

Régine Azria

## Le judaïsme, contours et limites de la reconnaissance

---

### Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Référence électronique

Régine Azria, « Le judaïsme, contours et limites de la reconnaissance », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 129 | janvier - mars 2005, mis en ligne le 09 janvier 2008, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/1117> ; DOI : 10.4000/assr.1117

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://assr.revues.org/1117>

Document généré automatiquement le 11 février 2012. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

Régine Azria

## Le judaïsme, contours et limites de la reconnaissance

Pagination de l'édition papier : p. 135-150

- 1 Les faits ne se laissent pas passivement enfermer dans des mots et des concepts. Non seulement il leur arrive de s'y trouver à l'étroit mais leur caractère dynamique et changeant, autrement dit leur historicité, s'emploie à creuser l'écart entre, d'un côté, les vocables grâce auxquels on les pense et de l'autre, ce qu'eux-mêmes deviennent au fil du temps, la tâche des historiens et des sociologues consistant précisément à identifier les processus à l'œuvre, à vérifier si un « fait », nommé, décrit, analysé dans un contexte ou une situation donnée ne devient pas prisonnier du mot qui le désigne, figé dans la catégorie à laquelle l'assigne l'appellation supposée lui donner sens et consistance. À propos du judaïsme, Emmanuel Lévinas posait ce constat dans *Difficile liberté*<sup>1</sup> : « le judaïsme est à l'étroit dans le concept de religion tel que le formule la sociologie ». À l'évidence, les mots et les concepts utilisés pour analyser le « fait juif » en France, notamment sous l'angle du rapport à l'État et dans le cadre d'une société laïque, des mots tels que : culte, confession, religion, ... n'ont pas été taillés à ses mesures<sup>2</sup>. Ils viennent en droite ligne du vocabulaire forgé par les historiens et les sociologues pour constituer « la religion » en objet de connaissance et ériger le mot « religion » au rang de concept. Fondant leurs analyses sur l'observation de la religion dominante, ces spécialistes ont fait d'une modalité particulière du religieux, en l'occurrence le catholicisme, le modèle-étalon du religieux. Dès les lendemains de la Révolution, cette référence catholique servait déjà de modèle au législateur pour appréhender le fait juif et l'aider à en fixer les contours et les limites. D'où l'inconfort, le sentiment de se trouver soit à l'étroit dans les catégories disponibles, soit en porte-à-faux par rapport à elles ; d'où la difficulté à trouver les mots justes pour penser, décrire, analyser la scène juive française à partir des outils conceptuels disponibles, étant entendu par ailleurs que d'autres mots et d'autres notions tels que « peuple » ou « communauté » ne sont pas non plus sans poser problème, tant la charge idéologique du premier est forte et la polysémie du second source de malentendu.
- 2 Le centenaire de la loi de Séparation de 1905 nous fournit l'occasion de reconsidérer le cas du judaïsme français et de sa « reconnaissance ». Une reconnaissance dont les modalités terminologiques autant qu'institutionnelles illustrent cet inconfort dans lequel les mots et les concepts nous installent et les confusions qu'ils alimentent.
- 3 De quoi parle-t-on au juste s'agissant de connaissance et de reconnaissance ? S'agit-il de la reconnaissance des juifs ou de celle du judaïsme ? S'intéresse-t-on aux individus, à un culte, à une religion, à une Église, à une communauté ? Ceux et celles qui sont à la fois juifs et français (ou français et juifs) doivent-ils être considérés comme les fidèles d'une supposée « religion » juive appelée « judaïsme » ou doivent-ils être considérés comme les membres d'une « nation » dispersée, une diaspora, constitués en communautés et associés à un peuple, en l'occurrence le peuple juif ? Si cette dernière proposition est tenue pour plausible, la question qui surgit alors est la suivante : peut-on être membre de deux nations ou de deux peuples à la fois : peuple juif et peuple français ? Le fait que de nos jours une même personne puisse, grâce aux accords bi ou multilatéraux conclus entre États, être simultanément détentrice de plusieurs passeports et se voir reconnaître une double, voire une triple nationalité, semblerait indiquer que les appartenances et les identités ne sont ni aussi exclusives et les catégories d'analyse ni aussi étanches entre elles qu'il n'y paraît. Cela étant, avant même d'évoquer la question de la « reconnaissance », laquelle relève du politique, c'est bien de la « connaissance » du fait juif et de la définition de ses « contours et de ses limites » qu'il s'agit dans un premier temps, sachant que ces derniers ont été fixés par le langage, inscrits dans des textes juridiques et/ou administratifs, mais surtout qu'ils ont été éprouvés par des acteurs dans des pratiques, des discours, des institutions qui ont évolué au gré des époques et des circonstances. Le tout

s'effectuant dans le cadre d'une France dont le caractère laïque gravé dans la Constitution fait lui-même, jusqu'à ce jour, l'objet d'interprétations et d'interrogations nombreuses. On aura vite fait de constater que, dans ce dispositif, la dimension religieuse – indépendamment des mots par lesquels on la désigne : des plus restrictifs comme culte, confession, religion, au plus inclusif comme communauté – est loin d'épuiser la question.

4 Car cette connaissance/reconnaissance ne constitue pas un tout homogène posé une fois pour toute. S'il fallait dès à présent donner une idée d'ensemble de la direction de la trajectoire parcourue, nous dirions qu'elle se déploie entre deux pôles : de la reconnaissance de l'égalité accordée aux juifs à la reconnaissance d'identité revendiquée par les juifs. Ce qui rejoint le propos de Dominique Schnapper : « C'est la modernité politique, en autonomisant les diverses dimensions de l'existence et, en particulier, en séparant le politique du religieux, qui a posé le problème de l'identité juive. Par sa naissance soudaine et quasiment épique, la Révolution força brutalement les juifs à reformuler les termes de leur identité collective et individuelle »<sup>3</sup>. Une reformulation toujours inachevée, en processus permanent de recomposition, et qui relève de registres multiples : individuel/collectif, privé/public ; national/transnational ; juridique, religieux, politique, culturel, identitaire, chacun reflétant les préoccupations et les priorités d'une époque, un moment particulier de l'histoire commune des juifs et de la France.

5 De quelle reconnaissance s'agit-il ? Depuis 1905, « la République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte ». Cette règle s'applique au judaïsme au même titre qu'aux autres cultes anciennement reconnus. Cependant, les cent dernières années écoulées auront été marquées autant par le pragmatisme et la recherche d'accommodements raisonnables, lesquels peuvent être considérés comme des formes de « reconnaissance implicite », que par le double héritage de 1791 et de 1808.

6 Car dans un premier temps la reconnaissance est explicite, politique et juridique. Elle comprend deux volets, symbolisés par deux dates, deux événements, sans la prise en compte desquels l'après 1905 resterait incompréhensible. La première est le 27 septembre 1791, une date de la plus haute importance puisqu'elle marque l'aboutissement heureux – le vote du décret d'émancipation – d'un combat politique mené conjointement par les représentants des juifs et ceux du peuple français<sup>4</sup>. Cela étant, si l'émancipation fait entrer les juifs dans la nation française en leur accordant la citoyenneté, elle ne préjuge en rien des modalités juridiques et institutionnelles à venir du judaïsme. L'émancipation concerne les juifs en tant qu'individus désormais reconnus comme Français et non le judaïsme en tant que religion, lequel reste en attente de son statut à venir. Ce n'est donc pas à l'appartenance à une religion que les Constituants demandent aux juifs de renoncer en devenant Français, mais à l'appartenance à une nation : dès lors qu'ils renoncent à se prévaloir de toute autre fidélité ressemblant de près ou de loin à une appartenance infranationale, les juifs doivent être considérés comme des citoyens à part entière<sup>5</sup>.

7 Pierre Bouretz croit voir dans cette exigence la preuve que l'émancipation est octroyée « contre une promesse d'invisibilité »<sup>6</sup>. Effectivement, la seule particularité qui, en droit sinon dans les faits, différencie désormais les juifs de leurs concitoyens est l'appartenance religieuse ou confessionnelle, laquelle n'est pas mise en cause en tant que telle, en dépit des traces douloureuses que laisse dans les communautés juives l'épisode sanglant de la Terreur. Et si Rita Hermon-Belot s'autorise cette remarque teintée d'une pointe d'amertume : « Encore une particularité française, en vertu de laquelle la première égalité réelle des cultes devait s'avérer une égalité devant la répression », c'est pour ajouter aussitôt : « Les juifs ne sont pas victimes de la Terreur en tant que juifs mais ils sont atteints par la campagne antireligieuse »<sup>7</sup>. Une campagne antireligieuse qui, est-il besoin de le rappeler, ne vise pas expressément les juifs mais la religion en général, notamment et prioritairement l'Église catholique.

8 Lorsque, le 3 octobre 1940, le gouvernement de Vichy promulgue le 1<sup>er</sup> statut des juifs qui prive ces derniers de la nationalité française, le maréchal Pétain entend bien annuler les effets de la reconnaissance de 1791 et revenir à la conception prérévolutionnaire de la nation juive en vertu de laquelle les juifs constituent un corps séparé du reste de la nation française, un corps uni, entre autres et en l'occurrence, par les liens du sang. En proposant une définition qui s'attache non pas à la religion mais à l'ascendance et au lien biologique, Vichy privilégie la composante

raciale. En son temps déjà, la persistance de l'endogamie au sein des communautés juives et l'importance que les autorités juives accordaient aux liens du sang n'avaient pas échappé à Napoléon I<sup>er</sup> qui en dénonçait le principe et la pratique. Au point qu'il fit du mariage mixte une question-test destinée à s'assurer de la compatibilité du judaïsme avec les lois de la France et exigea qu'elle figure dans le questionnaire soumis au Sanhédrin réuni à sa demande. Mais, à la différence du maréchal Pétain qui voit dans l'argument racial un motif d'exclusion, Napoléon, lui, entendait faire de l'incitation au mariage mixte un moyen de pression destiné à hâter l'entrée et l'assimilation des juifs dans la nation française.

9 La seconde date décisive de la reconnaissance, le 17 mars 1808, concerne non plus les juifs à titre individuel mais le judaïsme en tant qu'entité collective. C'est celle de la création du consistoire israélite<sup>8</sup>. Cette initiative napoléonienne qui reconnaît le caractère collectif du fait juif mais en circonscrit l'expression communautaire autorisée dans les limites du culte, c'est-à-dire de la synagogue et de la bienfaisance, s'inscrit dans la continuité du Concordat signé en 1801 avec Rome et dans celle des Articles organiques de 1802, avec lesquels, selon Émile Poulat, « on passe du Concordat au système des cultes reconnus »<sup>9</sup>. La création du Consistoire israélite quelques années plus tard participe par conséquent d'un réaménagement général, initié par la puissance publique, des relations entre les religions et l'État, ce dernier point appelant toutefois une précision : avant la Révolution, la fusion des différentes composantes de la population juive – Bordelais-Portugais, Allemands-Alsaciens, Comtadins, Parisiens – est loin d'avoir été réalisée ; les juifs sont divisés en nations, pour reprendre le vocabulaire de l'époque, et la distance qui sépare ces nations n'est pas seulement géographique, elle est sociale et culturelle. Aussi, tout en demeurant composite, le judaïsme français ne devient une entité administrativement unifiée que grâce à la création d'une instance de représentation unique. Ce dispositif d'encadrement communautaire doit sa mise en place à l'intervention de l'État.

10 Concrètement, cependant, la grande nouveauté se trouve moins du côté du cadre institutionnel qu'on leur impose que dans le fait que pour la première fois depuis des siècles, les juifs se voient offrir des alternatives de vie qui leur permettent d'explorer quasiment toutes les voies du possible<sup>10</sup>. Ceux des juifs qui désirent bénéficier de la citoyenneté tout en restant fidèles à leurs traditions et à leurs coutumes, et ils sont nombreux au départ, ne constatent pas dans les premiers temps de grands bouleversements dans leur vie quotidienne. Après la création des consistoires (central et régionaux), la vie juive continue à dérouler son cours normal comme auparavant et les obstacles que l'administration napoléonienne place sur le chemin des juifs ne sont pas plus insurmontables que ceux qu'ils devaient supporter dans les périodes antérieures. C'est moins la prise en charge par les consistoires des affaires jadis assumées par les syndicats de leurs communautés – le culte, la police des mœurs, le prélèvement des taxes – que la possibilité qui leur est enfin donnée de s'engager dans les professions, de s'établir là où ils le souhaitent, de voyager librement, d'envoyer leurs enfants dans les écoles publiques qui transforme de fond en comble leur condition et accélère leur entrée dans la société française.

11 Depuis la loi de Séparation des Églises et de l'État, l'institution napoléonienne a, en droit, cessé d'exister. Elle a été remplacée par une Union des associations culturelles israélites de France et d'Algérie<sup>11</sup>. Cependant l'appellation « Consistoire central » a été conservée et c'est sous ce nom qu'elle continue d'être désignée. Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, elle demeurera la seule instance habilitée, sinon reconnue, à assurer la représentation des juifs. Car malgré ladite Séparation, l'État a toujours estimé nécessaire de pouvoir disposer d'interlocuteurs habilités à s'exprimer au nom de leurs coreligionnaires pour représenter leurs intérêts auprès de l'administration, de la représentation nationale ou de la société civile. Comme le rappelle le rapport du Conseil d'État de 2004 : « Il était important, pour l'État de disposer d'interlocuteurs représentant les différents cultes »<sup>12</sup>. Car si les interlocuteurs catholiques sont identifiables, ceux des juifs le sont sans doute moins. C'est la raison pour laquelle le rédacteur dudit rapport juge utile d'ajouter : « L'organisation des cultes protestant et juïque, et en particulier la mise en place, au XIX<sup>e</sup> siècle, par voie réglementaire, d'institutions représentatives de ces cultes, sous forme notamment de consistoires centraux, a permis l'identification d'interlocuteurs ».

- 12 C'est ainsi que, conformément aux dispositions de la loi de 1905 et jusqu'à ce jour, le Consistoire central « pourvoit aux intérêts généraux du culte israélite, veille à la sauvegarde des libertés nécessaires à son exercice, défend les droits des communautés et assure la fondation, le maintien et le développement des institutions et services communs aux organismes adhérents ». Il assure la permanence de la fonction de Grand Rabbin de France et gère l'École rabbinique de France<sup>13</sup>. Il a la charge des aumôneries israélites, négocie avec l'éducation nationale les dates de concours et d'examens, avec les pouvoirs locaux l'ouverture de carrés juifs dans les cimetières.
- 13 Il ne fait aucun doute qu'en laissant au consistoire le soin d'être l'interlocuteur juif exclusif, la représentation du fait juif reste enfermée dans les limites d'une définition confessionnelle. Si ce dispositif satisfait le souci du législateur de faire respecter le principe de laïcité, le cours ultérieur de l'histoire s'emploiera pourtant à en démontrer l'inadéquation. Il apparaît rapidement en effet, dès la seconde moitié du xix<sup>e</sup> siècle, que le fait juif ne peut plus se laisser enfermer dans une telle définition, celle précisément qui lui a valu reconnaissance. Le décalage entre d'un côté le registre culturel de la reconnaissance et de la représentation, et de l'autre la réalité effective du fait juif – sa diversification et ses clivages internes, notamment religieux et politiques – ne fera que s'accroître au cours du xx<sup>e</sup> siècle. La loi de Séparation ne le réduira en rien, bien au contraire, et ce ne sera d'ailleurs pas son objectif<sup>14</sup>. Elle entretiendra en revanche l'illusion de la coïncidence entre la réalité et l'énoncé d'un principe, celui selon lequel dans la République laïque, les juifs n'ont d'existence collective et de droit à se voir représentés qu'au titre de leur « religion ». Moyennant quoi, en dépit du fait qu'un grand nombre de Français juifs ont cessé de se reconnaître dans l'institution consistoriale, c'est toujours le Grand Rabbin de France qui représente « la communauté juive de France » lors des événements républicains à caractère officiel.
- 14 En feignant d'ignorer les événements qui, depuis la fin du xix<sup>e</sup> siècle, ont redistribué la donne de l'histoire juive et dont les effets se sont fait sentir jusqu'en France, les responsables politiques entendaient peut-être reprendre à leur compte le pari napoléonien : laisser le processus de sécularisation des individus de confession juive se dérouler jusqu'à son terme – une sécularisation qui progressait à un rythme au moins aussi soutenu que celle de l'ensemble de la société française – jusqu'à ce qu'ils se fondent dans le corps de la nation. Mais c'était faire peu de cas du processus de complexification qui accompagnait celui de la sécularisation, une complexification qui, faut-il le préciser, touchait autant les autres secteurs de la société française que le secteur juif. S'il était contraire au principe de la République indivise de reconnaître et d'accepter l'existence de communautés infranationales sur son territoire, ses gouvernements successifs ne pouvaient ignorer la persistance de sociabilités juives traditionnelles ni celles qui prenaient corps en dehors du culte et de la synagogue et qui, loin d'en annoncer la disparition, redessinaient les contours du paysage juif français. D'où les contradictions et les paradoxes de la situation ainsi créée, d'où cette « reconnaissance implicite » qui ne s'avoue pas mais se pratique par accommodements et grignotages successifs, d'où la confusion des mots et le brouillage des catégories dès lors qu'il s'agit de parler des juifs ou de s'adresser à eux : individus ou « communauté » ?
- 15 Parmi les événements qui ont le plus contribué à cette complexification du paysage juif français, trois méritent une attention particulière : l'immigration ; le judéocide et la question de l'antisémitisme ; la création de l'État d'Israël.

## L'immigration

- 16 Échelonnée sur près d'un siècle, l'immigration juive a transformé le profil ethnico-religieux, culturel, identitaire de la population juive de France. De 1881, année où commence l'émigration de masse judéo-russe, aux années 1970, lorsque les dernières communautés juives du Maghreb cessent quasiment d'exister, des juifs de toutes origines viennent s'établir en France<sup>15</sup>. Constitués en groupes d'originaires, les immigrés de première génération ouvrent des lieux de culte en marge des consistoires dont ils ne reconnaissent pas l'autorité et/ou parce qu'ils préfèrent prier entre eux selon leurs rites ; ils créent des associations caritatives et des amicales, contribuant ainsi à la pluralisation de l'offre traditionnelle. Mais ils créent aussi des structures

associatives plus innovantes, à caractère social, culturel, politique (sionistes, bundistes, etc.). Si ce foisonnement s'opère assez largement en dehors du champ strict d'application de la laïcité, il n'en pose pas moins, et à frais nouveaux, la question de la définition du fait juif dans cette France laïque qui se trouve peu à peu – si l'on considère le processus – ou soudain – si l'on ne retient que la prise de conscience – confrontée à une population juive dont les contours et les comportements ne sont plus conformes à la définition culturelle (ou confessionnelle) à partir de laquelle on avait appris à la penser. Non seulement le consistoire, l'institution à vocation unitaire supposée en être l'émanation, se trouve débordé de toutes parts, mais la définition culturelle elle-même craque de tous les côtés. S'agissant du consistoire, il suffit de consulter la liste des oratoires et synagogues non consistoriaux ouverts en France depuis la fin du xix<sup>e</sup> siècle pour constater que ce dernier a depuis bien longtemps perdu le monopole de l'offre religieuse tant sur son aile orthodoxe que sur son aile libérale. Si les juifs immigrés en sont pour partie responsables, la loi de 1905 de son côté n'a pas manqué de favoriser la diversification interne de cette offre religieuse juive. À titre d'exemple, les ultra-orthodoxes n'ont pas attendu cette loi, ni les premières campagnes de rejudaïsation menées en France dans les années 1970 par les émissaires du mouvement Loubavitch pour affirmer leur présence extra-consistoriale, ce courant étant à l'origine essentiellement le fait de l'immigration centre et est-européenne. Quant au pôle libéral, sa première synagogue rue Copernic (l'Union Libérale Israélite de France), est ouverte en 1907, soit deux ans après la Séparation, suite au refus du consistoire d'accorder un lieu de culte aux juifs qui se reconnaissaient dans cette mouvance<sup>16</sup>.

- 17 La confusion résultant de cet état de faits le doit autant au recouvrement de registres du social – religieux, politique, culturel – que l'État moderne s'était employé à ériger en catégories autonomes et distinctes qu'à la visibilité dans l'espace public à laquelle s'autorisent ces nouveaux acteurs venus d'ailleurs, eux ou leurs ascendants, et qui, n'ayant pas eu à connaître ou à pratiquer le principe jusque-là sacro-saint du franco-judaïsme « juif chez soi, citoyen au-dehors », sont à la fois peu sensibles à la distinction public/privé instaurée par la Séparation ou ne se sentent tout simplement pas ou plus liés par lui<sup>17</sup>. Ce qui n'a évidemment pas manqué de brouiller la perception des juifs par les non-juifs. Bien que les sources d'immigration juive soient taries depuis plusieurs décennies et que les juifs de France soient quasiment tous Français de naissance ou par naturalisation, nombreux sont les Français non-juifs qui persistent à percevoir leurs compatriotes juifs comme des étrangers ou des citoyens « pas tout à fait comme les autres ». Ce recouvrement de l'image du juif par celle de l'étranger demeure ancré dans l'inconscient collectif et il lui arrive de ressurgir inopinément, la question du rapport à Israël ne faisant qu'en réactualiser la donne<sup>18</sup>.

## Le génocide et l'antisémitisme

- 18 À l'époque de l'Affaire Dreyfus la confiance des juifs en la France n'a pas ou peu été ébranlée. Ceux des juifs qui pendant la Deuxième Guerre mondiale ont fait l'expérience de la clandestinité l'ont été bien davantage, la politique juive de Vichy confortant la conviction de nombre d'entre eux que la représentation et la défense des seuls intérêts juifs liés au culte ne suffisaient plus. À la mémoire ravivée de cette période, l'actualité plus récente a ajouté son lot d'événements en lien avec l'antisémitisme et le Moyen-Orient. Autant de questions sur lesquelles les juifs sont divisés quant aux réponses à apporter mais qui n'en altèrent pas moins la qualité de la relation entre une France dont certains, juifs ou non, se complaisent à rappeler la culpabilité passée et une fraction de sa population juive dont les motifs de mobilisation contre l'antisémitisme, bien que sincères, ne sont pas toujours exempts d'amertume, voire d'arrière-pensées politiques<sup>19</sup>.

## L'État d'Israël

- 19 Depuis sa création enfin, la question de la nature du lien qui unit les juifs à l'État d'Israël reste ouverte. « Depuis le xix<sup>e</sup> siècle, les rabbins prêchent “un double amour” pour le judaïsme et pour la France » rappelle Phyllis Cohen Albert<sup>20</sup>. C'est là un des mandats que le consistoire avait confié à ses pasteurs dès sa création : prier pour l'Empereur – prière transformée par la suite en prière pour la République – et insuffler chez les juifs l'amour de la patrie<sup>21</sup>. Une

mission dans l'ensemble plutôt bien accomplie. Or, depuis la création de l'État d'Israël et, plus encore, depuis les années 1970, ce double amour est devenu triple, partagé entre le judaïsme, la France et Israël<sup>22</sup>. Aussi longtemps que les relations entre les deux pays ont été bonnes, le tropisme pro-israélien des juifs français n'a pas constitué de motif de tension particulier. Depuis la guerre des Six jours cependant et le procès de double allégeance intenté aux juifs qui manifestaient leur soutien à Israël de façon jugée trop exubérante, les choses ont changé et un double mouvement est depuis lors perceptible dans certains milieux juifs : une attitude de défiance envers la France et un sursaut nationaliste au bénéfice d'Israël qui s'affirme parfois avec véhémence, d'aucuns allant jusqu'à confondre solidarité et identification<sup>23</sup>. Cette évolution est imputable à deux formes de régression dans la pratique de la laïcité : dérive du discours ordinaire d'un côté, où l'emploi répété de l'expression « communauté juive » s'agissant des juifs, complaisamment reprise par les politiques et les médias, tend à banaliser l'idée que les juifs seraient moins des individus-citoyens que les membres d'une communauté, supposée consensuelle ; dérives de pratiques communautaires juives de l'autre où, s'exprimant au nom de « la communauté juive », des responsables associatifs et des personnalités juives s'autorisent à parler au nom de tous les juifs sur des sujets pour lesquels ils n'ont pas de mandat. Qui plus est, en réaffirmant la solidarité des juifs avec Israël sans juger nécessaire de faire la part entre le soutien à un pays dont le droit à l'existence est encore contesté par certains et le soutien à la politique menée par les dirigeants de ce pays – une politique qui est loin de faire l'unanimité parmi les juifs – ces « ambassadeurs » sans accréditation prêtent le flanc aux procès de « communautarisme » et entretiennent une ambiguïté dont les effets pervers n'ont pas tardé à se manifester<sup>24</sup>.

20 Héritiers de 1791 en rupture avec 1808, les juifs de France n'attendent plus du pouvoir qu'il prenne l'initiative. L'expérience de Vichy les a convaincus de la nécessité de se doter de cadres et de relais institutionnels politiques et, ce faisant, d'amener la République à reconnaître la légitimité d'une instance de représentation qui soit le lieu fédérateur de l'affirmation d'une solidarité juive spécifique, nationale et transnationale. C'est la mission que s'est assignée le CRIF, le Conseil Représentatif des Israélites de France, créé dans la clandestinité en 1944, avant d'être transformé en Conseil Représentatif des Institutions juives de France : défendre devant les instances gouvernementales et politiques et l'opinion publique française les intérêts des juifs en matière de lutte contre l'antisémitisme en France et ailleurs, et se prononcer sur des sujets en rapport avec la défense d'Israël et de ses intérêts vitaux<sup>25</sup>. Depuis 1985, le CRIF organise chaque année un dîner auquel sont conviés des dignitaires religieux, des journalistes, des diplomates, des personnalités politiques et de la société civile et dont l'invité d'honneur est le premier Ministre en exercice. Ce rendez-vous politico-mondain très médiatisé vaut au CRIF « reconnaissance implicite » de sa qualité d'interlocuteur naturel auprès des autorités de la République et le pose en concurrent direct du consistoire au poste de représentant privilégié du judaïsme français<sup>26</sup>. Il est clair qu'en se positionnant d'emblée dans le registre politique, qui plus est, en s'attribuant une compétence au double plan national et transnational, le CRIF participe à la redéfinition du fait juif en France et contribue ainsi à l'élargissement des limites de la reconnaissance, en les repoussant bien au-delà de la confession<sup>27</sup>.

21 Il est permis d'émettre des réserves quant au bien-fondé, au regard des principes de la République et de ceux issus de la Séparation, d'une telle institution. Il demeure, qu'après la déportation d'un quart de la population juive de France, personne au sein des instances de l'État ou de la société civile française ne semble contester la légitimité de la revendication de certains milieux juifs de disposer d'une instance de représentation politique, alors même que, par ailleurs, beaucoup de Français juifs refusent d'être représentés en tant que juifs. Plus problématique en revanche est la question, distincte de celle de la représentation mais du même ordre que celle du consistoire, de la représentativité du CRIF. Dans quelle mesure en effet, une institution à vocation communautaire telle que le CRIF peut-elle prétendre représenter les juifs de France et s'exprimer en leur nom en l'absence de tout mandat issu d'un scrutin démocratique ? De fait, nombreux sont les juifs en France qui non seulement répugnent de se voir associés à des prises de position sans qu'il y ait eu consultation préalable mais qui

refusent de façon catégorique de se voir assignés à une appartenance collective dont 1791 les a émancipés.

- 22 De son côté, tout aussi problématique est l'attitude des autorités françaises – État, partis, administration – qui, par commodité, paresse, force d'inertie, manque d'information, réflexe jacobin ou, plus lointainement encore, héritiers d'une conception centralisée du pouvoir, entretiennent le mythe de « LA » communauté juive en persistant à encourager une représentation unitaire du judaïsme, que ce soit à travers la personne du Grand rabbin de France ou celle du président du CRIF, faisant fi de sa diversité de fait, de ses clivages internes et des voix dissidentes qui se donnent à entendre.
- 23 Cela étant, il ne semble ni inconvenant ni déplacé de suggérer que la mémoire de Vichy et le procès d'antisémitisme récurrent intenté à la France ne sont pas étrangers à la bienveillance avec laquelle les autorités françaises accueillent certaines demandes juives ou prennent certaines initiatives les concernant : elles ont valeur de « réparations » eu égard à un passé qui ne passe toujours pas. Ainsi, significative de l'élargissement, bien au-delà de la sphère confessionnelle, des limites de « la reconnaissance implicite » est la part prise par l'État dans l'ouverture en 1997 du Musée d'Art et d'Histoire du judaïsme<sup>28</sup>. Par ce geste politique hautement symbolique, la République entend reconnaître et intégrer dans son patrimoine national l'histoire et la culture juives, en hommage à et reconnaissance de ceux des juifs qui ont fait de la France leur patrie, patrie d'origine ou patrie d'adoption. Deux ans auparavant, lors de la commémoration de la rafle du Vel d'Hiv' du 16 juillet 1995, le président de la République Jacques Chirac avait entrepris déjà de repousser ces limites de la reconnaissance en prononçant ces paroles fortes : « Oui, la folie criminelle de l'occupant a été secondée par des Français, par l'État français. Ce jour-là, la France accomplissait l'irréparable ». Par ces mots, le président de la République entendait réintégrer dans l'histoire nationale cette page longtemps occultée de l'histoire commune des juifs et de la France.
- 24 Cumulés ou combinés, ces faits et ces réflexions invitent en effet à remettre sur le métier la question de la définition du fait juif en France. Religion et groupe confessionnel ? Sans doute. La dimension religieuse en demeure le noyau dur, même si elle est le fait d'une minorité dont les membres se répartissent entre l'orthodoxie la plus exigeante et la pratique la plus souple. Lorsque des problèmes d'observance rituelle surgissent, c'est le pragmatisme, la recherche d'accommodements raisonnables qui prévalent là où l'État et les collectivités locales sont concernés<sup>29</sup>. Diaspora à vocation transnationale ou fragment d'un peuple juif partageant une communauté de mémoire et de destin ? Comment le nier ou l'ignorer ? L'histoire juive est faite d'une succession d'exils et de retours, de dispersions et de migrations au centre desquels Israël figure comme un lieu parmi d'autres, mais à part. Là encore, confortant la vision traditionnelle d'un peuple juif physiquement dispersé mais spirituellement uni, les juifs ont appris à privilégier ce qu'ils avaient de commun plutôt que ce qui les séparait. Ce sentiment d'identité et d'appartenance ne trouve cependant sa forme d'expression privilégiée ni dans un engagement militant massif ni dans une participation communautaire assidue. Elle se donne davantage à voir dans des mobilisations ponctuelles autour d'objectifs précis : dénonciation de l'antisémitisme, soutien à Israël, solidarité avec des juifs opprimés ou persécutés. Loyaux envers le pays qui le premier les a émancipés mais se reconnaissant le droit à la critique, les juifs de France se sentent tout aussi autorisés à faire état de leurs liens avec les juifs d'autres pays qu'à exprimer leur sentiment vis-à-vis d'Israël. À l'heure de la décentralisation, de la construction européenne, de la mondialisation, les appartenances périphériques et diasporiques, c'est-à-dire simultanément plurielles, infra et/ou transnationales, se banalisent. Elles ne sauraient apparaître suspectes ou choquantes, bien que les peuples-nations solidement amarrés à un État centralisé et ancrés dans un territoire puissent éprouver quelque difficulté à le concevoir et à le comprendre.
- 25 Émancipation « contre promesse d'invisibilité » ? À l'ère de l'intense médiatisation des identités particulières à l'emprise desquelles la République elle-même ne peut échapper, l'invisibilité n'apparaît plus comme une valeur et ce donnant-donnant semble dépassé.
- 26 Qu'en est-il enfin de la communauté juive ? Entre la langue de bois « laïco-jacobine » qui tourne à vide en ne « reconnaissant » que des individus dans une société française qui peine à tirer les

conséquences de la découverte de sa diversité ethnico-religieuse, et les dérives langagières des politiques, des médias, des responsables communautaires qui, au mépris des acquis de 1791 ne savent plus parler des juifs autrement qu'en termes de « communauté », les juifs « réels » se trouvent écartelés. L'usage immodéré de ce mot est à l'origine de bien des malentendus. Car si, pour les juifs qui fréquentent la synagogue, mangent caché, envoient leurs enfants dans des écoles juives, l'appartenance communautaire n'est pas un vain mot ni une revendication abstraite, mais un mode de vie inhérent à leur façon d'être juif parfaitement compatible avec les principes de la République dès lors qu'ils en respectent « les limites et les contours », pour les autres, largement majoritaires en France, qui n'entretiennent que des rapports épisodiques avec le judaïsme organisé, l'affirmation communautaire reste une affaire de choix, individuel et volontaire, à tout instant révoquant. Là encore 1791 conserve une pertinence et une actualité que beaucoup semblent avoir perdues de vue.

27 Jusqu'où la laïcité peut-elle aller dans sa « reconnaissance implicite » du fait juif ? Peut-elle aller au-delà du *statu quo* actuel et est-il souhaitable qu'elle le fasse ? Tout dépend des bénéfices que les acteurs concernés, institutionnels ou simples citoyens, espèrent pouvoir tirer d'une éventuelle réouverture du chantier parlementaire que constituerait le réexamen des modalités de la laïcité. Nul ne peut prédire cependant où pourrait mener une telle aventure car si le paysage juif s'est considérablement complexifié en l'espace d'un siècle, nous ne devons pas perdre de vue qu'il ne représente qu'un fragment infime au sein d'une scène nationale, européenne, mondiale particulièrement instable et mouvementée. S'engager dans cette direction signifierait rien moins que remettre sur le métier la définition des limites et des contours de la laïcité elle-même. Serait-ce bien raisonnable ?

---

### Notes

1 Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1963, réédition Livre de Poche, 1976, p. 346.

2 L'expression « fait juif » désigne les acteurs, individuels et collectifs, les institutions, les contenus religieux, culturels, politiques, et les interactions qu'ils entretiennent entre eux et avec leur environnement.

3 Dominique Schnapper, « Les juifs et la nation », in Pierre Birnbaum, éd., *Histoire politique des juifs de France*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1990, p. 298.

4 Cf. Rita Hermon-Belot, *L'émancipation des juifs en France*, Paris, PUF/Que sais-je ?, 1999, p. 49.

5 On assume ici le risque d'introduire le péché d'anachronisme en usant du terme « nation » qui, dans la France d'Ancien Régime n'a pas le sens qu'on lui prête aujourd'hui. Car c'est bien le mot « nation » (dans le sens de « peuple ») qu'utilise le Comte de Clermont-Tonnerre dans sa célèbre adresse à l'Assemblée constituante : « Il faut tout refuser aux juifs comme nation et tout leur accorder comme individus ; il faut qu'ils ne fassent dans l'État ni un corps politique ni un ordre ; il faut qu'ils soient individuellement citoyens ». Une exigence du même ordre est posée à l'endroit des autres modalités d'appartenances collectives infra-nationales, provinciales ou régionales, dans ce processus d'unification et de centralisation.

6 Cf. Pierre Bouretz, « Israël en Europe : réflexion sur la modernité juive » in Esther Benbassa et Pierre Gisel, éd., *L'Europe et les juifs*. Genève, Labor et Fides, 2002, p. 175.

7 Rita Hermon-Belot, *op. cit.*, p. 66.

8 Par un décret rendant exécutoire le règlement organique délibéré par l'assemblée des notables juifs de 1806 et organisant le culte israélite dans l'Empire.

9 Émile Poulat, *Notre laïcité publique « la France est une République laïque »*. Paris, Berg International éditeurs, 2003, p. 72.

10 Les résultats ne se font d'ailleurs pas attendre, puisqu'il faut à peine un demi-siècle pour que des juifs accèdent aux plus hautes charges de l'État, de la haute administration, de la politique, des affaires, de la culture, en devenant ministres, préfets, hauts-fonctionnaires, professeurs, capitaines d'industries, et pour qu'une part non négligeable d'entre eux rejoignent toutes les couches de la bourgeoisie. Cf. Pierre Birnbaum, *Un mythe politique : la « République juive »*

de Léon Blum à Pierre Mendès France. Paris, Fayard, 1988 ; *Les Fous de la République. Histoire des Juifs d'État de Gambetta à Vichy*. Paris, Fayard, 1992.

11 Depuis 1962, les trois consistoires d'Algérie (Alger, Constantine, Oran) créés à l'époque coloniale, n'existent plus que nominalement. Quant aux consistoires de Strasbourg, Metz et Colmar, bien qu'ils soient redevenus français en 1919, ils sont restés sous régime concordataire.

12 Conseil d'État, Résumé du rapport public 2004 : un siècle de laïcité.

13 Créée à Metz en 1829 pour former les rabbins français, l'École rabbinique a été transférée à Paris en 1859. Pour une histoire du rabbinat français, voir Roger Berg, *Histoire du rabbinat français (xvi<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles)*. Paris, Cerf, 1992.

14 Cf. *infra*.

15 À la veille de la Deuxième Guerre mondiale, la population juive de France est estimée à environ 300 000 personnes, dont une bonne moitié d'étrangers originaires pour la plupart d'Europe centrale et orientale, mais aussi de Grèce et de Turquie. L'arrivée des juifs du Maghreb dans les années 1950-1970, inverse la proportion entre achkenazes et séfarades au profit des seconds. Les juifs d'Algérie, de nationalité française, constituent un cas particulier.

16 Depuis les années 1970, la mouvance libérale connaît un développement spectaculaire tant à Paris et en région parisienne qu'en Province. Cf. Joëlle Allouche-Benayoun, « Les communautés libérales et conservatives », *Observatoire du monde juif*, Bulletin n° 10/11, mai 2004, p. 37-59.

17 Cette évolution vers une plus grande visibilité du religieux et du « communautaire » dans l'espace public n'est pas propre aux seuls juifs. Elle est également perceptible dans d'autres secteurs de la société française.

18 Les exemples à l'appui sont nombreux, à commencer par le fameux lapsus de Raymond Barre parlant des victimes de l'attentat de la synagogue de la rue Copernic et faisant la distinction entre les victimes juives et les victimes françaises « innocentes ». Lors de son interview du 14 juillet 2004, le président de la République, Jacques Chirac, réitérait ce lapsus à propos de la fausse agression du RER D de la semaine précédente : « nous sommes dans une période où les manifestations d'ordre raciste, qu'elles mettent en cause nos compatriotes juifs ou musulmans, ou d'autres, parfois tout simplement des Français... » (*Le Monde*, 16/7/04). Avant que Didier Fassin ne relève le lapsus pour le déplorer (*Le Monde*, 22/7/04), Piotr Smolar, dans un article du même journal daté du 18-19/7, commentait ainsi le propos présidentiel : « Bien involontairement, il a ainsi confirmé le sentiment de nombreux Français d'origine juive, depuis l'intensification du conflit israélo-palestinien et la deuxième intifada : celui d'être, sans cesse, par leurs pourfendeurs comme par certains de leurs élus, renvoyés à cette racine, une racine parmi d'autres, comme s'ils formaient *un corps étranger en France*, ... » (c'est moi qui souligne).

19 Cf. sur les diverses formes d'instrumentalisation de l'antisémitisme, cf. Régine Azria, « "Retour" de l'antisémitisme ? », *Études*, avril 2004, p. 441-452 ; sur ces questions voir également les contributions de Pierre Nora et Paul Thibaud dans *Le Débat*, n° 131, septembre-octobre 2004, p. 20-53.

20 Phyllis Cohen Albert, « L'intégration et la persistance de l'ethnicité chez les juifs dans la France moderne », in Pierre Birnbaum, éd., *Histoire politique des juifs de France*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1990, p. 231.

21 Cf. Roger Berg, *op. cit.*, p. 147. Voir aussi les travaux de Jean-Marc Chouraqui sur le rabbinat français.

22 Depuis 1948 une prière pour l'État d'Israël est incluse dans le rituel synagogal.

23 Dans une Lettre ouverte aux juifs de France (Paris, Stock-Bayard, 2002), l'ancien ambassadeur d'Israël en France, Elie Barnavi, note cette confusion. Il relate une soirée-type organisée en présence d'élus locaux par les instances communautaires juives en son honneur et énumère les formules qu'utilisent les orateurs juifs dans leurs discours : « Il y est sans cesse question, écrit-il, de "notre ambassadeur", de "notre État" (Israël), de "notre armée" (Tahal), de "notre drapeau" ». Sur l'évolution des relations entre les juifs et la France, je me permets de renvoyer à mon article, « France/États-Unis : les diasporas juives entre solidarité et inquiétude », in Alain Dieckhoff et Rémy Leveau, éd., *Israéliens et Palestiniens : la guerre en partage*. Paris, Baland, 2003, p. 231-257.

24 Ce passage reprend en partie l'analyse développée dans un article cité plus haut, cf. note 19.

25 À sa création en 1860 en réaction à l'Affaire Mortara, l'Alliance Israélite Universelle, première organisation juive se revendiquant des Droits de l'homme et d'un universel juif

transnational, s'assignait déjà pour mission la défense et la protection des juifs persécutés. Mais, à la différence de celle du CRIF, son action diplomatique s'exerçait alors exclusivement hors des frontières nationales.

26 Jusqu'en 1981 le président du CRIF était, de droit, le président du consistoire central. En 1981, la présidence des deux associations a été dissociée. Depuis février 2004, le consistoire s'est retiré et ne compte plus au nombre des institutions représentées.

27 Cette prise en compte par les pouvoirs publics du caractère pluridimensionnel du fait juif et l'élargissement des limites de la reconnaissance implicite se vérifient tout autant dans les domaines de l'action sociale, de l'éducation et de la culture, avec le Fonds social juif unifié. Créé au lendemain de la guerre en vue de la reconstruction du judaïsme français, de l'accueil et de la réinsertion des personnes déplacées, son action, reconnue d'utilité publique, lui permet de bénéficier de subventions des ministères concernés (affaires sociales, éducation, culture, jeunesse).

28 Racheté par la Ville de Paris en 1986, après avoir été et restauré par ses soins, l'hôtel de Saint-Aignan est affecté, à l'initiative de son maire de l'époque, Jacques Chirac, à l'installation d'un musée consacré à la civilisation juive. Il est inauguré par le même Jacques Chirac, devenu entre-temps président de la République.

29 Qu'il s'agisse des dates de concours et d'examens, des menus alternatifs dans les cantines ou de toute autre dérogation pour cause de fêtes religieuses. S'agissant d'obtention de terrains, de permis de construire ou de subventions pour la construction d'écoles juives ou de synagogues, des solutions juridiques, administratives ou fiscales sont également recherchées, et le plus souvent trouvées.

---

### ***Pour citer cet article***

#### Référence électronique

Régine Azria, « Le judaïsme, contours et limites de la reconnaissance », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 129 | janvier - mars 2005, mis en ligne le 09 janvier 2008, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/1117> ; DOI : 10.4000/assr.1117

#### Référence papier

Régine Azria, « Le judaïsme, contours et limites de la reconnaissance », *Archives de sciences sociales des religions*, 129 | 2005, 135-150.

---

### ***À propos de l'auteur***

#### **Régine Azria**

Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux – CNRS

---

### ***Droits d'auteur***

© Archives de sciences sociales des religions

---

### ***Résumé / Abstract / Resumen***

Les juifs se trouvent déjà bien à l'étroit dans le concept de religion, tel que le pouvoir politique et le législateur, pour lesquels le catholicisme sert de modèle-étalon du religieux, l'entendent à la veille de la Séparation, lorsqu'il est question de reconnaissance.

Depuis 1905, le consistoire créé par Napoléon a, en droit, cessé d'exister. Cependant l'appellation a été conservée pour désigner l'association culturelle qui l'a remplacé, la seule instance habilitée – jusqu'à la Seconde Guerre mondiale –, sinon reconnue, à assurer la représentation des juifs. Car malgré la Séparation, l'État a toujours estimé nécessaire de pouvoir disposer d'interlocuteurs habilités à s'exprimer au nom de leurs coreligionnaires. Le

cours ultérieur de l'histoire a démontré cependant que les juifs ne pouvaient se laisser enfermer dans une définition culturelle et confessionnelle, d'autant moins qu'un nombre grandissant d'entre eux cessait de se reconnaître dans l'institution consistoriale et que le paysage juif français s'était notoirement complexifié, suite à l'immigration, au judéocide, à la persistance, voire au retour de l'antisémitisme, à la création de l'État d'Israël. D'où les contradictions et les paradoxes de la situation ainsi créée, d'où l'élargissement bien au-delà de la sphère confessionnelle des limites de « la reconnaissance implicite » par grignotages successifs. Outre les défis qu'elles adressent à la laïcité, ces évolutions invitent à remettre sur le métier la question de la définition du fait juif en France...

Jews have always felt rather confined within the concept of religion as defined by the political power and the law-maker, for whom Catholicism was the religious standard, at the time of the Separation when the question of recognition was raised.

Since 1905, the consistory created by Napoleon has ceased to exist legally. However, the name has been maintained to designate the religious organization that replaced it, which until the Second World War was the only organization entitled, if not recognized, to guarantee the representation of the Jews. For, despite Separation, the State has always found it necessary to have interlocutors entitled to speak in the name of their co-religionists. Since then, history has shown that the Jews would not let themselves be confined within a religious or denominational definition, even less so since a large number have ceased to feel represented by the consistory and the French Jewish community has become more diversified because of immigration, the holocaust, the persistence and even the re-emergence of anti-semitism, and the creation of the State of Israel. Hence the contradictions and the paradox of the situation thus created ; hence also the extension beyond the confessional sphere of the limits of “implicit recognition” resulting from repeated claims and demands. In addition to the challenge they represent for secularism, these changes call for a new definition of the Jewish factor in France.

En lo que concierne al reconocimiento, los judíos encuentran ya estrecho el concepto de religión tal como el poder político y el legislador, para quienes el catolicismo sirve de modelo-patrón de lo religioso, lo comprenden en la vísperas de la Separación.

Desde 1905, el Consistorio creado por Napoleón dejó de existir, en términos legales. Sin embargo, la apelación fue conservada para designar la asociación cultural que lo reemplazó, la única instancia habilitada – hasta la Segunda Guerra mundial –, si no reconocida, para asegurar la representación de los judíos. Dado que, a pesar de la Separación, el Estado siempre consideró necesario poder disponer de interlocutores habilitados para expresarse en nombre de sus correligionarios. El curso ulterior de la historia demostró sin embargo que los judíos no podían dejarse encerrar en una definición cultural y confesional, máxime cuando un número creciente de ellos dejaba de reconocerse en la institución consistorial, y cuando el paisaje judío francés se había complejizado notoriamente, debido a la inmigración, al judeicidio, a la persistencia, cuando no al retorno del antisemitismo, a la creación del Estado de Israel. De allí provienen las contradicciones y las paradojas de la situación así creada, y la ampliación, más allá de la esfera confesional de los límites del “reconocimiento implícito” por avances sucesivos. Más allá de los desafíos que plantean a la laicidad, estas evoluciones invitan a poner una vez más en tela de juicio la definición del hecho de ser judío en Francia.