



Presses Universitaires
FRANCOIS-RABELAIS

Sous la direction de
Ewa Tartakowsky et Marcelo Dimentstein

Juifs d'Europe

Identités plurielles et mixité

Cet ouvrage est diffusé en accès ouvert dans le cadre du projet OpenEdition Books Select.

Ce programme de financement participatif, coordonné par OpenEdition en partenariat avec Knowledge Unlatched et le consortium Couperin, permet aux bibliothèques de contribuer à la libération de contenus provenant d'éditeurs majeurs dans le domaine des sciences humaines et sociales.

La liste des bibliothèques ayant contribué financièrement à la libération de cet ouvrage se trouve ici :

<https://www.openedition.org/22515>.

This book is published open access as part of the OpenEdition Books Select project.

This crowdfunding program is coordinated by OpenEdition in partnership with Knowledge Unlatched and the French library consortium Couperin.

Thanks to the initiative, libraries can contribute to unlatch content from key publishers in the Humanities and Social Sciences.

Discover all the libraries that helped to make this book available open access: <https://www.openedition.org/22515?lang=en>.



OpenEdition

couperin.org

Consortium Unifié des Établissements Universitaires et de Recherche pour l'Accès aux Publications Numériques

Juifs d'Europe

Identités plurielles et mixité

Collection « Civilisations étrangères »

Dirigée par Jean-Louis GUEREÑA et Trevor HARRIS

La collection « Civilisations étrangères » accueille des travaux individuels et collectifs portant sur le domaine qu'il est convenu d'appeler en France la civilisation des pays de langue étrangère (études anglaises et américaines, germaniques, hispaniques et hispano-américaines, italiennes, portugaises et brésiliennes...). Ces travaux couvrent un large champ allant de l'histoire culturelle aux études sur le genre en passant par les approches iconographiques.

Dans la même collection

Jean-Louis Guereña, *Sexualités occidentales, XVIII^e-XX^e siècles*, 2014

Daniel Baric, Tristan Coignard et Gaëlle Vassogne,
Identités juives en Europe centrale. Des Lumières à l'entre-deux-guerres, 2014

Jean-Louis Guereña et Mónica Zapata,
Censures et manipulations dans les mondes ibérique et latino-américain, 2013

Isabelle Bianquis, *Mongolie. Une culture en mouvement*, 2013

Juifs d'Europe

Identités plurielles et mixité

sous la direction de

Ewa Tartakowsky et Marcelo Dimentstein

Collection « Civilisations étrangères »
Presses universitaires François-Rabelais

2017

Illustration de couverture

Camp d'été organisé par le JDC
et la Fondation Ronald S. Lauder à Szarvas, Hongrie.

© Zoltan Szabo for the American Jewish Joint Distribution Committee (JDC)

Maquette et couverture
Charlotte Boutreux – PUF

Mise en page Christine Martin – PUF

© Tous droits réservés, 2017

ISSN : 2268-2317

ISBN : 978-2-86906-496-6

Dépôt légal : 2^e semestre 2017

Presses universitaires François-Rabelais

60 rue du Plat d'Étain – BP 12050 – 37020 Tours cedex 1 – France

www.pufr-editions.fr

Sommaire

Introduction	13
Ewa Tartakowsky et Marcelo Dimentstein	
1 ^{re} partie	
Penser l'identité juive	25
<i>Les juifs français sont-ils (devenus) des Blancs comme les autres ?</i>	
Samuel Ghiles-Meilhac	
<i>Réflexion sur le type arendtien du « paria conscient » et ses usages dans la France d'aujourd'hui.</i>	
<i>De Bernard Lazare aux intellectuels juifs français contemporains ?</i>	
Jean-Claude Poizat	
<i>La conversion des intellectuels juifs du XX^e siècle, révélateur des paradoxes des démocraties européennes</i>	
Yaël Hirsch	
2 ^e partie	
Vies et constructions communautaires	69
<i>Le rôle d'Israël dans le dynamisme communautaire</i>	
Noga Raviv	
<i>Rupture ou normalisation ?</i>	
<i>L'institutionnalisation du judaïsme diversifié en Espagne</i>	
Julia Martínez-Ariño	
<i>Dynamique de la cohésion de groupe, de la promotion et du rejet de la judéité en Hongrie</i>	
Zsófia Kata Vincze	

3^e partie

Couples « mixtes » : transmissions et héritages 109

Mariage mixte et conversion.

Éléments de construction de l'identité juive en Suisse alémanique 111

Madeleine Dreyfus

Sentiments juifs, pratiques juives ?

Les enfants issus des couples mixtes aux Pays-Bas 121

Barbara Tanenbaum et Riki Kooyman

Une catégorie de l'entre-deux : les « Juifs de père »

au sein de la communauté juive allemande russophone 139

Lisa Vapné

4^e partie

Judéité à l'épreuve des arts 153

La littérature contemporaine face à la judéité :

les fictions identitaires de Marc Weitzmann 155

Elena Quaglia

La Radical Jewish Culture : une forme esthétique, politique

et communautaire du revivalisme des musiques juives traditionnelles 167

Jean-Sébastien Noël

Juif, tu me manques ! La culture polonaise contemporaine face

aux relations entre Juifs et non-Juifs dans la Pologne de l'après-guerre ... 179

Ewelina Chwiejda

5^e partie

Paroles d'acteurs 191

Questions d'avenir pour les Juifs de France et d'Europe 193

Martine Cohen

Jewpop ou de nouvelles formes d'appropriation du judaïsme 199

Alain Granat

Des liens difficiles entre le judaïsme et le monde de la recherche 207

Yeshaya Dalsace

Les Juifs en Allemagne : du boom des années 1990 aux défis d'aujourd'hui ... 217

Toby Anne Axelrod

Conclusion :	
communauté de destin, diversité de parcours	231
Chantal Bordes-Benayoun	
Bibliographie	245
Biographies des auteurs	271

Avertissement

La graphie du mot « juif » prend classiquement une minuscule lorsqu'il s'agit d'un membre d'une communauté religieuse, une majuscule lorsqu'il renvoie à un peuple, une nation ou une ethnie. Les deux peuvent toutefois se justifier. Nous avons laissé le choix de la minuscule ou de la majuscule à la libre appréciation des auteurs.

Remerciements

Cet ouvrage reprend une partie des communications du colloque de jeunes chercheurs *Judéités contemporaines en France et en Europe* qui s'est tenu les 22 et le 23 octobre 2014 à l'Institut universitaire Elie Wiesel avec le soutien du JDC International Centre for Community Development.

Nos remerciements vont à Raphy Marciano, directeur de l'Institut universitaire Elie Wiesel, pour son accueil chaleureux, au bureau européen de l'American Jewish Joint Distribution Committee pour son aide tout au long de ce projet, à Daniel Baric pour ses conseils avisés sur le manuscrit de cet ouvrage, à Vladimir Sartin pour sa relecture attentive, ainsi qu'aux membres du comité scientifique du colloque et de la publication pour leur soutien constant à ce projet : Régine Azria (†) (CEIFR, CNRS), Martine Cohen (GSRL, CNRS), Alexander Hasgall (Université de Genève), Laura Hobson Faure (Université Paris 3), Franklin Rausky (Institut universitaire Elie Wiesel), Sébastien Tank-Storper (CEIFR, CNRS), Bart Wallet (VU University Amsterdam), Philippe Zard (Université Paris-Ouest Nanterre La Défense) et Paul Zawadzki (Université Paris 1, GSRL, Institut Emmanuel Levinas).

Introduction

La compréhension du judaïsme contemporain en Europe a beaucoup évolué depuis l'effondrement des démocraties populaires en Europe centrale et orientale, il y a vingt-cinq ans. Dans la foulée de la chute de l'Union soviétique, de nombreux spécialistes et observateurs se sont focalisés sur la situation du judaïsme européen qui, à leurs yeux, était aux prises avec, d'un côté, un état de faiblesse démographique et, de l'autre, un élan inédit de renouveau. Conférences, publications et débats en ont suivi sur des thèmes aussi variés que la « renaissance » de la culture juive en Europe centrale et orientale, le positionnement de l'Europe comme « troisième pilier¹ » diasporique placé entre Israël et les États-Unis, l'émergence de nouvelles identités juives, les migrations postsoviétiques et leur impact en Israël, aux États-Unis et en Allemagne, la nouvelle observance religieuse ou la montée des mouvements ultra-orthodoxes...

1 Diana Pinto, « A Third Pillar? Toward a European Jewish Identity », dans András Kovács (dir.), *Jewish Studies at the Central European University. Public Lectures 1996-1999*, Budapest, Central European University Press, 2000, p. 177-201.

Cet ouvrage s'inscrit dans ce mouvement. Fruit d'un colloque pluridisciplinaire², il se propose d'explorer la diversité des judéités³ contemporaines au cours de ces trente dernières années. Le colloque lui-même réunissait de jeunes chercheurs spécialisés en études du judaïsme et des judéités en France et en Europe afin de dresser un état des lieux des domaines d'investigation scientifique de cette jeune génération. Les contributions présentées dans ce volume témoignent de la grande diversité de ses préoccupations ; on constatera, bien que certains domaines soient absents – singulièrement les enjeux de genre et du féminisme –, que toutes s'inscrivent dans une problématique de la diversité, du métissage et du pluriel. L'événement et l'ouvrage qui en résultent ont également été l'occasion de débattre avec certains acteurs associatifs ou institutionnels de la communauté juive organisée, en contribuant à approfondir la réflexion sur la réalité des communautés juives en France et en Europe. De fait, nous avons tenu à valoriser la dimension européenne et à donner davantage de visibilité en France aux travaux menés sur certains contextes nationaux souvent méconnus, en faisant appel aux contributions de jeunes chercheurs de pays européens tels que la Suisse ou les Pays-Bas.

Pluralité d'expériences juives contemporaines

Comme le souligne Chantal Bordes-Benayoun, « il est de plus en plus d'usage de penser le monde au pluriel⁴ ». « Il semblerait que la culture soit du domaine du pluriel : nous pourrions donc renoncer au singulier et

2 Colloque « Judéités contemporaines en France et en Europe », organisé à l'Institut universitaire Elie Wiesel, en partenariat avec le Jewish Joint Distribution Committee's International Centre for Community Development (JDC-ICCD), Paris, les 22 et 23 octobre 2014.

3 Nous empruntons le terme de « judéité » à Albert Memmi, qui avait proposé d'aborder la diversité des facettes du judaïsme en distinguant le *judaïsme* (« l'ensemble des doctrines, croyances et institutions juives »), des *judaïcités* (« l'ensemble des personnes juives, soit au sens large, la totalité des Juifs éparpillés à travers le monde ; soit au sens étroit, un groupement juif donné ») et des *judéités* (« le fait et la manière d'être juif »). La judéité renvoie à l'ensemble des spécificités objectives et subjectives, donc vécues, d'un juif, tant sur le plan social que psychologique, qui le caractérise vis-à-vis de la communauté juive – organisée ou non – ainsi que du monde non juif. Voir : Albert Memmi, *Portrait d'un Juif*, Paris, Gallimard, 1962.

4 Chantal Bordes-Benayoun, « Introduction », dans ead. (dir.), *Socio-anthropologie des judaïsmes contemporains*, Paris, Honoré Champion, 2015, p. 7.

parler de *cultures* juives », précise, dans la même perspective, David Biale⁵. De nombreux travaux témoignent de cette tendance⁶, au point que Ra'an'an Boustan, Oren Kosnasky et Marina Rustow parlent d'une « tendance pluraliste » (*pluralist trend*)⁷. Indéniablement, les manières de vivre le judaïsme à l'époque contemporaine sont multiples, nourries par des identifications diverses, religieuses ou pas.

La pluralité d'expériences juives contemporaines, qui se construit à l'échelle individuelle, familiale et au-delà, rend également impossible l'affirmation d'existence d'une communauté juive⁸ sur le plan strictement religieux. Non seulement les anciennes classifications entre les courants du judaïsme semblent non opérationnelles, mais la multiréférentialité par laquelle « s'inventent » les individus⁹ tend à rendre plus difficile encore le travail du chercheur pour cerner ce qu'est être juif¹⁰. La tâche est en effet ardue, mais la recherche sur les identités juives – nourrie par la psychanalyse,

5 David Biale, « Préface », dans id. (dir.), *Les Cultures des Juifs. Une nouvelle histoire*, trad. de l'anglais par J. Mailhos et J.-F. Sené, Paris/Tel Aviv, éditions de l'éclat, 2005 [édition originale en anglais, 2002], p. 22.

6 Voir notamment : Yves Marc Ajchenbaum et Jocelyne Lenglet-Ajchenbaum, *Les Judaïsmes*, Paris, Le Monde/Folioactuel, 2000 ; Armand Abécassis, *Les Judaïsmes. De l'hébraïsme aux messianités juives*, Paris, Albin Michel, 2006 ; Jean-Christophe Attias et Esther Benbassa, *Dictionnaire des mondes juifs*, Paris, Larousse, 2008 ; Stephen Sharot (dir.), *Comparative Perspectives on Judaism and Jewish Identities*, Detroit, Wayne State University Press, 2011 ; Chantal Bordes-Benayoun (dir.), dossier « Des mondes juifs contemporains », *Ethnologie française*, vol. 43, 2013/4 ; ead. (dir.), *Socio-anthropologie des judaïsmes contemporains*, op. cit. ; Aaron J. Hahn Tapper, *Judaisms. A Twenty-First-Century Introduction to Jews and Jewish Identities*, Oakland, CA, University of California Press, 2016.

7 Ra'an'an Boustan, Oren Kosnasky et Marina Rustow, « Anthropology, History and the Remaking of Jewish Studies », dans id. (dir.), *Jewish Studies at the Crossroads of Anthropology and History. Authority, Diaspora, Tradition*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011, p. 2.

8 Voir notamment : Laurence Podselver, *Fragmentation et recomposition du judaïsme. Le cas français*, Genève, Labor et Fides, 2004 ; Dominique Schnapper, Chantal Bordes-Benayoun et Freddy Raphaël, *La Condition juive en France. La tentation de l'entre-soi*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

9 Jean-Claude Kauffman, *L'Invention de soi*, Paris, Armand Colin, 2004.

10 En 1958, David Ben Gourion, chef de l'État hébreu, a demandé à une cinquantaine d'intellectuels de répondre à ce que signifie être juif. Eliezer Ben-Rafaël recontextualise leurs réponses pour montrer à quel point les identités juives sont multiples et comme il est problématique de parler d'une identité juive. Voir : Eliezer Ben-Rafaël, *Qu'est-ce qu'être juif? Suivi de 50 Sages répondent à Ben Gourion (1958)*, Paris, Balland, 2001.

les études postcoloniales, diasporiques et culturelles ainsi que par les théories poststructuralistes, dont celles de genre et *queer* – a donné lieu à l'élaboration de cadres théoriques d'interprétation des judéités contemporaines¹¹. Les travaux de Daniel et de Jonathan Boyarin¹², de Gil Anidjar¹³, de Sander L. Gilman¹⁴ ou d'Ammiel Alcalay¹⁵ ont particulièrement ouvert de nouvelles perspectives en plaçant l'identité juive – les identités juives – en relation avec les notions de genre, de classe, de race, de nation et avec les enjeux qui les concernent. Ainsi, en faisant de la diaspora juive un paradigme universel, Daniel et Jonathan Boyarin constatent que « la judéité perturbe les catégories mêmes de l'identité parce qu'elle n'est ni nationale, ni généalogique, ni religieuse, mais entretient une tension dialectique entre elles¹⁶ ».

-
- 11 Voir notamment : Elizabeth J. Bellamy, *Affective Genealogies. Psychoanalysis, Postmodernism and the « Jewish Question » after Auschwitz*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1997 ; Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley, University of California Press, 1997 ; Daniel Boyarin, Daniel Itzkovitz et Ann Pellegrini (dir.), *Queer Theory and the Jewish Question*, New York, Columbia University Press, 2003 ; Zvi Gitelman, Barry Kosmin et András Kovács (dir.), *New Jewish Identities. Contemporary Europe and Beyond*, Budapest, Central European University Press, 2003 ; Harvey E. Goldberg, Steven M. Cohen, Ezra Kopelowitz (dir.), *Dynamic Belonging. Contemporary Jewish Collective Identities*, New York, 2012 ; Sandra H. Lustig et Ian Leveson (dir.), *Turning the Kaleidoscope. Perspectives on European Jewry*, New York/Oxford, Berghahn Books, 2006 ; Max Silverman, « Re-figuring “the Jew” in France », dans Bryan Cheyette et Laura Marcus (dir.), *Modernity, Culture and « the Jew »*, Stanford, Stanford University Press, 1998, p. 197-207. Pour une synthèse historique des théories de ces nouvelles tendances dans la recherche sur les judéités, voir : Nadia Valman et Laurence Roth, « Introduction », dans ead. (dir.), *The Routledge Handbook of Contemporary Jewish Cultures*, Londres/New York, Routledge, 2014, p. 3.
- 12 Daniel et Jonathan Boyarin, « Diaspora. Generation and the Ground of Jewish Identity », *Critical Inquiry*, n° 19 (4), 1993, p. 693-725 ; id. (dir.), *Jews and Other Differences. The New Jewish Cultural Studies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- 13 Gil Anidjar, *Semites. Race, Religion, Literature*, Stanford, Stanford University Press, 2008.
- 14 Sander L. Gilman, *Jewish Frontiers. Essays on Bodies, Histories and Identities*, New York, Palgrave Macmillan, 2003.
- 15 Ammiel Alcalay, *After Jews and Arabs. Remaking Levantine Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
- 16 D. et J. Boyarin, « Diaspora. Generation and the Ground of Jewish Identity », *op. cit.*, p. 721.

Conscience et affirmation d'être juif

À partir des enjeux liés aux appartenances identitaires, nous avons eu à cœur d'explorer le phénomène de la prise de conscience d'être juif comme référence identitaire et de son affirmation de plus en plus importante partout en Europe. Ce déploiement de l'affirmation de la judéité trouve ses origines en Europe occidentale, au moment de la guerre des Six Jours de 1967. Il se traduit, encore aujourd'hui, par un intérêt croissant pour des spiritualités juives, qui touche souvent de jeunes personnes à la recherche de nouvelles manières d'être juif au plan spirituel. Ce phénomène n'est pas nécessairement lié aux synagogues, lieux traditionnels de culte, et à l'attachement confessionnel. Il se manifeste par des hybridations ou des métissages dans la recherche de certaines formes de croyances, à la manière de ces « *joubous* » qui redessinent l'engagement religieux juif et bouddhiste¹⁷.

Cette tendance d'affirmation des identités juives s'est également traduite ces dernières décennies par une hausse significative de la population scolaire dans les écoles juives¹⁸, par le succès des programmes d'enseignement juif comme celui de Limoud, par un certain renouveau dans des pays tels que la Grande-Bretagne¹⁹ ou l'Allemagne²⁰, tous phénomènes qui semblent

17 Lionel Obadia, « Les *joubous*, juifs-bouddhistes, “un judaïsme métissé” ? », *Ethnologie française*, dossier « Des mondes juifs contemporains », vol. 43, avril 2013, p. 661-669.

18 Cette popularisation des écoles juives trouve son origine également dans le sentiment de plus en plus fort des parents qui considèrent l'espace scolaire comme étant en forte dégradation et potentiellement dangereux pour les enfants juifs, notamment dans des quartiers dits « difficiles ». Voir : Martine Cohen, « De l'école juive... aux écoles juives. Première approche sociologique », communication présentée dans les journées « La loi Debré en question », Amiens, 2010.

19 Keith Kahn-Harris et Ben Gidley, *Turbulent Times. The British Jewish Community Today*, Londres/New York, Continuum, 2010.

20 Voir notamment : Doris Bensimon, *Les Juifs en Allemagne aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2003 ; William Berthomière, « Déconstruire et (re)construire une diaspora. Quelques éléments d'observation à partir du retour des Juifs ex-soviétiques en Israël », dans Lisa Anteby-Yemini, William Berthomière et Gabriel Sheffer (dir.), *Les Diasporas. 2000 ans d'histoire*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005, p. 247-263 ; Laurence Duchaine-Guillon, *La Vie juive à Berlin après 1945*, Paris, CNRS éditions, 2012 ; Laurence Guillon et Heidi Knörzner (dir.), *Berlin et les Juifs. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2015 ; Heidi Knörzner (dir.), *Expériences croisées. Juifs de France et d'Allemagne aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2010 ; Noah Lewin-Epstein, Yaacov Ro'i et Paul Ritterband (dir.), *Russian Jews on Three Continents. Migration and Resettlement*, Londres/New York, Routledge, 2013 ; Jeffrey

renseigner sur un changement de nature des judaïsmes européens. Le présent volume prolonge les études à caractère historique sur ces questions par une analyse de la situation récente.

Dans ce contexte, Israël s'est manifesté comme un enjeu puissant d'identification, parfois conflictuel. Dans l'enquête sur les juifs aux États-Unis, le *Pew Research Center* concluait que « l'attachement émotionnel à Israël n'a pas décliné parmi les juifs américains dans la dernière décennie²¹ ». En Europe, 79 % de dirigeants communautaires considèrent qu'Israël est crucial pour le maintien de la vie juive en Europe, et 56 % d'entre eux soutiennent pleinement Israël, indistinctement des prises de position de son gouvernement²². Toutefois, on note que cette relation est devenue plus problématique et conflictuelle dans les dernières années, dans la mesure où les événements du Proche-Orient rejaillissent en Europe. En conséquence de quoi, 84 % des dirigeants communautaires déclarent que les « communautés juives devraient offrir à leurs membres des possibilités de partager des opinions et des points de vue sur Israël et sa politique²³ ».

Pour un nombre de jeunes juifs en Europe, un fort soutien dans l'espace public à Israël représente une dimension importante de leur identité juive, surtout dans la mesure où ils considèrent que le gros de la société civile et des médias est hostile à l'État hébreu. De jeunes adultes expriment leur fierté vis-à-vis d'Israël, y sont allés au moins une fois en vacances²⁴, entre autres pour y acquérir une première expérience professionnelle²⁵. Cependant, un petit nombre seulement envisage de faire son *aliyah* ou a fait son *aliyah* et est revenu en Europe quelques années plus tard. Cela permet

M. Peck, *Being Jewish in the New Germany*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2006 ; Julius H. Schoeps, « Les juifs dans l'Allemagne d'après-guerre », dans *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, avril-juin, Nanterre, Association des amis de la BDIC et du musée, 1991, p. 41-51.

21 Alan Cooperman, et al., *A Portrait of Jewish Americans. Findings from a Pew Research Center Survey of US Jews*, Washington, DC, Pew Research Center, 2013, p. 13.

22 Barry A. Kosmin, et al., *Third Survey of European Jewish Leaders and Opinion Formers (2015)*, JDC International Centre for Community Development, mars 2016, p. 24-27.

23 *Ibid.*

24 Harvey E. Goldberg, Samuel Heilman et Barbara Kirshenblatt-Gimblett (dir.), *The Israel Experience. Studies in Youth Travel and Jewish Identity*, Jérusalem, Studio Kavgraph, 2002 ; Erik H. Cohen, *Youth Tourism to Israel. Educational Experiences of the Diaspora*, Buffalo, Channel View Publications, 2008.

25 Enquête exploratoire *Young Jewish Adults in Europe today*, JDC, 2010 (non publiée).

d'interroger plus largement la notion de diaspora et la pertinence de son usage dans un contexte où les juifs d'Europe ne se vivent pas *tous* comme étant en exil de la Terre sainte. Cette réalité autorise d'ailleurs Caryn Aviv et David Shneer à parler de la « fin de la diaspora juive », dans la mesure où les « nouveaux juifs », objets de leur étude, ne se considèrent pas comme étant *une* diaspora et/ou *en* diaspora²⁶.

L'*aliyah* en tant qu'objet d'étude doit donc être repensée, d'autant que, quand elle a lieu, elle revêt depuis les vingt dernières années des formes plus variées du fait notamment de la baisse des coûts du transport aérien, des voyages « *Birthright*²⁷ », de la technologie et, sur le plan des idées, de l'image moins sacralisée du sionisme et d'Israël. Si les juifs en Europe restent liés à Israël, ce lien est devenu plus ciblé : concrètement, il se traduit par des initiatives de type « *start-up* », un engagement dans des associations, un intérêt pour la scène musicale arabo-israélienne, etc.²⁸

L'Europe centrale et orientale, avec ses ex-républiques populaires comme la Hongrie, la Bulgarie, la Roumanie, la République tchèque, la Slovaquie, la Pologne ou les pays baltes, constitue un autre terrain propice pour scruter ces prises de conscience du fait d'être juif²⁹. En effet, durant la période communiste, le judaïsme a été refoulé au point que plusieurs observateurs ont annoncé qu'il était sur la voie d'une extinction³⁰. Cependant, depuis la chute des régimes communistes, le judaïsme a retrouvé une certaine vivacité, rencontrant l'enthousiasme de nombreux Européens de l'Est d'origine juive, mais pas seulement³¹. Le sociologue franco-hongrois Viktor

26 Caryn Aviv et David Shneer, *New Jews. The End of the Jewish Diaspora*, New York, New York University Press, 2005.

27 Shaul Kelner, *Tours that Bind. Diaspora. Pilgrimage and Israeli Birthright Tourism*, New York, New York University Press, 2010.

28 *Young Jewish Adults in Europe today*, *op. cit.*

29 Charles Hoffman, *Gray Down. The Jews of Eastern Europe in Post-Communist Era*, New York, Harper Collins, 1992. Pour une perspective historique, voir notamment : Daniel Baric, Tristan Coignard, Gaëlle Vassogne (dir.), *Identités juives en Europe central. Des Lumières à l'entre-deux-guerres*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, coll. « Civilisations étrangères », 2014.

30 Voir, par exemple : Bernard Wasserstein, *Les Juifs d'Europe depuis 1945. Une diaspora en voie de disparition*, trad. de l'anglais par J. Carnaud, Paris, Calmann-Lévy, 2000 [1996].

31 Ruth Ellen Gruber, « Non-Jewish, non Kosher, yet also recommended. Beyond "virtually Jewish" in Post-millennium Central Europe », dans Jonathan Karp et Adam Sutcliffe (dir.), *Philosemitism in History*, New York, Cambridge University Press, 2011,

Karady parle d'un « moment historique prométhéen³² » pour décrire cette effervescence de l'affirmation de la judéité, rendue possible par les ruptures démocratiques dans cette région européenne. Des centaines de juifs est-européens ont trouvé dans le judaïsme – défini davantage comme une identification ethnoculturelle que religieuse – leur principe d'appartenance.

La (prise de) conscience du fait d'être juif a enfin nourri des investissements dans le champ de l'art et de la littérature, sachant que la création a toujours eu cette fonction d'affirmation des aléas d'identifications multiples et mouvantes³³.

Construction de l'ouvrage

À partir de cet ensemble de constats, il nous a semblé pertinent d'ouvrir cet ouvrage sur la réflexion portant sur la catégorisation des identités juives, que ce soit dans des logiques auto- ou extra-référentielles. Dans cette première partie, Samuel Ghiles-Meilhac interroge ainsi l'appartenance ethnoraciale des juifs, leur autoreprésentation et leur positionnement par rapport à la catégorie des « Blancs ». En dépassant le cadre strictement national de la France, il explore plus globalement l'appartenance à la nation d'un groupe considéré comme minoritaire et la définition même des frontières de l'Occident.

Des contradictions de la condition juive moderne peuvent être abordées également à travers la figure du « paria », empruntée à Bernard Lazare et ayant servi à Hannah Arendt de fil conducteur pour l'analyse de l'histoire contemporaine des juifs en Europe. Jean-Claude Poizat propose d'analyser l'héritage actuel de cette condition des juifs comme « parias conscients »,

p. 314-335 ; Jean-Yves Potel, *La Fin de l'innocence. La Pologne face à son passé juif*, Paris, Autrement, 2009 ; Katka Reszke, *Return of the Jew. Identity Narratives of the Third Post-Holocaust Generation of Jews in Poland*, Boston, MA, Academic Studies Press, 2013.

32 Viktor Karady, « Jewish Identity in Post-Communist East Central Europe », *Monitor ISH*, IV (1-2), 2006, p. 92-105.

33 En ce qui concerne la littérature, voir notamment : Clara Lévy, *Écritures de l'identité. Les écrivains juifs après la Shoab*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Le lien social », 1998 ; Thomas Nolden, *In Lieu of Memory. Contemporary Jewish Writing in France*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, 2005.

condition incarnée par les intellectuels juifs oscillant entre universel et singulier, entre assimilation et fidélité aux origines.

Nous reviendrons, avec Yaël Hirsch, sur l'histoire des intellectuels juifs convertis au christianisme au ^{xx}^e siècle. Elle constate que, malgré l'impératif d'assimilation sociale lié à la conversion, la judéité demeure ce qui permet de mesurer le poids des socialisations dans la « fabrique identitaire » des individus et d'interroger plus largement la notion du libre choix de la confession dans des sociétés occidentales.

Dans la deuxième partie, on analysera comment, concrètement, les enjeux liés aux catégorisations identitaires sont mobilisés dans des dynamiques communautaires. Noga Raviv envisage, dans sa contribution, le rôle d'Israël comme pôle d'attraction en France, tant sur le plan des identifications et des appartenances symboliques que dans la dimension migratoire variée et protéiforme. Son analyse confirme que le lien à l'État hébreu prend aujourd'hui des formes multiples, encouragées par des initiatives relevant plus ou moins de la communauté organisée. Elle constate que cette diversité a conduit non seulement à légitimer, mais plus encore à banaliser en quelque sorte la migration vers Israël, qui aujourd'hui se vit parfois de manière temporaire et intermittente.

Dans un tout autre contexte, nous envisagerons, avec Julia Martínez-Ariño, la diversification de la vie communautaire en Espagne. Dans ce cas, la dynamique de diversification religieuse et institutionnelle peine encore à être reconnue par les organisations représentatives et l'État. En effet, malgré la relativement faible présence juive en Espagne, on constate aujourd'hui sa forte vitalité, laquelle se traduit par des changements significatifs tant au niveau identitaire qu'institutionnel. Ces derniers – résultant des arrivées d'immigrants sur le sol espagnol dans les dernières décennies – marquent une rupture avec le passé « monolithique » caractéristique de la tradition juive en Espagne. Ce sera également l'occasion de revenir, avec Zsófia Kata Vincze, sur les dynamiques communautaires en Hongrie dans un contexte de promotion d'une culture nationaliste et xénophobe de l'actuel gouvernement hongrois de Viktor Orbán.

La troisième partie porte sur les constructions identitaires dans les familles de couples « mixtes ». Ces constructions nécessitent des aménagements entre des éléments parfois hétéroclites et impliquent des négociations quant à la reconnaissance de ces appartenances par une orthodoxie

juive dominante fondée sur le principe de matrilinearité³⁴. C'est ce qu'analysent Madeleine Dreyfus dans le cadre de la Suisse alémanique ainsi que Riki Kooyman et Barbara Tanenbaum dans le contexte des Pays-Bas. Toutes trois mettent en lumière l'importance du lien avec le judaïsme dans la construction des appartenances identitaires de ces enfants et de leurs parents. Lisa Vapné se penche, quant à elle, sur les « juifs de père » originaires de l'ex-Union soviétique et vivant en Allemagne. Cette « catégorie de l'entre-deux » interpelle elle aussi la pertinence du principe de matrilinearité en vigueur dans le judaïsme orthodoxe, et plus généralement la dimension à la fois ethnique et religieuse des juifs.

Les transfigurations artistiques et littéraires des appropriations identitaires sont l'objet de la quatrième partie. Il s'agit à la fois de rendre compte de ces processus et d'interroger leur dimension politique. La contribution d'Elena Quaglia envisage la fiction de l'écrivain contemporain Marc Wietzmann comme médium pour interroger le traumatisme de la Shoah, le conflit en Israël et l'assimilation dans la société française. Dans le domaine de la musique, Jean-Sébastien Noël décrit le processus de métissage à l'œuvre au sein de la *Radical Jewish Culture*, réseau d'artistes de la scène new-yorkaise *underground* inspiré des musiques klezmer d'Europe centrale et orientale. À partir d'une réflexion sur l'historicité des communautés juives européennes d'avant la seconde guerre mondiale et sur des recherches esthétiques formelles, il observe que leurs œuvres se posent en critique des normes et des valeurs de la société américaine contemporaine. Au-delà d'une dimension de critique sous-jacente, ces appropriations artistiques peuvent aller jusqu'à rejaillir dans le débat public. Ewelina Chwiejda l'analyse à partir de certaines initiatives « socioartistiques » de créateurs polonais ou pas, juifs ou pas, qui se nourrissent du débat sur la part de responsabilité des Polonais non juifs dans l'extermination de leurs concitoyens juifs en Pologne et qui l'alimentent en retour.

Il a semblé enfin utile de revenir sur la volonté que nous avons eue d'associer à cet ouvrage des contributions d'acteurs associatifs ou institutionnels de la communauté juive organisée. Regroupées en dernière partie de l'ouvrage et présentées par Martine Cohen, ces « paroles d'acteurs » à caractère autoréférentiel témoignent des identifications contemporaines aux

34 Sylvia Barack Fishman, *Double or Nothing? Jewish Families and Mixed Marriage*, Waltham, MA, Brandeis University Press, 2004.

judéités, perpétuellement revisitées, dont traite l'ensemble des recherches présentées dans cet ouvrage. L'expérience du site Internet *Jewpop*, sur laquelle revient son fondateur Alain Granat, permet d'interroger les nouvelles formes d'appropriation du judaïsme, souvent teintées d'humour et de dérision, développées par des individus et des groupes situés en marge du *mainstream* communautaire. Toby Anne Axelrod propose une réflexion sur la mixité du groupe juif en Allemagne contemporaine. Elle met en lumière des recompositions contemporaines du judaïsme allemand relatives à l'arrivée, dans les années 1990, des juifs russophones des ex-territoires soviétiques ainsi qu'à l'installation récente d'Israéliens dans ce pays. Enfin, le rabbin Yeshaya Dalsace présente certaines attentes de la communauté juive organisée vis-à-vis du champ de la recherche scientifique. Il pointe la faiblesse des interactions entre la communauté juive organisée et le champ de la recherche académique en France, alors qu'il considère ce lien plus tangible dans le monde anglo-saxon.

L'intérêt du colloque et, partant, de cet ouvrage réside précisément dans ce croisement de regards délimitant un espace de discussion sur la recherche des judéités contemporaines à partir d'une série d'interrogations : Quelles sont les manières de se vivre juif aujourd'hui ? S'agit-il d'un héritage immuable ? Comment l'exprimer de manière non religieuse ? Quel lien ce vécu entretient-il avec d'autres éléments d'identification, qu'ils soient culturels ou nationaux ?

Dans leurs contributions, de jeunes chercheurs proposent leurs réponses ; on espère qu'elles nourriront, par la diversité de leurs objets et de leurs approches théoriques, la réflexion sur certaines spécificités objectives et subjectives des juifs en France et en Europe.



Partie I

Penser
l'identité juive

Les juifs français sont-ils (devenus) des Blancs comme les autres ?

À première vue, cette question peut sembler incongrue. La France ne reconnaît pas de groupes sur la base d'une définition ethnoraciale dans laquelle la couleur de peau serait un critère. Pourtant, ces dernières années ont vu l'importation de certains concepts forgés aux États-Unis au sein des *Whiteness studies*. Plusieurs ouvrages portent sur les usages politiques et scientifiques des catégories de « Blancs » et « non-Blancs » dans la France contemporaine¹. Ces catégories se sont diffusées dans la presse, comme l'illustre la couverture du quotidien *Libération* qui titrait, au printemps 2012, sur les « cabinets blancs de la République », pour dénoncer une sous-représentation des minorités ethniques dans la composition des équipes du gouvernement de Jean-Marc Ayrault². Ces distinctions se retrouvent aussi dans des études portant sur la diversité dans l'audiovisuel français, où les catégories « vus comme non-Blancs » ou « perçus comme non-Blancs » désignent les personnes relevant des « minorités visibles³ ».

1 Sylvie Laurent et Thierry Leclère (dir.), *De quelle couleur sont les Blancs ?* Paris, La Découverte 2013 ; Didier Fassin (dir.), *Les nouvelles frontières de la société française*, Paris, La Découverte, 2009. Sur l'ethnisation des territoires, des rapports sociaux, des perceptions et des discours dans la France contemporaine, voir le chapitre « Comment je suis devenu blanc » de Christophe Guilluy, *Fractures françaises*, Paris, Flammarion, 2013, p. 65-76.

2 Titre en « une » de *Libération* du 30 mai 2012.

3 Sur les enjeux politiques, économiques et symboliques des définitions de la « diversité » et des « minorités visibles », voir : Réjane Sénac, *L'Invention de la diversité*, Paris,

La présente contribution cherche à analyser les discours sur l'appartenance perçue, assignée ou revendiquée des juifs à la catégorie des « Blancs ». Il s'agit d'une porte d'entrée pour explorer l'évolution de la place – ou des places – identitaire(s) des juifs en France, dans une société s'interrogeant sur la définition de sa propre identité, et les relations de pouvoir et de hiérarchisation à l'œuvre entre différents groupes ethniques, culturels et religieux.

Interroger l'hypothèse d'une identification des juifs aux Blancs, considérés comme un groupe majoritaire, dominant et non discriminé, nécessite plusieurs rappels historiques, aux États-Unis comme en France, suivis de réflexions sur l'articulation entre la place d'Israël dans la définition des juifs et les nouveaux clivages sur les questions de racisme et d'antisémitisme dans la France contemporaine.

Je précise que ce texte constitue une première approche d'un sujet touchant à de vastes champs de recherche, pour certains encore peu explorés⁴.

Les juifs américains et la ligne de couleur

En raison des migrations massives en direction des États-Unis dans la période 1880-1920, une importante population juive s'est développée dans une société où le passé esclavagiste puis la ségrégation marquaient les droits des individus sur la base d'une différence raciale institutionnalisée entre Blancs et Noirs. Les rapports entre Américains juifs et noirs, notamment dans le cadre du mouvement des droits civiques, et les identifications et le positionnement des juifs vis-à-vis des définitions raciales américaines ont fait l'objet de nombreuses publications universitaires⁵.

Presses universitaires de France, 2012. Pour un exemple de l'usage de ces catégories dans les sciences sociales : Éric Macé, « Des “minorités visibles” aux néostéréotypes », *Journal des anthropologues*, hors-série, 2007, mis en ligne le 12 juin 2010, <http://jda.revues.org/2967> [consulté le 20 janvier 2015].

4 Limitant le présent chapitre aux discours et aux représentations, je précise aussi que je n'étudie pas ici les thèses et publications, notamment en génétique, sur les origines géographiques des groupes juifs.

5 Nicole Lapierre, *Causes communes. Des Juifs et des Noirs*. Paris, Stock, 2011 ; Cheryl Lynn Greenberg, *Troubling the Waters. Black-Jewish Relations in the American Century*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

Dans *The Price of Whiteness*, Eric Goldstein analyse l'histoire de la négociation par les juifs de leur rapport aux constructions sociales des groupes « Noirs » et « Blancs⁶ ». Les juifs ne subissaient pas, à l'inverse des Noirs, une discrimination raciale institutionnalisée. Tout en étant juridiquement des citoyens égaux à la majorité blanche, ils n'en formaient pas moins une minorité religieuse et ethnique faisant face à des discriminations antisémites les excluant d'espaces sociaux fréquentés par les *White Anglo-Saxon Protestants* (WASP). Ces discriminations, dans des universités et des clubs de loisirs, par exemple, ont progressivement disparu dans les années d'après la seconde guerre mondiale. Par la suite, la réussite sociale et l'intégration politique de nombreux Américains juifs leur ont permis de maintenir l'expression d'une spécificité identitaire tout en étant perçus comme des membres du groupe majoritaire.

Cette sortie des juifs de la condition de discriminations n'a pas empêché des alliances, individuelles et collectives, notamment dans les activités de la *National Association for the Advancement of Colored People*, avec les groupes noirs dans la lutte contre la ségrégation. Le symbole de cette coopération est la proximité entre Martin Luther King et le rabbin Abraham Heschel. À partir de la fin des années 1960, les oppositions entre militants juifs et noirs se sont multipliées, notamment sur la question de l'*affirmative action*. Pour une partie des militants « noirs », les juifs avaient quitté les sphères de la marginalité politique et sociale pour devenir des membres du groupe dominant. L'accès des juifs aux privilèges du groupe dominant des Blancs a constitué un argument récurrent dans les discours, critiques ou hostiles, portés par des personnalités noires contre les juifs américains, comme l'illustre le texte de l'écrivain James Baldwin : « Les Nègres sont antisémites parce qu'ils sont anti-Blancs⁷ ».

6 Eric L. Goldstein, *The Price of Whiteness. Jews, Race, and American Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2007. Signalons aussi : Karen Brodtkin, *How Jews became White Folks and what that says about Race in America*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1998.

7 James Baldwin, « Negroes are Anti-Semitic because they're Anti-White », *The New York Times*, le 9 avril 1967, <http://www.nytimes.com/books/98/03/29/specials/baldwin-antisem.html> [consulté le 20 janvier 2015].

Juifs et minorités régionales puis postcoloniales en France

En France, les termes du débat sont bien différents. À la suite de l'émancipation révolutionnaire, de la dissolution de l'autonomie des communautés juives, il n'y avait plus, pendant le XIX^e siècle, que des citoyens français de confession israélite. Les différents mouvements antisémites, sous l'affaire Dreyfus puis dans les années 1930, ont développé un discours présentant les juifs comme extérieurs à une identité française, définie selon des termes changeants : gauloise, catholique, européenne ou aryenne. Les juifs étaient présentés comme des Orientaux et des Asiatiques, dans des amalgames visant à faire d'eux des entités irrémédiablement étrangères à la France. Sous le régime de Vichy et pendant l'occupation allemande et le gouvernement de Vichy, ce n'est pas une dichotomie Blancs-Noirs qui a structuré une définition des juifs, mais plutôt une opposition entre une « race aryenne » et une « race juive ».

À la suite des mouvements migratoires juifs en provenance d'Afrique du Nord puis des mobilisations juives en faveur d'Israël en mai et juin 1967, un intellectuel, se réclamant notamment de la doctrine bundiste de l'autonomie culturelle, défend que la condition juive diasporique doit se penser en dialogue avec celle d'autres groupes minoritaires et transnationaux. Richard Marienstras, universitaire, porte ce discours à travers plusieurs publications, en particulier son livre *Être un peuple en diaspora*⁸. Il insiste sur la vocation diasporique des juifs et refuse qu'Israël exerce un monopole de la définition de l'identité juive. C'est en s'inspirant de groupes en situation minoritaire que les juifs peuvent construire une politique innovante. À l'étranger, il se penche sur les exemples des Noirs américains et des Québécois, tandis qu'en France il cherche à dialoguer avec des mouvements culturels régionalistes (basques, corses, bretons, occitans) et transnationaux, comme les arméniens et tziganes. Cette volonté de faire naître une politique des

8 Richard Marienstras, *Être un peuple en diaspora*, Paris, Maspero, 1975.

minorités s'illustre dans plusieurs publications⁹. Les initiatives de Richard Marienstras sont portées par le Cercle Gaston-Crémieux¹⁰.

Si nous manquons d'éléments pour évaluer l'étendue de ce partenariat entre groupes régionalistes et le Cercle, comme la diffusion de ces thèses au sein du judaïsme français, constatons néanmoins que les expressions de revendications culturelles régionales et diasporiques, juives comprises, ont fait l'objet de l'attention des pouvoirs publics à la suite de l'élection de François Mitterrand, en 1981. Henri Giordan, directeur de recherche au CNRS, rédige, à la demande de Jack Lang, ministre de la Culture, le rapport *Démocratie culturelle et droit à la différence*¹¹. L'auteur procède à une typologie des groupes minoritaires en France, distinguant ceux issus d'espaces culturels régionaux des « minorités culturelles sans implantation territoriale ». Au sein de ce groupe, il différencie trois grandes catégories : les « communautés d'étrangers et de travailleurs immigrés de la première génération », les « communautés de réfugiés » puis « les communautés essentiellement formées par des citoyens français vivant des situations culturelles transnationales¹² ». C'est dans cette dernière catégorie qu'il distingue trois groupes qui « doivent être l'objet d'une mention

9 Le texte « Les juifs ou la vocation minoritaire », chapitre du livre *Être un peuple en diaspora*, est publié dans une première version dans un numéro des *Temps modernes* consacré aux « minorités nationales en France » (août-septembre 1973, n^{os} 324-325-326). La force des représentations d'une communauté de destin entre nations régionales hexagonales et juifs est toutefois à relativiser. En effet, aucun des autres contributeurs n'évoque l'expérience juive, et la présentation, rédigée par Yves Person, précise en note : « Il a été décidé au dernier moment d'ajouter l'article de R. Marienstras parvenu alors que ce numéro était déjà sous presse » (*sic*), p. 17.

10 Gaston Crémieux (1836-1871) est un opposant républicain à Napoléon III. Né dans une famille issue des juifs du Pape, ce journaliste et avocat, membre de la Commune de Marseille, est fusillé le 30 novembre 1871. Voir : « Gaston Crémieux (1836-1871), Juif, ardent militant de la République sociale », *Diasporiques*, n^o 35, septembre 2005, p. 50-51. Claude Lanzmann et Pierre Vidal-Naquet ont notamment participé aux activités du Cercle Gaston-Crémieux. Sur l'histoire du Cercle dans les années 1970, voir l'entretien de Philippe Lazar avec Jacques Burko, « Histoire du Cercle Gaston-Crémieux. Jacques Burko, poète et traducteur », *Diasporiques*, n^o 43, septembre 2007, <http://www.cercle-gaston-cremieux.org/spip.php?article40> [consulté le 20 janvier 2015].

11 Henri Giordan, *Démocratie culturelle et droit à la différence*, Paris, La Documentation française, 1982.

12 *Ibid.*, p. 52-53.

particulière » : les communautés juive, tsigane et arménienne. Le rapport préconise en conclusion la création d'une commission nationale des cultures minoritaires¹³.

Cependant, ces perspectives n'ont, à notre connaissance, connu aucune suite en termes de politiques publiques ni de répercussions durables au sein des organisations juives. Ces dernières, marquées dans la fin des années 1970 par la concurrence entre le « Renouveau juif », d'une part, et les institutions comme le Conseil représentatif des institutions juives de France (CRIF) et le Consistoire, d'autre part, divergent sur les stratégies et le répertoire d'actions, mais défendent toutes la centralité d'Israël dans la définition de l'identité juive contemporaine¹⁴. Si la parenthèse des affinités et alliances entre minorités régionales, communautés transnationales et juifs semble trouver son terme, une autre équivalence émerge peu de temps après et interroge de nouveau une définition de l'identité juive française dans une acception minoritaire.

Les années 1980 voient un autre phénomène se développer dans l'espace public et participer à une reformulation de l'identité juive française : la naissance de SOS Racisme. Créée en 1985, cette association se présente comme le prolongement de la « Marche pour l'égalité et contre le racisme » (parfois désignée depuis comme « la marche des beurs », terme contesté par des participants de cette mobilisation). Elle reçoit le soutien du parti socialiste, alors au pouvoir. Cette séquence amène à une identification des juifs dans une relation triangulaire entre la société française et les immigrés, les juifs jouant symboliquement un rôle d'intermédiaire, de conseiller et de modèle. Le discours de SOS Racisme développe notamment l'argument selon lequel le rejet des immigrés et les violences à leur encontre s'inscrivent dans la continuation de l'antisémitisme européen.

L'historienne américaine Maud Mandel souligne le paradoxe et les ambiguïtés de ces mobilisations qui donnent à voir une alliance judéo-arabe de militants associatifs contre l'extrême droite¹⁵. Si les participants juifs,

13 *Ibid.*, p. 80.

14 Sur ce thème, je me permets de renvoyer à mon ouvrage : Samuel Ghiles-Meilhac, *Le CRIF. De la Résistance juive à la tentation du lobby, 1943 à nos jours*, Paris, Robert Laffont, 2011, p. 66-79.

15 Voir le chapitre six « Particularism versus Pluriculturalism. The Birth and Death of the Anti-Racist Coalition », dans Maud Mandel, *Muslims and Jews in France. History of a Conflict*, Princeton, Princeton University Press, 2014.

des membres de l'Union des étudiants juifs de France (UEJF) et des personnalités comme les écrivains et essayistes Bernard-Henri Lévy et Marek Halter insistent sur la dimension antiraciste du mouvement et soutiennent le modèle assimilateur républicain, des militants issus de l'immigration maghrébine et de la « Marche pour l'égalité et contre le racisme » portent des revendications différentes.

Le répertoire discursif et les mobilisations de SOS Racisme ont fait l'objet d'une historiographie critique. Pour Abdellali Hajjat, la création de SOS Racisme a été une façon pour le pouvoir socialiste et ses alliés de détourner les objectifs de la Marche pour l'égalité et contre le racisme en transformant en plate-forme morale une revendication d'égalité politique et une dénonciation des violences racistes, notamment policières, dont étaient victimes les Maghrébins en France. Le rôle de l'UEJF a aussi été au cœur des débats sur SOS Racisme¹⁶. Pour Saïd Bouamama, cette association, revendiquant ouvertement son soutien à Israël et se définissant comme sioniste, a cherché à mettre un terme à l'articulation entre lutte contre le racisme en France et soutien aux Palestiniens au sein du discours des militants maghrébins¹⁷. Ces deux auteurs soulignent le caractère paternaliste du rôle joué par ces représentants du judaïsme organisé.

Le sociologue Shmuel Trigano estime pour sa part que le discours de SOS Racisme, avec le concours de l'UEJF et de parrains médiatiques comme Bernard-Henri Lévy et Marek Halter, a mis en place un « égalitarisme pervers entre les deux communautés ». L'équivalence entre immigrés maghrébins et citoyens français juifs a eu pour conséquence de faire subir aux juifs « un processus d'allogénéisation¹⁸ ». Cette séquence a, selon lui, conduit à « dénationaliser » les juifs français en faisant d'eux des équivalents des immigrés venus d'Afrique du Nord. Sous l'impulsion du parti socialiste et de François Mitterrand, ce discours antiraciste, cimenté par « une comparaison entre les juifs français et les populations immigrées, récemment arrivées en France ou naturalisées depuis peu », a conduit à une « dénationalisation de la communauté juive ». Les juifs auraient alors

16 Voir le chapitre « Hégémonie de SOS Racisme », dans Abdellali Hajjat, *La Marche pour l'égalité et contre le racisme*, Paris, Amsterdam, 2013, p. 179-185.

17 Saïd Bouamama, *Dix ans de marche des Beurs. Chronique d'un mouvement avorté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 120.

18 Shmuel Trigano, *L'Avenir des juifs de France*, Paris, Grasset, 2006, p. 107.

symboliquement perdu leur lien historique avec la France et seraient devenus des « immigrés de l'intérieur¹⁹ ». Loin de devenir des Blancs, cette séquence aurait fait d'eux des étrangers, fragilisant la légitimité de leur présence dans le pays.

Le génocide et la souveraineté : les deux facteurs de l'occidentalisation des juifs ?

« À elle seule, la seconde moitié du xx^e siècle a sans doute pesé aussi lourd sur le destin des juifs que les vingt siècles qui l'ont précédée », écrit Régine Azria²⁰. En effet, force est de constater qu'aujourd'hui une très forte majorité des juifs, plus de 80 %, vit soit en Amérique du Nord – principalement aux États-Unis – soit en Israël. La présence juive en Afrique du Nord et dans les pays du Moyen-Orient – hors Israël – est résiduelle, ne regroupant que quelques milliers d'âmes, alors que ces espaces avaient connu, pendant plusieurs siècles, d'importantes communautés juives.

Une succession d'événements est à l'origine de ces bouleversements : « le génocide, la création de l'État d'Israël, le conflit israélo-arabe [...] la décolonisation, la chute du mur de Berlin [et] l'implosion de l'Union soviétique ». La sociologue souligne que, « au sortir de la guerre, la carte juive du monde se redessine et [qu']une vaste redistribution géographique de ses populations s'effectue²¹ ».

En quoi est-ce que la redistribution et le resserrement territorial de la présence juive en Amérique et dans un État se définissant comme juif affectent les représentations de l'identité juive ? Serait-il pertinent de voir que, par le truchement d'Israël, les juifs seraient à présent des Occidentaux et, par extension, des Blancs ? Un judaïsme dont les deux pôles sont aujourd'hui les États-Unis d'Amérique et Israël, les premiers étant jusqu'à

19 Shmuel Trigano, *La Démission de la République. Juifs et musulmans en France*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 23.

20 Régine Azria, « Les Juifs dans le monde depuis la Seconde Guerre mondiale », dans Antoine Germa, Benjamin Lellouch et Évelyne Patlagean (dir.), *Les Juifs dans l'histoire. De la naissance du judaïsme au monde contemporain*, Seyssel, Champ Vallon, 2011, p. 629.

21 *Ibid.*, p. 631.

présent le soutien politique et militaire le plus fort du second, joue un rôle dans la perception qu'ont des juifs de l'Orient et de l'Occident.

Enzo Traverso, dans un essai publié en 2013, défend la thèse selon laquelle les juifs constitueraient aujourd'hui les symboles de l'Occident²². Selon lui, si les juifs sont sortis des marges politiques et sont majoritairement intégrés à des systèmes politiques de domination, c'est notamment une conséquence du sionisme ; donc, l'exercice de la souveraineté étatique transforme les juifs, anciens parias, en des membres d'un groupe participant à des politiques de domination, en particulier l'occupation des territoires palestiniens. Pour Sophie Bessis, historienne et journaliste franco-tunisienne, si l'usage de l'expression « civilisation judéo-chrétienne » connaît un nouvel essor depuis la fin des années 1990, c'est notamment pour des raisons géopolitiques. L'expression remplit alors une double fonction, exclusive et inclusive, de redéfinition des identités et de l'altérité. Elle exclut l'islam de « l'universel monothéiste » et « permet surtout d'annexer le juif au seul espace occidental », effaçant ainsi les dimensions nord-africaines et arabes du passé juif²³.

Sophie Bessis souligne que cette redéfinition de la représentation de l'identité juive comme élément uniquement rattaché au monde occidental se retrouve aussi, en miroir, dans les discours des mouvements islamistes, notamment les plus radicaux. Oussama Ben Laden et ses différents lieutenants au sein d'Al-Qaïda, ainsi que d'autres organisations semblables, disent inscrire leur lutte contre « les juifs et les croisés », fondus dans une même entité négative. Le destin des communautés juives, en Europe comme à Jérusalem, qui eurent à subir la violence des croisades, disparaît complètement dans une réécriture de l'histoire qui fusionne dans la même haine les juifs et un Occident immuable et réifié.

Ce processus d'occidentalisation de la perception et de l'autoreprésentation d'Israël est au cœur du pamphlet d'Itzhak Laor, poète israélien et critique littéraire au quotidien *Haaretz*. Si l'Europe célèbre certains écrivains israéliens de gauche (principalement Amos Oz, David Grossman, et A. B. Yehoshua), c'est parce qu'elle voit en eux un *alter ego* montant la

22 Enzo Traverso, *La Fin de la modernité juive. Histoire d'un tournant conservateur*, Paris, La Découverte, 2013, p. 122-125.

23 Sophie Bessis, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte, 2003, p. 283.

garde sur la frontière orientale de l'Occident²⁴. Cet Israël sécularisé constituerait un rationalisme tranchant avec le caractère oriental des juifs religieux, ceux d'aujourd'hui en Israël, mais aussi ceux de la diaspora d'antan. Les Européens seraient encore dans un paradigme colonial où la mission civilisatrice passe par la régénération de religions archaïques. Dans cette configuration, les nouvelles figures de l'altérité seraient donc les Arabes et les juifs religieux.

La thèse de Laor s'inscrit dans un courant de pensée, essentiellement constitué de chercheurs israéliens, défendant une nécessaire réinscription dans l'historiographie de la dimension orientale et arabe des juifs issus d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient. Ces thèses insistent surtout sur la double responsabilité de l'État d'Israël et de son élite dirigeante : d'une part dans le départ des juifs des pays arabes, puis, une fois en Israël, dans leur exclusion politique et sociale²⁵. Ce refus d'une occidentalisation totalisante de l'historiographie des juifs laisse cependant dans un angle mort les discriminations et les violences vécues par les populations juives dans les sociétés majoritairement musulmanes.

Cette thèse est en partie reprise par Ivan Segré, qui estime que le discours de dénonciation d'un antisémitisme d'origine arabo-musulmane en Europe, développé depuis le début des années 2000, poursuit deux objectifs : légitimer l'expression d'un racisme anti-arabe et réifier les juifs comme des Occidentaux. Les prises de position de Pierre-André Taguieff occidentaliserait donc de force la diversité juive pour les besoins d'un discours d'exclusion²⁶. On retrouve ce diagnostic à l'autre extrémité du spectre politico-intellectuel. Gilles-William Goldnadel, membre des instances dirigeantes du CRIF, membre de l'UMP devenue Les Républicains, et avocat connu pour son rôle dans les poursuites judiciaires contre Edgar Morin et Daniel Mermet, notamment, affirme que les juifs sont devenus des « Blancs au carré ». Selon lui, « le juif, autrefois Levantin, est aujourd'hui considéré comme le plus Blanc des Blancs », car perçu comme

24 Itzhak Laor, *Le Nouveau philosémitisme européen et le « camp de la paix » en Israël*, Paris, La Fabrique, 2007.

25 Voir Yehouda Shenhav, *The Arab Jews. A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*, 2006, Stanford, Stanford University Press ; Ella Shohat, *Le Sionisme du point de vue de ses victimes juives*, Paris, La Fabrique, 2006.

26 Ivan Segré, *La Réaction philosémite ou la trahison des clercs*, Paris, Lignes, 2009.

l'incarnation de l'Occidental dominateur et colonisateur, figure honnie des mouvements d'extrême gauche²⁷.

Si Israël joue un rôle important dans les représentations des juifs dans les sociétés démocratiques européennes, notamment la France, d'autres enjeux discursifs et politiques contemporains interrogent la place des juifs dans la construction des identités collectives, y compris autour d'une catégorisation entre Blancs et non-Blancs.

Le nouvel antisémitisme : un aspect du racisme anti-Blanc ?

Le terme « racisme anti-Blanc » était l'apanage des mouvements d'extrême droite dans les années 1980. Cette expression connaît de nouveaux usages depuis les années 2000, devenant un enjeu de controverses publiques dans les premières années du XXI^e siècle, en particulier lors de violences contre des manifestations lycéennes en 2005. Un texte condamnant des violences contre des « Blancs » s'intitulait « David, Kader et Sébastien ». Lancé par *Radio Shalom* et l'Hachomer Hatzair (mouvement de jeunesse sioniste socialiste), ce texte avait comme premier signataire Alain Finkielkraut. Au-delà du fait que ce texte soit porté en premier lieu par des structures juives, ce débat s'insère en partie dans le cadre des controverses sur le « nouvel antisémitisme » depuis 2000. Pierre-André Taguieff, auteur de *La Nouvelle judéophobie*, paru en 2001, estime que « ces manifestations de violence anti-Juifs et anti-Français participent d'un même clivage ethnoracial », judéophobie et francophobie s'alimentant mutuellement²⁸. Cette imbrication de l'antisémitisme et du racisme anti-Blanc se retrouve quelques années plus tard, sous la plume de Pascal Bruckner. L'écrivain et essayiste voit dans le succès de Dieudonné la confirmation de la jonction de ces deux phénomènes. « Le racisme anti-Blanc existe, c'est l'antisémitisme ! », tel est le titre de sa tribune publiée par *Le Monde* en janvier 2014²⁹. Revenant sur les arguments de celles et ceux

27 Gilles-William Goldnadel, *Réflexions sur la question blanche*, Paris, Jean-Claude Gawsewitch, 2011, p. 19.

28 Laetitia Van Eeckhout, « Un appel est lancé contre les "ratonnades anti-Blancs" », *Le Monde*, le 26 mars 2005.

29 Pascal Bruckner, « Le racisme anti-Blanc existe, c'est l'antisémitisme ! », *Le Monde*, le 4 janvier 2014.

qui dénonçaient l'usage de l'expression « racisme anti-Blanc », il déclare : « ce racisme existe, il nous crève les yeux, et c'est l'antisémitisme, présent au Maghreb, au Moyen-Orient, en Afrique subsaharienne et dans nos banlieues ». Ainsi, cette tribune apporterait ici une réponse tranchée à notre interrogation : les juifs sont des Blancs et l'antisémitisme contemporain de Dieudonné est le racisme porté par des non-Blancs. Les juifs seraient des Blancs, non parce qu'ils se définiraient comme tels, mais plutôt à travers la représentation négative, diabolique, qu'en auraient des non-Blancs, ici issus du Moyen-Orient et de l'Afrique. Cette lecture revient à affirmer que tous les spectateurs et fans de Dieudonné sont des descendants de migrants africains et maghrébins ou des Antillais.

Il importe cependant de souligner que la plate-forme antisémite de Dieudonné se construit dans une alliance avec Alain Soral, dont le groupe *Égalité et réconciliation* cherche à forger une union de tous, « Français de souche » comme descendants de migrants, contre les juifs. Si Dieudonné continue de parler de la mémoire de l'esclavage, ce n'est pas tant pour raviver une fracture entre Noirs et Blancs, mais uniquement pour faire des juifs les instigateurs responsables uniques de la traite négrière.

L'usage des catégories dichotomiques Blanc/non-Blanc ne résiste pas à l'analyse sur le long terme des évolutions des définitions, assignées comme autorevendiquées, de l'identité juive en France, ni sur celle des rapports des juifs à l'État et aux autres minorités. Même si elle peut permettre d'interroger la place symbolique des juifs dans les clivages contemporains, elle ne suffit pas à saisir la complexité de la condition contemporaine.

Les juifs n'ont quasiment jamais été mentionnés explicitement comme enjeu lors des débats, notamment sous le mandat de Nicolas Sarkozy (2007-2012), portant sur l'identité nationale. L'essentiel des polémiques était focalisé sur l'islam, l'immigration et, dans une moindre mesure, les Roms. À noter cependant que, au printemps 2012, alors que des membres de l'UMP et du Front national développaient une campagne autour de la viande halal, la question juive a fait une courte irruption. François Fillon, au micro d'Europe 1, déclare que le casher et le halal sont des « traditions ancestrales » et qu'il serait bon de « réfléchir » à leur modernisation. Jusqu'alors, le thème de la viande issue de l'abattage rituel selon le rite musulman faisait régulièrement l'objet de polémiques. Le glissement au casher marqua un arrêt net de la polémique en raison des vives condamnations qui firent suite aux propos du Premier ministre. Si le débat sur

la compatibilité du culte musulman avec l'identité française avait pu se déployer pendant plusieurs semaines, son extension aux juifs, par le truchement des règles alimentaires, constituait un scandale, indiquant ainsi que la ligne de démarcation du « eux » et du « nous » ne pouvait plus, dans le discours politique du *xxi*^e siècle, exclure les juifs³⁰.

Si les mises en garde et les suspicions identitaires à l'égard des juifs ne sont plus portées par l'extrême droite, en dehors d'Alain Soral, un discours cherchant à présenter les juifs comme des minoritaires se croyant acceptés comme Blancs émane d'un mouvement se déclarant anticolonialiste, les Indigènes de la République. Dans un petit essai, publié en 2016, Houria Bouteldja, porte-parole de ce groupe, conseille aux juifs de quitter le confort illusoire qu'ils auraient acquis en défendant les privilèges du pouvoir blanc³¹. Cette bienveillance prend la tonalité d'une menace, et les juifs y sont sommés d'abandonner tout lien avec Israël pour s'émanciper.

Expression d'une forte rancœur à l'endroit des juifs, accusés de ne pas en vouloir suffisamment à la France, ce propos n'aide guère à saisir le paradoxe de la condition juive contemporaine. C'est l'articulation difficile entre pleine acceptation et nouvelles formes de violence qu'il faut penser. Les juifs ne souffrent d'aucune des discriminations sociales classiques (dans l'accès au logement, au marché du travail et aux loisirs) que rencontrent certaines minorités, en particulier celles originaires de l'ancien empire colonial français. Cette absence de discrimination classique tend donc à les inscrire, imparfaitement, parmi les Blancs, les majoritaires, les non-discriminés. De plus, les discours politiques antisémites sont unanimement condamnés dans l'espace public, y compris publiquement par le Front national. Enfin la communauté juive organisée jouit d'une relation privilégiée avec l'État (dont le défilé de personnalités politiques au dîner annuel du CRIF est l'illustration la plus visible) qui accepte la dimension israélienne de l'identité juive contemporaine.

Mais les violences, parfois mortelles (notamment celles motivées par les discours islamistes), qui visent chroniquement des juifs en France

30 Sur ce thème, voir le livre de Pierre Birnbaum, *La République et le cochon*, Paris, Seuil, 2013.

31 Houria Bouteldja, *Les Blancs, les Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire*, Paris, La Fabrique, 2016.

affaiblissent les schémas se basant uniquement sur des rapports entre dominants et dominés, Blancs et non-Blancs.

Il reste donc à construire de nouveaux concepts permettant de définir cette situation, à notre connaissance inédite. Comme l'ont justement souligné deux sociologues britanniques, « les Juifs ont souvent été suspicieux à l'égard du discours multiculturel [et] les chercheurs intéressés par le multiculturalisme et les enjeux des minorités en Angleterre ont rarement pris en considération l'expérience juive³² ». Ces constatations peuvent aussi largement s'appliquer à la France et constituent des défis à relever.

Pour conclure, esquissons quelques perspectives. L'aggravation des tensions imbriquant le terrorisme islamiste et la légitimité de la présence musulmane en France soudera-t-elle les juifs dans un bloc majoritaire « non musulman » ? Ou alors, ces mêmes tensions, cumulées avec les représentations et appropriations françaises du conflit israélo-palestinien, conduiront-elles à la double exclusion, symbolique, voire politique, des juifs et des musulmans, perçus comme des communautés religieuses extérieures à l'identité française et fauteuses de trouble ? Il n'est pas possible de répondre aujourd'hui à ces questions. De plus, l'évolution des redéfinitions de la laïcité peut aussi se révéler lourde de conséquences pour les juifs.

La place symbolique des juifs dans un pays traversé par une profonde crise identitaire reste à interroger, notamment à travers le rôle joué par certaines figures identifiées comme juives dans l'espace public. Il n'est pas anodin que deux essais à succès sur la crise identitaire française aient pour auteurs deux hommes dont les parcours biographiques s'inscrivent dans l'histoire juive française post-Shoah et post-décolonisation³³. Alain Finkielkraut, fils de juifs polonais, et Éric Zemmour, fils de juifs français d'Algérie, portent un discours nostalgique sur l'identité nationale, critique sur le multiculturalisme, inquiet, voire hostile à l'égard de l'islam. Ces livres sont des succès de librairie. Que nous disent leurs discours et leurs échos dans la société française des perceptions et des recompositions des identités juives contemporaines ?

32 Ben Gidley et Keith Kahn-Harris, « Contemporary Anglo-Jewish community leadership. Coping with multiculturalism », *British Journal of Sociology*, mars 2012, n° 63 (1), p. 182.

33 Alain Finkielkraut, *L'Identité malheureuse*, Paris, Stock, 2013 et Éric Zemmour, *Le Suicide français*, Paris, Albin Michel, 2014.

Réflexion sur le type arendtien du « paria conscient » et ses usages dans la France d'aujourd'hui.

De Bernard Lazare
aux intellectuels juifs français contemporains ?

La présente contribution a pour objet l'examen d'une catégorie qui joue un rôle central dans les analyses sociales et politiques de la philosophe américaine – d'origine juive allemande – Hannah Arendt concernant la condition des Juifs européens dans la modernité : à savoir la catégorie du « paria conscient » ou du « rebelle », laquelle est inspirée des travaux de l'écrivain juif français Bernard Lazare (1865-1903), afin de tenter de voir s'il serait possible de l'appliquer à la situation des intellectuels juifs français contemporains depuis l'après-guerre. Autrement dit, je voudrais tenter ici de soumettre à un examen critique mon hypothèse de travail, selon laquelle les intellectuels juifs français contemporains seraient les héritiers des intellectuels judéo-germaniques du tournant des XIX^e-XX^e siècles et pourraient être considérés à ce titre comme des « parias conscients » ou des « rebelles » au sens où l'entendait H. Arendt.

Retour sur la catégorie du « paria conscient » selon Hannah Arendt et Bernard Lazare

La philosophe H. Arendt a forgé la catégorie du « paria conscient » ou « rebelle » afin de cerner plus particulièrement la situation des intellectuels juifs allemands et austro-hongrois au tournant des XIX^e et XX^e siècles. Elle a ainsi montré comment une nouvelle classe intellectuelle juive, dont elle faisait d'ailleurs elle-même partie, apparue à la fin du XIX^e siècle et au début

du xx^e siècle, fut particulièrement exposée à la haine antijuive du fait qu'elle devait gagner sa vie dans le monde intellectuel non juif, en dehors de la société juive bourgeoise dont elle était issue, et comment elle développa de ce fait une « conscience paria » qui la séparait à la fois de la communauté du peuple juif non conscient (ceux qu'Arendt nomme les « parias ») et des Juifs riches partiellement et superficiellement intégrés à la société non juive (ceux qu'Arendt nomme les « parvenus »).

Sans y prendre garde [écrit Arendt], les riches Juifs d'Allemagne et d'Autriche-Hongrie pour la plupart créèrent une classe radicalement nouvelle, celle des intellectuels modernes qui se consacraient aux professions libérales, aux arts, à la science, et qui n'entretenaient plus aucun lien spirituel ou idéologique avec le judaïsme. Eux, « les Juifs modernes, cultivés, qui, n'appartenant plus au ghetto, s'étaient déshabitués du petit trafic » (Herzl), devaient trouver leur pain quotidien et leur modeste réputation en dehors du petit trafic juif, et eux seuls furent exposés sans aucune protection ni défense à la nouvelle haine à l'égard des Juifs au tournant du siècle.¹

Certes, au sens strict, c'est-à-dire au sens de la privation des droits juridiques et politiques, les Juifs allemands ne furent pas des parias au-delà de 1869². Toutefois, l'originalité de l'analyse d'Arendt concernant ce point précis est d'avoir montré, en s'appuyant notamment sur les analyses du penseur et écrivain juif français Bernard Lazare, que l'émancipation politique n'a pas mis fin à la condition de parias qui a frappé pendant si longtemps les Juifs dans l'ensemble des sociétés occidentales modernes : du statut de « parias politiques », ceux-ci sont progressivement passés, en effet, au statut de « parias sociaux ». De ce point de vue, ce qui fut vrai dans l'aire judéo-germanique le fut également dans l'aire du franco-judaïsme.

Ainsi [écrit encore Arendt], plus la condition des Juifs devenait l'égalité de celle des autres populations, plus les caractéristiques qui les en

1 Hannah Arendt, « Réexamen du sionisme », dans ead., *Auschwitz et Jérusalem*, trad. de l'allemand par S. Courtine-Denamy, Paris, Deux Temps Tierce, 1991 [octobre 1944], p. 111-112.

2 Année où la Prusse finit par accorder l'émancipation des Juifs dans le cadre de la Confédération d'Allemagne du Nord (tout en maintenant des restrictions concernant l'accès à certains emplois publics).

différençiaient devenaient surprenantes. Cette nouvelle conscience suscitait à la fois le ressentiment social contre les Juifs et une attirance particulière vis-à-vis d'eux. Ces réactions conjuguées déterminèrent l'histoire des Juifs occidentaux. [...] La formation d'un type juif vient à la fois de cette discrimination et de cette sympathie particulière.³

Bernard Lazare, quant à lui, affirmait déjà à propos de la condition du Juif dans la société occidentale moderne : « Il est un paria, émancipé ou non⁴ ». Pour montrer cette évolution, Arendt s'est appuyée sur deux références puisées respectivement dans la société anglaise et dans la société française au tournant des XIX^e et XX^e siècles, à savoir : l'exemple du Premier ministre anglais d'origine juive Benjamin Disraeli et l'exemple de la bonne société parisienne du faubourg Saint-Germain décrite par Marcel Proust, écrivain français d'origine juive par sa mère, dans *La Recherche du temps perdu*. Par ces deux exemples, Arendt a souligné la situation paradoxale qui était celle des Juifs dans deux sociétés occidentales contemporaines, la France et l'Angleterre, où ils avaient pourtant été émancipés⁵. Bien que jouissant des mêmes droits civiques que les non-Juifs, ils n'ont été admis dans la société qu'au titre d'êtres « étranges » et « exotiques », suscitant de ce fait un intérêt ambigu et malsain : « Dans cette situation équivoque, la judéité était pour l'individu juif à la fois une tare physique et un mystérieux privilège personnel, inhérents tous deux à une "prédestination raciale"⁶ ».

Ainsi, la catégorie du « paria » permet d'appréhender la condition juive dans la modernité en général, au-delà du cas spécifique des Juifs allemands ou austro-hongrois. De plus, cette catégorie s'applique spécifiquement au cas des « Juifs d'exception par l'éducation⁷ », c'est-à-dire aux intellectuels juifs, au sens sociologique du terme : à savoir les artistes, écrivains ou savants qui se trouvent à la fois intégrés à la société non juive par l'instruction qu'ils ont reçue et maintenus à l'écart de celle-ci en raison de leur origine – ces intellectuels devenant, dès lors qu'ils s'avisent de leur

3 Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, trad. de l'anglais par M. Pouteau et H. Frappat, Paris, Gallimard, 2002 [1951], p. 104.

4 Bernard Lazare, « Le nationalisme et l'émancipation juive », dans id., *Juifs et antisémités*, Paris, Allia, 1992 [1901], p. 166.

5 Respectivement en 1791 et 1858.

6 H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., p. 149.

7 *Ibid.*, p. 119.

propre situation et décident de l'assumer de façon lucide et authentique, des « rebelles » ou des « parias conscients » en un sens cette fois politique.

La synthèse judéo-française (ou le « franco-judaïsme ») de la Révolution à la seconde guerre mondiale et la singularité du cas Bernard Lazare

Il convient à présent, dans un second temps, de souligner la spécificité de ce que l'on appelle le « franco-judaïsme », une expression par laquelle on désigne habituellement la synthèse particulière (l'idiosyncrasie, en quelque sorte) qui s'est produite historiquement entre les valeurs du judaïsme et les valeurs républicaines françaises issues de la Révolution, afin de comprendre la différence fondamentale entre la condition des Juifs européens de l'aire germanique et celle des Juifs français. Je citerai là encore H. Arendt, qui résume très bien cette divergence dans la trajectoire historique des Juifs européens modernes :

En France, où la loi d'émancipation était restée en vigueur par-delà tous les changements de gouvernement et de régime, les rares intellectuels juifs ne furent ni les précurseurs d'une nouvelle classe ni d'une importance particulière dans la vie intellectuelle. La culture en tant que telle et l'éducation considérée comme un programme n'y modelèrent pas le comportement juif comme elles l'avaient fait en Allemagne.⁸

Ainsi est-il est vrai que les intellectuels juifs n'ont jamais véritablement représenté en France, du décret d'émancipation jusqu'à la fin de la seconde guerre mondiale, une classe spécifique ni une catégorie sociale particulièrement significative en tant que telle – contrairement à ce qui a pu être le cas en Allemagne ou en Autriche-Hongrie, pour les raisons que nous avons rappelées précédemment.

Dans ce cadre, il convient de souligner que le cas du penseur et écrivain juif français Bernard Lazare, bien qu'il ait représenté l'une des principales sources d'inspiration de la réflexion d'Hannah Arendt, ne constitue en son temps qu'une sorte d'exception historique, sociologique et politique – si

⁸ H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., p. 296.

ce n'est une « anomalie ». D'un point de vue social, Lazare représentait lui-même le type du Juif « paria » qu'il a théorisé, c'est-à-dire le Juif se tenant éloigné aussi bien de la bourgeoisie juive française assimilée et de la société non juive que de la communauté des Juifs restés hors de la modernité – les « *Ostjuden* », les Juifs d'Europe de l'Est qui servaient de repoussoir aux Juifs occidentaux. Autrement dit, le Juif paria selon Lazare est celui qui vit une double exclusion : vis-à-vis de la société juive traditionnelle d'origine, et vis-à-vis de la société d'accueil non juive. Cela explique l'ambivalence de sa situation aux marges du système social : il se situe à la fois aux marges de sa « communauté » et aux marges de la société majoritaire. Et c'est aussi la raison pour laquelle la situation du « Juif paria » et celle de l'intellectuel critique sont amenées à se confondre au point de ne faire plus qu'une, dans la mesure où le paria n'a d'autre choix, pour survivre dans de telles conditions sociales, que d'adopter une posture critique par rapport à la société dans son ensemble : à savoir une double critique visant aussi bien la société non juive que la communauté juive. En ce qui concerne Lazare, c'est le développement d'un antisémitisme de masse en France au moment de l'affaire Dreyfus qui a définitivement mis fin à ses illusions optimistes concernant l'israélitisme à la française⁹, et qui l'a conduit vers une prise de conscience de sa « judéité » comme d'un élément central de sa condition sociale. Pour autant, Lazare ne s'est pas tourné vers la tradition du judaïsme rabbinique dont il ignorait tout, mais vers la prise de conscience d'une authentique tradition révolutionnaire juive, faisant écho selon lui aux grands textes prophétiques de la Bible ainsi qu'aux grands courants de pensée révolutionnaires chrétiens modernes :

Au Juif draineur d'or, produit de l'exil, du Talmudisme, des législations et des persécutions [écrit-il] s'oppose le Juif révolutionnaire, fils de la

9 On entend par « israélitisme » (ou « franco-judaïsme ») un certain mode d'existence des Juifs modernes qui est caractéristique en particulier des Juifs français lesquels, à la fin du Second Empire et sous la III^e République, se sont identifiés à la République française qui les a émancipés, et ont ainsi choisi d'adopter et de suivre le principe d'une stricte séparation entre l'espace public dévolu aux droits et aux obligations de la citoyenneté, d'une part, et la sphère privée dévolue à la pratique de la religion et aux rituels communautaires, d'autre part. On peut se référer notamment, sur cette question, à l'ouvrage de Dominique Schnapper : *Juifs et Israélites*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1980.

tradition biblique et prophétique, cette tradition qui anima les anabaptistes libertaires allemands du xvi^e siècle et les puritains de Cromwell.¹⁰

De façon tout à fait précise et explicite, Lazare pensait pouvoir conjuguer l'auto-affirmation juive et le projet révolutionnaire moderne : « le Juif prend part à la révolution et il y prend part en tant que juif, c'est-à-dire tout en restant juif¹¹ ». En ce sens, s'il est vrai que Bernard Lazare constitue un cas exceptionnel pour son époque, s'il ne peut être considéré comme un modèle pour les intellectuels juifs français de son temps – lesquels ont adopté en majorité le modèle du franco-judaïsme (ou de l'israélitisme) –, il n'en demeure pas moins qu'il peut être considéré, en un sens, comme un précurseur pour la génération des intellectuels juifs français de l'après-guerre, et plus précisément pour la génération des années 1960 qui va constituer à présent la dernière étape de mon parcours réflexif.

Les intellectuels juifs français contemporains et l'héritage ambigu de Bernard Lazare : le « paria », le « parvenu » et le « paria conscient » dans la France de l'après-guerre à aujourd'hui

La génération des intellectuels juifs français des années 1960-1970, celle plus précisément qui s'est engagée dans des mouvements politiques d'extrême gauche au moment de Mai 68, semble bien correspondre au modèle du « paria conscient » théorisé par Lazare – même si celui-ci n'a pas représenté une référence explicite ou consciente pour elle. L'émergence de cette génération constitue en quelque sorte un effet retard de la seconde guerre mondiale : elle a marqué en effet une prise de distance avec le modèle social et politique du franco-judaïsme (ou de l'israélitisme) dont la politique anti-juive de Vichy avait brutalement révélé l'inanité. Les jeunes intellectuels juifs d'alors vivent leur engagement sur un mode que le penseur Alain Finkielkraut a qualifié, non sans ironie ni sans empathie, d'« imaginaire »,

10 Bernard Lazare, *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*, Paris, La Différence, 1982 [1894], p. 192.

11 *Ibid.*, p. 168.

dans la mesure où il s'agissait pour cette génération de se projeter dans le souvenir d'un passé glorieux et dramatisé, celui des événements de la seconde guerre mondiale, et particulièrement de la résistance contre le nazisme et le fascisme – alors qu'elle vivait dans une société française d'après-guerre pacifiée et prospère.

En ce sens, Alain Finkielkraut a montré, dans son étude consacrée à cette période, *Le Juif imaginaire*¹², combien Pierre Goldman a occupé une place à la fois emblématique et paradoxale aux yeux de cette génération :

Relisez *Souvenirs obscurs d'un juif polonais né en France* : vous y trouverez l'exemple le plus saisissant de ce dégoût viril pour la frivolité de notre agitation. [...] Goldman, personnage intempestif et solitaire, n'est pas un enfant de sa génération. À l'inverse de ses contemporains, il ne savait pas être dupe. [...] Enveloppé comme d'un linceul par la violence du génocide, il ne vivait pas au diapason des années 60 : il était définitivement étranger à leur légèreté joueuse. [...] Ah ! non, Goldman n'est pas, comme l'ont écrit les journaux lors de son premier procès, un enfant de 68 égaré dans le crime, un occupant de l'Odéon ou de la Sorbonne devenu braqueur. L'image édifiante du gauchiste fourvoyé ne lui convient pas, pour cette bonne raison qu'il abhorrait le gauchisme, et ne pardonnait pas aux contestataires d'être des bateleurs, et non des combattants. [...] Goldman aussi est un juif honteux, mais pas de son judaïsme : de ressembler aussi peu, au contraire, aux héros qu'avait produits l'extermination et qui hantaient sa mémoire. [...] Pendant qu'ils se glissaient ainsi dans une identité qui n'était pas la leur, Goldman devenait voyou afin de fuir la sienne. [...] Revenu de cette illusion, il a voulu châtier en lui le traître, comme s'il y avait dans le judaïsme une exigence de révolte qu'il n'avait pas su incarner.¹³

Quoi qu'il en soit des rapports complexes entre Pierre Goldman et la génération des intellectuels juifs français des années 1960-1970, ce qui se joue alors est l'émergence d'une affirmation de soi juive de la part de ces jeunes intellectuels dans le contexte d'un mouvement politique de contestation et d'émancipation. S'ils mènent une critique virulente contre la société française non juive, au nom du souvenir des crimes antijuifs commis par Vichy, ces intellectuels juifs n'adhèrent pas pour autant au judaïsme sous

12 Alain Finkielkraut, *Le Juif imaginaire*, Paris, Seuil, 1980.

13 *Ibid.*, p. 34-36.

sa forme religieuse traditionnelle, mais ils vivent un judaïsme « sublimé » – pour reprendre une formule de Dominique Schnapper – par l'action politique révolutionnaire. Autrement dit, entre l'universalisme abstrait des Modernes et la tradition religieuse des pères (plusieurs parmi ces Juifs de Mai 68 étant issus de familles d'Europe de l'Est), cette jeune génération inventait une nouvelle manière d'être Juif en France qui marquait une profonde rupture avec les modèles sociaux antérieurs. À cet égard, elle ne voyait aucune contradiction entre l'affirmation d'un particularisme juif et la revendication d'une émancipation universelle de l'humanité, ce que résume en un sens le fameux mot d'ordre de 1968 : « Nous sommes tous des Juifs allemands¹⁴ ». La revendication de la judéité par ces jeunes Juifs français coïncidait ainsi, en tant que revendication d'un « droit à la différence », avec le cheminement vers l'émancipation universelle. Bref, ils correspondaient parfaitement avec cette figure lazarienne du « paria conscient » qui assume sa condition sociale particulière tout en en faisant le support d'une action politique révolutionnaire et universaliste.

Dernière question : qu'en est-il aujourd'hui de cette figure du Juif en tant que « paria conscient » ? Qu'est-elle devenue dans la France des années 2000 ? Le « paria conscient » n'apparaît-il pas davantage hésitant, voire contesté ou même écartelé entre des exigences contradictoires ? N'est-il pas écartelé, en effet, entre la tentation de devenir un « parvenu » et la peur de devenir un « paria » ? De fait, le recul de l'engagement public et politique ainsi que le mouvement de redécouverte des traditions historiques, culturelles et religieuses qui ont marqué cette génération intellectuelle, comme du reste l'ensemble de la société française, doit nous conduire à opérer des redéfinitions de la condition juive dans la société française contemporaine.

Au début des années 2000, certains intellectuels juifs français, comme Alain Finkielkraut, par exemple, ainsi que d'autres comme Shmuel Trigano, Bernard-Henri Lévy, André Glucksmann, Alexandre Adler, etc., se sont vu contester le statut de « parias conscients » ou de « rebelles », et traiter comme de véritables « parvenus ». Ce fut notamment le cas lors de la publication d'un article polémique visant les « nouveaux intellectuels communautaires » par le penseur et prédicateur musulman Tariq Ramadan,

14 Également cité par A. Finkielkraut, *Le Juif imaginaire*, op. cit., p. 36.

en 2003¹⁵. Le sociologue Michel Wieviorka avait alors parlé, au sujet de cette affaire, d'un « moment Tariq Ramadan¹⁶ ». Or, d'une manière plus générale, la décennie 2000 a vu l'émergence dans le débat public d'une nouvelle accusation visant spécialement les intellectuels juifs français au titre de leur supposé « communautarisme », c'est-à-dire de leur supposé antirépublicanisme et de leur « illibéralisme », ce qui leur a valu d'être qualifiés notamment de « nouveaux réactionnaires ». On trouve ainsi une formulation savante de cette accusation sous la plume de l'historien des idées Daniel Lindenberg, dans son livre de 2002 *Le Rappel à l'ordre, enquête sur les nouveaux réactionnaires* : « Aujourd'hui certains intellectuels, souvent issus de l'extrême gauche [...] se sont fait les porte-parole de la "communauté" juive, dénonçant, avec une assurance qui ne laisse guère de place au doute ou à la contradiction, une "vague d'antisémitisme", dont la réalité en tant que telle reste pourtant sujette à caution¹⁷ ». Au même moment, les mêmes intellectuels juifs ainsi mis en cause font entendre leur voix sur un tout autre registre. Alain Finkielkraut écrivait ainsi, en 2003, dans *Au nom de l'Autre. Réflexions sur l'antisémitisme qui vient* :

Pendant cinquante ans, les Juifs d'Occident ont été protégés par le bouclier du nazisme. Hitler, en effet, avait, comme l'a écrit Bernanos, déshonoré l'antisémitisme. On croyait ce déshonneur définitif. Il n'était peut-être que provisoire. Ce qu'on prenait pour un acquis apparaît rétrospectivement comme un répit. Et c'est en France, le pays d'Europe qui compte le plus grand nombre de Juifs, que la parenthèse se ferme de la façon la plus brutale.¹⁸

La même année, le linguiste et philosophe Jean-Claude Milner, ancien cadre de la Gauche prolétarienne à la toute fin des années 1960, affirmait quant à lui dans un virulent pamphlet :

-
- 15 Tariq Ramadan, « Oser la critique des (nouveaux) intellectuels communautaires », *Le Courrier*, 8 octobre 2003.
- 16 Michel Wieviorka, *La Tentation antisémite, haine des Juifs dans la France d'aujourd'hui*, Paris, Robert Laffont, 2005, p. 50.
- 17 Daniel Lindenberg, *Le Rappel à l'ordre, enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Paris, Seuil/La République des idées, 2002, p. 62.
- 18 Alain Finkielkraut, *Au nom de l'Autre. Réflexions sur l'antisémitisme qui vient*, Paris, Gallimard, 2003, p. 9.

Tout ce qu'il y a à comprendre, c'est que les Juifs n'intéressent plus personne en Europe. Même pas ceux qui se livrent, chaque jour plus ouvertement, aux pratiques et déclarations antijuives. L'antijudaïsme est devenu la forme moderne de l'indifférence ; la persécution la forme naturelle du désœuvrement ; le déni de l'antijudaïsme et de la persécution la forme naturelle de l'opinion raisonnable.¹⁹

Bref, ces deux derniers intellectuels ne sont pas loin de penser en 2003, comme le faisait Sartre dans ses *Réflexions sur la question juive* en 1946, que « le démocrate fait profession de modération, il blâme ou admoneste pendant qu'on met le feu aux synagogues²⁰ ».

Qu'en est-il aujourd'hui ? D'où vient la profonde remise en cause contemporaine du « franco-judaïsme » par un nombre significatif d'intellectuels juifs français contemporains, ce alors même que les « Juifs de savoir²¹ » avaient été dans leur ensemble, pendant près de deux siècles en France, les premiers et plus ardents défenseurs d'une véritable symbiose judéo-républicaine ? Est-elle à mettre au compte d'un « tournant conservateur » d'abord né aux États-Unis puis diffusé dans l'ensemble du monde occidental, lequel consacrerait « la fin de la modernité juive », pour reprendre l'expression du politiste et spécialiste de l'histoire juive moderne et contemporaine Enzo Traverso²² ? Peut-on aller jusqu'à affirmer avec ce dernier auteur que, « après avoir été le principal foyer de la pensée critique du monde occidental à l'époque où l'Europe en était le centre, les juifs se trouvent aujourd'hui, par une sorte de renversement paradoxal, au cœur de ses dispositifs de domination²³ ? » Autrement dit, que les intellectuels juifs français d'aujourd'hui seraient des « parvenus », c'est-à-dire qu'ils seraient dans leur ensemble insérés dans des réseaux de pouvoir leur permettant de jouir de privilèges indus et d'exercer leur emprise sur la société²⁴ ? Ou bien faut-il voir au contraire en ces derniers les « parias » qu'ils prétendent être parfois, lorsqu'ils font état notamment de la montée d'un « nouvel

19 Jean-Claude Milner, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, Paris, Verdier, 2003, p. 130.

20 Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2004 [1946], p. 88.

21 Cf. Jean-Claude Milner, *Le Juif de savoir*, Paris, Grasset, 2006.

22 Enzo Traverso, *La Fin de la modernité juive*, Paris, La Découverte, 2013.

23 *Ibid.*, quatrième de couverture.

24 *Ibid.*, « Introduction », p. 8.

antisémitisme » dans la société française du début du XXI^e siècle ? Il est un fait incontestable : nous assistons à la réactivation contemporaine de ce que nous appellerons, quant à nous, la « dialectique du paria et du parvenu » telle qu'elle a été analysée par Hannah Arendt concernant les intellectuels juifs allemands ou austro-hongrois du tournant des XIX^e et XX^e siècles. En effet, dénoncer les privilèges politiques supposés de certains intellectuels juifs attachés à la défense de l'État revient ni plus ni moins à les stigmatiser, afin de les mettre au ban de l'opinion publique et de la société où ils tendent à devenir, en effet, des « parias sociaux ». En ce sens, ils cessent donc d'être des « parias conscients », que ce soit ou non à leur corps défendant.

Nous nous intéresserons, pour clore cette réflexion, à l'exemple particulier d'Alain Finkielkraut. Cet intellectuel juif français bien connu est passé en effet du statut d'intellectuel écouté et respecté, qui était le sien durant les années 1980, à celui d'intellectuel placé au ban de l'opinion qui est désormais son lot depuis le début des années 2000. Or l'ensemble des accusations visant cet intellectuel reposent sur l'idée que Finkielkraut serait passé d'un état de révolte légitime, en tant que « paria conscient », à une sorte de situation d'abus de pouvoir intellectuel et médiatique, ce qui tendrait à faire de lui une sorte de « parvenu ». Qui plus est, Finkielkraut ne serait pas seulement un « parvenu social », mais il serait en outre un « parvenu politique », dans la mesure où, en tant que citoyen français bien intégré aux valeurs culturelles et sociales dominantes, il jouirait de droits auxquels n'auraient pas accès des groupes sociaux minoritaires et opprimés qui seraient de ce fait traités en « parias ». C'est bien ce qu'indique cette analyse – qui prend l'allure d'une virulente charge polémique – faite par le sociologue Michel Wieviorka en 2005 :

Alain Finkielkraut fait partie de cet ensemble d'intellectuels qui, depuis vingt-cinq ans, ont mis en avant une vision outrée et « républicaniste » de l'idée républicaine. Du coup, ses propos sont devenus de plus en plus incantatoires et éloignés des réalités. Ils ont été démentis par le fonctionnement même des institutions françaises. À force de tenir en permanence un discours vantant les promesses de la République, alors que ces mêmes promesses ne sont pas tenues pour tout le monde, Finkielkraut

s'est enfermé dans une logique incantatoire, qui ne peut déboucher que sur des propos extrêmes et sur l'appel à la répression policière.²⁵

Or, comme nous l'avons montré, conformément à une dialectique bien mise en évidence par Arendt, ce type d'accusation visant un présumé « parvenu » a pour effet de le transformer aussitôt en « paria ». Le débat sur le « nouvel antisémitisme » du début des années 2000 a démontré le grand isolement des intellectuels juifs français en général, et de Finkelkraut en particulier, au sein de la société française. De nombreux intellectuels français, juifs comme non juifs, se sont alors publiquement émus, en effet, de la « timidité » des médias et des intellectuels à rendre compte de la hausse spectaculaire des agressions à caractère antisémite commises en France durant la période 2000-2004²⁶, des agressions dénoncées de façon quasi-exclusive par un groupe restreint d'intellectuels juifs dont Alain Finkelkraut lui-même²⁷ ou bien Shmuel Trigano²⁸.

Quoi qu'il en soit, Finkelkraut n'entend pas accomplir, à la différence de Benny Lévy, un mouvement de « sortie » (« *exit* ») hors de la société française. Certes, l'auteur de *Au nom de l'Autre. Réflexions sur l'antisémitisme qui vient*²⁹ a fait l'objet de nombreuses et virulentes critiques publiques, il a notamment été accusé de défendre une « identité juive » susceptible de constituer une sorte de « refuge » contre la modernité. Or Finkelkraut considère, quant à lui, qu'il reste un intellectuel dont le rôle est de « prendre la parole » (« *voice* ») au sein de l'espace public, en assumant la place particulière qui est la sienne au sein de cet espace – donc sans prétendre occuper la place de l'universel que s'étaient arrogé, par le passé, les intellectuels « classiques » au sens de Benda, mais sans non plus se replier sur le particularisme juif. Est-il un « paria conscient » ? En réalité,

25 Michel Wieviorka, « Un « républicano-communautariste » qui pète les plombs », entretien réalisé par Chiara Penzo, *Le Nouvel Observateur*, le 25 novembre 2005, <http://tempsreel.nouvelobs.com/societe/20051125.OBS6562/un-republicano-communautariste-qui-pete-les-plombs.html> [consulté le 12 décembre 2016].

26 Sur ce sujet, voir l'article de la sociologue Nonna Mayer : « Nouvelle judéophobie ou vieil antisémitisme ? », *Raisons politiques*, n° 16, novembre 2004, p. 91-103.

27 Alain Finkelkraut, « Surmonter par la vérité la dérive antisémite », entretien réalisé par Pascal Boniface, *Revue internationale et stratégique*, n° 58, été 2005, p. 87-96.

28 Cf. notamment le *Bulletin de l'Observatoire du monde juif*, n° 10-11, mai 2004.

29 A. Finkelkraut, *Au nom de l'Autre...*, *op. cit.*

après avoir démasqué avec un brio ironique et mordant, dans son ouvrage de 1980, l'illusion qu'avait représentée, à ses yeux, le modèle du « paria conscient » adopté par les intellectuels juifs français de la génération 68 dont il faisait partie, Finkielkraut ne saurait en aucun cas renouer avec ce qui ne fut selon lui qu'une chimère. Il semblerait plutôt que l'auteur du *Juif imaginaire*, conscient de l'échec de la figure du « paria conscient », soit tiraillé entre des tendances contradictoires, à savoir, pour le dire en termes hirschmaniens³⁰ : entre la réaffirmation de sa « loyauté » envers la société française moderne, et la tentation, ou plutôt la menace de la « défection » toujours possible à l'égard de cette société de la part d'un Juif qui n'y trouve plus sa place. Ainsi, au-delà des illusions de 68 qui avaient laissé croire que la rencontre entre l'universalisme révolutionnaire et le particularisme juif était possible, Finkielkraut retrouverait l'ambivalence qui a été la marque distinctive de la condition juive dans les sociétés occidentales modernes, non seulement avant, mais également après l'émancipation civique et juridique des Juifs.

30 Albert Otto Hirschman, *Défection et prise de parole. Théorie et appropriations*, trad. française par C. Besseyrias, Paris, Fayard, 1995 [1970].

La conversion des intellectuels juifs du xx^e siècle, révélateur des paradoxes des démocraties européennes

« La tendance à se faire baptiser montre que la question juive était devenue un problème concernant les juifs individuellement : le problème de venir à bout du monde ».

Hannah Arendt¹

Choix identitaire complexe et courageux, la conversion exprime quelque chose de fondamental sur le rapport des juifs à eux-mêmes et aux autres. L'étude des parcours d'intellectuels juifs convertis au xx^e siècle en Europe de l'Ouest, comme Henri Bergson, Simone Weil, Jean-Marie Lustiger, Max Jacob, Edith Stein, Hermann Broch, Franz Rosenzweig ou Etty Hillesum, ouvre non seulement sur des considérations historiques importantes, mais également sur des questions de science politique encore brûlantes au xxi^e siècle. Si les juifs convertis ont du mal à « venir à bout du monde », selon le mot d'Hannah Arendt, cette difficulté exprime aussi quelque chose de structurel sur les paradoxes des démocraties libérales européennes. Si les juifs qui le souhaitent ne parviennent pas à se convertir au christianisme, alors qu'en est-il de la promesse des Lumières de libre choix de la confession religieuse ? Il semble que ces expériences originales,

1 Hannah Arendt, « Postface à Rahel Varnhagen en commémoration du 100^e anniversaire de sa mort » (1932), dans ead., *Écrits juifs*, trad. de l'anglais et de l'allemand par S. Courtine-Denamy, Paris, Fayard, 2011, p. 138.

uniques et souvent douloureuses de transfert identitaire datant du siècle dernier contribuent à reformuler pour aujourd'hui la fameuse « question juive » et permettent de repenser les pistes ouvertes par des auteurs comme Marx, Arendt ou Sartre pour interroger en contemporains le judaïsme, l'identité, la démocratie et l'universel.

Se convertir : une douleur, une impossibilité et un tabou

Il y a quelque chose de douloureux et d'impossible à la fois lorsqu'un juif quitte son identité d'origine pour devenir chrétien. Les affres de la rupture identitaire sont encore renforcées par la conscience de quitter une communauté minoritaire et persécutée. Toutes les figures d'intellectuels convertis que nous avons suivies témoignent de cette difficulté et font l'expérience d'un malheur qui peut les mener parfois au bord de la folie.

Un individu qui se pose des questions spirituelles et va assez loin dans sa quête pour vouloir changer de religion est un être sensible. Il est ce que le sociologue William James définissait déjà au début du xx^e siècle comme « une âme en recherche ». L'acte de conversion entérine une rupture qui fragilise cette âme en recherche. Simone Weil est un exemple intéressant de convertie physiquement fragile. Née en 1909 dans une famille juive bourgeoise, elle se révèle très vite de faible constitution : d'une grande maigreur, elle est sujette à de violentes migraines. Cela ne l'empêche pas de mener de front une riche carrière intellectuelle (normalienne et agrégée de philosophie) et une intense activité sociale (elle donne des cours à des ouvriers, fréquente les milieux syndicalistes et s'engage à l'usine pour écrire *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* et *La Condition ouvrière*²). C'est en 1938, à Solesmes, en récitant le poème « Love » de George Hebert, que Simone Weil a sa première vision du Christ. Dès lors, elle est convaincue que la vérité est dans le Christ. Catholique convaincue, c'est dans la douleur qu'elle refuse de recevoir le baptême, afin de rester parmi les non-convertis que sont les païens. Elle est engagée dans la Résistance, comme rédactrice au Commissariat à l'action sur la France,

2 Simone Weil, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1999 [l'édition originale respectivement 1934 et 1951].

lorsqu'on lui diagnostique une tuberculose. Mais elle refuse de se soigner et se laisse littéralement mourir de faim, illustrant jusqu'à quelles extrémités peut mener une quête spirituelle aussi « pure » que la sienne.

Au-delà de la solitude dans laquelle le doute peut les placer, les convertis sont également fragilisés par la conscience de couper les liens avec leur milieu. Vouloir quitter le judaïsme, c'est rompre avec sa famille et la communauté juive locale. « Tous vos amis juifs vous quitteront, me dit-on. Bien ! J'éprouverai donc mes amis³ », écrit le poète Max Jacob. Née à Breslau (Silésie), en 1891, dans une famille juive orthodoxe de sept enfants, la philosophe allemande Edith Stein est bouleversée de voir pleurer sa mère, en 1922, quand elle lui annonce son baptême. Pour ne pas faire de scandale, elle s'éloigne, mais quand elle revient pour quelques mois, en 1931 – elle qui mourra à Auschwitz en 1942 et sera canonisée en 1998 –, elle accompagne respectueusement sa mère aux offices juifs. Si la conversion est vécue comme une trahison par les communautés juives de l'entre-deux-guerres, elle devient, après la Shoah et notamment certaines affaires d'enlèvement d'enfants comme celle des frères Finaly⁴, complètement taboue : quelques cas existent, mais on n'en parle plus.

Par-delà le chagrin infligé au groupe d'origine, il y a un autre facteur de fragilité pour les juifs convertis : ils ont souvent du mal à trouver une communauté d'accueil. Il y a en effet une tradition de méfiance à l'égard des juifs baptisés, si bien que les cercles d'accueil sont limités à certaines congrégations (Notre-Dame de Sion) et certains « foyers » composés eux-mêmes de convertis. Dans ses mémoires, *Providential Accidents*, l'universitaire Géza Vermes présente sa vocation catholique de jeunesse comme un véritable parcours du combattant. Né en 1924 dans une famille juive de Hongrie, il est baptisé dans l'enfance. Mais quand il choisit de devenir

3 Max Jacob, *La Défense de Tartuffe*, Paris, Gallimard, 1919, p. 80.

4 Il s'agit de deux frères qui ont survécu à la guerre, sauvés par les sœurs membres de la congrégation de Notre-Dame de Sion à Grenoble, mais qui ont été convertis sans l'autorisation des parents déportés. Après la guerre, les sœurs ont refusé de rendre les deux garçons à leur oncle et tante, et ont pris la fuite vers l'Espagne avec eux, alors que la justice française a tranché en faveur de la famille. Une telle histoire a suscité une grande polémique, un débat moral et a nourri les pages de débats du journal *Le Monde* pendant tout le premier semestre de l'année 1953... La polémique suscitée par l'affaire Finaly en France et des affaires similaires en Belgique et en Hollande marquent la tombée d'un tabou sur la conversion des juifs.

prêtre, il doit longuement insister pour que les jésuites l'accueillent au séminaire où ses seuls amis sont aussi des convertis⁵. On refuse de le recevoir dans l'ordre des dominicains ; il se dirige alors vers l'Europe de l'Ouest pour rejoindre la congrégation de Notre-Dame de Sion, où il trouve enfin un foyer⁶. Mais chez Vermes, comme chez les autres convertis, même une fois le baptême obtenu, l'identité juive d'origine ne disparaît pas derrière l'identité chrétienne choisie...

Par-delà les difficultés psychologiques et les ruptures sociales que la conversion peut entraîner, l'étude des intellectuels convertis prouve qu'il est bien difficile de rompre avec le judaïsme. Peu importe que les convertis aient été souvent éloignés du monde de la Torah : quelle que soit l'intensité de leur adhésion chrétienne, tous se posent la question de leur rapport avec le judaïsme, parfois même de manière beaucoup plus intense après le baptême.

On peut observer trois types de relations des convertis à leur identité juive. Il y a d'abord le « retour » aux textes, une fois le baptême accompli. En effet, chez la majorité des universitaires qui se sont convertis au xx^e siècle, on observe un fort attachement au judaïsme par les textes, qu'il s'agisse du grand rabbin de Rome, Eugenio Zolli, qui a connu une épiphanie chrétienne à Kippour en 1944, ou de J.-M. Oesterreicher, qui travaille sur l'image des juifs dans la liturgie catholique. Ils continuent donc d'interroger la tradition juive depuis leur condition nouvelle de chrétiens et, pour ce faire, ils utilisent leurs connaissances de l'hébreu.

Une deuxième forme de rapport au judaïsme après la conversion est constituée de sentiments négatifs. La permanence de la judéité pèse à certains convertis, avec une violence qui peut même aller jusqu'à la haine de soi. Ainsi, le succès de l'écrivaine Irène Némirovsky repose sur une série de romans où l'auteure juive, convertie en 1939, décrit avec beaucoup de fiel le monde dont elle vient et dont elle voudrait tant se détacher : les juifs de Russie. Dans ses *best-sellers* de l'entre-deux-guerres, le juif oriental qui arrive en France ne sort jamais vraiment de sa condition de paria. La morale des livres d'Irène Némirovsky semble toujours rejoindre celle de son premier succès, *David Golder* : « La misère conserve le juif comme la

5 Géza Vermes, *Providential Accidents. An Autobiography*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998, p. 42.

6 Géza Vermes, « Might Sion in France provide me with a Home ? », dans *op. cit.*, p. 47.

saumure le hareng⁷ ». Qu'il réussisse financièrement comme le médecin Dario Afsar (*Le Maître des âmes*⁸) ou qu'il échoue finalement à épouser la fille de notables français comme Jean-Luc Daguerne (*La Proie*⁹), le juif oriental reste marqué à vie par ses origines.

Opposée au ressentiment et plus engagée que le retour, la troisième manière pour les intellectuels convertis de se référer à leur identité originelle passe par une relation de solidarité. D'un point de vue chrétien, la solidarité peut être spirituelle selon ce mécanisme : « l'Ancien Testament par lui se déverse dans le nouveau qui ne lui est pas opposé, qui est son accomplissement, sa perfection¹⁰ ». Mais, face à la destruction des juifs d'Europe, la relation de solidarité est aussi d'ordre politique. Ainsi, lorsque le cardinal Lustiger soutient que « le christianisme est indissolublement lié au judaïsme¹¹ », il ajoute : « ma nomination et ma présence à Paris ont brusquement mis en évidence la part de judaïsme que porte en lui le christianisme. C'est comme si tout à coup les crucifix s'étaient mis à porter l'étoile jaune¹² ».

Impossible conversion, difficile universalisme : un éclairage par la marge de la « question juive »

Une fois le constat établi que les intellectuels juifs du xx^e siècle n'arrivent pas à venir à bout de leur identité juive, même en se faisant baptiser, il s'agit de comprendre pourquoi. Il s'agit donc de replacer l'expérience que ces convertis font d'un judaïsme interminable dans un contexte historique particulier, pour mieux éclairer ce que leurs difficultés révèlent sur les fonctionnements et les dysfonctionnements des démocraties européennes.

Quelques jours après l'élection d'Adolf Hitler, Hannah Arendt écrit :

Il semble qu'aujourd'hui l'échec de l'assimilation doive s'annoncer en Allemagne. L'antisémitisme qui a atteint toute la société, officiellement

7 Irène Némirovsky, *David Golder*, Paris, Grasset, 1929, p. 147.

8 Irène Némirovsky, *Le Maître des âmes*, Paris, Denoël, 2005 [1939].

9 Irène Némirovsky, *La Proie*, Paris, Albin Michel, 1938.

10 Raïssa Maritain, *Œuvres*, vol. XIV, Fribourg, Éditions universitaires, 1982, p. 732.

11 Cardinal Jean-Marie Lustiger, *Osez croire*, Paris, Le Centurion, 1985, p. 95.

12 *Ibid.*, p. 89.

reconnu et légitimé, vise au premier chef le judaïsme assimilé qui ne peut plus se démarquer ni par le baptême, ni par une distance marquée vis-à-vis du judaïsme oriental.¹³

Si l'histoire des juifs d'Europe au xx^e siècle peut être lue comme le terrible échec des grands projets d'assimilation des Lumières, il serait réducteur de penser toute la période contemporaine selon ce seul prisme. Afin de comprendre les désirs et les frustrations des intellectuels qui se convertissent, il est important de se glisser dans leur vision du monde et saisir ainsi en quoi la question de la conversion explicite les espoirs et le malaise qui lient minorités juives et majorités chrétiennes en Europe. En ce sens, on peut repérer trois grandes figures dominantes dans les panoramas existentiels des convertis. La première est la prise au sérieux de la promesse d'émancipation. Que ce soit en France, où l'historien Pierre Birnbaum¹⁴ a décrit avec minutie les espoirs des « fous de la République », ou en Allemagne, où les intellectuels juifs ont pu imaginer qu'ils étaient entrés en « symbiose » avec les Allemands, les intellectuels ont réellement cru au principe libéral qui devait leur permettre d'être juifs dans leur sphère privée et citoyens dans la sphère publique. Parmi les intellectuels qui ont pensé à la conversion, Henri Bergson¹⁵ illustre bien le rêve de méritocratie prôné par la III^e République. Petit-fils d'un rabbin juif polonais, Bergson mène sa vie comme une course aux honneurs : divers prix d'excellence scolaires dans son lycée du IX^e arrondissement, École normale supérieure, Collège de France, missions diplomatiques pour la République aux États-Unis pendant la première guerre et, finalement, le prix Nobel de littérature en 1928. En contrepoint de l'image du juif émancipé par les Lumières et devenu citoyen à part entière à l'Ouest, la figure du juif oriental joue un rôle important. On retrouve ce personnage chez Irène Némirovsky, Alfred

13 Hannah Arendt, « Aux origines de l'assimilation », *La Tradition cachée. Le Juif comme paria*, trad. de l'anglais et de l'allemand par S. Courtine-Denamy, Paris, Christian Bourgeois, 1987, p. 38.

14 Pierre Birnbaum, *Les Fous de la République. Histoire politique des Juifs d'État de Gambetta à Vichy*, Paris, Seuil, 1992.

15 Même si sa pensée évolue vers un appel à la venue d'un nouveau Christ dans les *Deux sources de la morale et de la religion* (1932), par solidarité politique avec les juifs d'Allemagne menacés par le nazisme, Bergson ne s'est jamais fait baptiser.

Döblin¹⁶ et Joseph Roth¹⁷. La plupart des juifs occidentaux imaginent le juif oriental comme un parent pauvre à longue barbe, vivant aussi pieusement que misérablement du maigre travail d'un peu de terre dans son *shtetl*. Sans droits et méprisé par ses voisins non-juifs, il ne semble jamais à l'abri d'une soudaine poussée de violence populaire, voire d'un pogrom. Ce modèle fantasmé est un garde-fou pour les juifs occidentaux qui se félicitent d'avoir échappé au servage moyenâgeux dans lequel ils imaginent le juif oriental encore plongé.

En dehors du modèle et du contre-modèle, une troisième figure peuple l'imaginaire des juifs qui se convertissent. Il s'agit d'un prédécesseur illustre : le marrane. Au sens historique, il s'agit de ceux qui pratiquaient encore le judaïsme en un culte secret dans la péninsule Ibérique et des descendants des juifs expulsés qui ont repris la loi de Moïse. Ces marranes historiques sont fortement présents à l'esprit dans certains milieux, au xx^e siècle, après plusieurs siècles de silence, notamment à travers la redécouverte de communautés marranes des villages du nord du Portugal, la renaissance d'une vie juive à Porto sous la houlette du capitaine Barros-Basto, la conversion de cinquante Italiens se considérant comme « marranes » en pleine guerre dans un village des Pouilles, San Nicandro¹⁸, et la publication de la somme de l'historien anglais Cecil Roth, *Histoire des marranes*¹⁹. Par ces rappels historiques et des fragments de mémoire vivante qui remontent à la surface, les marranes interpellent les juifs d'Europe.

Ainsi, c'est avec ces trois figures – l'émancipé, le juif oriental et le marrane – que certains intellectuels décident de se convertir au christianisme. Influencés par ces modèles, ils pointent vers trois motifs clés qui président à leur baptême. La raison la plus répandue de se convertir est donc sociale et liée au modèle de l'assimilation : soit pour se marier, soit pour briguer certaines positions sociales encore fermées aux juifs. Par exemple, l'écrivain

16 Alfred Döblin a traversé la Pologne pour y étudier les communautés juives en 1924. Alfred Döblin, *Voyage en Pologne*, trad. de l'allemand par N. Casanova, Paris, Flammarion, 2011 [1925].

17 Joseph Roth a livré une étude sociologique des juifs orientaux en Pologne, en Russie et à Berlin, Vienne et Paris. Joseph Roth, *Juifs en errance. Suivi de L'Antéchrist*, trad. de l'allemand par M.-F. Demet, Paris, Seuil, 2009 [1924-1928].

18 Elena Cassin, *San Nicandro. Histoire d'une conversion*, Paris, Quai Voltaire, 1993.

19 Cecil Roth, *Histoire des marranes*, trad. de l'anglais par R. Pinhas-Delpuech, Paris, Liana Levi, 1990 [1932].

Maurice Sachs se convertit deux fois : au catholicisme dans le sillage de Jean Cocteau, puis au protestantisme, afin d'épouser la fille d'un pasteur américain influent. Le deuxième motif de conversion est philosophique. Ayant à l'esprit l'image du paria juif oriental en quelque sorte bloqué dans son évolution, Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock imaginent que les juifs sont des fossiles et que la seule manière d'embrasser le temps linéaire et le progrès est de devenir chrétien, option que suivra Eugen Rosenstock. Enfin, en panne d'idéal, alors qu'ils ont rompu avec la pratique du judaïsme depuis une ou plusieurs générations, certains intellectuels trouvent autour d'eux plus aisément des sources chrétiennes pour nourrir leur quête de spiritualité. Ayant perdu une partie de sa famille et vivant la terreur de la débâcle sur les routes de France, l'écrivain allemand Alfred Döblin est touché par la grâce devant un crucifix dans l'église d'un petit village. Il attendra d'avoir retrouvé les siens et d'être installé à Los Angeles pour se faire baptiser avec sa femme.

Malgré la force des images qui les habitent et leur désir affirmé de rupture avec le judaïsme, les intellectuels convertis se trouvent sans cesse ramenés à leur identité d'origine. Pourquoi ? La première piste d'explication est interne : elle vient directement de la Loi juive. En effet, du point de vue rabbinique, même si le baptême est considéré comme une idolâtrie (l'un des trois actes auxquels il faut préférer la mort), une âme née juive est censée avoir toujours la possibilité de le redevenir, et le sujet qui la porte demeure juif. Qui plus est, si le nouveau converti au christianisme est une femme, elle transmet automatiquement l'identité juive à ses enfants. Par-delà ce point de vue interne²⁰, l'assignation à conserver l'identité juive vient également de l'extérieur. Au xx^e siècle, la violence d'un antisémitisme européen qui boit aux trois sources de l'anticapitalisme, du racisme et de l'antijudaïsme chrétien²¹ est évidemment un facteur clé de l'assignation identitaire. À cela s'ajoute un autre type de séparation, pas nécessairement négative, mais qui conserve aux juifs convertis leur identité d'origine : il s'agit de « l'allosémitisme », défini par le sociologue Zygmunt Bauman comme la « pratique

20 Point de vue qu'un converti ayant quitté le judaïsme pourrait d'ailleurs parfaitement choisir d'ignorer, mais nous avons vu que la rupture avec la famille et la communauté est douloureuse.

21 Michel Winock, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris, Seuil, 1990.

de mettre les juifs à part²² ». Dès lors, les juifs détachés de leur religion et même convertis ont-ils alors d'autre choix que de se prétendre fiers d'une essence juive indélébile ? Il semble qu'ils doivent s'y résoudre pour correspondre au phénomène que décrit Jean-Paul Sartre dans ses *Réflexions sur la question juive*²³ quand il met en scène une pièce de théâtre cruelle, où les juifs doivent tenir leur rôle, face aux « démocrates » et aux « antisémites ». Au-delà de la religion, quelque chose installe donc le juif dans un rôle social et politique. Hannah Arendt a forgé un concept pour désigner ce stigmaté : la « judéité²⁴ ». Pour elle, la judéité est ce qui reste du judaïsme quand il n'est plus lié à la religion ou la foi. Il s'agit d'un marqueur identitaire contenant toute une série de traits psychologiques indélébiles. Cette judéité interminable qui poursuit les intellectuels juifs par-delà le baptême pointe vers un particularisme qui semble résister à tous les choix personnels.

Lorsque, malgré un choix personnel aussi radical que le baptême, les intellectuels juifs échouent à rejoindre l'universel des sociétés européennes où ils souhaitent pleinement s'assimiler, ils pointent vers une incompatibilité très problématique. Dès lors, la question que posent les intellectuels juifs convertis sur nos démocraties libérales est capitale et pourrait bien valoir tant pour le xx^e que pour le xxi^e siècle. Quelle est cette définition de l'universel qui, par principe, semble écarter certaines identités alors même que leurs porteurs sont pourtant prêts à respecter ses principes ? La conception la plus répandue de l'universel moderne considère chaque individu comme un égal mais, en fait, à condition qu'il devienne un même. Or en Occident, selon la thèse d'Alain Badiou²⁵, cet universel qui traite les individus de manière arithmétique est issu de la pensée chrétienne, et

22 « Allo-Semitism refers to the practice of setting the Jews apart ». Voir : Zygmunt Bauman, « Allo-Semitism. Premodern, Modern, Postmodern », dans Bryan Cheyette et Laura Marcus (dir.), *Modernity, Culture and the Jews*, Cambridge, Polity press, 1998, p. 143.

23 Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2004 [1946].

24 Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, t. 1, *Sur l'antisémitisme*, trad. de l'anglais par M. Pouteau et H. Frappat, Paris, Calmann-Lévy, 2002 [1951], p. 185. Voir également le triangle « judaïsme-judéité-judaïcité » chez Albert Memmi, *Le Juif et l'Autre*, Paris, Bartillat, 1995, p. 130.

25 Philosophe dont les écrits récents sur la « question juive » ont donné lieu à d'intenses polémiques, voir Alain Badiou, *Circonstances*, 3. *Portées du mot « juif »*, Paris, Lignes et Manifestes, 2005.

plus précisément de l'idée originelle, encore présente dans le catholicisme romain, que l'amour de Dieu est distribué en parts parfaitement égales à chacune des âmes baptisées²⁶. Il se pourrait alors que l'universel professé et pratiqué par les sociétés européennes modernes soit une idée profondément chrétienne qui, même sécularisée, resterait en fait fermée à la persistance d'identités différentes.

Or, dans le cadre des études multiculturelles et de la recherche d'un universalisme moins ethnocentrique, plus respectueux des différences, plusieurs théoriciens sont allés puiser dans le judaïsme pour proposer des définitions alternatives. Ainsi, le politiste américain Michael Walzer fait appel à un « universalisme des faibles²⁷ », tel que les juifs l'ont pratiqué en Europe, où il montre que les juifs ont pensé des codes différenciés pour les juifs et pour les non-juifs, ce qui leur a permis, dans leur exil européen prolongé, de faire leur la loi civile du pays où ils se sont installés en conservant la loi des rabbins pour ordonner leur vie privée. Si le juif agit différemment en fonction de son statut au sein du judaïsme et selon l'interlocuteur concerné (homme, femme, Lévi, Cohen...), ses attitudes n'en sont pas moins régies par une loi qui se veut universelle. Dans son essai *Ethics of Memory*, Avishai Margalit²⁸ développe une réflexion qui va dans le même sens que celle de Michael Walzer : le juif entretiendrait avec son coreligionnaire des relations éthiquement denses, que le philosophe appelle « *thick relations* ». Mais cela n'empêche pas le juif d'entretenir des relations plus distendues, qu'il appelle des « *thin relations* », qui n'en sont pas moins morales, respectueuses et réglementées, donc aptes à pointer vers un universel différent de celui issu de la tradition paulinienne.

Problématique pour les juifs convertis comme pour les démocraties libérales, la question de l'universel est au cœur des relations entre juifs et chrétiens au xx^e siècle, relations qui ont beaucoup évolué au gré des traductions d'un universel à l'autre opérées par des intellectuels convertis et donc sensibles à la fois aux corpus juif et chrétien. Le xx^e siècle marque en effet du côté de l'Église un « tournant apostolique » entériné par la déclaration

26 Alain Badiou, *Saint Paul ou la fondation de l'universalisme*, Paris, CNRS éditions, 1997.

27 Michael Walzer, « Universalisme et valeurs juives », *Raisons politiques*, n° 7, août-octobre 2002, p. 53-78.

28 Avishai Margalit, *The Ethics of Memory*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, p. 41.

Nostra Aetate, l'un des quatre grands textes du concile Vatican II sur le rapport de l'Église avec les autres fois. Voté le 15 octobre 1965, le texte contient un paragraphe sur les relations entre juifs et catholiques où Rome renonce au prosélytisme pour attendre le jour où juifs et chrétiens seront réunis et réconciliés dans la venue du Messie. S'ouvre alors la possibilité de « fraterniser sans convertir », selon le mot d'Emmanuel Levinas²⁹, et avec elle une autre qualité de dialogue, lequel a été préparé par un travail commun de confrontation des idées et de rapprochement spirituel depuis l'entre-deux-guerres. En effet, dès les années 1930, certains intellectuels chrétiens alertent l'opinion sur les dangers de l'antisémitisme. Pendant la guerre, c'est au nom d'une certaine conception de la « nature humaine », pour reprendre le message de Mgr Salièges, évêque de Toulouse, qui a fait lire un texte dans toutes les paroisses de son diocèse en réponse aux grandes rafles de l'été 1942, selon lequel clercs et croyants chrétiens doivent jouer un rôle clé dans les réseaux de résistance et de sauvetage des juifs. Après la guerre, quand l'Europe vit dans l'optimisme de la reconstruction, les premiers intellectuels prêts à entendre les témoignages des survivants juifs sont très souvent chrétiens. Ainsi, en France, dès le mois de septembre 1945, la revue *Esprit* d'Emmanuel Mounier publie un numéro spécial dont tous les contributeurs sont juifs³⁰. Parallèlement, c'est François Mauriac qui permet l'édition et la diffusion en français du témoignage emblématique d'Elie Wiesel, *La Nuit*³¹. C'est sous le parrainage de cet influent intellectuel catholique qu'Elie Wiesel reprend son premier manuscrit, écrit en

29 Emmanuel Levinas, « Fraterniser sans convertir (à propos d'un livre récent) », dans Miguel Abensour et Catherine Chalier (dir.), *Cahier de L'Herne. Emmanuel Levinas*, Paris, Éditions de L'Herne, 1991 [1936], p. 148-149.

30 Mounier en rédige la préface, où l'on peut lire : « Les victimes sont toujours gênantes. [...] Ceux qui ne désirent rien tant que reprendre le fil des habitudes ont les victimes pour premier obstacle. Ceux mêmes qui veulent marcher mais avec le moins de résistance possible en travers de leurs plans préconçus n'aiment pas cet inquiétant puits de miracles qui plonge dans la souffrance vécue. Gêneurs... C'est peut-être pour cela qu'un étrange silence se fait depuis la Libération sur le problème qui a été, pendant quatre ans, la pointe offensive du nazisme et la pointe défensive de l'Europe libre. Mais on sait qu'il y a toujours une place à "Esprit" pour les gêneurs ». Voir : Emmanuel Mounier, « Les Juifs parlent aux nations », *Esprit*, n° 114, septembre 1945, p. 458.

31 Elie Wiesel raconte sa rencontre avec le « maître » dans Elie Wiesel, « An Interview Unlike Any Other », dans id., *A Jew Today*, trad. de l'anglais par M. Wiesel, New York, Vintage, 1979, p. 15.

yiddish et publié à Buenos Aires sans succès, pour la version française qu'il publie en 1958 aux éditions de Minuit³². Beaucoup plus court, préfacé par Mauriac qui place le texte sous les auspices de la figure chrétienne de Lazare, le témoignage sort du particularisme pour atteindre un « universel ». Si, encore aujourd'hui, *La Nuit* marque les consciences, certains se demandent si Wiesel n'a pas « christianisé » son propos³³. Ainsi, la question du particulier et de l'universel est au cœur des grands moments de rencontres et de controverses entre juifs et chrétiens au xx^e siècle³⁴. À la lumière de l'expérience des juifs convertis, on en arrive donc à réaliser que, après la fin du prosélytisme romain, les relations entre juifs et chrétiens ne mettent pas seulement en cause une vérité théologique, mais également une conception de l'universalisme qui est celle sur laquelle reposent nos sociétés européennes.

Conclusion :

les convertis, traducteurs d'universel

Ainsi, malgré l'impossibilité pour les juifs convertis de quitter totalement le judaïsme pour embrasser le christianisme, et malgré le paradoxe que le malaise des intellectuels convertis souligne au cœur de l'universel, le xx^e siècle est bien un temps de mutations pour les relations entre juifs et catholiques : les controverses et les heurts permettent une meilleure connaissance mutuelle, et le fil du dialogue semble se poursuivre malgré les à-coups. Cette transformation repose sur le travail de quelques « ambassadeurs » : des intellectuels capables de traduire le poids de valeurs pour la communauté juive de manière à ce que les représentants de l'Église puissent le comprendre ou, réciproquement, à même d'expliquer aux juifs des croyances chrétiennes fondamentales. De par leur double exposition au judaïsme et au christianisme, les convertis semblent prédisposés à jouer ce rôle d'émissaires. Par exemple, à un moment délicat de la querelle du

32 La version originale en yiddish compte 862 pages contre 178 pages pour la version française.

33 C'est en tout cas ce que lui reproche Naomi Seidman. Voir : Naomi Seidman, « Elie Wiesel and the Scandal of Jewish Rage », *Jewish Social Studies*, New Series, vol. 3, n° 1, automne 1996, p. 1-19.

34 Entre autres : la canonisation d'Edith Stein et la construction d'un carmel à Auschwitz.

carmel d'Auschwitz, en 1986, le cardinal Lustiger a l'idée de faire visiter le Mémorial Yad Vashem de Jérusalem au cardinal Franciszek Macharski pour lui faire comprendre ce qui peut blesser les juifs dans la création d'un lieu spirituel chrétien à l'emplacement même où 960 000 juifs ont été assassinés, symbole de leur destruction en Europe. L'archevêque de Cracovie est touché, et cela permet de débloquer les négociations. Exposés à deux traditions religieuses, les intellectuels juifs convertis du xx^e siècle ont également pu comprendre de l'intérieur deux registres de valeurs divergents, reprenant le flambeau d'une tradition d'émissaires, de médiateurs, d'ambassadeurs, qui expliquent les valeurs de certains groupes culturels, identitaires ou religieux à d'autres. L'étude des convertis pointe donc vers l'importance du rôle des « traducteurs » d'un « universel » à l'autre. Qu'ils soient entre deux religions ou deux cultures, ces émissaires constituent des fondements importants et vivants de nos démocraties européennes, des ressources de questionnement qu'il faudrait peut-être songer à mieux connaître pour en mobiliser plus activement les propriétés.



Partie 2

Vies et constructions
communautaires

Le rôle d'Israël dans le dynamisme communautaire

De plus en plus, les espaces communautaires juifs permettent aux juifs français qui le souhaitent d'y vivre « à l'heure d'Israël¹ ». Le lien envers ce pays a même impulsé une certaine « redynamisation des communautés² », puisqu'il s'agit d'un lien très mobilisateur, jouant sur une multitude de dimensions, tout en ne requérant ni exclusivité ni contraintes. Cette « israélisation » des milieux communautaires a pu prendre différentes formes, ancrant de jour en jour un peu plus l'attache envers ce pays, avec en corollaire l'estompage des différences entre juifs en France et en Israël, du moins dans les représentations.

Les symboles de l'État hébreu, qu'il s'agisse du drapeau ou de l'hymne israélien, y ont trouvé une place croissante, aux côtés de la Marseillaise et du drapeau tricolore, que ce soit dans les événements publics comme privés. De même, des moments forts rythmant la vie des Israéliens ont été importés en France, tels que les fêtes nationales. Ainsi, la célébration de Yom Haatzmaout, fête de l'Indépendance israélienne, s'est banalisée, et cela dans tous les milieux communautaires, qu'ils soient orthodoxes, libéraux, Loubavitch, *massorti*... L'actualité israélienne semble également y produire davantage de répercussions.

1 Extrait de l'entretien avec Haïm Musicant, directeur du CRIF, le 26 janvier 2012.

2 Michel Wieviorka, « The Changing French Jewish Identity », dans Eliezer Ben-Rafael, Yosef Gorny, Yacov Ro'i (dir.), *Contemporary Jewries. Convergence and Divergence*, Leyde/Boston, Brill, 2003, p. 261.

Certains juifs en France, le plus souvent liés à la communauté, ont pu partager ainsi avec les Israéliens les moments de joie pour la libération de Gilad Shalit, ceux de l'espoir en priant pour le retour des personnes portées disparues, ou encore de pleurs pour les soldats tués. Cette forte identification à Israël et aux Israéliens s'explique en premier lieu par la présence familiale dans le pays, qui concerne une large part des juifs français. Celle-ci s'est même renforcée ces dernières années, avec la hausse des *aliyot*³. Cette préoccupation vis-à-vis des événements heureux ou dramatiques ayant lieu en Israël est donc déjà d'ordre personnel.

L'attachement à Israël est également linguistique avec l'usage de termes hébraïques, au-delà de la sphère religieuse, au sein des milieux communautaires. D'autres dimensions contribuent à alimenter ce lien envers Israël, qu'elles soient culinaires – avec une importation de plus en plus importante dans les magasins casher de produits israéliens –, culturelles – avec la diffusion des réalisations de ce pays – et même culturelles, puisque de plus en plus de leaders religieux y effectuent leur formation rabbinique. Ces derniers importent à leur retour en France de nombreuses composantes du modèle religieux qui y prédomine.

Ce lien collectif est renforcé par l'attachement individuel de chacun de ses membres. Il est par ailleurs facilité par la modernisation des moyens technologiques et d'information, permettant à ceux qui le souhaitent de s'installer dans un repli médiatique centré sur les événements israéliens ou communautaires. À cela faut-il ajouter les nombreux contacts avec la famille vivant en Israël ou encore les fréquents voyages effectués dans ce pays. De même, certains actes, jusqu'alors peu communs, ont été banalisés depuis une dizaine d'années, tels que la célébration d'événements familiaux en Israël, l'acquisition d'un bien immobilier, considéré désormais comme un « pied-à-terre », etc.

Comment expliquer cette généralisation dans les espaces communautaires du lien envers Israël ? De quelle manière les dirigeants communautaires s'en sont-ils saisi ? L'ont-ils encouragé et alimenté ou, au contraire,

3 *Aliyah, aliyot* (pl.) : terme hébreu désignant toute migration d'une personne juive vers Israël dans le cadre de la loi du retour, dans le sens d'un « retour à ses terres ». Ce terme est avant tout idéologique, puisqu'il signifie en hébreu « monter » et dénote ainsi la démarche à suivre. *Ole, olim* (pl.) : terme, provenant de la notion d'*aliyah*, signifiant un migrant juif en Israël.

tenté de le limiter ? Néanmoins, avant de répondre à ces questions, une certaine réserve doit être de mise pour aborder ce sujet. Il faut noter la difficulté de définir et donc de délimiter la population concernée. En effet, il est évident que ce lien envers Israël et cette forte identification ne s'appliquent pas à tous les juifs de France. Au-delà de leur très grande diversité, l'interdiction de réaliser des études statistiques « ethniques » en France ne permet pas de les quantifier et encore moins de les caractériser. Le terme de « communauté », de par sa trop grande ambiguïté, ne paraît pas pertinent non plus, puisqu'il ne permet pas de déterminer quels juifs français sont concernés par ce dernier. À partir de quel niveau de fréquentation peut-on se considérer et être comptabilisé comme faisant partie d'une « communauté » ? Le choix d'un lieu – les « espaces communautaires » – constitue à ce titre une solution à ce problème.

Un lien au judaïsme et à la communauté

Comme en témoigne l'enquête réalisée par Chantal Bordes-Benayoun, Dominique Schnapper et Freddy Raphaël en 2009⁴, l'identification à Israël concerne davantage les personnes plutôt proches de la religion. Or des personnes moins pratiquantes, se jugeant parfois même éloignées de la religion, peuvent être également concernées, puisque cela permet une forme d'attachement au judaïsme, sans s'impliquer dans une pratique religieuse et les contraintes l'accompagnant.

Paradoxalement, en se banalisant, dans un contexte de globalisation, le lien envers Israël s'est en même temps « sacralisé ». Ainsi, le fait de provenir de ce pays est devenu un réel « argument de vente », puisque le label israélien constitue une forme de garantie de judéité, que cela soit basé sur des faits objectifs ou pas. Pour le rabbin d'une grande communauté, interviewé à la fin 2012, cette sacralisation trouve ses sources essentiellement dans la volonté de témoigner de son attachement au judaïsme :

4 Dominique Schnapper, Chantal Bordes-Benayoun et Freddy Raphaël, *La Condition juive en France. La tentation de l'entre-soi*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, *passim*.

Des fois, j'ai des gens qui montent à la Torah le Shabbat, et [...] ils me disent : vous pouvez aussi bénir mon cousin d'Israël [...] Comme s'ils me faisaient plaisir en me disant ça, quoi. [...] Des fois, ils sont, ah vous savez je viens, je rentre d'Israël, ils sont obligés de me le dire... Je ne leur demande rien, mais ils ont... ils pensent que vraiment c'est... Vous voyez, M. le rabbin, on est des juifs. Même si vous ne nous voyez pas souvent, on était en Israël.

Ce lien envers ce pays s'explique par la centralité de la question identitaire dans le contexte des montées des particularismes depuis les années 1980 et surtout 1990. En effet, avec l'affaiblissement de l'unité républicaine, une affirmation identitaire supplémentaire semble nécessaire pour alimenter la quête d'identification propre à un grand nombre de Français, qu'ils soient juifs ou pas. Ainsi, face à la montée de l'« ethnicité », de nombreux juifs ont pu renforcer leur lien d'appartenance au peuple juif et au judaïsme par la référence israélienne.

Dans un contexte d'hypermobilité et de pluri-appartenance, le lien diasporique millénaire s'en est donc trouvé transformé, raffermissant l'amalgame identitaire entre juifs et Israéliens. Cela amène Patrick Klugman à considérer le sionisme comme une idéologie désormais essentiellement diasporique⁵, permettant au peuple juif de se fédérer de façon unitaire. Les milieux communautaires juifs sont devenus en conséquence des espaces-temps de « vie israélienne » en France, aptes à faciliter le rattachement à l'identité juive et à renforcer par-là le lien communautaire.

Il reste difficile d'identifier si cela relève d'une stratégie communautaire ou d'une demande croissante d'un public de plus en plus large ou encore d'une combinaison de ces deux éléments, s'alimentant l'un l'autre. Cette idée est revenue chez certaines personnalités intervenant auprès des *olim*, telles que Avi Zana, directeur de l'AMI, association d'aide à l'intégration des *olim* en Israël, qui en 2011 tiendra les propos suivants :

Et tout d'un coup, ils [les dirigeants communautaires] ont reconnu la nécessité de traiter le sujet de l'*aliyah* et ont accepté de reconnaître leur part de responsabilité à ce sujet. Pourquoi ? Parce que la pression

5 Cité par Dimitri Nicolăidis, Patrick Simon et Gilbert Wasserman, « Sionisme et diaspora. Les Juifs de France et Israël. Table ronde avec Esther Benbassa, Théo Klein, Patrick Klugman et Dominique Vidal », *Mouvements*, n° 33/34, mai-août 2004, p. 112.

est venue du terrain. Ils ont vu qu'ils ne pouvaient plus ignorer [...] Ils ont commencé à sentir une fermentation dans la communauté, un grand changement, beaucoup voulaient faire leur *aliyah*, beaucoup ont changé leur rapport avec Israël et, en conséquence, un grand leadership comprend qu'il doit changer son rapport avec la communauté et s'adapter aux exigences du peuple, du terrain.⁶

Les témoignages de l'encouragement et de l'incitation des dirigeants communautaires à entretenir ce lien sous différentes formes sont désormais nombreux. Ils sont présents dans leurs discours, les propos relatés par les médias communautaires, leurs fréquents voyages en Israël, leurs rencontres avec des dirigeants politiques israéliens et, depuis quelques années, par la présence de leur famille proche en Israël.

Une « altérisation » dans un contexte de montée des particularismes

Ce lien à Israël, qu'il soit individuel ou communautaire, est alimenté par un sentiment, de plus en plus partagé, d'« altérisation⁷ » au sein de la société française. En effet, avec l'évolution de la République française, qui reconnaît bien davantage que dans le passé les doubles appartenances et les particularismes, les juifs sont perçus de l'extérieur, qu'ils s'identifient ou non avec Israël, comme redevables et donc responsables des événements s'y déroulant. Face à cette évolution, certains juifs ont pu percevoir une forme de « délégitimation » des juifs en France, puisque n'étant plus considérés comme faisant partie intégrante de la société, mais relevant d'une « catégorie à part ». L'article de Shmuel Trigano « Communauté juive et communautarisme », publié dans le *Bulletin de l'Observatoire du monde juif*

6 Extrait de l'entretien avec Avi Zana, directeur de l'association AMI, le 27 janvier 2011 (traduit de l'hébreu).

7 Nous entendons par « altérisation » un processus au cours duquel les individus, faisant ou non partie d'une communauté, se perçoivent comme extérieurs à la société majoritaire et observent des pratiques les excluant ou du moins les distinguant de l'ensemble de la société. Voir : Roni Brauman et Alain Finkielkraut, « Le débat est possible (104 mn) », *Akadem*, avril 2007, http://www.akadem.org//sommaire/themes/politique/conflict-israelo-palestinien/processus-de-paix/le-debat-est-possible-09-05-2007-6933_203.php [consulté le 23 juillet 2015].

de mai 2014, est à ce titre révélateur. À titre d'exemple, je citerai les mots d'un des interviewés ayant migré en Israël, expliquant le détachement de son identité française, lors de la seconde Intifada :

Les juifs étaient interdits de parole parce qu'ils étaient soupçonnés immédiatement de parti pris... Ils ne pourront jamais parler d'Israël, en tout cas, on leur dira toujours, dès qu'ils parlent d'Israël... qu'ils parlent parce qu'ils sont... À ce moment-là, il y a une cassure totale dans le lien social. On n'a plus de place de parole, plus de place d'existence, on n'a plus de légitimité aussi à être présents en France.⁸

Pour certains qui s'attribuent ou se voient attribuer cette identité d'« Israéliens par procuration », l'isolement d'Israël peut ainsi entrer en résonance avec leur sentiment de marginalisation idéologique, puisque leur identification pour cet État ne peut être partagé qu'au sein de l'espace communautaire, c'est-à-dire qu'entre juifs. Cette situation s'est aggravée avec l'« importation » du conflit israélo-palestinien sur le sol français, notamment depuis le déclenchement de la seconde Intifada en octobre 2000, sans véritablement cesser depuis, même lorsque cette dernière a pris fin. Des juifs français, qu'ils s'identifient ou non avec Israël, qu'ils défendent sa politique ou qu'ils la contestent, qu'ils s'en ressentent plutôt proches ou éloignés, ont pu ainsi subir des attaques et des agressions, au motif qu'ils étaient juifs. Cette situation s'est accompagnée d'une exacerbation de la violence, se manifestant dans l'attentat perpétré en mars 2012 à Ozar Hatorah, la tuerie de Bruxelles commise par Mehdi Nemmouche, un Franco-Algérien, au mois de mai 2014, la « quenelle » de Dieudonné, les manifestations où se proféraient des slogans de « mort aux juifs » et « les juifs au gaz », les propos ambigus de certaines personnalités politiques, notamment de l'extrême gauche, etc. Ainsi, selon le rapport du SPCJ, le nombre d'actes recensés depuis l'an 2000 est en moyenne sept fois plus élevé que celui comptabilisé dans les années 1990⁹.

8 Extrait de l'entretien effectué en octobre 2011 avec Emmanuel, un *olé* de France, devenu religieux avant son arrivée en Israël en 2007 et résidant à Jérusalem, avec sa femme et ses trois enfants.

9 Service de protection de la communauté juive, qui réalise un rapport sur l'antisémitisme et son évolution chaque année.

Un questionnement quant à l'avenir

Ces événements dramatiques sont venus confirmer un discours très « contagieux » de crainte et d'incertitude face à l'avenir des juifs en France. De plus en plus répandu, il est parvenu à semer le doute, y compris auprès des plus convaincus, sur la réussite de l'intégration des juifs en France depuis plus de deux cents ans. Sa diffusion enjoint chacun à s'interroger sur cette question et à se positionner. Dans ce contexte, même les personnes n'ayant jamais été confrontées dans leur quotidien à ces faits malheureux se sentent concernées par un climat perçu comme « hostile ».

Le repli sur soi se veut une réponse à cette forte crainte quant à l'avenir. Celle-ci, sans être nouvelle, a resurgi avec une force particulière cette dernière décennie, mêlant des inquiétudes au sujet de l'antisémitisme, de l'assimilation ou encore de l'altérisation. Or, si le lien communautaire constitue une forme de « refuge », il renforce dans une certaine mesure ce sentiment de danger, comme l'a décrit Chantal Bordes-Benayoun dans son article sur les effets de l'affaire Merah¹⁰. Ainsi, à l'impact médiatique, notamment des sites Internet juifs, faut-il ajouter l'« effet communautaire » : la proximité du centre de la vie juive et la fréquentation des espaces communautaires menant à cultiver des sociabilités juives exclusives et alimentant le sentiment d'être en danger.

Cette préoccupation face à l'avenir, et notamment au sujet de l'antisémitisme, est en effet, d'une certaine manière, relayée par les dirigeants communautaires, comme le dévoilent les bulletins du CRIF et du Consistoire. Les propos de Joël Mergui sont à ce titre intéressants à relever dans le cadre de sa visite de soutien en Israël durant les bombardements du Hamas de l'été 2014¹¹. Lors de sa rencontre avec le nouveau président israélien, Reuven Rivlin, il déclara que l'antisionisme était aujourd'hui la nouvelle forme de l'antisémitisme en France, puisqu'elle « relevait de la même haine des juifs ». Ce faisant, la défense de la position d'Israël se voit associée à la lutte contre l'antisémitisme, l'opinion négative à l'égard de la politique

10 Chantal Bordes-Benayoun, « Integration and Antisemitism. The Case of French Jewry », dans Eliezer Ben-Rafael, Judit Bokser Liwerant et Yosef Gorni (dir.), *Reconsidering Israel-Diaspora Relations*, Leyde/Boston, Brill, 2014, p. 285-295.

11 Le quotidien israélien *Maariv*, « Juifs de France. "Le pire antisémitisme depuis la Shoah" », le 21 août 2014 (traduit de l'hébreu).

d'Israël véhiculée par les médias légitimant en quelque sorte les actes d'agression à l'encontre des juifs. Relayée fortement par les médias juifs et par les dirigeants communautaires, cette association des deux suggère qu'il s'agit d'une seule et même guerre contre un ennemi commun.

Aussi, la présence d'enfants des dirigeants communautaires en Israël, précédant leur propre *aliyah* une fois parvenus à l'âge de la retraite, voire leur projet d'*aliyah*, contribue à alimenter un sentiment de « fin de présence juive » sur le sol français. Les propos d'un rabbin d'une grande communauté sont à ce titre extrêmement révélateurs :

Les gens se posent des questions sur l'avenir des juifs en France. [...] Mes enfants auraient encore une place dans dix ans, ou dans vingt ans [...] est-ce qu'ils pourront encore vivre en France ? Donc, est-ce qu'il ne vaut pas mieux préparer dès maintenant l'avenir de mes enfants, que mes enfants parlent la langue, que mes enfants aient fait leurs études en Israël, qu'ils puissent s'intégrer dans ce pays, plutôt qu'ils ne doivent quitter le pays, la France, du jour au lendemain et qu'ils arrivent en Israël, sans rien, sans la langue, sans aucun bagage [...] Donc je pense que les parents réfléchissent beaucoup pour leurs enfants, c'est-à-dire faire des sacrifices nous-mêmes et au moins, voilà, pour rassurer l'avenir de nos enfants. [...] Je suis *rav* ici et ce n'est pas mon genre de quitter le navire avant tout le monde. Mais, au final, je sais que je le ferai, parce qu'il n'y a pas d'avenir en France, et ce n'est pas pour exagérer. Mais la situation ici est grave et je compte accompagner la communauté dans ses choix, mais je sais que notre place n'est plus ici.

Dans une société française où les particularismes ont de plus en plus de force, certains migrants ont soulevé le fait qu'ils ne se sentaient à l'aise « de vivre et pratiquer leur judéité » *in fine* que dans l'espace communautaire, puisque « entre juifs ». La forte identification aux Israéliens, corrélée au sentiment de ne pas ou plus pouvoir partager leurs préoccupations au sujet de l'antisémitisme ou de l'État d'Israël, a pu mener à un sentiment d'« extériorisation » vis-à-vis de la société française et à une recherche d'« intériorisation » au sein d'une majorité juive.

Le déracinement se trouve aggravé lorsque l'antisémitisme n'est pas reconnu en tant que tel et que son existence fait l'objet de débats. Ainsi, au mois de juillet 2014, en pleine opération « Rocher inébranlable », la dérive

des manifestations de soutien à Gaza en heurts devant des synagogues à Paris, où étaient proférés des slogans clairement antisémites, a été perçue par un grand nombre de médias comme relevant d'un « conflit inter-communautaire ». Non seulement les personnes concernées n'étaient pas reconnues comme des « victimes », menacées dans un lieu de culte, mais elles étaient perçues et présentées comme des « protagonistes » défendant les intérêts de leur communauté, qui étaient extérieurs à ceux de la nation.

Or cette « vie en Israël à distance » peut entraîner *in fine* la migration vers ce pays, puisque la question de l'*aliyah* est constamment présente dans l'espace communautaire, pesant fort sur la conscience collective et individuelle. En effet, une réelle « socialisation israélienne » est en œuvre dans les milieux communautaires, c'est-à-dire autant dans les espaces communautaires que dans leurs médias, les écoles juives, les colonies de jeunesse, les cours rabbiniques, les diverses associations, etc., pouvant entraîner en fin de compte le départ vers le « pays de prédilection ». Benjamin, par exemple, qui a migré à l'âge de dix-huit ans avec sa compagne, en 2007, rattache ainsi son *aliyah* directement à son éducation :

C'est clairement le fruit de l'éducation, que ce soit de mes parents, de l'école et de la communauté. [...] J'étais à Pessah dernier à la synagogue, dans ma ville en France, et [...] tous les jeunes, après l'âge, disons, de vingt ans, n'y sont plus [...] De tous les jeunes, toute la bande de copains à moi, en gros, ceux qui avaient deux ans de moins que moi à deux ans de plus que moi, on était tous en Israël.¹²

Se crée ainsi dès le plus jeune âge une réelle dichotomie entre les personnes appartenant à la communauté et celles qui lui sont extérieures, que ce soit tant en termes de pratiques et de connaissances religieuses que d'identification et d'attachement à Israël. Sans surprise, la migration vers ce pays concerne plus particulièrement les personnes les plus proches des espaces communautaires, qui vivent déjà « à l'israélienne » dans le cadre de cet « entre-soi ». Dans ce contexte, l'*aliyah* devient une des formes d'expression du rattachement au judaïsme, une sorte de « suite logique » du lien communautaire. Ainsi, certains *olim* motiveront leur *aliyah* par le souhait de vivre en cohérence avec leurs valeurs, en cessant d'être, selon les

12 Extrait de l'entretien avec Benjamin à son domicile à Givat Shmuel, le 30 octobre 2011.

termes d'un des migrants, « schizophrène » et d'« avoir sa tête quelque part et son corps ailleurs ». Dans ce contexte, le départ vers Israël ne pose pas ou plus question au sein de la communauté, constituant un fait consensuel, presque une « mode », selon les termes de certains interviewés.

Ainsi, aucune des personnes rencontrées et dont l'*aliyah* date de ces dernières années n'a été confrontée à un avis négatif sur son choix de départ vers Israël. L'attitude des rabbins, et plus généralement des leaders communautaires, à l'égard de l'*aliyah* a également entièrement changé puisque, depuis quelques années, la plupart d'entre eux ont fait le choix d'accompagner les personnes souhaitant migrer en Israël dans la mise en œuvre de leur décision. Une anecdote est à ce titre particulièrement révélatrice. Stéphane, ayant migré en Israël en 1998, raconte avoir suivi des cours rabbiniques avec le rabbin Haïm Sitruk, avant que celui-ci ne devienne grand rabbin de France. Celui-ci lui aurait déconseillé de faire son *aliyah* pour ne pas « perdre son judaïsme » une fois en Israël. Or, en août 2013, ce même rabbin appelle les juifs de France à l'*aliyah*, de sa résidence en Israël, après avoir suivi un de ses enfants installé dans le pays.

L'impact sur les communautés

Si certaines communautés ont pu, grâce à Israël en tant qu'État, terre, peuple, symbole, etc., connaître une réelle redynamisation, elles ont également été très affectées par cette migration, puisque la grande majorité des *olim* est issue de la communauté, comme le décrit Avi Zana :

Mais un juif qui se lève et part s'installer en Israël, de mon point de vue, cela montre que son identité juive est en général au centre. C'est une personne qui va à la synagogue [...] vingt mille juifs qui immigreront, cela constitue un grand pourcentage de la communauté, car il ne faut pas les comptabiliser parmi les cinq cent mille juifs de France.¹³

Le dynamisme communautaire peut être ainsi mis à mal par l'objet même de son attraction, puisque ce pays de référence est également responsable d'un certain dépeuplement, notamment des jeunes générations,

13 Extrait de l'entretien avec Avi Zana, *op. cit.*

dont les membres auraient pu être, si elles étaient restées en France, les prochains leaders communautaires. Ainsi, l'*aliyah* bouleverse la vie communautaire, remettant même en question l'avenir de certaines d'entre elles, notamment les plus liées à Israël ou encore celles de petite taille. Sans jamais utiliser ces termes, puisque la critique de l'*aliyah* est devenue taboue au sein de la communauté, certains leaders admettent leur difficulté de faire face au « vide » laissé au sein des communautés. Ainsi, Joël Mergui, président du Consistoire, soulèvera ce point en 2012 déjà :

Quand, dans une synagogue, il y a une partie du *minyán*¹⁴ qui part, automatiquement, on peut considérer que... [...] ça impose une réflexion sur l'avenir ici, en France, parce qu'il y a des communautés qui se sont vues, euh... dont le *minyán* a diminué. Il y a beaucoup de dirigeants communautaires qui sont partis, des militants qui sont partis. Donc, ça nous impose en permanence une réactivation de toutes, de tout le tissu communautaire pour essayer de compenser, de compenser ceux qui partent. [...] Qui est-ce qui part ? Ce sont souvent les plus religieux, les plus impliqués, etc. Les plus liés à la communauté.¹⁵

Nicole Yardeni, présidente du CRIF sur la région Midi-Pyrénées, aura des propos globalement similaires :

[...] ça affaiblit la communauté puisque ce sont des gens très impliqués dans la communauté. [...] Donc, pour nous, c'est un souci parce que ce sont des cadres, des gens sur qui on s'appuie, aussi bien dans le fonctionnement des structures communautaires, que... Voilà, ça fait du vide, vraiment.¹⁶

Avec trente mille *olim* environ depuis 2000, il est en effet possible désormais de parler d'une « masse critique », dont l'absence commence à se ressentir dans les écoles, les synagogues, les associations, etc., notamment dans les communautés comptant peu de membres.

14 Ce terme désigne le quorum de dix hommes adultes nécessaire pour la récitation de nombreuses prières.

15 Extrait de l'entretien avec Joël Mergui, président du Consistoire, le 30 avril 2012.

16 Extrait de l'entretien avec Nicole Yardeni, présidente du CRIF sur la région Midi-Pyrénées, le 28 octobre 2013.

Pour conclure, les communautés agissent autant qu'elles réagissent à un contexte de centralité des aspects minoritaires de la société française, qui ne concerne pas les seuls juifs. Tout en étant actrices de cette évolution, ce qui leur est fortement reproché par de nombreux juifs qui ne se sentent plus représentés par ces dernières, elles en subissent également les conséquences, sans pour autant répondre aux demandes des publics les plus proches d'Israël.

Au-delà des *olim*, de nombreux dirigeants ou employés de structures agissant en Israël auprès des *olim* ont fait part d'une « position ambiguë des structures communautaires », selon leurs termes, par rapport à l'*aliyah* et à Israël, avec une incitation, d'une part, au lien à ce pays et, d'autre part, une perception de l'*aliyah* comme une décision individuelle et privée. Certains considèrent même que les leaders communautaires se sentent, sans le dire à haute voix, « menacés » en quelque sorte par l'*aliyah* dans une forme de concurrence non avouée.

L'incitation au rapport à Israël, qui doit se faire « de loin », dans une forme de lien diasporique pour raviver la « flamme communautaire », a abouti ainsi à l'*aliyah*, parfois malgré la volonté des personnes concernées. Or cette « rupture » avec leur communauté n'est pas aussi nette que cela paraît de prime abord. En effet, les retours d'Israël qui, tout en n'étant pas comptabilisés, ne sont pas rares ; la circulation entre les deux pays de plus en plus pratiquée par certains migrants juifs français – nommée communément « *aliyah Boeing* » – ou encore le maintien d'une partie de la famille même très proche en France créent des « ponts » entre les deux pays, qui ne sont pas sans effet sur les lieux communautaires.

Enfin, le lien envers Israël et le choix de la migration vers ce pays ne concernent pas, loin s'en faut, seulement les personnes rattachées à la communauté juive. Ainsi, parmi les quarante-cinq migrants rencontrés, une dizaine déclarent en avoir été plus ou moins éloignés lorsqu'ils vivaient en France. Cela implique que certains facteurs répulsifs de la France et attractifs d'Israël se diffusent au-delà des milieux communautaires, même si ce point reste difficile à cerner du fait de l'invisibilité de ces juifs « non organisés ».

Rupture ou normalisation ? L'institutionnalisation du judaïsme diversifié en Espagne

Parler du judaïsme en Espagne, c'est pour la plupart des gens parler d'une question plus mythique que réelle, bien que, lors des xx^e et xxi^e siècles, la présence de la population juive en Espagne ait augmenté et soit devenue plus visible¹. Cette absence du judaïsme contemporain dans l'imaginaire collectif se retrouve également dans le champ académique. À la différence de pays comme la France, où il existe une forte tradition d'études consacrées aux populations juives², en Espagne la recherche sur les judéités est beaucoup moins prolifique³ et reste essentiellement le fait d'historiens médiévistes. La faible visibilité des communautés juives et l'absence de données statistiques, fruit d'une interdiction constitutionnelle de produire des données ethniques et religieuses, font des communautés juives espagnoles une réalité encore peu connue.

-
- 1 L'essentiel de cette contribution provient de ma thèse de doctorat intitulée *Las comunidades judías contemporáneas de Cataluña. Un estudio sociológico a través de los procesos de construcción y transmisión identitaria*, Université autonome de Barcelone, 2012.
 - 2 Voir notamment : Régine Azria, « La situation des religions monothéistes. Le renouveau du judaïsme en France », *Cahiers français*, 2007, n° 340, p. 90-94 ; Martine Cohen, « Les Juifs de France. Modernité et identité », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 66, n° 1, 2000, p. 91-106 ; Sophie Nizard, « Mémoires incorporées. Rites et pratiques alimentaires dans le judaïsme contemporain », dans Erwan Dianteill, Danièle Hervieu-Léger et Isabelle Saint-Martin (dir.), *La Modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, L'Harmattan/AFSR, 2006, p. 85-99 ; Sébastien Tank-Stoper, *Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*, Paris, CNRS éditions, 2007.
 - 3 Martine Berthelot, « Réflexions sur les études juives contemporaines en Espagne », *Revue des études juives*, vol. 168, n° 1-2, 2009, p. 163-180.

Néanmoins, même si c'est d'une manière discrète, le judaïsme a gagné récemment en importance numérique et en présence publique, en s'enracinant dans le paysage pluriel de l'Espagne démocratique contemporaine. Même si l'Espagne demeure encore un pays majoritairement catholique – en termes pratiques ou simplement déclaratifs –, les transformations politiques survenues avec la démocratisation du pays après les années de dictature et les changements démographiques consécutifs aux flux migratoires, surtout à la fin des années 1990 et au début des années 2000, ont largement modifié le paysage national, désormais très diversifié au plan religieux. Des communautés évangéliques, musulmanes, bouddhistes, orthodoxes, mais également juives et sikhes, entre autres, se sont multipliées sur l'ensemble du territoire.

Cette diversification religieuse, surtout dans les grandes villes comme Madrid et Barcelone, mais aussi dans d'autres plus petites comme Malaga, Valence, Saragosse ou Séville, a eu des implications à différents niveaux. La présence croissante de différentes traditions religieuses autres que la catholique a mis en question l'arrangement traditionnel de régulation des relations entre État et communautés religieuses, même si, dans la transition démocratique, l'État et ses institutions se sont sécularisés et si le droit de liberté religieuse a été reconnu avec la Constitution de 1978 et dans la loi de liberté religieuse de 1980. Plus intéressant pour le sujet qui nous occupe, l'arrivée de populations provenant de différentes régions du monde et porteuses de traditions culturelles et religieuses très diverses a eu un impact significatif au sein des communautés religieuses mêmes, impliquant une plus grande variété de profils sociodémographiques et théologiques⁴. Ce dernier aspect a été considérable dans le cas des communautés juives en Espagne, qui dans les dernières quarante années ont vu leur population augmenter et se diversifier notablement⁵.

4 Maria M. Grieria Llonch, « Recomposicions del protestantisme català. De la dictadura al tombant de segle », *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, n° 7, 2006, p. 1-21 ; Julia Martínez-Ariño, Maria M. Grieria, Gloria García-Romeral et Maria Forteza, « Inmigración, diversidad religiosa y centros de culto en la ciudad de Barcelona », *Migraciones*, n° 30, 2011, p. 101-133.

5 Julia Martínez-Ariño, « Identidades y vivencias judías en la Cataluña contemporánea. Una realidad diversa y cambiante », *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, vol. 17, n° 2, 2012, p. 73-85.

Pour saisir dans toute sa portée le processus contemporain de diversification religieuse et institutionnelle des communautés juives espagnoles qui a marqué une rupture avec le passé monolithique caractéristique de la tradition en Espagne⁶, l'adoption d'une perspective comparative sera nécessaire. Ainsi, on montrera que la grande pluralité interne et la forte fragmentation culturelle et idéologique de cette tradition religieuse en Espagne trouve des parallèles en Europe⁷ et dans le reste du monde⁸. De plus, ce texte mettra l'accent sur les tensions apparues dans le champ juif espagnol autour de l'institutionnalisation des multiples orientations idéologiques. La pertinence de cette question réside dans le fait que l'origine de la fragmentation se trouve dans les différentes significations et les différents contenus relatifs à l'identité et à la vie juives⁹. De plus, les controverses et les négociations autour de l'autorité religieuse ainsi que la représentation officielle des communautés devant l'État qui ont suivi cette diversification idéologique seront abordées pour montrer sa nature contestée aussi bien que la vitalité du champ institutionnel juif en Espagne.

La présence juive en Espagne aujourd'hui : au-delà du judaïsme traditionnel

La présence juive en Espagne reste toujours modeste. Avec les précautions nécessaires, étant donné les difficultés de collecte de données sur la religion en Espagne, la grande volatilité de la population juive et la difficulté d'établir des critères clairs pour définir cette appartenance, on peut

-
- 6 Martine Berthelot, « El judaísmo en la España actual », *Revista Española de Sociología*, n° 12, 2009, p. 67-83.
- 7 Andrew Buckser, « Religious practice and cultural politics in Jewish Copenhagen », *American Ethnologist*, vol. 30, n° 1, 2003, p. 102-117 ; Laurence Podselver, *Fragmentation et recomposition du judaïsme. Le cas français*, Genève, Labor et Fides, 2004.
- 8 Isaac Caro et Tomás Cabrera, « Oficialismo, disidencias y nuevas identidades en el judaísmo chileno contemporáneo », *Persona y Sociedad*, vol. 22, n° 3, 2008, p. 67-92 ; Bethamie Horowitz, « Reframing the study of contemporary American Jewish identity », *Contemporary Jewry*, vol. 23, n° 1, 2002, p. 14-34.
- 9 Jonathan Sacks, « From Integration to Survival to Continuity. The Third Great Era of Modern Jewry », dans Jonathan Webber (dir.), *Jewish Identities in the New Europe*, Londres, The Littman Library of Jewish Civilization, 1994, p. 107-116.

situer la population juive en Espagne actuelle, selon les estimations les plus récentes, autour de trente mille individus¹⁰. Même si ces personnes ne font pas toutes partie du milieu institutionnel juif, le fait que la vie juive en Espagne se déroule de manière très significative autour des communautés fait d'elles des lieux d'une grande pertinence pour leur étude. Au moins vingt-neuf communautés juives sont réparties partout sur le territoire espagnol, notamment dans les régions méditerranéennes – comme l'Andalousie, la Communauté valencienne et la Catalogne – et à Madrid. Parmi elles, seize sont des communautés dites orthodoxes ou traditionnelles, trois sont conservatrices ou *massorti*, six sont réformistes ou progressistes et quatre centres sont affiliés au mouvement international Chabad Lubavitch¹¹. De plus, trois écoles communautaires renouvelées fonctionnent à Madrid, Barcelone et Melilla depuis leur inauguration au milieu du xx^e siècle.

La composition sociodémographique des communautés est très diverse et, même si une partie importante de leurs membres est née en Espagne, elle rend compte des vagues migratoires à partir desquelles le milieu juif en Espagne s'est configuré au cours des xx^e et xxi^e siècles. Comme le démontrent Rozenberg¹² et Berthelot¹³, les flux migratoires juifs les plus importants en termes numériques ont eu lieu après la seconde guerre mondiale, notamment à partir de la déclaration d'indépendance des territoires du nord de l'Afrique sous dominance espagnole et de l'arrivée au pouvoir de régimes dictatoriaux en Amérique du Sud. Par conséquent, la plupart des Juifs qui habitent aujourd'hui en Espagne ont des origines familiales au Maroc et dans les territoires du protectorat espagnol¹⁴ – situation qui peut être comparée avec celle de la France depuis l'arrivée massive des Juifs d'origine maghrébine¹⁵ – ou en Argentine. Les personnes juives des territoires

10 Danielle Rozenberg, *La España contemporánea y la cuestión judía*, Madrid, Marcial Pons, 2010.

11 Ces données proviennent de mes propres recherches et de celles de Martine Berthelot, « El judaísmo en la España actual », *op. cit.*

12 D. Rozenberg, *La España contemporánea y la cuestión judía*, *op.cit.*

13 Martine Berthelot, « Aproximación a las principales corrientes actuales del judaísmo religioso y laico en Occidente y España », *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, n° 57, 2008, p. 79-108.

14 Alberto Benasuly, « Evolución histórica de las comunidades judías españolas », *Conciencia y Libertad*, n° 19, 2009, p. 59-68.

15 Ewa Tartakowsky, *Les Juifs et le Maghreb. Fonctions sociales d'une littérature d'exil*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, coll. « Migrations », 2016, p. 39-52 ;

de l'Empire ottoman¹⁶, des pays de l'Europe, du Chili, du Mexique, de l'Uruguay, des États-Unis, du Venezuela ou d'Israël sont d'une importance numérique mineure. Cette variété d'origines se traduit aussi par une complexité d'identifications, souvent hybrides, par rapport à la division « classique » entre Ashkénazes et Sépharades, cette distinction ayant perdu sa pertinence pour la plupart des familles, où la mixité est très fréquente. Cette situation peut être comparée à celle analysée par Endelstein¹⁷ en France, où les identités ashkénaze et sépharade ne disparaissent pas, mais perdent leur pertinence à la lumière de la multiplication d'espaces de rencontre entre les deux groupes.

Au niveau de l'identification et de la pratique religieuse, la population juive en Espagne se caractérise par une grande diversité interne et une évolution continue au cours des années. Ainsi, si jusqu'aux années 1970 cette population était majoritairement sépharade, maintenant des coutumes et des célébrations familiales plus traditionnelles et si la plupart des familles adhéraient à un judaïsme marqué par une lecture plutôt littérale et orthodoxe de la Torah, actuellement, la situation est beaucoup plus complexe. Le monolithisme idéologique et institutionnel du judaïsme espagnol a connu une constante transformation à partir de la transition démocratique. Cette période connaît de profonds bouleversements dans les communautés juives espagnoles qui voient leur population augmenter et changer sensiblement de profil social et religieux. Cela est dû à l'arrivée d'un nombre important de familles juives fuyant les régimes militaires d'Amérique latine où elles étaient souvent ciblées à la fois en tant que juives et comme opposantes au régime. Une partie importante des familles juives qui arrivent dans cette période en Espagne (surtout à Barcelone et à Madrid) provient de milieux intellectuels et politiques de gauche, est constituée en grande partie de professions libérales et se caractérise par une expérience de participation communautaire

Colette Zytnicki, « L'accueil des Juifs d'Afrique du Nord par les institutions communautaires (1961-1965) », *Archives juives. Revue d'histoire des Juifs de France*, n° 31/2, 1998, p. 95-109.

16 Maite Ojeda, « Una primera aproximació a la comunitat jueva dels Encants del Mercat de Sant Antoni de Barcelona, 1882-1939 », *Revista d'Etnologia de Catalunya*, n° 34, 2008, p. 118-120.

17 Lucine Endelstein, « Les lieux de la revitalisation du judaïsme aujourd'hui. Vers un brouillage des frontières entre ashkénazes et séfarades ? », *Archives juives. Revue d'histoire des Juifs de France*, vol. 42, n° 2, 2009, p. 98-111.

au-delà des services religieux. Cela contraste avec la population juive résidant jusqu'alors en Espagne, habituée davantage à la vie communautaire religieuse et moins portée vers des activités politiques ou culturelles.

Ainsi, bien qu'il existe actuellement des familles et des personnes qui vivent leur judaïsme de manière plus attachée à une forte normativité religieuse, notamment à partir de la création, comme en France, des « lieux d'expérience collective¹⁸ » liés particulièrement à l'apparition du mouvement Chabad Lubavitch, l'expérience plus commune combine des éléments de la tradition juive avec une interprétation plus libérale de la pratique religieuse. Cette forme « nouvelle » est identifiable par une observance « à la carte » des préceptes, éloignée des formes plus traditionnelles d'expression de l'identité juive. Cette tendance vers l'individualisation de l'identité juive n'est pas propre à l'Espagne. Des recherches menées dans d'autres contextes nationaux, comme en France¹⁹, au Danemark²⁰, en Argentine²¹ et au Chili²², démontrent la mutation et la recomposition identitaire qui a lieu au sein des communautés. De nouvelles expressions de l'identité juive – liées, par exemple, à l'identité homosexuelle – se retrouvent à la fois dans des pays comme la France²³, l'Argentine²⁴ et l'Espagne. De même, des expériences éloignées du milieu communautaire juif, comme celles analysées par Podselver²⁵ en France, font partie de la réalité d'une partie des Juifs en Espagne. Ces expériences s'alimentent des référents identitaires puisés dans les milieux artistique ou culturel.

18 *Ibid.*, p. 4.

19 Dominique Schnapper, Chantal Bordes-Benayoun et Freddy Raphaël, *La Condition juive en France. La tentation de l'entre-soi*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

20 Andrew Buckser, *After the Rescue. Jewish Identity and Community in Contemporary Denmark*, New York, Palgrave Macmillan, 2003.

21 Isaac Caro, « Comunidades judías y surgimiento de nuevas identidades. El caso argentino », *Persona y Sociedad*, vol. 20, n° 3, 2006, p. 43-72 ; Damián Setton, « Recomposiciones identitarias en la modernidad. Acerca de la visita de Régine Azria a la Argentina », dans *Nuestra memoria*, sous la direction de Museo del Holocausto-Shoá, Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto, 2006, p. 247-250.

22 I. Caro et T. Cabrera, « Oficialismo, disidencias y nuevas identidades en el judaísmo chileno contemporáneo », *op. cit.*

23 Martin Gross, « Juif et homosexuel, affiliations identitaires et communalisation », *Social Compass*, vol. 54, n° 2, 2007, p. 225-238.

24 I. Caro, « Comunidades judías y surgimiento de nuevas identidades. El caso argentino », *op. cit.*

25 L. Podselver, *Fragmentation et recomposition du judaïsme...*, *op. cit.*

La diversification institutionnelle

Au niveau institutionnel, des changements significatifs se sont également produits. Les communautés, les cimetières, les camps d'été et les organismes de bienfaisance, qui dans le passé confortaient une version plutôt traditionnelle du judaïsme, ont connu de fortes transformations liées à la diversification des profils socio-économiques, politiques et religieux. La prépondérance des communautés d'origine sépharade et à caractère religieux orthodoxe et traditionnel se voit alors interrogée par ces nouvelles présences venant d'un milieu juif plutôt réformiste, voire parfois athée. Cette diversification est également consécutive à l'arrivée de moins d'une dizaine de familles appartenant au mouvement ultra-orthodoxe mondial Chabad Lubavitch, groupe qui a réussi à fonder quatre centres (Barcelone, Madrid, Marbella et Valence).

Le cas de la Catalogne illustre bien cette transformation. Concentrée dans une seule communauté juive traditionnelle à majorité sépharade pendant plusieurs décennies, la population juive de Catalogne (présente surtout dans la région et la ville de Barcelone) a vécu un processus de diversification institutionnelle significatif : d'une seule communauté jusqu'à 1992, on compte aujourd'hui quatre communautés (une orthodoxe/traditionnelle, deux réformistes/progressistes et un centre Chabad Lubavitch) ainsi que plus d'une trentaine d'associations, entités et autres organismes qui font partie du tissu associatif. L'apparition des communautés réformistes découle de l'impossibilité à conjuguer dans une même communauté les manières très différentes de comprendre et de vivre le judaïsme. Le témoignage d'un Juif argentin, cofondateur de la première communauté réformiste en Espagne, illustre ces incompatibilités :

Nous sommes venus ici, à Barcelone, pour passer le Nouvel An juif, et nous avons eu un très grand choc culturel parce que ma femme a dû aller dans la partie supérieure de la synagogue et j'ai dû rester en bas. Chez nous, il est de coutume de passer les célébrations en famille. Quand je dis famille, je ne veux pas dire elle en haut et moi en bas. Et un autre élément très fort pour nous était la prière la plus importante lors de Yom Kippour : nous ne savions pas qu'elle avait été faite, parce que les gens ont parlé, crié. Nous n'avions pas entendu ce qui s'était passé, ce qui pour nous était très triste. Nous ne l'avions pas entendu ; il y avait tellement de bruit. Et là, nous

avons réalisé que le groupe qui était dans la communauté officielle était un groupe marocain qui était très différent culturellement et que nous n'avions rien à y faire.

Selon cette personne, les tentatives des Juifs d'Amérique latine pour ouvrir un espace à l'intérieur de la communauté orthodoxe se heurteraient à une posture fermée et inflexible des membres de la communauté, méfiante vis-à-vis des nouveaux arrivés. Par conséquent, les nouveaux immigrants avec quelques familles de la communauté traditionnelle créaient leur propre communauté.

Cette transformation institutionnelle est donc le fruit de l'impossibilité d'accommoder l'existante diversité des critères qui définissent ce qu'est être juif et la façon de vivre comme Juif. Cette différence d'approches concerne, entre autres, la non-reconnaissance des rabbins et des conversions réformistes par les communautés orthodoxes, les conflits autour des critères d'enterrement dans un cimetière juif ou autour des rôles religieux assignés spécifiquement aux hommes et aux femmes. D'autres exemples moins évidents ou visibles, mais tout aussi présents dans la vie quotidienne, génèrent des tensions. L'exemple le plus emblématique en est fourni par le récit d'une femme juive de la communauté orthodoxe de Barcelone. À partir de l'utilisation du grill dans le centre communautaire de loisirs, il illustre les tensions entre Juifs originaires d'Afrique du Nord ou d'autres parties de la Méditerranée et ceux venus d'Argentine :

On avait deux grills, et avec des amis on en utilisait un pour griller de la viande. Je ne mange pas de viande casher, mais je n'aurais jamais mis du porc sur le grill. Mais les Argentins sont venus, et ils ne pensaient qu'à manger des saucisses de porc grillées, du chorizo, qui a un goût excellent ! Mais, comment grillez-vous une saucisse de porc ? C'est le sens commun. Ils disaient : « Nous sommes des Juifs libéraux, et ça, ce n'est pas important ». Ils se sont mobilisés, parce que dans toutes les religions dans tous les pays du monde les fondamentalistes sont peu nombreux, mais ils font beaucoup de bruit. Et nous, dans notre groupe, on a aussi un groupe de fondamentalistes religieux qui recueillaient des signatures pour organiser une assemblée communautaire. C'était « l'assemblée du grill » : si le grill devait être casher ou non. C'était l'une des plus saignantes assemblées de la communauté.

Ce développement de la fragmentation du champ institutionnel juif en Catalogne et dans le reste de l'Espagne – également survenu dans d'autres contextes comme celui de la France, où le judaïsme consistorial s'est fragilisé²⁶, et le Danemark, où différents sous-groupes se sont créés²⁷ – n'a pas été vécu de la même manière par tous les membres des communautés. Pour une partie importante de Juifs, plutôt d'orientation réformiste, ce processus était synonyme de normalisation de la vie juive ; d'autres, notamment membres de communautés traditionnelles, voyaient dans cette fragmentation institutionnelle un facteur d'affaiblissement, générateur de disputes et de tensions, de groupuscules divisés. Pour l'un des cofondateurs d'une communauté réformiste, l'existence de différentes communautés « n'est pas un problème. Il ne faut pas le vivre comme les orthodoxes, en tant que rupture. Notre point de vue consiste à dire que s'il y a une autre communauté, elle est la bienvenue » !

Les voix discordantes et la représentation officielle

La diversification idéologique et institutionnelle du judaïsme en Espagne, comme dans d'autres pays, est porteuse de disputes internes et de difficultés pour partager la représentation institutionnelle devant l'État, et constitue l'un des points de divergence les plus importants parmi les membres des communautés juives en Espagne. Cette diversité, couplée avec le modèle de représentation institutionnelle héritée du catholicisme – caractérisé par une forte centralisation du pouvoir et de l'autorité religieuse –, pose des défis, non seulement à l'État, mais également aux communautés juives mêmes.

Depuis l'approbation de la Constitution de 1978 et la loi de liberté religieuse de 1980, la *Federación de Comunidades Israelitas de España* a été créée pour devenir l'organisme de représentation des communautés juives devant l'État espagnol. Actuellement, la *Federación de Comunidades Judías de España (FCJE)* – organisme semblable au Consistoire central en France – réunit l'ensemble des communautés orthodoxes d'Espagne, dites également traditionnelles. Elle est à l'origine de la signature, en 1992,

26 L. Podselver, *Fragmentation et recomposition du judaïsme...*, *op. cit.*

27 A. Buckser, *After the Rescue...*, *op. cit.*

de l'accord de coopération avec l'État espagnol, qui reconnaît le droit de liberté religieuse des personnes de confession juive et qui contient les droits et devoirs des communautés appartenant à cette fédération. Entre autres, l'accord reconnaît le statut des ministres et des lieux du culte juifs, la validité des mariages célébrés selon le rite juif et le droit de recevoir l'assistance religieuse dans les institutions publiques.

L'existence de la FCJE comme unique institution de représentation juive vis-à-vis de l'État n'est pas synonyme d'unité des communautés juives en Espagne, comme ne l'est pas non plus le Consistoire dans le cas français ; elle résulte, d'une part, de l'exigence de l'État de créer une structure de représentation unique et, d'autre part, des résistances des communautés traditionnelles à la diversification de la représentation institutionnelle pour s'adapter à la réalité des communautés juives contemporaines. Actuellement, même si quelques communautés non orthodoxes ont été reconnues comme « membres associés », seules les communautés orthodoxes membres de la FCJE y possèdent le droit de vote, élément de tension le plus important entre les représentants des communautés non orthodoxes et les représentants de la FCJE. Du point de vue du cofondateur d'une des communautés non orthodoxes,

le conflit portait sur l'acceptation de notre communauté réformiste dans la Fédération. Aujourd'hui, nous n'y sommes pas, parce qu'il y a de l'argent en jeu qui vient à travers l'accord avec le gouvernement. Si la Fédération acceptait notre communauté, le gâteau devrait être partagé avec quelqu'un d'autre. Alors, il y a un enjeu économique derrière et on brandit l'excuse de la religion.

Selon un membre de la FCJE, être une communauté orthodoxe reste une conditionnalité. Sa suppression aurait constitué un risque de division. Les membres des communautés réformistes jugent ce traitement discriminatoire, d'autant plus inadmissible qu'il vient directement d'autres Juifs. Selon eux, personne ne peut décréter que quelqu'un serait « moins juif » qu'un autre et donc lui nier ses droits de représentation. Le sentiment d'indignation et d'injustice est tel, que certaines communautés se sont tournées vers le ministère de la Justice pour réclamer un traitement équitable pour toutes les communautés et pour dénoncer la dérive religieuse d'une institution dont elles estiment qu'elle devrait être un organisme exclusivement administratif.

Cette confrontation autour du statut de « membre associé » illustre que ce qui est une discrimination pour les uns apparaît aux autres comme la meilleure solution pour intégrer les nouvelles communautés tout en conservant « l'esprit » de la Fédération. Outre cette question doctrinale, la limitation d'accès à la FCJE, selon ses statuts actuels, permet également qu'une seule communauté juive par ville puisse être représentée en tant que membre de plein droit, ce qui interdit l'accès en tant que membres avec droit de vote aux communautés non orthodoxes, créées plus récemment. En conséquence, quelques communautés réformistes ont essayé de créer, en 2013, la *Federación de Comunidades Judías Progresistas de España*. Au moment des discussions autour de la création de cet organisme, qui n'a pas encore vu le jour, des représentants de l'European Union for Progressive Judaism et de la World Union for Progressive Judaism étaient présents, donnant à cette initiative une légitimité internationale.

À l'image de ces quelques exemples, les conflits autour de la représentation des communautés juives en Espagne sont très significatifs, et les discours discordants à cet égard démontrent la nature contestée de cette représentation et de l'autorité qui s'érige comme l'unique possible et légitime. Reprenant les termes d'Ewick et de Silbey²⁸, le discours de la FCJE représente un « récit hégémonique » (*hegemonic tale*), c'est-à-dire, un récit qui reproduit et renforce les actuelles structures de pouvoir qui représentent les communautés juives devant l'État. Afin de conserver l'exclusivité de l'autorité religieuse et institutionnelle au moment où elle est questionnée par l'émergence d'autorités alternatives, ce discours en appelle à la nécessité de maintenir l'esprit de la Fédération. En revanche, la narration autour des communautés qui n'ont pas été acceptées comme membres de plein droit dans la FCJE et qui s'éloignent de l'orthodoxie religieuse entendue selon les communautés traditionnelles peut être considérée comme une « histoire subversive » (*subversive story*) en tant qu'histoire qui conteste la configuration actuelle de la représentation et de l'autorité institutionnelle. Pour les porteurs de ce dernier discours, la FCJE doit être

28 Patricia Ewick et Susan S. Silbey, « Subversive stories and hegemonic tales. Toward a sociology of narrative », *Law and Society Review*, vol. 29, n° 2, 1995, p. 197-226.

un organe purement administratif et séculier, en toute indépendance de l'exercice ou de l'influence de l'autorité religieuse²⁹.

La présence juive en Espagne continue à être très discrète, et ses signes visibles dans l'espace public restent encore très rares. Néanmoins, même si la situation actuelle se situe encore loin de la diversité des judaïsmes présents en France ou aux États-Unis, elle tend à une institutionnalisation de sa diversité. Les conflits autour de la FCJE mettent en effet en évidence le caractère contesté de cet organisme administratif de représentation institutionnelle et de la place de l'autorité religieuse dans l'organisation des communautés. Ainsi, des options religieuses de différentes orientations idéologiques côtoient des positions non religieuses qui incarnent un vécu du judaïsme éloigné des rituels religieux. L'apparition d'un grand nombre d'entités à caractère culturel et social met en évidence la pluralité des manières d'entendre et vivre le judaïsme ; elle signe également une crise de la représentation traditionnelle ainsi que la vitalité et l'habilité du milieu juif à créer de nouvelles institutions en Espagne.

29 Mark Chaves, « Secularization as declining religious authority », *Social Forces*, vol. 72, n° 3, 1994, p. 749-774.

Dynamique de la cohésion de groupe, de la promotion et du rejet de la judéité en Hongrie*

Depuis la seconde moitié du XIX^e siècle, les juifs de la région hongroise de l'Empire austro-hongrois se sont considérés et ont été considérés soit comme étant intégrés à la nation hongroise, soit comme un groupe ethno-culturel à part, avec une religion distincte, soit encore comme un groupe qui, tout en n'étant pas identifié selon des critères ethniques ou culturels, pouvait être défini par une identité juive distincte.

Nous examinerons s'il existe une corrélation entre, d'une part, le degré de prospérité économique et de stabilité sociétale et, d'autre part, le niveau d'intégration de la diversité au sein de la société. Cela permettra également d'illustrer une corrélation inverse entre, d'une part, les difficultés économiques et l'instabilité sociétale et, d'autre part, la formation de communautés ethniques et culturelles distinctes au sein d'une société multinationale. Sur la base de cette hypothèse, nous vérifierons que, dans des contextes nationalistes ou dans des États ethnonationaux, telle que la Hongrie, ainsi que durant les périodes d'instabilité sociétale et économique, les juifs se tournent plus souvent vers la communauté juive pour l'assistance (facteur attirant, *pull factor*). Ils sont aussi plus souvent désignés par les non-juifs comme un groupe à part (facteur répulsif, *push factor*). Les membres de la communauté juive réagissent souvent à ces facteurs d'attraction et de répulsion en manifestant une adhésion plus forte aux communautés juives spécifiques. À l'inverse, durant les périodes de prospérité économique et de stabilité sociétale, l'identité juive se caractérise par une plus grande intégration dans le régime pluriel hongrois. Corrélativement à cette dialectique

* Traduit de l'anglais par Viviane Tourtet.

rejet-intégration, un certain nombre de juifs qui choisissent de ne pas s'affilier – à savoir les juifs « manquants » en dépit de tous les efforts de sensibilisation envers la judéité – rejettent délibérément toutes les options identitaires juives.

L'enthousiasme euphorique, attesté par de nombreuses études, vis-à-vis de la « renaissance juive » européenne des années 1990¹, a considérablement chuté au début des années 2000. Une recherche d'András Kovács et d'Aletta Forrás-Biró indique que, dix ans après la « renaissance », guère plus de 10 % de la population juive n'est affiliée à une organisation juive².

Si nous comparons l'estimation du nombre de Hongrois juifs tirée de l'étude la plus récente d'András Kovács (100 000-160 000) et le nombre de ceux qui témoignent d'un engagement actif au sein de la communauté juive – ce dernier étant calculé sur la base de ceux qui : a) reversent 1 % de leur impôt sur le revenu à des institutions religieuses juives ; b) inscrivent leurs enfants dans des écoles juives ; c) participent à des manifestations juives (par exemple, à la commémoration de la Shoah ou au service de Yom Kippour) –, seuls 7 800 individus environ (soit 5,5 % à 10 % de la population globale de 100 000-160 000) sont des « juifs actifs », c'est-à-dire affiliés auprès d'une organisation ou témoignant d'un engagement à l'égard des communautés juives³.

Dans le recensement hongrois de 2001, treize mille personnes s'identifient comme étant de religion juive. En 2010-2011, deux cent quinze

1 Voir notamment Zvi Gitelman, « Becoming Jewish in Russia and Ukraine », dans Zvi Gitelman, Barry Kosmin, András Kovács (dir.), *New Jewish Identities. Contemporary Europe and Beyond*, Budapest, Central European University Press, 2003, p. 105-137 ; Leonard Mars, « Anthropological Reflections on Jewish Identity in Contemporary Hungary », dans András Kovács (dir.), *Central European University Jewish Studies Yearbook 1*, Budapest, Central European University Press, 1996-1999, p. 157-169 ; Ruth Gruber, *Virtually Jewish. Reinventing Jewish Culture in Europe*, Berkeley, University of California Press, 2000 ; Diana Pinto, « A Third Pillar? Toward a European Jewish Identity », dans András Kovács (dir.), *Jewish Studies at the Central European University. Public Lectures 1996-1999*, Budapest, Central European University Press, 2000, p. 177-201 ; Diana Pinto, « Towards a European Jewish Identity », *Golem. Europaïsch-Jüdisches Magazin*, le 25 février 2010, <http://www.hagalil.com/bet-debora/golem/europa.htm> [consulté le 13 novembre 2015].

2 András Kovács et Aletta Forrás-Biró, *Jewish Life in Hungary. Achievements, Challenges and Priorities since the Collapse of Communism*, Londres, Institute for Jewish Policy Research, 2011.

3 *Ibid.*, p. 7.

membres de la communauté juive ont émigré en Israël. Ce fossé entre les 47 900⁴ ou 100 000 à 160 000 personnes qui peuvent peut-être être considérées comme juives par filiation et les 13 000 qui s'auto-identifient comme religieusement juives, dont les 7 à 8 000 juifs actifs, suscite tout à la fois l'inquiétude et les espoirs de ceux qui sont engagés dans la sensibilisation à la judéité et à son appropriation⁵. Comment donc expliquer le différentiel de ces juifs « manquants » ?

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, les juifs hongrois assimilés ont eu tendance à définir leur identité juive en termes religieux plutôt qu'ethniques⁶. L'application des lois antijuives en Hongrie, à commencer par le *numerus clausus* de 1920, a mis fin aux possibilités d'assimilation.

Dans la tourmente qui suit la défaite de la seconde guerre mondiale en Hongrie en 1945, la population juive hongroise restante est prise entre, d'une part, l'antisémitisme préexistant et l'extrémisme nationaliste qui a identifié les Hongrois juifs à une ethnie à part et a légitimé leur destruction et, d'autre part, la nouvelle idéologie communiste qui nie tendances nationalistes et expressions religieuses. Cette communauté juive traumatisée, qui tente de reconstruire une vie normale avec et pour les survivants, est alors incapable d'exprimer son identité en termes ethnoculturels ou religieux alors que l'arrière-plan ethnique et religieux devient tabou. La profonde confusion qui en résulte quant à la signification de l'identité juive hongroise a été désignée par le terme de « crise identitaire » par certains psychologues sociaux. Il existe une abondante littérature sur les juifs hongrois rejetant ou dissimulant leur ascendance. Cette « stratégie du silence » a duré des décennies et abouti à ce que des générations ont grandi

4 Sergio Pergola, « World Jewish Population, 2014 », dans Arnold Dashefsky et Ira M. Sheskin (dir.), *The American Jewish Year Book*, vol. 114, Dordrecht, Springer, 2014, p. 301-393.

5 A. Kovács et A. Forrás-Biró, *Jewish Life in Hungary...*, *op. cit.*, p. 6.

6 Sur le contrat social d'assimilation en Hongrie, voir notamment Kati Vörös, « A Unique Contract. Interpretations of Modern Hungarian Jewish History », *Central European University Jewish Studies Yearbook*, n° 3, Budapest, Central European University Press, 2002-2003, p. 229-255 ; Viktor Karady, « Asszimiláció és társadalmi krízis. A magyar-zsidó társadalomtörténet konjunkturális vizsgálata » [Assimilation et crise sociale. L'examen cyclique de l'histoire sociale juive en Hongrie], *Világosság*, n° 3, 1993, p. 33-60 ; Guy Miron, « Between "Center" and "East". The Special Way of Jewish Emancipation in Hungary », *Central European University Jewish Studies Yearbook*, n° 4, Budapest, Central European University Press, 2004-2005, p. 111-138.

sans connaître leur histoire familiale ou leur héritage juif. La rupture de ce silence s'opère progressivement dans les années 1980, en commençant dans le monde de la littérature et de la recherche universitaire⁷.

La « renaissance juive »

La « renaissance juive » dans l'ex-Union soviétique et l'Europe centrale et de l'Est a été largement étudiée, comme indiqué précédemment. Au milieu des années 1990, Diana Pinto souligne que, après 1989, des juifs des anciens pays communistes « revenaient et étaient contraints à l'assimilation forcée ou volontaire⁸ ». Adopter des traditions juives était une pratique répandue dans les années 1990 en Suède, en Angleterre, en France, en Autriche, en Pologne et en Allemagne⁹. Toutefois, ni le « retour » religieux ni l'ethnoculturel ne correspondent à un « retour » au monde juif d'avant-guerre. Cette « renaissance juive » relève d'un projet des structures communautaires afin de former des groupes organisés par des organisations prosélytes américaines et israéliennes ayant adopté certaines interprétations du judaïsme ainsi qu'une reconstruction mémorielle d'un « âge d'or » de la vie juive en Hongrie.

Les enquêtes d'András Kovács indiquent que, de 1999 à 2002, environ 20 % des juifs nés entre 1966 et 1979 faisaient partie d'un groupe de « revenants » dont seulement 10 % étaient pratiquants¹⁰. Kovács souligne qu'« une importante majorité des familles n'ont jamais dit un mot à leurs enfants de leur héritage juif ». Ces « revenants » ont formé des liens étroits avec des organisations juives israéliennes, européennes et nord-américaines et ont créé un vaste réseau de groupes juifs allant des

7 Ferenc Erős, András Kovács et Katalin Lévai, « How did I find out I was a Jew », *Soviet Jewish Affairs*, n° 17.3, 1987, p. 55-66.

8 D. Pinto, « A Third Pillar ? Towards a European Jewish Identity », *op. cit.*

9 Voir les travaux de Lars Dencik, Zvi Gitelman, Marius Gudonis, Claire A. Rosenson, Régine Azria et John D. Klier, dans Z. Gitelman, B. Kosmin et A. Kovács (dir.), *New Jewish Identities. Contemporary Europe and Beyond*, *op. cit.*

10 András Kovács, « Zsidó csoportok és identitásstratégiák a mai Magyarországon » [Groupes juifs et stratégies identitaires en Hongrie d'aujourd'hui], dans András Kovács (dir.), *Zsidók a mai Magyarországon* [Les Juifs en Hongrie aujourd'hui], Budapest, Múlt és Jövő, 2002, p. 9-40.

ultra-orthodoxes aux non-religieux laïcs branchés (« *hip-secular* »), des sionistes aux non-nationalistes¹¹.

Après la chute du communisme, plus de deux cent vingt religions ont été reconnues par l'État. Néanmoins, depuis le passage de la loi sur l'Église en 2012, seules trois congrégations juives « traditionnelles » sont officiellement reconnues : le judaïsme néologue (*Neológia* ou *Neológ irányzat*), le judaïsme orthodoxe et le rite *Status Quo*, ce dernier équivalent à Chabad. Le mouvement hassidique Chabad a réussi à persuader le gouvernement hongrois, en 2004, qu'il constituait la continuation de la communauté juive hongroise traditionnelle *Status Quo*. Par conséquent, depuis 2012, seules les communautés Chabad, néologue et orthodoxe reçoivent un financement de l'État en tant que communautés religieuses reconnues (Églises) contrairement aux communautés réformées reconnues auparavant qui n'en bénéficient pas.

La communauté juive institutionnalisée en Hongrie finance un large système éducatif juif : plusieurs crèches, trois écoles secondaires et une université juive. Au total, environ mille enfants fréquentent des écoles juives¹². Toutefois, par rapport à la taille estimée de la communauté, ce pourcentage est faible.

Dix ans après ce qui est apparu comme une « renaissance juive », les dirigeants juifs vont commencer à exprimer leur déception. János Kőbányai, l'éditeur d'un important magazine juif *Múlt és Jövő*, assimile ainsi la lutte pour la vie juive culturelle et religieuse en Hongrie à une « barbe poussant sur un mort ». Il déplore que les écoles juives comptent beaucoup moins d'étudiants, et que l'Association culturelle juive dépérisse « pour devenir un club du troisième âge pour les week-ends¹³ ».

Durant la période d'euphorie et d'instabilité politique, qui suit immédiatement le changement de régime, l'adhésion juive progresse. Toutefois, dès que la situation en Hongrie redevient plus stable, l'assimilation resurgit. Dans la période qui suit l'entrée de la Hongrie dans l'Union européenne et durant laquelle l'économie et l'infrastructure sociétale se sont stabilisées, la culture et l'éducation juives deviennent facilement accessibles et

11 *Ibid.*, p. 32.

12 A. Kovács et A. Forrás-Biró, *Jewish Life in Hungary...*, *op. cit.*

13 János Kőbányai, *A halott arcán növekvő szakáll. A magyar zsidó történet vége* [Barbe poussant sur un mort. La fin de l'histoire juive hongroise], Budapest, *Múlt és Jövő*, 2001, p. 5-42.

ne représentent plus une « nouveauté ». En 2004, le gouvernement donne plusieurs signes positifs, dont la reconnaissance de la responsabilité hongroise dans l'exécution de la Shoah¹⁴. On assiste alors à une tendance visant à inclure les contributions et les réussites des Hongrois juifs dans l'histoire nationale hongroise et le canon littéraire, en tant que composantes de la culture nationale diversifiée qui forme l'identité nationale¹⁵.

Dans une approche anthropologique, et en nous basant sur des entretiens réalisés entre 2005 et 2008 et des observations participantes, nous estimons que la plupart des associations culturelles juives sont devenues inactives ou ont simplement assuré un peu de remémoration de la Shoah et de nostalgie du *Yiddishkeit*¹⁶. De même, presque tous les groupes sionistes et organisations étudiantes juives, comme UJS, ou sportives, comme Maccabi, sont devenus plus ou moins inactifs entre 2002 et 2008-2009. Parmi les communautés qui ont continué à être actives se trouvent Chabad et « Marom », une organisation jeune et branchée (« *hip and cool* ») affiliée au mouvement conservateur *massorti*, ainsi que la colonie de vacances « *Szarvas* », financée par le Joint Distribution Committee. Ces tendances sont par ailleurs confirmées par de nombreux chercheurs. Diana Pinto, Ruth Ellen Gruber et Zvi Gitelman, chercheurs qui ont travaillé sur le « renouveau juif » postcommuniste dans les années 1990, s'accordent, lors d'une conférence à Berlin en 2014, pour dire qu'une décennie après la chute du communisme, les communautés juives ne se sont pas développées et n'ont pas été aussi dynamiques qu'on pouvait l'espérer malgré l'immense effort venant d'organisations de sensibilisation.

14 Sur des commémorations nationales de la Shoah en 2004, voir les travaux de Mónika Kovács : « A múlt kollektív reprezentációi a jelen homályos tükrében » [Représentations collectives dans cette faible lumière], dans Márta Fülöp et Éva Szabó (dir.), *A pszichológia mint társadalomtudomány* [La psychologie est une science sociale], Budapest, Elte Eötvös Kiadó, 2012, p. 305-320.

15 L'attribution du prix Nobel à Imre Kertész en 2002 pour son roman *Être sans destin*, qui se déroule en Hongrie durant la Shoah, a suscité de nombreux débats autour du statut de son œuvre comme composante de la littérature nationale hongroise ou d'une littérature à part, juive ou de la Shoah. Peu à peu, l'écrivain a toutefois bénéficié d'une légitimité en tant qu'auteur hongrois, et il a semblé évident que son œuvre ainsi que les œuvres d'autres auteurs ou poètes juifs faisaient partie de la littérature hongroise et devaient être inscrites au programme scolaire national.

16 *Yiddishkeit* désigne en yiddish judéité ou mode de vie juif. Au sens non religieux, il renvoie à la culture populaire du monde yiddishophone.

Dans la période de l'après 1989, la recherche de la tradition ethnique et la construction de l'identité religieuse consiste principalement dans l'auto-identification, dans le fait de révéler sa judéité, dans la confrontation avec le passé, dans la reconstruction de l'histoire et de la mémoire, dans la découverte et l'apprentissage des traditions juives, ce qui s'est soldé parfois par une pratique religieuse et la construction d'une identité juive. En revanche, dans la période de l'après-2005 la notion de communauté juive commence à être définie sur la base d'une ethnicité affirmée et d'une « différence culturelle ». La devise de cette période c'est : « c'est cool d'être juif ». Presque toutes les initiatives à la mode, prétendument organisées par un éventail de différents groupes, sont alors menées en fait par cinq à huit personnes extrêmement motivées. Marom, affiliée au mouvement conservateur *massorti*¹⁷, est perçue comme une organisation « clandestine » en vogue parce qu'elle n'est pas reconnue par la Fédération des communautés juives hongroises soutenue par l'État (MAZSIHISZ). Brigitta Gantner a qualifié ces groupes d'« alternatives en mouvement » (*altering alternatives*)¹⁸. Après ces « alternatives en mouvement », braver l'opinion dominante est devenu la posture majoritaire de la judéité. Sirály (Mouette), club emblématique de Marom, transforme ainsi son slogan « c'est cool d'être juif » en promouvant une plus grande acceptation et célébration de la diversité sociétale, en soutenant des projets LGBTQ (lesbiens, gays, bisexuels, transgenres et *queer*) et des Roms, ainsi qu'en soutenant la société civile en lutte pour la liberté d'expression et la préservation du quartier juif. Les projets de Marom ne concernent donc pas uniquement la communauté juive. Le groupe de musique hongrois Hagesher est devenu l'un des piliers de Marom, et ses concerts, bien qu'en hébreu et avec un contenu juif, attirent alors des milliers de jeunes gens, juifs ou non juifs. L'activité de Sirály sera l'objet de plusieurs tentatives d'interdiction de la part du conseil municipal de Budapest et en 2011, après un long combat, Sirály a dû fermer ses portes.

17 Le magazine juif hongrois *Szombat* décrit les programmes de Marom comme « multi-culturels ». L'affiche que l'association utilise pour promouvoir un festival mentionne : « C'est sexy d'être juif », <http://www.szombat.org/politika/4222-alterzsidofesztival> [consulté le 2 octobre 2015].

18 Brigitta Eszter Gantner et Mátyás Kovács, « Altering alternatives », dans Julia Brauch, Anna Lipphardt et Alexandra Nocke (dir.), *Jewish Topographies. Visions of Space, Traditions of Place*, Aldershot, Hampshire et Burlington, VR : Ashgate, 2008, p. 139-158.

La haute visibilité de ces programmes à thème juif donnait l'impression que la culture juive en Hongrie était à l'aube d'un renouveau. Du journal israélien *Haaretz* au *New York Times*, les observateurs sont alors fascinés par la créativité innovante de Marom et la requalification urbaine du « nouveau » quartier juif avec son club Sirály¹⁹. Les médias populaires parlent d'un « renouveau juif », alors même qu'entre 2005 et 2009 la plupart des communautés et organisations juives en Hongrie, à l'exception de Marom et de Chabad, soient devenues inactives.

La crise économique de 2008 et le développement de la rhétorique anti-sémite dans l'opinion publique ouvrent un nouveau chapitre. Le discours politique public antisémite atteint des sommets en 2010 quand Jobbik, parti extrémiste, nationaliste, ethnique et antisémite, voit légitimée sa rhétorique antisémite par son élection au parlement national hongrois.

2010 : établissement d'une « démocratie illibérale²⁰, nationaliste et chrétienne »

Avec l'élection, en 2010, de la coalition ethnonationaliste des partis Fidesz et KDMP, la rhétorique gouvernementale change radicalement sur la définition de la nation hongroise et sur celle des « divers autres » « respectueusement tolérés », mais tenus à l'écart. En modifiant l'ancienne constitution en 2012, la Hongrie promulgue une nouvelle loi fondamentale dont le préambule définit la Hongrie comme faisant partie de l'Europe chrétienne et « reconnaît le rôle de la chrétienté dans la préservation de la nation²¹ ».

19 Voir le rapport du *New York Times* de 2009, http://www.nytimes.com/2009/12/09/arts/09iht-GRUBER.html?_r=3& [consulté le 19 mars 2015] ; et un rapport vidéo Jewish Telegraphic Agency, <http://marom.masortiolami.org/siraly-jewish-han-gout-budapest-jta-dieo-article/> [consulté le 19 mars 2015].

20 Cette expression a été utilisée par Viktor Orbán. Elle renvoie à une conception d'un État basé sur des axiomes nationaux qui s'opposerait à une conception « libérale démocratique » des États européens occidentaux.

21 Loi fondamentale de la Hongrie, le 25 avril 2011, <http://www.kormany.hu/download/e/02/00000/The%20New%20Fundamental%20Law%20of%20Hungary.pdf> [consulté le 19 mars 2015].

La rhétorique sur l'identité ethnonationale hongroise, le lien du sang et la chrétienté²², combinée à une conception de séparation de la culture juive du reste de la culture nationale hongroise, conduit à la séparation symbolique des juifs hongrois de la nation. Dans ce cadre, les juifs constituent les « divers autres » reconnus. Entre 2010 et 2015, plusieurs instituts de recherche, musées, universités publiques à caractère « national » et « chrétien » ont été construits, des centaines de nouveaux monuments érigés, et le programme scolaire national a été considérablement centralisé et modifié. « Nationaux » et « chrétiens » sont souvent simplement synonymes de non-juifs, non-Roms, « non-autres ». L'année 2010 marque un jalon dans le changement du contenu de l'enseignement et de la mémoire collective, passant d'une reconnaissance de la diversité ethnique, religieuse et culturelle de la nation hongroise à une narration ethnonationale monolithique allant jusqu'à englober, commémorer, soutenir et préserver la culture des minorités hongroises ethniques dans les pays voisins. Tout cela en considérant les patrimoines culturels différents – dont celui des juifs – comme séparés ou exclus de la nation hongroise.

Cette conception de la nation dessine culturellement et socialement des frontières ethniques entre les groupes de citoyens et exclut les « autres ». Ceux qui ne sont pas « ethniquement » hongrois sont exclus du corps national. Treize groupes minoritaires nationaux bénéficient toutefois de droits nationaux collectifs distincts des minorités, et de représentants politiques²³.

Ce type de nationalisme exclusif et ethnique est au cœur de l'anti-sémitisme européen de la fin du XIX^e siècle et culmine avec les théories de suprématie raciale et culturelle des années 1930 et 1940. Depuis les années 1960, les études sur le nationalisme ont abondamment mis l'accent sur les conséquences du nationalisme ethnique, particulièrement lorsqu'il

22 *Ibid.*

23 La loi sur les minorités nationales et ethniques, promulguée pour la première fois en 1993, stipule qu'un groupe défini par la loi comme une minorité dispose de certains droits de représentation et culturels collectifs. Ces droits s'exercent pour le compte de la minorité par son corps représentatif élu. La MASZIHISZ et plusieurs personnes publiques de la communauté juive ont rejeté la proposition selon laquelle la communauté juive est également définie comme une minorité nationale. Cette loi a été changée et étendue en 2012, mais la communauté juive hongroise, sauf exception au sein de la Communauté israélienne unie de Hongrie (Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség, EMIH), ne considère toujours pas être un groupe de nationalité séparé.

se combine avec des propos ethniques expansionnistes et révisionnistes. Les chercheurs et les experts qui combattent les modèles de démocratie nationale ethnique affirment que maintenir un concept de nation et de culture nationale basé sur la cohérence territoriale, tribale et culturelle conduit à la fiction selon laquelle il serait possible de fonder un État moderne sur le concept exclusif d'une nation ethniquement pure²⁴. La fiction d'une nation ethniquement pure dotée d'une identité culturelle collective permet aux dirigeants de tirer parti des sentiments populaires et de proclamer la nécessité de protéger et de défendre la pureté ethnique de la nation ainsi que la culture, les traditions, la langue et la moralité d'origine. Pendant les périodes de rhétorique nationaliste, de difficultés économiques et d'instabilité politique, ces « nations ethniques » sont enclines à considérer d'autres « nations ethniques » au sein des frontières de leur État comme concurrentes et rivalisant pour les mêmes ressources. Une société nationaliste cherche à se défendre contre ses concurrents et finit par présenter ces « autres » comme responsables des difficultés économiques. L'énoncé général du programme scolaire national quant aux buts de l'éducation publique, tout en encourageant les professeurs à faire naître des sentiments patriotiques chez les étudiants, emploie le terme « défense » cent sept fois, généralement lorsqu'il est proposé que l'éducation défende les valeurs, la culture, la langue, la moralité nationale, etc.²⁵ Au même titre, l'État se dépeint lui-même comme le principal défenseur de ces « diverses » autres cultures minoritaires et considère comme concurrentes les organisations indépendantes de la société civile qui prétendent jouer un rôle similaire.

La transition de 2010 au sein du gouvernement vers un nationalisme populiste et ethnique excluait pratiquement les citoyens juifs du corps national, avec une double dimension : d'une part, permettre aux membres de la

24 Voir, entre autres, une bibliographie d'Oxford sur ce sujet : Douglas Braburn, *Nation, Nationhood and Nationalism*, Oxford, Oxford Bibliographies, 2011, <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199730414/obo-9780199730414-0070.xml?rskkey=67QzMh&result=2&q=douglas+bradburn#firstMatch> [consulté le 2 octobre 2015].

25 Décret 110/2012 (VI. 4.), https://www.google.hu/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCAQFjAA&url=https%3A%2F%2Fwww.nive.hu%2FDownloads%2Fjogszabalyok%2Frendeletek%2FDL.php%3F-f%3D110-2012_VI_4_Korm_rendelet.docx&ei=ZygpVcOZI8b6Urn5gIAL&usg=AFQjCNEjyUKd96R5txupazH5FWGDIoM2VA&sig2=zIQF13zB7VCTOuRle7B-CaA&bvm=bv.90491159,d.d24&cad=rjt [consulté le 2 octobre 2015].

communauté juive de conserver leur statut légal de citoyens, mais d'autre part, les délégitimer en tant que membres de la nation caractérisée comme chrétienne dans la Loi fondamentale de 2012. Soutenir l'idée que le gouvernement d'Israël représente les intérêts de la communauté juive de Hongrie (idée fréquemment exposée par l'ambassade d'Israël en Hongrie ainsi que par le gouvernement d'Israël) permet d'accréditer la théorie que la communauté juive a une identité nationale séparée de l'identité nationale hongroise²⁶.

La séparation des « juifs » des « Hongrois » s'est rapidement manifestée par un conflit ouvert : la politique gouvernementale nationaliste ethnique (le changement de la Constitution, le programme scolaire national, le musée de la Shoah, la relativisation de la terreur nazie et communiste, le détournement de la responsabilité hongroise dans l'antisémitisme et le génocide des juifs, la glorification et la disculpation de l'ère Horthy, l'extension de la citoyenneté – qui inclut le droit de vote – aux Hongrois ethniquement « purs » qui vivent à l'étranger) a engendré un vif débat. Les inquiétudes de grandes organisations juives sur ces politiques les ont conduits à « boycotter » la commémoration du 70^e anniversaire de la Shoah en Hongrie. Plusieurs associations juives ont annoncé qu'elles ne participeraient pas aux événements financés par le gouvernement dans le cadre de la commémoration de la Shoah.

De manière prévisible, la période durant laquelle l'intégration de la communauté juive au sein de la majorité hongroise semble être menacée coïncide avec une autre vague de cohésion du groupe juif, que certains désignent de manière optimiste comme une autre « renaissance ». Plutôt qu'une réponse

26 Ironiquement mais non paradoxalement, les Hongrois juifs sont généralement opposés au nationalisme ethnique et reconnaissent le danger de se définir en tant que « nation » séparée, du fait de la situation précaire de leur statut en tant que membre de la nation hongroise. C'est pourquoi la communauté juive a rejeté une proposition de 2005 faite au gouvernement par un groupe appelé *Társaság a Magyarországi Zsidó Kisebbségért* (Société pour les Juifs hongrois en tant que minorité) pour que la communauté juive soit définie comme une « minorité nationale ». Voir : <http://www.zsidokisebbsseg.com/2005/09/29/beadvany-az-ovb-hez/> [consulté le 2 octobre 2015]. Les dirigeants de Chabad ont jugé positivement cette proposition mais ont fait remarquer que le judaïsme était bien plus qu'une simple nationalité, appartenance ethnique ou religion. Voir : <http://regi.sofar.hu/hu/node/100547> [consulté le 2 octobre 2015]. Cette question est également portée par l'idéologie sioniste qui considère Israël comme foyer national ethnique des juifs et par des appels à l'*alijab* du gouvernement d'Israël, appels qui fonctionnent de fait à double tranchant, alimentant l'idée que la Hongrie n'est pas le foyer de la communauté hongroise juive.

à l'insécurité grandissante, la « renaissance » est souvent caractérisée comme l'indicateur positif d'une forte communauté juive au sein d'un environnement favorable. Un article paru dans *Haaretz* en février 2015 mentionnait un « gouvernement amical » et une « renaissance juive²⁷ ».

Ceux qui cherchent les signes d'un renouveau communautaire juif, après la période d'inactivité qui va de 2005 à 2009, pourraient se référer à la période d'après 2009-2010, qui voit une augmentation importante du nombre d'organisations juives établies, à un niveau jamais atteint. Le Centre culturel israélien, la maison Moishe (Moishe House), *Dor Hadash*, *Lativ Kollel*, *Tikva Hungary*, *Minyanim*, *Hillel* et des dizaines d'autres communautés proposent quotidiennement une variété de programmes juifs.

Les nombreuses créations de nouvelles organisations coïncident avec le fait que, dans le monde entier, la presse titre sur la montée de l'antisémitisme²⁸ qui, à son tour, motive des donateurs à soutenir ces organisations juives, des projets éducatifs ainsi que plusieurs initiatives qui tentent de lutter contre

27 « Friendly government » est l'un des intertitres de l'article « Fighting for Jewish Identity in Budapest ». L'article souligne que : « Budapest connaît une renaissance juive de toute sorte avec festivals, clubs et synagogues réouvertes dans les rues de l'ancien quartier juif, dans le septième arrondissement. Cela résulte partiellement de la renaissance de la culture juive au sein de la jeune génération, mais aussi en raison du fait que le gouvernement hongrois tente de projeter une image plus conviviale pour équilibrer les critiques occidentales adressées au gouvernement du Premier ministre conservateur Viktor Orbán et les peurs quant au parti d'extrême droite et antisémites Jobbik ». Voir : <http://www.haaretz.com/jewish-world/jewish-world-features/1.642103> [consulté le 2 octobre 2015].

28 Des rapports contradictoires existent sur le niveau de l'antisémitisme, certains insistant sur sa croissance, d'autres considérant qu'il s'agit d'une perception de croissance liée à l'augmentation de sa légitimité. La communauté juive considère que l'antisémitisme augmente, perception exacerbée par le sentiment d'insécurité. Selon un rapport de 2014 de l'Agence des droits fondamentaux de l'Union européenne (FRA), les juifs en Hongrie sont extrêmement inquiets sur ce qu'ils perçoivent comme une montée de l'antisémitisme. En Hongrie, trois quarts des enquêtés ont déclaré qu'ils entendaient fréquemment dire que les juifs avaient trop de pouvoir dans le pays, et plus de la moitié des enquêtés (59 %) ont entendu des juifs être blâmés pour l'actuelle crise économique ou encore que les juifs ont exploité leur statut de victimes de la Shoah pour leurs propres intérêts (57 %). Voir : « Expériences de la discrimination et des crimes de haine vécus par des personnes juives dans les États membres de l'Union européenne », FRA, Agence des droits fondamentaux de l'Union européenne, Vienne, novembre 2013, <http://fra.europa.eu/fr/publication/2013/expriences-de-la-discrimination-et-des-crimes-de-haine-vcues-par-des-personnes> [consulté le 2 octobre 2015].

l'antisémitisme, comme *Tett és Védelem Alapítvány* (Fondation action et protection)²⁹. Certaines tentatives pour combattre l'antisémitisme se concentrent sur l'éducation publique et insistent sur le fait que les communautés juives et hongroises ont coexisté pacifiquement et avantageusement pendant des siècles. Mais ce type de tentative visant à donner une vision positive du multiculturalisme peut également laisser penser que la communauté juive est, de fait, séparée de la collectivité globale.

Comme nous l'avons indiqué dans l'introduction, durant les crises économiques et sociopolitiques, on assiste à une augmentation de la rhétorique nationaliste. Des organisations se forment pour soutenir des groupes ethniques séparés, dessinant des frontières ethniques et créant de la cohésion ethnique. Plus la rhétorique nationaliste ethnique est forte, plus l'environnement devient instable et menaçant pour les juifs en Hongrie, plus les organisations juives existantes (allant des organisations religieuses ou sionistes aux organisations branchées et laïques) tendent à se dissimuler et se séparer de la « majorité nationale ». Toutefois, si de nombreuses nouvelles institutions et organisations existent (principalement soutenues par des fondations israéliennes et nord-américaines), elles ne suscitent pas nécessairement d'engagement actif.

Les discussions et débats ont donné lieu à un conflit ethnoculturel ouvert qui s'est exprimé dans des milliers d'articles universitaires, de publications sur des blogs, d'éditoriaux, de lettres ouvertes, de commentaires, de déclarations, de tweets, à la fois en ligne et hors ligne.

À partir d'une analyse des discours d'une sélection de quatre cents articles, il a été possible d'identifier un groupe de personnes participant aux débats qui revendiquent d'avoir « des origines juives » ou des « ancêtres juifs », mais ne se considèrent pas comme juifs et ne se reconnaissent pas dans la conception nationale d'identité juive séparée. Le débat met en relief la plus grande préoccupation des organisations de sensibilisation et de rapprochement : si seulement 5 à 10 % du nombre estimé de juifs hongrois sont actifs, alors où se trouvent les juifs inactifs ? Quand un grand nombre de personnes ne connaissent rien de leur héritage, d'autres ne veulent tout simplement pas être juifs, exprimant des opinions critiques bien articulées sur l'identité juive « séparatiste » qui promeut « la fierté juive », la « particularité juive » ou encore une manière décontractée d'être juif. Nous pouvons

29 Site Internet de *Tett és Védelem Alapítvány*, <http://tev.hu/en> [consulté le 2 octobre 2015].

donc postuler que, d'une part, les juifs « invisibles » « inaccessibles » (du moins une proportion d'entre eux) sont trop libéraux pour être juifs en Hongrie, d'autre part, que même s'il y a des centaines d'organisations juives dont nombre d'entre elles sont actives occasionnellement, elles attirent des « consommateurs », mais pas des militants. À titre de comparaison, examinons une communauté bien plus petite, l'Association pour la conscience de Krishna, au regard du 1 % des impôts attribué à une organisation religieuse. Alors que moins de 9 000 personnes choisissent de donner 1 % de leurs impôts à des institutions religieuses juives, 23 257 personnes choisissent de donner 1 % de leurs impôts à l'église pour la conscience de Krishna.

Au cours des périodes de stabilité et de prospérité, les gens ont davantage tendance à se considérer comme des individus intégrés à une société plurielle et à vivre en tant qu'individus tout en étant fidèles à leurs appartenances ethniques ou religieuses dans la sphère privée. Durant ces périodes d'instabilité sociétale et de difficultés économiques, la recherche accrue de boucs émissaires et la xénophobie conduisent à une rhétorique d'exclusion nationaliste écartant des communautés hétérogènes pour en faire des groupes séparés en apparence plus homogènes. En réaction, en Hongrie, de nombreuses organisations d'Israël et d'Amérique du Nord ont établi des réseaux d'institutions ethniques et culturelles pouvant jouer un rôle pour sauvegarder le bien-être des communautés juives. Néanmoins, le recours aux services de ces organisations n'implique pas que les participants se montrent pour autant plus impliqués.

En Hongrie, atteindre le chiffre magique de cent mille juifs reste un objectif. Mais malgré les quelques initiatives à court terme enregistrées, la plupart des organisations comptent un nombre négligeable de membres et les communautés restent « maintenues en vie » par des aides israéliennes, américaines ou des subventions locales de l'État. Néanmoins, même si des chercheurs étrangers, des journalistes, des organisations de sensibilisation et des donateurs potentiels ont rencontré le même petit nombre de « juifs professionnels », la plupart d'entre eux continuent à faire des rapports optimistes sur une « vie juive » dynamique et une « renaissance juive », alors même qu'ils n'ont vu qu'une façade d'un « village Potemkine ».



Partie 3

Couples « mixtes » :
transmissions et héritages

Mariage mixte et conversion. Éléments de construction de l'identité juive en Suisse alémanique*

L'une des suites les plus étonnantes du mouvement pour l'égalité tient probablement à ce que les pères juifs revendiquent la transmission de leur judéité (*Jewishness*) à leurs enfants, y compris lorsqu'ils vivent avec une femme non juive ne souhaitant pas se convertir au judaïsme.

Cette remise en question des autorités et la prise de distance par rapport à la religion, sensible depuis les années 1970 en Europe occidentale, s'étend au rôle du rabbin comme *gatekeeper* vers le judaïsme, avec à la clé des problèmes de reconnaissance. Du côté juif, la pression sur les femmes non juives exercée par leurs partenaires juifs afin qu'elles se convertissent perdure¹, tandis qu'existe en même temps un certain scepticisme sur le fait que la judéité ne peut être accomplie sans expérience de socialisation propre. Les relations mixtes vont de pair avec une bonne intégration à la société et ne sont en aucune manière à assimiler à l'exercice d'appartenance au judaïsme ; le rapport individuel à la transcendance joue paradoxalement un rôle très mineur dans l'assimilation des pratiques juïques.

* Traduit de l'allemand par Lucie Robin. Ce chapitre est une version abrégée de « Mischehe und Übertritt. Elemente jüdischer Identitätskonstruktionen am Beispiel der deutschen Schweiz », dans Lea Wohl von Haselberg (dir.), *Hybride jüdische Identitäten. Gemischte Familien und patrilineare Juden*, Berlin, Neofelis, vol. 3, 2015, p. 103-120.

1 Silvia Barack Fishman, *Jewish and Something Else. A Study of Mixed-Married Families*, New York, American Jewish Committee, 2001, p. 9.

Les extraits d'entretiens qui suivent sont tirés d'une étude plus importante, déjà présentée en partie dans le cadre du projet du Fonds national suisse² qui s'intéresse aux formes de construction de l'identité juive en rapport avec la transmission de l'appartenance au judaïsme dans la convergence entre juif et non-juif. Certaines thèses de cette étude seront ensuite présentées et discutées, sur la base de courts extraits.

Parentalité et facteur d'urgence

Les personnes qui vont prendre la parole, Pierre Baumgarten³ et son épouse Jasmin Crissier Baumgarten, ont participé ensemble à l'entretien. Ils sont, comme beaucoup de couples juifs de leur génération en Suisse⁴, bien éduqués, urbains et internationalisés. Pierre Baumgarten, élevé dans la tradition juive, se bat pour faire accéder ses enfants à une identité juive, sachant qu'ils ne seraient probablement pas reconnus par l'orthodoxie. Son épouse, en tant que personne non religieuse, n'a pas consenti à la conversion, mais accepte en revanche que leurs enfants soient élevés dans le judaïsme. Bien que Pierre Baumgarten se rattache spontanément à sa communauté d'origine, il s'est lui-même « converti » à une communauté libérale, comme il le fait remarquer, non sans autodérision. La famille Baumgarten y trouve plus de soutien dans son intention et retrouve d'autres familles dans des situations similaires.

Pierre Baumgarten : Pour moi, le plus important était, et c'est toujours un sujet qui m'est cher aujourd'hui, c'était important pour moi que ma femme se convertisse, pour les enfants. Et c'est toujours ce qui me travaille le plus ! Je pense que nous menons une vie assez juive, pas moins... que si j'avais épousé une femme juive ! On fête le Shabbat tous

2 Madeleine Dreyfus, « Mischehe oder Übertritt. Drei Lebensentwürfe », dans Jaques Picard et Daniel Gerson (dir.), *Schweizer Judentum im Wandel. Religion und Gemeinschaft zwischen Integration, Selbstbehauptung und Abgrenzung*, Zurich, Chronos, 2014, p. 203-255.

3 Tous les enquêtés portent ici des noms fictifs afin de conserver leur anonymat.

4 En Suisse, environ 18 000 personnes se présentent comme juives. La plupart font partie de communautés avec un rabbinat orthodoxe, environ 1 500 sont membres de communautés libérales ou *haredim*.

les vendredis, on célèbre toutes les fêtes – mais ma plus grande peur, qui n'est probablement pas la même que toi, pour elle ce serait probablement aussi bien si nos enfants décidaient plus tard.

Jasmin Crissier : [*marmonne, inaudible*].

Pierre Baumgarten : Peut-être que c'est faux, je ne dois pas parler pour toi, ma peur est bien plus, je ne voudrais pas... j'espère vraiment que mes enfants continueront à s'identifier en tant que juifs, qu'ils savent qu'ils sont juifs et que c'est là leur place, que c'est là que sont leurs racines, et qu'ils voudront les transmettre. Que la chaîne ne se brise pas. Ce serait important pour moi. Parfois j'ai peur, parce qu'ils sont en ce moment en fait dans l'incertitude, en tout cas en ce qui concerne leur perception depuis l'extérieur.

Cette situation d'incertitude désigne aussi bien le statut religieux des enfants d'un point de vue orthodoxe que la question soulevée de la réussite des parents à transmettre à leurs enfants une identité juive. Cela ne dépend pas uniquement de la dynamique interne du couple et de la famille, mais également de la possible intégration dans un rapport familial et communautaire juif plus grand. La célébration communautaire du Shabbat et des jours de fêtes religieuses est moins importante d'un point de vue religieux que social, que la transmission de traditions fondées dans la religion qui ainsi apportent un « plus » en signification. L'image de la chaîne qui ne doit pas être rompue revient à plusieurs reprises, et de la part de différents intervenants. Elle caractérise le fait que les individus se perçoivent comme un élément d'un ensemble plus vaste, dans lequel chacun compte. En même temps, l'image de la chaîne renvoie à un deuxième niveau de signification : celui de la limitation, des liens qui résultent d'un important contrôle social et d'attentes élevées, apparemment inatteignables, qui s'imposent aux individus.

Pierre Baumgarten aimerait que ses enfants s'identifient et soient acceptés comme juifs par la communauté juive. Il mène la même vie juive que s'il avait épousé une femme juive ; l'origine non juive de Jasmin Crissier n'a pas d'incidence sur le quotidien de sa famille, mais le fait qu'elle ne se soit pas convertie est déterminant dans l'identification de soi et de l'autre. Savoir si les enfants acquerront le même sentiment d'appartenance que les parents,

et quelle est la contribution des parents (et de la communauté juive) à cela, reste extrêmement flou et un sujet de discussion controversé.

L'incertitude exprimée par Pierre Baumgarten n'est en effet pas une particularité que l'on ne retrouverait qu'au sein de familles mixtes, mais plus généralement un effet de l'intégration à la société, quand on recherche une identité juive en dehors du cadre strict d'une orthodoxie isolée de la société qui l'entoure.

Quand la conversion fait doute

Dans beaucoup d'entretiens, on ressent la pression du courant dominant juif sur le processus d'uniformisation des familles : les partenaires non juifs, en particulier les femmes non juives, devraient se convertir, afin que les enfants puissent être admis simplement comme juifs⁵. Cependant, les enquêtés semblent formuler un certain scepticisme qui vient à l'encontre de cela au sujet de la réussite des conversions. La raison de ce scepticisme n'est pas un manque de motivation à intégrer les femmes qui se convertissent, mais plutôt l'idée que le sentiment d'être juif ne s'apprend pas, dans la mesure où l'on n'a pas eu d'enfance juive. Rachel Blum nous explique ainsi sa perception de la conversion :

Rachel Blum : De chrétien à juif ? Je ne crois pas que le judaïsme se définisse uniquement par la religion, enfin je pense. Cela se définit aussi par... ce qu'on a reçu pendant son enfance, par le sentiment. Pour moi, se convertir relève plus du niveau intellectuel, et la judéité, ce qu'on ressent, ce qui vient du fond de nous, on ne peut... d'une certaine façon, on ne peut que le recevoir du sein de sa mère. Je pense qu'en soi, la conversion, c'est possible, mais... pour moi, c'est peut-être un préjugé, mais pour moi c'est plus quelque chose qui ne se produit qu'au niveau intellectuel.

Rachel Blum a grandi dans un milieu orthodoxe et vit aujourd'hui au sein d'une relation mixte. Elle s'est sentie libre du choix de son partenaire,

5 Jack Wertheimer et Steven Bayme, « Real Realism on Inter marriage », *Forward Forum*, le 12 septembre 2005, <http://joi.org/bloglinks/Wertheimer-Bayme-Forward-9-9-05.htm> [consulté le 13 novembre 2015].

mais lorsque les enfants sont venus au monde, elle a voulu leur transmettre une identité juive et était prête pour cela à en assumer l'entière responsabilité. Son partenaire non juif était d'accord, mais cela a créé une importante tension des deux côtés de la famille. Rachel Blum reste sceptique vis-à-vis de l'uniformisation des familles par la conversion et pense que quelque chose doit être reçu « du sein de la mère », afin que cela ne reste pas quelque chose d'« intellectuel », mais bien quelque chose qui vienne « du fond de soi ». Elle entend par là une attitude expérimentée et intégrée dans le quotidien dès le plus jeune âge, qui peut être appelée judéité (*Jüdischsein*), et qui se démarque du judaïsme vécu de façon « intellectuelle » (*Judentum*), même s'il est génétiquement transmissible. L'intellect et l'émotivité sont placés en contraires, et l'on doute qu'une relation plus profonde au judaïsme puisse être établie sans expérience de socialisation propre. L'image est pour ainsi dire celle d'un nouveau-né adopté qui aurait dû renoncer à l'amour maternel pendant l'allaitement. Ainsi, le converti se voit refuser la même capacité de se lier au judaïsme qu'une personne élevée dans un contexte juif. En conséquence, on apprend le judaïsme, alors que la judéité est une expérience avec laquelle il faut avoir grandi. La thèse du *Doing Jewish* ne veut pas dire automatiquement *Being Jewish*⁶. On se pose alors la question de savoir comment la transmission de la judéité peut être possible sans expérience propre. Du côté d'une mère convertie, s'ajoute la crainte de voir un jour reproché à ses enfants un manque de passif juif. Une autre mère d'enfants juifs ne s'est d'ailleurs pas convertie, car elle pense que la conversion ne changerait rien à son identité. Toutes ces femmes tournent ainsi autour de l'importance de la validation par le rabbinat, qui ne dépend plus de l'acceptation sociale de la mère d'enfants juifs. Avec la Shoah comme toile de fond, cette discrimination envers les enfants de pères juifs est ressentie comme particulièrement injuste.

En raison de la sécurité de leur statut incontestable d'intermédiaire, conféré par la *Halakha*, les femmes ont en effet bien conscience des difficultés. Elles doivent elles aussi faire face à des difficultés dans le cadre de relations mixtes, au-delà des dispositions juridiques qui les obligent à

6 Si l'on s'appuie sur les études de genre, cette différenciation fait référence au caractère performatif de la construction sociale de la « judéité ». On voit ainsi se normaliser des éléments d'identité contraires par le nivellement des tensions dans les pratiques quotidiennes.

transmettre à leurs enfants, sans un partenaire juif, une « judéité » émotionnelle durable. Il est difficile d'exprimer le scepticisme à l'encontre de l'authenticité des convertis, car il est « politiquement incorrect » : il remet en question la tolérance à laquelle les juifs doivent eux-mêmes leur émancipation⁷. Cela se manifeste également dans la retenue avec laquelle Rachel Blum atténue son témoignage, en parlant d'un probable préjugé. Elle n'exprime pas seulement un point de vue individuel : on s'est plusieurs fois inquiété de l'anonymat à ce moment de l'entretien. Cela montre bien que l'on touche ici un sujet sensible que l'on n'aborde que dans la sécurité de l'anonymat.

Religiosité judaïque paradoxale (*Belonging without Believing*)

Les personnes interrogées étaient issues de différents milieux traditionnels et pratiquants à des niveaux également très différents. On ne pouvait donc pas attendre de réponses homogènes à la question de savoir si les interlocuteurs croient en Dieu, en une puissance supérieure ou en la révélation sur le Sinaï. La complexité des réponses confirmait aussi pour les enquêtés juifs l'allusion à la distanciation grandissante de la religion ainsi qu'à l'« imprécision » grandissante de la religiosité moderne⁸. Nous prendrons pour exemple la réponse suivante faite par Pierre Baumgarten, qui, comme mentionné précédemment, mène « une vie assez juive » :

Pierre Baumgarten : Je suis là... je doute, mais pour moi ce n'est pas non plus si important. Je crois, vraiment, que l'éthique et la religion juives... c'est pas... que quelqu'un croie en Dieu ou autre chose, c'est un

7 Le processus d'émancipation et ses conséquences sur le judaïsme moderne sont historiques et ont fait l'objet de nombreuses études sociologiques. Certains travaux étaient révolutionnaires, comme *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation* de Jacob Katz, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1973.

8 Jörg Stolz et al., *Religiosität in der modernen Welt. Bedingungen, Konstruktionen und sozialer Wandel, Schlussbericht*, Lausanne, Observatoire des religions en Suisse, Université de Lausanne, 2011 ; David Voas, « The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe », *European Sociological Review*, vol. 25, 2009, p. 155-168.

peu secondaire pour moi. Je pense qu'on peut être un juif exceptionnel sans pour autant... être religieux, c'est l'avantage dans notre foi [*il sourit*].

Il a ici formulé un paradoxe : on peut être un juif exceptionnel sans croire. « Religieux » ici voudrait dire que croire « en Dieu ou autre » serait une condition préalable au respect des règles. L'« avantage de notre foi » est donc de pouvoir être juif sans croire. On continue d'observer certaines règles, mais pas toutes, seulement un certain nombre de règles choisies : celles qui se rapportent à l'« intellect et à l'émotivité », socialement supportables et apparemment déjà adaptées à la situation spécifique des familles. La remarque sur la dimension éthique de la religion juive n'aboutit pas – ce rapport est trop complexe pour qu'il puisse l'exprimer à ce moment-là.

Les enquêtés se montrèrent assez réticents à répondre aux questions sur leur foi au sens de religiosité ou de transcendance, s'il s'agissait de foi en Dieu ou de la perpétuation des règles, et étaient bien incapables de déterminer un pilier du judaïsme, de parler de la révélation sur le Sinaï ou de la revendication comme peuple élu. La théorie britannique de la foi sans appartenance, *Believing without Belonging*⁹, exprime une diminution, en Europe occidentale, de l'appartenance à une paroisse. Ici, c'est l'inverse : il s'agit d'une appartenance – même ambiguë – à la communauté juive, sans ou parallèlement à la foi.

Dans la littérature scientifique anglo-saxonne, l'absence de consensus entre la foi et le sentiment d'appartenance mène à une différenciation des affectations ethnique et religieuse du judaïsme, compréhensible certes, mais très problématique, d'autant plus que, selon le point de vue du chercheur, elle s'accompagne d'une dévalorisation de composantes non religieuses¹⁰. Quand on leur pose la question de la foi, beaucoup de juifs non orthodoxes en viennent à parler d'éthique, qu'ils associent au judaïsme dont ils sont

9 Grace Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Oxford/Cambridge, Blackwell, 1994 ; Steven M. Cohen et Lauren Blitzer, *Belonging Without Believing. Jews and their Distinctive Patterns of Religiosity – and Secularity. Selected Results from the 2008 Pew Forum U.S. Religious Landscape Survey*, New York, The Florence G. Heller JCC Association Research Center, 2008, <http://www.jewishdata-bank.org/studies/downloadFile.cfm?FileID=3033> [consulté le 13 novembre 2015].

10 Lila Berman Corwin, « Sociology, Jews and Intermarriage in Twentieth-Century America », *Jewish Social Studies. History, Culture, Society*, vol. 14, n° 2, 2008, p. 32-60.

fiers. Même sans rapport à la transcendance, ils se sentent liés à une éthique juive concrétisée dans le respect de l'autre.

Lorsque l'on aborde le sujet de la conversion, le judaïsme se réduit de manière unidimensionnelle à la « religion », au sens d'un système de normes et de rites transmis. La foi et le maintien des règles sont le chas à travers lequel doit passer l'aspirant à la conversion, même si sa relation au judaïsme est bien plus complexe et considère d'autres aspects comme plus importants. À la différence du christianisme, le rapport à la transcendance joue un rôle secondaire. Bien que la tradition juive soit très importante pour lui, Pierre Baumgarten se refuse à exiger de sa femme ce en quoi il ne croit pas lui-même : une conversion religieuse qui relèverait d'une transformation intérieure radicale¹¹.

Vers le déficit

Faute d'un message assuré et fourni sur ce qui définit la judéité, on considère la plupart du temps l'accomplissement des commandements comme une pratique juive valable. Il faut encore reconnaître l'hégémonie de l'orthodoxie au sujet de la transmission, qui entre en contradiction avec la perte d'influence générale de la valeur et des autorités religieuses et avec les exigences de l'égalité des sexes.

Michael Hofstetter : J'ai fait un chemin, j'en ai toujours été très conscient, et gamin déjà j'en éprouvais une certaine fierté, même s'il n'y a aucune raison concrète d'être fier de ça, parce qu'on l'est et c'est tout, mais c'est ce que je ressentais, sans doute. Mais en fait, comme je n'avais pas appris grand-chose à la maison, ma mère avait placé ça plutôt au niveau de la sociabilité, les grands jours de fête, etc., mais sinon je ne savais pas beaucoup, je me sentais attiré par ces milieux, mais rejeté aussi, à cause de mon ignorance. Quand j'ai déménagé à Zurich, je me suis dit que c'était important pour moi, qu'il fallait que je prenne les choses en main. Je suis allé à la synagogue, on n'habitait pas loin, et je ne savais pas... je ne savais pas quoi faire, j'ai pris le livre à l'envers !

11 Hubert Knoblauch, Volkhart Krech et Monika Wohlrab-Sahr, *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*, Constance, UVK, 1998, p. 7-43.

Les parents de Michael Hofstetter sont un couple mixte, et il vit lui-même dans une relation similaire. Il s'est senti à la fois « attiré » et « rejeté », son ignorance l'a déstabilisé. Quand il dit avoir « pris le livre à l'envers », il fait allusion à la différence fondamentale entre les livres écrits en caractères latins, qui se lisent de gauche à droite, et les livres hébraïques, qui se lisent de droite à gauche. Les livres de prières placés dans la synagogue à la disposition de tous doivent donc être tenus avec la quatrième de couverture au-dessus, car la traduction suit le cours du texte hébraïque, de l'arrière vers l'avant. C'est bien sûr une grosse exagération de la part de Michael Hofstetter que de dire qu'il n'avait jamais entendu parler de cette différence fondamentale. Il utilise cet exemple pour exprimer à quel point il avait l'impression de ne rien faire correctement. On a visiblement la très forte impression de devoir déjà savoir, de devoir déjà disposer du savoir-faire. Il existe également chez les juifs principalement séculiers une idée latente, pour ne pas dire un mythe, selon laquelle la « bonne » judéité se reconnaît par le fait que l'on sait et que l'on n'a plus rien à apprendre. De nombreux enquêtés disent d'abord qu'ils ne faisaient rien, mais en y regardant de plus près, il s'avérait qu'ils vivaient de manière « assez juive », comme le dit Pierre Baumgarten. Rachel Blum, par exemple, nous dit d'elle-même qu'elle est très sélective et repousse ce qui l'ennuie – et pourtant, pendant la fête de Pessah, toute sa maison devient casher. Dans la critique qu'elle fait de ses propres contradictions, elle blâme à la fois son propre confort et son ignorance. Les actions propres sont ici dévalorisées, car comparées aux directives d'une orthodoxie plus stricte et à cet égard idéalisée. Ce serait peut-être correct si on tétait la judéité « au sein de la mère » et si elle se tenait là, à disposition, sans que l'on ait à fournir le moindre effort. Mesurée à l'indétrônable référence du judaïsme *haredi* (ultra-orthodoxe), la définition personnelle de la judéité sera toujours déficitaire.

La judéité comme construction d'identité et concept dynamique de personnalité se différencie du judaïsme comme identification religieuse. Les enquêtés accordent au rapport de transcendance une importance secondaire, bien moins grande que celle des traditions familiales et des affinités culturelles. Mais il peut cependant empêcher les femmes non juives d'accomplir une conversion religieuse, même si elles sont prêtes pour la conversion sociale. L'autorité rabbinique se voit conférer un rôle central dans la politique de reconnaissance, celui de *gatekeeper* vers le judaïsme, y compris par des personnes qui remettent cette même autorité en question

dans la vie de tous les jours. Cela renvoie à la fracture qui existe entre vie juive et pratique juive, qui s'accordaient *avant* l'émancipation. On ne perçoit de cela que l'ombre¹² d'une unité, qui remplace la tristesse d'avoir perdu une unité qui n'était peut-être qu'illusoire. On ne regrette pas que l'émancipation ait mis fin à l'époque de l'autorité rabbinique incontestée, mais elle se ressent encore au moment d'entrer dans le judaïsme, comme instance de contrôle. On ne peut accéder aux aspirations à des directives claires et à une conduite personnelle, tant les libertés gagnées avec l'émancipation sont fragiles. Cependant, les différences entre juif et non-juif ne sont plus si évidentes, et les contours de ce qui est juif s'estompent. Si, dans le cadre de la politique de reconnaissance, on pensait aussi « libre » et aussi « moderne » que dans d'autres domaines, il faudrait bien redéfinir la judéité, ce qu'être juif signifie, et quelles en sont les caractéristiques.

12 Freud parle de « l'ombre de l'objet perdu » qui tombe sur une personne ayant subi une perte. Voir : Sigmund Freud, *Trauer und Melancholie, Gesammelte Werke X*, Londres, S. Fischer, 1946 [1917]. Édition française : « Deuil et mélancolie », dans *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968, p. 145-171.

Sentiments juifs, pratiques juives ? Les enfants issus des couples mixtes aux Pays-Bas*

Un nombre croissant de membres de la communauté juive néerlandaise sont nés de mariages mixtes. Il s'agit d'une tendance historique qui débuta dans les années 1930 aux Pays-Bas¹ et qui a très probablement été encouragée par deux facteurs distincts : un assez faible antisémitisme et l'intégration des Juifs dans la société dominante. En 1940, des 156 000 personnes dont un parent au moins était juif, 9 000 ont épousé une personne non juive et 15 000 enfants sont nés au sein de familles de mariage mixte. La persécution des Juifs aux Pays-Bas a conduit à une situation totalement différente en 1946 : les enfants de mariages mixtes et les Juifs ayant contracté un mariage mixte (soit 23 000 personnes au total), représentant 46 % des 30 000 Juifs

* Traduit de l'anglais par Lucie Robin.

1 Selon Emanuel Boekman, la part des mariages mixtes se trouvait autour de 10 % au début du xx^e siècle. Cf. Emanuel Boekman, *Demografie van de Joden in Nederland* [Évolutions démographiques de la population juive des Pays-Bas], Amsterdam, M. Hertzberger, 1936, p. 59.

qui avaient survécu, sont revenus et sont restés aux Pays-Bas². En 2009, 55 % des quelque 54 000 Juifs des Pays-Bas ont au moins un parent non juif.

Cette tendance actuelle modèle l'avenir de la communauté juive des Pays-Bas, car elle affecte non seulement la démographie, mais également, et selon toute vraisemblance, la nature même de la communauté, dans la mesure où les Juifs dont seul un des parents est juif se sentent liés au judaïsme de manières assez différentes.

En outre, la communauté juive religieuse n'accepte en son sein que les individus juifs selon la *Halakha*, tandis que la communauté juive se transforme rapidement par le biais des mariages mixtes.

Des 54 000 Juifs vivant actuellement aux Pays-Bas, seule une petite partie est affiliée à une communauté religieuse. La plupart des Juifs des Pays-Bas n'ont aucune affiliation religieuse. La communauté orthodoxe ashkénaze (NIK) compte environ 4 200 membres dans tout le pays. La communauté portugaise (PIG) en compte 500. La communauté réformée (LJG), environ 3 000 au total. Les autres communautés religieuses en rassemblent à peine 300 au total. Si l'on considère les Juifs halachiques, seuls 20 % des membres de la communauté juive néerlandaise sont affiliés à une communauté religieuse³. Ce chiffre s'effondre, bien entendu, si l'on considère les personnes nées de père juif, dans la mesure où seule une poignée de communautés religieuses dans tous les Pays-Bas acceptent les Juifs non halachiques parmi leurs membres.

L'objectif de cette étude est de mieux cerner l'identité juive des enfants issus des mariages mixtes, en s'intéressant principalement à la manière dont ils se sentent liés au judaïsme, tout en essayant de comprendre le rôle et l'influence de leur enfance et de leur parent juif dans la construction de leur identité.

2 Evert van Imhoff et Hanna van Solinge, *Schatting individuele verdeling Joodse tegoeden* [Évaluer la répartition individuelle des atouts juifs], La Haye, Nederlands Interdisciplinair Demografisch Instituut, 2001.

3 Hanna van Solinge et Marlene de Vries, *De Joden in Nederland anno 2000. Demografisch profiel en binding aan het Jodendom* [Les Juifs aux Pays-bas en 2000. Profil démographique et connexion au judaïsme], Amsterdam, Aksant, 2001.

La présente contribution est fondée sur les résultats d'une étude qualitative commandée par le JDC International Centre for Community Development⁴ et menée par le JMW (Service Social Juif)⁵ en 2013 et 2014.

Il existe un vaste corpus d'études sur les mariages mixtes, mais assez peu d'études sur les descendants des mariages mixtes aux États-Unis⁶. Une étude de 2004 présente des recherches effectuées sur cette descendance et se concentre principalement sur leur marginalité psychologique⁷. L'étude empirique en elle-même jette une nouvelle lumière sur l'identité des jeunes adultes issus de mariages interconfessionnels juifs-chrétiens dans la ville de New York et sur la manière dont ils définissent leur identité. Selon cette étude, bien que ces individus n'aient pas à reconnaître la moindre appartenance à une ethnicité donnée dans leur vie quotidienne, ils s'associent

4 Le JDC est une organisation d'assistance juive fondée en 1914. Son objectif principal est d'apporter de l'aide aux populations juives d'Europe centrale et de l'Est et du Moyen-Orient à travers des programmes d'aide sociale et communautaire. Pendant la guerre froide, il lui fut difficile de travailler en Europe centrale et de l'Est car l'organisation n'y était plus la bienvenue. Depuis la chute du communisme, le JDC dirige un certain nombre de programmes communautaires à travers l'Europe dans l'objectif de reconstruire la vie juive et d'encourager l'innovation juive. Dans la mesure où le mariage mixte est l'un des thèmes récurrents de la vie juive, c'est dans ce contexte qu'une étude sur les mariages mixtes, et plus spécifiquement les enfants des mariages mixtes, participerait aux débats sur l'avenir du judaïsme en Europe (*Children of Inter-marriage in Three European Countries*, JDC, 2014, <http://www.jdc-iccd.org/en/article/62/children-of-intermarriage-in-three-european-countries> [consulté le 23 janvier 2016]). Merci à Marcelo Dimentstein pour les informations qu'il a fournies sur le JDC.

5 JMW a été fondé en 1946 afin de coordonner, développer et apporter un soutien social aux Juifs des Pays-Bas. L'objectif principal de cette organisation était de reconstruire la communauté juive aux Pays-Bas après la Shoah, afin de répondre aux besoins matériels et d'apporter des soins de santé mentale. Au cours des décennies, le spectre de cette organisation s'est élargi à l'aide sociale, qui inclut le renforcement de l'identité juive et la construction de communautés juives dans le pays. Comme pour le JDC, on s'est davantage concentré sur les effets des mariages mixtes au sein du JMW, non seulement avec l'intégration d'individus dont le père, la mère ou un grand-parent est juif ou juive, mais également aux non-Juifs dont le partenaire est juif. Le JMW mène des actions sociales, des soins à domicile ainsi que des activités sociales et culturelles dont certaines abordent la question du mariage mixte aux Pays-Bas. Merci à Chris Kooyman pour ces informations générales sur le JMW.

6 Voir notamment : Sylvia Barack Fishman, *Double or Nothing? Jewish Families and Mixed Marriage*, Hanovre, NH, Brandeis University Press, 2004.

7 Barbara Tanenbaum, *Rethinking Notions of Identity: Young Adults from Jewish-Christian Inter-marriage in New York City*, thèse de master, Université d'Utrecht, 2005 (non publiée).

effectivement à une identité ethnique et sont capables d'alterner entre différentes identifications sans pour autant tomber dans une quelconque forme de marginalité.

En comparaison des États-Unis, où de nombreuses études sur les mariages mixtes ont été réalisées, peu de recherches ont été menées aux Pays-Bas sur le sujet, pour ne pas dire aucune. Dans les faits, les mariages mixtes et les « Juifs de père⁸ » ont été pendant des décennies un sujet de conversation récurrent au sein des communautés juives sociales et religieuses de l'après-guerre aux Pays-Bas. Les deux études démographiques majeures réalisées sur les Juifs aux Pays-Bas, qui remontent à 2000 et 2009⁹, tout comme l'étude qualitative sur les Juifs non religieux et leur relation au judaïsme¹⁰, se sont toutes intéressées à la question du mariage mixte. En outre, le sujet des mariages mixtes fait partie intégrante des recherches menées sur les Israéliens des Pays-Bas¹¹. Les discussions communautaires sur le sujet des « Juifs de père » sont également abordées dans des articles sur le statut des « Juifs de père » : ils se sentent juifs, mais ne sont pas reconnus comme tels à cause de l'interprétation que l'on fait de la *Halakha* aux Pays-Bas. En réaction, une communauté religieuse nommée Beit Ha'chidush a ouvert ses portes en 1995 à tous ceux qui avaient une mère ou un père juif et un époux ou une épouse non juif. Au cours des dix dernières années, la question du « Juif de père » a connu un certain regain de popularité : une étude non publiée¹², un symposium¹³, un

8 Andreas Burnier emploie le terme de « Juif-père » pour la première fois en 1995, lors d'une conférence du JMW sur la génération d'après-guerre.

9 H. van Solinge et M. de Vries, *De Joden in Nederland anno 2000...*, *op. cit.* ; Hanna van Solinge et Carlo van Praag, *De Joden in Nederland anno 2009. Continuïteit en verandering* [Les Juifs aux Pays-Bas en 2009. Continuité et changements], Diemen, Publisher AMB, 2010.

10 Marlene de Vries, *Een blijvende band? Niet-religieuze joden en hun binding aan het Jodendom* [Une connexion continue ? Les Juifs laïques et leur connexion au judaïsme], Amsterdam, Het Spinhuis, 2004.

11 Chris Kooyman et Yossi Almagor, *Israelis in Holland. A Socio-demographic Study of Israelis and Former Israelis in Holland*, Amsterdam, JMW, 1996.

12 Aatje Huyser-Frijda, *Ik Joods? Mensen met een Joodse vader en hun Joodse identiteit. Problemen en oplossingen* [Moi, juif ? Les enfants de pères juifs et leur identité juive. Problèmes et solutions], 2001 (non publié).

13 Symposium « Juifs de père » organisé à Amsterdam en 2006 par l'Institut Levisson d'études rabbiniques, avec la participation d'organisations juives sociales et religieuses, d'organisations de jeunes adultes juifs, de chercheurs et de témoignages particuliers.

article de presse publié à la suite du symposium¹⁴, un documentaire¹⁵ et récemment un débat¹⁶, qui faisait suite à la publication de *Jewish Feelings*, *Jewish Practice*. La thématique qui s'en détache semble être celle de la descendance matrilineaire et de la position du « Juif de père » dans les communautés juives sociales et religieuses. L'évolution du contexte joue également un rôle dans lequel l'élément psychologique occupe une place grandissante. Les individus décident de plus en plus d'eux-mêmes de leur identité juive, à la suite d'un conflit entre la définition propre à un individu et celle de la loi juive.

Sur la population étudiée dans le cadre des recherches sur les enfants de mariages mixtes aux Pays-Bas, on peut dire que cinquante entretiens approfondis ont été menés avec des individus âgés de vingt à quarante ans, ayant au moins un parent juif (mère juive, père juif ou grand-parent juif) et qui présentaient des degrés différents d'investissement au sein de la communauté. Cent neuf lettres ont été adressées par l'Institut de recherche démographique des Pays-Bas (IRDP), qui a mené deux études démographiques majeures sur les Juifs aux Pays-Bas, en 2000 et 2009¹⁷, à ceux qui étaient nés après 1960. Dix-huit enquêtés furent sélectionnés parmi un échantillon représentatif de trente-deux réponses. Les trente-deux enquêtés restants furent recrutés par la méthode de l'échantillonnage « boule de neige ».

Identité juive

L'identité juive, comme plus généralement l'identité, n'est pas figée ; c'est un état flexible qui évolue dans le temps. En outre, l'identité juive peut faire partie de l'identité d'un individu au même titre que d'autres formes d'identité. Son importance peut varier avec le temps et d'une situation à l'autre.

14 Cokky van Limpt, « Klem tussen joodse wet en zelfbeeld » [Pris entre loi juive et image de soi], *Trouw*, le 7 avril 2006.

15 Le documentaire *120% Jewish*, de Corinne Falch, présente les histoires personnelles de trois « Juifs de père » et leurs difficultés d'intégration.

16 Un débat organisé par Crescas et intitulé « Je suis juif parce que je me sens juif », le 14 février 2016, dans lequel l'auteure Riki Kooyman est intervenue sur le sujet.

17 H. van Solinge et M. de Vries, *Joden in Nederland anno 2000...*, *op. cit.* ; H. van Solinge et C. van Praag, *De Joden in Nederland anno 2009...*, *op. cit.*

Pour beaucoup d'enfants issus de mariages mixtes, l'identité juive est un processus dans lequel ils se construisent. La formation de l'identité est liée à des facteurs variés comme les parents et l'éducation, l'environnement social et l'empreinte de la Shoah. Certains événements de la vie peuvent ralentir ou accélérer une évolution particulière, comme le décès d'un parent ou d'un grand-parent ou un *Birthing Trip* ou *Taglit* en Israël¹⁸.

Cette étude a notamment permis de conclure au fait que tous les enquêtés s'identifient au judaïsme d'une manière ou d'une autre. Pas un seul n'affirme n'avoir aucune forme de lien avec le judaïsme¹⁹. Ce lien peut être pratique ou émotionnel, se manifester sous la forme d'une implication sociale ou d'une adhésion à une organisation religieuse.

L'interprétation de l'identification juive, quant à elle, varie. Un quart des enquêtés éprouvent le sentiment constant d'être juifs, indépendamment de la situation, et seulement 5 % n'ont qu'un lien mineur avec le judaïsme. Ce petit groupe ne présente aucun engagement social, culturel ou religieux, mais ressent pourtant une connexion au judaïsme en s'appropriant les souvenirs de la Shoah transmis par leurs parents et grands-parents. Pour une large majorité des enquêtés, cependant (60 %), leur identification juive dépend de la situation ou du moment de leur vie. Ils se sentent juifs, mais s'ils se comparent aux Juifs religieux ou aux « vrais » Juifs, ils estiment ne pas répondre aux critères. Leur connaissance du judaïsme est insuffisante, ils ne portent pas un nom de famille juif, leur mère n'est pas juive ou ils n'ont pas reçu d'éducation juive. Ils ne se perçoivent pas comme de « vrais » Juifs pour ces raisons. Selon eux, un « vrai » Juif est quelqu'un de pratiquant et/ou élevé comme un Juif et/ou qui connaît bien les traditions et coutumes juives et, surtout, qui a une mère juive. Cela s'applique à ceux dont la mère est juive comme à ceux dont le père est juif, bien que la définition d'un « vrai » Juif varie d'un groupe à l'autre, ceux dont la mère est juive attachant une plus grande importance à la connaissance des traditions et coutumes juives, ainsi qu'aux pratiques religieuses et à l'éducation

18 Barbara Tanenbaum et Riki Kooyman, *Jewish feelings, Jewish practice. Children of Jewish intermarriage in the Netherlands*, 2014 (non publié).

19 La définition du judaïsme présentée dans cette contribution articule les espaces suivants : implication dans la vie sociale juive, attachement ou identification à Israël, souvenir de la Shoah, réaction à l'antisémitisme, respect de la religion et de la tradition, judaïsme culturel tel que décrit par H. van Solinge et M. de Vries, *De Joden in Nederland anno 2000...*, *op. cit.*

juives, tandis que, pour ceux dont le père est juif, le fait que leur mère ne soit pas juive prévaut sur tous les autres critères. Les enquêtés suivaient un cheminement introspectif et s'excluaient du groupe des « vrais » Juifs, en termes de connaissance des traditions et coutumes juives, de pratiques religieuses et d'éducation juive. Cette perception influence l'image qu'ils ont d'eux-mêmes, car, au lieu de s'inclure spontanément au groupe des « Juifs », ils se considèrent comme « différents » de tous les autres Juifs. Cette différence n'est pas considérée comme une différence objective ; elle a une connotation négative qui les fait se sentir « moins » juifs que d'autres. John (quarante et un ans, de mère juive) l'explique ainsi :

Mon identité juive n'est pas assurée, car je n'ai pas reçu d'éducation juive. J'ai le sentiment d'être un marginal égaré parce que j'ai besoin de justifier mon origine juive aux gens. J'ai toujours l'impression que je ne suis pas un Juif. Je ressens toujours le besoin de me défendre : oui, je suis juif, bien que mon nom ne soit pas juif et que je n'ai pas le faciès juif typique.

Beaucoup d'individus se sentent juifs mais ne pratiquent pas le judaïsme, de manière religieuse ou laïque, en s'engageant socialement ou culturellement au quotidien. Selon eux, se sentir juif émotionnellement signifie avoir une connexion avec leur famille (juive), que ce soit par le souvenir de la Shoah ou par leur(s) (grands-)parent(s), et/ou une connexion avec Israël. C'est une manière différente de celle des pratiques juives dans lesquelles on s'implique au sein de la vie communautaire juive, ou en étant membre d'une organisation juive religieuse. En d'autres termes, leur sentiment d'être juifs ne correspond pas à leurs pratiques juives. Kim (vingt-quatre ans, grand-mère paternelle juive) explique cette différence :

Si on regarde mon engagement dans le judaïsme au quotidien, je me donnerais un 2 sur 10, parce que je ne fais presque rien. Mais si on regarde comment je me sens, ce que je pense du judaïsme et comment je me vis en tant que juive, je me donnerais un 6 ou 7.

Seules 20 % des personnes interrogées sont actives au sein d'une organisation communautaire juive sans pour autant être impliquées dans la vie de la synagogue ou dans la direction de clubs de jeunes Juifs. Elles célèbrent les fêtes juives, non pas au sens religieux, mais pour exprimer le lien social

qui les unit aux autres Juifs. Elles ont des amis juifs et adoptent le *kosher style* (« style casher », encore une fois pas au sens religieux, mais pour exprimer leur appartenance à un groupe social). Il existe une distinction intéressante entre les individus dont la mère est juive et ceux dont le père est juif. Ceux dont la mère est juive sont plus susceptibles d'avoir été actifs dans le judaïsme : ils ont été élevés comme des Juifs, tandis que ceux dont le père est juif sont devenus actifs plus tard et ont construit leur propre pratique du judaïsme.

Le sentiment d'être juif mais de ne pas pratiquer le judaïsme peut changer au cours de la vie de l'individu en raison d'un événement marquant. Certains ont fait l'expérience de ce qu'ils appellent un « moment déterminant » : un moment précis de leur vie qui a causé un changement significatif de leur identité juive. On distingue les moments déterminants « positifs » et « négatifs ». Positifs car ils suscitent une augmentation, et négatifs car ils provoquent une réduction de l'implication ou du sentiment juif. Les moments déterminants positifs sont de deux ordres : les *Birthright Trips* (voyages de droit de naissance en Israël) ou les voyages organisés à Auschwitz, d'une part, et les renforcements positifs suscités par la famille, les amis ou le travail, d'autre part, comme nous l'explique Kim (vingt-quatre ans, grand-mère paternelle juive) :

Le lien que j'entretiens avec le judaïsme est devenu plus fort après mon voyage en Israël. Je n'avais jamais ressenti l'appartenance à quelque chose. Je n'avais jamais été membre d'un club ou d'un groupe ; en Israël, j'ai eu le sentiment d'être chez moi.

Les moments déterminants négatifs se caractérisent principalement par un rejet ou une expérience négative vécue au contact de la communauté juive, principalement à l'encontre des individus dont le père est juif. Il va sans dire que les moments déterminants sont intrinsèquement liés à l'histoire personnelle de chacun et n'ont pas nécessairement de conséquences durables.

Catégories de connexion au judaïsme

Comme on l'a dit, les individus conçoivent leur identité juive de manières très différentes. En plus de l'identification juive, on est en mesure de déterminer des catégories spécifiques dans lesquelles les enquêtés se sentent connectés au judaïsme, comme la Shoah, Israël ou la religion.

Le sentiment d'appartenance à la communauté juive et d'être lié aux autres Juifs, garant des liens sociaux, est considéré comme un lien primordial au judaïsme par beaucoup d'enquêtés. Le sentiment d'être juif est accentué par l'appartenance à un groupe social juif. Néanmoins, les enquêtés ont aussi expliqué comment certaines situations ou le fait de se trouver en présence d'un groupe, de Juifs orthodoxes par exemple, pouvaient les inciter à s'interroger sur leur identité juive. Les organisations sociales comme Crescas (centre éducatif juif), Limmoed, Habonim (organisation de jeunes sionistes), Monthly Minyan (groupe mixte d'individus qui célèbrent Shabbat ensemble une fois par mois) sont pour la plupart inclusives et ouvertes à toute personne d'ascendance juive (de père juif ou de mère juive), ce qui accentue le sentiment d'appartenance juive. Cependant, beaucoup de ces espaces sont méconnus des individus qui ne sont pas actifs au sein de la communauté juive sociale ou religieuse, et il leur est souvent difficile de passer le pas de leurs portes de peur de se voir rejeter. D'un autre côté, la culture juive, comprenant les écrits, la musique et les musées, est perçue comme un aspect positif du judaïsme. Cela s'explique par le fait que la culture juive, informelle et subjective, est considérée comme plus accessible que la religion. Bien que tous les enquêtés n'aient pas été particulièrement versés dans la culture juive, beaucoup cherchent à intégrer la culture juive dans leur vie.

Beaucoup d'enquêtés aimeraient suivre un certain nombre de traditions religieuses, mais leur manque de croyance religieuse constitue une barrière qui les empêche de rejoindre une organisation religieuse. Il s'agit pour la plupart d'individus dont le père est juif. Bien que plus des trois quarts des individus ne soient ni religieux ni membres d'institutions religieuses, ils s'investissent sur certains champs traditionnels du judaïsme, comme la célébration des fêtes juives, le partage des repas pendant Pessah ou l'allumage des bougies d'Hanoucca. Plus de la moitié (60 %) des enquêtés célèbrent les fêtes juives. Parmi ceux qui célèbrent les fêtes juives, plus de

la moitié sont nés de mère juive. Les fêtes juives sont célébrées beaucoup plus souvent que les fêtes chrétiennes et laïques.

Israël est une autre de ces catégories de connexion juives majeures. L'importance d'Israël dans l'identité juive varie de la plus importante part de l'identité à « un pays parmi beaucoup d'autres ». Pour ceux qui ont un parent israélien, Israël est la part la plus importante de leur identité. Huit des enquêtés ont un parent israélien. Environ dix mille Israéliens (individus dont au moins un des parents est israélien) vivent aux Pays-Bas, ce qui représente environ 20 % de la population juive néerlandaise²⁰.

Pour ceux dont aucun des parents n'est Israélien, le lien avec Israël varie de fort à plus faible. Pour certains d'entre eux, leur voyage en Israël a renforcé leur lien au judaïsme, comme nous l'explique Sander (trente-sept ans, de père juif) :

Mes liens à Israël et au judaïsme se sont fortement renforcés après que j'ai visité le pays. C'est très spécial pour moi d'avoir un endroit où tous les Juifs peuvent se rendre en toute sécurité. Je me sens connecté à Israël.

D'autres ressentent une connexion à Israël, mais pas de manière inconditionnelle : un désaccord avec la culture ou la politique israélienne peut venir l'affaiblir. D'autres encore n'ont tout simplement pas de connexion à Israël, pour la plupart parce qu'ils n'y sont jamais allés, comme le raconte Anne (vingt-six ans, de père juif) :

Je n'ai aucun lien avec Israël. Je n'y suis jamais allée, mais j'aimerais m'y rendre un jour. Mais ce n'est pas une priorité pour moi. Je pense que la culture et l'histoire d'Israël sont intéressantes, mais elles ne m'attirent pas particulièrement.

Il est impossible de parler d'Israël sans aborder la question du conflit israélo-palestinien. Il a une place centrale dans les médias occidentaux et revient par vagues. Les enquêtés sont donc souvent confrontés à la politique du pays. Indépendamment de la force du lien qui les unit à Israël, la plupart

20 H. van Solinge et C. van Praag, *De Joden in Nederland anno 2009...*, op. cit. ; Chris Kooyman et Yossi Almagor, *Israelis in Holland. A Socio-demographic Study of Israelis and Former Israelis in Holland*, Amsterdam, JMW, 1996.

d'entre eux sont catégoriques au sujet de sa politique : ils désapprouvent les colonies et la manière dont les Palestiniens sont traités. Beaucoup d'enquêtés défendent Israël dans des cercles non juifs, tandis qu'ils défendent les Palestiniens dans un environnement plus pro-israélien juif.

Pour beaucoup d'enfants issus de mariages mixtes aux Pays-Bas, l'identité juive est un processus compliqué et versatile, en partie à cause de la Shoah. La Shoah a eu un impact majeur sur la population juive néerlandaise. Des cent cinquante-six mille Juifs nés d'au moins un parent juif avant la seconde guerre mondiale, seuls trente mille ont survécu jusqu'en 1946²¹. La Shoah n'a pas seulement transformé la communauté juive néerlandaise en termes de chiffres, elle a aussi bouleversé la communauté tout entière à travers la destruction des liens familiaux, la réinvention et la redéfinition de l'identité juive et des traditions familiales²². Pour la plupart des cinquante enquêtés, au moins un de leurs grands-parents avait survécu à la Shoah. Une poignée seulement appartenait à ce qu'on appelle la deuxième génération. La Shoah joue évidemment un rôle majeur dans la construction de l'identité juive de la deuxième génération, dont le parent juif est né avant ou pendant la seconde guerre mondiale²³. Mais le génocide continue de jouer un rôle majeur pour ceux dont les parents (juifs) sont nés *après* la guerre. On entend de plus en plus le terme de « troisième génération » pour désigner ce groupe²⁴. Pour la plupart des enquêtés appartenant à la deuxième génération, la Shoah est souvent leur principal, sinon parfois leur seul lien avec le judaïsme, comme l'explique Naomi (quarante-deux ans, de père juif) :

Je ne me sens pas juive, car je ne m'y connais pas assez, mais cela fait partie de mon identité à cause de mon histoire ; parce que mon père a été prisonnier des camps pendant la guerre, parce que ses parents biologiques

21 H. van Solinge et C. van Praag, *De Joden in Nederland anno 2009...*, *op. cit.* ; E. van Imhoff et H. van Solinge, *Schatting individuele verdeling Joodse tegoeden*, *op. cit.*

22 Hetty Berg, *Wie niet weg is, is gezien. Joods Nederland na 1945* [Celui qui n'a pas disparu demeure visible. Les Juifs aux Pays-Bas après 1945], Zwolle, Waanders, 2010.

23 Helen Weijel, *In twee werelden. Gesprekken met kinderen van joodse overlevenden* [Dans deux mondes. Entretiens avec des enfants de survivants juifs], Amsterdam, Van Gennep, 1985.

24 Natascha van Weezel, *De derde generatie. Kleinkinderen van de Holocaust* [La troisième génération. Petits-enfants de l'Holocauste], Amsterdam, Publisher Balans, 2015.

et de nombreux membres de sa famille ont été tués pendant la guerre. L'histoire de la famille a influencé la personne que je suis. Je ne me sens pas juive, mais je ressens ce lien à cause de mon histoire.

Les aspects culturels et traditionnels du judaïsme sont souvent absents. Pour les enquêtés issus de la troisième génération, la Shoah continue de jouer un rôle important dans la construction de leur identité juive. Certains même (environ un tiers des enquêtés de troisième génération) considèrent que la Shoah est le seul lien qu'ils entretiennent avec le judaïsme. Pour beaucoup d'entre eux, le lien (fort) qu'ils ont avec leurs grands-parents et les histoires qu'ils rapportent de la guerre les ont beaucoup influencés. Pour ce qui est de l'avenir, la deuxième génération s'efforce de ne pas transmettre le fardeau de la Shoah ; la troisième semble plus déterminée, la plupart de ses membres souhaitant transmettre l'histoire, pas le fardeau.

Environ 20 % des enquêtés déclarent qu'ils ont été victimes d'antisémitisme, et beaucoup disent que l'antisémitisme persiste aux Pays-Bas aujourd'hui. Cependant, ils ne considèrent pas qu'il joue un rôle important dans la construction de leur identité juive. Cela peut s'expliquer par la dédramatisation des remarques antisémites, principalement des piques et autres boutades un peu trop poussées. Aussi, beaucoup d'entre eux mentionnent l'ignorance des auteurs de la blague ou de la remarque, comme l'explique Thomas (trente-cinq ans, de père juif), médecin de famille :

Je me suis rendu il y a un certain temps à une rencontre de médecins. L'un d'entre eux a dit quelque chose à propos d'une certaine thérapeute, et parlait d'elle en disant « cette Juive ». Je m'en suis choqué et je lui ai dit qu'il ne pouvait pas parler de cette manière. Il rétorque : « Mais elle est juive, non ? » Je lui ai demandé ce qu'il en savait, et il m'a répondu : « ça se voit en la regardant ». Il ne pensait pas à mal, il n'a pas dit ça pour attaquer les Juifs. Mais ça m'a beaucoup secoué.

On peut également expliquer l'importance mineure accordée par les enquêtés à l'antisémitisme par le fait que beaucoup d'entre eux pensent ne pas être physiquement identifiables en tant que Juifs, et donc être moins vulnérables. Parmi les résultats les plus notables de cette étude figure le nombre (environ 15 %) de ceux qui ont été sévèrement malmenés pendant leur enfance en raison de leur origine juive. Ces attaques étaient

considérées comme antisémites à ce moment-là et ont eu un impact majeur sur leur enfance. Avec du recul, beaucoup estiment que cela n'a pas vraiment influencé leur identité juive. L'antisémitisme est souvent une zone d'ombre, qui affecte l'enquête, mais pas assez « sévèrement » pour qu'il le considère comme l'expression d'une nature antisémite, ce qui a pour conséquence de le dédramatiser.

Thématiques spécifiques

On a vu dans la partie précédente différents espaces par lesquels les individus se connectent au judaïsme : les liens culturels et sociaux, la religion et la tradition, Israël, la Shoah et l'antisémitisme. Ce sont à présent les thématiques spécifiques entrant dans la construction de l'identité juive qui seront abordées.

Le fait de recevoir une éducation juive à la maison contribue à la formation d'une identité juive et à la propension à l'investissement dans le judaïsme, plus tard, au cours de la vie. Environ 30 % des enquêtés ont reçu une éducation juive, qui se traduit la plupart du temps par des pratiques laïques, impliquant des aspects traditionnels et un investissement social. À la maison, on célébrait les fêtes juives, on mangeait casher, on participait à la vie religieuse juive organisée ou on s'investissait socialement, en participant par exemple à l'école juive du dimanche ou à des clubs de jeunesse juifs. Cependant, le fait d'avoir une mère juive ou un père juif constitue une vraie différence.

Les enquêtés dont la mère est juive sont plus susceptibles d'avoir reçu une éducation juive et de rester impliqués dans le judaïsme que ceux dont le père est juif. Dans les foyers dont la mère est juive, on célébrait les fêtes juives à la maison. La plupart des enquêtés ayant reçu une éducation juive ont grandi dans une maison casher et participaient à la vie de la communauté juive organisée. Le parent non juif encourageait souvent l'éducation juive. Ils célébraient certaines des fêtes, et la culture juive était très importante à la maison. Les grands-parents étaient également très influents et représentaient souvent la seule influence juive au sein de la famille. La moitié des membres de ce groupe sont toujours investis d'une manière ou d'une autre dans le judaïsme. Cependant, la plupart des enquêtés n'ont pas reçu d'éducation juive. Ils ne célébraient pas les fêtes juives et leur éducation

présentait très peu d'aspects de la culture juive. La plupart étaient nés de père juif. Pour presque tous, la Shoah était la seule connexion au judaïsme qu'ils ont ressentie au cours de leur jeunesse, comme l'explique Francine (trente-cinq ans, de père juif) :

Ma grand-mère juive vivait au coin de la rue. Ma sœur et moi allions lui rendre visite tous les dimanches pour le thé. Elle nous a raconté plein d'histoires de la guerre et de ce qui était arrivé à la famille. Je ne me sens pas juive, mais ces histoires me lient au judaïsme d'une certaine manière.

Un petit nombre d'individus ayant un père juif n'ont pas reçu d'éducation juive, mais se sont tout de même investis dans le judaïsme plus tard au cours de leur vie.

Pour beaucoup d'enquêtés, les grands-parents ont joué un rôle majeur dans la transmission des histoires de la Shoah et dans la célébration des fêtes juives, comme le raconte Thomas (trente-cinq ans, de père juif) :

J'étais très proche de ma grand-mère juive. On se voyait beaucoup, car elle ne vivait pas très loin. [...] Ce qui m'a le plus influencé chez elle, ce sont les histoires qu'elle me racontait de la guerre. La guerre était omniprésente dans sa vie et elle en parlait beaucoup.

De nombreux enquêtés célébraient les fêtes juives à la maison, mais les fêtes comme Pessah et Hanoucca étaient célébrées avec les grands-parents. Pour les autres, les grands-parents n'ont pas joué de rôle majeur dans la célébration des fêtes juives et ne parlaient pas de la Shoah. En revanche, ces grands-parents ont transmis une sorte de *Yiddishe Neshomme*, un esprit yiddish qui se traduit dans la langue, l'humour et le comportement.

Plus de la moitié des enquêtés vivent en couple. Beaucoup d'entre eux auraient aimé avoir un partenaire juif, mais ne se formalisent pas que ce ne soit pas le cas. Très peu (trois sur cinquante) sont en couple avec une personne juive. Certains partenaires influencent les enquêtés de manière positive et d'autres de manière « neutre ». Dans le premier cas, le partenaire n'est pas seulement positif à propos du judaïsme : il encourage même l'implication juive de son partenaire, comme l'explique Sanders (trente-sept ans, de père juif) :

Ma femme est très fière de son nom juif. Elle m'encourage même à m'investir dans le judaïsme ; après la naissance des enfants, c'est elle qui a proposé de célébrer Pessah.

La plupart des partenaires adoptent une attitude plus neutre à l'égard de l'identité juive de leur conjoint. Ils peuvent avoir un sentiment positif ou neutre vis-à-vis du judaïsme, mais n'encouragent pas les enquêtés à s'impliquer dans le judaïsme, comme l'explique Linda (trente-quatre ans, de père juif) :

Le sentiment juif que j'éprouve, je ne peux pas le décrire, mais les Juifs le comprennent tous, c'est quelque chose que je ne peux pas partager avec lui. Il ne le comprend pas – mon partenaire – et il trouve que certaines choses sont bizarres. Mais il me respecte, il m'estime et me laisse faire ce que je veux.

Un plus petit nombre d'enquêtés ont des enfants. Une minorité d'entre eux élèvent leurs enfants dans la culture juive. Le judaïsme fait partie de leur vie quotidienne, de la célébration de certaines fêtes, d'une éducation juive. Pour la plupart, le judaïsme ne joue pas de rôle dans la vie quotidienne de leurs enfants. Certains expliquent que leurs enfants ne sont pas juifs car leur mère n'est pas juive, comme le prescrit la *Halakha*. D'autres considèrent que leurs enfants décideront eux-mêmes s'ils souhaitent s'identifier au judaïsme. Néanmoins, beaucoup de parents parleront du patrimoine, de la culture juive et de la Shoah à leurs enfants, comme l'explique Thomas (trente-cinq ans, de père juif) :

Mon fils n'a pas besoin de se définir comme Juif. Il n'est pas circoncis et ne porte pas de prénom juif. Je voudrais lui transmettre l'humour juif et la culture [...] et je veux lui raconter les histoires de la guerre. Je veux que mon fils sache d'où il vient, qu'il sache ce qui est arrivé à sa famille.

Les enquêtés dont la mère est juive semblent avoir intégré l'idée que l'identité juive est transmise par descendance matrilineaire. Ils se considèrent comme juifs et sont considérés comme tels par la communauté juive. C'est pourquoi, même s'ils ne pratiquent pas et ne se sentent pas juifs, ils acceptent simplement le fait qu'ils sont juifs et sont conscients de

pouvoir, s'ils le décident un jour, devenir plus actifs au sein de la communauté juive (sociale ou religieuse) sans rencontrer d'obstacles. À l'inverse, ceux dont le père est juif ont tendance à développer une identité juive complexe, voire problématique. Ils ressentent effectivement une certaine appartenance, mais se voient souvent rejetés par les autres. Beaucoup d'entre eux ont fait l'expérience du rejet au moins une fois dans leur vie, de la part d'associations juives, de membres de la communauté juive ou parfois même de la part de membres de leur propre famille, dont leur père. Dina (trente-huit ans, de père israélien) le décrit en ces mots :

J'ai tendance à dire que je ne suis pas juive. J'ai l'impression de ne pas avoir le droit de dire que je suis juive. J'ai très peur que les gens pensent que je m'impose, parce qu'on me l'a fait bien comprendre : tu ne fais pas partie de la bande. Quand j'ai quitté le lycée, je voulais vraiment aller en Israël, mais mon père [israélien] ne m'y a pas autorisée. Il m'a dit que je n'y serais pas acceptée parce que ma mère n'est pas juive. Je l'ai entendu tellement de fois que j'ai commencé à le voir comme ça moi aussi.

Ainsi, les enquêtés dont la mère est juive disposent du choix actif de participer ou non à la vie des communautés juives sociales ou religieuses, indépendamment de leur sentiment d'appartenance juive. Pour ceux dont le père est juif, la décision est prise pour eux, même s'ils se sentent juifs et même s'ils cherchent des moyens de faire partie de ces espaces juifs.

La problématique de l'identité juive de ceux qu'on appelle les « Juifs de père²⁵ » pourrait résulter d'une interprétation de la *Halakha* qui stipule que les enfants nés d'une mère juive sont considérés comme juifs. Cette interprétation prévaut dans la plupart des congrégations juives aux Pays-Bas, orthodoxes comme libérales. Les individus nés de père juif peuvent faire partie des congrégations libérales, comme le peuvent leurs enfants, mais ils ne peuvent pas devenir membres sans « confirmation de leur statut de Juif²⁶ », ce qui rend l'admission plus difficile.

25 Andreas Burnier emploie le terme de « Juif de père » (*father-Jews*) pour la première fois en 1995, lors d'une conférence du JMW sur la génération d'après-guerre.

26 Un ou deux ans d'études, puis présentation à un *Beth Din*.

La communauté juive

Seuls quelques enquêtés se sentent acceptés et considèrent que leur rapport à la communauté juive est non ambivalent. La plupart du temps, la communauté juive suscite des sentiments ambivalents, voire négatifs. Les enquêtés considèrent que la communauté juive devrait être plus ouverte et accueillante envers les individus dont le père est juif et pour les nouveaux arrivants en général. Dans la mesure où il est plus difficile pour une personne dont le père est juif d'intégrer les organisations juives, ce sont souvent les personnes dont la mère est juive qui sont les plus actives au sein de la communauté. Cependant, et malgré cela, seule une minorité des enquêtés est active au sein d'organisations sociales ou religieuses. Floor (vingt-quatre ans, de mère juive) présente une forte identité juive et a reçu une éducation juive, mais, à cause des remarques et moqueries dont elle a été victime dans son école juive, elle a tourné le dos à la communauté juive des Pays-Bas :

La communauté est fermée. Il n'y a pas de place pour les nouveaux ni pour les gens qui pensent différemment. Tout le monde se connaît. Je deviens claustrophobe rien qu'en y pensant. Soyez ouverts et acceptez les gens ! Je pense qu'il faudrait intégrer les gens moins impliqués dans la communauté, les prendre par la main et les accueillir. J'aimerais vraiment que cela se passe comme cela.

L'identité des enfants issus de couples mixtes est donc complexe, souvent contradictoire, et soumise à de nombreux facteurs, dont l'éducation et la parenté. Le facteur le plus important est l'influence extraordinaire de l'interprétation de la loi de la descendance matrilineaire aux Pays-Bas. Cette règle de la descendance, souvent combinée à la réaction de la communauté juive, influence l'identité juive des enfants de mariages mixtes, de manière significativement négative, en particulier chez les enfants de père juif. Le choix assumé d'appartenir ou non à la catégorie des enfants de mère juive fait toute la différence. Les enfants de père juif rencontrent plus de difficultés, car leur lien avec le judaïsme est souvent très fort. Étonnamment, tous les enquêtés de cette étude se sentent juifs, alors qu'un petit nombre d'entre eux seulement est actif au sein d'une communauté juive (sociale ou religieuse). Bien qu'il existe des espaces informels auxquels

chacun peut se joindre et éprouver librement son identité juive, ces espaces sont peu nombreux et difficiles à trouver. Pour les enfants issus de couples mixtes, la peur de ne pas être acceptés fait que ces communautés semblent souvent hors de portée. Mis à part le fait qu'ils ne participent pas malgré leur sentiment d'être juifs, leur identité juive demeure relativement flexible tout au long de leur vie et peut changer à certaines occasions. Ces occasions – ou « moments décisifs » dans la vie des individus – ont renforcé ou affaibli le sentiment juif et l'implication des enquêtés. Parmi les autres facteurs importants figure le souvenir de la Shoah dans leur rapport avec le judaïsme. Cette conséquence se retrouve encore parmi les membres de la troisième génération, un fait intéressant puisqu'on s'attendrait à ce qu'il se soit atténué soixante-dix ans après la libération des Pays-Bas.

On en conclut que l'identité juive des enfants issus de mariages mixtes est complexe, souvent paradoxale ; c'est un phénomène versatile qui se manifeste de différentes manières. Ces quelques réflexions offrent un point de départ à une étude plus approfondie de problématiques identitaires similaires ainsi qu'aux tentatives d'offrir davantage de perspectives aux organisations juives cherchant à s'adapter à une démographie en pleine évolution.

Une catégorie de l'entre-deux : les « Juifs de père » au sein de la communauté juive allemande russophone

« Le Juif par le père, il est moins goy qu'un non-Juif ?
Un Juif par son père et par son âme, c'est encore un goy
ou ça n'en est presque plus un ? »¹

On peut s'amuser à introduire le débat sur la patrilinearité, tel qu'il s'exprime en Allemagne parmi les Juifs russophones, par ces questions trouvées sur un forum Internet russophone qui interrogent avec justesse cet entre-deux de la catégorie à la fois ethnique et religieuse de Juif, et plus particulièrement celle de « Juif de père² ». La question de la judéité patrilineaire appliquée au cas des Juifs russophones ayant immigré en Allemagne s'est présentée à nous dans le cadre de recherches doctorales³ portant sur les processus migratoires et identitaires juifs des migrants d'ex-Union soviétique

1 « Evrej po pape, on men'sij goy, čem voobščee neevrej ? Evrej po pape i v duše, on eščě goy ili uže po počti ne goy ».

2 En russe : *evrej po pape* (Juif par le papa), *evrej po otcu* (Juif par le père), *negalaxièeskij evrej* (Juif non halachique). En allemand : « *Vaterjuden* ». Un article paru dans la presse juive allemande en juin 2011 souligne l'ambiguïté du terme de « *Halbjuden* » (demi-Juif) en raison de sa généalogie. Voir Fabian Wolff, « Falsche Bruchrechnung. Warum der Begriff "Halbjuden" auf den Index gehört », *Jüdische Allgemeine*, le 16 juin 2011, <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/10568> [consulté le 14 juin 2015].

3 Lisa Vapné, *Les Remplaçants. Migration juive de l'ex-Union soviétique en Allemagne*, thèse de doctorat en science politique, Sciences-Po, Paris, 2013.

en Allemagne depuis 1991. C'est le travail de terrain de 2004 à 2007, composé d'entretiens semi-directifs, d'observation dans quatre Communautés⁴ juives de la République fédérale d'Allemagne (RFA) choisies en raison de leur hétérogénéité, et l'analyse de la presse et des forums Internet russo-phones qui nous a conduit à nous intéresser à cette thématique. En effet, au fil des entretiens, cette question n'a cessé d'être spontanément évoquée par les acteurs-migrants : elle était l'objet de cristallisation des passions, soit que, pour les uns, les « Juifs de père » faisaient l'objet d'une injustice en n'étant pas acceptés comme membres (*Mitglieder*) des Communautés juives d'Allemagne, alors qu'en Union soviétique, en raison de leurs patronymes et noms de famille, ils subissaient un antisémitisme latent ; soit, pour les autres, que les nouveaux arrivants, ces Juifs postsoviétiques, impénitents athées, en voulant accepter les « Juifs de père » dans les lieux culturels et culturels juifs, et en les considérant comme des Juifs à part entière, osaient contester et enfreindre l'ordre établi du judaïsme.

Puis, cette question a resurgi dans le processus même de l'écriture. Le chercheur doit nécessairement, pour élaborer sa pensée, créer des catégories ou reprendre des catégories déjà existantes. Lorsque j'écris les « Juifs russo-phones en Allemagne », je construis une catégorie savante qui englobe une population dont les contours dépassent l'identification au groupe juif en tant que catégorisation religieuse du judaïsme orthodoxe défini par la *Halakha* par laquelle est Juif celui qui a une mère juive. L'immigration juive russo-phone en Allemagne, que l'on appelle couramment en russe l'immigration *po evrejskoj linii* (par voie juive), concerne des individus qui, quelle que puisse être leur auto-identification à la judéité, ont pu être identifiés par leurs papiers d'identité soviétiques comme tels (ayant deux parents de nationalité juive, une mère juive ou un père juif). De plus, ces personnes qui ont décidé d'immigrer en Allemagne ont pu venir accompagnées de leurs familles : ainsi, l'immigration en Allemagne des Juifs russophones comprend aussi les conjoints non-Juifs de ces Juifs (au sens matrilineaire ou patrilineaire) qui ont leurs propres identifications et qui ont accepté d'immigrer en Allemagne dans le cadre d'une immigration sur des critères ethniques.

Par conséquent, ceux que l'on nomme par facilité les « Juifs russo-phones en Allemagne » représentent un groupe hétérogène dans leur

4 J'utilise le terme avec une majuscule pour qualifier la Communauté institutionnelle : il s'agit de la traduction de *Gemeinde*.

rapport à la judéité, que ce soit en termes d'auto- ou d'hétéro-identification. Cependant, leur point commun demeure d'avoir été catégorisés par l'État allemand, dans le cadre de la politique d'accueil, entre 1991 et 2005, en tant que « réfugiés du contingent » (*Kontingentflüchtling*) puis, depuis 2005, comme « migrants juifs » (*jüdischer Zuwanderer*)⁵.

La catégorie qui nous intéresse ici correspond à une sous-partie de l'ensemble des « migrants juifs » en Allemagne que l'on peut nommer, en présupposant leur appartenance à la judéité, les « Juifs de père » (*Evrej po pape*), les « Juifs non halachiques » ou encore, pour être plus consensuels, les enfants d'un père juif et d'une mère non-juive. Les études démographiques peinent à fixer cette catégorie d'individus qui y font figure d'absents, d'« âmes mortes ». C'est pour cette raison que, lorsque l'on indique que 25 % environ des « migrants juifs » en Allemagne sont des enfants de père juif, ce pourcentage ne correspond qu'à une estimation. Le cas des « Juifs de père » illustre bien le hiatus entre les catégories des États, de la religion, tout comme celles des acteurs eux-mêmes dans leurs tentatives de définition de l'ethnicité juive. Cette catégorie nous intéresse au sens où elle tente de mettre un nom sur des individus à la fois dans et hors du groupe.

Les catégories des États

L'immigration des Juifs russophones en Allemagne est une immigration sur critères ethniques : le candidat à cette immigration doit prouver son appartenance ethnique afin d'obtenir l'autorisation d'immigrer⁶. La RFA a repris à son compte, pour rendre possible la sélection des migrants, la catégorie soviétique de nationalité (*nacionalnost*) telle qu'elle figurait dans les papiers d'identité soviétiques. En Union soviétique, à défaut d'être considérés comme appartenant à une nation, les Juifs ont été considérés comme formant une « nationalité », que l'on peut comprendre comme une appartenance ethnonationale. Le terme de « nationalité » n'est pas celui des

5 Sur cette politique d'accueil, voir Lisa Vapné, « L'accueil des "migrants juifs" en Allemagne. Un exemple de politique publique de l'identité », *Politique européenne*, n° 47, mai 2015, p. 72-92.

6 Christian Joppke, *Selecting by Origin. Ethnic Migration in the Liberal State*, Harvard/Cambridge, Harvard University Press, 2005.

États-nations dans lesquels nationaux et citoyens sont confondus, mais a été entendu comme la reconnaissance en tant que population unie par une conscience nationale au sein d'un État multinational.

En fixant la « nationalité » juive dans les passeports et dans les papiers d'identité, les autorités ont pérennisé une certaine identité juive : les acteurs ont intériorisé cette définition de l'ethnicité, se sont approprié l'idée qu'être juif c'est naître juif et appartenir à un groupe ethnionational⁷. Toutefois, lorsqu'un seul des deux parents est de « nationalité » juive, il a été possible de contourner cette fatalité de la « nationalité ». À l'âge de seize ans, le citoyen soviétique devait se faire enregistrer auprès des autorités afin d'obtenir un passeport intérieur ; il était alors obligé de présenter son certificat de naissance qui indiquait la « nationalité » de chacun de ses parents. S'ils étaient de même « nationalité », celle-ci était reportée sur son passeport. Dans le cas où ses deux parents étaient de « nationalités » différentes, alors celle qu'il souhaitait entre les deux pouvait être choisie. C'est ainsi que, le plus souvent, les Juifs de père choisissaient la « nationalité » de leur mère (la « nationalité » juive étant considérée comme une « nationalité » discriminatoire⁸) : en l'occurrence, la « nationalité » russe ou ukrainienne, si telle est la « nationalité » de leur mère.

Lorsque l'Allemagne fait le choix de reprendre à son compte le concept soviétique de « nationalité », elle laisse en suspens une définition de l'appartenance au groupe juif sur le mode de l'hérédité ; le statut de « réfugié du contingent » – tel qu'il a été repris à partir de 1991 pour permettre l'accueil des Juifs soviétiques – s'obtenant sous condition de pouvoir prouver aux autorités consulaires allemandes sur le territoire de l'ex-URSS, d'être né juif ou d'avoir l'un des deux parents juifs. Alors, l'État allemand affirmait que les Juifs soviétiques étaient accueillis en raison de la responsabilité historique de l'Allemagne à l'égard des Juifs, mais aussi du climat antisémite de l'Union soviétique du tournant des années 1990⁹. Toutefois,

7 Valeriy Chervyakov, Zvi Gitelman et Vladimir Shapiro, « Religion and Ethnicity. Judaism in the ethnic consciousness of contemporary Russian Jews », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 20, n° 2, 1997, p. 280-305.

8 Voir Sarah Fainberg, *Les Discriminés. L'antisémitisme soviétique après Staline*, Paris, Fayard, 2014.

9 Paul Harris, « Jewish migration to the New Germany. The policy making process leading to the adoption of the 1991 quota refugee law », dans Dietrich Thränhardt, *Einwanderung und Einbürgerung in Deutschland*, Münster, Lit Verlag, 1998, p. 105-147.

la seule identification juive dans leur passeport ou leur certificat de naissance de l'époque soviétique était une preuve suffisante. Cependant, au fil des décennies 1990-2000, les motivations de cette politique d'accueil vont évoluer, et sa raison d'être ne sera plus tant d'accueillir un groupe discriminé, mais d'accueillir des Juifs plus authentiques et plus intégrables afin de renforcer la Communauté juive allemande. Le Juif authentique étant pensé comme celui qui vivrait en adéquation avec son identification en tant que juif, son auto-identification et surtout ses pratiques. Ce souhait de restreindre la politique d'accueil allemande a été lié au décalage important entre le nombre de « migrants juifs » et le nombre de personnes rejoignant les rangs des Communautés juives. À partir de mars 1997, de manière plus explicite qu'auparavant, les textes allemands précisent que, quelle que soit l'appartenance ethnique du candidat à l'émigration, il ne peut être accepté qu'à la condition qu'il ne professe pas une autre religion que le judaïsme. Ainsi, la politique d'accueil de l'Allemagne requiert des migrants d'être non seulement des *Evrei* (Juifs), mais aussi des *iudei* (juifs). À partir de 2005, les conditions d'entrée en Allemagne sont devenues plus restrictives ; et le souhait de l'Allemagne d'accueillir des migrants qui intégreraient les Communautés juives religieuses du pays est plus explicite. Il est, depuis cette date, nécessaire de remplir de nouvelles conditions : le candidat doit prouver qu'il sera accueilli en tant que membre dans l'une des Communautés juives religieuses d'Allemagne¹⁰. La branche sociale du Conseil central des Juifs d'Allemagne, le ZWST¹¹, délivre un pronostic d'intégration concernant chacune des candidatures, dans lequel l'intégration à la Communauté juive religieuse a autant, sinon plus d'importance que son intégration à la société allemande. *A priori*, l'ajout de cette condition a pour conséquence d'exclure de la politique d'accueil de la RFA les « Juifs de père », puisque les Communautés juives orthodoxes allemandes, majoritaires, ne les considèrent pas comme Juifs. Plus précisément, le destin des candidats à l'émigration est dès lors entre les mains des Communautés juives libérales (Die Union der Progressiven Juden) qui,

10 Voir : <http://www.bamf.de/DE/Migration/JuedischeZuwanderer/Voraussetzungen/voraussetzungen-node.html> [consulté le 14 juin 2015].

11 Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland. Cette « *umbrella organization* » (organisation parapluie ou structure de tutelle pour le réseau de ses membres), qui est régie par le principe d'unité de la Communauté (*Einheitsgemeinde*), regroupe, en 2011, 108 Communautés juives et 105 000 membres.

au cas par cas, traitent ces candidatures et peuvent donner une opinion. L'évolution de la politique migratoire à l'égard des Juifs postsoviétiques laisse à penser que l'État allemand s'est, à un moment donné, approprié les catégories religieuses du judaïsme orthodoxe.

Nous allons voir maintenant que ce rétrécissement catégoriel, mais plus généralement encore la question de la patrilinéarité, est l'objet de débats au sein de la communauté juive russophone en Allemagne.

Qui est juif ? Les définitions innovantes des acteurs

Généralement, dès les premières semaines de l'installation en Allemagne, les migrants juifs se rendent dans la Communauté juive de leur ville pour s'y inscrire. Là, ceux d'entre eux qui peuvent prouver qu'ils ont une mère juive deviennent membres de cette Communauté. Ainsi, pour la seconde fois, les migrants passent l'épreuve de l'identité juive, mais cette fois-ci les règles de cet examen ne sont plus celles fixées par les autorités allemandes, mais celles des autorités religieuses. On peut considérer que ce test sur l'identité juive n'a pas seulement pour objet l'identification, mais que les migrants en Allemagne dont l'identité juive est mise en doute doivent, après leur immigration, prouver qu'ils ne sont pas des « faux juifs », ce qui entraîne un réajustement de leur affirmation identitaire. Le passeport soviétique y sert une fois encore de preuve. Les « Juifs de père » qui s'aventurent à vouloir aussi devenir membres d'une Communauté juive orthodoxe se voient opposer un refus et apprennent, à cette occasion, que s'ils pensaient jusqu'alors être juifs, il n'en était rien¹². Ils se trouvent donc face à une nécessaire réinterprétation, à la lumière d'une nouvelle société et de nouvelles normes, de ce qu'ils pensaient être leur identité.

12 Parmi ces Communautés, toutes les tendances du judaïsme sont représentées ; toutefois, c'est le courant orthodoxe qui domine la vie juive en Allemagne. Pour celui-ci, selon les critères rabbiniques traditionnels, l'appartenance à la judéité repose seulement sur deux principes : la matrilinéarité et la conversion. En revanche, depuis mars 1983, à l'issue du 94^e congrès du judaïsme réformé, les rabbins libéraux américains ont introduit le principe de patrilinéarité. Dès lors, ce mouvement considère comme juive toute personne née de deux parents juifs, tout comme toute personne, née d'un père ou d'une mère juive, à la condition qu'elle ait été élevée dans le judaïsme.

Notons que la Communauté juive, notamment dans les villes d'Allemagne où elle fait figure d'espace à la fois profane et sacré, en l'absence de synagogues à proprement parler, se trouve être un lieu consacré à la culture et à la religion juive, mais aussi à l'intégration des migrants. Ils peuvent y recevoir des cours de langue, des conseils en langue russe et tout simplement de l'aide. Par conséquent, entrer dans les locaux de la Communauté juive ne revêt pas nécessairement un caractère religieux, et le plus fréquemment n'en a aucun. On peut caractériser cet espace comme celui d'un entre-soi, juif et russophone. Les Juifs allemands, appelés les « Juifs locaux » (*Mestnye evrei*), y étant minoritaires, les règles sont, certes, celles imposées par la religion, mais les normes sociales sont celles des russophones qui ont apporté avec eux au sein de la Communauté religieuse leur propre représentation du judaïsme et de la judéité. Néanmoins, les Juifs russophones n'ont pas pour autant créé de nouvelles normes transgressant celles établies, par-delà les États, par le judaïsme orthodoxe et, dans l'État allemand, par le Conseil central des Juifs d'Allemagne.

Intégration des « Juifs de père » : des pratiques communautaires de contournement

En dépit, en principe, de l'impossibilité pour les enfants de père juif d'intégrer toute Communauté juive, on peut observer dans les faits une hétérogénéité des pratiques. Celles-ci s'inscrivent toujours dans une dynamique locale. Quand, à Düsseldorf, il est nécessaire de montrer patte blanche pour avoir le droit de franchir les portes du centre communautaire et de la synagogue (chaque personne qui souhaite entrer doit prouver qu'elle est bien membre), à Cottbus, à l'est de l'Allemagne, les « Allemands ethniques » et les conjoints non juifs circulent dans les locaux de la Communauté en toute simplicité et participent aux activités de la Communauté. Pour Yaël, jeune homme faisant office de rabbin dans le Land de Brandebourg, né en Union soviétique, de citoyenneté israélienne, envoyé par le ZWST, les « Juifs de père » sont non seulement acceptés, mais bienvenus au sein de la Communauté. Guénia, l'une des responsables du « club des femmes » de la même Communauté, expliquait à ce sujet que, « bien entendu, ils étaient acceptés », mais qu'elle se gardait seulement d'en avvertir le ZWST. Raïssa, responsable elle aussi du « club des femmes », mais à Gelsenkirchen, nous

dit que, normalement, « seules les femmes purement juives peuvent venir dans son club. Les femmes juives, ce sont celles qui ont une mère juive, mais je... transgresse [*narušaju*] cette règle et j'invite toutes celles qui le souhaitent [...] même celles qui n'ont aucun lien avec le judaïsme, si elles veulent être avec nous ». Max, à Cottbus, disait en des termes similaires ce contournement de la règle imposée :

LV : Ne peuvent être membres de la Communauté que les Juifs par la *Halakha* ?

Max : Oui... C'est notre grand... Je ne sais pas si c'est juste ou pas juste, parce que c'est une forme de non-sens... parce qu'en Russie quand on donne les papiers, personne ne te demande qui est juif chez toi, ton père ou ta mère. Si ton père est juif, tout va bien, tu peux partir par la voie juive et ici le Conseil central pose cette *Halakha*, le ZWST aussi, et si tu n'es juif que par le père on ne te prend pas dans la Communauté. C'est un très grand problème à l'Ouest [*na Zapade*] où c'est très difficile d'être accepté par la Communauté. Ici [*u nas*], c'est plus libéral, on a une approche, je dirai, plus humaine. Si tu ne peux pas officiellement être membre de la Communauté, si tu ne peux pas officiellement payer ton versement, il y a la possibilité de faire un don. On leur propose... on ne peut pas les obliger. On leur dit qu'il y a certains droits qu'ils ne peuvent pas avoir, comme aller aux séminaires organisés par le ZWST, voter et pour le reste vous aurez les mêmes droits que tous les autres.

LV : Et pour l'office du Shabbat ?

Max : On n'empêche personne de venir. Juifs, pas Juifs, on a même des Allemands qui viennent ! [...] On essaie de comprendre les gens. Il y a énormément de gens qui ont vécu toute leur vie dans un couple mixte, pourquoi est-ce qu'on les offenserait ? Une femme russe, par exemple, peut venir, faire un don et qu'elle ait des droits, à la condition, bien sûr qu'elle respecte [*sobljudat*] les traditions juives. Si elle vient avec une croix, une croix orthodoxe, nous ne l'accepterons pas.

LV : Nous... c'est qui ?

Max : On a une direction [*pravlenie*], on discute de ces questions et on a des débats.

Dans les centres communautaires exclusivement russophones, les responsables communautaires, tels des « *sympathetic others*¹³ », permettent aux enfants de père juif – qui peuvent être d'ailleurs leurs propres enfants – de ne pas rester à la marge de la Communauté. Ainsi, on observe des stratégies diverses de contournement, formel ou informel, de la normativité religieuse. L'un des représentants de la Communauté libérale de Hanovre, qui est aussi l'un des porte-parole dans l'espace public juif russophone des « Juifs de père », exprime par ces mots ce contournement : « Nous ne modifions pas la *Halakha*. Nous faisons une exception au nom de la perpétuation d'une vie juive en Allemagne¹⁴ ». L'argument est ici démographique, dans la mesure où l'auteur considère que c'est en raison de la quantité des mariages mixtes qu'il faut faire preuve de souplesse à l'égard de la loi religieuse.

Ici et là, on constate donc que, afin de contourner l'impossibilité pour les enfants de père juif d'intégrer la Communauté juive, des responsables communautaires créent de nouvelles catégories, en marge des catégories traditionnelles : à Munich, les « Juifs de père » peuvent intégrer la « Société des amis de la Communauté¹⁵ » ; à Dessau, ils peuvent devenir des « membres de la Communauté » (*Gemeindeangehörige*). Le représentant de cette Communauté, répondant aux questions d'un journaliste de *Evrejskaja gazeta* (Journal juif), expliquait cette démarche en ces termes :

Tout d'abord au sujet des Juifs de père. C'est un problème sérieux. D'un côté, nous avons une communauté orthodoxe, et notre rabbin, Moshe Flomenman, respecte scrupuleusement les principes de la *Halakha*. Mais, d'un autre, je suis d'accord avec les auteurs du journal qui considèrent que la situation de ceux qui se considèrent juifs, mais ne peuvent pas intégrer la Communauté parce que leur mère ne l'est pas, n'est pas normale. Dans leur ancienne patrie, ces personnes qui avaient souvent le nom de leur

13 Erving Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York, Touchstone Editions, 1963, p. 20. Ce terme est traduit par « compatissant » dans la version française.

14 Voir : <http://berkovich-zametki.com/2009/Zametki/Nomer20/LFridman1.php> [consulté le 14 juin 2015].

15 Jan Mjulfštajn, « Buduše obščin zavisit ot molodogo pokolenija. Beseda s Janom Mul'stejn, predsedatelem Sojuza progressivnyx evreev Germanii » [L'avenir des communautés dépend des jeunes. Entretien avec Jan Muhlstein de l'Union des Juifs progressistes d'Allemagne], *Evrejskaja gazeta*, n° 3, mars 2006.

père, qui étaient des Rabinovitch ou des Haimovitch, en ont vu des vertes et des pas mûres : ils entendaient qu'on les traitait de « youpins pouilleux », on ne les acceptait dans tous les travaux et dans les instituts prestigieux que selon un quota... Et ici ? On les refuse aussi. Il y a quelque chose de pas juste. Mais, la *Halakha*, c'est la *Halakha*. Alors on a réfléchi et on a trouvé un compromis. Même le rabbin ne s'y est pas opposé. Les Juifs par le père obtiennent un statut spécial de *Gemeindeangehörige*. Ils paient des cotisations – pas des cotisations en tant que membres – simplement des cotisations. Et, dans les faits, à l'exception du droit de participer aux élections, ils ont les mêmes droits que les membres de la Communauté.¹⁶

Discours de légitimation des acteurs-migrants

Ainsi, on peut encore constater que, dans les discours sur l'ethnicité des Juifs postsoviétiques en Allemagne, l'expérience de l'antisémitisme en Union soviétique est considérée comme l'élément fédérateur : c'est l'élément qui, tel un rite de passage, intronise les « Juifs de père » en tant que Juifs à part entière. Ils adoptent par conséquent une définition sartrienne du Juif : « Le Juif est un homme que les autres tiennent pour Juif¹⁷ », dans la mesure où c'est en raison de l'interaction passée avec une société qui les a stigmatisés que les « Juifs de père » sont considérés comme des Juifs. L'histoire de l'extermination des Juifs¹⁸ est aussi invoquée par certains enquêtés pour exprimer leur incompréhension face aux nouvelles normes de l'identité juive :

Albert : Comment une personne qui a traversé tant de privations ici en Allemagne, un Juif allemand de souche [*korennoj*], vivant ici, peut

16 Lev Madorskij, « V obšine Dessau rešajut problemy » [Dans la communauté de Dessau on résout les problèmes], *Evrejskaja gazeta*, n° 12, décembre 2008.

17 Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2004 [1946], p. 83.

18 Deux enquêtés ont fait référence à un poème critiquant la position du Conseil central des Juifs d'Allemagne sur le sujet paru dans la presse juive russophone. L'un d'eux a même souhaité nous lire ce texte de Grigorij Krošin pendant l'entretien, « A oni nas - po materi, po materi... » [Par la mère, par la mère qu'ils nous disent], voir : <http://berkovich-zametki.com/Nomer13/Kroshin.htm> [consulté le 30 janvier 2017]. Dans celui-ci, il est fait explicitement référence au choix des migrants comme à une « sélection », en référence à la sélection, entre autres, dans les camps d'extermination.

considérer que tu n'es pas juif parce que seul ton père est juif ? Ils ne demandaient pas... là où j'étais pendant la guerre si c'était ton père ou ta mère qui était juif. Ils prenaient et ils tuaient tout simplement parce que tu avais du sang juif. Et ici ils se mettent à distinguer. Pour nous, c'est incompréhensible. Comme tout ce processus qui va conduire à la destruction [*uničtoženie*] de l'immigration juive¹⁹.

Sonia : Quand les Allemands fusillaient dans les camps, ils considéraient que même les un-quart, ils étaient quand même juifs. Alors, pourquoi les gens qui sont venus ici par la migration juive ne peuvent pas devenir membres de la Communauté ?

Par conséquent, pour eux, d'une part, les « Juifs de père » ayant été stigmatisés par leur prénom, leur patronyme, leur visage parfois, ont partagé une expérience quotidienne propre aux Juifs soviétiques et, d'autre part, la virtualité de leur extermination les fait appartenir à un groupe aux frontières plus ethniques que religieuses. Seule voix discordante à ce sujet, parmi nos enquêtés, Marina dit d'un ton moqueur : « Nos gens proposent de supprimer la *Halakha*... Oui, les nazis, ça leur était égal, mais la Communauté, elle, ça ne lui est pas égal, elle, c'est la *Halakha* qu'elle regarde ».

Nos enquêtés, généralement au chômage ou retraités, n'ont que de rares contacts avec les Allemands non-juifs, à l'exception des relations de voisinage et des guichets d'administration. C'est face aux « Juifs allemands » – réels ou dans l'image qu'ils s'en font en lisant la presse juive – que les « Juifs russophones » qui fréquentent les institutions communautaires construisent un discours de légitimation, c'est face à eux qu'ils veulent prouver leur authenticité. La volonté de légitimer l'appartenance identitaire à la judéité des « Juifs de père » vient en effet en écho à celle qu'éprouvent les Juifs russophones après leur immigration. Par ailleurs, dans les discours des « Juifs de père » ayant clairement comme visée d'être reconnus en tant que membres du groupe, on peut noter la présence d'un discours phénotypique sur soi en termes quasi raciaux – en particulier, le stigmatisme du « nez juif » est alors retourné par des « Juifs de père » pour en

19 Notons que, par la suite, Albert évoque l'exemple de son fils qui ne peut pas immigrer en Allemagne avec sa femme, car seul son père (Albert) est juif. Il parle également d'un ami dont le dossier de vérification de la judéité à la Communauté juive de Düsseldorf a duré plus d'un an.

faire un attribut incontestable d'une appartenance identitaire contestée. On constate aussi, dans les discours des enquêtés, un dénigrement envers les migrants juifs d'URSS qui n'ont pas été stigmatisés en Union soviétique et qui sont pourtant considérés comme Juifs par les autorités religieuses juives en Allemagne : les « Juifs de mère » nés après la seconde guerre mondiale et les convertis. On pourrait résumer ce dénigrement des convertis en disant qu'ils ont pour tort de n'être pas Juifs ethniquement et donc, s'ils sont des juifs (*iudei*) selon les autorités religieuses, ils ne peuvent pas pour autant être des Juifs (*Evrei*) et donc faire partie du groupe ethnique qui nécessite, selon Max Weber, la croyance en des ancêtres communs, réels ou putatifs. L'affirmation identitaire se fait aussi, comme on vient de le dire, au détriment des « Juifs de mère ». Ainsi, dans la *Evrejskaja gazeta*, on pouvait lire la lettre d'un « Juif de père » qui faisait un procès en légitimité aux « Juifs de mère » :

Dans votre journal j'ai pu lire les publications de Juifs selon la *Halakha* qui étaient nés après la seconde guerre mondiale avec des prénoms et des noms de famille slaves [...]. Parmi eux, il y en avait qui, se référant à la *Halakha*, exigeaient qu'on ne laisse pas entrer dans les associations juives les Juifs « non halachiques ». J'aimerais leur dire dans ces pages : ce n'est pas vous qui vous êtes cachés pendant le génocide, ce n'est pas vous qui avez dû, des mois durant, chercher un travail, ce n'est pas vous qu'on n'a pas pris en thèse en dépit des félicitations aux examens et en possession d'articles publiés.²⁰

Encore une fois, c'est l'expérience de la persécution qui est mise en avant afin de souligner une situation considérée comme injuste par le principal intéressé. Cette situation montre la difficulté de s'approprier de nouvelles normes identitaires dans une nouvelle société quand celles-ci s'inscrivent en opposition à celles incorporées par ces Juifs russophones avant leur émigration.

En guise de conclusion, mentionnons un article de presse du journal de la Communauté juive de Berlin montrant que les normes construites en Union soviétique et celles de la religion juive en Allemagne peuvent, dans

20 Taras Fisanovič, « Pora prekrašat' boltovnju » [Il est temps d'arrêter le bavardage], *Evrejskaja gazeta*, n° 12 (64), décembre 2007.

une certaine mesure, s'ajuster les unes aux autres : la conférence des rabbins orthodoxes en Allemagne²¹ ayant préparé un programme permettant aux « Juifs de père » de se rapprocher du judaïsme. Le journal expliquait que, pour le rabbin de la Communauté juive de Berlin, Itzhak Erenberg, bien que, « en principe, il n'y ait pas de prosélytisme dans le judaïsme, il y a là une "obligation morale" d'aider les enfants de père juif qui ne sont pas considérés comme Juifs par la *Halakha* plutôt que d'autres personnes qui n'ont pas de racines juives²² ». Ainsi, on constate que même le judaïsme orthodoxe allemand prend en considération l'expérience particulière des « Juifs de père » et, d'une certaine manière, l'expérience soviétique de la judéité.

-
- 21 La conférence des rabbins orthodoxes en Allemagne (Orthodoxe Rabbinerkonferenz Deutschland) a été créée en 2003 à Francfort-sur-le-Main. Il s'agit d'une association ne dépendant pas du Conseil central des Juifs d'Allemagne rassemblant des rabbins orthodoxes d'Allemagne. Voir : <http://www.ordonline.de> [consulté le 12 décembre 2012].
- 22 Voir : <http://www.jg-berlin.org/ru/stati/detali/nabor-evreev-po-otcu-1383d-2011-02-01.html> [consulté le 14 juin 2015].



Partie 4

Judéité
à l'épreuve des arts

La littérature contemporaine face à la judéité : les fictions identitaires de Marc Weitzmann

Marc Weitzmann est l'un des chefs de file de la nouvelle génération d'écrivains juifs qui commence à manifester sa présence vers la fin des années 1990 et s'affirme sur la scène littéraire française dans les années 2000¹. Né en 1959 dans une famille communiste, élevé dans une banlieue ouvrière, l'écrivain mûrit, à l'époque de la fin des grands métarécits, une forte désillusion idéologique, dont certains de ses romans, en premier lieu *Fraternité*², témoignent de manière évidente. Héritier, comme beaucoup de Juifs de sa génération, d'un passé qui ne lui appartient pas, sans attaches avec les traditions religieuses et culturelles de ses ancêtres³, Marc Weitzmann se doit cependant de réfléchir sur les enjeux liés à sa judéité déficitaire. Fils

1 À ce propos, voir par exemple Saskia S. Wiedner, « La nouvelle génération d'écrivains juifs. L'image d'Israël dans les romans de Marc Weitzmann », dans Till R. Kuhnle, Carmen Oszi et Saskia S. Wiedner (dir.), *Orient lointain – proche Orient. La présence d'Israël dans la littérature francophone*, Tübingen, Narr, 2011, p. 113-125.

2 Marc Weitzmann, *Fraternité*, Paris, Denoël, 2008 [2006].

3 Voir, pour cette conception générationnelle, en premier lieu Alain Finkielkraut, *Le Juif imaginaire*, Paris, Seuil, 1983 [1980], p. 169, qui, au tournant des années 1980, après la fin de toute illusion politique post-soixante-huitarde, affirme: « Notre génération est devenue anxieuse de l'histoire juive et candidate à son passé, depuis que s'est dissipée l'illusion grisante de vivre un tournant de l'histoire universelle. [...] Cette impression nous a quittés, nous laissant pauvres, incertains et transformant notre rapport au judaïsme. Nulle richesse en nous, mais un manque insatiable, un héritage presque inexistant et une curiosité infinie, amoureuse, inquiète du détail le plus chétif de la vie juive qui n'aura plus jamais lieu ».

de Juifs assimilés, il se rapproche ainsi de ses origines perdues, alors qu'il se détache du milieu dont il est effectivement issu.

Ce rapport problématique à l'identité, une identité bâtie sur des éléments contradictoires et toujours en train de se définir, se retrouve dans l'œuvre de Weitzmann, dont la forme, la structure et les thèmes ne font que mettre en évidence cette dimension paradoxale. Le rapport à la réalité est lui-même troublé par cette incertitude identitaire : en effet, le « je » se cherche en même temps qu'il essaie de donner un sens à ce qui l'entoure.

D'une part, Marc Weitzmann essaie, à travers toutes ses œuvres, tant journalistiques que romanesques, de jeter une lumière sur beaucoup de facettes de la judéité contemporaine, et en particulier sur le conflit israélo-palestinien, le terrorisme et le nouvel antisémitisme. Il y aurait donc dans son écriture une volonté de rendre compte, une transivité propre à la littérature contemporaine, qui s'intéresse à nouveau, après les expériences formalistes des Trente Glorieuses, à l'individu et à l'Histoire⁴. Ce « retour au sujet » s'accompagne, surtout chez les écrivains juifs, de la prise de parole sur le génocide, après des années de silence sur ce thème, comme l'a bien montré l'historien Henri Rouso⁵.

Pendant, d'autre part, les écrivains contemporains héritent aussi du « soupçon » de ceux qui les avaient précédés et se confrontent à la fin des grands métarécits censés donner un sens au monde⁶ : il leur est donc impossible de représenter la réalité, la notion de *mimésis* ayant été longuement mise en question, et il leur est encore plus impossible d'adopter, face à cette réalité, une posture engagée au sens sartrien⁷.

4 Voir, pour cette idée de transivité de la littérature française contemporaine, Dominique Viart et Bruno Vercier, *La Littérature française au présent*, Paris, Bordas, 2008, p. 269 : « Elle [la littérature française contemporaine] se caractérise par la reconquête d'objets délaissés au cours des décennies précédentes : l'expression du sujet, la représentation du réel, la prise en compte de l'Histoire, de la mémoire ou du lien social. Il ne s'agit en effet plus d'écrire – au sens absolu du terme – mais bien d'écrire quelque chose, c'est pourquoi j'ai proposé d'appeler cette littérature : transitive ».

5 Voir Henri Rouso, *Le Syndrome de Vichy. De 1944 à nos jours*, Paris, Seuil, 1987.

6 Jean-François Lyotard parle de « incrédule à l'égard des métarécits » comme du caractère propre du savoir postmoderne, qui serait celui de l'âge contemporain. Voir id., *La Condition postmoderne*, Paris, Minuit, 2010 [1979], p. 7.

7 Sur toutes ces questions, voir par exemple Dominique Viart, « Fictions en procès », dans Bruno Blanckeman, Aline Mura-Brunel et Marc Dambre (dir.), *Le Roman français au tournant du XXI^e siècle*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2004, p. 289-303.

L'approche par Weitzmann de l'histoire juive, tant passée que bien plus récente, est donc conditionnée par cette double impossibilité. Il ne peut pas adopter un regard surplombant sur les événements : dans ses œuvres, il essaie d'interpréter la réalité à partir d'un point de vue strictement individuel. C'est sur ces questions que les essais politiques et les romans de Marc Weitzmann se rejoignent : mon propos serait donc de confronter ces deux types de textes, pour voir quelles stratégies narratives l'écrivain adopte afin de rendre compte des enjeux liés à la judéité contemporaine. Quête de sens et quête identitaire se mêlent, donnant souvent origine à des mécanismes textuels contradictoires et provocateurs, face auxquels le lecteur peine à trouver ses repères.

Écrire le réel : une tentative de repérage

Le voyage en Israël, en septembre 2000, en pleine seconde Intifada, constitue un tournant significatif dans la production de l'écrivain, comme il l'explique en 2008 dans *Notes sur la terreur* :

Remettant à plus tard mes projets de fiction, je me mis à sillonner le pays et les Territoires palestiniens deux mois durant en tous sens [...] et ramenai de ce périple un petit « *livre de guerre* », c'était son titre, censé m'expliquer, ainsi qu'à un éventuel lecteur, la complexité de la situation telle que je la comprenais.⁸

Ce *Livre de guerre* publié en 2001 rapproche presque inconsciemment Marc Weitzmann d'un engagement politique auquel il se sentait jusqu'alors étranger, le menant à prendre position en faveur de la guerre en Iraq peu de temps après. Cependant, son intention n'était pas de donner son opinion sur le conflit en Israël, mais justement de s'expliquer une complexité, ou plutôt, de la mettre en scène telle quelle, dans tous ses aspects contradictoires.

Toute la démarche de *Livre de guerre* le démontre : il s'agit d'un livre choral dont la voix de l'auteur se détache très rarement ; il se pose plutôt

⁸ Marc Weitzmann, *Notes sur la terreur*, Paris, Flammarion, 2008, p. 44, italiques dans le texte.

comme un être en quête d'une vérité qui ne saurait exister, sinon dans la multiplicité des points de vue. En cela, la structure même du texte serait redevable de la tradition littéraire juive, en particulier du débat talmudique, dans lequel des argumentations très sophistiquées permettent à plusieurs vérités de coexister⁹. Voici ce que dit Marc Weitzmann sur Israël, dans un passage du texte à valeur méta-narrative :

Tout le monde a deux, voire trois avis contraires sur la même question, et chacun de ces avis est argumenté avec une logique aussi imparable que les autres. *Discuter*, telle est la passion par excellence ici [...]. Les vérités, de ce fait, sont comme les cartes topographiques du pays : superposées, contradictoires, provisoires peut-être, mais toutes bien réelles.¹⁰

Le récit romanesque d'*Une place dans le monde* reprend le récit du voyage en Israël fait dans *Livre de guerre*. Le protagoniste, Henri, suit donc le périple que Weitzmann lui-même avait accompli jusqu'à l'enfer sur terre qu'était Hébron au moment de la seconde Intifada. Si, dans le reportage, la narration ne s'arrête pas longtemps sur les mobiles intérieurs qui poussent un individu, jusque-là indifférent, ou presque, au conflit en Palestine vers un lieu si dangereux, dans le roman, ces aspects sont plus évidents. Dans un passage à la deuxième personne, qui pourrait être écrit dans un « tu » générique aussi bien qu'être un dialogue entre l'auteur et son personnage autobiographique, nous lisons : « Tu cours après ton enfance. Tu cours après l'époque où tu étais seul au monde. Quand l'histoire n'existait pas, quand les fondations étaient sûres et que nul n'était dépossédé de rien. Tu cours après quelque chose qui n'a jamais existé¹¹ ». *Une place dans le monde* nous dévoile la dimension intime du voyage en Israël décrit dans *Livre de guerre* : il s'agit d'un voyage en quête d'une identité et d'une origine stable.

Même dans son deuxième essai à thème politique, Marc Weitzmann choisit de se poser, en tant qu'auteur, en retrait du texte et de ne pas lui donner une structure très organisée. Il définit ainsi *Notes sur la terreur*

9 Voir, par exemple, ce qu'affirme Elie Wiesel concernant le débat talmudique : « Tout est permis dans le Talmud. Le dialogue est roi, et l'opinion de la minorité est préservée au même titre que celle de la majorité ». Voir Elie Wiesel, « J'étudie le Talmud tous les jours », *Le Point*, hors-série, n° 16, janvier-février 2009, p. 12-13.

10 Marc Weitzmann, *Livre de guerre*, Paris, Stock, 2001, p. 29.

11 Marc Weitzmann, *Une place dans le monde*, Paris, Stock, 2003, p. 369.

comme un « labyrinthe où se mêlent tentatives de pédagogie objective, références littéraires, anecdotes personnelles et le malaise d'une solitude, d'un indicible déplacement¹² ». À cet ensemble rhizomatique de notes, Philip Roth, ami de Weitzmann, donne le nom de « *mesbugene book*¹³ », livre fou, avec une référence à la langue et à la culture yiddish. Les essais politiques eux-mêmes posent donc un problème de stratégie narrative, autant que les romans, malgré leurs différentes modalités expressives.

Il est toujours question de narration en ce qui concerne le conflit israélo-palestinien, qui pourrait se résumer, comme l'affirme Weitzmann, à une « concurrence narrative¹⁴ » entre les deux camps opposés : aucune vérité n'existerait sur le conflit, mais seulement deux fictions qui, tout en s'opposant, demandent à subsister simultanément. Weitzmann met ainsi en scène la situation politique en Palestine à partir de son aporie constitutive, dont il représente les enjeux sans vraiment prendre position de manière claire, mais plutôt, justement, en faisant coexister deux différents discours sur le même sujet.

C'est le même procédé qu'il a adopté dans son roman *Chaos*, de manière certes plus éclatante et provocatrice. Dans ce texte, le narrateur part à la recherche de son frère, qui s'appelle Marc Weitzmann et qui a publié plusieurs pamphlets antisémites et négationnistes. Ce mécanisme narratif donne lieu à un jeu de miroirs et de doubles très complexe : le lecteur peine à comprendre le positionnement éthique de l'auteur, ne pouvant saisir les liens existant entre les deux frères et entre les personnages et l'auteur réel. Il s'agit aussi d'un discours métalittéraire très complexe : le narrateur de *Chaos* semble porter une accusation contre l'autofiction, une forme de récit censée mêler fiction et autobiographie, ainsi baptisée en 1977 par Serge Doubrovsky, cousin de Weitzmann. Cette accusation pointe surtout l'exploitation de la vie privée pour promouvoir l'œuvre littéraire, ce que Doubrovsky aurait fait pour *Le Livre brisé*.

Pendant, non seulement l'autofiction est, de façon contradictoire, l'une des formes utilisées par Weitzmann ; mais aussi, sa mise en question,

12 M. Weitzmann, *Notes sur la terreur*, op. cit., p. 21.

13 *Ibid.*, p. 22, italiques dans le texte.

14 Voir M. Weitzmann, *Livre de guerre*, op. cit., p. 83 : « que la vérité ne corresponde tout à fait à aucune de ces versions n'est évidemment pas le problème – nous sommes là dans le récit, l'indispensable fiction fondatrice ».

en tant que moyen d'insertion de la réalité dans un cadre fictionnel, s'entremêle avec une remarque inverse, concernant la dimension fictionnelle, dans les récits de vérité. Par un discours très ambigu, le narrateur semblerait partiellement rejoindre les positions de son frère et du négationniste Rassinier : les témoignages des camps ne seraient pas fiables, parce que la subjectivité modifierait la réalité. Weitzmann convoque par-là la figure emblématique de Primo Levi, qui serait lui-même, d'une certaine façon, l'auteur d'une autofiction :

Primo Levi, qui plus que tout autre s'était acharné à faire de la lumière sur Auschwitz, même lui avait laissé dans l'ombre de son écriture une part de l'expérience. [...] c'était cela, l'autofiction. Ou plus précisément, c'était cela, la part de *fiction* dans l'*auto* : une structure mensongère construite pour donner un sens au chaos. Une entreprise de survie basée sur la mystification, qui n'altérerait pas seulement les faits, mais l'identité de celui qui les énonçait. [...] Au bout du compte, la honte était du côté des victimes, comme toujours. [...] Mentir pour échapper au cauchemar de l'Histoire ! Rassinier n'était pas le seul à le leur reprocher. Il y avait eu *moi* !¹⁵

Weitzmann fait ainsi coexister dans son texte plusieurs discours différents, souvent contradictoires et ambigus. Serait-il est train de nier la valeur de témoignage de l'œuvre de Primo Levi ? Certainement pas, mais il veut souligner, en s'appropriant partiellement le discours d'autrui, le problème de la dimension fictionnelle inhérente à tout témoignage, liée à la subjectivité de la réélaboration mémorielle. Cette dimension fictionnelle, tout en étant inévitable, est celle qui a permis au discours négationniste de s'ancrer au sein même des témoignages des camps, comme le démontre le cas de Rassinier : il y aurait chez lui, selon Weitzmann, une « dimension littéraire du négationnisme¹⁶ ».

Plus généralement, Weitzmann se confronte aux difficultés liées à la représentation de la réalité et au concept de vraisemblance. Si, comme l'affirme l'auteur, « au xx^e siècle, l'in vraisemblable est devenu la catégorie

15 Marc Weitzmann, *Chaos*, Paris, Gallimard, 1999, [1997], p. 222-224, italiques dans le texte.

16 Marc Weitzmann, *28 raisons de se faire détester. Chroniques littéraires*, Paris, Stock, 2002, p. 130.

dominante des choses¹⁷ », le défi lancé à la littérature, en particulier à la littérature concentrationnaire, serait celui d'essayer de raconter la réalité sans sonner faux. Tant dans les essais que dans les romans, la narration ne rend compte, en effet, que d'une chose : de la difficulté de connaître la réalité et de l'impuissance de l'individu dans ses tentatives de compréhension. Mais, en même temps, la narration se pose comme la seule forme de prise sur le monde : face à une réalité devenue presque invraisemblable, l'écrivain ne peut que choisir la voie de la fiction, dans son sens étymologique, non pas celui de fausseté, mais plutôt celui de création, de mise en forme narrative.

Cependant, donner une forme à la réalité ne veut pas dire essayer d'aplanir les conflits. La littérature, remarque Weitzmann, se situe en cela à l'opposé de la psychanalyse : « C'est le contraire d'une psychanalyse, si vous voulez. Dans la psychanalyse, on tente de réduire les conflits pour rendre l'existence possible – dans la fiction on fait l'inverse¹⁸. » Il s'agit, dans l'entreprise littéraire, de faire émerger une complexité, souvent en superposant des discours contradictoires, en les faisant coexister à l'intérieur du texte, malgré leur caractère opposé, par des procédés aporétiques, paradoxaux, oxymoriques.

Face à cette complexité, Weitzmann ne prend pas position de façon manifeste, même dans ses textes politiques. Comme il le dit lui-même dans un entretien, son écriture ne serait qu'une tentative de repérage de la réalité qui l'entoure : « si le terme de littérature politique a un sens, c'est pas dans mon esprit au sens d'engagement, c'est plutôt au sens [...] de géographe [...], c'est-à-dire se repérer, essayer de trouver les longitudes et les latitudes du pays dans lequel on vit¹⁹ ».

17 Marc Weitzmann, « Mythologies françaises, fictions romanesques », *La Règle du jeu*, le 24 janvier 2014, <http://www.marcweitzmann.fr/articles/mythologies-fran%C3%A7aises-fictions-romanesques> [consulté le 15 avril 2015].

18 Marc Weitzmann, « La France m'intéresse car elle devient plus brutale », entretien réalisé par Damien Aubel, *Transfuge*, septembre 2010, <http://www.marcweitzmann.fr/articles/la-france-mint%C3%A9resse-car-elle-devient-plus-brutale> [consulté le 15 avril 2015].

19 Alain Veinstein, « Alain Veinstein reçoit Marc Weitzmann pour son roman *Une matière inflammable* », émission *Du jour au lendemain*, *France Culture*, le 10 octobre 2013, <http://www.franceculture.fr/emission-du-jour-au-lendemain-marc-weitzmann-2013-10-10> [consulté le 15 avril 2015].

Se faire juif en réaction aux événements : entre une identité étouffante et l'autofiction salvatrice

Comme nous l'avons anticipé, l'entreprise d'écriture de Weitzmann mêle souvent aux interrogations collectives une dimension individuelle, dans une vision de la judéité qui n'arrive au général qu'à partir du subjectif. Par conséquent, même les problématiques liées à l'existence de l'État d'Israël sont lues à la lumière d'une exigence identitaire. Le principal ciment de la société israélienne ne serait qu'une « quête de normalité²⁰ », selon les mots d'Aharon Appelfeld cités par Weitzmann dans *Livre de guerre*. L'auteur de l'essai pousse sa réflexion à l'extrême, lorsqu'il souligne que l'un des problèmes principaux d'Israël serait : « comment *cesser* d'être juifs²¹ ? » Dans cette interrogation, on pourrait entendre l'écho du pamphlet de Shlomo Sand : *Comment j'ai cessé d'être juif*²².

Cependant, si, dans le cas de ce court livre de l'historien israélien, le but est celui de déconstruire le mythe national d'Israël dans une optique postisioniste, chez Weitzmann, il n'y a pas de discours historico-politique très développé, mais plutôt une compréhension de la volonté d'un peuple, ou mieux d'une partie de ce peuple, de se démarquer d'une identité souvent porteuse de difficultés et d'exclusion. C'est ainsi que, dans l'œuvre de l'écrivain, revient souvent le vœu de « vivre sans identité » prononcé tant par des personnes réelles dans les reportages²³ que par des personnages de roman, telle Paula dans *Une matière inflammable*²⁴.

20 M. Weitzmann, *Livre de guerre*, *op. cit.*, p. 17.

21 *Ibid.*, p. 109, italiques dans le texte.

22 Shlomo Sand, *Comment j'ai cessé d'être juif*, Paris, Flammarion, 2013. Dans ce livre, il y a aussi une volonté de mettre fin à une vision victimaire de l'histoire juive, dans la lignée de l'étude d'Esther Benbassa (*La Souffrance comme identité*, Paris, Fayard, 2007). Cependant, souvent la polémique prend le dessus par rapport à l'analyse, surtout quand il s'agit de la politique israélienne. Voir, par exemple, p. 134 : « Supportant mal que les lois israéliennes m'imposent l'appartenance à une ethnie fictive, supportant encore plus mal d'apparaître auprès du reste du monde comme membre d'un club d'élus, je souhaite démissionner et cesser de me considérer comme juif ».

23 Voir M. Weitzmann, *Livre de guerre*, *op. cit.*, p. 63 ; c'est Nathalie, une femme française ayant déménagé dans une colonie israélienne en Cisjordanie, qui parle : « Parfois [...] je rentre pour les vacances, je retrouve la campagne française si loin de Beit-El. Juste moi, sans identité. Je me dis que j'aurais pu vivre autrement. Est-ce que j'aurais pu ? Mais il n'y a pas de retour possible, ajoute-t-elle, on ne revient pas en arrière ».

24 Marc Weitzmann, *Une matière inflammable*, Paris, Stock, 2013, p. 263.

Il est tout de même vrai que Weitzmann frôle volontairement la provocation et se pose dans une dimension contradictoire permanente, comme nous l'avons déjà souligné. Dans *Fraternité*, par exemple, il revient sur ces discours concernant Israël et l'identité juive : le lecteur suit la pensée du protagoniste, qui définit Israël comme « cette *poubelle* de l'Europe, disons le mot, le seul endroit où les Juifs soient contraints au sérieux avec les conséquences que l'on sait²⁵ ». Ce discours est mené par un individu troublé, dont la crise d'identité est assez évidente, mais, par le biais de son raisonnement, des propos potentiellement antisionistes se fraient un chemin dans le texte. Ces propos sont précédés par une longue réflexion sur la catégorie du parvenu, qui aurait été inventée par les Juifs²⁶. C'est pour cela que les États-Unis, patrie du *self-made-man*, sont, au contraire d'Israël, la terre d'accueil idéale pour les Juifs, selon le protagoniste qui est parti de France pour s'y installer²⁷.

Nous voyons donc se déployer, dans l'œuvre de Weitzmann, un discours troublé et ambigu sur la judéité : ce serait une identité souvent étouffante, dont il est cependant impossible de se libérer, et cela d'autant plus en Israël, où les conflits intérieurs semblent se démultiplier. Cependant, l'œuvre de l'auteur véhicule aussi d'autres images du rapport à la judéité, vécue non pas comme un carcan dont on voudrait s'enfuir, mais comme un refuge que l'on s'efforce de bâtir pour pouvoir trouver sa « place dans le monde²⁸ ».

Ce discours émerge par exemple quand Weitzmann aborde, tout au long de ses récits et de ses romans, le thème de la terreur. Ce qui intéresse l'auteur dans les actes terroristes, c'est surtout l'impact qu'ils ont sur la vie de l'homme, dont ils bouleversent tous les repères, le rendant un être anonyme, sous l'emprise des événements. La seule solution possible, face à la dimension aléatoire de la terreur, serait celle d'essayer de nommer et classer la réalité, de donner aux choses et aux individus un sens et une identité : « Toujours nommer, toujours donner à ce qui se passe forme et numéro de dossier, toujours mettre entre soi et le monde la rassurante et dérisoire

25 M. Weitzmann, *Fraternité*, *op. cit.*, p. 162, italiques dans le texte.

26 *Ibid.*, p. 161 : « Les Juifs [...] ont pratiquement inventé la catégorie du parvenu ».

27 *Ibid.*, p. 161-162 : « Les USA, au fond le seul vrai pays capitaliste, donc antibourgeois, sont aussi le seul pays à faire du parvenu une figure enviable, bénigne, et c'est pourquoi tant de Juifs y ont trouvé refuge ».

28 Voir le roman de M. Weitzmann, *Une place dans le monde*, *op. cit.*

frontière de l'identité²⁹ ». L'identité ne serait donc autre chose qu'un barrage, certes fragile, contre le chaos du monde, une façon de donner un nom simple à des choses complexes.

Cette réflexion sur l'identité est au centre du roman *Mariage mixte*, inspiré par l'affaire Turquin. Le protagoniste du texte, aux traits fortement autobiographiques, est un Juif assimilé qui, bouleversé par un fait divers à connotation antisémite, renoue confusément avec sa judéité, choisissant par exemple de se faire circoncire. Ce choix d'un retour aux origines ne le sort pas pour autant de sa confusion :

entre particularisme et universel, entre lyrisme et transparence, entre mémoire obsédante et amnésie non moins oppressante [...] de quel côté de moi-même, en fin de compte, *étais-je* moi-même ? Dans ma vie [...], manifestement, je ne savais très bien quoi faire de cet élément juif.³⁰

Impossible de choisir entre des postures identitaires multiples : la seule voie à emprunter demeure celle de la création et de l'invention. Voici ce qu'affirme le narrateur de *Mariage mixte* : « *L'identité*, comme le savait déjà mon père du temps où il falsifiait la sienne pour survivre, l'identité avait-elle jamais été rien d'autre qu'une fiction ? [...] tout cela était-il autre chose qu'une *création* de plus ?³¹ » L'identité ne serait autre qu'une fiction, une forme de (re)construction de soi.

Dans ce discours identitaire, on entend l'écho de la Shoah : elle serait en effet, comme l'affirme Pierre Nora, l'« événement matriciel de la mémoire et de l'identité juive contemporaine³² ». Le génocide n'a pas été l'affaire d'une seule génération, mais a continué de se répercuter de plusieurs façons sur les générations suivantes. La réflexion de Weitzmann sur l'identité comme fiction est donc profondément liée à l'Histoire, en particulier à l'histoire de dépossession qui a touché le peuple juif. Face aux débris du passé, face à un héritage déficitaire, le sujet ne peut subsister qu'en créant son propre récit sur soi.

29 M. Weitzmann, *Notes sur la terreur*, op. cit., p. 80.

30 Marc Weitzmann, *Mariage mixte*, Paris, Stock, 2002 [2000], p. 104, italiques dans le texte.

31 *Ibid.*, p. 102, italiques dans le texte.

32 Pierre Nora, « Mémoire et identité juives dans la France contemporaine », *Le Débat*, n° 131, 2004/4, p. 29.

Weitzmann, par ce discours, non seulement souligne l'importance de la Shoah dans la définition de la judéité contemporaine, mais en fait aussi le moteur d'un renouvellement littéraire. L'autofiction serait ainsi, selon Weitzmann, qui prolonge *volens nolens* les réflexions de son cousin Serge Doubrovsky, très liée à l'histoire du xx^e siècle :

c'est parce qu'il y a eu menace de dévastation radicale du sujet [...] qu'il y a eu recours à cette monstruosité hybride qu'est l'autofiction, laquelle, loin d'être un repli sur soi, fut bel et bien un combat indissociable de l'histoire d'un siècle qui fut le premier à se donner pour but explicite [...] l'abolition définitive de la liberté individuelle.³³

Tout individu contemporain, et d'autant plus l'individu juif, ne peut que se donner une identité fictive, tantôt étouffante, tantôt rassurante, qui constituerait un rempart face aux complexités du présent. La judéité se poserait ainsi comme une fiction, dans le sens d'une notion ouverte à toute création et à tout changement. L'écrivain juif se confronte à cet ensemble de possibilités de soi-même et, en même temps, il essaie de trouver une forme de prise sur ce qui l'interpelle et le concerne. Tant les essais que les romans de Marc Weitzmann ne seraient ainsi que des « fictions de la judéité³⁴ », qui permettent au sujet de s'appréhender en même temps qu'il observe le monde.

33 Marc Weitzmann, « L'Hypothèse de soi », *Page des libraires*, juin-juillet-août 1998, p. 49.

34 Pour cette belle formule, voir Maxime Decout, *Albert Cohen. Les fictions de la judéité*, Paris, Classiques Garnier, 2011.

La *Radical Jewish Culture* : une forme esthétique, politique et communautaire du revivalisme des musiques juives traditionnelles

« Les participants à ce festival proviennent d'origines très diverses. La plupart d'entre eux sont très laïques, certains sont complètement non croyants. Le judaïsme classique leur est connu à des degrés très divers et suscite auprès d'eux un intérêt très variable. Pour beaucoup, le terme "radical" pourrait tout aussi bien être utilisé pour décrire leur position au sein de la communauté juive majoritaire comme leur lien à la culture américaine dominante. Certains ont choisi de participer au festival sur la base d'un désir positif d'identification, d'autres portés par un volontarisme politique dans une période de regain d'antisémitisme aux États-Unis et en Europe. Certains sont des multiculturalistes désireux de déconstruire le mythe du "*melting pot*" qui a longtemps servi d'écran de fumée destiné à faire taire les minorités. Certains sont venus simplement parce que c'était un cachet à prendre.

Dans tous les cas, nous espérons que ces concerts, ainsi que ceux qui suivront à la Knitting Factory en octobre puis l'année prochaine à Wels en Autriche, contribueront à renforcer l'idée sauvage que la *Radical New Jewish Culture* existe, qu'elle est vitale, et mérite d'être entendue dans son contexte. »¹

Il n'est pas question ici de se poser en spécialiste de la *Radical Jewish Culture* ou de son principal animateur, le compositeur et saxophoniste new-yorkais

1 Marc Ribot, John Zorn, « Just what is RADICAL NEW JEWISH CULTURE? », dossier « Radical Jewish? », *Jüdisches Museum Berlin Journal*, n° 4, 2011, p. 37-38.

John Zorn (né en 1953). La thèse de Tamar Barzel² a très largement contribué à la compréhension de cette mouvance se situant, pour reprendre l'expression de John Brackett – le biographe de Zorn –, « entre transgression et tradition³ ». Ce texte poursuit une réflexion consacrée à la mobilité des musiciens juifs, à la dimension circulatoire de leurs répertoires et à la dimension mémorielle de leurs œuvres⁴. Elle témoigne d'une recherche en cours, destinée à interroger la complexité des formes d'identification de musiciens à la pluralité des cultures juives. Si elle est toujours active et féconde aujourd'hui, cette synergie entre des individualités créatrices de la scène *Downtown* new-yorkaise a essentiellement marqué les années 1990 et 2000. En 1992, Zorn organisait à Munich le « Festival for Radical New Jewish Music » et y créait son œuvre *Kristallnacht*. Figure clé du *free jazz*, Zorn rassemblait autour de son nom un ensemble de musiciens et d'artistes de la scène *underground* new-yorkaise, rock ou jazz (comptant Lou Reed ou John Lurie), interrogeant les pratiques musicales d'avant-garde à travers les sources d'inspiration juives, et notamment l'héritage des musiciens *klezmer* d'Europe centrale et orientale.

Dans le cadre des questions posées par cet ouvrage, pour l'historien qui s'attache à la circulation des répertoires, aux mobilités des musiciens et aux modalités d'identification à la culture juive, cette *Radical Jewish Culture* (RJC) pose par elle-même une série de problématiques fécondes – ne serait-ce que par la polysémie de la terminologie. Loin de n'être qu'une occurrence de plus d'un revivalisme *klezmer* en œuvre depuis les années 1970⁵, la RJC interroge la notion de radicalité dans toutes ses dimensions et dans

2 Tamar Barzel, *New York Noise. Radical Jewish Music and the Downtown Scene*, Bloomington, Indiana University Press, 2014.

3 John Brackett, *John Zorn. Tradition and Transgression*, Bloomington, Indiana University Press, 2008.

4 Jean-Sébastien Noël, « Le silence s'essouffle ». *Mort, deuil et mémoire chez les compositeurs ashkénazes. Europe centrale et orientale – États-Unis. 1880-1980*, Nancy, Presses universitaires de Nancy/Éditions universitaires de Lorraine, 2016.

5 Pour une histoire des *klezmerim*, de l'adaptation de leurs répertoires aux États-Unis, notamment, se reporter à Mark Slobin (dir.), *American Klezmer. Its Roots and Offshoots*, Berkeley, Oakland, University of California Press, 2002 ; id., *Fiddler on the Move. Exploring the Klezmer World*, Oxford, Oxford University Press, 2003 ; Yale Strom, *The Book Of Klezmer. The History, The Music, The Folklore*, Chicago, Chicago Review Press, 2011. Pour une étude fouillée et stimulante du revivalisme *klezmer* en Europe, on consultera l'ouvrage de Magdalena Waligórska, *Klezmer's Afterlife. An Ethnography of the Jewish Music Revival in Poland and Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

toute sa complexité. Construisant un rapport au passé, se confrontant au risque essentialiste en sondant les territoires de l'authenticité musicale⁶, cette mouvance est tout autant héritière de la spontanéité hallucinatoire de la *Beat Generation*, du DIY (*Do it yourself* – Fais-le toi-même) et du *Riot Grrrl*⁷. Construisant, corollairement, un rapport à « l'espace juif » (notion proposée par Martine Cohen⁸) à partir de la territorialité musicale du *Downtown Manhattan*, la RJC et ses chantres ont investi les lieux d'une mémoire ardente : Munich et certaines villes d'Europe orientale dont les communautés juives ont été décimées durant la seconde guerre mondiale. Toutefois, il serait faux de considérer cet ensemble de propositions artistiques comme le produit d'une simple nostalgie. L'immédiateté du geste, de la pulsion créatrice, place ces musiciens dans un présent irréductible : celui de la performance et de l'implication sans concession du corps-musicien⁹.

Les expositions du musée d'Art et d'Histoire du judaïsme (Paris, 2010)¹⁰ et du Jüdisches Museum (Berlin, 2011) ont rassemblé un vaste matériau archivistique permettant d'appréhender l'apport de ce réseau de créateurs aux confins d'influences politiques et esthétiques diverses (de la *Beat Generation* à la culture *queer*) qui préférerait, pour se définir, la notion de radicalité à celle de contre-culture. Radicale, cette mouvance l'est donc à la fois dans ses choix esthétiques et dans ses positionnements politiques, tout autant que dans le discours historique qu'elle construit. Rupture esthétique avant-gardiste et dialectique élaborée autour des « racines » (la notion reste,

6 Louis Allix, « L'authenticité comme norme de l'interprétation musicale », dossier « Normes, Marges, transgressions », *Savoirs en Prisme*, 2012, n° 2, p. 173-198.

7 Kevin Dunn, « “We ARE the Revolution”. Riot Grrrl Press, Girl Empowerment and DIY Self-Publishing », *Women's Studies*, mars 2012, vol. 41, 2, p. 136-157 ; Julie Downes, « The Expansion of Punk Rock: Riot Grrrl Challenges to Gender Power Relations in British Indie Music Subcultures », *Women's Studies*, mars 2012, vol. 41, n° 2, p. 204-237.

8 Introduction de la séance « Institutions et vie communautaire » par Martine Cohen, colloque « Judéités contemporaine en France et en Europe », Paris, 22 octobre 2014. Se reporter également à Sylvie-Anne Goldberg, « De la Bible et des notions d'espace et de temps. Essai sur l'usage des catégories dans le monde achkénaze du Moyen Âge à l'époque moderne », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, 1997, vol. 52, n° 5, p. 987-1015.

9 Olivier Roueff, « Bohème militante, radicalité musicale. Un “air de famille”. La sensibilité des musiques improvisées au militantisme radical », *Sociétés et Représentations*, 2001/1, n° 11, p. 407-432.

10 « Radical Jewish Culture. Scène musicale. New York », commissaire d'exposition Mathias Dreyfuss, musée d'Art et d'Histoire du judaïsme, Paris, 9 avril-18 juillet 2010.

bien sûr, à discuter) des musiques juives européennes, la *Radical Jewish Culture* s'inscrit enfin dans une territorialité à échelles multiples et dans des logiques circulatoires. Si les premiers événements organisés dans ce cadre se tenaient dans les clubs de Manhattan et de Brooklyn, concerts et festivals se sont multipliés en Europe centrale et orientale depuis les années 1990. Dans un mouvement de contre-transfert, ces musiciens américains ont réinvesti les territoires européens parcourus par les anciens *klezmerim*, ne se confondant pas pour autant aux concerts du revivalisme *klezmer*¹¹.

Enfin, ces musiciennes et ces musiciens ont développé des propositions artistiques critiquant le système des normes et des valeurs de la société américaine contemporaine, tout en les inscrivant dans une réflexion sur l'historicité des communautés juives européennes. Bien davantage qu'à l'étude micro-historique d'une avant-garde du Lower East Side, c'est à une histoire transatlantique des circulations musicales que la *Radical Jewish Culture*, à travers tous ses développements, invite à réfléchir. Ce texte ne constitue donc qu'une étape d'un projet nécessairement plus vaste.

Une nostalgie active

L'influence de John Zorn, plus exactement sa qualité de catalyseur autour d'un projet de portée internationale – le Festival de Munich –, ne doit pas masquer la pluralité et l'effervescence de la scène *Downtown*, dont beaucoup d'artistes impliqués dans la *Radical Jewish Culture* sont issus. Plus encore, ce *Downtown* musical réinvestit lui-même le *downtown* des *sweatshops*, des luttes syndicales d'Union Square : un quartier dont l'histoire quasi séculaire se confond avec celle des combats ouvriers¹², de l'affirmation du rôle politique des femmes, mais également du processus d'acculturation des communautés immigrées du Lower East Side¹³.

11 M. Waligórska, *Klezmer's Afterlife...*, *op. cit.*

12 Frank Wolff, « Revolutionary Identity and Migration. The Commemorative Transnationalism of Bundist Culture », *East European Jewish Affairs*, décembre 2013, vol. 43, n° 3, p. 314-331 ; J. B. S. Hardman, Ezekiel Lifschutz et William Haskett, « The Jewish Labor Movement in the United States. Jewish and Non-Jewish Influences », *American Jewish Historical Quarterly*, 1962, vol. 52, n° 2, p. 98-132.

13 Lawrence J. Epstein, *At the Edge of a Dream. The Story of Jewish Immigrants on New York's Lower East Side, 1880-1920*, San Francisco, Jossey Bass, 2007.

La dimension culturelle croisée de ce fragment de Manhattan – de Tompkins Square Park, au cœur de l'East Village, aux confins de Chinatown et de Little Italy – ainsi que sa qualité de creuset d'une judéité américaine créative relèvent toutefois d'une construction *a posteriori*, pour partie mythifiée. Pauline Peretz rappelle ainsi que « ce mythe est contredit par la réalité historique : dès qu'ils l'ont pu, les habitants du quartier l'ont quitté pour s'installer dans les *tenements* nouvelle génération de Harlem et de Brooklyn et, pour certains même, dans les habitations destinées aux classes moyennes du Bronx¹⁴ ». Caspar Battagay¹⁵ a, quant à lui, bien mis en évidence toute la difficulté tenant, à la fois, à expliciter le lien que le poète *beat* Allen Ginsberg entretenait avec la culture juive au moment où il composait son *Kaddish*¹⁶ et la complexité « générationnelle » du sentiment d'appartenance au judaïsme communautaire, en particulier dans son incarnation politique et nationale après la création de l'État d'Israël. Battagay insiste au contraire sur l'identification plus immédiate au jazz, « musique de l'orgasme ». Le rapport au judaïsme chez Ginsberg relèverait alors d'un double mouvement de rejet et de douleur intime, de dialogue avec la tradition et d'inspiration de la cantillation. Il est intéressant, en effet, de remarquer que si, bien sûr, la notion de « poète juif » ne revêt aucun sens pour son cas, Ginsberg recourut au rythme du *Kaddish* des endeuillés pour donner corps à sa litanie. Cet ancrage référentiel dans l'expérience *beat* se retrouve également dans le travail de certains groupes figurant dans la série *Radical Jewish Culture* du label Tzadik, que Zorn crée en 1995. Ainsi, Wolf Krakowski enregistra, la même année, un album – *Transmigrations. Gilgul* – opérant la fusion entre les répertoires du théâtre yiddish et une triple influence blues, rock et reggae. Krakowski, le chanteur et leader du groupe, né en 1947 dans un camp de personnes déplacées en Autriche de parents survivants du génocide des Juifs d'Europe¹⁷, est décrit sur la notice

14 Pauline Peretz, « Lower East Side », dans ead., *New York. Histoire, promenades, anthologie et dictionnaire*, Paris, Robert Laffont, 2009, p. 1150.

15 Caspar Battagay, « Rocking the Exile. Das Versprechen der jüdischen Popliteratur », *Jüdisches Museum Berlin Journal*, « Radical Jewish? », 2011, n° 4, p. 62-67.

16 « Kaddish for Naomi Ginsberg (1894-1956) » dans Allen Ginsberg, *Kaddish and Other Poems 1958-1960*, San Francisco, City Light Books, 1961.

17 Bruce Zuckerman, Josh Kun et Lisa Ansell (dir.), *The Song Is Not The Same. The Jewish Role in American Life*, vol. 8, West Lafayette, Purdue University Press, 2010, p. 151.

du label comme « un héros-culte inspiré de Kerouac¹⁸ ». Là encore, il n'est pas de tentation d'essentialiser dans une judéité nostalgique la spontanéité de la *beat generation*. Ginsberg et Kerouac sont convoqués, non pas comme des fantômes d'un *Downtown* pittoresque et nostalgique, mais bien dans leur capacité à générer une littérature performative et radicale.

À partir des années 1960, le Lower East Side rougit des slogans de la *New Left* et de l'affirmation des minorités dites « ethniques » et sexuelles. La tradition du radicalisme politique juif, notamment héritée de l'American Jewish Committee, trouve dans les luttes pour l'égalité des droits une communauté d'intérêts avec la minorité afro-américaine¹⁹. Même si elles n'appartiennent bien entendu pas aux franges les plus à gauche du radicalisme, des figures morales telles que Joachim Prinz (1902-1988) et Abraham Joshua Heschel (1907-1972) – tous deux rabbins, victimes de l'antisémitisme en Allemagne et survivants du génocide – symbolisèrent ce soutien d'autorités du judaïsme au *Civil Rights Movement*²⁰. Toutefois, l'évolution du contexte politico-social et la radicalisation des *Black Panthers* conduisirent à une forme d'autonomisation des luttes des militants juifs de gauche. Ainsi, le sociologue Jack Nusan Porter, coéditeur du recueil *Radical Judaism*²¹ (1973), très impliqué dans le mouvement des *Students for a Democratic Society* (frange modérée, toutefois), fonda le *Jewish Student Movement* (1970) lorsque – particulièrement après la guerre des Six Jours – une rhétorique antisémite émanait des courants de l'ultra-gauche et de certains groupes du *Black Power*.

D'un point de vue artistique (et musical en particulier), Chamber Street résonnait, dans ces années 1960, des expérimentations acoustiques et

18 « A unique fusion of traditional Yiddish song with country blues, rock and reggae by Kerouac-inspired cult hero Wolf Krakowski », site du label Tzadik, Radical Jewish Series, « Wolf Krakowski. Transmigration. Gilgul », <http://www.tzadik.com/index.php?catalog=7166> [consulté le 18 décembre 2014].

19 Cheryl Greenberg, « Pluralism and its Discontents. The Case of Blacks and Jews », dans David Biale, Michael Galichinsky et Susannah Heschel (dir.), *Insider/Outsiders. American Jews and Multiculturalism*, Berkeley, Los Angeles/Londres, University of California Press, 1998, p. 55-87.

20 Jonathan D. Sarna, *American Judaism. A History*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2005, p. 310-312.

21 Jack Nusan Porter et Peter Dreier (dir.), *Jewish Radicalism. A Selected Anthology*, New York, Grove Press, 1973.

graphiques de Fluxus²². Par la suite, au cours des années 1970, le Lower East Side devint le laboratoire de la scène punk où l'expression individuelle et le désir d'un présentisme absolu devenaient les marqueurs identitaires d'une génération d'Américains issus de familles juives, nés après le génocide²³.

Cette polysémie féconde et explosive de la scène *Downtown* est à l'origine de l'acception de la « radicalité » chez Zorn. Il est, par ailleurs, significatif de prendre conscience de la réalité effective de ces territoires en lutte : quelques blocs, quelques rues coincées entre le nord de Wall Street – cœur de la finance globalisée – et les temples « *Uptown* » de la culture établie (du Lincoln Center, que jouxte la Julliard School, à Columbia University au nord de Broadway). Entre le milieu des années 1980 et le début de la décennie suivante, la gentrification de ces quartiers devient une priorité politique, en particulier pour le nouveau maire Rudolph Giuliani²⁴. Consécutif aux opérations menées contre les toxicomanes et contre les trafics de stupéfiants (notamment à Tompkins Square Park), le processus de gentrification conduisit à une augmentation substantielle des loyers et – par une conséquence arithmétique implacable – à la fermeture d'un certain nombre de hauts lieux de cette contre-culture : à titre d'exemple, le CBGB (qui lança, par exemple, les Ramones) ferma en 2006²⁵, et la Knitting Factory quitta Tribeca, deux ans plus tard, pour Brooklyn.

« From silence to salience » : le contexte nord-américain de remémorialisation après les années 1960

Pour cette génération, née dans les années 1950, le « retour de mémoire » du génocide des Juifs d'Europe par les nazis eut un impact tout à fait considérable. Le procès d'Adolf Eichmann à Jérusalem en 1961 inaugura, au

22 Olivier Lussac, *Fluxus et la musique*, Dijon, Les Presses du Réel, 2010, p. 29-34.

23 Steven Lee Beeber, *The Heebie-Jeebies at CBGB's. A Secret History of Jewish Punk*, Chicago, Chicago Review Press, 2008.

24 Marshall Berman et Brian Berger, *New York Calling. From Blackout to Bloomberg*, Londres, Reaktion Books, 2007.

25 Ben Sisario, « CBGB Brings Down the Curtain With Nostalgia and One Last Night of Rock », *New York Times*, le 16 octobre 2006, http://www.nytimes.com/2006/10/16/arts/music/16cbgb.html?pagewanted=all&_r=0 [consulté le 18 décembre 2014].

sein de l'opinion publique américaine, ce que Françoise S. Ouzan qualifia de processus d'intériorisation de la mémoire du génocide, rendu possible, selon elle, dès les années 1970, par la télévision et par le cinéma, en même temps que par une « américanisation de la Shoah », contemporaine de la création du United States Holocaust Memorial Museum de Washington (1993)²⁶. Alan Mintz, quant à lui, théorisa cette transition au sein de la société nord-américaine comme le passage « du silence à l'évidence²⁷ ».

De plus, la guerre des Six Jours, en 1967, mobilisa les milieux juifs américains d'une manière tout à fait particulière : soutiens politiques et aide financière témoignèrent d'une volonté de s'impliquer dans un conflit qui était perçu comme menaçant la survie de l'État d'Israël. Comme l'indiquait Alan Mintz²⁸, ce conflit aurait suscité une révélation identitaire, le génocide planant comme un « spectre » sur la couverture médiatique de cette « nouvelle catastrophe évitée ». Les tractations et les débats passionnés entre les tenants d'un projet conforme à l'idée d'une spécificité juive de la Shoah (Elie Wiesel) et les défenseurs d'un musée/mémorial incorporant l'histoire et la mémoire d'autres groupes persécutés par les nazis (Michael Berenbaum) témoignaient bien des enjeux à la fois culturels, philosophiques et politiques des constructions de récits mémoriels et historiques aux États-Unis dans les années 1980. Du côté de l'opinion publique, l'impact de la publication du *Journal* d'Anne Frank en 1952, puis de ses adaptations (pour certaines très libres) pour Broadway et Hollywood, le succès – tout autant que les débats qu'elle suscita – de la série télévisée *Holocaust*, diffusée sur NBC en 1978 et, bien entendu, l'implication de Steven Spielberg dans cette construction d'une mémoire américaine de l'événement (à travers le film multioscarisé *La Liste de Schindler* en 1993 et le projet de numérisation des témoignages filmés par sa fondation) réorientèrent complètement, durant cette longue

26 Françoise Ouzan, « La mémoire de la Shoah dans le vécu des Juifs aux États-Unis jusqu'au procès Eichmann (1945-1961) », dans Françoise Ouzan et Dan Michman (dir.), *De la mémoire de la Shoah dans le monde juif*, Paris, CNRS éditions, 2008, p. 283-312.

27 Alan Mintz, *Popular Culture and the Shaping of Holocaust Memory in America*, Seattle, University of Washington Press, 2001 [première partie *From Silence to Salience*] ; id., *The Holocaust in Jewish history, historiography, historical consciousness and interpretations*, Jérusalem, Yad Vashem, 2005, p. 463-489.

28 Alan Mintz, « Du silence à l'évidence. Interprétation de la Shoah dans la culture américaine », dans F. Ouzan et D. Michman (dir.), *De la mémoire de la Shoah dans le monde juif*, op. cit., p. 255-281.

décennie 1980, le regard porté sur le génocide et sur ses rescapés (le glissement sémantique progressif du terme de « réfugié » à celui de « rescapé » incarnant, dans la langue, ce changement de statut social²⁹).

Le manifeste de Zorn et Ribot pour le *Munich Art Projekt*

Dans ce contexte de réactivation des mémoires douloureuses du génocide, le producteur allemand Franz Abraham (né en 1964), à l'origine du festival de musique « Art Projekt' 92 », invita John Zorn à participer à la programmation de cet événement organisé au centre culturel Gasteig de Munich. Parmi les sept directeurs artistiques invités, tous issus d'horizons très différents (de la musique expérimentale au jazz, du rock au répertoire classique), John Zorn proposa, sur deux jours, un festival intitulé « Radical New Jewish Culture ». Depuis New York, il rédigea avec le guitariste Marc Ribot (né en 1954) un texte-manifeste – « Just what is RADICAL NEW JEWISH CULTURE ? » – ouvrant sur le constat suivant :

La nouvelle musique américaine a toujours été remarquée pour sa diversité. Elle n'est pas la propriété créative d'un groupe culturel en particulier. Mais il est juste de dire que la participation des Juifs américains a été particulièrement forte. Il est tout aussi juste de dire que, alors que cette musique a été labélisée et analysée d'un point de vue géographique (*downtown, east coast, west coast*) ; par le style (*jazz, no-wave, hardcore, avant-garde*) ; d'un point de vue politique, à travers la race, la classe et le genre ; ce phénomène d'intense implication juive est resté fortement invisible.³⁰

Les questions qui suivent ce propos liminaire – non dénuées de provocation et parfois d'un second degré sarcastique – interrogent à la fois les liens explicites ou « cachés » qui uniraient ces musiciens de jazz classiques ou expérimentaux, de *hardcore* ou de *punk*, à des éléments caractéristiques

29 Tony Kushner et Katherine Knox, *Refugees in an Age of Genocide. Global, National and Local Perspectives During the Twentieth Century*, Portland, Frank Cass Publishers, 1999.

30 M. Ribot et J. Zorn, « Just what is RADICAL NEW JEWISH CULTURE? », *op. cit.*, p. 35.

d'un judaïsme culturel³¹ : « Le génie juif pour la construction des mythes a-t-il été utile dans l'entreprise de démythification éternelle du punk, du hardcore ou de leurs prédécesseurs du rock (comme Lou Reed, Iggy Pop ou Neil Young) ? »

Le manifeste de Zorn et de Ribot, au-delà de cet ensemble de questions programmatiques sur les connexions entre avant-gardes musicales et patrimoine culturel juif, recontextualise leur participation au festival de Munich d'un point de vue politique : le fait de s'affirmer comme musicien *et* comme juif doit constituer une réponse à la montée de l'antisémitisme dans l'Allemagne réunifiée et, corollairement, doit afficher un démenti actif à l'idéologie du « *melting pot* », considérée comme une domination des normes et des valeurs WASP (*White Anglo-Saxon Protestants*) sur les autres minorités au sein de la société américaine³². Aussi, le festival donne-t-il l'occasion à des musiciens d'horizons et de cultures très différents de proposer des manières actives et performatives de s'affirmer en tant que Juifs. Le « manifeste » n'est volontairement pas fondé sur un corpus idéologique clair, mais bien au contraire sur un ensemble de questions-problèmes censées stimuler (à défaut, peut-être, d'exciter) les processus individuels d'identification à la variété des judaïsmes culturels. De la même manière que le *Kaddish* d'Allen Ginsberg ne relevait en rien – le préciser relèverait de la tautologie – de l'orthodoxie liturgique, l'interpellation de Zorn et Ribot à se positionner au sein de cette « *Radical New Jewish Culture* » doit conduire à une remise en question profonde des structures de domination sociales et culturelles, doit permettre de lutter, enfin, contre la réactivation des formes contemporaines d'antisémitisme.

La pièce que John Zorn crée pour l'occasion, *Kristallnacht*, relève de cette provocation utile et de ce positionnement personnel dialectique vis-à-vis d'un siècle d'histoire juive. L'enregistrement réalisé pour le label Tzadik témoigne de la technique compositionnelle de Zorn : proche du collage, mêlant *samples* de bris de verre (dans la partie intitulée « *Never Again* ») pour évoquer les exactions de la nuit de Cristal et hurlements d'un discours

31 « Since much of this music bears few obvious connections with klezmer, or with traditional liturgical music, are there any hidden connections? Does Jewish music per se have to employ Hebraic scales and be on specifically Jewish themes, or is Jewish music simply made by Jews? Does this represent an end to Jewish music as we know it, or a (possibly heretical) outline for a new chapter (or both)? », *ibid.* p. 36.

32 Cf. note *supra*.

d'Adolf Hitler (dans la première partie, « *Shtetl* »), l'œuvre fait intervenir des motifs et des techniques de jeu *klezmer* (le violon de Mark Feldman, la clarinette de David Krakauer, la trompette de Frank London) ainsi que des passages dodécaphoniques ou bruitistes. Le producteur Franz Abraham se rappelle, par ailleurs, la dimension très provocante de la performance lors de cette création munichoise de *Kristallnacht* :

Lors de la première, à minuit, le 2 septembre 1992, dans la « boîte noire » du centre Gasteig de Munich, tous les artistes sur scène portaient une étoile jaune qu'ils avaient eux-mêmes fabriquée, sur laquelle était inscrit « juif ». Les portes étaient fermées à clé ; personne ne devait quitter l'auditorium. Au début du concert, on entendit le bruit lourd d'un train sur un chemin de fer, une référence aux déportations vers Auschwitz.³³

Ainsi, cette mouvance – telle que la définit John Zorn – ne constitue pas, on l'aura compris un réseau structuré, irrigué par un discours normatif ou par une idéologie dominante. Comme l'esprit du manifeste qui lançait, sous forme de questionnement, autant de problématiques ontologiques, philosophiques et actionnelles, les concerts et les performances donnés par ces artistes interrogent de manière dialectique, critique et intime les synergies, parfois troubles, qui les lient à l'histoire juive. Leurs expériences, pour l'historien, questionnent le temps et l'espace. Le temps, d'une part, puisqu'ils proposent – plus qu'une simple chronologie à rebours – une véritable dialectique historique : le postulat qu'un artiste new-yorkais descendant d'immigrants juifs doit s'interroger sur cette généalogie implique de repenser la linéarité des expériences historiques, sur le modèle des régimes d'historicité. Comme dans *Kristallnacht*, le moment de la performance musicale convoque, en effet, le passé lointain de l'itinérance (par le mode de jeu emprunté aux *klezmerim* et par les gammes sur lesquelles se fondent les mélodies), le traumatisme générationnel d'une mémoire douloureuse des pogroms et du génocide, le moment de l'action (présentisme de la performance musicale) et l'avenir de cette expérience censée marquer les esprits. Questionnement de la territorialité, ensuite : lorsque le *Downtown*

33 Franz Abraham, « Art Projekt'92. Schokerlebnis für jüdische Künstler in NYC », <http://www.franz-abraham.com/jewish-culture-art-projekt-92/> [consulté le 18 décembre 2014].

populaire et marginal, progressivement, disparaît (celui-là d'où, pourtant, les conversations animées en yiddish ne résonnaient déjà plus dans les années 1980), cela génère une nostalgie active, actionnelle. « The tradition continues on the Lower East Side³⁴ », titrait l'affiche du festival de « *Radical New Jewish Music* » d'avril 1993 à la Knitting Factory. Sur cette affiche, les scènes d'une vie urbaine pittoresque, étals, camelots et vieillards à barbe blanche au premier plan, évoquaient les tableaux du yiddishland que I. L. Peretz brossait au moment même où les sociabilités traditionnelles des *shtetlekh* du district de Tomaszów commençaient à disparaître. Dans ce moment de multiples transformations de ces quartiers – réels et fantasmés –, c'est vers l'ailleurs que l'on cherche la possibilité d'une remémoration : Munich devient alors le territoire symbolique sur lequel le rapport à ce passé transatlantique se rejoue et se reconfigure. La nostalgie active change de corps pour devenir une mémoire ardente et féconde.

Aussi, l'expérience de la *Radical Jewish Culture* constitue une micro-expérience emblématique de cette complexité des judéités contemporaines : comme une rivière en crue, elle draine les alluvions de plusieurs millénaires de références, elle est parcourue par des courants contraires, elle détériore, enfin – dans un sens strict, c'est-à-dire qu'elle le transforme –, le terrain qu'elle investit. Au-delà même de la personnalité de John Zorn, elle a conduit des musiciens à interroger – durablement ou de manière éphémère – une partie de leur histoire intime qu'ils n'avaient pas encore sondée.

34 Dossier « Radical Jewish? », *Jüdisches Museum Berlin Journal*, op. cit., p. 19.

Juif, tu me manques !
La culture polonaise contemporaine
face aux relations
entre Juifs et non-Juifs
dans la Pologne de l'après-guerre

La question des judéités contemporaines et de l'évolution du judaïsme européen aujourd'hui est un débat pertinent et nécessaire, mais il est important de le mener toujours en rapport avec le contexte culturel et géo-historique, qui change souvent considérablement d'un pays à l'autre. Ainsi, l'objet de notre contribution est la Pologne, et plus précisément la culture polonaise contemporaine qui, après des décennies de silence et de refoulement, réalise une grande avancée vers la clarification et la compréhension de l'histoire commune des Juifs et des non-Juifs dans la Pologne de l'après-guerre. Le but de ce texte est de présenter quelques exemples de grands projets socio-artistiques abordant cette question particulière et toujours très délicate pour la société polonaise. Leur contribution au débat public polonais quant aux relations entre la Pologne et Israël ainsi que la réception et la réponse du public polonais en tant que destinataire principal des dites initiatives seront également l'objet de notre analyse.

Avant de passer à la présentation des œuvres et de leurs objectifs, il est nécessaire de dessiner brièvement le contexte de la situation actuelle de la communauté juive en Pologne, ainsi que l'état du débat historique et l'ambiance autour du passé commun des deux peuples.

L'histoire des relations entre les Juifs et les non-Juifs en Pologne est assez singulière et très complexe, mais il semble que, malgré ses côtés clairs et obscurs, il existe toujours un lien très fort qui les unit, ce que Daniel Tolleff affirme dans la préface de son livre *Être Juif en Pologne* :

Parce que, pendant mille ans, les Juifs ont voulu et pu s'intégrer à la Pologne, leur histoire est indissociable de l'histoire du pays. Parce qu'ils ont été extrêmement nombreux à s'installer en Pologne, l'histoire du pays est indissociable de la leur.¹

Bien évidemment, les événements de la seconde guerre mondiale et de la période communiste ont représenté la plus grande épreuve pour les relations entre ces deux communautés, et leurs conséquences restent visibles même aujourd'hui, tant dans le domaine de la politique internationale qu'au niveau du dialogue et de l'échange social. Nous pouvons voir la cause de cette situation notamment dans les flambées de haine et de violence contre les Juifs qui ont eu lieu en Pologne et qui ont gagné en ampleur à l'époque. Parmi les plus connues et macabres d'entre elles, peuvent être mentionnés les pogroms de Jedwabne (1941)² et de Kielce (1946)³, jugés comme les actions les plus honteuses dans lesquelles les Polonais sont devenus les cobourreaux de Juifs à côté des nazis. Le fait que, pendant très longtemps, ces pogroms n'ont pas été reconnus par la majorité de la société polonaise – qui tend souvent à se placer en position de victime, mais plus rarement dans la position d'un des exécuteurs de la Shoah – a beaucoup contribué à l'émergence de tensions entre les Juifs et les non-Juifs.

En ce qui concerne les relations internationales entre la Pologne et Israël, où ont immigré de nombreux Juifs polonais après la guerre et durant la période communiste, on a pu observer, au cours des dernières décennies, des tentatives d'amélioration de ces relations au travers de quelques gestes politiques marquants. Ces initiatives venant des hautes autorités polonaises et israéliennes ont facilité la normalisation de la situation entre

-
- 1 Daniel Tollet, « Avant-propos », dans *Être Juif en Pologne. Mille ans d'histoire. Du Moyen Âge à 1939*, Paris, Albin Michel, 2010, p. 9. Pour approfondir la connaissance de l'histoire des relations entre les Juifs et les non-Juifs, il est préférable de consulter aussi une autre publication de cet auteur : Daniel Tollet, *Histoire des Juifs en Pologne du XVI^e siècle à nos jours*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.
 - 2 Anna Bikont, *Le Crime et le Silence, Jedwabne 1941, la mémoire d'un pogrom dans la Pologne d'aujourd'hui*, trad. du polonais par A. Hurwic, Paris, Denoël, 2011 ; Marek Jan Chodakiewicz, *The Massacre in Jedwabne, July 10, 1941. Before, During, After*, New York, East European Monographs, 2005.
 - 3 Marc Hillel, *Le Massacre des survivants en Pologne 1945-1947*, Paris, Plon, 1985 ; Jan Tomasz Gross, *Les Voisins. Un massacre de Juifs en Pologne, 10 juillet 1941*, trad. de l'américain par P.-E. Dauzat, Paris, Fayard, 2002.

les deux pays et permis le rétablissement des relations diplomatiques en 1990. Néanmoins, pendant de longues années, l'ambiance de cette nouvelle collaboration est restée loin de l'entente cordiale, notamment à cause de l'ombre des événements précédemment mentionnés, inassumés par les Polonais. Il aura fallu attendre le nouveau millénaire pour que la Pologne et Israël retrouvent la voie d'un dialogue de plus en plus ouvert et constructif.

Malgré toutes les difficultés à apporter un regard critique et honnête sur les événements traumatisants du xx^e siècle, cette page noire de l'histoire des Juifs polonais n'est plus un tabou dans la Pologne d'aujourd'hui. Depuis quelques années, on commence à en parler, et ce, en grande partie grâce aux projets socio-artistiques d'artistes contemporains qui n'ont plus peur d'aborder ces questions sensibles d'une grande importance historique. Il s'agit de projets ouvertement philosémites et invitant à la réconciliation entre Juifs et Polonais.

Exprimer sa peine et se réconcilier avec le passé

Le premier d'entre eux est l'initiative d'un artiste-performeur polonais, Rafał Betlejewski, qui, en 2004, a entrepris une action artistique intitulée *Juif, tu me manques !* (*Tęsknię za Tobą, Żydzie*). Le projet a rapidement évolué en une sorte de campagne nationale. L'idée principale a été de faire revivre le souvenir de la communauté juive, jadis très présente en Pologne, qui a laissé ses traces un peu partout et qui occupe encore une place importante dans la mémoire individuelle et collective des Polonais. L'initiative a consisté notamment en l'invitation aux Polonais à se prendre en photo dans les lieux autrefois associés aux Juifs ou à avouer leur sentiment de manque devant la caméra. Le « rituel » était toujours le même : des individus ou des groupes se rassemblaient autour d'une chaise vide avec une kippa au milieu – symbole de l'absence des Juifs – qui, dans ce contexte, était censée représenter une invitation, une volonté d'en faire de nouveau des membres du paysage culturel polonais. Ainsi rassemblés, les participants du projet prononçaient voire criaient la déclaration : « *Juif, tu me manques !* »

Ce qui est pertinent dans l'œuvre de Betlejewski, c'est sa tentative de normalisation du mot « Juif » (*Żyd*) qui, dans la Pologne contemporaine, est toujours chargé de nombreuses connotations négatives et de vieux stéréotypes, et qui n'apparaît sur les murs, dans les espaces publics des villes

polonaises, que dans un contexte négatif, comme synonyme d'insulte. L'artiste a souvent commenté son projet en disant :

Je veux récupérer le mot « Juif », l'arracher des mains des antisémites, qui dans ce pays sont les seuls à l'utiliser. Mon but est de construire une plateforme, qui servira à exprimer des émotions positives à l'égard des Juifs.⁴

Ainsi, le slogan *Juif, tu me manques !* a vite commencé à apparaître sur les murs des villes et villages comme une sorte de réponse, de remplacement des slogans antisémites. Ensuite, l'artiste, en constatant la popularité croissante de son projet, a créé un site Internet où chacun peut partager ses souvenirs de la communauté juive en Pologne, de ses amis et de ses voisins qui ne sont plus là, morts ou expatriés, et qui lui manquent. Ce site est devenu un véritable forum d'échange entre les Polonais voulant reconstruire l'image de l'ancienne cohabitation avec les Juifs dans leurs régions natales. Parallèlement, il a offert un espace pour les déclarations les plus intimes et les plus émotionnelles des gens évoquant leur enfance ou leur jeunesse, où la présence des Juifs était une évidence, ce qui montre que le projet a bien répondu à une demande sociale émergente en Pologne au cours des dernières années.

Cette action, au début très étonnante, voire choquante à cause de l'exotisme étrange de son titre-slogan, a pris avec le temps un essor impressionnant, surtout parmi les jeunes Polonais, qui se sont engagés dans l'organisation de grands happenings, où des dizaines ou des centaines de personnes se rassemblaient pour crier à voix haute, devant la caméra de Betlejewski : « *Juif, tu me manques !* » Ainsi, la campagne philosémitique de l'artiste a réussi à redonner à ce mot mythifié un peu de chaleur et a beaucoup contribué à la normalisation de l'image publique de la communauté juive visée par Betlejewski.

La deuxième initiative du performeur polonais, toujours à la lisière de l'art et de la politique, est *La grange en feu (Płonie stodółka)*, un happening réalisé le 11 juillet 2010, le lendemain du 69^e anniversaire du pogrom de Jedwabne. Dans ce projet, plus controversé encore que le précédent, l'artiste a érigé une grange pour demander à des Polonais d'y placer des feuilles

4 Rafał Betlejewski, « *Tęsknię za tobą, Żydzie* » [Juif, tu me manques !], <http://tesknie.com/index.php?id=50> [consulté le 15 novembre 2014].

comportant toutes leurs « mauvaises pensées envers les Juifs », avant de la brûler. Bien évidemment, le choix de cette forme, une grange en feu, est une référence aux actions honteuses des villageois de Jedwabne qui, en 1941, ont brûlé vifs leurs voisins juifs et ont participé ainsi à l'extermination des Juifs par les nazis. En répétant ce geste, mais cette fois-ci en utilisant de « mauvaises pensées », Betlejewski – Polonais et catholique – a voulu permettre un regard direct sur le drame des Juifs de Jedwabne, le « montrer » en temps réel, dans une proximité immédiate.

Leur destruction a duré, elle avait une température, un son, s'est étendue sur des minutes, quarts d'heure, heures. Quelqu'un était à côté de la grange avec des râteaux et a regardé, les a gardés. Qu'est-ce qu'il ressentait ? Par la mise en scène, je voudrais également révéler son secret.⁵

Avec *La grange en feu*, l'artiste propose donc aux Polonais une sorte de purification symbolique et les invite à se libérer de leurs mauvais sentiments et émotions, restés enfouis trop longtemps. En plus, cet exercice difficile de « rejouer », de manière symbolique et transgressive, la scène macabre perpétrée par leurs ancêtres permet aux Polonais contemporains de se rapprocher de la vérité historique et de mieux réaliser, d'un côté, la souffrance des victimes, la cruauté de ceux qui ont commis ce crime, de l'autre. C'est une leçon d'histoire et d'humanité, certes très explicite et inhabituelle, mais en même temps plus efficace que tous les discours des historiens et des savants. L'artiste lui-même qualifie ce happening d'action confessionnelle et expiatoire⁶ qui va ouvrir « un nouveau chapitre du débat sur l'antisémitisme polonais⁷ ».

Bien que beaucoup de commentateurs aient trouvé cette action de l'artiste trop explicite dans son mimétisme, pour Betlejewski, il ne fait aucun

5 Piotr Pacewicz, « Płonie stodół » [La grange brûle], *Gazeta Wyborcza*, le 22 mai 2010, http://wyborcza.pl/duzyformat/1,127291,7899683,Plonie_stodola.html [consulté le 15 novembre 2014].

6 R. Betlejewski, « *Tęsknię za tobą, Żydzie* » op. cit.

7 « Performer spalił stodółę. "Nowy rozdział rozmów o antysemityzmie" » [L'artiste performeur a brûlé la grange. « Nouveau chapitre du dialogue sur l'antisémitisme »], *Gazeta Wyborcza*, 11 juillet 2010, http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,8126687,Performer_spalil_stodole_Nowy_rozdzial_rozmow_o.html [consulté le 15 novembre 2014].

doute que les événements dramatiques du passé demandent des gestes aussi drastiques, même si finalement il ne s'agit que d'une grande métaphore, pour expier la faute. Presque soixante-dix ans après avoir brûlé des centaines de Juifs dans une grange à Jedwabne, les Polonais ont ainsi brûlé leur haine et leurs peurs antisémites dans une grange érigée par un artiste, comme signe du désir de se purifier et de se faire pardonner.

Imaginer l'avenir commun

Un autre projet, débutant plus ou moins en même temps que *Juif, tu me manques !*, est : *Et l'Europe sera étonnée...* (*And Europe will be stunned...*), de l'artiste israélienne Yael Bartana. C'est un projet artistique avec des ambitions politiques, complexe et non moins controversé que les initiatives de Betlejewski. En 2007, Bartana proclame la création du *Mouvement de la Renaissance juive en Pologne* (MRJP), un mouvement politique fictif demandant le retour de trois millions de Juifs en Pologne, leur patrie ancestrale. Le mouvement a un manifeste et un drapeau, qui se compose de l'étoile de David et de l'aigle blanc polonais. En parlant de la genèse de son projet, Bartana, elle aussi, insiste sur le lien fort entre les Juifs et les non-Juifs et leur histoire, qu'elle a ressenti lors de son premier voyage en Pologne :

Ma première pensée était que la Pologne et Israël avaient beaucoup en commun. Nous, les Israéliens, nous devons constamment nous confronter avec notre présent et le passé, en Pologne, c'est pareil. Peut-être que c'est le cas dans de nombreux autres endroits du monde, mais ces questions sont tout à fait spécifiques à la Pologne. Tant de Juifs vivaient en Pologne depuis le xv^e siècle. Et je dois dire que, lorsque je suis allée en Pologne, j'ai senti une liaison très forte avec ce pays, à un certain niveau un peu étrange. C'était quelque chose que je n'avais jamais ressenti ailleurs.

[...] c'était un vrai et profond lien émotionnel. Je pouvais sentir ce lieu.
[...] Il y avait quelque chose qui m'attirait tellement que j'ai vraiment voulu ouvrir toutes les blessures.⁸

8 Yael Bartana, *Galit Eilat and Charles Esche talk to Yael Bartana* [mise en exergue par l'auteure], http://labiennale.art.pl/_archiwum/2011/en/texts/

La déclaration de l'artiste est très importante, parce que son projet constitue l'un des travaux pionniers visant à l'ouverture d'un débat public autour de la question de la contribution des Polonais à la Shoah. Bartana essaie de rompre le silence qui plane sur la société qui a refoulé sa faute, le silence qui empêche la renaissance de cette ancienne amitié entre les Juifs et les Polonais. Et pour cela, il faut, comme elle le dit, oser « ouvrir les blessures », cicatrisées uniquement en apparence. Dans le manifeste du MRJP, Bartana annonce :

Nos frères et sœurs polonais ! Nous n'envisageons pas une invasion. Nous allons plutôt arriver comme une procession de fantômes de vos anciens voisins [...]. Et nous devrions parler de toutes les mauvaises choses qui se sont passées entre nous.

Nous désirons écrire de nouvelles pages dans une histoire qui n'a jamais vraiment pris le cours que nous avons voulu.⁹

Invitant à la réconciliation, Bartana est consciente que ce n'est pas un processus facile s'agissant des relations entre les Polonais et les Juifs. D'abord, il faut réviser le passé et faire face aux spectres qui habitent l'imaginaire national des Polonais, et notamment celui des Juifs, dont Bartana fait indirectement le sujet principal de son projet – cette étrange « procession de fantômes de vos anciens voisins ». Ce sont des spectres invisibles, bien cachés, mais toujours présents, morts, mais pas vraiment enterrés. On ne les croise plus dans les rues des villes polonaises, mais ils accompagnent encore leurs habitants, enfermés silencieusement dans leurs souvenirs personnels et dans la mémoire collective de la nation. Ils sont ancrés profondément dans la culture et l'histoire de la Pologne, où les images nostalgiques de cette longue amitié entre les Juifs et les non-Juifs se mêlent perpétuellement avec celles des drames de la Shoah et des événements

item/135-rozmowa-charlesa-esche-i-galit-eilatbrz-yael-bartana/135-rozmowa-charlesa-esche-i-galit-eilatbrz-yael-bartana [consulté le 15 novembre 2014].

9 « A Manifesto », dans : Sebastian Cichocki et Galit Eilat (dir.) *A Cookbook for Political Imagination*, Varsovie, Zachęta Narodowa Galeria Sztuki/Sternberg Press, 2011, p. 120-121. Fragment traduit en français et surligné par Ewelina Chwiejda.

de l'après-guerre. Ces traumatismes communs, en vérité, n'ont jamais été examinés, ni par les uns, ni par les autres.

Une autre partie importante du projet de Bartana est sa trilogie vidéo où l'artiste raconte l'histoire de son mouvement fictif et sa vision de la réalisation de son programme. La vidéaste elle-même déclare que l'on peut « lire cette trilogie comme une psychothérapie collective¹⁰ ». Sa force réside principalement dans la plasticité et la suggestivité des images mouvantes, mais aussi dans leur capacité d'attaquer le problème frontalement. Si on peut la considérer vraiment dans des catégories psychanalytiques, il devient immédiatement certain qu'il s'agit d'une thérapie de choc.

La première vidéo, *Cauchemars* (*Mary Koszmary*, 2007), est ici particulièrement significative : on observe un jeune dirigeant du mouvement prononçant un discours passionné en plein milieu d'un stade abandonné, ce qui est aussi très symbolique et représente l'absence de ceux qui sont l'objet de son appel : les Juifs qui manquent à la Pologne. Le dirigeant, joué par *Stawomir Sierakowski*, un jeune activiste et publiciste, représente ici cette génération de Polonais qui ressent un véritable besoin d'avouer ce profond sentiment de perte et de vide qui est resté dans le paysage social et culturel polonais après la disparition des Juifs (« Nous avons besoin de l'autre et il n'y a pas d'autre plus proche de nous que vous ! Venez ! »). Il souligne dans chacune de ses phrases que la Pologne d'aujourd'hui est enfin prête à assumer sa faute et consciente que, sans travailler sur son passé difficile, elle ne pourra pas avancer ; le dialogue sincère est nécessaire pour que les Polonais et les Juifs puissent retrouver leur place dans le monde contemporain. D'où l'insistance sur l'importance de la mémoire et de la réconciliation, et des déclarations aussi fortes : « Sans vous, nous ne pouvons même pas nous souvenir. Sans vous, nous sommes enfermés dans le passé ; avec vous, un avenir s'ouvrira pour nous ».

Ces mots sont la continuité de l'appel lancé au début de son exposé, où il souligne que les Juifs peuvent faire fuir les cauchemars des Polonais non juifs submergés par un sentiment de culpabilité et de remords incessants, et que les deux ont plus que jamais besoin l'un de l'autre. « Guérissez nos

10 Sonja Strange, *Louisiana Talk*. Yael Bartana, Humlebæk, Louisiana Museum of Modern Art, mis en ligne en janvier 2011, <https://www.louisiana.dk/uk/Menu/Exhibitions/Past+exhibitions/Yael+Bartana/Louisiana+Talk%3A+Yael+Bartana> [consulté le 15 novembre 2014].

blessures et vous guérirez les vôtres » – ce retour que demande le dirigeant est nécessaire pour pouvoir surmonter le traumatisme commun et reconstruire la mémoire à partir des souvenirs douloureux des événements passés, car, plus qu'un manque matériel, il s'agit ici d'un manque interne, qui est en nous et qui immobilise en empêchant toute action. Les Polonais, enfermés dans le passé, ne peuvent pas avancer ni devenir transformer la Pologne en une nation véritablement moderne, comme l'ont fait les Européens de l'Ouest. Toutefois, les Juifs se trouvent dans la même situation, parce que le pardon une fois donné, et surtout entre des populations jadis très proches, libère d'un fardeau non seulement celui qui est à blâmer et qui en fait la demande, mais aussi celui qui le donne.

Même si la trilogie de Bartana ne trouve pas une fin positive parce que le jeune dirigeant est finalement assassiné par un inconnu, le message définitif est que l'« on doit être fort dans notre faiblesse » et que les deux nations doivent poursuivre la mission difficile de cicatrisation des blessures communes.

Malheureusement, ce qui brouille le message et se trouve souvent à l'origine de l'incompréhension du projet *Et l'Europe sera étonnée...* est le caractère problématique du mouvement créé par Bartana (est-il simplement une provocation artistique ou a-t-il des ambitions politiques réelles ?) et l'esthétique controversée de sa trilogie vidéo, qui rappelle la propagande nazie, soviétique et sioniste¹¹. Un tel degré d'ambiguïté dans une œuvre qui aborde la question délicate de la relation entre deux communautés éprouvées par l'histoire entraîne parfois une lecture erronée des intentions de l'artiste par le public, voire des accusations de vouloir déformer la réalité et, finalement, de nuire encore plus à l'image de la Pologne¹². En fin de compte, l'approche critique et l'audace esthétique et formelle de

11 Yael Bartana, *And Europe Will Be Stunned...*, 2009, <http://yaelbartana.com/project/sirens-song-2005#info> [consulté le 15 novembre 2015]. Ce projet, très complexe et multidimensionnel, demande une analyse approfondie de chacun de ses éléments, ce qui est impossible par manque de place dans un chapitre présentant une tendance qui se manifeste dans la culture polonaise depuis ces dernières années. Pour une étude de ce projet de Bartana, en particulier, voir notre texte : Ewelina Chwiejda, « *Et l'Europe sera étonnée...* de Yael Bartana – entre manifeste esthétique et esthétique du manifeste », *Marges*, n° 21, 3 décembre 2015, p. 47-60.

12 Nous faisons ici référence aux critiques les plus récurrentes de ce projet faites par une partie du public, qui l'a trouvé ouvertement antipolonais et grossier au niveau de l'esthétique mais aussi du contenu – l'histoire racontée a été souvent perçue comme

Yael Bartana, dont le but était d'attirer l'attention des médias et du public polonais et européen, ont trouvé leur aboutissement, dans de nombreux cas, dans le rejet de l'idée d'une renaissance juive en Pologne. Néanmoins, une grande partie de la société polonaise a jugé *Et l'Europe sera étonnée...* comme une étape importante dans l'ouverture du processus de réconciliation avec les Juifs, même si ce que l'artiste propose ressemble beaucoup plus à cette thérapie de choc déjà évoquée qu'à un dialogue tranquille.

Ne jamais oublier

Le dernier des projets philosémites ayant récemment émergé dans la culture polonaise est un film de Władysław Pasikowski, un réalisateur polonais reconnu pour ses longs-métrages qui abordent des problèmes sociaux importants. Le film, intitulé *Pokłosie* (ce qui a été traduit par *Aftermath* en anglais et *La glanure* en français), a été réalisé en 2012, et, même s'il parle d'événements fictifs, rappelle encore une fois le drame de la communauté juive de Jedwabne. Le titre est une référence directe à un livre d'un historien américain d'origine polonaise, Jan Tomasz Gross, *Moisson d'or*¹³, publié en Pologne en 2011. Le réalisateur a reconnu que cette publication – où Gross décrit comment des Polonais catholiques dénonçaient des Juifs à l'occupant nazi puis volaient leurs biens, ou dépouillaient les tombes de victimes de la Shoah – ainsi que le deuxième livre de cet auteur sur le pogrom de Jedwabne, *Les Voisins. Un massacre de Juifs en Pologne, 10 juillet 1941*¹⁴, paru en 2001, ont été sa source principale d'inspiration pour le scénario du film¹⁵.

ironique ou même purement grotesque et visant, paradoxalement, à ridiculiser à la fois les Polonais et les Juifs.

- 13 Jan Tomasz Gross, *Moisson d'or. Le pillage des biens juifs*, avec la collaboration de Irena Grudzińska-Gross, trad. de l'américain par P.-E. Dauzat, Paris, Mémorial de la Shoah/ Calmann-Lévy, 2014.
- 14 J. T. Gross, *Les voisins...*, *op. cit.*, trad. de l'américain par P.-E. Dauzat, Paris, Fayard, 2002.
- 15 Alexandre Boussageon, « *Pokłosie*. Le film qui fait polémique en Pologne », *Le Nouvel Observateur*, le 12 novembre 2012, <http://tempsreel.nouvelobs.com/cinema/20121112.CIN6430/poklosie-le-film-qui-fait-polemique-en-pologne.html> [consulté le 15 novembre 2014].

L'action de *La glanure* se déroule dans la Pologne des années 1990, peu après la chute du communisme et avant la révélation du massacre de Jedwabne. Les événements de la seconde guerre mondiale y servent de trame pour montrer les résultats désastreux d'une vérité trop longtemps occultée. Le film raconte l'histoire de la communauté d'un petit village fictif où un pogrom fut commis pendant la guerre. Les habitants de ce village mettent tout en œuvre pour empêcher un voisin de préserver les tombes juives qu'ils ont profanées et de découvrir la terrifiante vérité quant au passé du village. La colère des gens qui ne veulent pas assumer leur faute trouve son aboutissement dans le lynchage dudit voisin. Pasikowski n'hésite pas à utiliser des images très fortes qui mettent souvent à l'épreuve la sensibilité du spectateur, parce qu'il est conscient que seuls la véracité et le caractère immédiat de son film sont capables de donner forme à ces événements dramatiques.

La différence principale entre les précédents projets cités et celui-ci est bien évidemment le médium. Même si les trois artistes abordent la question très sensible des responsabilités polonaises dans la Shoah, le film de Pasikowski semble aller droit au but, qui est de provoquer et de « réveiller » la société polonaise, et ce, notamment, grâce à son accessibilité, parce que le film attire toujours un public plus nombreux que l'art contemporain. De plus, la possibilité de créer une narration plus complexe, de dépendre en détail l'histoire et les comportements des personnages qu'offre ce médium a permis au réalisateur de mieux dépendre les nuances concernant les circonstances historiques et sociales des actions commises par les Polonais et leurs motivations personnelles. Le héros principal devient ici l'emblème d'un Polonais contemporain moyen qui recherche à expier symboliquement les fautes de ses confrères envers les Juifs assassinés, guidé non pas par le calcul intellectuel ou le politiquement correct, mais par son simple besoin intérieur. Pasikowski montre très bien, et sans émotivité exagérée, le raisonnement de ce personnage qui fait ce qu'il trouve juste et nécessaire malgré les conséquences tragiques qui en découlent pour lui.

La glanure et sa diffusion dans toutes les salles de cinéma en Pologne ont franchi encore une étape importante dans l'effort des artistes et des intellectuels pour relancer le débat historique et révéler la seule vraie image des événements passés, qui est loin de celle que l'on a voulu promouvoir pendant trop longtemps. Dans cette histoire très parlante, Pasikowski confronte les Polonais avec ce moment le plus honteux de leur histoire du

xx^e siècle en signalant que les milieux culturels polonais ont déjà reconnu l'existence de cette page noire avec des projets comme le sien ou celui de Betlejewski. Maintenant, c'est à la société qu'il convient de le faire :

Je voulais raconter une histoire qui devrait intéresser de très nombreux Polonais, car il s'agit d'une des pages les plus douloureuses pour notre pays. Nous avons fait énormément de films sur les horreurs commises par les Soviétiques et les Allemands. Il est temps de dire ce que nous avons fait de mauvais chez nous.¹⁶

Il est certainement toujours difficile pour une bonne partie des Polonais d'accepter cette critique, d'autant plus touchante qu'elle vient majoritairement de leurs compatriotes, ce que le réalisateur souligne aussi : « J'ai fait ce film en tant que *goy* et Polonais, car c'est uniquement à ce titre que j'ai le droit de faire un tel film sur les Polonais¹⁷ ». Il est également difficile d'accepter que les Polonais n'aient pas seulement été les covictimes d'Hitler, mais aussi ses collaborateurs, et d'effectuer ce geste de contrition. Dès lors, certains d'entre eux préfèrent juger ce type de projets comme antipolonais et dangereux pour l'identité nationale. Toujours est-il que, grâce aux initiatives d'artistes comme Rafał Betlejewski, Yael Bartana et Władysław Pasikowski, une partie de la société semble bien réfléchir à cette partie de l'histoire commune et qu'elle est de plus en plus capable d'exprimer ouvertement son sentiment de manque envers la communauté juive, si palpable dans la Pologne d'aujourd'hui.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*



Partie 5

Paroles d'acteurs

Questions d'avenir pour les Juifs de France et d'Europe

Les « paroles d'acteurs » qui suivent invitent à poser plusieurs questions sur l'avenir des Juifs en France et en Europe. Deux articles portent sur la judaïcité française, tandis qu'un autre s'attache à décrire l'émergence et les composantes d'un nouveau judaïsme en Allemagne.

L'expérience du site Internet *Jewpop* évoque d'abord une réalité pas assez connue en France, celle de ces Juifs souvent éloignés de la communauté organisée et de ses institutions, ou qui s'en sont désengagés. Ces Juifs « hors communauté » (il faudrait évaluer plus précisément leur nombre et leur degré d'éloignement) marquent ainsi leur désaccord de fond avec les options exprimées publiquement par ceux qui disent être les « représentants » de cette communauté organisée, mais aussi sur la manière de s'affirmer comme Juifs en France. L'humour et la dérision revendiqués par *Jewpop*, tout en choisissant une certaine manière d'être juif – un style décalé et sans tabous – impliquent en effet clairement une distance, sur le fond, avec plusieurs options des responsables institutionnels, et d'abord sur la question de l'antisémitisme. Sur ce point, les contributeurs du site ne veulent plus s'en tenir à l'attitude générale de dénonciation d'un antisémitisme qui serait omniprésent (« tout le monde nous déteste ») ; plus généralement, ils refusent la posture lacrymale sur la condition juive, ce récit traditionnel d'une histoire collective qui ne serait faite que de malheurs depuis la nuit des temps.

Lors d'une soirée organisée au Centre communautaire de Paris par le fondateur du site et l'une de ses chroniqueuses les plus appréciées

(*the SepWoman*), la présence d'une centaine de personnes (parmi lesquelles beaucoup de jeunes adultes) témoignait de cet engouement pour une autre manière d'être juif en France, plus heureuse, finalement. C'était pourtant le 8 janvier 2015, au lendemain de l'attentat contre l'hebdomadaire *Charlie Hebdo* (et deux jours avant celui contre le magasin Hyper Casher de la porte de Vincennes), et la soirée fut maintenue malgré le choc des assassinats de la veille : le public voulait exprimer son contentement qu'un tel site existe enfin pour exprimer une autre voix juive.

Le caractère contestataire du site porte également sur le monde religieux français dont il dénonce et certaines dérives et la fermeture d'esprit de son secteur consistorial – supposé *mainstream* mais qui s'est rapproché de l'ultra-orthodoxie depuis une trentaine d'années. La contestation porte aussi sur le rapport des Juifs de France à Israël : sans renoncer à la solidarité affective et au soutien à son existence, des analyses critiques sont proposées sur l'évolution de la société israélienne ou sur la politique de ses dirigeants. Mais la critique est toujours bienveillante, par la grâce de l'humour et de l'autodérision. La diversité des chroniqueurs du site (dont une partie vivent en Israël, signe d'une mondialisation facilitée par les progrès technologiques) permet tout à la fois cette fine connaissance « de l'intérieur » de la communauté organisée et une distanciation critique bienvenue.

« Poil à gratter de la communauté » ou « Canard enchaîné », ces qualificatifs parfois associés au site attestent sa dimension contestataire. Les trois principaux volets de celle-ci – critique de l'obsession de l'antisémitisme et de la Shoah, d'une religiosité orthodoxe exclusive et de l'inconditionnalité politique vis-à-vis d'Israël – sont partagés par une autre association, Jewsalsa, fondée en 2008 pour créer des événements festifs et unitaires, non seulement en France, mais à travers toute l'Europe – une ouverture rafraichissante – et en Israël même.

Peut-on situer leur contestation « à gauche » ? À mon sens oui, si l'on admet que cela n'implique pas de s'interdire de critiquer certaines positions de « la gauche » (sur des sujets comme l'antisémitisme parmi les musulmans, par exemple). Oui, aussi, si on les compare à celles d'autres voix contestataires, comme celles du Bureau national de vigilance contre l'antisémitisme (BNVCA) ou de l'Union des patrons juifs de France (UPJF), qui estiment que le Conseil représentatif des institutions juives de France (CRIF) n'en fait jamais assez dans la dénonciation de l'antisémitisme ou le soutien inconditionnel à Israël.

On pourrait compléter ce paysage varié de la contestation du CRIF en évoquant celle portée par le Consistoire central, qui a quitté en 2004 l'institution fédératrice et n'y est pas revenu depuis, car il continue de prétendre y disposer d'un plus grand nombre de voix en soulignant que ses synagogues toucheraient au moins la moitié des Juifs de France. Le Consistoire semble ici oublier qu'une partie croissante de synagogues choisissent de se construire ou de devenir « indépendantes », même si une partie d'entre elles acceptent ensuite de maintenir des liens d'« association » tout en gardant leur autonomie (sur certains points comme le choix du rabbin). Les responsables consistoriaux oublient également les tensions suscitées par leur politique dans plusieurs domaines (restriction de l'accès à la conversion, résistance à accorder un statut plus égalitaire aux femmes, etc.), autant de sujets qui provoquent des départs et favorisent la croissance des secteurs du judaïsme libéral ou *massorti*. Certes le grand rabbin de France élu en 2014, Haïm Korsia, et son conseiller spécial, Moshé Lewin, tentent bien de renouer avec une tradition d'ouverture sur la société et avec la pluralité des manières d'être juif ; mais parviendront-ils à surmonter le poids d'une ultra-orthodoxie installée depuis plus de trente ans au sein du rabbinat consistorial et qui joue comme un « surmoi » normatif interdisant tout « laxisme » ?

Ces tensions internes au secteur religieux du judaïsme français sont expliquées, pour Yeshaya Dalsace, par l'histoire particulière de son rapport à la recherche universitaire, notamment aux sciences humaines et à la critique historique. Certes, il y a bien eu par le passé une ouverture du rabbinat français à ce type de savoirs, jusqu'au lendemain de la seconde guerre mondiale (avec des savants comme Georges Vajda, Charles Touati ou plus récemment Charles Mopsik, trop tôt décédé), mais cette ouverture s'est amenuisée au point de rejaillir aujourd'hui sur le niveau de l'enseignement religieux dans les écoles juives et sur l'ouverture intellectuelle de la plupart des responsables communautaires – avec quelques exceptions cependant. Yeshaya Dalsace, inscrivant cette « situation paradoxale » du judaïsme français – on pourrait parler plutôt d'une situation conflictuelle et en tension – dans une histoire longue des rapports du monde religieux aux sciences humaines, caractérise la diversité des courants religieux qui se sont constitués à l'époque moderne par l'acceptation de l'ouverture aux sciences humaines pour les uns (courants modernistes), le refus de cette ouverture pour les autres (ultra-orthodoxie).

Pour autant, Yeshaya Dalsace n'éclaire pas vraiment pourquoi (ni comment) s'est produit cet affaiblissement intellectuel du judaïsme religieux français, cette rupture entre le monde de la *yéchiva* et celui de la recherche universitaire que l'on ne retrouve pas – ou dans une moindre mesure – dans les deux grandes judaïcités que sont les mondes juifs nord-américain et israélien.

Peut-être peut-on expliquer cette évolution par la forte prégnance du centralisme consistorial au sein du judaïsme français et par le rejaillissement plus fort que peut alors avoir toute emprise d'un courant radical sur cette institution ? L'ultra-orthodoxie qui a été installée à la tête du Consistoire par le grand rabbin de France Joseph Sitruk à partir de 1989 (et durant les vingt et une années de sa présence à ce poste) n'aurait-elle pas miné « de l'intérieur » un judaïsme français de facture globalement plus modérée ? Une orthodoxie moderne, restant ouverte à la société et aux savoirs universitaires, aurait-elle pu se développer au sein de cette institution si tel n'avait pas été le cas ? On observe bien, pourtant, des aspirations à retrouver l'ouverture intellectuelle passée, au sein de ce judaïsme consistorial, comme le montre la création du site Akadem.org en 2006 (par une autre institution *mainline*, séculière mais historiquement liée au Consistoire, le Fonds social juif unifié, FSJU). L'émergence de groupes de femmes orthodoxes souhaitant voir leur place évoluer dans la vie religieuse, pour accéder par exemple à la lecture publique de la Torah, en est un autre signe. Si la constitution d'une orthodoxie moderne semble encore obérée par l'attachement historique du judaïsme français à la seule légitimité de l'institution consistoriale, la popularité de certaines personnalités rabbiniques au sein des courants libéraux et *massorti* pourrait bien acclimater lentement les Juifs de France à un pluralisme religieux juif – alors que cette situation est habituelle dans d'autres judaïcités¹.

Un tel pluralisme religieux s'est reconstitué récemment parmi les Juifs d'Allemagne, qui représenteraient aujourd'hui une population forte de 240 000 personnes, mais parmi lesquelles on compterait 140 000 non

1 On complètera utilement les analyses de Y. Dalsace par la lecture du dossier « Sciences et religions au 20^e siècle » publié dans la revue *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire*, n° 130, avril-juin 2016 ; en particulier l'article de Dominique Trimbur : « Science et religion, culture universelle et spécificités juives », et l'introduction au dossier par Dominique Avon et Denis Pelletier.

affiliés (et plus de 11 000 Israéliens !). L'afflux de Juifs quittant les régions de l'ancienne URSS, à partir des années 1990, constitue bien sûr le principal facteur de cette renaissance surprenante. Mais cette communauté qui se réorganise est loin d'avoir le lustre du « judaïsme allemand » d'avant-guerre : elle est plus dépendante des repères de la pratique religieuse, parce que moins savante en matière de culture juive (on est évidemment loin de la glorieuse période de la *Wissenschaft*).

Cette renaissance – tout comme celle d'une mémoire des Juifs en Pologne ou dans d'autres lieux du judaïsme est-européen – s'effectue à un moment où les signes d'antisémitisme se multiplient (en France plus qu'en Allemagne), de même que les risques d'atteinte à la liberté religieuse (avec les débats sur la circoncision et l'abattage rituel, qui ne sont pas forcément animés d'une intention antisémite !). Mais, à la différence de la période d'avant-guerre, les gouvernements européens (ceux des principales judaïcités de l'Ouest, tout au moins) montrent une ferme détermination à lutter contre l'antisémitisme. Ce soutien de l'État est certainement l'un des éléments explicatifs du fait que, comme l'écrit Toby Anne Axelrod, « les leaders juifs continuent de croire en la diaspora ». Les festivals de culture juive, à Paris ou en Pologne, et les voyages-pèlerinages (ou de type patrimonial) vers les lieux de vie du judaïsme européen d'avant-guerre attestent eux aussi de cet attachement des Juifs d'Europe à leur présence sur le continent.

Reste à savoir si l'émergence récente de courants populistes, alimentant tout à la fois les nationalismes et la fragmentation des sociétés nationales, ne risque pas de mettre en cause le cadre apaisé qui a permis la construction européenne. L'hostilité manifestée par ces courants populistes d'abord envers les musulmans est loin d'être exempte de tout relent antisémite, et la difficulté des gouvernants à résister à ces mouvements peut bien mettre en danger les fondements de l'État de droit de nos vieux États-nations.

Jewpop ou de nouvelles formes d'appropriation du judaïsme

C'est à travers l'expérience du site Internet *Jewpop*, webmagazine que j'ai fondé en 2011 et qui touche aujourd'hui (selon Google Analytics) une cible de plus de cent vingt mille lecteurs mensuels, dont 70 % de moins de quarante ans, que je vais présenter ces « nouvelles formes d'appropriation du judaïsme », développées par des individus et des groupes situés en marge du *mainstream* communautaire.

En préambule, je souhaiterais souligner que, s'il est certes de moins en moins simple d'être juif en France aujourd'hui, ces « nouvelles formes d'appropriation du judaïsme », ou plutôt des judaïsmes, s'inscrivent explicitement dans un esprit d'ouverture et de légèreté : celui de rire de nous, de nous prendre un peu moins au sérieux et d'arrêter de « pleurnicher ». C'est ce qu'a notamment accompli la littérature nord-américaine depuis des années, de façon tout à fait décomplexée, à l'instar d'une certaine presse juive américaine.

Dov Maimon, rabbin et directeur de recherche au Jewish People Policy Institute, un institut d'études stratégiques basé à Jérusalem¹, compare le judaïsme français à une sclérose : un judaïsme qui a tendance à se réduire au culte, à la mémoire de la Shoah, au combat contre l'antisémitisme et au soutien à Israël. Son constat semble corroboré par ce qui s'exprime sur le site *Jewpop* et sur les réseaux sociaux : de très nombreux jeunes se désengagent des structures traditionnelles, notamment parce qu'ils ne se

1 Voir : <http://jppi.org.il/> [consulté le 31 janvier 2017].

reconnaissent pas ou plus dans les institutions qui sont censées les représenter, encore moins dans certains médias communautaires.

Je propose donc d'analyser ici combien ces nouvelles formes, via l'expérience du site français *Jewpop*, s'expriment d'abord sur le mode de la différence juive, souvent teintée d'humour et de dérision, et non sur le mode du « tout le monde nous déteste » qui semble aujourd'hui prévaloir parfois au sein des instances de la communauté juive organisée.

Un parcours personnel

Tout d'abord, un bref retour sur le monde dont je suis issu et sur mon parcours précédant l'aventure *Jewpop* s'impose. Pour les Juifs tunisiens, le nom de Grana, qui désigne usuellement les Juifs livournais expulsés d'Espagne par l'Inquisition et ayant ensuite émigré à Tunis, peut paraître familier. Mais, au risque de les décevoir, je précise que mes deux parents sont ashkénazes, originaires de Pologne. Mon père est arrivé en France en 1947, rescapé des camps ; quant à ma mère, elle était âgée de moins d'un an lorsqu'elle a débarqué à Paris en 1929, et a traversé la guerre comme enfant cachée dans le Limousin.

Malgré ces tragédies, l'humour a toujours fait partie intégrante de mon univers familial, un univers religieusement traditionaliste et foncièrement attaché à Israël (l'un de mes frères a fait son *aliyah*, il y a près de quarante ans), et c'est aussi en hommage à mes parents que j'ai choisi comme logo pour *Jewpop* les deux célèbres comiques yiddish Dzigal et Shumacher, déjà célèbres avant-guerre en Pologne, puis en Israël, où ils furent les premiers artistes à produire un show télévisé humoristique intégralement en yiddish, dans les années 1970. Leurs disques vinyles vingt-cinq centimètres, que mon père achetait à la librairie du Progrès, rue des Écouffes, dans le *Pletzl*, sont un peu ma « madeleine de Proust ». Et l'un des deux comiques étant chauve, comme moi, cela tombait pile-poil, sans faire de mauvais jeu de mots...

On reproche souvent à *Jewpop* son humour que l'on qualifie parfois de mauvais goût, souvent d'iconoclaste. Je voudrais simplement relater une anecdote qui résume parfaitement mon héritage familial : mon père était un jour en cure avec ma mère à Quiberon. Ils se promenaient sur le bord de mer lorsqu'ils croisèrent un couple de leur âge. L'homme s'adressa à mon père en français, et mon père, identifiant immédiatement son accent allemand,

lui répondit dans un allemand impeccable. L'homme lui demanda alors : « Où avez-vous appris un allemand aussi parfait ? » Mon père lui répondit, sous le regard effaré de ma mère : « Dans la meilleure université du monde, Auschwitz ». C'est de là, probablement, que vient le mauvais esprit qui anime *Jewpop*, que j'ai sans doute hérité de mon père. J'ajouterai qu'il est, à quatre-vingt-neuf ans, l'un de mes plus fidèles et attentifs lecteurs.

D'un point de vue professionnel, j'ai exercé la profession de producteur de disques, en particulier dans le monde du jazz, avec parfois quelques incursions du côté des humoristes. Parmi mes titres de gloire dans ce domaine, ironie du sort, je traîne une jolie casserole : j'ai produit en 1995 l'unique disque enregistré par... Dieudonné ; c'était avant sa dérive, dois-je le préciser.

Voilà pour le contexte précédant la création de *Jewpop*. J'ajouterai une passion pour le journalisme et l'écriture, qui m'a amené à imaginer ce projet.

Vers la création du site, l'équipe et la ligne éditoriale

À la fin 2009, j'ai donc créé un blog, qui comportait déjà la *baseline* du site « qui voit des Juifs partout » ! J'y abordais de façon décalée les cultures juives, comme cela avait pu se faire aux États-Unis, en particulier au travers du magazine new-yorkais *Heeb*, qui a été ma principale source d'inspiration. Je me suis lancé dans cette aventure parce que je ne trouvais rien qui correspondît à ce que j'avais envie de lire en français en matière de presse juive ou sur Internet, et rien, surtout, qui s'adressât aux jeunes. J'ai donc essayé de proposer autre chose et d'aborder, à travers la culture d'abord et avec un ton nouveau, des questions sociétales, en particulier consacrées aux jeunes générations.

Durant un peu plus d'un an, j'ai travaillé seul dans ma chambre, usant de multiples pseudonymes pour faire croire à l'existence d'une équipe. Au bout d'un an, j'ai pu constater, grâce aux outils statistiques permettant de mesurer les audiences d'un site, comme Google Analytics, qu'une dizaine de milliers de lecteurs me lisaient chaque mois, ce qui me semblait alors considérable pour ma petite entreprise subversive. J'ai donc décidé de passer à la vitesse supérieure en octobre 2011, deux ans après la création du blog, très symboliquement au moment des fêtes de Rosh Hashana. J'étais motivé à la fois par l'envie de toucher un public plus large et par des propositions de collaboration venant de journalistes professionnels ou en herbe.

Au même moment, j'ai eu la chance de recevoir deux subventions qui m'ont permis de développer *Jewpop*. La première de la Fondation du judaïsme français, et la seconde d'Erza Venture, une fondation regroupant de jeunes entrepreneurs juifs qui, outre leurs dotations financières et subventions, prodiguent leurs conseils aux projets qu'ils sélectionnent via des « mentors ». Ces financements m'ont permis de faire appel à une agence Web pour réaliser le site, qui existe donc maintenant depuis plus de trois ans et est alimenté régulièrement par une équipe d'une douzaine de chroniqueurs, ceux que j'appelle affectueusement ma « petite conspiration » et qui, pour la plupart, ne viennent pas du monde de la presse, à l'exception de trois d'entre eux qui vivent en Israël, entre Tel Aviv, Jérusalem et Haïfa.

L'une de mes grandes fiertés, à travers *Jewpop*, est d'avoir révélé de vrais talents, des « plumes », dont certains articles ont atteint des scores dépassant parfois ceux de médias généralistes comme *Le Monde*, *Le Figaro* ou *Libération*. Certains chroniqueurs sont tout juste sortis de l'université, d'autres sont étudiants, avocats, philosophes, auteurs, agents de sécurité, architectes... La plupart ont moins de quarante ans. Ils sont issus de milieux extrêmement divers, communautaires ou non, religieux ou laïques, ashkénazes et séfarades, quelques-uns sont non juifs, et tous sont pétris de culture juive, au sens le plus large possible du terme, allant de la Kabbale au *hip-hop*, de la poésie yiddish à la gastronomie juive, du *Guide des égarés* à l'univers des *comics*. Parmi les contributeurs occasionnels du site, on trouve aussi des intellectuels reconnus, enseignants, chercheurs : se voir sollicité pour des publications par des personnalités comme Gérard Rabinovitch, Tobie Nathan, ou adoubé par des journalistes que je lis régulièrement, comme Samuel Blumenfeld ou Joseph Macé-Scaron, voilà pour moi la plus belle des récompenses. Depuis le lancement de *Jewpop*, quelques jeunes journalistes ont aussi, grâce à leurs chroniques et articles publiés sur le site, été sollicités pour écrire dans des magazines aussi divers que *Les Inrocks*, *Biba*, *Le Monde des livres*.

Si l'humour reste la colonne vertébrale du site et a bien sûr contribué à son succès, il me semble que c'est la première fois, dans un média juif, que de jeunes auteurs usent d'un humour que je qualifierai d'« ashképharade », jouant à la fois des clichés du film *La Vérité si je mens*, sur le mode outrancier « champions du monde », tout en s'appropriant les subtilités de l'humour juif new-yorkais, sur des sujets propres à l'univers des Juifs français.

Cette spécificité, cette adaptation au langage et à l'univers des jeunes Juifs français d'aujourd'hui, est l'un des éléments essentiels du site, et m'a permis très vite d'organiser des rendez-vous éditoriaux autour de ces signatures. La plus emblématique, qui écrit sous le pseudonyme *The SefWoman*, narre ainsi, chaque semaine, les aventures d'une jeune mère divorcée qui assume un certain décalage avec le milieu traditionaliste dont elle est issue. Son auteure, sortie de l'anonymat depuis la publication de ses chroniques aux Éditions Jungle, en janvier 2015, sous le titre *Je suis juive mais je me soigne*, est une journaliste de trente-huit ans, Virginie Guedj-Bellaïche, issue d'un milieu traditionaliste séfarde, qui a fait ses études secondaires en école juive puis a travaillé au sein de plusieurs médias communautaires, présentant les journaux d'informations sur *Radio Shalom*, écrivant pour *Actualités juives*, entre autres, avant de collaborer avec des médias généralistes.

Ses chroniques sont parmi les plus lues du site et déchaînent les passions des internautes parce que, derrière le ton un peu désinvolte du récit de vie intime, et avec un humour ravageur, elles mettent le doigt sur des questions sociétales plutôt épineuses : comment résister à la tentation de fêter Noël ? Comment être juif et homosexuel ? Est-on d'abord Juif ou d'abord Français ? Pourquoi le rabbinat ne considère-t-il pas comme Juifs ceux qui l'auraient été par les nazis ? Pourquoi voir de l'antisémitisme partout ? Pourquoi la séfarde veut-elle absolument épouser un ashkénaze ? Sur tous ces sujets, les esprits s'enflamment et les réactions pleuvent, dans un sens ou dans l'autre, provoquant des débats et des réactions parfois totalement disproportionnées.

La ligne éditoriale de *Jewpop* repose donc sur des articles souvent mordants, qui interrogent avec un humour insolent le rapport des Juifs français à leur identité. Une journaliste a parlé à propos du site de « poil à gratter de la communauté », une communauté qui se révèle ainsi profondément multiforme, débordant de loin ses institutions dites représentatives. Les sujets culturels, politiques et sociétaux y sont traités avec un esprit farouchement indépendant, ce qui nous vaut des inimitiés de tous bords, même si le site est fréquemment affublé du qualificatif de « bobo gauchiste » par certains de ses détracteurs, ce que je récusé totalement. « Bobo » peut-être, gauchiste certainement pas. Nous « tapons » sur tout le monde, des aficionados du Bétar, groupuscule politique marqué à droite, aux caciques de l'UEJF, la plupart proches du parti socialiste, des Loubavitch orthodoxes aux Juifs libéraux, ce qui nous a même valu des menaces de procès et des demandes

de droit de réponse, sans parler des messages d'insultes que nous recevons régulièrement, rançon de notre petite notoriété.

Mais, paradoxalement, ce n'est pas l'humour qui nous a fait connaître des médias et du public non juif. La recette du succès est finalement assez simple : proposer des contenus exclusifs, d'une belle qualité éditoriale et, si possible, cerise sur le gâteau, quelques *scoops*.

Le premier des *scoops* qui nous a permis d'être cité par l'AFP, puis par l'ensemble de la presse française et plusieurs médias internationaux, était un article publié le 14 octobre 2012 et relatif à l'antisémitisme de certains jeunes sur le réseau *Twitter* ; j'avais alors qualifié ces jeunes de « génération Dieudonné ». Cela n'avait rien de drôle. J'ai observé ce phénomène durant plusieurs mois, et il a atteint son apogée lors de ce week-end du 13 octobre 2012 avec le mot-clé « un bon Juif », ce qui a conduit l'UEJF, également en veille sur ce phénomène, à entamer une procédure judiciaire contre *Twitter*. Cet article a été lu par plus de cinquante mille personnes en quelques jours, et a mené vers le site un certain nombre de lecteurs non juifs qui, visiblement, lui sont restés fidèles, si l'on en juge par les messages que nous recevons régulièrement de leur part.

Le second article, également cité par l'AFP, et qui nous a fait connaître encore plus largement, est loin d'être drôle lui aussi. C'est l'article le plus lu sur le site depuis deux ans, avec plus de quatre-vingt mille vues. Il propose une série de photos bouleversantes, en couleurs, réalisées par l'un des photographes favoris de Hitler, Hugo Jaeger, dans le ghetto de Kutno en Pologne, entre la fin 1939 et le début de l'année 1940.

Je ne cacherai pas que la rubrique « charme » du site est également très consultée, mais elle ne comporte (à ce jour) que quarante parutions, face à plus de mille deux cents articles publiés depuis quatre ans. Ce qui n'empêche pas la réputation de « *Playboy* juif » de nous coller à la peau.

Jewpop et les institutions juives

Le rapport de *Jewpop* avec les institutions juives est ambigu. Considéré parfois comme un genre de *Canard enchaîné* de la communauté juive, le site est à la fois l'objet de critiques, mais aussi courtisé pour son audience et sa supposée influence, en particulier au moment des quelques élections qui touchent la communauté (élection du Consistoire, élection du grand

rabbin de France, élection législative pour la 8^e circonscription des Français de l'étranger...), où nous sommes sollicités pour relayer les paroles des uns et des autres. Ce que nous nous refusons de faire – ce n'est pas notre rôle – sinon sur un mode humoristique, par exemple en « détournant » des clips officiels de campagne.

Par ailleurs, la publication d'articles polémiques sur des sujets tels que le « *guèt* » (acte de divorce), mettant en cause la politique du Consistoire sur la question du divorce religieux, ou encore des tribunes virulentes (mais toujours teintées d'humour) sur l'*aliyah* des Juifs de France ou sur certaines actions du président du CRIF sont diversement appréciées par ces institutions. Un personnage éminent de la communauté, souvent brocardé sur le site et sur nos réseaux sociaux, nous a un jour avoué être parfois furieux du « traitement » que nous lui inflignons, mais le plus souvent ravi, un peu comme s'il avait, selon ses propos, « sa marionnette dans l'émission de télévision *Les Guignols de l'info* ».

Pour la plupart des grandes institutions juives (CRIF, FSJU, Consistoire, Fondation pour la mémoire de la Shoah...), *Jewpop* reste une sorte de mystère, regardé avec amusement et parfois intérêt pour son audience auprès des jeunes... Un genre d'Ovni, capable de fédérer virtuellement une partie des jeunes Juifs de France, dont certains sont certes actifs au sein de ces institutions ou d'associations, mais dont un grand nombre reste en marge de toute structure communautaire.

Les nouvelles initiatives dédiées à la jeunesse juive française sont rares. Les associations Jewsalsa et Nevatim sont à ma connaissance les deux seules très actives à Paris, l'une côté culturel, l'autre dédiée aux jeunes entrepreneurs juifs, et qui parviennent toutes deux à regrouper plusieurs centaines de membres (on doit désormais compter aussi avec la récente création à Paris d'une « *Moishe House* »). Ces initiatives, qui peinent à exister financièrement faute de subventions pérennes, se tournent parfois vers des modèles de financement participatif, et leurs créateurs font part de la difficulté à trouver leur place au sein des institutions traditionnelles, pour qui la jeunesse « en marge » ne semble pas constituer – d'un point de vue investissement financier – une priorité absolue, au regard des besoins liés aux personnes en difficultés sociales et à l'éducation.

C'est un constat, un regret, mais c'est peut-être aussi le lot de tout mouvement alternatif, qui ne doit son existence qu'aux moyens apportés

par ses créateurs et doit rester hors de toute structure officielle, parfois sous peine de « récupération ».

Jewpop n'a pas encore trouvé son modèle économique – peut-être n'existe-t-il pas – et poursuit son activité tant qu'il me reste les moyens de le financer. Mais, avec ce projet, j'ai le sentiment d'apporter un véritable outil de communication, j'irai jusqu'à dire de propagande, à une communauté émergente qui véhicule une vraie problématique : comment bien vivre son judaïsme quand on est un jeune Juif en France aujourd'hui ? La réponse est complexe, mais ce qui est certain, c'est que cette communauté alternative et diverse se passe aujourd'hui des institutions pour tenter d'y répondre.

Des liens difficiles entre le judaïsme et le monde de la recherche

Un colloque ayant pour sujet un regard sur les « judéités contemporaines » et dont est issu cet ouvrage ne pouvait éviter une question sur les rapports complexes du judaïsme avec le monde de la recherche qui ont une influence prépondérante sur la réalité juive contemporaine dans sa vaste pluralité. Le sociologue et l'historien doivent avoir conscience des lignes de tensions et des changements qui façonnent et transforment le monde juif actuel du fait même de l'influence de la recherche scientifique et universitaire.

Quel judaïsme et quelle recherche ?

La recherche se divise en deux grandes branches qui toutes deux ont des incidences sur le judaïsme : les sciences exactes et les sciences humaines.

Les sciences exactes ont une incidence directe sur notre vie pratique, et le judaïsme ne peut les ignorer. Il se confronte forcément aux découvertes technologiques et médicales qu'aucun courant du judaïsme ne rejette, même les plus fondamentalistes¹. Le judaïsme a intégré ces découvertes et a dû répondre aux questions techniques qui ne manquent pas de se poser. Par exemple : Shabbat et l'électricité, l'industrie agroalimentaire et

¹ Les courants les plus radicaux ont un problème avec Internet par crainte de la circulation des idées ou de la pornographie, et donc de la corruption possible de leur jeunesse, mais non par refus de la technologie.

la cashrout, les questions multiples d'éthique médicale... Depuis la révolution scientifique amorcée au XIX^e siècle, une riche littérature halachique concernant les découvertes technologiques et scientifiques a été publiée, et de nouvelles questions émergent sans cesse, appelant de nouvelles réponses. Les grandes découvertes dans le domaine de la biologie (l'évolution) ou de l'astrophysique (l'âge du monde) viennent bouleverser la vision classique du monde véhiculée par le judaïsme et sont donc une source de réflexions et de changements pour le judaïsme moderniste ou au contraire de résistances idéologiques et de crispations pour le judaïsme orthodoxe². On peut donc trouver dans les nombreux écrits juifs contemporains des traces massives de ces découvertes scientifiques, notamment dans le domaine de la *Halakha*, la loi juive religieuse.

Les sciences exactes ont aussi bouleversé la sociologie juive, notamment par les progrès des moyens de communication et de déplacement. Les diverses communautés juives du monde communiquent entre elles, reçoivent des visiteurs et même surgissent là où on ne les attendait pas, comme en Extrême-Orient, par exemple, où de nombreux Juifs sont amenés à séjourner pour des raisons professionnelles. Le phénomène est très ancien, les idées et les personnes ont toujours circulé ; mais les conditions de cette communication intracommunautaire se sont développées au point de créer un tissu très étroit et une caisse de résonance rapide à travers tout le « village global juif ». Ceux qui ont le mieux appréhendé ce changement sont les Loubavitch, petit mouvement confidentiel dans l'immédiat après-guerre, qui, en quelques décennies, a tissé un vaste maillage de la planète afin de fournir des services religieux partout où des Juifs sont amenés à se trouver. Internet est en train de changer également beaucoup de choses, et les Juifs, tous courants et sensibilités confondus, l'utilisent largement pour diffuser le judaïsme. Grâce à Internet, le judaïsme n'a jamais été aussi facile d'accès. On y trouve des cours de tous les styles, des conférences, des textes et des bibliothèques rares, des renseignements pratiques, des produits de culte, de la nourriture casher... On peut aujourd'hui grandir en judaïsme, étudier, partager, rien que par Internet ! C'est un changement sociologique majeur, car tout Juif, où qu'il soit, peut se lier à la vaste communauté juive virtuelle. Mais, dans le même temps, les facilités de

2 Il y aurait une passionnante étude à faire sur la place de diverses approches de l'évolution dans l'enseignement des diverses écoles juives en France et de par le monde.

communication n'éliminent pas les différences de mentalité forgées par les différences géographiques, linguistiques et idéologiques qui divisent le monde juif contemporain.

Israël, enfin, est devenu beaucoup plus accessible du fait de l'amélioration des communications aériennes et des liens Internet faciles avec les médias israéliens. On peut vivre partout dans le monde et voir le journal télévisé en hébreu sur une tablette ou par télévision câblée, lire la presse, etc. On peut aller en Israël en vacances, y rendre visite à sa famille avec toujours plus de facilité... Cela aussi est un changement majeur pour l'identité juive et la culture juive par rapport à la situation qui prévalait encore jusqu'à la seconde guerre mondiale³.

Ces changements, dus aux grandes découvertes scientifiques et aux avancées technologiques, bouleversent en profondeur le mode de vie des Juifs de par le monde. Dans tous ces domaines, le monde juif est transformé par la recherche scientifique, avec des effets positifs ou négatifs selon les cas et les sensibilités. Par exemple, les progrès dans le domaine de la communication ou encore des déplacements sont bien vécus par quasiment tous les Juifs, mais certains ultra-orthodoxes voient les portables et Internet comme une menace sur leur mode de vie fermé sur eux-mêmes et cherchent donc à les censurer. Les progrès dans le domaine de la fécondation médicalement assistée ont été bien acceptés, y compris dans les milieux les plus conservateurs, mais ces mêmes techniques qui permettent la parenté homosexuelle soulèvent la réprobation de certains rabbins⁴ et bouleversent assurément la vision classique de la famille juive, ce qui ne

3 Pour prendre un exemple personnel : lorsque j'ai fait mon *aliyah* en Israël, au début des années 1990, les communications avec mes parents en France étaient épisodiques du fait de la lenteur du courrier et du coût du téléphone. Aujourd'hui, ma fille qui fait ses études au Technion de Haïfa nous téléphone sans cesse de son portable. Le lien familial et la distance psychologique sont donc différents dans les deux cas et, de fait, l'expérience de l'*aliyah* également.

4 La position conservatrice de l'ex-grand rabbin de France, Gilles Bernheim, à l'occasion du débat sur « le mariage pour tous » est un exemple. Il affirme que « les arguments invoqués d'égalité, d'amour, de protection ou de droit à l'enfant se démontent et ne peuvent, à eux seuls, justifier une loi ». Voir Gilles Bernheim, *Mariage homosexuel, homoparentalité, adoption. Ce que l'on oublie souvent de dire*, [s.l.], 2012, <https://fr.scribd.com/document/110325519/Mariage-homosexuel-homoparentalite-et-adoption-Ce-que-l-on-oublie-souvent-de-dire-Essai-de-Gilles-Bernheim-Grand-Rabbin-de-France> [consulté le 28 janvier 2017].

va pas sans poser divers problèmes. Certaines découvertes scientifiques, darwinisme et astrophysique, par exemple, bouleversent la vision classique de l'homme et de l'histoire et obligent ceux qui en tiennent compte à réinventer un discours théologique, et ceux qui s'accrochent à la vision classique à rejeter ces découvertes et les censurer (par exemple, le mode d'éducation ultra-orthodoxe évite soigneusement d'enseigner ces sciences et barre toute possibilité à des études scientifiques supérieures). Mais ce type de recherche scientifique reste néanmoins d'une influence limitée sur le judaïsme en tant que système de pensée, et si de nombreux Juifs sont des participants actifs de la recherche en sciences exactes, le lien entre le judaïsme et l'objet de cette recherche est difficile à établir et n'a, à mon avis, qu'un rôle limité.

Le deuxième domaine de la science, celui des sciences humaines, obéit à une tout autre dynamique, et son influence est énorme, non dans la vie quotidienne des Juifs, mais dans leur mode de pensée.

La véritable révolution est aujourd'hui déjà ancienne, elle commence dans le courant du XIX^e siècle avec la *Wissenschaft des Judentums* (Science du judaïsme) ou *Hokhmat Israel* en hébreu, fondée à Berlin en 1819, et qui avait pour objet de faire du judaïsme un sujet d'étude scientifique.

Le mouvement de la Science du judaïsme est resté un mouvement élitiste et donc relativement confidentiel, n'intéressant qu'un nombre limité de chercheurs ou d'érudits. Mais les découvertes faites ont été vulgarisées, et leur influence sur les mentalités a été énorme.

Les courants modernes du judaïsme – réformés, désignés en France comme libéraux, et *massorti* – en sont issus et ont dominé assez vite le monde juif (sauf en France), même si seuls 15 % environ des Juifs du monde se définissent comme orthodoxes⁵ et qu'une partie d'entre eux seulement sont en retrait de la mentalité moderne et se veulent imperméables à une

5 Il faut faire la différence entre les nombreuses personnes affiliées à une synagogue orthodoxe, dont beaucoup ne sont que traditionalistes, et les orthodoxes de conviction. On peut ajouter à cette précision la différence entre un orthodoxe de pratique mais totalement ouvert sur le monde et un orthodoxe idéologique qui cherche à se protéger du monde extérieur... En France, par exemple, l'immense majorité des Juifs fréquente un judaïsme orthodoxe – celui du Consistoire –, mais très peu se définissent comme véritablement orthodoxes. Voir les travaux de Sergio Della Pergola, grand spécialiste de la démographie juive mondiale, et, en ce qui concerne la France, les travaux du regretté Erik Cohen.

recherche scientifique sur le judaïsme⁶. L'émergence des grands courants contemporains du judaïsme est donc la résultante directe de la recherche scientifique, imposant la nécessité de se définir par rapport à celle-ci. D'autre part, le mouvement sioniste séculier est également l'un des fruits du mouvement de la *Wissenschaft* sans lequel il n'aurait pas eu les instruments de sa réalisation et n'aurait pas même émergé comme idéologie⁷. L'État d'Israël n'aurait jamais été créé sans cela. L'influence de la recherche en sciences humaines sur les judaïsmes contemporains est donc gigantesque.

Il faut préciser que ce monde de la recherche sur le judaïsme s'est considérablement développé depuis le XIX^e siècle. Il existe aujourd'hui plusieurs grands centres aux États-Unis et en Israël, moins en Europe après la Shoah, mais la recherche y subsiste également.

Les mondes juifs et la recherche

Dans le monde d'avant la modernité, les seuls savants en matière juive étaient des rabbins. Aujourd'hui, ce n'est plus le cas, et de nombreux érudits en judaïsme ne sont pas pratiquants, ni même juifs, alors que des pans entiers du monde juif religieux ignorent totalement la recherche universitaire sur le judaïsme. On est donc arrivé à ce paradoxe extraordinaire : l'érudition juive contemporaine, liée aux diverses recherches universitaires dans le domaine du judaïsme, échappe à une partie des rabbins (du moins les plus orthodoxes, car les rabbins des courants modernistes ont tous une formation universitaire minimale en matières juives, et certains sont de grands chercheurs universitaires), et le monde de l'érudition juive classique, le monde de la *yeshiva*, est délibérément ignorant en matière de

6 Il faut ici bien faire la différence entre les orthodoxes modernes qui restent ouverts aux sciences humaines et les ultra-orthodoxes qui s'en tiennent le plus éloignés possible.

7 Le mouvement sioniste est né dans le sillage des nationalismes européens du XIX^e siècle et en réaction aux violentes manifestations d'antisémitisme. Le mouvement sioniste est l'affirmation de la possibilité d'une autonomie politique moderne pour les Juifs vus comme peuple en rupture avec l'ordre social et religieux du monde d'avant les Lumières. Sans un travail en profondeur des idées de la *Wissenschaft* sur l'élite juive et leur pénétration minimale dans une grande partie de la jeunesse de l'époque, le mouvement sioniste n'aurait pu émerger et encore moins acquérir les instruments modernes de sa réalisation et de son succès.

recherche scientifique juive. De ce fait, deux formes différentes d'érudition juive coexistent en se fréquentant peu.

Cela amène à poser la question de la définition de ce qu'est l'érudition juive aujourd'hui. Un talmudiste doit-il se livrer à l'étude religieuse « classique » ou s'adonner à la recherche scientifique sur le Talmud ? Pourquoi s'est-il établi une barrière quasi étanche entre ces deux mondes des « études juives » : celui de la *yeshiva* et celui de la recherche ?

Par exemple, le Congrès international des études juives, qui se tient régulièrement en Israël et qui réunit les grandes figures de la recherche contemporaine en matières juives, n'est fréquenté par quasiment aucune figure rabbinique orthodoxe. Les publications juives scientifiques sont ignorées par ces mêmes rabbins. Il existe une absence totale de livres de recherche sur le judaïsme dans les librairies et bibliothèques orthodoxes, et l'érudit orthodoxe qui voudrait y avoir accès doit chercher ailleurs et, de ce fait, franchir une ligne sociologique et idéologique bien marquée.

En quoi la recherche bouleverse-t-elle le monde juif ? Les résistances orthodoxes à la recherche et, à l'inverse, l'engouement du judaïsme moderne pour celle-ci s'expliquent facilement par les bouleversements idéologiques, psychologiques et théologiques que la recherche implique obligatoirement.

La question de l'historicité des divers récits bibliques ou talmudiques est fondamentale pour leur crédibilité ou non auprès de la plupart des gens. Or la recherche tend à relativiser cette historicité et la met même parfois totalement en cause, ce qui est un changement de paradigme très important pour le judaïsme contemporain.

L'étude comparée des religions et des littératures met les écrits juifs dans une nouvelle perspective. Elle montre leur originalité, mais aussi les relativise et montre qu'ils ne sont pas imperméables à diverses influences. De même, la recherche va remettre les rites et les idées dans un contexte historique et sociologique, elle va les expliquer à la lumière des diverses connaissances que nous avons sur ces questions aujourd'hui.

Grâce à la recherche, on sait que les textes ont une histoire. La recherche critique textuelle tend forcément à désacraliser les textes et relativise leur autorité. La recherche implique donc une relativisation des textes, des idées, des rites... donc de l'autorité religieuse elle-même, celle du texte comme celle des rabbins.

C'est bien cette possibilité de relativisation que le monde orthodoxe rejette ou que, au contraire, les mouvements modernistes acceptent. C'est

cette relativisation qui a permis à un judaïsme séculier d'émerger et au sionisme d'exister. La question devient dès lors : que fait le judaïsme des fruits de la recherche historique ? Les repousse-t-il (option de l'ultra-orthodoxie), les ignore-t-il (option de l'orthodoxie plus modérée), les intègre-t-il (option des courants modernistes, y compris l'orthodoxie moderne) ? L'intégration ou pas de l'existence de cette recherche influence le positionnement religieux de la plupart des Juifs contemporains.

Recherche et judaïsme en France

La France est dans une situation particulière. D'un côté, c'est un des hauts lieux de la recherche universitaire et de l'esprit des Lumières, mais, de l'autre, une certaine vision de la laïcité empêche l'émergence d'une véritable dynamique universitaire de recherche dans le domaine du judaïsme, sauf à le réduire à un fait d'histoire et éventuellement à un champ de la philosophie. La structure universitaire française n'a que très peu les religions pour sujet d'étude, et aucun pôle universitaire n'est consacré au judaïsme en tant que tel, sachant que certaines écoles ou universités possèdent des départements dédiés aux « études juives », comme l'EPHE, créée en 1868, ou encore l'université Paris IV. Mais, bien souvent, les chercheurs qui travaillent sur des sujets juifs sont éparpillés dans divers départements (histoire, philosophie, linguistique, sociologie, etc.), dans divers centres de recherches (EHESS, CNRS, INALCO, EPHE...) ou dans certains départements universitaires (notamment à Aix-en-Provence). Les structures favorisant une véritable émulation existent, comme, par exemple, l'Institut Levinas, mais restent très imitées.

On est loin, en France, de la dynamique universitaire des États-Unis qui possèdent plusieurs grands centres d'étude et de recherche entièrement consacrés au judaïsme (Jewish Theological Seminary, Yeshiva University, Hebrew College, University of Judaism...) et de nombreux départements consacrés aux études juives dans les diverses grandes universités (recherche talmudique à l'université Columbia, par exemple). La qualité et le nombre de publications sur les sujets juifs en langue anglaise sont remarquables. En France, la recherche sur le judaïsme reste relativement confidentielle et est consacrée surtout à des domaines historiques et sociologiques (domaines dans lesquels l'université française tient une place honorable). Mais la

recherche sur les grands textes eux-mêmes (Bible, Talmud, littérature rabbinique) est quasi inexistante, il n'y a ni postes ni budget.

Du fait d'un judaïsme moderniste dominant, les rabbins américains sont quasiment tous des universitaires, parfois même de grands chercheurs, ce qui est loin d'être le cas en France où l'on peut aujourd'hui, contrairement au passé, sortir du Séminaire israélite de France non seulement sans diplôme universitaire, mais sans s'être penché sérieusement sur la recherche universitaire juive et même en l'ignorant parfaitement.

Les conditions de la recherche en judaïsme sont donc particulièrement peu favorables. Il y eut néanmoins certaines figures importantes dans le domaine des textes, comme Georges Vajda⁸, Charles Mopsik⁹ ou encore le rabbin Charles Touati (élève de Georges Vajda)¹⁰. Il faut signaler également le rôle positif de la Fondation du judaïsme français, créée en 1974, dans son soutien à certains projets de recherche.

Il existe des publications, des revues d'histoire juive (la France a d'excellents chercheurs dans ce domaine), la prestigieuse *Revue des études juives* (dont Georges Vajda fut longtemps le directeur), qui émane de la toujours active Société des études juives, ou encore la revue de pensée juive plus grand public *Pardès*. Un certain nombre d'ouvrages sont publiés, mais la plupart sont des traductions de l'hébreu et de l'anglais, rares sont ceux qui émanent de la recherche française¹¹.

La dynamique française existe, mais elle reste faible, si on la compare à celle du monde anglo-saxon, même en proportion de la population juive de France.

8 Georges Vajda (1908-1981) s'est formé au Séminaire rabbinique néologue de Budapest et a enseigné en France à l'École rabbinique et la philosophie juive médiévale à l'université Paris 3-Sorbonne Nouvelle.

9 Charles Mopsik (1956-2003), philosophe et philologue, a renouvelé les études portant sur la mystique juive.

10 Le rabbin Charles Touati (1925-2003) a été directeur d'études à l'EHESS où il a occupé la chaire de judaïsme talmudique et rabbinique de 1972 à 1994 à la suite de Georges Vajda.

11 On peut cependant citer les ouvrages : Frank Alvarez-Percyre et Jean Baumgarten (dir.), *Les Études juives en France. Situation et perspectives*, Paris, CNRS éditions, 1990 ; Jean Baumgarten, Rachel Ertel, Itzhok Niborski et Annette Wiewiorka (dir.), *Mille ans de cultures ashkénazes*, Paris, Liana Levi, 1994 ; Patrick Cabanel et Chantal Bordes-Benayoun (dir.), *Un modèle d'intégration. Juifs et israélites en France et en Europe (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Berg International, 2004.

Cette relative pauvreté de la recherche française, en particulier dans le domaine de l'étude scientifique des textes, liée à un rabbinat devenu peu sensible à la recherche universitaire, a, me semble-t-il, une influence négative sur le niveau intellectuel des structures communautaires¹². Cela se traduit par la rareté des conférences critiques, des débats et symposiums dans les cadres communautaires et par leur relative confidentialité lorsqu'ils ont lieu. Cela transparaît sur le niveau de l'enseignement du judaïsme dans les écoles juives et la médiocre formation des enseignants de matières juives. Le Centre communautaire de Paris fait exception à ce titre et cherche à créer une dynamique de bon niveau s'adressant au grand public. Du côté des médias communautaires (journaux, radios juives), le monde de la recherche n'a pas vraiment de place. Le site *Akadem*, créé en 2006 et fonctionnant sous l'égide du Fonds social juif unifié, en relayant plusieurs colloques et en ouvrant largement ses portes à des courants modernes du judaïsme, tend à inverser cette tendance.

L'impression générale est que le judaïsme français est dans une situation paradoxale. D'un côté, il semble assez ghettoisé intellectuellement, de l'autre, il est l'héritier d'une ouverture intellectuelle bien française. Il existerait alors une coupure entre un judaïsme tournant le dos à la recherche et un judaïsme plus ouvert et curieux qui, du coup, ne peut que prendre certaines distances avec le secteur le plus fermé. On a là une situation assez différente de celle du judaïsme anglo-saxon.

Les interactions entre la recherche scientifique – qu'il s'agisse des sciences exactes comme des sciences humaines – et le judaïsme ont été très importantes pour l'émergence des courants religieux modernes et d'un champ pluriel des études juives. Le judaïsme contemporain, dans sa diversité et son dynamisme, ne serait pas le même sans l'influence de la recherche scientifique. Même s'il est en retard, le judaïsme français ne saurait échapper au phénomène et se trouve transformé à son tour.

12 Encore faut-il rappeler les personnes comme Salomon Munk, Sylvain Lévi, Georges Vajda, Charles Touati, Simon Schwarzfuchs et quelques autres qui ont, du fait de leurs trajectoires, œuvré objectivement au rapprochement des structures communautaires et du monde de la recherche scientifique.

Les Juifs en Allemagne : du boom des années 1990 aux défis d'aujourd'hui*

La vie de la communauté juive en Allemagne immédiatement après la guerre n'était plus que l'ombre de ce qu'elle avait été avant la Shoah. Dans les années 1990, une grande vague d'immigration de Juifs russophones changea profondément la communauté, apportant de nouvelles perspectives et de nouveaux défis. Aujourd'hui, plus de vingt-cinq ans après la chute du mur de Berlin, la population juive en Allemagne est un mélange de l'ordre social d'après-guerre, de ressortissants de l'ancienne Union soviétique et d'Israéliens à double nationalité. Qu'advient-il d'elle dans les années à venir ?

L'histoire des Juifs d'Allemagne remonte à au moins mille six cents ans. Ponctuée de périodes prospères et d'expulsions, de contributions à l'enseignement juif, de littérature laïque, d'art, de musique, de science et tout simplement d'art de vivre juif, elle fut brutalement interrompue par la Shoah.

Aujourd'hui, la vie juive se déploie à nouveau en Allemagne, grâce en grande partie aux migrants de l'ancienne Union soviétique, venus ajouter leur propre identité culturelle à ce mélange. Cette importante vague apporta avec elle ses défis et ses avantages. Les communautés continuent de changer à mesure que la population émigrée vieillit, que les plus jeunes quittent les plus petites villes ou même l'Allemagne, pour étudier ou pour travailler.

La question qui obsède les Juifs en Allemagne depuis la fin de la seconde guerre mondiale – faut-il rester ou partir ? – a pris des accents différents,

* Traduit de l'anglais par Lucie Robin.

les inquiétudes inspirées par le terrorisme sur le sol européen grandissant. Alors que les quelques derniers directeurs du Conseil central des Juifs en Allemagne – dont Charlotte Knobloch, Dieter Graumann et l'actuel président Josef Schuster – ont insisté sur le fait que l'Allemagne est aussi sûre que le serait un autre pays à l'heure actuelle, de nouvelles questions sont apparues avec l'arrivée en 2015 de plus d'un million de migrants, dont près de la moitié demandent l'asile, en provenance de pays musulmans majoritairement¹. Les dirigeants juifs demandent à présent quelles mesures l'Allemagne prendra pour intégrer ce groupe de personnes qui pourraient avoir été convaincues d'antisémitisme dans leurs pays d'origine².

La chancelière Angela Merkel a promis d'exiger des demandeurs d'asile d'apprendre et d'adopter les valeurs de l'Allemagne moderne, dont le rejet de tout préjudice envers les femmes, les homosexuels et les Juifs³. Reste à savoir si cette intégration est possible, et comment. La vague de crimes sexuels à Cologne et dans d'autres villes d'Allemagne le soir de la Saint-Sylvestre en 2016, impliquant une foule d'hommes – dont des réfugiés récemment arrivés en Allemagne –, a enflammé le débat en Allemagne⁴. Et ce n'est que le début.

-
- 1 Selon le rapport de décembre 2015 de l'Office fédéral allemand de la Migration et des Réfugiés, 35,9 % des demandeurs d'asile en 2015 venaient de Syrie (près de 160 000 personnes) ; 12,2 % venaient d'Albanie ; 7,6 % du Kosovo ; 7,1 % d'Afghanistan ; 6,7 % d'Iraq ; les autres viennent de Serbie, d'Érythrée, de Macédoine, du Pakistan et d'autres pays non identifiés. Voir : Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, *Aktuelle Zahlen zu Asyl*, mai 2015, p. 8, http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/Infothek/Statistik/Asyl/statistik-anlage-teil-4-aktuelle-zahlen-zu-asyl.pdf?__blob=publicationFile [consulté le 23 janvier 2016].
 - 2 Voir notamment : Claus Christian Malzahn, « Zentralrat der Juden warnt vor arabischem Antisemitismus », *Die Welt*, le 3 octobre 2015, <http://www.welt.de/politik/deutschland/article147173550/Zentralrat-der-Juden-warnt-vor-arabischem-Antisemitismus.html> ; « German officials. Muslim leaders must help fight anti-Semitism », Jewish Telegraphic Agency, le 28 octobre 2015, <http://www.jta.org/2015/10/28/news-opinion/world/german-officials-muslim-leaders-must-help-fight-anti-semitism> [consulté le 23 janvier 2016].
 - 3 « Angela Merkel accepts German Reform movement's top honor », le 3 décembre 2015, Jewish Telegraphic Agency, <http://www.jta.org/2015/12/03/news-opinion/world/angela-merkel-accepts-german-reform-movements-top-honor> [consulté le 23 janvier 2016].
 - 4 « Report. Cologne-like New Year's Eve attacks in 12 German states », *Deutsche Welle*, le 23 janvier 2016, <http://www.dw.com/en/report-cologne-like-new-years-eve-attacks-in-12-german-states/a-18999994> ; « Lessons From the Cologne Assaults », *New York Times*, le 13 janvier 2016, http://www.nytimes.com/2016/01/14/opinion/lessons-from-the-cologne-assaults.html?_r=0 [consulté le 24 janvier 2016].

Parmi les Juifs, qui savent que l'Allemagne moderne soutient à la fois Israël et sa propre communauté juive, il semblerait que l'on ne se demande plus si « l'Allemagne est digne de confiance », mais plutôt « où l'on sera à l'abri du terrorisme antisémite » exercé par des extrémistes nationaux de l'extrême gauche ou de l'extrême droite ou des musulmans extrémistes, nouveaux venus comme anciens résidents. La réponse, en tout cas celle apportée par les dirigeants juifs, est qu'aujourd'hui la sécurité n'est garantie nulle part.

Lorsque le Premier ministre d'Israël encouragea les Juifs d'Europe à faire l'*aliyah* après les attaques de janvier 2015 à Paris contre *Charlie Hebdo* et l'Hyper Casher, Josef Schuster, le leader juif en Allemagne, déclara que les attaques contre les Juifs et les institutions juives étaient un « phénomène mondial » et que « la vie des Juifs en Israël n'était pas plus sûre⁵ ».

Alors qu'il déclarait au *Tagesspiegel* de Berlin qu'Israël était légitime à encourager l'*aliyah*, il ne voyait aucune raison pour laquelle les Juifs devraient quitter l'Allemagne à ce moment précis⁶. Aujourd'hui, Schuster demande au gouvernement de rassurer davantage les Juifs⁷, mais n'encourage toujours pas ces derniers à plier bagage.

En d'autres termes, les leaders juifs dont on parle ici croient en la diaspora, et pas uniquement parce qu'ils refusent d'accorder au nazisme une victoire posthume. C'est parce qu'ils aiment le mode de vie et les opportunités qu'offre l'Europe, parce qu'ils s'y sentent chez eux et qu'ils y trouvent un sentiment de continuité avec le passé des Juifs d'Allemagne, bien que le visage de la communauté d'aujourd'hui soit bien différent de celui de 1933.

Cette année-là, le recensement nazi avait comptabilisé cinq cent mille Juifs allemands (en incluant ceux qui s'étaient convertis à une autre religion). Plus de la moitié de la communauté juive en Allemagne a réussi à échapper au régime nazi, mais tous ne sont pas parvenus à rejoindre un lieu sûr. Entre cent soixante mille et cent quatre-vingt mille Juifs allemands ont été assassinés pendant la Shoah, d'après les chiffres du musée du Mémorial de

5 « Israeli envoy to Germany. Jews should come to Israel », Jewish Telegraphic Agency, le 22 janvier 2015, <http://www.jta.org/2015/02/22/news-opinion/world/israeli-envoy-to-germany-jews-should-come-to-israel-2> [consulté le 23 janvier 2016].

6 « Israels Botschafter beklagt "Welle des Antisemitismus" », *Der Tagesspiegel*, le 21 février 2015, <http://www.tagesspiegel.de/politik/juden-in-europa-israels-botschafter-beklagt-welle-des-antisemitismus/11402638.html> [consulté le 23 janvier 2016].

7 C. C. Malzahn, « Zentralrat der Juden... », art. cité.

l'Holocauste des États-Unis (United States Holocaust Memorial Museum). En Allemagne, on estime que quinze mille ont survécu cachés⁸.

Les chiffres d'après-guerre gonflèrent avec la mise en place de camps de déplacés. Après la dissolution de ces camps, dans les années 1950, seuls quelque vingt-cinq mille Juifs sont restés, la plupart étant des survivants d'Europe de l'Est.

Aujourd'hui, plus de soixante-dix ans après la fin de la seconde guerre mondiale, la population juive en Allemagne correspond au tiers de ce qu'elle représentait au moment de l'accès au pouvoir des nazis. Ils sont en tout environ 240 000, 100 500 d'entre eux étant membres des 108 communautés juives en Allemagne⁹, les 140 000 autres n'étant rattachés à aucune communauté (certains ne répondent pas aux critères d'appartenance de la loi juive). La plupart d'entre eux viennent de l'ancienne Union soviétique. Il existe plusieurs estimations du nombre d'Israéliens vivant en Allemagne. Le *Jerusalem Post* a repris les chiffres de l'Office fédéral pour la migration et les réfugiés établissant « un total de 11 655 Israéliens vivant en Allemagne en 2013. En 2012, la République fédérale comptait 11 244 citoyens israéliens¹⁰ ». La même agence parlait de 31 840 naturalisations israéliennes entre 2000 et 2014¹¹. Mais cela ne veut pas dire que tous vivent en Israël.

En tout, les chiffres ont augmenté depuis la chute du mur de Berlin, quand les anciennes Allemagnes de l'Est et de l'Ouest ont ouvert leurs portes aux réfugiés juifs de l'Union soviétique. Pour la plupart, les Juifs établis en Allemagne y restent. Ils n'ont pas oublié le passé de l'Allemagne, ils n'ignorent pas non plus l'instabilité actuelle en Europe, mais ils ne s'y arrêtent pas.

8 Voir Atina Grossman, *Jews, Germans and Allies. Close Encounters in Occupied Germany*, Princeton, Princeton University Press, 2009, p. 3, 303.

9 « Karte der Landesverbände und jüdischen Gemeinden », Zentralrat der Juden in Deutschland, <http://www.zentralratjuden.de/de/topic/5.mitglieder.html> [consulté le 23 janvier 2016].

10 Benjamin Weinthal, « Anti-Israel reporter loses case at German Press Council », *The Jerusalem Post*, le 16 janvier 2016, <http://www.jpost.com/Diaspora/German-NGO-prevails-in-dispute-against-anti-Israel-reporter-441713> [consulté le 23 janvier 2016].

11 Bundesministerium des Innern, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, tableau 7-15 « Einbürgerungen nach ausgewählten Herkunftsstaaten von 2000 bis 2014 », dans *Migrationsbericht des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge im Auftrag der Bundesregierung (Migrationsbericht 2014)*, 2015, http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/EN/Publikationen/Migrationsberichte/migrationsbericht-2014.pdf?__blob=publicationFile [consulté le 23 janvier 2016], p. 296.

La prospérité de la vie juive d'après-guerre

Avant la chute du mur de Berlin en 1989, l'Allemagne de l'Ouest comptait une population juive d'environ vingt-cinq mille personnes, alors que l'Allemagne de l'Est ne comptait que quatre cents Juifs déclarés, d'après le Conseil central des Juifs en Allemagne¹². Absolument toutes les communautés juives en Allemagne – cent huit en tout¹³ – sont encadrées par le Conseil central des Juifs en Allemagne (*Zentralrat der Juden in Deutschland*), fondé en 1950, et qui répartit les fonds fédéraux composés de subventions et de contributions fiscales (collectées par l'État et analogues sous la forme de cotisations progressives) de la part des membres.

Les membres s'identifient à une grande variété de dénominations, de strictement orthodoxe à réformé, conservateur, progressiste ou du renouveau. Dans les plus grandes villes, on trouve des « communautés unies » pluriconfessionnelles et quelques synagogues indépendantes.

La plus grande communauté, qui comprend environ dix mille personnes, se trouve à Berlin. À titre d'anecdote, on notera que la ville pourrait bien compter trois fois plus de Juifs non affiliés, dont beaucoup d'Israéliens (il n'existe pas de chiffres exacts sur les Israéliens en Allemagne, puisque la plupart voyagent sous passeport européen). D'importantes communautés existent également dans d'autres villes comme Munich, Francfort, Düsseldorf, Cologne et Hambourg. L'ancienne Allemagne de l'Est a également connu une forte croissance : alors qu'il existait sept communautés rassemblant 400 membres en 1989 (sauf Berlin), il en existe aujourd'hui dix-sept qui rassemblent 15 922 membres (sauf Berlin), selon le rapport 2015 sur les statistiques des effectifs¹⁴ de la Zentrale Wohlfahrtsstelle (ZWST), l'organisation centrale d'aide juive, basée à Francfort.

À la fin des années 1980, alors que les Juifs soviétiques célèbrent les changements politiques dans leurs pays d'origine, ils font pour la première fois

12 « Jews in East Germany », Zentralrat der Juden in Deutschland, le 10 août 2005, <http://www.zentralratjuden.de/en/topic/134.jews-in-east-germany.html> [consulté le 23 janvier 2016].

13 « Gemeinden », Zentralrat der Juden in Deutschland, <http://www.zentralratjuden.de/de/topic/59.gemeinden.html> [consulté le 23 janvier 2016].

14 Rapport annuel ZWST : *Mitgliederstatistik der jüdischen Gemeinden und Landesverbände*, ZWST, 2015, http://zwst.org/cms/documents/178/de_DE/Mitgliederstatistik-2015-Auszug.pdf [consulté le 24 janvier 2016].

l'expérience d'un antisémitisme grandissant. Beaucoup vont partir chercher un avenir différent en Allemagne qui, en 1991, a adopté ce que l'on appelle une loi de « quota de réfugiés » sur l'admission des Juifs venant d'URSS. L'émigration qui en a résulté a considérablement modifié les communautés juives qui existaient alors en Allemagne et a exercé de nouvelles pressions sur elles afin qu'elles aident les nouveaux venus à s'adapter et à s'intégrer.

Les premières années de l'après réunification ont été marquées par une certaine instabilité sociale dans l'ex-Allemagne de l'Est. Au début des années 1990, on a assisté à plusieurs agressions xénophobes et antisémites dramatiques, parmi lesquelles l'attaque au cocktail Molotov de la synagogue de Lübeck en 1994¹⁵. L'Allemagne tout juste réunifiée condamne publiquement ces crimes de haine et accélère ses efforts pour organiser une rencontre entre la nouvelle Allemagne et les dirigeants juifs en Israël, aux États-Unis et au Royaume-Uni.

La confrontation de l'Allemagne à sa culpabilité et à sa responsabilité dans la Shoah l'a menée à construire des liens forts avec la population juive, avec Israël et les organisations juives ailleurs, ainsi qu'à apporter des réparations aux survivants, son soutien à Israël et des subventions pour ses propres communautés juives. L'Allemagne présente une « culture du souvenir » complexe, avec des programmes éducatifs et un réseau de monuments commémoratifs et d'archives sur les sites authentiques de l'histoire de la Shoah. Sa confrontation avec cette histoire a été bien documentée, notamment au cours d'une exposition itinérante créée en 2014 par l'université de Leeds, en Angleterre : *Germany's confrontation with the Holocaust in a global context*.

On pourrait aussi soutenir que l'Allemagne arbore ses communautés juives grandissantes comme une médaille, en les utilisant pour améliorer sa réputation auprès des États-Unis. Mais, de manière assez ironique, l'immigration a également été un frein aux relations entre l'Allemagne et Israël, en quelque sorte : en 2004, davantage de Juifs de l'ex-URSS ont immigré en Allemagne qu'en Israël.

En partie en réaction à cela, l'Allemagne a fait passer en 2007 une nouvelle loi sur l'immigration, avec un système à points, requérant un certain

15 « Fire in immigrant home in Germany may be work of Neo-Nazis ADL provides background on Neo-Nazi skinheads in Germany », Anti-Defamation League, [s.d.], http://archive.adl.org/presrele/neosk_82/2645_82.html [consulté le 23 janvier 2016].

niveau d'études et d'expérience professionnelle et favorisant les candidats âgés de moins de quarante-cinq ans. Des exceptions ont été prévues pour les survivants des persécutions du national-socialisme. Cette loi a ralenti l'émigration des Juifs de l'ex-URSS vers l'Allemagne. Depuis, la population juive est restée globalement stable et a même un peu reculé au cours des dernières années, en raison d'un vieillissement de population.

L'intégration fut un défi pour les communautés existantes, qui devaient absorber une nouvelle population plus importante qu'elles-mêmes. Certains membres des communautés établies après la guerre accusaient parfois les nouveaux immigrants de n'avoir que faire du judaïsme, d'user de tactiques antidémocratiques au sein des communautés, et enfin de ne faire qu'utiliser leur « ticket juif » pour quitter l'URSS et abuser de la générosité de l'Allemagne. De leur côté, les nouveaux migrants considéraient parfois que les anciens de l'après-guerre étaient souvent réticents à l'idée de partager les rôles de dirigeants et de manquer de respect envers la culture juive de Russie.

L'immigration massive revenait à alourdir la charge fiscale des communautés existantes, qui comptaient à présent beaucoup de nouveaux membres, mais très peu de nouveaux revenus pour les aider à s'installer. Beaucoup de nouveaux immigrants étaient des personnes âgées actives qui ne trouvaient pas facilement de travail en Allemagne. Il fallait de nouvelles synagogues, de nouvelles écoles et de nouveaux centres communautaires. Finalement, et grâce à une aide financière du gouvernement allemand, de nouvelles structures ont pu être installées, et on a pu investir dans des programmes d'insertion.

Le manque d'éducateurs religieux et de rabbins a provoqué la création de deux séminaires rabbiniques : libéral (Abraham Geiger Kolleg, en 1999) et orthodoxe (Rabbiner Seminar, en 2000). En novembre 2013, c'est un séminaire conservateur (Zacharias Frankel College) qui a été fondé. Des rabbins, souvent bilingues (russe et allemand) ont de nouveau été formés et ordonnés.

En 2003 et en 2005 respectivement, deux organisations rabbiniques parapluie (*umbrella organization*), ou conférences régulières, ont été fondées en Allemagne, l'une orthodoxe, l'autre plus générale. Les deux relèvent de l'autorité du Conseil central.

Avec un plus grand effectif et les institutions qu'il nécessite, la communauté a vu accroître sa stabilité, et sa vie s'est en quelque sorte normalisée. Il existe bien d'autres écoles et clubs, et quelques restaurants et supermarchés casher de plus, bien que toujours peu nombreux en comparaison avec

d'autres pays européens à forte population juive. Les Juifs ont tendance à ne pas trop afficher leurs symboles en raison des récentes attaques terroristes dans d'autres pays et d'une recrudescence de crimes antisémites en Allemagne durant la crise de Gaza en 2014.

Le souvenir de la Shoah demeure extrêmement important, bien que la plupart des dirigeants juifs d'aujourd'hui n'en soient pas des survivants eux-mêmes, mais plutôt des enfants des survivants ou des enfants des vétérans de l'Armée rouge. Ils entretiennent cette flamme, de peur que la mémoire des victimes ou que les leçons de la Shoah soient oubliées. De son côté, le gouvernement réagit très vite à toute tentative de relativisation ou de négation de la Shoah.

Cependant, la protection des libertés religieuses demeure une priorité pour beaucoup de Juifs aujourd'hui. Par exemple, en 2012, des Juifs de tous courants se sont rassemblés pour protester contre les tentatives de rendre le rituel de la circoncision illégal. Plus tard, la même année, le Parlement allemand faisait passer une loi protégeant le droit des parents juifs et musulmans d'appliquer le rituel de la circoncision pour leurs fils, après des mois de houleux débats sur les tentatives d'interdiction de cette pratique.

La nouvelle loi, qui introduit pour la première fois des restrictions à cette pratique, exige que l'acte soit effectué par un praticien certifié (*mohel*) de formation médicale ou par un membre du corps médical, et que l'on use d'anesthésiant si nécessaire. L'acte doit être effectué en hôpital pour tous les enfants de plus de six mois.

Dieter Graumann, alors président du Conseil central, déclarait que cette nouvelle loi fournissait un sentiment de sécurité garantissant aux Juifs et musulmans de pouvoir pratiquer leur foi en Allemagne. « À mon sens, le débat récent [sur le sujet] était aussi une épreuve de tolérance pour notre société. Et je suis très heureux que nous l'ayons surmontée », a-t-il déclaré¹⁶.

Le débat montrait également que les dirigeants juifs en Allemagne, aussi bien laïques que religieux, disposent d'un accès aux dirigeants politiques et sont en mesure de plaider leur cause avec succès.

16 Toby Axelrod, « German parliament guarantees legality of ritual circumcision », Jewish Telegraphic Agency, le 12 décembre 2012, <http://www.jta.org/2012/12/12/news-opinion/world/german-parliament-guarantees-legality-of-ritual-circumcision> [consulté le 23 janvier 2016].

Reste à savoir combien de temps cette relation si particulière de l'Allemagne avec sa population juive restera forte, dans la mesure où le lien vivant que constituent les survivants s'affaiblit au rythme de leur disparition.

Structures et finances communautaires

Le Conseil central et ses communautés sont financés par des taxes et des subventions gouvernementales. Depuis 2003, le gouvernement entretient une relation contractuelle avec le Conseil central qui le place au même niveau que les églises protestante et catholique. Le montant des subventions est régulièrement renégocié¹⁷.

Il existe également au sein de la société juive une forme de philanthropie privée et institutionnelle. Des donateurs juifs locaux et des organisations internationales – dont le Joint (American Jewish Joint Distribution Committee), la Fondation Rotschild, la Charles and Lynn Schusterman Family Foundation et le Genesis Philanthropy Group – ont également financé de nombreux projets, en faveur des familles et des enfants, principalement. En ce qui concerne les secteurs orthodoxes, les donateurs les plus influents des vingt dernières années furent les fondations américaines Ronald S. Lauder et Habad-Loubavitch.

En dépit d'une certaine méfiance envers les organisations marginales, les programmes de Habad, Lauder et Limmud (le festival bénévole d'apprentissage juif fondé sur le modèle britannique) connaissent tous un franc succès en Allemagne.

Pour le soutien moral, sinon financier, l'American Jewish Committee est un excellent exemple : il est impliqué depuis des décennies dans les questions politiques et sociales en Allemagne, dont l'antisémitisme, l'enseignement de la Shoah, les réparations et les relations avec Israël. Il organise également des programmes œcuméniques et d'enseignement.

Diverses fondations privées allemandes encouragent également les programmes de dialogue œcuménique et d'enseignement ou encore des

17 À l'heure actuelle, les communautés musulmanes ne disposent pas d'un contrat semblable, en partie car il n'existe pas d'organisation musulmane parapluie représentative (avec le statut de corporation publique) dont feraient partie toutes les congrégations/mosquées, ce qui rend impossible leur subventionnement par le gouvernement fédéral.

programmes d'échanges de journalistes avec Israël. Mais le principal soutien financier reste, et de loin, le gouvernement fédéral. Le Conseil central sera-t-il en mesure d'argumenter pour le maintien de financements élevés une fois que le contrat en cours expirera, maintenant que la plupart des Juifs de l'ancienne Union soviétique sont intégrés, leurs enfants et petits-enfants mêmes étant nés en Allemagne ? Les questions de sécurité prendront-elles la place des questions d'intégration dans le budget du Conseil ?

Éducation, jeunesse et identité juives

La construction de nouvelles institutions d'éducation juives a été l'un des plus importants défis auxquels les communautés ont été confrontées depuis 1990. En 2012, le Conseil central a créé un nouveau département de l'enseignement afin d'encourager et de coordonner les programmes d'enseignement juifs.

Mais il faut d'abord mener une première campagne : alors que le choix est aujourd'hui plus vaste qu'en 1990, trop peu de Juifs sont intéressés par l'enseignement juif, d'après une étude menée en 2008-2009 sur « Les Juifs et l'enseignement juif dans l'Allemagne d'aujourd'hui¹⁸ ».

L'enseignement précoce est crucial et, d'après le Conseil central, dix-huit villes allemandes disposent de jardins d'enfants juifs. À Berlin, il en existe même plusieurs, dont le jardin d'enfants *Bambinim* et le « club familial », où se retrouvent les parents israéliens, fondés par le Joint.

On craint, au sein du Conseil central et du ZWST, que la tendance positive d'une population en plein essor des années 1990 ne se perde si les jeunes générations perdent leur intérêt. Apparemment, beaucoup partent pour Israël, les États-Unis ou le Canada, ou au moins déménagent à Berlin, privant les villes plus petites d'une population juive jeune.

Le ZWST et le Conseil central financent un congrès annuel de la jeunesse et d'autres événements où l'on repère les futurs dirigeants potentiels, les forme et les assiste.

18 Eliezer Ben-Rafael, Olaf Glöckner et Yitzhak Sternberg, *Jews and Jewish Education in Germany Today*, Leyde, Brill, coll. « Jewish Identities in a Changing World », 2011, initialement publié comme *Jews and Jewish Education in Germany Today*, vol. 1, The LA Pincus Fund for Jewish Education in the Diaspora, étude réalisée sous l'égide de l'Université de Potsdam et The Potsdam Moses Mendelssohn Zentrum, Jérusalem, 2010.

Mais une question demeure : celle de l'intégration aux communautés juives des individus dont la mère n'est pas juive. C'est le cas de beaucoup de familles venues de l'ancienne Union soviétique. Le Conseil central n'admet pas les Juifs non halachiques en tant que membres des communautés juives, mais propose en revanche un programme ouvert à tous.

En parallèle, la jeunesse juive crée parfois son propre réseau alternatif aux officiels.

Les relations avec Israël et les Israéliens en Allemagne

L'année 2015 marquait le cinquantième anniversaire des relations diplomatiques entre l'Allemagne de l'Ouest et Israël. Les deux ambassades organisèrent des événements dans leur pays de résidence respectif. De manière générale, on mit l'accent sur la continuité des bonnes relations entre les deux pays. Mais l'incertitude de ce que réserve l'avenir fait apparaître un malaise grandissant, tandis que le grand public perd patience face aux trébuchements du processus de paix au Moyen-Orient et que les élans anti-Israël franchissent régulièrement la frontière de l'antisémitisme.

Les relations de l'Allemagne réunifiée avec Israël sont fondées sur des décennies de politiques séparées entre l'Allemagne de l'Est et de l'Ouest. Cette dernière avait établi des relations diplomatiques avec Israël en 1965 (ce que l'Allemagne de l'Est ne fit jamais). L'Allemagne de l'Ouest – et aujourd'hui l'Allemagne réunifiée – est aujourd'hui le plus important soutien d'Israël en Europe.

L'Allemagne verse des réparations aux survivants en Israël et à l'État juif ; elle subventionne les dépenses pour les sous-marins qui transportent des missiles et a établi depuis 2008 un échange annuel de niveau ministériel entre les pays.

Selon l'étude de L. A. Pincus de 2010, la plupart des Juifs en Allemagne (en particulier les plus âgés et ceux qui se décriraient comme orthodoxes) se sentent loyaux envers Israël et l'ancienne Union soviétique¹⁹. La centralité d'Israël diminuerait apparemment pour les jeunes générations, bien que les écoles juives d'Allemagne enseignent l'hébreu et l'histoire de l'État juif.

19 *Ibid.*

Depuis 2001, les jeunes Juifs entre dix-huit et vingt-six ans en Allemagne ont reçu des subventions pour participer au Birthright Trip ou voyage de droit de naissance²⁰ en Israël.

Il existe de nombreux autres programmes d'échanges d'enseignement et professionnels avec Israël, et les mouvements antisionistes tels que BDS²¹ ne trouvent pas ici la résonance qu'ils rencontrent dans d'autres pays européens, malgré le coup de pouce qu'ils ont reçu en 2015 avec la législation du Conseil européen sur l'étiquetage des produits des territoires.

La Makkabi Association Germany contribue également à l'identification de la jeunesse juive à Israël par le sport. En 2015, elle a organisé les historiques Maccabiades dans le parc olympique de Berlin, qui avait été construit pour les Jeux olympiques de 1936 en Allemagne nazie.

Malgré un soutien appuyé d'Israël, très peu de Juifs vivant en Allemagne font leur *aliyah* (environ cent vingt par an jusqu'en 2014²², bien que ces chiffres soient susceptibles de changer à la suite des récentes attaques terroristes contre les Juifs et d'autres cibles en Europe).

En réalité, il semblerait qu'il y ait plus d'Israéliens migrant vers l'Allemagne que l'inverse, bien que l'on ne dispose pas de chiffres exacts. De manière assez anecdotique, il semble que les immigrants soient jeunes, politiquement de gauche²³, et qu'ils aient tendance à ne pas s'investir dans les structures communautaires juives locales, malgré quelques exceptions.

L'Allemagne plaît apparemment aux jeunes Israéliens, en partie parce qu'elle est plus abordable que Tel Aviv, mais ils viennent aussi parce qu'ils le peuvent. La sociologue israélienne Sima Zalcborg rapportait en 2011

20 *Birthright Israel* fut fondé en 1999 afin d'offrir un voyage en Israël aux jeunes Juifs du monde entier pour développer la solidarité avec Israël et entre Juifs de toutes nationalités.

21 BDS (mouvement de boycott, désinvestissement et sanction) est une campagne anti-Israël que des groupes de solidarité avec la Palestine ont lancé en 2005.

22 « Aliyah Hits Ten-Year High: Approximately 26,500 New Immigrants Arrived in Israel in 2014 », Jewish Agency for Israel, le 2 janvier 2015, <http://www.jewishagency.org/blog/1/article/31301> [consulté le 23 janvier 2016].

23 Par exemple, dans un article paru dans le *Zeit* en mars 2015, l'auteur décrit une conversation avec des Israéliens à Berlin qui « s'accordent tous à dire que la plupart des arrivants sont de jeunes Israéliens éduqués. De gauche ou libéraux, ils critiquent l'État d'Israël et son discours sioniste ». Voir : Robert Pausch, « Die Stadt macht einen zum Juden », *Zeit*, le 24 mars 2015, <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2015-03/israelis-in-berlin> [consulté le 24 janvier 2016].

que près de cent mille Israéliens détenaient un passeport allemand, auquel ils sont éligibles si un de leurs parents ou grands-parents était un Juif allemand persécuté par les nazis²⁴. Bien entendu, tout passeport européen permet à son porteur de s'installer en Europe.

Bien que l'Allemagne d'aujourd'hui soit tout à fait accueillante envers les Juifs, l'antisémitisme reste un problème. Les études répétées montrent qu'environ 20 % de la population d'Allemagne gardent des convictions profondément antisémites, tout comme la plupart des pays européens. En Allemagne, parmi les manifestations les plus typiques d'antisémitisme figurent la critique unilatérale ou la diffamation d'Israël, de la part de l'extrême droite, de l'extrême gauche ou des extrémistes musulmans, les attaques contre les traditions juives comme l'abattage casher ou la circoncision (généralement un débordement du sentiment antimusulman), la négation de la Shoah, les dégradations de la propriété des communautés juives comme les cimetières et les synagogues, le report de la responsabilité de la Shoah sur les Juifs, etc.

L'Allemagne juge actuellement les membres d'une organisation néo-nazie violente connue sous l'acronyme « NSU » qui aurait mené une série de meurtres racistes et xénophobes sur une période de dix ans.

Comme mentionné précédemment, certains dirigeants juifs allemands ont exprimé leur inquiétude quant à l'arrivée aujourd'hui de réfugiés de pays arabes, dont certains pourraient propager des opinions antisémites diffusées dans leur pays d'origine. Le défi de la « rééducation » de ces réfugiés fait partie des engagements de la chancelière Angela Merkel, comme elle l'a rappelé dans son *podcast* hebdomadaire du 23 janvier 2016 (avant la journée de commémoration de la Shoah)²⁵.

La plupart des 4,3 millions de musulmans d'Allemagne sont d'ascendance turque, et leurs opinions politiques sont modérées, mais les nouveaux migrants qui fuyaient les pays arabes déchirés par la guerre viennent grossir de manière significative la population musulmane. Pendant de nombreuses années, les autorités allemandes se sont inquiétées de certaines mosquées

24 Rapport de Sima Salzberg publié dans *Eretz Acheret*, cité d'après Tzvika Brot, « German passport popular in Israel », *Y-net*, le 31 mai 2011, <http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4076384,00.html> [consulté le 24 janvier 2016].

25 « Resist Anti-Semitism, hate speech, urges Merkel », *Deutsche Welle*, le 24 janvier 2016, <http://www.dw.com/en/resist-anti-semitism-hate-speech-urges-merkel/a-19000912> [consulté le 24 janvier 2016].

que l'on savait depuis longtemps diffuser le radicalisme – comme la mosquée de l'imam Ali, financée par l'Iran, à Hambourg²⁶ –, mais le problème est plus grave dans certains autres pays d'Europe (tels que le Royaume-Uni, la France, les Pays-Bas, la Belgique et la Suède). Cependant, cette question est à considérer indépendamment de tout antisémitisme potentiel parmi les nouveaux réfugiés.

En dépit des pressions exercées actuellement sur la communauté juive, parmi lesquelles on compte la diminution de la population (le taux de mortalité est largement supérieur au taux de natalité²⁷), il est certain que la présence juive dans les principaux centres de population d'Allemagne aujourd'hui est bien plus vivante qu'en 1989.

Les optimistes préfèrent voir le verre à moitié plein : les migrations des Juifs vers les grandes villes ou d'autres pays sont inévitables, mais ceux qui resteront constitueront un noyau identitaire d'autant plus dur. En outre, une nouvelle génération de dirigeants juifs apparaît, grâce à certains activistes juifs locaux visionnaires et quelques organisations juives philanthropiques internationales. La communauté juive historique d'Allemagne ne pourra pas renaître, et la communauté actuelle refuse toujours de s'appeler « communauté des Juifs d'Allemagne », comme l'a remarqué l'intellectuel juif allemand Rafael Seligmann lorsqu'il a tenté de faire revivre le terme en 2002²⁸. Apparemment, le moment n'est toujours pas venu. Néanmoins, ses membres se donnent pour nom « Juifs en Allemagne », et l'on voit clairement une pointe de fierté apparaître dans cette identité.

26 Bundesministerium des Innern, *Verfassungsschutzbericht*, 2014, p. 209, <https://www.verfassungsschutz.de/embed/vsbericht-2014.pdf> [consulté le 24 janvier 2016].

27 *Mitgliederstatistik der jüdischen Gemeinden und Landesverbände*, *op. cit.*

28 Charlotte Kahn, *Resurgence of Jewish Life in Germany*, Connecticut, Praeger, 2004.

Conclusion : communauté de destin, diversité de parcours

Cet ouvrage met l'accent sur le pluriel et prolonge le même souci de complexité qui, depuis le début de ce siècle et à la faveur du tournant multiculturaliste, a inspiré plusieurs publications ou colloques : deux livres parus dans les années 2000 portent le titre « Les judaïsmes », tandis que le colloque de Toulouse de 2010 et le livre qui en est issu adoptaient également ce pluriel. Tout récemment, le numéro d'*Ethnologie française* proposait un pluriel et arrêta le titre « Des mondes juifs contemporains¹ », mettant l'accent, par cette notion large de « mondes », sur un collectif que ne résumerait ni la notion de peuple, ni celle de religion, ni celle de civilisation, encore moins celle de communauté dont la définition demeure problématique. Le livre de Jocelyne et Yves Marc Ajchenbaum² décrit, en 2000, la société juive contemporaine comme « une entité polymorphe dont le contenu varie selon les communautés et, de plus en plus, selon les individus ». En France, dès 1996, le livre de Michèle Bitton et Lionel Panafi³ décrivait les juifs de France comme une « minorité plurielle », tandis que Laurence Podselsver⁴ proposait l'idée de « fragmentation », reprise en 2013 par un colloque du

-
- 1 Chantal Bordes-Benayoun (dir.), dossier « Des mondes juifs contemporains », *Ethnologie française*, vol. 43, 4/2013.
 - 2 Jocelyne Lenglet-Ajchenbaum et Yves Marc Ajchenbaum, *Les Judaïsmes*, Paris, Le Monde/Folioactuel, 2000, p. 274.
 - 3 Michèle Bitton et Lionel Panafi, *Être juif en France aujourd'hui*, Paris, Hachette, 1996.
 - 4 Laurence Podselsver, *Fragmentation et recomposition du judaïsme. Le cas français*, Genève, Labor et Fides, 2004.

GSRL (Groupe Sociétés, Religions, Laïcités). Martine Cohen parle de pluralisme⁵. Un autre livre, en 2006, œuvre du philosophe Armand Abécassis intitulé *Les Judaïsmes*⁶, rappelait que « l'histoire des juifs et de la dispersion est, depuis les temps anciens, faite de ramifications, de bifurcations, de différenciations continues ». Ce judaïsme des temps de la dispersion fut le lieu d'élaboration d'une identité toujours à refaire, toujours à adapter aux contextes locaux plus ou moins perméables et plus ou moins amènes. C'est par un dialogue incessant et des conflits d'interprétation continus que s'établirent, au fil du temps, selon l'auteur, « les compromis nécessaires au vivre ensemble ». C'est là la source historique du pluriel, jamais démentie mais sans doute renforcée de nos jours, que nous donne à voir le judaïsme comme un monde fait de « situations plurielles, fragmentées et pourtant convergentes comme les facettes d'une totalité kaléidoscopique toujours similaire à elle-même, et toujours changeante⁷ »...

Pourtant, évoquer les juifs, les judaïsmes ou les judéités, nous ramène souvent, dans l'esprit de beaucoup, juifs ou non, vers une sorte de réalité *une*, tangible si ce n'est immuable. Même si l'on est prêt à admettre quelques nuances et variations, le poids de l'histoire ou les pesanteurs sociologiques inclinent tour à tour, en effet, à regarder la condition juive comme une expérience unique et singulière. La longévité du peuple juif et de sa tradition religieuse nourrit le sentiment de cette singularité dans l'histoire des civilisations. Les persécutions et la force obsessionnelle des préjugés séculaires qui l'entourent, comme le montrent encore de manière criante l'actualité et les sondages, contribuent également à placer ce destin hors du commun sous le signe de l'exception. Néanmoins, il s'agit ici d'une vision partielle ou déformante, ce qu'Alfred Schutz nomme une « manière de penser habituelle⁸ », que les sciences sociales doivent s'efforcer de déconstruire.

5 Martine Cohen, « Juifs et Musulmans en France. Le modèle républicain d'intégration en question », *Sociétés contemporaines*, vol. 37, n° 1, 2000, p. 89-120.

6 Armand Abécassis, *Les judaïsmes. De l'hébraïsme aux messianités juives*, Paris, Albin Michel, 2006.

7 Alain Médam, *Mondes juifs. L'envers et l'endroit*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 9.

8 Alfred Schutz, *L'Étranger. Un essai de psychologie sociale, suivi de L'Homme qui rentre au pays*, trad. de l'anglais par B. Bégout, Paris, Allia, 2003 [1944], p. 17.

Contrairement aux évidences, aux impensés et aux certitudes, c'est dans une sorte d'oscillation entre continuité et discontinuité, unité et dispersion, que l'histoire des juifs peut être problématisée. La discontinuité territoriale depuis la première diaspora a contribué à leur différenciation culturelle, à commencer par la différenciation linguistique : les juifs se mirent à ne pas parler au quotidien la même langue que d'autres coreligionnaires. La discontinuité historique, aussi, impose de ne pas lisser une histoire aussi longue et mouvementée, de ne pas la réduire, sous la forme d'un récit aussi linéaire que fataliste et mythique, à une catastrophe répétée ou d'une errance infinie. Périodes, moments, épisodes heureux viennent modifier le cours mais aussi donner sens à l'histoire des juifs parmi leurs contemporains. La réalité se situe au-delà des mythes de la vallée de larmes – qui réduit l'histoire des juifs à celle de l'antijudaïsme, comme l'a montré Gilbert Dahan⁹, au mépris de leurs propres productions culturelles – ou, à l'inverse, d'un improbable et toujours réversible âge d'or, mythe qui encense, tout en s'en étonnant d'ailleurs, l'entente entre les juifs et les autres. Le morcellement et la diversification résultant de la diaspora, ou plus généralement des migrations successives souvent subies mais parfois volontaires, et de ce que l'on a pu appeler l'exil constituent une clé de lecture indispensable. Mais l'exil est trop souvent attaché aux notions de perte et de nostalgie qui ne sauraient résumer l'expérience sociale de la migration, dans sa capacité résiliente et créatrice. Par son activité, par son adaptation aux sociétés d'installation, chaque fragment de la diaspora acquiert sa personnalité culturelle propre qui contribue à la mosaïque d'ensemble des judéités¹⁰.

Dispersion donc d'un côté, mais *unité* de l'autre, unité qui se fonde moins sur l'unicité d'une doctrine fixée une fois pour toutes que sur des réajustements successifs, des adaptations et, surtout, sur la volonté de survivre aux vicissitudes et à la destruction, sur la fidélité et la mémoire, la résistance et la résilience. C'est en tenant ces deux pôles – à la fois *communauté de destin, diversité des parcours* – que les sciences sociales peuvent aborder les judéités contemporaines et tenter de construire leur objet avec distance et sous le signe de ce que j'appellerai une incertitude méthodologique.

9 Gilbert Dahan, « Quelques réflexions sur l'antijudaïsme chrétien au Moyen Âge », *Histoire, Économie et Société*, vol. 2, n° 3, 1983, p. 355-366.

10 Chantal Bordes-Benayoun, « Revisiter les diasporas », *Diasporas, histoire et sociétés*, dossier « Terres promises, terres rêvées », n° 1, 2002, p. 9-21.

L'époque contemporaine, marquée par l'individualisme, confère à cette double caractéristique un sens particulier, impliquant un long processus de différenciation des choix et des appartenances. L'effondrement du ghetto et l'entrée dans la modernité ont changé radicalement la condition juive en Europe et au-delà, faisant passer les juifs d'une identité communautaire assignée à une identité individuelle choisie. On mesure toujours les effets de ce tournant décisif de l'Émancipation, qui fit des juifs des individus citoyens, et des événements qui ont suivi aux XIX^e et XX^e siècles.

Les sociétés démocratiques où vit désormais la majeure partie des juifs ont ainsi ouvert le champ des possibles, les individus pouvant se définir et se redéfinir plus ou moins à leur guise, se définir comme juifs ou non et donner un sens variable à cette définition. Outre le choix des termes qu'ils utilisent pour ce faire, les contenus religieux (libéral, modéré, orthodoxe, ultra-orthodoxe, etc.), philosophiques (laïc, humaniste), mémoriels (fidélité à la mémoire de la Shoah, « je redeviens juif face aux antisémites »), régionaux (Europe, Maghreb, Ashkénazes ou Séfarades) ou politiques (sioniste, socialiste) et les références familiales caractérisent chaque individu comme un être unique participant à sa manière, en résonance mais aussi parfois en dissonance avec d'autres, au paysage global de la judéité.

Nous assistons certainement aujourd'hui à l'accomplissement de la pluralisation qui en résulte et donne lieu à d'innombrables nuances, des clivages et des différenciations internes plus prononcés. La liberté de circulation garantie par les sociétés démocratiques modifie également les parcours et la mobilité caractéristique de notre temps. Elle confère aux migrations, mais aussi aux installations durables ou non, une orientation différente des exodes passés et doit être envisagée sous tous ses angles, y compris symbolique. On est mobile aujourd'hui dans sa tête mais pas nécessairement dans les faits, on migre mais on revient, ou bien encore on voyage immobile sur la toile. Telles sont quelques-unes des caractéristiques à prendre en compte.

Plutôt que de clore ce livre, essayons de dessiner quelques horizons de recherche : le premier axe de réflexion, « être juif, se dire juif », reprend une question relativement classique mais qui mérite que l'on s'y arrête pour saisir les changements à l'œuvre dans la condition juive aujourd'hui. Le second axe est d'actualité : il se propose de repenser les mobilités spatiales et culturelles des juifs dans le cadre d'une anthropologie plus globale de la mobilité et des migrations.

Être juif, se dire juif : entre choix collectif et expression d'un nouvel individualisme

En prélude à ce thème, je voudrais ici citer un témoignage paru dans un numéro d'un journal qui se définit comme « juif progressiste », en marge des organes de presse juive les plus officiels, *La Presse nouvelle*. Le récit nous invite à être attentifs à la complexité des biographies et des parcours de judéité. Ce témoignage est celui du journaliste et écrivain Pierre Abramovici, dont le cosmopolitisme familial éclaire la relation à la judéité. Il naît en 1955 à Monaco, d'une mère catholique elle-même née de parents juifs turcs convertis, précise-t-il, « de façon baroque », dans une église chrétienne orthodoxe parce qu'ils avaient l'intention d'émigrer vers le Luxembourg. Son père, d'origine roumaine, né à Tanger, est resté au Maroc pendant la guerre où il travailla au journal pétainiste *La Vigie marocaine*. « Comme quoi, commente Pierre Abramovici, on peut être juif et n'avoir aucun sens politique ! » Son grand-père maternel d'origine roumaine, libre-penseur et marxiste, avait pris pour épouse une femme née à Bagdad dont on ne sait pas très bien quelle était la religion, juive, catholique ou musulmane... Pierre se dit enclin à penser qu'elle était musulmane comme pour ajouter une touche d'originalité à la saga familiale. Lui-même fut baptisé catholique et célébra sa communion. Bien que non-croyant, au moment de son mariage, il prit le soin d'enfermer son certificat de baptême et celui de son épouse dans un coffre-fort, comme le leur avaient recommandé leurs parents respectifs. Il finit par comprendre quelques années plus tard que ce geste de conservation relevait d'un inconscient juif. « Seuls les juifs persécutés préparent à tout hasard ce genre de passeport ! » Aujourd'hui, il s'interroge : « Suis-je juif ? Étrange question ! Pendant longtemps, cela m'a laissé indifférent. [...] Personne ne m'a jamais parlé de mon judaïsme durant mon enfance ou mon adolescence, mais j'ai tout récemment pris conscience que tous mes copains de jeunesse étaient juifs ». Ajoutons à cet effet de milieu social qu'il épousa une femme d'origine juive, ce qui correspond à une tendance sociologique de choix du conjoint assez habituelle dans des milieux juifs déjudaïsés du point de vue religieux mais conservant des formes de sociabilité juive. Il poursuit : « Juif ? Mais je suis né catholique ! »

À dix-huit ans, notre témoin est amené à choisir entre la nationalité monégasque et la nationalité française. Il choisit la France qui entre dans son cœur. « C'est l'un des fondements essentiels de mon identité. Je me

sens français, j'ai été élevé en France, et je crois aux valeurs républicaines, notamment à la laïcité. D'ailleurs, quand je vois de jeunes juifs brandir le drapeau israélien, je ne me sens pas proche d'eux. Je suis français, pas israélien. Si j'avais voulu être israélien, j'aurais immigré. Israël n'est pas ma patrie au seul motif que je suis juif... » Notons ici l'autodéfinition, il se dit juif. « Récapitulons : je suis catholique, français et... juif ». Par ailleurs, il a fait baptiser sa fille, qui n'est pas croyante mais se sent juive.

C'est quoi être juif ? J'ai posé la question à ma femme qui, vous l'avez compris, est dans le même cas que moi, à ceci près qu'elle a passé deux ans dans un *kibboutz* et qu'elle en est revenue dans tous les sens du terme. Pour elle, être juif c'est être névrosé. Une névrose obsessionnelle à laquelle on n'échappe pas : la guerre évidemment.

Car une partie de la famille a été détruite dans les camps...

Est-ce cela être juif ? Au vrai, je n'ai jamais considéré que ce soit un élément majeur de mon identité puisque je me suis toujours exclusivement défini par mon identité française. Mais la question m'interpelle, car désormais être athée est quasiment un crime, ne pas appartenir à une communauté une faiblesse ; contester la politique d'Israël une forme d'antisémitisme, bref il faut être quelque chose.

Ce beau témoignage sur la complexité des identifications appartient à un ensemble plus large de singularités qui renvoient néanmoins au méandre des trajets migratoires, à certains héritages, des « affinités intellectuelles » et horizons particuliers partagés dans certains milieux sociaux. Ce récit nous mène, à travers les méandres d'une histoire singulière, voire même unique, à déplacer les limites et frontières d'une judéité présupposée. « Les individus, en tant qu'ils sont le produit d'une construction sociale, sont également une construction d'eux-mêmes¹¹ ». Ici l'athéisme et la libre-pensée ; là l'israélitisme, c'est-à-dire un mode de conciliation, hérité du XIX^e siècle,

11 Michael Pollak et Nathalie Heinich, « Le témoignage », *Actes de la recherche en sciences sociales*, dossier « L'illusion biographique », vol. 62, n° 1, 1986, p. 3-29 ; Heinich Nathalie, « Pour en finir avec l'illusion biographique », *L'Homme*, n°s 195-196, 3/2010, p. 421-430.

de l'appartenance à la nation et au judaïsme considéré comme une confession de l'ordre privé ; là l'idéal socialiste ou communiste, etc., là enfin, et cela ne saurait être négligé, des effets de classe sociale et leur transmission aux générations suivantes. Ces transmissions culturelles ont été puissantes et sont encore présentes même quand les idéologies de référence se sont effondrées, léguant aux troisièmes générations des modes de pensée et des modes de vie et un rapport mémoriel et culturel au judaïsme qui perdure souvent sans les ruptures ou les oublis que l'on a souvent présagés.

Mais ces univers sont souvent occultés par ce que l'on pourrait appeler le consensus du moment sur la définition des juifs, qui résulte d'une image publique de plus en plus travaillée par les organisations juives et devenue une sorte de sens commun. On ne peut que rappeler l'entrée dans la vie publique de manifestations successives, telles que le *Yom ha Thora*, puis les Douze heures pour Israël, prélude à la réaffirmation d'une religion de plus en plus exigeante au niveau du rabbinat et du Consistoire, impliquant une définition fermée de l'appartenance juive, d'une part, et d'une proximité plus étroite avec Israël à laquelle a contribué l'évolution de la politique du CRIF, d'autre part. Et, pour finir sur ce chapitre, l'instauration d'un nouveau mode de relations des institutions juives avec les pouvoirs publics en France, symbolisé par les fameux dîners du CRIF, a largement participé à mettre en exergue cette définition religieuse et politique se voulant représentative et consensuelle de la judéité.

Sans doute, pour notre réflexion, faut-il saisir ces productions identitaires contrastées et en tension et, si possible, les prendre en compte dans leur diversité. Si l'on admet qu'être juif est désormais un choix et non une simple donnée de naissance, qui peut se décliner à l'infini, sans doute ne pouvons-nous exclure comme marginales des figures de la judéité telles que celle dont il vient d'être rapporté le témoignage et tant d'autres que l'enquête révèle. Dès lors, la première des difficultés que l'on rencontre comme sociologue ou anthropologue réside dans la délimitation même de la population juive en diaspora. Les chercheurs ont généralement résolu cette question en prenant en compte l'autodéfinition : est juif celui qui se définit comme juif. C'est un filtre large qui convient à de multiples situations, sans atteindre l'exhaustivité mais sans adopter non plus des définitions endogènes plus restrictives. En Israël, le poids du principe de la filiation matrilineaire halachique – est juif celui qui est né d'une mère juive –, principe qui, de fait, condamne une forme de mariage mixte (homme juif, femme

non juive), demeure prépondérant. Il a fixé, dès l'origine (1950) de l'État, les conditions du retour et de la citoyenneté, et, malgré les amendements suivants, notamment l'amendement de 1970 ouvrant le droit aux convertis, des tensions continuent de se manifester à ce sujet entre religieux et laïcs, sans oublier les controverses scientifiques. Ainsi, par exemple, le grand rabbin ashkénaze David Lau a déclaré récemment que la loi du retour était « problématique », estimant que « l'État doit décider si la loi du retour doit devenir un état de bien-être pour le tiers-monde, recevant tous ceux qui ont quelque chose à voir avec le judaïsme, ou de n'accepter que les juifs¹² ». Il a suggéré de porter le débat à la Knesset. L'observation des milieux communautaires en diaspora laisse aussi percevoir ce genre de tensions ; même si les enjeux sont moindres – le débat reste largement interne et n'affecte en rien la condition sociale et citoyenne –, elles sont à la fois plus discrètes et plus privées. Les politiques des institutions juives s'essaient à rassembler des courants divergents restés naguère en marge des politiques communautaires, comme en témoignent la reconnaissance des mouvements libéraux mais aussi la part croissante prise par les courants ultra-orthodoxes dans la vie consistoriale et communautaire. Selon quelques témoignages, les nuances entre juifs, notamment entre ceux pouvant se prévaloir de la définition rabbinique et les autres, se font ressentir qui contribuent à éloigner certains des espaces de vie communautaire. Les enquêtes ont enregistré ce genre de témoignages d'enfants issus de couples mixtes qui se sentent exclus même quand ils portent un patronyme juif. Ce qui, soit dit en passant, ne fait que renforcer la tendance au repli autour d'un noyau se revendiquant comme authentique et incontestable, tentation de repli observée en 2006¹³. Les efforts entrepris ici ou là-bas pour unifier les différenciations restent relativement limités.

Une simple observation quotidienne permet pourtant de mesurer l'inadéquation entre la définition restrictive de l'identité à la réalité des expériences qui se déclinent dans la sphère des judéités contemporaines. Les intermariages sont légion : 75 % des personnes interrogées de l'enquête

12 Propos dans *Haaretz*, 14 avril 2014, traduits in *Alya Express News*, <http://alyaexpress-news.com/2014/04/le-grand-rabbin-disrael-estime-que-la-loi-du-retour-est-problematique/> [consulté le 9 janvier 2016].

13 Dominique Schnapper, Chantal Bordes-Benayoun et Freddy Raphaël, *La Condition juive en France. La tentation de l'entre-soi*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

La Condition juive en France se disaient touchées par cette question dans leur proche entourage, et la majorité d'entre elles l'avaient parfaitement acceptée. Tandis que les choix individuels de se définir comme juif en y apportant des contenus variables contribuent à déplacer les frontières de la judéité, soit en les resserrant autour d'un « noyau dur », soit au contraire en en élargissant le périmètre à l'infini, par exemple à des convertis à d'autres religions. Désormais, on peut se dire juif par des expressions extrêmes opposées : l'une consistant à signaler et borner une expérience collective se voulant plus authentique, « plus casher » et plus conforme à un modèle pensé comme originel renvoyant à une « communauté » ; l'autre consistant en une affirmation individuelle, voire individualiste qui, dans son expression la plus extrême, peut être déconnectée de toute expérience familiale ou communautaire juive et s'affiche comme marque d'une distinction sociale et identitaire. Certes, ces manifestations singulières restent marginales, telle, par exemple, celle d'une femme qui a choisi d'être juive par amour pour une autre femme, dont elle a fini par se séparer¹⁴. Elle ne se sépara pas pour autant de sa judéité d'adoption. Sans jamais avoir effectué la moindre démarche de conversion, elle a adopté le judaïsme, continué à se dire juive et en arborer plusieurs signes : une médaille, la célébration des fêtes, notamment. Ces identités bricolées hors des institutions juives et plutôt symboliques, sans aucune reconnaissance rabbinique, n'en demeurent pas moins très significatives du jeu d'acteurs dans lequel se joue la partition des judéités qui interroge les chercheurs. C'est donc bien à un double mouvement que nous avons affaire. Ainsi, le débat ancien sur l'identité tend aujourd'hui à creuser les écarts entre les tenants d'une approche orthodoxe et exclusive de l'appartenance juive et les tenants d'une approche se voulant pragmatique et intégrative (intégrant les enfants nés de couples mixtes, de mère non juive). Mais l'on pourrait aussi ajouter que cette alternative est encore insuffisante à prendre en compte la labilité et les variations identitaires de l'époque.

D'une manière plus générale, à l'heure de la mondialisation, les identifications culturelles sont à la fois plus affirmées, voire plus « orthodoxes », mais aussi plus labiles et plus flexibles. Cette flexibilité sans précédent n'est sans aucun doute qu'une des expressions ultimes de l'individualisation moderne.

14 Témoignage recueilli au cours de l'enquête de 2006.

Migrations, mobilités et métissages

Le thème de la migration et même de l'errance est profondément attaché à l'histoire et à l'image des juifs. Il a d'ailleurs connu un certain écho médiatique, récemment, en France et en Europe. Quelques titres en guise d'exemple : « Les juifs doivent-ils quitter la France ? » (*Atlantico*, le 24 juillet 2014), « Une Europe sans juifs ? » (*L'Express*, le 6 avril 2010), « Exodus: Why Europe's Jews Are Fleeing Once Again » (*Newsweek*, le 29 juillet 2014), « 5774, année cataclysmique pour les Juifs d'Europe. Deux communautés en souffrance ont fortement augmenté l'immigration vers Israël cette année : les Juifs de France et d'Ukraine » (*The Times of Israel*, le 3 octobre 2014), « Les juifs de France affluent en Israël » (*L'Express*, le 10 janvier 2014).

S'agissant des mouvements migratoires actuels, ils sont en réalité, tout compte fait, assez modestes. Aujourd'hui, la géographie héritée des principaux mouvements de population juive du ^{xx}e siècle (seconde guerre mondiale, création de l'État d'Israël, rêve américain, décolonisation, chute du mur de Berlin) semble s'être stabilisée. Les juifs sont majoritairement regroupés, désormais, dans les pays développés démocratiques. L'amplitude de la dispersion juive s'est fortement réduite. On estime en effet que le peuple juif se répartit principalement et à parts quasi égales entre Israël et les États-Unis (au total, 82 % en 2013 pour les deux pays), puis dans une proportion bien moindre en Europe. Selon Sergio Della Pergola, 88 % de la population de la diaspora se répartit entre les États-Unis, mais aussi le Canada (380 000), la France (478 000), l'Allemagne, l'Italie, le Japon, la Russie, et la Grande-Bretagne.

Si la légende du juif errant n'est plus reprise aujourd'hui avec la même vigueur, l'image de l'errance revient, y compris chez des juifs, gagnés par l'inquiétude, qui s'interrogent sur leur avenir, en France notamment. Ce sentiment se renforce quand les préjugés attachés à la condition juive paraissent encore très actifs et éclatent au grand jour. Les dernières enquêtes conduites, notamment par l'Anti-Defamation League, doivent être prises avec précaution, mais elles donnent à en voir certains aspects et contribuent assurément, avec d'autres facteurs tels que les actes antisémites, bien sûr, mais aussi l'information médiatique, au développement de l'inquiétude. Ainsi le thème qui consiste à accuser les juifs d'être plus loyaux envers Israël qu'envers leur propre pays, où l'on retrouve le soupçon des siècles passés, est récurrent dans tous les pays où l'enquête a été conduite et plus fort en

Europe, notamment en France et en Hongrie. Chez les juifs, le sentiment d'insécurité semble croître aussi, de même que nombre d'entre eux, s'ils n'expriment pas de véritable intention migratoire, finissent par admettre cette éventualité. Force est de constater que nombre de juifs français, par exemple, affirment désormais leur attachement à Israël avec une force que l'on n'avait guère observée depuis la guerre des Six Jours, même si le sens de cette solidarité est différent. Selon l'enquête de la FRA (l'Agence des droits fondamentaux de l'Union européenne), « c'est en Hongrie et en France que ce sentiment d'insécurité des juifs est de loin le plus fort (respectivement 90 % et 85 %), contre 61 % en Allemagne, 60 % en Italie et 48 % au Royaume-Uni. Parmi ces répondants, la France se caractérise de plus par des évaluations particulièrement élevées : les manifestations d'antisémitisme prennent la forme d'expressions d'hostilité envers des personnes juives dans la rue ou autres lieux publics pour 84 % des sondés (54 % en moyenne pour les huit pays), de vandalisme dans des institutions et bâtiments juifs pour 78 % des sondés (45 % en moyenne), de graffitis antisémites pour 69 % (contre 45 % en moyenne) ». Dans ce contexte, les juifs européens reprennent-ils les chemins de l'exil, comme nous l'annoncent régulièrement les journaux en Europe et en Israël ?

Si on peut parler d'une israélisation à distance de la diaspora, conduit-elle pour autant à des départs ? À la fin des années 2000, les trois quarts des personnes interrogées pour l'enquête sur *La condition juive en France* éprouvaient « une communauté de destin » avec Israël et 38 % d'entre elles exprimaient le souhait de pouvoir bénéficier de la double nationalité française et israélienne¹⁵, un score qui marque une certaine rupture avec la tradition patriotique du franco-judaïsme¹⁶. Cette mobilisation, qui touche davantage les milieux communautaires et les plus pratiquants, ne débouche pas pour autant sur un projet d'*aliyah*, mais sur des déplacements ponctuels de plus en plus fréquents ou sur une forme de mobilité virtuelle. Alors qu'en 2010 les statistiques de l'*aliyah* ne « décollaient pas », de l'aveu même

15 D. Schnapper, C. Bordes-Benayoun et F. Raphaël, *La Condition juive en France...*, *op. cit.*, p. 76-77.

16 Le modèle du franco-judaïsme consistait à réaliser une synthèse entre l'appartenance à la nation française et la fidélité au judaïsme. Les « israéliques » promoteurs de ce modèle développèrent de puissants sentiments patriotiques à l'égard de la France et, appliquant le principe républicain de séparation du politique et du religieux, réservaient l'expression de leur appartenance juive à la sphère privée.

des autorités israéliennes, et que le pourcentage de retours d'Israël vers la France était élevé, en 2014 « les juifs de France émigreraient en masse vers Israël », selon *Le Figaro*. Et cinq mille *aliyot* sont annoncées à grand renfort de couvertures de magazines : « On dirait l'exode ! » titre *Le Nouvel Observateur*. Il y a sans doute un écart entre ces annonces et la réalité. Mais l'horizon d'une migration possible, comme l'inquiétude, demeurent inscrits dans l'imaginaire collectif des juifs et des-non juifs.

Il faut à présent évoquer d'autres formes de mobilité qui nous conduisent vers l'appréhension des déplacements plus symboliques et des transgressions de frontières, non plus seulement des États, mais à l'intérieur même des mondes juifs. En effet, comme nous l'a montré l'exemple évoqué précédemment d'un « français, juif, catholique, athée », les identifications multiples ne sont plus tout à fait de l'ordre de l'exception. L'identification à la judéité n'est qu'un volet de l'identité individuelle. Les juifs sont désormais « pluriels », de sorte qu'il devient de plus en plus difficile de démêler les références¹⁷. Le jeu des références multiples conduit à produire des identifications mobiles, parfois éphémères, en tout cas en tension, jamais totalement établies, toujours recommencées, qui sont vécues avec plus ou moins de bonheur.

Un autre exemple très évocateur nous est fourni par le cas des *Joubous* étudiés par Lionel Obadia, qui associent deux traditions, juive et bouddhiste :

Joubou correspond moins à un état stabilisé qu'à un mouvement d'oscillation identitaire pendulaire et perpétuel entre le bouddhisme et le judaïsme [...] : leur identité brouillée par une instable localisation, ils sont doublement « périphériques » en référence permanente aux normes religieuses des deux traditions.¹⁸

Face, du reste, à ces mélanges, l'activité normative redouble de vigueur pour tenter de clarifier et authentifier les « appartenances ». Mais les limites de l'interprétation stricte sont constamment retravaillées et parfois franchies avec éclat. Même les courants se voulant les plus orthodoxes

17 Chantal Bordes-Benayoun, « Introduction », dans ead. (dir.), *Socio-anthropologie des judaïsmes contemporains*, Paris/Genève, Honoré Champion, 2015.

18 Lionel Obadia, « Les *joubous*, juifs-bouddhistes, “un judaïsme métissé” ? », *Ethnologie française*, dossier « Des mondes juifs contemporains », *op. cit.*, p. 661-669.

dans des milieux juifs observant à la lettre les *mitsvot* (commandements divins), qui socialisent leurs enfants dans des codes stricts, au sein de *yeshivot* (centres d'étude) où l'on répète et interroge à l'envi les textes de la tradition mais où l'on discute peu de l'adhésion à la communauté, qui est conférée dès la naissance, ont enregistré ces dernières années des mouvements individuels d'entrée mais aussi de sortie d'autant plus spectaculaires qu'ils sont extrêmement difficiles et douloureux à réaliser. S'extirper du cercle gouverné par l'organisation dense de la vie pieuse, scandé par le rythme de la prière et de l'étude, relève de l'exploit. Florence Heymann en Israël¹⁹, Lynn Davidman aux États-Unis²⁰ ont toutes deux analysé ces circulations, ces traversées, dans leurs ouvrages respectifs. En 1999, une enquête de *Libération* avait déjà relevé ce passage de frontière et rapportait combien la frontière de l'altérité pouvait passer à l'intérieur du judaïsme, mais plus encore à l'échelle des familles :

Chez ses parents, Yehuda se sent comme « un touriste ». Il leur rend visite une fois par mois, en coup de vent. Pénétrer dans son ancien quartier, c'est traverser une frontière. Sa seule apparence fait de lui un étranger. Contrairement aux garçons du voisinage, il ne porte ni calotte, ni chapeau mou, ni veste noire, ni *tsitsit*, ces franges qui pendent autour de la taille, ni aucun autre signe vestimentaire de sa vie passée. À treize ans et demi, il a jeté le froc comme on quitte un ordre et coupé ses favoris bouclés, appelés « *péot* » en hébreu, qui lui encombraient l'esprit. « Je me suis dépêché d'enfiler un jean ». Il venait non seulement de fuguer, mais d'abandonner, sans doute pour toujours, ses amis, un mode de vie sévèrement codifié, une société repliée sur elle-même et, au détour, sa foi dans le judaïsme le plus strict. « Mort » pour son père, Yehuda est un paria aux allures de fort en thème.²¹

19 Florence Heymann, *Les Déserteurs de Dieu. Ces ultra-orthodoxes qui sortent du ghetto*, Paris, Grasset, 2015.

20 Lynn Davidman, *Becoming Un-Orthodox. Stories of Ex-Hasidic Jews*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2015.

21 Christophe Boltanski, « Grand Angle. Histoires d'ultra-orthodoxes en rupture. Au ban des Haredim », *Libération*, le 21 décembre 1999, http://www.liberation.fr/monde/1999/12/21/grand-angle-histoires-d-ultra-orthodoxes-en-rupture-au-ban-des-haredim_293027 [consulté le 9 janvier 2016].

Ont-ils totalement quitté le judaïsme ou l'ont-ils tout simplement réinterprété ? Il reste qu'ils ont désormais ouvert dans le paysage de la judéité encore une autre modalité de l'affiliation.

On peut admettre que la pluralité des modes d'affiliation qui caractérise notre monde a contribué à diversifier les espaces sociaux où se meuvent les juifs parmi leurs contemporains. La question de l'altérité ne peut être abordée ici seulement en opposant juifs et non-juifs, à figer *a priori* les catégories au lieu d'en apprécier la plasticité. En partant de l'idée que la judéité ne représente aujourd'hui, au fond, qu'une partie des facettes de « l'homme pluriel », inégalement transmise et assumée, il faut bien admettre que la ligne de partage de l'altérité ne constitue pas une barrière étanche entre deux groupes mais traverse le monde juif de différentes manières. Dès lors, sans négliger l'effort consenti par les acteurs pour réintroduire de la cohérence dans le désordre de leurs histoires, notamment par des reconstructions narratives, il importe de rester attentif aux singularités et aux micro-différences qui donnent la mesure de la dynamique des identifications dans un vaste champ de la judéité, ses gradations, ses hiérarchies et ses contradictions. Toute personne se revendiquant comme juive trouvera toujours *d'autres juifs*, plus juifs ou moins juifs qu'elle. Cette altérité interne n'est pas anecdotique, elle place au cœur du dispositif d'observation des judéités les similitudes et les dissemblances. Elle redéfinit des lignes de partage et défie l'unité toujours revendiquée, jamais atteinte.

La cohabitation de plusieurs normes ethniques et religieuses à l'échelle des familles, aujourd'hui, n'est pas un fait marginal, elle en est même renforcée du fait de l'importance des mariages exogamiques. Et des mosaïques familiales : on peut voir parfois des fratries composées de pratiquants rigoristes, de non-pratiquants et d'athées, de nationalités et de religions différentes. Aucune de ces étiquettes ne semble pour autant apte à épuiser le sens des judéités. Sans surestimer la porosité des références et les fluidités identitaires, ce que nous appelons « mixités », faute d'un meilleur terme, constituent parfois des cas limites dont l'étude anthropologique mérite d'être faite. Ils sont aussi l'expression méconnue et discrète, mais non moins porteuse de sens, des judéités contemporaines. L'ethnographie de ces déplacements successifs commencée ici mérite d'être poursuivie pour dépasser certaines images convenues d'un judaïsme suranné. Les singularités et les hétérodoxies ne sont pas moins significatives que les formes avérées, instituées, massives et les « tendances lourdes » qui peuvent confiner au préjugé.

Bibliographie

- ABÉCASSIS Armand, *Les Judaïsmes. De l'hébraïsme aux messianités juives*, Paris, Albin Michel, 2006.
- ABRAHAM Franz, « Art Projekt'92. Schokerlebnis für jüdische Künstler in NYC », <http://www.franz-abraham.com/jewish-culture-art-projekt-92/> [consulté le 18 décembre 2014].
- Aktuelle Zahlen zu Asyl*, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, mai 2015, http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/Infothek/Statistik/Asyl/statistik-anlage-teil-4-aktuelle-zahlen-zu-asyl.pdf?__blob=publicationFile [consulté le 23 janvier 2016].
- ALCALAY Ammiel, *After Jews and Arabs. Remaking Levantine Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
- « Aliyah Hits Ten-Year High: Approximately 26,500 New Immigrants Arrived in Israel in 2014 », Jewish Agency for Israel, le 2 janvier 2015, <http://www.jewishagency.org/blog/1/article/31301> [consulté le 23 janvier 2016].
- ALLIX Louis, « L'authenticité comme norme de l'interprétation musicale », dossier « Normes, marges, transgressions », *Savoirs en Prisme*, 2012, n° 2, p. 173-198.
- ALVAREZ-PEREYRE Frank et BAUMGARTEN Jean (dir.), *Les Études juives en France. Situation et perspectives*, Paris, CNRS éditions, 1990.

- « Angela Merkel accepts German Reform movement's top honor », le 3 décembre 2015, Jewish Telegraphic Agency, <http://www.jta.org/2015/12/03/news-opinion/world/angela-merkel-accepts-german-reform-movements-top-honor> [consulté le 23 janvier 2016].
- ANIDJAR Gil, *Semites. Race, Religion, Literature*, Stanford, Stanford University Press, 2008.
- ARENDET Hannah, « Réexamen du sionisme », dans ead., *Auschwitz et Jérusalem*, trad. de l'allemand par S. Courtine-Denamy, Paris, Deux Temps Tierce, 1991 [1944], p. III-III2.
- ARENDET Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, trad. de l'anglais par M. Pouteau et H. Frappat, Paris, Gallimard, 2002 [1951].
- ARENDET Hannah, « Aux origines de l'assimilation », dans ead., *La Tradition cachée. Le Juif comme paria*, trad. de l'anglais et de l'allemand par S. Courtine-Denamy, Paris, Christian Bourgeois, 1987.
- ARENDET Hannah, *Écrits juifs*, trad. de l'anglais et de l'allemand par S. Courtine-Denamy, Paris, Fayard, 2011.
- ATTIAS Jean-Christophe et BENBASSA Esther, *Dictionnaire des mondes juifs*, Paris, Larousse, 2008.
- AVIV Caryn et SHNEER David, *New Jews. The End of the Jewish Diaspora*, New York, New York University Press, 2005.
- AVON Dominique et PELLETIER Denis (dir.), dossier « Sciences et religions au 20^e siècle », *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire*, n° 130, avril-juin 2016.
- AXELROD Toby, « German parliament guarantees legality of ritual circumcision », Jewish Telegraphic Agency, le 12 décembre 2012, <http://www.jta.org/2012/12/12/news-opinion/world/german-parliament-guarantees-legality-of-ritual-circumcision> [consulté le 23 janvier 2016].
- AZRIA Régine, « La situation des religions monothéistes. Le renouveau du judaïsme en France », *Cahiers français*, n° 340, 2007, p. 90-94.
- AZRIA Régine, « Les Juifs dans le monde depuis la Seconde Guerre mondiale », dans Antoine Germa, Benjamin Lellouche et Évelyne Patlagean (dir.), *Les Juifs dans l'histoire. De la naissance du judaïsme au monde contemporain*, Seyssel, Champ Vallon, 2011, p. 629-636.
- BADIOU Alain, *Saint Paul ou la fondation de l'universalisme*, Paris, CNRS éditions, 1997.
- BADIOU Alain, *Circonstances 3. Portée du mot « juif »*, Paris, Lignes et Manifestes, 2005.

- BALDWIN James, « Negroes are Anti-Semitic because they're Anti-White », *The New York Times*, le 9 avril 1967, <http://www.nytimes.com/books/98/03/29/specials/baldwin-antisem.html> [consulté le 20 janvier 2015].
- BARIC Daniel, COIGNARD Tristan, VASSOGNE Gaëlle (dir.), *Identités juives en Europe centrale. Des Lumières à l'entre-deux-guerres*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, coll. « Civilisations étrangères », 2014.
- BARTANA Yael, *And Europe Will Be Stunned...*, 2009, <http://yaelbartana.com/project/sirens-song-2005#info> [consulté le 15 novembre 2015].
- BARTANA Yael, *Galit Eilat and Charles Esche talk to Yael Bartana*, http://labiennale.art.pl/_archiwum/2011/en/texts/item/135-rozmowa-charles-esche-i-galit-eilatbrz-yael-bartana/135-rozmowa-charles-esche-i-galit-eilatbrz-yael-bartana [consulté le 15 novembre 2014].
- BARZEL Tamar, *New York Noise. Radical Jewish Music and the Downtown Scene*, Bloomington, Indiana University Press, 2014.
- BATTEGAY Caspar, « Rocking the Exile. Das Versprechen der jüdischen Popliteratur », dossier « Radical Jewish? », *Jüdisches Museum Berlin Journal*, 2011, n° 4, p. 62-67.
- BAUMAN Zygmunt, « Allo-Semitism. Premodern, Modern, Postmodern », dans Bryan Cheyette et Laura Marcus (dir.), *Modernity, Culture and « the Jew »*, Cambridge, Polity Press, 1998, p. 143-156.
- BAUMGARTEN Jean, ERTEL Rachel, NIBORSKI Itzhok et WIEVIORKA Annette (dir.), *Mille ans de cultures ashkénazes*, Paris, Liana Levi, 1994.
- BECK Ulrich et BECK-GERNSHEIM Elisabeth, « Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie », dans id., *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1994, p. 10-39. Édition française : *La Société du risque. Sur une voie d'une autre modernité*, trad. de l'allemand par L. Bernardi, Paris, Flammarion, 2008.
- BEEBER Steven Lee, *The Heebie-Jeebies at CBGB's. A Secret History of Jewish Punk*, Chicago, Chicago Review Press, 2008.
- BELLAMY Elizabeth J., *Affective Genealogies. Psychoanalysis, Postmodernism, and the « Jewish Question » after Auschwitz*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1997.
- BENASULY Alberto, « Evolución histórica de las comunidades judías españolas », *Conciencia y Libertad*, n° 19, 2009, p. 59-68.

- BENBASSA Esther, *La Souffrance comme identité*, Paris, Fayard, 2007.
- BEN-RAFAËL Eliezer, *Qu'est-ce qu'être juif ? suivi par 50 Sages répondent à Ben Gourion (1958)*, Paris, Balland, 2001.
- BEN-RAFAEL Eliezer, en coopération GLÖCKNER Olaf et STERNBERG Yitzhak, *Jews and Jewish Education in Germany Today*, vol. 1, The LA Pincus Fund for Jewish Education in the Diaspora, étude réalisée sous l'égide de l'Université de Potsdam et The Potsdam Moses Mendelssohn Zentrum, Jerusalem, 2010.
- BEN-RAFAEL Eliezer, GLÖCKNER Olaf et STERNBERG Yitzhak, *Jews and Jewish Education in Germany Today*, Leyde, Brill, coll. « Jewish Identities in a Changing World », 2011.
- BENSIMON Doris et DELLAPERGOLA Sergio, *La Population juive de France. Socio-démographie et identité*, Jérusalem/Paris, The Hebrew University/CNRS éditions, 1984.
- BENSIMON Doris, *Les Juifs en Allemagne aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- BERG Hetty, *Wie niet weg is, is gezien. Joods Nederland na 1945* [Celui qui n'a pas disparu demeure visible. Les Juifs aux Pays-Bas après 1945], Zwolle, Waanders, 2010.
- BERGSON Henri, *Deux sources de la morale et la religion*, Paris, Presses universitaires de France, 1948 [1932].
- BERMAN Marshall et BERGER Brian, *New York Calling. From Blackout to Bloomberg*, Londres, Reaktion Books, 2007.
- BERNHEIM Gilles, *Mariage homosexuel, homoparentalité, adoption. Ce que l'on oublie souvent de dire*, [s.l.], 2012, <https://fr.scribd.com/document/110325519/Mariage-homosexuel-homoparentalite-et-adoption-Ce-que-l-on-oublie-souvent-de-dire-Essai-de-Gilles-Bernheim-Grand-Rabbin-de-France> [consultée le 28 janvier 2017].
- BERTHELOT Martine, « Aproximación a las principales corrientes actuales del judaísmo religioso y laico en Occidente y España », *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, n° 57, 2008, p. 79-108.
- BERTHELOT Martine, « El judaísmo en la España actual », *Revista Española de Sociología*, n° 12, 2009, p. 67-83.
- BERTHELOT Martine, « Réflexions sur les études juives contemporaines en Espagne », *Revue des études juives*, vol. 168, n° 1-2, 2009, p. 163-180.

- BERTHOMIÈRE William, « Déconstruire et (re)construire une diaspora. Quelques éléments d'observation à partir du retour des Juifs ex-soviétiques en Israël », dans Lisa Anteby-Yemini, William Berthomière et Gabriel Sheffer (dir.), *Les Diasporas. 2000 ans d'histoire*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005, p. 247-263.
- BESSIS Sophie, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte, 2003.
- BETLEJEWSKI Rafał, « *Teżknież za tobą, Żydzie* » [Juif, tu me manques !], <http://tesknie.com/index.php?id=50> [consulté le 15 novembre 2014].
- BIALE David, « Préface », dans id. (dir.), *Les Cultures des Juifs. Une nouvelle histoire*, trad. de l'anglais par J. Mailhos et J.-F. Sené, Paris/Tel Aviv, Éditions de l'Éclat, 2005 [édition originale en anglais, 2002], p. 1-28.
- BIKONT Anna, *Le Crime et le Silence, Jedwabne 1941, la mémoire d'un pogrom dans la Pologne d'aujourd'hui*, trad. du polonais par A. Hurwic, Paris, Denoël, 2011.
- BIRNBAUM Pierre, *Les Fous de la République. Histoire politique des Juifs d'État de Gambetta à Vichy*, Paris, Seuil, 1992.
- BIRNBAUM Pierre, *La République et le cochon*, Paris, Seuil, 2013.
- BITTON Michèle et PANAFI Lionel, *Être juif en France aujourd'hui*, Paris, Hachette, 1996.
- BOEKMAN Emanuel, *Demografie van de Joden in Nederland* [Évolutions démographiques de la population juive des Pays-Bas], Amsterdam, M. Hertzberger, 1936.
- BOLTANSKI Christophe, « Grand Angle. Histoires d'ultra-orthodoxes en rupture. Au ban des Haredim », *Libération*, le 21 décembre 1999, http://www.liberation.fr/monde/1999/12/21/grand-angle-histoires-d-ultra-orthodoxes-en-rupture-au-ban-des-haredim_293027 [consulté le 9 janvier 2016].
- BORDES-BENAYOUN Chantal, « Revisiter les diasporas », *Diasporas, histoire et sociétés*, dossier « Terres promises, terres rêvées », n° 1, 2002, p. 9-21.
- BORDES-BENAYOUN Chantal (dir.), dossier « Des mondes juifs contemporains », *Ethnologie française*, vol. 43, avril 2013.
- BORDES-BENAYOUN Chantal, « Integration and Antisemitism. The Case of French Jewry », dans Eliezer Ben-Rafael, Judit Bokser Liwerant et Yosef Gorni (dir.), *Reconsidering Israel-Diaspora Relations*, Leyde/Boston, Brill, 2014, p. 285-295.

- BORDES-BENAYOUN Chantal (dir.), *Socio-anthropologie des judaïsmes contemporains*, Paris, Honoré Champion, 2015, p. 7-15.
- BOUAMAMA Saïd, *Dix ans de marche des Beurs. Chronique d'un mouvement avorté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994.
- BOUSSAGEON Alexandre, « Pokłosie. Le film qui fait polémique en Pologne », *Le Nouvel Observateur*, le 12 novembre 2012, <http://tempsreel.nouvelobs.com/cinema/20121112.CIN6430/poklosie-le-film-qui-fait-polemique-en-pologne.html> [consulté le 15 novembre 2014].
- BOUSTAN Ra'anán, KOSANSKY Oren et RUSTOV Marina, « Anthropology, History and the Remaking of Jewish Studies », dans id. (dir.), *Jewish Studies at the Crossroads of Anthropology and History. Authority, Diaspora, Tradition*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011, p. 1-28.
- BOUTELDJA Houria, *Les Blancs, les Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire*, Paris, La Fabrique, 2016.
- BOYARIN Daniel, *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- BOYARIN Daniel et Jonathan, « Diaspora. Generation and the Ground of Jewish Identity », *Critical Inquiry*, n° 19 (4), 1993, p. 693-725.
- BOYARIN Daniel et Jonathan (dir.), *Jews and Other Differences. The New Jewish Cultural Studies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- BOYARIN Daniel, ITZKOVITZ Daniel et PELLEGRINI Ann (dir.), *Queer Theory and the Jewish Question*, New York, Columbia University Press, 2003.
- BRABURN Douglas, *Nation, Nationhood and Nationalism*, Oxford, Oxford Bibliographies, 2011. <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199730414/obo-9780199730414-0070.xml?rs-key=67QzMh&result=2&q=douglas+bradburn#firstMatch> [consulté le 2 octobre 2015].
- BRACKETT John, *John Zorn. Tradition and Transgression*, Bloomington, Indiana University Press, 2008.
- BRAUMAN Roni et FINKIELKRAUT Alain, « Le débat est possible (104 mn) », *Akadem*, avril 2007, http://www.akadem.org//sommaire/themes/politique/conflict-israelo-palestinien/processus-de-paix/le-debat-est-possible-09-05-2007-6933_203.php [consulté le 23 juillet 2015].
- BRODKIN Karen, *How Jews became White Folks and what that says about Race in America*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1998.

- BROT Tzvika, « German passport popular in Israel », *Y-net*, le 31 mai 2011, <http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4076384,00.html> [consulté le 24 janvier 2016].
- BRUCKNER Pascal, « Le racisme anti-Blanc existe, c'est l'antisémitisme ! », *Le Monde*, le 4 janvier 2014.
- BUCKSER Andrew, « Religious practice and cultural politics in Jewish Copenhagen », *American Ethnologist*, vol. 30, n° 1, 2003, p. 102-117.
- BUCKSER Andrew, *After the Rescue. Jewish Identity and Community in Contemporary Denmark*, New York, Palgrave Macmillan, 2003.
- CABANEL Patrick et BORDES-BENAYOUN Chantal (dir.), *Un modèle d'intégration. Juifs et israélites en France et en Europe (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Berg International, 2004.
- CARO Isaac et CABRERA Tomás, « Oficialismo, disidencias y nuevas identidades en el judaísmo chileno contemporáneo », *Persona y Sociedad*, vol. 22, n° 3, 2008, p. 67-92.
- CARO Isaac, « Comunidades judías y surgimiento de nuevas identidades. El caso argentino », *Persona y Sociedad*, vol. 20, n° 3, 2006, p. 43-72.
- CASSIN Elena, *San Nicandro. Histoire d'une conversion*, Paris, Quai Voltaire, 1993.
- CHAVES Mark, « Secularization as declining religious authority », *Social Forces*, vol. 72, n° 3, 1994, p. 749-774.
- CHERVYAKOV Valeriy, GITELMAN Zvi et SHAPIRO Vladimir, « Religion and Ethnicity. Judaism in the Ethnic Consciousness of Contemporary Russian Jews », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 20, n° 2, 1997, p. 280-305.
- Children of intermarriage in three European countries*, JCD, 2014, <http://www.jdc-iccd.org/en/article/62/children-of-intermarriage-in-three-european-countries> [consulté le 23 janvier 2016].
- CHODAKIEWICZ Marek Jan, *The Massacre in Jedwabne, July 10, 1941. Before, During, After*, New York, East European Monographs, 2005.
- CHWIEJDA Ewelina, « Et l'Europe sera étonnée de Yael Bartana – entre manifeste esthétique et esthétique du manifeste », *Marges*, n° 21, 3 décembre 2015, p. 47-60.
- CICHOCKI Sebastian et EILAT Galit (dir.), *A Cookbook for Political Imagination*, Varsovie, Zachęta Narodowa Galeria Sztuki/Sternberg Press, 2011.
- COHEN H. Erik, *Youth Tourism to Israel. Educational Experiences of the Diaspora*, Buffalo, Channel View Publications, 2008.

- COHEN H. Erik, *The Jews of France Today. Identity and Values*, Leyde/Boston, Brill, 2011.
- COHEN Martine, « Juifs et Musulmans en France. Le modèle républicain d'intégration en question », *Sociétés contemporaines*, vol. 37, n° 1, 2000, p. 89-120.
- COHEN Martine, « Les Juifs de France. Modernité et identité », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 66, n° 1, 2000, p. 91-106.
- COHEN Martine, « De l'école juive aux écoles juives. Première approche sociologique », communication présentée dans les journées « La loi Debré en question », Amiens, 2010.
- COHEN Steven M. et BLITZER Lauren, *Belonging Without Believing. Jews and their Distinctive Patterns of Religiosity and Secularity. Selected Results from the 2008 Pew Forum U.S. Religious Landscape Survey*, New York, Florence G. Heller JCC Association Research Center, 2008, <http://www.jewishdatabank.org/studies/downloadFile.cfm?FileID=3033> [consulté le 13 novembre 2015].
- COOPERMAN Alan et al., *A Portrait of Jewish Americans. Findings from a Pew Research Center Survey of US Jews*, Washington, DC, Pew Research Center, 2013.
- CORWIN BERMAN Lila, « Sociology, Jews and Inter-marriage in Twentieth-Century America », *Jewish Social Studies. History, Culture, Society*, vol. 14, n° 2, 2008, p. 32-60.
- DAHAN Gilbert, « Quelques réflexions sur l'antijudaïsme chrétien au Moyen Âge », *Histoire, Économie et Société*, vol. 2, n° 3, 1983, p. 355-366.
- DAVIDMAN Lynn, *Becoming Un-Orthodox. Stories of Ex-Hasidic Jews*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2015.
- DAVIE Grace, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Oxford/Cambridge, Blackwell 1994.
- DECOUT Maxime, *Albert Cohen. Les fictions de la judéité*, Paris, Classiques Garnier, 2011.
- DÖBLIN Alfred, *Voyage en Pologne*, trad. de l'allemand par N. Casanova, Paris, Flammarion, 2011 [1925].
- DOWNES Julie, « The Expansion of Punk Rock. Riot Grrrl Challenges to Gender Power Relations in British Indie Music Subcultures », *Women's Studies*, mars 2012, vol. 41, n° 2, p. 204-237.
- DREYFUS Madeleine, « Mischehe oder Übertritt. Drei Lebensentwürfe », dans Jacques Picard et Daniel Gerson (dir.), *Schweizer Judentum im*

- Wandel. Religion und Gemeinschaft zwischen Integration, Selbstbehauptung und Abgrenzung*, Zurich, Chronos, 2014, p. 203-255.
- DREYFUS Madeleine, « Mischehe und Übertritt. Elemente jüdischer Identitätskonstruktionen am Beispiel der deutschen Schweiz », dans Lea Wohl von Haselberg (dir.), *Hybride jüdische Identitäten. Gemischte Familien und patrilineare Juden*, Berlin, Neofelis, vol. 3, 2015, p. 103-120.
- DREYFUS Madeleine, *Ein ziemlich jüdisches Leben. Jüdische Identitätskonstruktionen in Mischehen und Übertritten*, Cologne, Böhlau, 2016.
- DUCHAINE-GUILLON Laurence, *La Vie juive à Berlin après 1945*, Paris, CNRS éditions, 2012.
- DUNN Kevin, « “We ARE the Revolution”. Riot Grrrl Press, Girl Empowerment, and DIY Self-Publishing », *Women’s Studies*, mars 2012, vol. 41, n° 2, p. 136-157.
- ENDELSTEIN Lucine, « Les lieux de la revitalisation du judaïsme aujourd’hui. Vers un brouillage des frontières entre ashkénazes et séfarades ? », *Archives juives. Revue d’histoire des Juifs de France*, vol. 42, n° 2, 2009, p. 98-III.
- EPSTEIN Lawrence J., *At the Edge of a Dream. The Story of Jewish Immigrants on New York’s Lower East Side, 1880-1920*, San Francisco, JosseyBass, 2007.
- ERŐS Ferenc, KOVÁCS András et LÉVAI Katalin, « How did I find out I was a Jew », *Soviet Jewish Affairs*, n° 17.3, 1987, p. 55-66.
- ESZTER GANTNER Brigitta et KOVÁKS Mátyás, « Altering Alternatives », dans Julia Brauch, Anna Lipphardt et Alexandra Nocke (dir.), *Jewish Topographies. Visions of Space, Traditions of Place*, Hampshire/Burlington, Ashgate, 2008, p. 139-158.
- EWICK Patricia et SILBEY Susan S., « Subversive stories and hegemonic tales. Toward a sociology of narrative », *Law and Society Review*, vol. 29, n° 2, 1995, p. 197-226.
- Expériences de la discrimination et des crimes de haine vécues par des personnes juives dans les États membres de l’Union européenne*, FRA Agence des droits fondamentaux de l’Union européenne, Vienne, novembre 2013, <http://fra.europa.eu/fr/publication/2013/expriences-de-la-discrimination-et-des-crimes-de-haine-vcues-par-des-personnes> [consulté le 2 octobre 2015].

- FAINBERG Sarah, *Les Discriminés. L'antisémitisme soviétique après Staline*, Paris, Fayard, 2014.
- FASSIN Didier (dir.), *Les nouvelles frontières de la société française*, Paris, La Découverte, 2009.
- FERZIGER Adam S., *Exclusion and Hierarchy. Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Modern Jewish Identity*, Philadelphie, Cambridge University Press, 2005.
- FINKIELKRAUT Alain, *Le Juif imaginaire*, Paris, Seuil, 1980.
- FINKIELKRAUT Alain, *Au nom de l'Autre. Réflexions sur l'antisémitisme qui vient*, Paris, Gallimard, 2003.
- FINKIELKRAUT Alain, « Surmonter par la vérité la dérive antisémite », entretien réalisé par Pascal Boniface, *Revue internationale et stratégique*, n° 58, été 2005, p. 87-96.
- FINKIELKRAUT Alain, *L'Identité malheureuse*, Paris, Stock, 2013.
- « Fire in immigrant home in Germany may be work of Neo-Nazis ADL provides background on Neo-Nazi skinheads in Germany », Anti-Defamation League, [s.d.], http://archive.adl.org/presrele/neosk_82/2645_82.html [consulté le 23 janvier 2016].
- FISANOVIČ Taras, « Pora prekrašat' boltovnju » [Il est temps d'arrêter le bavardage], *Evrejskaja gazeta*, n° 12 (64), décembre 2007.
- FISHMAN Silvia Barack, *Jewish and Something Else. A Study of Mixed-Married Families*, New York, American Jewish Committee, 2001.
- FISHMAN Sylvia Barack, *Double or nothing? Jewish families and mixed marriage*, Hanover (NH), Brandeis University Press, 2004.
- FREUD Sigmund, *Trauer und Melancholie, Gesammelte Werke X*, Londres, S. Fischer, 1946 [1917]. Édition française : « Deuil et mélancolie », dans *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968, p. 145-171.
- « Gemeinden », Zentralrat der Juden in Deutschland, <http://www.zentralratjuden.de/de/topic/59.gemeinden.html> [consulté le 23 janvier 2016].
- « German officials. Muslim leaders must help fight anti-Semitism », Jewish Telegraphic Agency, le 28 octobre 2015, <http://www.jta.org/2015/10/28/news-opinion/world/german-officials-muslim-leaders-must-help-fight-anti-semitism> [consulté le 23 janvier 2016].
- GHILES-MEILHAC Samuel, *Le CRIF. De la Résistance juive à la tentation du lobby, 1943 à nos jours*, Paris, Robert Laffont, 2011.

- GIDLEY Ben et KAHN-HARRIS Keith, « Contemporary Anglo-Jewish community leadership. Coping with multiculturalism », *British Journal of Sociology*, n° 63 (1), mars 2012, p. 168-187.
- GILMAN Sander L., *Jewish Frontiers. Essays on Bodies, Histories and Identities*, New York, Palgrave Macmillan, 2003.
- GINSBERG Allen, *Kaddish and Other Poems 1958-1960*, San Francisco, City Light Books, 1961.
- GIORDAN Henri, *Démocratie culturelle et droit à la différence*, Paris, La Documentation française, 1982.
- GITELMAN Zvi, « Becoming Jewish in Russia and Ukraine », dans Zvi Gitelman, Barry Kosmin, András Kovács (dir.), *New Jewish Identities. Contemporary Europe and Beyond*, Budapest, Central European University Press, 2003, p. 105-137.
- GITELMAN Zvi, KOSMIN Barry et KOVÁCS András (dir.), *New Jewish Identities. Contemporary Europe and Beyond*, Budapest, Central European University Press, 2003.
- GOFFMAN Erving, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York, Touchstone Editions, 1963.
- GOLDBERG Harvey E., HEILMAN Samuel et KIRSHENBLATT-GIMBLETT Barbara (dir.), *The Israel Experience. Studies in Youth Travel and Jewish Identity*, Jérusalem, Studio Kavgraph, 2002.
- GOLDBERG Harvey E., COHEN Steven M. et KOPELOWITZ Ezra (dir.), *Dynamic Belonging. Contemporary Jewish Collective Identities*, New York, 2012.
- GOLDBERG Sylvie-Anne, « De la Bible et des notions d'espace et de temps. Essai sur l'usage des catégories dans le monde ashkénaze du Moyen Âge à l'époque moderne », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, 1997, vol. 52, n° 5, p. 987-1015.
- GOLDNADEL Gilles-William, *Réflexions sur la question blanche*, Paris, Jean-Claude Gawsewitch, 2011.
- GOLDSTEIN Eric L., *The Price of Whiteness. Jews, Race, and American Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- GREENBERG Cheryl, « Pluralism and its discontents. The case of Blacks and Jews », dans David Biale, Michael Galichinsky et Susannah Heschel (dir.), *Insider/Outsiders. American Jews and Multiculturalism*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1998, p. 55-87.

- GREENBERG Cheryl Lynn, *Troubling the Waters. Black-Jewish Relations in the American Century*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- GRIERA LLONCH Maria M., « Recomposicions del protestantisme català. De la dictadura al tombant de segle », *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, n° 7, 2006, p. 1-21.
- GROSS Jan Tomasz, *Les Voisins. Un massacre de Juifs en Pologne, 10 juillet 1941*, trad. de l'américain par P.-E. Dauzat, Paris, Fayard, 2002.
- GROSS Jan Tomasz, *Moisson d'or. Le pillage des biens juifs, avec la collaboration de Irena Grudzińska-Gross*, trad. de l'américain par P.-E. Dauzat, Paris, Mémorial de la Shoah/Calmann-Lévy, 2014.
- GROSS Martin, « Juif et homosexuel, affiliations identitaires et communalisation », *Social Compass*, vol. 54, n° 2, 2007, p. 225-238.
- GROSSMAN Atina, *Jews, Germans and Allies. Close Encounters in Occupied Germany*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- GRUBER Ruth, *Virtually Jewish. Reinventing Jewish Culture in Europe*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- GRUBER Ruth Ellen, « Non-Jewish, non Kosher, yet also recommended. Beyond "Virtually Jewish" in Postmillenium Central Europe », dans Jonathan Karp et Adam Sutcliffe (dir.), *Philosemitism in History*, New York, Cambridge University Press, 2011, p. 314-335.
- GUILLON Laurence et KNÖRZER Heidi (dir.), *Berlin et les Juifs. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2015.
- GUILLOY Christophe, *Fractures françaises*, Paris, Flammarion, 2013.
- HAHN TAPPER Aaron J., *Judaisms. A Twenty-First-Century Introduction to Jews and Jewish Identities*, Oakland, CA, University of California Press, 2016.
- HAJJAT Abdellali, *La Marche pour l'égalité et contre le racisme*, Paris, Amsterdam, 2013.
- HARDMAN J.B.S., LIFSCHUTZ Ezekiel et HASKETT William, « The Jewish Labor Movement in the United States. Jewish and Non-Jewish Influences », *American Jewish Historical Quarterly*, 1962, vol. 52, n° 2, p. 98-132.
- HARRIS Paul, « Jewish Migration to the New Germany. The Policy Making Process Leading to the Adoption of the 1991 Quota Refugee Law », dans

- Dietrich Thränhardt, *Einwanderung und Einbürgerung in Deutschland*, Münster, Lit Verlag, 1998, p. 105-147.
- HEINICH Nathalie, « Pour en finir avec l'«illusion biographique» », *L'Homme*, n^{os} 195-196, 3/2010, p. 421-430.
- HEYMANN Florence, *Les Déserteurs de Dieu. Ces ultra-orthodoxes qui sortent du ghetto*, Paris, Grasset, 2015.
- HILLEL Marc, *Le Massacre des survivants en Pologne 1945-1947*, Paris, Plon, 1985.
- HIRSCHMAN Albert Otto, *Défection et prise de parole. Théorie et applications*, trad. de l'anglais par C. Besseyrias, Paris, Fayard, 1995 [1970].
- HOFFMAN Charles, *Gray Down. The Jews of Eastern Europe in Post-Communist Era*, New York, Harper Collins, 1992.
- HOROWITZ Bethamie, « Reframing the study of contemporary American Jewish identity », *Contemporary Jewry*, vol. 23, n^o 1, 2002, p. 14-34.
- HUYSER-FRIJDA Aatje, *Ik Joods ? Mensen met een Joodse vader en hun Joodse identiteit. Problemen en oplossingen* [Moi, juif ? Les enfants de pères juifs et leur identité juive. Problèmes et solutions], 2001 (non publié).
- IMHOFF Evert (van) et SOLINGE Hanna (van), *Schatting individuele verdeeling Joodse tegoeden* [Évaluer la répartition individuelle des atouts juifs], La Haye, Nederlands Interdisciplinair Demografisch Instituut, 2001.
- « Israeli envoy to Germany. Jews should come to Israel », Jewish Telegraphic Agency, le 22 janvier 2015, <http://www.jta.org/2015/02/22/news-opinion/world/israeli-envoy-to-germany-jews-should-come-to-israel-2> [consulté le 23 janvier 2016].
- « Israels Botschafter beklagt "Welle des Antisemitismus" », *Der Tagesspiegel*, le 21 février 2015, <http://www.tagesspiegel.de/politik/juden-in-europa-israels-botschafter-beklagt-welle-des-antisemitismus/11402638.html> [consulté le 23 janvier 2016].
- JACOB Max, *La Défense de Tartuffe*, Paris, Gallimard, 1919.
- « Jews in East Germany », Zentralrat der Juden in Deutschland, le 10 août 2005, <http://www.zentralratjuden.de/en/topic/134.jews-in-east-germany.html> [consulté le 23 janvier 2016].
- JOOPKE Christian, *Selecting by Origin. Ethnic Migration in the Liberal State*, Cambridge, Harvard University Press, 2005.
- KAHN Charlotte, *Resurgence of Jewish Life in Germany*, Connecticut, Praeger, 2004.

- KAHN-HARRIS Keith et GIDLEY Ben, *Turbulent Times. The British Jewish Community Today*, Londres/New York, Continuum, 2010.
- KARADY Viktor, « Asszimiláció és társadalmi krízis. A magyar-zsidó társadalomtörténet konjunkturális vizsgálata » [Assimilation et crise sociale. L'examen cyclique de l'histoire sociale juive en Hongrie], *Világosság*, n° 3, 1993, p. 33-60.
- KARADY Viktor, « Jewish Identity in Post-Communist East Central Europe », *Monitor ISH*, IV (1-2), 2006, p. 92-105.
- « Karte der Landesverbände und jüdischen Gemeinden », Zentralrat der Juden in Deutschland, <http://www.zentralratjuden.de/de/topic/5.mitglieder.html> [consulté le 23 janvier 2016].
- KASTORYANO Rita, « Vers un nationalisme transnational. Redéfinir la nation, le nationalisme et le territoire », *Revue française de science politique*, vol. 56, 2006, p. 533-553.
- KATZ Jacob, *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1973.
- KAUFFMAN Jean-Claude, *L'Invention de soi*, Paris, Armand Colin, 2004.
- KELNER Shaul, *Tours that Bind. Diaspora. Pilgrimage and Israeli Birthright Tourism*, New York, New York University Press, 2010.
- KNOBLAUCH Hubert, KRECH Volkhart et WOHLRAB-SAHR Monika, *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*, Constance, UVK, 1998.
- KNÖRZER Heidi (dir.), *Expériences croisées. Juifs de France et d'Allemagne aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2010.
- KÓBÁNYAI János, *A halott arcán növekvő szakáll. A magyar zsidó történet vége* [Barbe poussant sur un mort. La fin de l'histoire juive hongroise], Budapest, Múlt és Jövő, 2001, p. 5-42.
- KOORYMAN Chris et ALMAGOR Yossi, *Israelis in Holland. A Socio-demographic Study of Israelis and Former Israelis in Holland*, Amsterdam, JMW, 1996.
- KOSMIN Barry A., et al., *Third Survey of European Jewish Leaders and Opinion Formers (2015)*, JDC International Centre for Community Development, mars 2016.
- KOVÁKS András, « Zsidó csoportok és identitásstratégiák a mai Magyarországon » [Groupes juifs et stratégies identitaires en Hongrie d'aujourd'hui], dans András Kovács (dir.), *Zsidók a mai Magyarországon* [Les Juifs en Hongrie aujourd'hui], Budapest, Múlt és Jövő, 2002, p. 9-40.

- KOVÁKS András et FORRÁS-BIRÓ Aletta, *Jewish Life in Hungary. Achievements, Challenges and Priorities since the Collapse of Communism*, Londres, Institute for Jewish Policy Research, 2011.
- KOVÁKS Mónika, « A múlt kollektív reprezentációi a jelen homályos tükrében » [Représentations collectives dans cette faible lumière], dans Márta Fülöp et Éva Szabó (dir.), *A pszichológia mint társadalomtudomány* [La psychologie est une science sociale], Budapest, Elte Eötvös Kiadó, 2012, p. 305-320.
- KROŠIN Grigorij, « A oni nas - po materi, po materi... » [Par la mère, par la mère qu'ils nous disent], <http://berkovich-zametki.com/Nomer13/Kroshini.htm> [consulté le 30 janvier 2017].
- KUSHNER Tony et KNOX Katherine, *Refugees in an Age of Genocide. Global, National and Local Perspectives During the Twentieth Century*, Portland, Frank Cass Publishers, 1999.
- LAOR Itzhak, *Le Nouveau philosémitisme européen et le « camp de la paix » en Israël*, Paris, La Fabrique, 2007.
- LAPIERRE Nicole, *Causes communes. Des Juifs et des Noirs*, Paris, Stock, 2011.
- LAURENT Sylvie et LECLÈRE Thierry (dir.), *De quelle couleur sont les Blancs ?* Paris, La Découverte, 2013.
- LAZAR Philippe, « Histoire du Cercle Gaston-Crémieux. Jacques Burko, poète et traducteur », entretien avec Jacques Burko, *Diasporiques*, n° 43, septembre 2007, <http://www.cercle-gaston-cremieux.org/spip.php?article40> [consulté le 20 janvier 2015].
- LAZARE Bernard, *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*, Paris, La Différence, 1982 [1894].
- LAZARE Bernard, « Le nationalisme et l'émancipation juive », dans id., *Juifs et antisémites*, Paris, Allia, 1992 [1901], p. 162-181.
- LENGLET-AJCHENBAUM Jocelyne et AJCHENBAUM Yves Marc, *Les Judaïsmes*, Paris, Le Monde/Folioactuel, 2000.
- « Lessons From the Cologne Assaults », *New York Times*, le 13 janvier 2016, http://www.nytimes.com/2016/01/14/opinion/lessons-from-the-cologne-assaults.html?_r=0 [consulté le 24 janvier 2016].
- LEVINAS Emmanuel, « Fraterniser sans convertir (à propos d'un livre récent) », dans Miguel Abensour et Catherine Chalier (dir.), *Cahier de L'Herne : Emmanuel Levinas*, Paris, Éditions de l'Herne, 1991 [1936], p. 148-149.

- LÉVY Clara, *Écritures de l'identité. Les écrivains juifs après la Shoah*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Le lien social », 1998.
- LEWIN-EPSTEIN Noah, RO'ï Yaacov et RITTERBAND Paul (dir.), *Russian Jews on Three Continents. Migration and Resettlement*, Londres/New York, Routledge, 2013.
- LIMPT (van) Cokky, « Klem tussen joodse wet en zelfbeeld » [Pris entre loi juive et image de soi], *Trouw*, le 7 avril 2006.
- LINDENBERG Daniel, *Le Rappel à l'ordre, enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Paris, Seuil, La République des idées, 2002.
- LUSSAC Olivier, *Fluxus et la musique*, Dijon, Les Presses du Réel, 2010.
- LUSTIG Sandra H. et LEVESON Ian (dir.), *Turning the Kaleidoscope. Perspectives on European Jewry*, New York/Oxford, Berghahn Books, 2006.
- LUSTIGER Jean-Marie (cardinal), *Osez croire*, Paris, Le Centurion, 1985.
- LYOTARD Jean-François, *La Condition postmoderne*, Paris, Minuit, 2010 [1979].
- MACÉ Éric, « Des “minorités visibles” aux néostéréotypes », *Journal des anthropologues*, hors série, 2007, mis en ligne le 12 juin 2010, <http://jda.revues.org/2967> [consulté le 20 janvier 2015].
- MADORSKIJ Lev, « V obšine Dessau rešajut problemy » [Dans la communauté de Dessau on résout les problèmes], *Evrejskaja gazeta*, n° 12, décembre 2008.
- MALZAHN Claus Christian, « Zentralrat der Juden warnt vor arabischem Antisemitismus », *Die Welt*, le 3 octobre 2015, <http://www.welt.de/politik/deutschland/article147173550/Zentralrat-der-Juden-warnt-vor-arabischem-Antisemitismus.html> [consulté le 23 janvier 2016].
- MANDEL Maud, *Muslims and Jews in France. History of a Conflict*, Princeton, Princeton University Press, 2014.
- MARGALIT Avishai, *The Ethics of Memory*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.
- MARIENSTRAS Richard, « Les juifs ou la vocation minoritaire », *Temps modernes*, août-septembre 1973, n° 324-325-326, p. 455-491.
- MARIENSTRAS Richard, *Être un peuple en diaspora*, Paris, Maspero, 1975.
- MARITAIN Raïssa, *Cœuvres*, vol. XIV, Fribourg, Éditions universitaires, 1982.
- MARS Leonard, « Anthropological Reflections on Jewish Identity in Contemporary Hungary », dans András Kovács (dir.), *Central European University Jewish Studies Yearbook 1*, Budapest, Central European University Press, 1996-1999, p. 157-169.

- MARTÍNEZ-ARIÑO Julia, « Identidades y vivencias judías en la Cataluña contemporánea. Una realidad diversa y cambiante », *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, vol. 17, n° 2, 2012, p. 73-85.
- MARTÍNEZ-ARIÑO Julia, *Las Comunidades judías contemporáneas de Cataluña. Un estudio sociológico a través de los procesos de construcción y transmisión identitaria*, thèse de doctorat, Université autonome de Barcelone, 2012.
- MARTÍNEZ-ARIÑO Julia, GRIERA Maria M., GARCÍA-ROMERAL Gloria et FORTEZA Maria, « Inmigración, diversidad religiosa y centros de culto en la ciudad de Barcelona », *Migraciones*, n° 30, 2011, p. 101-133.
- MAYER Nonna, « Nouvelle judéophobie ou vieil antisémitisme ? », *Raisons politiques*, n° 16, novembre 2004, p. 91-103.
- MÉDAM Alain, *Mondes juifs. L'envers et l'endroit*, Paris, Presses universitaires de France, 1991.
- MEMMI Albert, *Portrait d'un Juif*, Paris, Gallimard, 1962.
- MEMMI Albert, *Le Juif et l'Autre*, Paris, Bartillat, 1995.
- Migrationsbericht des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge im Auftrag der Bundesregierung (Migrationsbericht 2014)*, Bundesministerium des Innern, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2015, http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/EN/Publikationen/Migrationsberichte/migrationsbericht-2014.pdf?__blob=publicationFile [consulté le 23 janvier 2016].
- MILNER Jean-Claude, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, Paris, Verdier, 2003.
- MILNER Jean-Claude, *Le Juif de savoir*, Paris, Grasset, 2006.
- MINTZ Alan, *Popular Culture and the Shaping of Holocaust Memory in America*, Seattle, University of Washington Press, 2001.
- MINTZ Alan, *The Holocaust in Jewish history, historiography, historical consciousness and interpretations*, Jérusalem, Yad Vashem, 2005.
- MINTZ Alan, « Du silence à l'évidence. Interprétation de la Shoah dans la culture américaine », dans Françoise Ouzan et Dan Michman (dir.), *De la mémoire de la Shoah dans le monde juif*, Paris, CNRS éditions, 2008, p. 255-281.
- MIRON Guy, « Between "Center" and "East". The Special Way of Jewish Emancipation in Hungary », *Central European University Jewish Studies Yearbook*, n° 4, Budapest, Central European University Press, 2004-2005, p. 111-138.

- Mitgliederstatistik der jüdischen Gemeinden und Landesverbände, ZWST, 2015*, http://zwst.org/cms/documents/178/de_DE/Mitgliederstatistik-2015-Auszug.pdf [consulté le 24 janvier 2016].
- MJUL'STAJN Jan, « Buduše obščin zavisit ot molodogo pokolenija. Beseda s Janom Mul'stejn, predsedatelem Sojuza progressivnyx evreev Germanii » [L'avenir des communautés dépend des jeunes. Entretien avec Jan Muhlstein de l'Union des Juifs progressistes d'Allemagne », *Evrejskaja gazeta*, n° 3, mars 2006.
- MOUNIER Emmanuel, « Les Juifs parlent aux nations », *Esprit*, n° 114, septembre 1945, p. 457-459.
- MUHLSTEIN Jan, « Buduše obščin zavisit ot molodogo pokolenija. Beseda s Janom Mul'stejn, predsedatelem Sojuza progressivnyx evreev Germanii » [L'avenir des communautés dépend des jeunes. Entretien avec Jan Muhlstein de l'Union des Juifs progressistes d'Allemagne », *Evrejskaja gazeta*, n° 3, mars 2006.
- NÉMIROVSKY Irène, *David Golder*, Paris, Grasset, 1929.
- NÉMIROVSKY Irène, *La Proie*, Paris, Albin Michel, 1938.
- NÉMIROVSKY Irène, *Le Maître des âmes*, Paris, Denoël, 2005 [1939].
- NICOLAÏDIS Dimitri, SIMON Patrick et WASSERMAN Gilbert, « Sionisme et diaspora. Les Juifs de France et Israël. Table ronde avec Esther Benbassa, Théo Klein, Patrick Klugman et Dominique Vidal », *Mouvements*, n° 33/34, mai-août 2004, p. 108-124.
- NIZARD Sophie, « Mémoires incorporées. Rites et pratiques alimentaires dans le judaïsme contemporain », dans Erwan Dianteill, Danièle Hervieu-Léger et Isabelle Saint-Martin (dir.), *La Modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, L'Harmattan/AFSR, 2006, p. 85-99.
- NOËL Jean-Sébastien, « *Le silence s'essouffle* ». *Mort, deuil et mémoire chez les compositeurs ashkénazes. Europe centrale et orientale-États-Unis. 1880-1980*, Nancy, Presses universitaires de Nancy/Éditions universitaires de Lorraine, 2016.
- NOLDEN Thomas, *In Lieu of Memory. Contemporary Jewish Writing in France*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, 2005.
- NORA Pierre, « Mémoire et identité juives dans la France contemporaine », *Le Débat*, n° 131, 2004/4, p. 20-34.
- NUSAN Porter Jack et DREIER Peter (dir.), *Jewish Radicalism. A Selected Anthology*, New York, Grove Press, 1973.

- OBADIA Lionel, « Les *joubous*, juifs-bouddhistes, “un judaïsme métissé” ? », *Ethnologie française*, dossier « Des mondes juifs contemporains », vol. 43, avril 2013, p. 661-669.
- OJEDA Maite, « Una primera aproximació a la comunitat jueva dels Encants del Mercat de Sant Antoni de Barcelona, 1882-1939 », *Revista d’Etnologia de Catalunya*, n° 34, 2008, p. 118-120.
- OUZAN Françoise, « La mémoire de la Shoah dans le vécu des Juifs aux États-Unis jusqu’au procès Eichmann (1945-1961) », dans Françoise Ouzan et Dan Michman (dir.), *De la mémoire de la Shoah dans le monde juif*, Paris, CNRS éditions, 2008, p. 283-312.
- PACEWICZ Piotr, « Płonie stodoła » [La Grange brûle], *Gazeta Wyborcza*, 22 mai 2010, http://wyborcza.pl/duzyformat/1,127291,7899683,Plonie_stodola.html [consulté le 15 novembre 2014].
- PAUSCH Robert, « Die Stadt macht einen zum Juden », *Zeit*, le 24 mars 2015, <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2015-03/israelis-in-berlin> [consulté le 24 janvier 2016].
- PECK Jeffrey M., *Being Jewish in the New Germany*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2006.
- PERETZ Pauline, « Lower East Side », dans Pauline Peretz (dir.), *New York. Histoire, promenades, anthologie et dictionnaire*, Paris, Robert Laffont, 2009.
- « Performer spalił stodołę. “Nowy rozdział rozmów o antysemityzmie” » [L’artiste performeur a brûlé la grange. « Nouveau chapitre du dialogue sur l’antisémitisme »], *Gazeta Wyborcza*, 11 juillet 2010, http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,8126687,Performer_spalil_stodole_Nowy_rozdzial_rozmow_o.html [consulté le 15 novembre 2014].
- PERGOLA Sergio, « World Jewish Population, 2014 », dans Arnold Dashefsky et Ira M. Sheskin (dir.), *The American Jewish Year Book*, vol. 114, Dordrecht, Springer, 2014, p. 301-393.
- PINTO Diana, « A Third Pillar? Toward a European Jewish Identity », dans András Kovács (dir.), *Jewish Studies at the Central European University. Public Lectures 1996-1999*, Budapest, Central European University Press, 2000, p. 177-201.
- PINTO Diana, « Towards a European Jewish Identity », *Golem. Europäische-Jüdisches Magazin*, le 25 février 2010, <http://www.hagalil.com/bet-debora/golem/europa.htm> [consulté le 13 novembre 2015].

- PODSELVER Laurence, *Fragmentation et recomposition du judaïsme. Le cas français*, Genève, Labor et Fides, 2004.
- POLLAK Detlev, « Religion und Moderne. Theoretische Überlegungen und empirische Analysen », dans id., *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.
- POLLAK Michael et HEINICH Nathalie, « Le témoignage », *Actes de la recherche en sciences sociales*, dossier « L'illusion biographique », vol. 62, n° 1, 1986, p. 3-29.
- POTEL Jean-Yves, *La Fin de l'innocence. La Pologne face à son passé juif*, Paris, Autrement, 2009.
- RAMADAN Tariq, « Oser la critique des (nouveaux) intellectuels communautaires », *Le Courrier*, le 8 octobre 2003.
- « Report. Cologne-like New Year's Eve attacks in 12 German states », *Deutsche Welle*, le 23 janvier 2016, <http://www.dw.com/en/report-cologne-like-new-years-eve-attacks-in-12-german-states/a-18999994> [consulté le 23 janvier 2016].
- « Resist Anti-Semitism, hate speech, urges Merkel », *Deutsche Welle*, le 24 janvier 2016, <http://www.dw.com/en/resist-anti-semitism-hate-speech-urges-merkel/a-19000912> [consulté le 24 janvier 2016].
- RESZKE Katka, *Return of the Jew. Identity Narratives of the Third Post-Holocaust Generation of Jews in Poland*, Boston, MA, Academic Studies Press, 2013.
- RIBOT Marc et ZORN John, « Just what is RADICAL NEW JEWISH CULTURE? », dossier « Radical Jewish? », *Jüdisches Museum Berlin Journal*, 2011, n° 4, p. 37-38.
- ROTH Cecil, *Histoire des marranes*, trad. de l'anglais par R. Pinhas-Delpuech, Paris, Liana Levi, 1990 [1932].
- ROTH Joseph, « Juden auf Wanderschaft », dans *Joseph Roth, Werke 2. Das journalistische Werk*, Cologne, Kiepenheuer & Witsch, 1990 [1924-1928].
- ROTH Joseph, *Juifs en errance. Suivi de L'Antéchrist*, trad. de l'allemand M.-F. Demet, Paris, Seuil, 2009 [1924-1928].
- ROUEFF Olivier, « Bohème militante, radicalité musicale. Un "air de famille". La sensibilité des musiques improvisées au militantisme radical », *Sociétés et Représentations*, 2001/1, n° 11, p. 407-432.
- ROUSSO Henri, *Le Syndrome de Vichy. De 1944 à nos jours*, Paris, Seuil, 1987.

- ROZENBERG Danielle, *La España contemporánea y la cuestión judía*, Madrid, Marcial Pons, 2010.
- SACKS Jonathan, « From Integration to Survival to Continuity. The Third Great Era of Modern Jewry », dans Jonathan Webber (dir.), *Jewish Identities in the New Europe*, Londres, The Littman Library of Jewish Civilization, 1994, p. 107-116.
- SAND Shlomo, *Comment j'ai cessé d'être juif*, Paris, Flammarion, 2013.
- SARNA Jonathan D., *American Judaism. A History*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2005.
- SARTRE Jean-Paul, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2004 [1946].
- SCHNAPPER Dominique, *Juifs et Israélites*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1980.
- SCHNAPPER Dominique, BORDES-BENAYOUN Chantal et RAPHAËL Freddy, *La Condition juive en France. La tentation de l'entre-soi*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.
- SCHOEPS Julius H., « Les juifs dans l'Allemagne d'après-guerre », dans *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, avril-juin, Nanterre, Association des amis de la BDIC et du musée, 1991, p. 41-51.
- SCHUTZ Alfred, *L'Étranger. Un essai de psychologie sociale, suivi de L'Homme qui rentre au pays*, trad. de l'anglais par B. Bégout, Paris, Allia, 2003 [1944].
- SEGRÉ Ivan, *La Réaction philosémite ou la trahison des clercs*, Paris, Lignes, 2009.
- SEIDMAN Naomi, « Elie Wiesel and the Scandal of Jewish Rage », *Jewish Social Studies*, New Series, vol. 3, n° 1, automne 1996, p. 1-19.
- SÉNAC Réjane, *L'Invention de la diversité*, Paris, Presses universitaires de France, 2012.
- SETTON Damián, « Reconstrucciones identitarias en la modernidad. Acerca de la visita de Régine Azria a la Argentina », dans *Nuestra memoria*, sous la direction de Museo del Holocausto-Shoá, Buenos Aires, Fundación Memoria del Holocausto, 2006, p. 247-250.
- SHAROT Stephen (dir.), *Comparative Perspectives on Judaism and Jewish Identities*, Detroit, Wayne State University Press, 2011.
- SHENHAV Yehouda, *The Arab Jews. A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*, Stanford, Stanford University Press, 2006.

- SHOHAT Ella, *Le Sionisme du point de vue de ses victimes juives*, Paris, La Fabrique, 2006.
- SILVERMAN Max, « Re-figuring “the Jew” in France », dans Bryan Cheyette et Laura Marcus (dir.), *Modernity, Culture and « the Jew »*, Stanford, Stanford University Press, 1998, p. 197-207.
- SISARIO Ben, « CBGB Brings Down the Curtain With Nostalgia and One Last Night of Rock », *New York Times*, le 16 octobre 2006, http://www.nytimes.com/2006/10/16/arts/music/16cbgb.html?pagewanted=all&_r=0 [consulté le 18 décembre 2014].
- SLOBIN Mark (dir.), *American Klezmer. Its Roots and Offshoots*, Berkeley, University of California Press, 2002.
- SLOBIN Mark, *Fiddler on the Move. Exploring the Klezmer World*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- SOLINGE Hanna (van) et PRAAG Carlo (van), *De Joden in Nederland anno 2009. Continuïteit en verandering* [Les Juifs aux Pays-Bas en 2009. Continuité et changements], Diemen, Publisher AMB, 2010.
- SOLINGE Hanna (van) et VRIES Marlene (de), *De Joden in Nederland anno 2000. Demografisch profiel en binding aan het Jodendom* [Les Juifs aux Pays-Bas en 2000. Profil démographique et connexion au judaïsme], Amsterdam, Aksant, 2001.
- STOLZ Jörg et al., *Religiosität in der modernen Welt. Bedingungen, Konstruktionen und sozialer Wandel*, Lausanne, Observatoire des religions en Suisse, Université de Lausanne, 2011.
- STRANGE Sonja, *Louisiana Talk. Yael Bartana*, Humlebæk, Louisiana Museum of Modern Art, mis en ligne en janvier 2011, <http://www.louisiana.dk/uk/Menu/Exhibitions/Past+exhibitions/Yael+Bartana/Louisiana+Talk%3A+Yael+Bartana> [consulté le 15 novembre 2014].
- STROM Yale, *The Book Of Klezmer. The History, The Music, The Folklore*, Chicago, Chicago Review Press, 2011.
- TANENBAUM Barbara, *Rethinking Notions of Identity. Young Adults from Jewish-Christian Intermarriage in New York City*, mémoire de master, Université d'Utrecht, 2005 (non publié).
- TANENBAUM Barbara et KOOYMAN Riki, *Jewish feelings, Jewish practice. Children of Jewish intermarriage in the Netherlands*, 2014 (non publié).
- TANK-STOPER Sébastien, *Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*, Paris, CNRS éditions, 2007.

- TARTAKOWSKY Ewa, *Les Juifs et le Maghreb. Fonctions sociales d'une littérature d'exil*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, coll. « Migrations », 2016.
- TOLLET Daniel, *Histoire des Juifs en Pologne du XVI^e siècle à nos jours*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.
- TOLLET Daniel, *Être Juif en Pologne. Mille ans d'histoire. Du Moyen-Âge à 1939*, Paris, Albin Michel, 2010.
- TRAVERSO ENZO, *La Fin de la modernité juive. Histoire d'un tournant conservateur*, Paris, La Découverte, 2013.
- TRIGANO Shmuel, *La Démission de la République. Juifs et musulmans en France*, Paris, Presses universitaires de France, 2003.
- TRIGANO Shmuel, *L'Avenir des juifs de France*, Paris, Grasset, 2006.
- TRIMBUR Dominique, « Science et religion, culture universelle et spécificités juives », dossier « Sciences et religions au 20^e siècle », *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire*, n° 130, avril-juin 2016, p. 17-29.
- VALMAN Nadia et ROTH Laurence, « Introduction », dans ead. (dir.), *The Routledge Handbook of Contemporary Jewish Cultures*, Londres/New York, Routledge, 2014, p. 1-13.
- VAN EECKHOUT Laetitia, « Un appel est lancé contre les “ratonnades anti-Blancs” », *Le Monde*, le 26 mars 2005.
- VAPNÉ Lisa, *Les Remplaçants. Migration juive de l'ex-Union soviétique en Allemagne*, thèse de doctorat en science politique, Sciences-Po, Paris, 2013.
- VAPNÉ Lisa, « L'accueil des “migrants juifs” en Allemagne. Un exemple de politique publique de l'identité », *Politique européenne*, n° 47, mai 2015, p. 72-92.
- VEINSTEIN Alain, « Alain Veinstein reçoit Marc Weitzmann pour son *Une matière inflammable* », émission *Du jour au lendemain*, *France Culture*, le 10 octobre 2013, <http://www.franceculture.fr/emission-du-jour-au-lendemain-marc-weitzmann-2013-10-10> [consulté le 15 avril 2015].
- Verfassungsschutzbericht*, Bundesministerium des Innern, 2014, <https://www.verfassungsschutz.de/embed/vsbericht-2014.pdf> [consulté le 24 janvier 2016].
- VERMES Géza, *Providential accidents. An autobiography*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998.

- VIART Dominique, « Fictions en procès », dans Bruno Blanckeman, Aline Mura-Brunel et Marc Dambre (dir.), *Le Roman français au tournant du XXI^e siècle*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2004, p. 289-303.
- VIART Dominique et VERCIER Bruno, *La Littérature française au présent*, Paris, Bordas, 2008.
- VOAS David, « The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe », *European Sociological Review*, vol. 25, 2009, p. 155-168.
- VÖRÖS Kati, « A Unique Contract. Interpretations of Modern Hungarian Jewish History », *Central European University Jewish Studies Yearbook*, n° 3, Budapest, Central European University Press, 2002-2003, p. 229-255.
- VRIES (de) Marlene, *Een blijvende band ? Niet-religieuze joden en hun binding aan het Jodendom* [Une connexion continue ? Les Juifs laïques et leur connexion au judaïsme], Amsterdam, Het Spinhuis, 2004.
- WALIGÓRSKA Magdalena, *Klezmer's Afterlife. An Ethnography of the Jewish Music Revival in Poland and Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- WALZER Michael, « Universalisme et valeurs juives », *Raisons politiques*, n° 7, août-octobre 2002, p. 53-78.
- WASSERSTEIN Bernard, *Les Juifs d'Europe depuis 1945. Une diaspora en voie de disparition*, trad. de l'anglais par J. Carnaud, Paris, Calmann-Lévy, 2000 [1996].
- WEEZEL Natascha (van), *De derde generatie. Kleinkinderen van de Holocaust* [La troisième génération. Petits-enfants de l'Holocauste], Amsterdam, Publisher Balans, 2015.
- WEIJEL Helene, *In twee werelden. Gesprekken met kinderen van joodse overlevenden* [Dans deux mondes. Entretiens avec des enfants de survivants juifs], Amsterdam, Van Gennep, 1985.
- WEIL Simone, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1999.
- WEINTHAL Benjamin, « Anti-Israel reporter loses case at German Press Council », *The Jerusalem Post*, le 16 janvier 2016, <http://www.jpost.com/Diaspora/German-NGO-prevails-in-dispute-against-anti-Israel-reporter-441713> [consulté le 23 janvier 2016].
- WEITZMANN Marc, *Chaos*, Paris, Gallimard, 1999 [1997].
- WEITZMANN Marc, « L'Hypothèse de soi », *Page des libraires*, juin-juillet-août 1998, p. 48-51.
- WEITZMANN Marc, *Mariage mixte*, Paris, Stock, 2002 [2000].

- WEITZMANN Marc, *Livre de guerre*, Paris, Stock, 2001.
- WEITZMANN Marc, *28 raisons de se faire détester. Chroniques littéraires*, Paris, Stock, 2002.
- WEITZMANN Marc, *Une place dans le monde*, Paris, Stock, 2003.
- WEITZMANN Marc, *Fraternité*, Paris, Denoël, 2008 [2006].
- WEITZMANN Marc, *Notes sur la terreur*, Paris, Flammarion, 2008.
- WEITZMANN Marc, « La France m'intéresse, car elle devient plus brutale », entretien réalisé par Damien Aubel, *Transfuge*, septembre 2010, <http://www.marcweitzmann.fr/articles/la-France-minteresse-car-elle-devient-plus-brutale> [consulté le 15 avril 2015].
- WEITZMANN Marc, *Une matière inflammable*, Paris, Stock, 2013.
- WEITZMANN Marc, « Mythologies françaises, fictions romanesques », *La Règle du jeu*, le 24 janvier 2014, <http://www.marcweitzmann.fr/articles/mythologies-fran%C3%A7aises-fictions-romanesques> [consulté le 15 avril 2015].
- WERTHEIMER Jack et STEVEN Bayme, « Real Realism on Inter mariage », *Forward Forum*, le 12 septembre 2005, <http://joi.org/bloglinks/Wertheimer-Bayme-Forward-9-9-05.htm> [consulté le 13 novembre 2015].
- WIEDNER Saskia S., « La nouvelle génération d'écrivains juifs. L'image d'Israël dans les romans de Marc Weitzmann », dans Till R. Kuhnle, Carmen Oszi et Saskia S. Wiedner (dir.), *Orient lointain - proche Orient. La présence d'Israël dans la littérature francophone*, Tübingen, Narr, 2011, p. 113-125.
- WIESEL Elie, « An Interview Unlike Any Other », dans id., *A Jew Today*, trad. de l'anglais par M. Wiesel, New York, Vintage, 1979.
- WIESEL Elie, « J'étudie le Talmud tous les jours », *Le Point*, hors série, n° 16, janvier-février 2009, p. 12-13.
- WIEVIORKA Michel, « The Changing French Jewish Identity », dans Eliezer Ben-Rafael, Yosef Gorny et Yacov Ro'i (dir.), *Contemporary Jewries. Convergence and Divergence*, Leyde/Boston, Brill, 2003, p. 256-265.
- WIEVIORKA Michel, « Un "républicano-communautariste" qui pète les plombs », entretien réalisé par Chiara Penzo, *Le Nouvel Observateur*, le 25 novembre 2005, <http://tempsreel.nouvelobs.com/societe/20051125.OBS6562/un-republicano-communautariste-qui-pete-les-plombs.html> [consulté le 12 décembre 2016].

- WIEVIORKA Michel, *La Tentation antisémite, haine des Juifs dans la France d'aujourd'hui*, Paris, Robert Laffont, 2005.
- WINOCK Michel, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris, Seuil, 1990.
- WOLFF Fabian, « Falsche Bruchrechnung. Warum der Begriff "Halbjuden" auf den Index gehört », *Jüdische Allgemeine*, le 16 juin 2011, <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/10568> [consulté le 14 juin 2015].
- WOLFF Frank, « Revolutionary identity and migration. The commemorative transnationalism of Bundist culture », *East European Jewish Affairs*, décembre 2013, vol. 43, n° 3, p. 314-331.
- Young Jewish Adults in Europe today*, JDC, 2010 (non publiée).
- ZEMMOUR Éric, *Le Suicide français*, Paris, Albin Michel, 2014.
- ZUCKERMAN Bruce, KUN Josh et ANSELL Lisa (dir.), *The Song is not the Same. The Jewish Role in American Life*, vol. 8, West Lafayette, Purdue University Press, 2010.
- ZYTNIKI Colette, « L'accueil des Juifs d'Afrique du Nord par les institutions communautaires (1961-1965) », *Archives juives. Revue d'histoire des Juifs de France*, n° 31/2, 1998, p. 95-109.

Biographies des auteurs

Toby Anne Axelrod est correspondante en Europe pour la Jewish Telegraphic Agency et dirige le Leo Baeck Summer University au Center for Jewish Studies Berlin-Brandenburg.

Chantal Bordes-Benayoun est directrice de recherches au CNRS au LISST-Centre d'Anthropologie sociale (UMR 5193) à Toulouse. Chargée d'enseignement à l'université Jean-Jaurès (Toulouse) et à l'EHESS, elle est également déléguée scientifique à l'Agence d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur et coordinatrice du GDRI-CNRS « Socio-anthropologie des judaïsmes ». Ses recherches portent sur les juifs de France dans la cité à l'époque contemporaine, les juifs du Maghreb, les diasporas et les religions ainsi que les migrations et les relations interethniques en milieu urbain en Europe. Elle a notamment publié : *Les Juifs et la politique* (Paris, CNRS éditions, 1984) ; avec Dominique Schnapper, *Diasporas et nations* (Paris, Odile Jacob, 2006) ; avec Dominique Schnapper et Freddy Raphaël, *La Condition juive en France. La tentation de l'entre-soi* (Paris, PUF, 2009). Elle a récemment dirigé : *Socio-anthropologie des judaïsmes* (Paris, Honoré Champion, 2013) et le numéro d'*Ethnologie française* intitulé « Des mondes juifs contemporains », paru en octobre 2013.

Ewelina Chwiejda est doctorante en culture visuelle et sciences sociales à l'EHESS. Diplômée d'une licence en histoire de l'art à l'université de Varsovie et du master en sciences sociales à l'EHESS, elle travaille actuellement, dans le cadre de sa thèse, sous la direction de Brigitte Derlon, sur la question de la représentation de l'étranger dans l'art contemporain et son influence sur les sociétés européennes. Elle a publié dans *Postures* et *Theoretical Practice* et s'occupe également de critique d'art.

Martine Cohen, sociologue, chercheuse émérite au Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL), a réalisé des travaux sur le renouveau charismatique catholique en France, puis sur la question des « sectes » (en collaboration avec Françoise Champion). Elle s'intéresse également à une sociologie des Juifs et du judaïsme, en France et en Europe, à partir d'une perspective de sociologie historique des religions. Ses travaux récents portent sur : les recompositions passées et présentes du « franco-judaïsme », les écoles juives en France, les transformations institutionnelles et idéologiques de la communauté juive française organisée.

Yeshaya Dalsace est rabbin, journaliste, comédien et metteur en scène franco-israélien. Après des études de droit à Paris, puis de théâtre au Théâtre national de Chaillot avec Antoine Vitez, il fait son *aliyah* en 1990. Il est créateur et rédacteur du site francophone massorti.com et collaborateur régulier du site Akadem ainsi que conférencier pour différentes organisations communautaires.

Marcelo Dimentstein est doctorant au Centre de recherches historiques de l'EHESS, sous la direction de Nancy L. Green. Sa thèse porte sur le rôle des organisations transnationales juives dans la reconstruction de la vie juive en Europe centrale et orientale après la chute du mur de Berlin en 1989. Originaire d'Argentine, il est diplômé de l'université de Buenos Aires en anthropologie sociale. Depuis janvier 2009, il est en charge de la coordination du Joint Distribution Committee International Centre for Community Development (JDC-ICCD), un centre de recherche sur le judaïsme contemporain, créé en 2005 par le bureau européen du JDC.

Madeleine Dreyfus est psychanalyste à Zurich. Elle publie de manière indépendante des ouvrages sur les identités juives, l'antisémitisme et la politique vis-à-vis des réfugiés en Suisse. Elle est auteure de *Ein ziemlich jüdisches Leben. Säkulare Identitäten im Spannungsfeld interreligiöser Beziehungen* [Une vie assez juive. Identités séculaires au croisement des relations interreligieuses] (Cologne, Böhlau, 2016).

Samuel Ghiles-Meilhac, docteur en sociologie de l'EHESS, est membre du Centre de recherche et de formation contre le racisme et l'antisémitisme (CERA) à l'Université Paris VIII - Institut d'histoire du temps présent. Il enseigne à Sciences Po Paris et est l'auteur de *Le CRIF. De la Résistance juive à la tentation du lobby* (Paris, Robert Laffont, 2011) et, avec Adrien Cipel, *Des Français israéliens* (Paris, Michel de Maule, 2013).

Alain Granat est directeur de la publication *Jewpop* sur Internet (www.jewpop.com).

Yaël Hirsch est docteur en science politique, rattachée au Groupe Sociétés Religions, Laïcités (GSRL) et enseigne à Sciences-Po Paris. Ses recherches portent sur la conversion religieuse, les relations entre juifs et chrétiens, la question juive et les rapports entre littérature et politique. Sa thèse, qui interroge la conversion du judaïsme au christianisme en Europe occidentale au xx^e siècle, est parue sous le titre *Rester Juif?* (Paris, Perrin, 2015).

Riki Kooyman est diplômée d'une licence en relations internationales et d'un master en études migratoires et éthiques du département de sociologie de l'université d'Amsterdam. Elle s'intéresse aux thématiques de l'immigration, des relations majorité/minorité dans la société et aux enjeux liés à l'assimilation, l'intégration et l'identité. Elle est auteure d'une étude qualitative portant sur les enfants juifs des couples mixtes aux Pays-Bas, réalisée pour le JDC-ICCD en 2014. Actuellement, elle travaille pour le Conseil hollandais pour les réfugiés.

Julia Martínez-Ariño, post-doctorante au Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity à Göttingen depuis 2014, s'intéresse au judaïsme et aux communautés juives contemporaines, à la gouvernance de la diversité religieuse dans les institutions publiques et à la

participation des groupes religieux dans la gouvernance locale. Associée du centre de recherche ISOR, dirigé par Maria M. Griera à l'université autonome de Barcelone, elle est également membre des réseaux scientifiques EUREL et Religion and Public Institutions et participe au projet Religion and Diversity Projet, coordonné par Lori G. Beaman à l'université d'Ottawa. Sa thèse de doctorat en sociologie à l'université autonome de Barcelone, soutenue en 2012, portait sur les communautés juives contemporaines de la Catalogne.

Jean-Sébastien Noël est maître de conférences en histoire contemporaine à l'université de La Rochelle, membre du Centre de recherches en histoire internationale et atlantique (CRHIA). Ses travaux portent sur une histoire culturelle et politique de la musique ainsi que sur les circulations culturelles transnationales (Europe/Amérique du Nord/Amérique latine). Sa thèse, « *Le Silence s'essouffle* ». *Mort, deuil et mémoire chez les compositeurs ashkénazes. Europe centrale et orientale-États-Unis. 1880-1980*, a été publiée aux PUN-Éditions de l'université de Lorraine (Nancy, 2016). Codirecteur de l'ouvrage *Folklores et politique. Approches comparées et réflexions critiques. Europes/Amériques* (Paris, Le Manuscrit, 2014), il a notamment contribué au *Dictionnaire des étrangers qui ont fait la France*, sous la direction de Pascal Ory et de Marie-Claude Blanc-Chaléard (Paris, Robert Laffont, 2013), et coécrit avec Anaïs Fléchet le chapitre « Musiques de guerre, musiques de la guerre », dans la *Guerre Monde. 1937-1947*, dirigée par Alya Aglan et Robert Frank (Paris, Gallimard, 2015).

Jean-Claude Poizat est professeur agrégé de philosophie du secondaire (Paris IV-Sorbonne, 1996) et docteur en science politique (IEP de Paris, 2011). Il a notamment publié : *Hannah Arendt, une introduction* (Paris, Pocket-La Découverte, 2003, réédition en 2013), *La Métamorphose de Kafka, leçon littéraire* (Paris, Presses universitaires de France, 2004) et *Intellectuels et juifs en France aujourd'hui* (Paris, Le Bord de l'eau, 2014).

Elena Quaglia est docteure de l'Université de Vérone et de l'Université Paris Nanterre. Ses recherches sur l'œuvre de trois écrivains juifs français (Irène Némirovsky, Patrick Modiano et Marc Weitzmann) ont été soutenues par la Fondation pour la Mémoire de la Shoah. Elle a participé à de

nombreux colloques et publications scientifiques, avec des contributions portant plus particulièrement sur les écritures de la judéité. Elle est lauréate 2017 du Prix Jeunes Chercheurs de la Fondation des Treilles.

Noga Raviv est doctorante à l'EHESSE en sociologie et anthropologie, sous la direction de Chantal Bordes-Benayoun. Sa thèse porte sur les rapports des juifs de France à Israël depuis la seconde Intifada, en termes de voyages, de représentations, de migrations et d'intégrations.

Barbara Tanenbaum est diplômée en études interculturelles en sciences sociales et en études américaines de l'université d'Utrecht. Son mémoire de master, soutenu en 2004, portait sur les jeunes issus des couples mixtes judéo-chrétiens à New York. Elle est rédactrice pour le *Digital Jewish Monument*, un mémorial numérique pour les victimes hollandaises de la Shoah. Elle a réalisé des études sur l'intégration des enfants israéliens et hollandais et leurs parents dans des écoles juives à Amsterdam pour le JMW (Services sociaux juifs), en 2010, ainsi que sur les enfants des couples mixtes aux Pays-Bas pour le JDC-ICCD, en 2014. Actuellement, elle est chargée de communication et responsable communautaire auprès de JMW à Amsterdam.

Ewa Tartakowsky, docteure en sociologie, est chercheuse associée au Centre Max Weber (UMR 5283), chercheuse post-doctorante au Centre de civilisation française et d'études francophones de l'université de Varsovie et boursière post-doctorante de la Fondation pour la Mémoire de la Shoah. Elle enseigne actuellement à Sciences Po Paris et à la Faculté de sciences sociales et économiques de l'Institut catholique de Paris. Ses recherches portent sur les judéités contemporaines, les migrations et les usages publics du passé. Elle est l'auteure de l'ouvrage *Les Juifs et le Maghreb. Fonctions sociales d'une littérature d'exil* (Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2016) et a dirigé, avec Viviane Tourtet, *Inde des mille et une pages. Petite somme et bibliographie* (Bruxelles, Peter Lang, 2017).

Lisa Vapné est docteure en science politique de Sciences Po Paris où elle a soutenu, en 2013, une thèse intitulée *Les Remplaçants. Migration juive de l'Union soviétique à l'Allemagne*. Ancienne Ater de langue et civilisation

russe de l'université Paris-Sorbonne, elle est actuellement post-doctorante dans le laboratoire Sophiapol de l'université Paris-Nanterre. En 2015, elle a publié un article sur la politique d'accueil des migrants juifs pour la revue *Politique européenne*.

Zsófia Kata Vincze est diplômée d'ethnologie et de littérature comparée à l'université Babeş-Bolyai de Cluj. Elle obtient son doctorat en études juives contemporaines en 2006 au département d'ethnologie à l'université Eötvös Loránd à Budapest. Elle est auteure de nombreux articles, de l'ouvrage *Visszatérők a tradícióhoz* [Retour à la tradition] (Budapest, L'Harmattan, 2009) et coauteure de *Beszélgatókönyv a megértő irodalomoktatásról* [Dialogues sur l'éducation littéraire] (Sepsiszentgyörgy, T3 Kiadó, 2004). Actuellement, elle enseigne l'ethnologie, les études culturelles et l'histoire contemporaine d'Israël à l'université Eötvös Loránd.

achevé d'imprimer