans lequel siègent aussi des laïcs (les présidents et membres des communautés consistoriales). Cette critique est un critère d'évaluation supplémentaire de la dérive de la configuration originelle du Consistoire. Le conflit sur la préséance l'illustre bien. La réponse à la question de savoir qui représente la communauté juive est révélatrice dans la recherche menée par le rabbin Korsia dans les années 1980 : pour 22% des rabbins c'est le président, mais pour 78% d'entre eux, ce sont le président et le rabbin, les deux têtes de la communauté. L'affirmation par les présidents de la prééminence du rabbin reste, quant à elle, théorique et ne se traduit pas dans la réalité. Conflits d'autorité et de représentativité sont courants. Ils découlent du double profil (laïc et rabbinique) du pouvoir consistorial, forcément battu en

brèche par la prédominance du pôle ultra-orthodoxe qui privilégie l'autorité rabbinique.

Il faut signaler cependant que le leadership laïque du Consistoire n'est plus celui des grands bourgeois d'antan : il a perdu son aura de mécénat désintéressé, source de son autorité sur la communauté qui, en règle générale, découlait de celle qu'il avait acquise au dehors. C'est bien plutôt l'inverse qui s'est produit depuis quelques années. La fonction de président de communauté est souvent devenue un tremplin pour la promotion de laïcs dans la politique locale, ce qui explique que l'accusation de carriérisme politique puisse être lancée à l'encontre de certains présidents.

La conflictualité laïco-rabbinique tient aussi à l'ambivalence de la structure bicéphale du Consistoire. La présence des laïcs avait sans doute été voulue par Napoléon pour mieux maîtriser les rabbins et les surveiller (parmi les électeurs des grands rabbins, il n'y a aujourd'hui qu'un tiers de rabbins) à rebrousse poil de la logique républicaine pure qui voudrait que le Consistoire ait une finalité confessionnelle et donc que son représentant légitime soit avant tout le rabbin... Ici aussi nous voyons le hiatus qui s'est ouvert entre le cadre théorique de l'exercice consistorial et son cadre pratique.

La même tension touche l'évolution de la fonction rabbinique. La conflictualité entre les deux types de fonction rabbinique est significative du tiraillement qu'il peut y avoir entre le rôle du maître spirituel, du savant talmudiste et celui de thérapeute et d'animateur social. Ce dernier rôle est caractéristique d'une sécularisation interne de la fonction rabbinique, le rabbin devenant de plus en plus un travailleur social, en charge de la parole des autres, en contact avec le terrain, de moins en moins un « maître », en charge de sa propre parole au service de la Tradition. Le rabbin consistorial a vu aussi s'effacer sa figure de pasteur, en charge de la « cure des âmes », qui synthétise ces deux fonctions... Tout ceci fait que le rabbin perd ses repères. La définition de son territoire d'exercice devient floue. Est-il un professionnel, avec tout ce que cela implique comme normalisation bureaucratique, ou un missionnaire inspiré par une vocation personnelle ? On trouve ici la contradiction intime que peut représenter pour un rabbin sa condition de salarié, si opposée à la logique du don propre au missionnaire. La difficulté de certains rabbins à accepter de partir en retraite, le caractère problématique des commissions pour services rendus qu'ils reçoivent de la part des fidèles, leur peu d'empressement pour la condition de « rabbins de bureau », tout cela exprime ce brouillage des repères. Cette situation prend la forme d'une

déception vis à vis de l'institution consistoriale. Le rabbin cultive le sentiment qu'elle le brime et ternit son aura, que sa carrière est fragile, qu'il n'y a pas de règle normative pour régir son statut. C'est là plutôt l'expression d'un point de vue qui a en mémoire le modèle ultra-orthodoxe du rabbin au centre de la vie juive. Mais en même temps, le rabbin qui cultive cette opinion reconnaît aussi qu'il ne peut se passer de l'institution consistoriale, service public institutionnalisé, ayant pignon sur rue et constituant un label de référence et, somme toute, assurant au rabbin une protection de son statut social. Ici s'exprime par contre le point de vue qui a en mémoire le modèle consistorial car c'est bien toutes ces dispositions, cette institutionnalisation qui différencient le rabbin consistorial du rabbin ultra-orthodoxe qui vit dans une situation où l'institution le préserve moins de l'arbitraire des personnes en charge.

Ce clivage que le rabbin expérimente dans sa fonction même provient également d'une redéfinition sur le tas de ses fonctions religieuses. Dans une situation où le judaïsme a lentement évolué d'un statut confessionnel à un statut communautaire, la fonction rabbinique a connu une sécularisation, une désacralisation. Dans la religion consistoriale d'avant guerre, la fonction se définissait en termes avant tout liturgiques, voire sacraux, le rabbin faisant office de maître d'œuvres des cérémonies religieuses, de directeur savant de la synagogue – lieu de culte où les acteurs du culte étaient les chantres. Avec le développement d'une identité se référant à la notion de communauté, il a fini par remplir des fonctions sociales et psychologiques plus en phase avec la socialité nouvelle des Juifs. Cette sécularisation l'a fait descendre de la chaire où il trône, solitaire, dans les synagogues que le XIX^e siècle a construites, vers les fidèles. Il est ainsi devenu l'animateur de la synagogue. Il n'est plus le détenteur du savoir peut-être parce que le public ne l'attend plus de lui. Il s'est en effet produit une relative démocratisation du savoir sur le judaïsme, une alphabétisation religieuse des Juifs, un développement de la bibliographie à son propos et la diversification des détenteurs de savoir (l'existence d'intellectuels juifs, tenus parfois par certains milieux rabbiniques pour des concurrents anarchiques). On est passé alors, pour le rabbin, d'une fonction liturgique (adéquate à la condition d'un judaïsme défini comme confession) à une fonction sociale (adéquate à la condition d'un judaïsme défini comme communauté dans la cité). Cette nouvelle donne démocratique a eu tendance à produire des effets en retour très contradictoires. Aujourd'hui, on ne va plus chercher le savoir à la synagogue, trop sécularisée, mais au dehors, dans des cercles d'études sur le mode

de la *Yeshiva*, plus mystérieux, plus en phase avec un « sacré » existentiel qui ne se trouve plus dans la synagogue. On reconnaît au rabbin redevenu maître une fonction de guidance initiatique. Dans le même ordre d'idée, les fidèles sont devenus plus sensibles à l'acte sacré – très différent de l'administration bureaucratique et institutionnelle de la bénédiction. Ils fréquentent ainsi souvent des rabbins non consistoriaux, réputés thaumaturges, pour obtenir bénédictions et salut. Cela pourrait d'ailleurs être le signe d'une évolution de la population des fidèles, dont le niveau socio-culturel aurait pu baisser du fait de l'absentéisme dans la synagogue des élites sociales et culturelles, plus regardantes sur le recours à l'irrationnel au fur et à mesure qu'elles ont gravi l'échelle sociale. Toujours est-il que l'on va aujourd'hui à la synagogue pour la *kedusha* ou le *kaddish*, la sanctification, pour la lecture rituelle de la Loi et très peu pour le cours et la conférence.

Les rabbins eux-mêmes ne sont peut-être plus prêts à se sacrifier totalement pour une mission, en ce sens qu'ils aspirent à sauvegarder un quant à soi, un domaine privé qui leur procure une occasion de liberté. Le paradoxe, que montre notre enquête, veut que ce soit surtout dans des activités extra-consistoriales ou communautaires (études universitaires ou yeshivatiques, hobbies les plus divers) que les rabbins trouvent un sentiment d'accomplissement et de réalisation. Cela se remarque aussi dans la plainte sur le rôle de la femme du rabbin qui, malgré elle, se voit embrigadée par la « mission » (cette fois-ci de son mari) sans que cela ne soit pour autant reconnu professionnellement ni, bien sûr, rémunéré. Le problème est d'autant plus aigu que les femmes des rabbins interviewés ont en général des diplômes, voire exercent une activité professionnelle au dehors. On peut supposer que la fonction de rabbin soit génératrice de tensions conjugales.

Le clivage interne

Ce clivage, concernant la morphologie même de la fonction rabbinique, a tendance à se traduire au sein même de la classe rabbinique, à la fois concrètement et au niveau de l'opinion. Les données montrent en effet qu'elle réunit deux profils opposés.

On trouve, d'un côté, les plus de cinquante ans, diplômés du Séminaire et de l'Université officiant dans les beaux quartiers et ayant beaucoup d'entregent social. Ces rabbins font très peu de travail social, apprécient plutôt le profil du Grand rabbin Sirat et prononcent la prière pour la République. D'un autre côté, on trouve les moins de cinquante ans

(trente-quarante ans), ayant fait la *Yeshiva* avant le Séminaire, souvent sortis de l'école juive et officiant dans des communautés économiquement pauvres et sans grandes relations sociales. Ils accomplissent surtout un travail social et apprécient plutôt le profil du Grand rabbin Sitruk. Pour eux, la prière pour la République semble désuète, mais cela n'a pas un sens spécial et est plutôt en concordance avec l'évolution globale de la société française. Le premier groupe a en général une opinion dépréciative du deuxième groupe (manque de culture, d'élocution...). Ce dernier lui rend bien la pareille (les membres du premier groupe sont tenus pour des « israélites » sans aucun savoir talmudique respectable mais uniquement des manières sans contenu). Nous voyons aussi à l'œuvre une sérieuse dichotomie ethnique, générationnelle, sociale et culturelle, autant qu'économique. C'est au fond la dichotomie entre le Séminaire et la *Yeshiva* qui s'exprime ici.

Elle se traduit aussi dans les termes d'une hiérarchie qui ne dit pas son nom. Il y a en fait deux statuts de rabbins très différents : le rabbin proprement dit et le délégué rabbinique, d'un rang inférieur. C'est la situation économique d'une communauté qui fait qu'elle se dote d'un rabbin du Séminaire ou accrédité par lui, ou bien d'un délégué. Les délégués viennent en majorité des *Yeshivot*, certains sont accrédités par le Séminaire, d'autres sont nommés sans son avis. Le marquage social de la hiérarchie rabbinique est donc manifeste. Plus le salaire est bas, plus le rabbin doit exercer des métiers supplémentaires (notamment l'enseignement) pour survivre. Le délégué rabbinique remplit les mêmes tâches que le rabbin mais en jouissant de moins de pouvoirs et de liberté et dans des conditions plus difficiles.

Le marquage ethnique est doublement intéressant car il est la trace de l'insertion dans le système consistorial. Le Consistoire centralisateur a en effet joué un rôle d'intégration des différentes couches de population qui ont rejoint le judaïsme français, devenant le creuset de différentes expériences historiques et religieuses. On constate ainsi que, parmi la population d'enquête, Marocains et Juifs d'Algérie l'emportent sur les Juifs d'Alsace. Et que pour les originaires d'Algérie, c'est Constantine qui prime, alors que pour le Maroc, c'est Meknès. Les Juifs d'Afrique du Nord (Maroc et Tunisie) ont davantage suivi l'enseignement des écoles juives que les Juifs métropolitains et ceux nés en Algérie qui ont plutôt fréquenté l'école laïque. Ces deux parcours changent bien sûr le rapport qu'ils peuvent avoir à l'environnement. On peut supposer que l'expérience du déracinement a provoqué chez ces hommes un vacillement

des repères traditionnels qui les a poussés à chercher des références sûres et dures, intemporelles (la *Yeshiva*) et à se distancier du nouveau milieu dans lequel ils s'installaient pour renforcer leur identité. Le modèle consistorial dût sans doute leur apparaître faible.

Face à ce bagage et à cette revendication de plus grande authenticité, par contre, les détenteurs de la formation du Séminaire ont dû se sentir faibles et poussés à compenser ce sentiment en survalorisant leur formation universitaire, seul critère réel de distinction par rapport aux *Yeshivistes* qui sortent de la *Yeshiva* sans aucun diplôme formel, ni qualification professionnelle normalisée et universelle. Cela explique pourquoi la demande de formation reste très grande dans le corps rabbinique, toutes origines confondues : elle reste toujours le critère le plus grand de distinction, qui permet de sortir du lot d'une population *yeshivatique* qui a profondément rejeté toute formation et toute pensée de type universitaire.

Le destin du Séminaire

La crise de la fonction rabbinique telle que nous l'avons analysée, si elle ne peut se comprendre sans référence à l'évolution de la configuration globale dans laquelle se trouve l'institution consistoriale, ne peut non plus se comprendre si elle n'est pas mise en rapport avec l'évolution du Séminaire rabbinique, c'est-à-dire de l'organe même qui produit l'élite rabbinique et la confirme. Nous avons vu que sa légitimité vacillait face à la prédominance du milieu *yeshivatique*. On pourrait avancer que cette prédominance se fait sentir jusque dans ses murs. Constatons déjà de prime abord que le Séminaire n'est plus le centre de formation unique et souverain des rabbins français. Son monopole s'est effrité, ne serait-ce que par la constitution subreptice d'un deuxième corps rabbinique sous l'égide du Consistoire, celui des délégués rabbiniques.

Ce phénomène, on l'a vu, n'est point nécessairement dicté par une crise des vocations ni par une politique du Séminaire mais par une crise économique qui touche les communautés les plus pauvres et le Consistoire qui ne peut assumer des salaires adéquats à la condition pleine et entière de rabbin. Il faut néanmoins des rabbins. Une bonne part des délégués rabbiniques sont issus de la formation courte en trois ans du Séminaire après n'avoir pu poursuivre leurs études. D'autres proviennent de la *Yeshiva*. L'absence de diplôme professionnel explique leurs exigences limitées en matière de salaires. Ils deviennent donc délégués rabbiniques, relais par la force des choses d'un modèle qu'ils ignorent,

qu'ils n'ont pas intégré et qui ne les a pas intégrés et dont ils ne peuvent pas être les défenseurs ni les propagateurs. Au contraire, ils introduisent des logiques religieuses et des comportements culturels extérieurs au judaïsme français dans la vie des communautés. Ces délégués aliènent, sans le vouloir, les communautés juives dans la société avec laquelle ils ont de faibles liens culturel, politique, ou social et leur font courir le risque de se couper des couches supérieures de la communauté juive, insérées dans l'échelle sociale. Le Consistoire devient ainsi, *nolens volens*, l'artisan de son propre recul.

On peut aller plus loin en se demandant si cette évolution n'est pas commandée par un phénomène plus profond dont la pauvreté économique relative du Consistoire ne serait pas l'effet : la désaffection des élites juives pour la synagogue. Leur éloignement condamnerait la communauté juive à « se rabougrir » socialement. Cette situation sur le terrain correspond néanmoins à une prédisposition interne du Séminaire que l'on peut interpréter comme un doute – en tous cas un questionnement – sur sa légitimité. Loin de défendre son modèle, effectivement, il semble avoir intégré l'idée que la *Yeshiva* lui est supérieure en matière de savoir, tandis que sa seule valeur tiendrait à ce qu'il formerait plus spécifiquement des « rabbins de terrain » aptes à devenir des pasteurs de communautés, alors que la *Yeshiva* forme *de facto* des « moines érudits ».

À voir l'évolution de ses programmes, on peut dire en effet que le Séminaire s'est aligné sur la *Yeshiva* : le recul constant des matières générales, la disparition des professeurs d'université, le déficit des matières guidant le rabbin dans son environnement, tout cela est significatif et vaut comme une critique, sinon un désaveu, de la formation antérieure, jugée insuffisamment authentique et originale, trop « moderne » et pas assez talmudique. Les choix de politique pédagogique du Séminaire, faits dans les années 1980, ont joué un rôle qui a accentué la crise du modèle consistorial parce qu'ils impliquaient un renoncement aux valeurs classiques du Séminaire.

En effet, contrairement à ce qui se pratique et se pense sur le terrain, les deux institutions ne sont pas spécialement compatibles. Ce qui faisait la valeur contrastée du Séminaire, c'est son lien avec la vie juive, la communauté réelle, le milieu social, la pensée contemporaine, en un mot le supposé « profane » (*hol*). En ce sens, il forme des guides de communautés et qui servent la communauté. Tandis que la spécificité de la *Yeshiva* tient à son retrait hors de la vie concrète et de la collectivité juive. Son modèle est idéaliste : elle introduit ses élèves dans un monde intemporel (celui de

« La Tradition »). Elle propose comme idéal l'étude pour l'étude, une vie entièrement consacrée à l'étude. Elle forme des érudits qui n'ont que très rarement une dimension humaniste car le lien avec l'extérieur est rompu et la pensée réflexive est bannie. Aucun « pasteur » ne sort d'une *Yeshiva* car le pasteur doit avant tout connaître le « terrain » sur lequel il conduit son troupeau. Ce terrain, c'est la société contemporaine. En somme, la spécificité de la *Yeshiva* est son lien au supposé « sacré » (*qodesh*). C'est, nous l'avons dit, un « couvent » temporaire, dont l'horizon est une communauté monastique de moines mariés (le *Kollel*).

Nous avançons que ce partage « sacré-profane », tel qu'il est vécu dans la configuration que nous analysons, a une dimension idéologique moderne (c'est à dire née de l'expérience de la modernité) qui s'écarte de la norme classique du judaïsme pour qui la vie dans le monde ne fut jamais profane ni profanation du sacré, pour qui le sacré n'est pas frappé d'un tabou magique mais, bien au contraire, inscrit dans le profane à travers les procédures de sanctification.

Le substrat épistémologique qui a présidé à la naissance de la *Yeshiva* contemporaine repose sur une version idéologique (et donc « moderne ») de la « sainteté » telle que le judaïsme classique la pensait. En effet, cette *Yeshiva* que nous connaissons, un modèle originaire de Lituanie, est une invention du XVIII^e siècle, née au moment même où le judaïsme rabbinique perdait les rênes de l'histoire juive et se repliait sur lui-même pour affronter l'adversité, c'est-à-dire la modernité. On peut avancer une hypothèse : il inventa alors un absolu du judaïsme, entièrement replié dans la *Yeshiva*, pour se perpétuer dans la fragmentation moderne. Un peu à la façon du jansénisme de Port-Royal, tel que Lucien Goldmann l'analyse dans *Le Dieu caché*. Avec la création de l'État d'Israël ou la renaissance du concept de communauté juive dans la Cité, ce modèle de la *Yeshiva* est entré de facto en crise. L'ultra-orthodoxie peut être ainsi considérée comme une sorte de jansénisme dont la conception du monde est fondamentalement tragique, confinant l'existence juive à un statut éternel de victime passive de l'histoire. Aujourd'hui, la *Yeshiva* n'irrigue pas la société juive en tant que telle sinon en lui donnant l'occasion de se fuir elle-même en esquivant le défi que l'expérience de la socialité lance au judaïsme. Elle s'est effectivement totalement désintéressée de son devenir alors que la nouveauté de notre époque, c'est que cette société s'est reconstruite.

Néanmoins ce modèle conserve un grand attrait psychologique et... social. Ce paradoxe n'est pas difficile à expliquer. En effet, on se situe

alors dans le schéma dialectique du sacré et du profane : les deux pôles s'attirent et se repoussent, attirant ainsi une relation de désir (le sacré est désirable mais en fait invivable). Ainsi, les rabbins consistoriaux comme bien d'autres, aspirent à la *Yeshiva*, comme à un idéal lointain qu'ils savent pertinemment invivable au quotidien si ils veulent assumer la responsabilité concrète de la vie juive. Ils y font alors des stages temporaires, tout comme les laïcs, où ils viennent puiser le sentiment d'unité du judaïsme, le rapport nostalgique à l'unité du sacré, confronté à la multiplicité des affiliations juives de la réalité. Ils s'y plongent dans un intemporel tenu pour du sacré qui les aide à reforger l'esprit de la communauté, comme l'explique bien Durkheim pour toutes les sociétés. Mais l'idéalisme de la *Yeshiva* ne s'inscrit pas, ne peut pas s'inscrire dans la temporalité propre à la société juive contemporaine, de surcroît aspirée par un puissant projet de « normalisation » (notamment dans la société israélienne). Il se produit ainsi un partage conflictuel et insoluble entre l'idéal et le réel qui n'est pas le partage classique de la sainteté et du profane dans le judaïsme.

Tout le conflit entre vocation et profession, mission et salariat qui déchire le rabbin consistorial s'inscrit dans cette opposition de la *Yeshiva* et du Séminaire, de l'intemporel et du circonstanciel, de l'étranger et du trop connu, du sacré et du profane, du « couvent » et de l'« église ».

Nous touchons ici à un vacillement tout autre du modèle consistorial qui ne découle plus de la crise du centralisme et de l'institution dans la société et la culture françaises mais de la crise du judaïsme rabbinique moderne, adossé à la diaspora et à la marginalisation découlant de la sécularisation, confronté ici à un retour irrésistible de la condition juive dans l'historico-politique.

1. Le règlement de 1806 précise, en son article 12 : « Les fonctions du Consistoire seront : 1. De veiller à ce que les rabbins ne puissent donner, soit en public, soit en particulier, aucune instruction ou explication de la loi qui ne soit conforme aux réponses de l'assemblée, converties en décisions doctrinales par le grand sanhédrin. 2. De maintenir l'ordre dans l'intérieur des synagogues, surveiller l'administration des synagogues particulières, régler la perception et l'emploi des sommes destinées aux frais du culte mosaïque, et veiller à ce que, pour cause ou sous prétexte de religion, il ne se forme, sans une autorisation expresse, aucune assemblée de prières. 3. D'encourager, par tous les moyens possibles, les israélites de la circonscription consistoriale à l'exercice des professions utiles et de faire connaître à l'autorité ceux qui n'ont pas des moyens d'existence avoués. 4. De donner chaque année à l'autorité connaissance du nombre de conscrits israélites de la circonscription ».

2. En Israël, la fin de l'État-travailliste et l'arrivée de la droite au pouvoir, la fin de la politique étatiste à la Ben Gourion (*Mamlakhtiut*), l'arrivée de l'ultra-orthodoxie sur la scène

politique ont joué le même rôle.

3. Qu'est-ce que la tradition ? Le concept de « tradition » prend un sens nouveau avec la modernité. Il ne désigne plus seulement la réception d'une transmission (de maître à disciple) remontant à Moïse mais des reconstructions idéologiques de cet héritage. Le « traditionalisme » conserve ce dernier intact, tout en trouvant des accommodements pragmatiques avec la réalité. C'est ce qui l'oppose au judaïsme réformé qui révisé de façon sélective cet héritage. Différents degrés d'accommodement s'échelonnent dans un continuum allant du traditionalisme sépharade – où l'accommodement concerne davantage les mœurs que la doctrine – à l'orthodoxie moderne qui apporte certaines nouveautés dans le rite jusqu'à l'ultra-orthodoxie qui recuse la modernité et le principe de tout accommodement, mais en réinventant une tradition qui n'a jamais existé avant elle. Le judaïsme français se rapproche de l'orthodoxie moderne pour sa doctrine et du traditionalisme sépharade du point de vue des mœurs.

4. Le terme de « casuistique » se justifie car, depuis la réaction rabbinique à la crise sabbatienne, la *Yeshiva* est-européenne a abandonné l'étude de la philosophie et de la kabbale (sans parler, bien sûr, des sciences profanes), pour se consacrer à la technique talmudique (*le pilpoul*), ce qui n'était pas le cas des *Yeshivot* du Moyen Âge.

5. Un parcours comme celui de Georges Vajda, formé au séminaire rabbinique de Budapest et devenant professeur d'université en France et agnostique est très significatif de la dissociation des deux finalités.

6. Cf. « L'école de pensée juive de Paris », *Pardès* 23/1997.

7. Cf. l'opinion d'E. Levinas sur les études académiques du judaïsme : « Le XIX^e siècle s'est épuisé en philologie du judaïsme. Cinquante siècles furent mis en fiches. Personne n'osera contester la valeur propédeutique de cette science... On s'est placé en face des textes juifs comme s'ils étaient périmés – immense épigraphie hébraïque, recueil d'épithames... Quel cimetière !.. Le philologue demeure comme un archéologue qui découvre un outil néolithique mais se garde bien de s'en servir » in « Réflexions sur l'éducation juive », *Cahiers de l'A.I.U.*, n° 74, 1953.

8. Cf. plaquette d'Activités, 1986-2000.

Table des matières

Introduction	4
Aspects historiques	7
Les rabbins en France	7
Quelques éléments d'histoire.	7
La fin d'un style	9
Aujourd'hui, le Séminaire Israélite de France (SIF)	10
L'enquête	14
Le corps rabbinique	14
Le statut des rabbins	16
D'où proviennent les ressources financières du Consistoire ?	18
L'échantillon interrogé	19
Origine et positions sociales des rabbins	21
Enfance : la famille de naissance des rabbins	21
La formation des rabbins	24
Loisirs et pratiques culturelles des rabbins	32
La famille créée	36
Être rabbin du Consistoire aujourd'hui	43
Une identité en question	43
Pourquoi devient-on rabbin?	43
La fonction rabbinique : profession et mission	46
Rabbins de bureau et de terrain	60
L'image de soi des rabbins	63
La question de la retraite	64
Être rabbin face aux fidèles	66
Des fidèles particuliers	72
Rabbin en Province, rabbin à Paris	73
La question des rites de prière : la dualité sépharade/achkénaze	76
Maître... et salarié	79
La situation matérielle des rabbins, ou le « salaire du sacré »93	79
Le regard sur le milieu institutionnel	82
Le regard sur le Consistoire	86
Le regard sur les « collègues »	89
Le regard sur les Grands rabbins	92

Le regard sur la société juive	94
Les autres courants religieux	94
La cachrout	100
La place des femmes	105
Les mariages mixtes et la question de la conversion	110
Rabbin dans la Cité	113
Le dialogue inter-religieux, forme de lutte contre toute discrimination	115
Face aux grands débats actuels (bio-éthique...)	119
Face à la citoyenneté et à la République	121
Face à Israël et à l'antisémitisme	124
Conclusion	129
Le profil du rabbin consistorial	129
Appartenance consistoriale, références plurielles	133
La solitude du rabbin et le manque de communication : les causes structurelles	139
Notes	145
Bibliographie	154
Glossaire	156
L'érosion du système des valeurs consistoriales	158
Postface Shmuel Trigano	
La dynamique du champ consistorial	159
La crise du modèle consistorial	160
L'érosion de l'autorité rabbinique consistoriale :	163
le recul du séminaire rabbinique	163
Le champ rabbinique et ses clivages	167
Le clivage interne	171
Le destin du Séminaire	173

Observatoire *du monde juif*

Publications

Bulletin n°1

« Les Juifs de France, victimes de l'Intifada ? »,
novembre 2001, 5 €

Bulletin n°2

« Les agences de presse et la couverture de la deuxième
Intifada : déontologie journalistique et choix idéologiques
face à Israël »,
mars 2002, 5 €

Bulletin n°3

« Le néo-gauchisme face à Israël : la dissociation de
l'«antiracisme » et de la lutte contre l'antisémitisme »,
juin 2002, 5 €

Bulletin n°4/5

« L'islamisme et les Juifs : un test pour la République »,
décembre 2002, 10 €

Dossiers et documents

*Le conflit israélo-palestinien :
les médias français sont-ils objectifs ?*

juin 2002, 12 €

ISBN : 2-915035-00-8