

# Les juifs de France et de Belgique à la croisée des chemins : du paradigme confessionnel à la société multiculturelle

Martine COHEN, Jean-Philippe SCHREIBER

## **Introduction**

Dans le cadre de la redéfinition de la religion comme champ distinct et séparé du politique dans les régimes démocratiques modernes, l'intégration des juifs dans la nation, en France et en Belgique, s'est opérée au XIX<sup>e</sup> siècle sur la base d'une « confessionnalisation » de l'identité juive. Qu'en est-il aujourd'hui de cette dynamique sociopolitique globale de distinction des domaines ? Les transformations de la religion et de sa place dans nos sociétés attesteraient d'une dynamique nouvelle, partiellement liée aux processus de sécularisation, celle de l'émergence d'une religion « identitaire » ou ethnique. Il en résulte une ambivalence quant à la considération de la religion : constitue-t-elle toujours une catégorie spécifique relevant d'un régime de laïcité (liberté de conscience et de pratique), ou devient-elle une catégorie banalisée, parmi celles participant en général à la « diversité culturelle » de nos sociétés ? L'évolution des populations juives elles-mêmes semble s'inscrire dans cette dynamique nouvelle, avec ses ambivalences. Leur diversité interne se traduirait alors par de nouvelles conflictualités ; non plus gauche/droite ou pro-sionistes/antisionistes (comme jusqu'après 1945), mais d'après la forme d'affirmation identitaire juive qui doit prévaloir dans la société globale : religieuse, culturelle et/ou politique ?

La France et la Belgique ont connu un mode différent de construction de l'Etat, de l'identité nationale et de leur rapport à la religion (au catholicisme en particulier). Quels furent les effets de ces constructions nationales différentes sur le mode d'intégration de leurs populations juives respectives, une fois l'égalité des droits acquise ? Observe-t-on des variations dans leur manière de s'identifier et de s'organiser collectivement ?

La France s'est construite comme un Etat fort, centralisé, où le pouvoir politique a instauré un pluralisme religieux (restreint aux quatre « cultes reconnus » et qui n'est devenu que progressivement plus égalitaire) mais en contrôlant le religieux (jusqu'en

1905), notamment pour contrer l'emprise sociale de l'Eglise catholique. Pour cela, deux processus ont été menés en parallèle : au plan institutionnel, une laïcisation progressive de la vie sociale (secteurs de l'université, de la santé, de l'école, ... jusqu'à la séparation totale de 1905) ; au plan social et politique, une « privatisation » de la religion qui, laissée à la conscience individuelle, ne devait plus régir la vie collective de la nation. Cette neutralisation politique de la dimension religieuse n'a toutefois pas empêché que ressurgisse à certains moments une conception plus « ethnique » de l'identité nationale à laquelle un catholicisme intransigeant a prêté main forte : l'affaire Dreyfus et le régime de Vichy en furent les expressions les plus violentes à l'égard des juifs.

Ceux-ci sont ainsi marqués par un double héritage historique. Celui, positif, de leur émancipation : la France fut le premier pays d'Europe à leur accorder l'égalité des droits en 1791, elle en a acquis un prestige et une aura attractive bien au-delà des frontières nationales, pour tous les juifs d'Europe ; pour cela, les juifs ont accepté d'entrer dans le cadre « confessionnel » garant de cette dissociation entre citoyenneté et appartenance religieuse. Le deuxième héritage, négatif celui-là, est celui des moments noirs de l'histoire française, marqués par la régression de leurs droits, jusqu'à leur exclusion de la nation sous Vichy. Lorsque la mémoire juive de ces moments ressurgira (après le silence imposé dans l'immédiat après-guerre), ce pourra être soit sous la forme d'une critique radicale de l'émancipation comme projet d'éradication de l'identité juive, soit plus souvent sous la forme d'une vision renouvelée de l'adhésion à la France, sous réserve d'inventaire et de reconnaissance de ses « démons » nationalistes et antisémites – ce qui constitue une forme de renouvellement de la mémoire républicaine. Mais d'un côté comme de l'autre, cette mémoire alimentera de nouvelles formes d'affirmation identitaire, séculières, culturelles ou politiques (par la lutte contre le négationnisme par exemple).

En comparaison de la France, la Belgique peut apparaître comme un « non-Etat », un « pays en creux » <sup>1</sup>. Son pluralisme religieux est né du compromis entre catholicisme et libéralisme. Cela impliquera deux processus différents de ceux de la France. Au plan institutionnel, le régime des « cultes reconnus » est une forme de *séparation relative* entre Eglises et Etat, marquée par la prise en charge des traitements et pensions des ministres des cultes reconnus par l'Etat et de la laïcité organisée. Elle est illustrée aussi par le financement public du réseau confessionnel dit « libre » (la « liberté subsidiée ») et l'instauration de cours de religion et de morale dans l'enseignement public (inscrits dans la Constitution en 1988). Ce régime n'a jamais été remis en cause jusqu'à aujourd'hui. D'autre part, les différents secteurs de la vie sociale (écoles, hôpitaux, etc.) se sont agrégés dans des « piliers » différenciés, le premier d'entre eux étant le pilier catholique. Il n'y a donc pas eu de laïcisation de la vie collective comparable à celle de la France. Cette non-privatisation et la forte visibilité sociale de l'appartenance religieuse donnaient un avantage certain au groupe majoritaire, le catholicisme. Au plan social et politique, la constitution des « piliers » socialiste et libéral (dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle) attestait la défaite des

---

<sup>1</sup> J. SOJCHER, « Introduction », *La Belgique malgré tout*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1980.

laïques à imposer la laïcité comme cadre politique global. Cette défaite explique la longue persistance dans les débats nationaux du conflit entre cléricaux et anticléricaux, conclu par le Pacte scolaire à la fin des années 1950 seulement.

Pour les juifs de Belgique, émancipés du fait de la conquête révolutionnaire française *avant* la création de l'Etat, celui-ci n'a pas été comme en France le lieu d'un investissement affectif et idéologique fort, d'un « rêve ». La Belgique fut ainsi plus un pays d'immigration que d'enracinement. La Belgique ne présente pas non plus de valeurs fondamentales fortes partagées par tous, au contraire de nations où se manifeste une forme de religion civile, patriotique ou républicaine. Elle superpose les principes inspirés du christianisme et l'humanisme laïque, le libéralisme et le conservatisme, le droit du sol et le droit du sang, la démocratie sociale et l'exaltation de l'individu. Une mosaïque où tout le monde peut se retrouver, mais où le modèle de société est constamment à l'épreuve du compromis. De sorte que l'école par exemple, vecteur par excellence de l'intégration des étrangers à la nation, n'a proposé ni modèle ni valeurs uniques, partagée qu'elle a été et demeure en réseaux différents, divisée selon les classes sociales ou parfois selon les origines ethniques. C'est cette mosaïque belge qui permettra ultérieurement l'affirmation du judaïsme comme identité *ethnico-religieuse* et comme mémoire dans un espace public où ce particularisme peut être entendu.

Une affirmation qui se double, de plus en plus ces dernières années, de revendications politiques (lutte contre l'antisémitisme et le négationnisme, défense d'Israël), sociales (relatives au statut des victimes de guerre et aux biens spoliés), culturelles (une identité, partie prenante d'une société multiculturelle) et parfois, mais peu souvent, religieuses (la prise en compte des particularismes d'une religion dite *minoritaire*). Autant de revendications, matérielles ou non, qui sont sous-tendues par une forme de « victimisation » nourrie par une certaine culpabilité politique et par des usages de la mémoire comme « pensée magique », censée servir de valeur commune face au délitement du corps social et de la citoyenneté. Ici, le recours à la souffrance et à l'histoire – ce qui suppose des stratégies mémorielles – contribue d'une certaine façon à donner corps à l'idée de multiculturalité – comme convergence entre l'affirmation identitaire, juive en l'occurrence, et le respect des différences par l'Etat.

### **Juifs de France : de l'intégration au pluralisme religieux à la participation à une société multiculturelle**

C'est la Révolution française qui, pour la première fois en Europe, accorda aux juifs la qualité de citoyens actifs et l'égalité des droits, grâce à la loi votée le 27 septembre 1791, quelques jours à peine après l'adoption d'une Constitution qui reconnaissait à chacun « la liberté d'exercer le culte religieux auquel il est attaché ». Après plusieurs années de conflits antireligieux puis la première et brève séparation de 1795 entre l'Etat et l'Eglise (catholique uniquement), les « cultes » furent réorganisés par Napoléon, désireux de réglementer et contrôler les principales religions de France. Quatre cultes furent ainsi « autorisés » : le catholicisme et les protestantismes (luthérien, calviniste) en vertu des « Articles organiques » publiés en 1802 (qui incluaient le Concordat signé un an auparavant avec le pape), puis le culte israélite avec la publication en 1808 des trois décrets réglant son organisation. Ce régime de pluralisme religieux

n'était cependant pas complètement égalitaire ; il ne le devint que vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsqu'il fut systématisé comme régime de cultes « reconnus »<sup>2</sup>. Cette dynamique d'égalisation des conditions faites aux groupes religieux fut confirmée, d'abord par la loi de séparation de 1905 puisque celle-ci abolissait la distinction entre les cultes « reconnus » et les autres, puis par l'ouverture progressive, au cours du XX<sup>e</sup> siècle, de facilités de pratique religieuse pour les membres des groupes religieux minoritaires.

Intégrés sur un *mode confessionnel*, les juifs allaient cependant développer progressivement une autre dynamique, celle de l'émergence de formes d'identité plus séculières et même politiques. Les épisodes – heureusement temporaires – de leur exclusion de la Nation que furent l'affaire Dreyfus et le régime de Vichy ne furent pas étrangers à une telle évolution. Cette dynamique de débordement du modèle confessionnel ne se cristallisera clairement qu'à partir des années 1970, notamment sur le plan institutionnel, dans le contexte d'une société française plus ouverte à la diversité *culturelle*.

On analysera ici l'entrecroisement de ces deux dynamiques : celle d'un pluralisme religieux plus égalitaire, et celle de l'écart au modèle confessionnel. On évoquera en conclusion les débats provoqués dans la société française par l'apparition de l'islam comme religion « nouvelle » et par la multiplication des affirmations identitaires, dans un contexte de mondialisation conflictuelle. Les ouvertures juridiques et pratiques de la laïcité, pourtant de plus en plus nombreuses, ne font plus l'unanimité tandis que l'organisation du pluralisme religieux est confrontée à une demande plus générale de gestion de la diversité culturelle.

### ***L'égalité des droits dans un régime de pluralisme religieux limité (1791-1905)***

*Des « nations » juives au culte israélite.*

Comme toutes les corporations défaites par la Révolution, les juifs durent renoncer à l'autonomie interne de leurs « nations »<sup>3</sup> et furent sommés par Napoléon de se réorganiser dans un cadre unitaire, celui d'un « Consistoire » centralisé coiffant des consistoires régionaux. L'un des trois décrets édictés par Napoléon en 1808 pour créer le Consistoire rétablissait cependant plusieurs dispositions discriminatoires à l'encontre des juifs d'Alsace, pour une période de dix ans reconductible. Qualifié de « décret infâme », il témoignait d'une forte persistance de l'antijudaïsme chrétien en Alsace mais aussi d'une méfiance à l'égard d'une population juive encore perçue comme

---

<sup>2</sup> Sur l'historique du cheminement vers un pluralisme religieux plus égalitaire et vers un système de cultes « reconnus », voir R. HERMON-BELOT : « La genèse du système des cultes reconnus : aux origines de la notion française de reconnaissance », *Archives de sciences sociales des religions*, 129, janvier-mars 2005, p. 17-35.

<sup>3</sup> Les juifs constituaient alors trois « nations » : celle des juifs dits « Allemands » en Alsace (30 à 35 000 sur une population totale de 40 000) ; celle des juifs « portugais » dans le Sud-ouest (ils avaient de fait obtenu l'égalité des droits dès 1790) ; quant aux juifs du Comtat Venaissin (« Juifs du Pape »), ils feront partie du territoire français peu avant la loi dite d'émancipation. Voir R. HERMON-BELOT, *L'émancipation des juifs en France*, Paris, PUF, 1999.

potentiellement étrangère à la nation française<sup>4</sup>. Ces dispositions discriminatoires ne furent cependant pas reconduites en 1818 et le nouveau régime de pluralisme religieux devint progressivement plus égalitaire à l'égard des juifs, avec l'attribution en 1831 d'un salaire de l'Etat aux rabbins, à l'instar des prêtres et des pasteurs, puis l'abolition en 1846 du serment « *more judaico* » que les tribunaux exigeaient des seuls juifs. Cette égalité formelle n'empêcha pas les discriminations sociales de persister jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>.

La réorganisation institutionnelle s'accompagna de transformations idéologiques et pratiques opérées par les rabbins et les notables du Consistoire. En écho aux suggestions des partisans de l'émancipation, les rabbins proposèrent de distinguer entre lois « religieuses » et lois « civiles », limitant le domaine des premières et leur propre autorité à la sphère privée (la vie familiale et les pratiques individuelles, les fêtes et rites de passage), tandis que les rapports « civils » des juifs entre eux et de ceux-ci avec l'Etat étaient désormais régis par la loi commune<sup>6</sup>. Dans leur adhésion enthousiaste à leur nouvelle patrie, ils réinterprétèrent plusieurs éléments centraux de la tradition religieuse afin de démontrer la loyauté des juifs : la France devenait la nouvelle « Terre promise », lieu concret de réalisation de la croyance messianique du « retour à Sion », tandis que le « peuple juif » devenait une réalité historique ancienne et purement spirituelle. D'autres réformes portèrent sur l'enseignement religieux, la fonction du rabbin, le culte synagogal (simplification de prières, sermons en français), et sur l'éducation des enfants, désormais élargie à des matières nouvelles, dont le français et la formation à des métiers artisanaux pouvant les rendre plus « productifs » et « utiles ».

L'intégration sur le mode confessionnel s'appuyait ainsi sur l'idée d'une convergence entre idéaux de la France révolutionnaire et principes d'une « spiritualité » juive. Elle s'accompagna de transformations progressives des modes de vie individuels et collectifs, non sans de fortes résistances des populations d'Alsace, les plus attachées

---

<sup>4</sup> L'une des questions posée par Napoléon à l'Assemblée des notables en 1806 puis au Sanhédrin en 1807 atteste de cette hésitation : « Aux yeux des juifs, les Français sont-ils leurs frères ou sont-ils des étrangers ? ».

<sup>5</sup> Ce pluralisme religieux peut être qualifié de *limité* notamment parce que l'égalité de traitement ne concernait que quatre cultes « autorisés » (catholicisme, protestantismes, judaïsme) et laissait ainsi hors du champ de la « protection » de l'Etat d'autres groupes religieux minoritaires ; la religion catholique y était en outre considérée comme « la religion de la grande majorité des citoyens français » (ou à d'autres moments « de l'Etat »). On sait aussi qu'il ne fut pas entièrement appliqué dans l'Algérie coloniale, où seuls les juifs bénéficièrent d'une naturalisation française collective grâce au décret Crémieux en 1870, mesure dont les musulmans furent exclus.

<sup>6</sup> L'activité des tribunaux rabbiniques fut réduite au contrôle des règles « religieuses » (alimentation, modalités de mariage et de divorce, enterrements). Le respect de ces règles religieuses pouvait être en outre soumis à la réalisation préalable de l'acte civil correspondant (célébration du mariage civil avant le mariage religieux) ou même suspendu en cas de force majeure (les conscrits juifs furent autorisés à déroger aux règles alimentaires durant leur période de service militaire).

à leurs traditions. Mais un nombre croissant de juifs affluaient vers la capitale, attirés par la liberté et l'innovation autorisées par ce nouveau cadre urbain <sup>7</sup>.

*Acculturation et recompositions identitaires diverses  
dans le modèle confessionnel*

Les appréciations sur ces évolutions de l'identité juive furent souvent contradictoires. Alors que le fondateur du mouvement hongrois de stricte orthodoxie, Moses Sofer, avait félicité en 1808 le grand rabbin Sintzheim d'avoir su préserver l'essentiel du judaïsme par ses réponses à Napoléon, nombre de rabbins alsaciens ne virent dans les réformes qui suivirent que dangereuse déperdition de la tradition. Les rabbins modernisateurs du Consistoire n'avaient pourtant ni l'intention ni le sentiment de brader le judaïsme : ils pensaient sincèrement le rénover et ont d'ailleurs limité certaines réformes religieuses voulues par des notables jugés plus « assimilateurs ». De fait, si des processus plus ou moins poussés d'acculturation eurent lieu, allant dans certains cas jusqu'à l'éloignement de toute pratique et de toute croyance (notamment parmi la nouvelle bourgeoisie juive parisienne), on sait aussi que, même dans ces cas-là, l'endogamie resta forte, attestant un attachement au groupe juif et une volonté de perdurer <sup>8</sup>. Il vaudrait mieux ainsi parler des « recompositions » diverses de l'identité juive et de ses signes distinctifs, ceux-ci pouvant être, selon le moment et le milieu fréquenté, plus ou moins nombreux et visibles.

Ces recompositions identitaires restèrent limitées dans le cadre confessionnel, adopté comme seul légitime même par ceux qui étaient éloignés de toute pratique religieuse ou par ceux qui s'engagèrent dans un activisme juif plus politique et social, comme les fondateurs de l'Alliance israélite universelle (AIU) en 1860. Ces derniers, hommes politiques et intellectuels juifs mobilisés d'abord lors de plusieurs épisodes dramatiques de persécution antijuive en Orient et dans les Etats du Pape, s'engagèrent dans des actions diplomatiques pour sauver leurs « frères » juifs de par le monde <sup>9</sup>. Ces manifestations nouvelles de solidarité juive internationale ne contredisaient en rien, à leurs yeux, leur enthousiasme patriotique français ; elles visaient clairement à diffuser « les principes de 89 ». Les hommes de l'Alliance constituèrent également un vaste réseau d'écoles juives dans tout le pourtour du bassin méditerranéen, en Afrique du nord, dans les Balkans et au Proche-Orient, afin de moderniser l'éducation des jeunes juifs, sur le plan tant des méthodes (pédagogie nouvelle, instruction des filles) que des contenus : enseignement religieux rénové, matières nouvelles dont la langue, l'histoire et la littérature françaises. L'action de l'Alliance israélite universelle

---

<sup>7</sup> A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, plus des deux tiers des quelque 80 000 juifs français vivaient à Paris. Voir. D. CHARBIT, « Déclinaisons du franco-judaïsme », in D. BIALE (dir.), *Les Cultures des Juifs. Une nouvelle histoire*, Paris, Editions de l'Eclat, 2005, p. 1007.

<sup>8</sup> P. BIRNBAUM, *Les Fous de la République. Histoire politique des Juifs d'Etat, de Gambetta à Vichy*, Paris, Fayard, 1992.

<sup>9</sup> Rappelons ces premiers épisodes : « l'affaire de Damas », accusation de meurtre rituel, fut dénouée en 1840 par une délégation de trois juifs occidentaux, l'Anglais Sir Moses Montefiore et deux Français, l'avocat Adolphe Crémieux et l'érudit Salomon Munk ; en 1858, ce fut « l'affaire Mortara », du nom de ce jeune garçon juif enlevé à ses parents (il ne leur sera jamais rendu) et baptisé.

débordait ainsi le cadre strictement religieux imparti au Consistoire, de même qu'elle tendait à favoriser l'émergence d'une conscience juive nouvelle par-delà les frontières nationales. Mais ce militantisme culturel et politique ne visait que la diffusion hors du territoire national du modèle français d'émancipation, lequel avait fait du judaïsme une *confession*. Il laissa de fait entière la prééminence institutionnelle du Consistoire<sup>10</sup>. Celle-ci perdura malgré la loi de séparation de 1905 qui autorisait la création d'associations culturelles juives hors Consistoire (de fait, elles furent peu nombreuses).

### *L'émergence d'une identité juive plus séculière ou politique (1905-1945)*

Face à l'antisémitisme qui sévit avant et durant l'affaire Dreyfus (1894-1906) et qui réunit des courants fort disparates (patriotes antiallemands animés par le ressentiment de la défaite de 1870, catholiques antimodernistes, mouvements utopiques anticapitalistes), les responsables du judaïsme consistorial tentèrent d'ignorer la spécificité juive des attaques et la menace qui pesait sur l'intégration des juifs en France. Mais des intellectuels et des hommes politiques juifs y virent bien une « cause juive » et cela détermina chez eux un nouveau type d'engagement, comme juifs, mais aussi en tant que citoyens profondément attachés à la conception universaliste de l'appartenance à la nation française<sup>11</sup>. Leur association à d'autres républicains, hommes politiques (Clemenceau, Jaurès) ou écrivains (Péguy, Zola), témoigna d'une *convergence cette fois plus séculière* entre la « cause juive » et celle de la République. Plusieurs d'entre eux, à l'instar des écrivains Bernard Lazare, André Spire et Edmond Fleg ou du socialiste Léon Blum, apportèrent leur soutien actif au mouvement sioniste (créé en 1897) tout en restant profondément attachés à la France<sup>12</sup>. Il ne s'agissait en effet pas pour eux de mettre en question l'intégration des juifs en France, mais bien de promouvoir l'idée d'un « foyer » pour ceux des juifs qui étaient persécutés dans le monde<sup>13</sup>. Un mouvement multiforme de « réveil juif » se développa ensuite dans les années vingt, autour de nouveaux mouvements de jeunesse (les scouts des Eclaireurs israélites de France, l'Union universelle de la jeunesse juive), de revues juives (*Affirmation juive*, *Chalom*, *Revue littéraire juive*, *Menorah*, ...) et d'associations telles que la Ligue internationale contre l'antisémitisme (fondée

---

<sup>10</sup> Sur l'internationalisme de l'AIU, voir M. GRAËTZ, *Les Juifs de France au XIX<sup>e</sup> siècle : De la Révolution française à l'Alliance Israelite Universelle*, Paris, Seuil, 1989 ; voir aussi le travail plus récent de L. MOSES LEFF, *Sacred Bonds of Solidarity. The Rise of Jewish Internationalism in Nineteenth-Century France*, Stanford (California), Stanford Studies in Jewish History and Culture, 2006. Sur les interprétations contradictoires de l'action de l'AIU et de ses effets politiques, voir M. COHEN, « De l'émancipation à l'intégration : les transformations du judaïsme français au XIX<sup>e</sup> siècle », *Archives de sciences sociales des religions*, 88/1, 1994, p. 5-22.

<sup>11</sup> Citons les noms du journaliste et écrivain Bernard Lazare, de l'écrivain André Spire, des sociologues Emile Durkheim et Marcel Mauss, et du socialiste Léon Blum.

<sup>12</sup> Sur « les retombées culturelles de l'affaire Dreyfus », voir D. CHARBIT, *op. cit.*, p. 1014-1015 et s.

<sup>13</sup> Ils étaient en cela des continuateurs de l'action de l'AIU, bien que l'Alliance ait toujours exprimé son opposition au sionisme, craignant que celui-ci ne mette en question l'appartenance des juifs à la nation française.

en 1927)<sup>14</sup>. Les milieux associatifs juifs immigrés d'Europe centrale et orientale contribuèrent fortement à l'affirmation de cette sensibilité juive plus séculière ou politique, qui donnera naissance ultérieurement aux mouvements juifs de résistance contre l'occupant nazi, puis à la création du Conseil représentatif des israélites de France, en 1943 dans la clandestinité.

La création du CRIF (il devint peu après le « Conseil représentatif des juifs de France » sans modification du sigle) fut une réponse politique à l'imposition par Vichy de l'Union générale des israélites de France (UGIF), regroupement d'organisations juives qui étaient forcément sous contrôle du gouvernement collaborateur. Le CRIF regroupa autour du Consistoire toutes les associations juives non confessionnelles qui n'avaient pu y trouver leur place et se voua après la guerre à la lutte contre l'antisémitisme (en France uniquement) et au travail de récupération des biens spoliés. Cette création constitue un *premier infléchissement du modèle confessionnel*. En effet, par sa prétention à « représenter » les juifs de France – à la différence de l'AIU – et par son caractère politique, il marquait un écart certain par rapport à la représentation strictement confessionnelle du judaïsme assurée jusque-là par le Consistoire. Cependant cet écart restait *modéré*, du fait notamment de la prééminence de droit, à sa tête, du président du Consistoire central (ou de son délégué)<sup>15</sup>. Malgré cette première différenciation institutionnelle, qui traduisait également une première étape de sécularisation de la vie juive organisée, le Consistoire restait donc bien l'institution « englobante » du judaïsme français.

### *La sortie du modèle confessionnel (de l'après-guerre à nos jours)*

De l'affaire Dreyfus à la création du CRIF, et durant les années de montée de l'antisémitisme d'avant-guerre, les dirigeants consistoriaux furent fréquemment critiqués, jugés trop timorés ou même soumis à l'égard du pouvoir politique français. L'institution consistoriale fut bousculée par ces *nouvelles manières d'être juif*, souvent liées à un conflit de générations ou à une concurrence pour le leadership. D'autres processus accentueront cette dynamique dans les années d'après-guerre, à partir des années 1970 en particulier<sup>16</sup>.

### *Pluralité des identités juives et pluralisme institutionnel*

La reconstruction du judaïsme français au lendemain de la guerre s'articula d'abord autour du travail social auprès des rescapés des camps et des enfants orphelins (maisons d'enfants). Une nouvelle organisation fut créée en 1949, le Fonds social juif unifié, pour coordonner les collectes d'argent et la formation des personnels

<sup>14</sup> Voir l'étude de N. MALINOVICH, *French and Jewish. Culture and the Politics of identity in Early Twentieth-Century France*, Oxford-Portland, Littman Library of Jewish Civilization, 2008.

<sup>15</sup> L'activité du CRIF devait limiter son action au territoire français, par un accord avec l'AIU qui souhaitait garder son rôle dans la diplomatie internationale. Voir C. NICAULT : « L'Alliance au lendemain de la Seconde guerre mondiale : ruptures et continuités idéologiques », *Archives juives*, 34/1, 2001, p. 23-53.

<sup>16</sup> Pour plus de détails sur cette dynamique générale, voir M. COHEN : « Les Juifs de France. Modernité et identité », *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire*, 66, avril-juin 2000, p. 91-106.



dédiés à ces tâches. Le FSJU a étendu ensuite progressivement ses activités du champ social à celui de l'action culturelle et éducative, jusqu'à devenir aujourd'hui l'interlocuteur de l'Etat pour la coordination des divers réseaux d'écoles juives et de mouvements de jeunesse. Il a également importé des Etats-Unis le modèle des « centres communautaires » distincts des lieux de culte, organisés essentiellement autour de manifestations culturelles.

Mais le FSJU ne fédérera qu'une partie des nombreuses initiatives en la matière. De fait la vitalité culturelle actuelle s'ancra dès les années 1950 dans un renouveau intellectuel sensible, d'abord autour de « l'Ecole d'Orsay » – une sorte de communauté d'étude autour d'un « maître » charismatique (Léon Askénazi, dit « Manitou »), qui fut active jusqu'en 1967 environ – puis avec les Colloques des intellectuels juifs de langue française, organisés annuellement depuis 1957, au cours desquels de grandes figures de penseurs juifs (Emmanuel Levinas, André Neher, ...) diffusèrent leur enseignement auprès d'un nouveau public d'étudiants.

La diversification des activités de la communauté juive organisée allait se développer aussi grâce au renouvellement démographique du judaïsme français, avec l'arrivée de quelque 200 000 juifs en provenance du Maghreb et d'Egypte à la suite des décolonisations ou des guerres israélo-arabes. Ceux-ci réclamaient de meilleures infrastructures pour répondre à leurs besoins religieux (multiplication des boucheries casher, construction de nouveaux lieux de culte grâce à l'opération « les Chantiers du Consistoire »), mais ils participèrent eux aussi au mouvement de sécularisation de la société française, où le desserrement de l'autorité familiale et le développement des loisirs, ceux des jeunes en particulier, impliquaient un relâchement certain de la pratique religieuse. Les propositions plus culturelles du FSJU répondaient à des demandes d'un cadre de sociabilité juive renouvelé. Elles prolongeaient et allaient accompagner un nouveau développement important des manifestations culturelles juives à partir des années 1970.

Parmi ces manifestations, il faut souligner en particulier l'intérêt nouveau pour l'histoire contemporaine des juifs de France et notamment celle de la seconde guerre mondiale. Faisant suite aux travaux des historiens nord-américains Paxton et Marrus, d'autres historiens français allaient développer les recherches sur cette période trouble de l'histoire de France. La collaboration et le régime de Vichy furent au centre de leurs investigations et de multiples autres publications (ouvrages autobiographiques, films documentaires ou de fiction). Depuis, la *Shoah* – terme hébraïque que fit connaître le film de Claude Lanzmann en 1985 – est devenue l'un des motifs importants de l'engagement identitaire juif, qu'il s'agisse de recherche mémorielle (personnelle ou collective) ou d'un nouveau militantisme juif face à la multiplication des expressions négationnistes.

Le CRIF allait bénéficier lui aussi d'une vraie visibilité à la fin des années 1970, à la faveur de manifestations publiques à caractère plus politique autour de l'expression de solidarité avec Israël. Il fut d'abord contesté par le Comité de coordination des associations juives de France au moment de la Guerre des Six jours, pour la faiblesse de son expression publique, puis par le Comité juif d'action qui organisa trois grands rassemblements de « 12 heures pour Israël » dans les années soixante-dix. Mais il fut ensuite entraîné dans cette dynamique et en vint finalement à revendiquer plus

explicitement un rôle de représentant politique de la communauté juive organisée. Il adopta une nouvelle charte en 1977 (*La Communauté juive dans la cité*) puis changea ses statuts pour instaurer notamment l'élection de son président par l'ensemble des associations fédérées en son sein. L'avocat Théo Klein devint ainsi en 1983 son premier président élu <sup>17</sup>.

L'autonomisation du CRIF vis-à-vis du Consistoire central (dont le président était précédemment de droit le chef du CRIF) a renforcé l'écart par rapport au modèle confessionnel que représentait déjà sa création en 1943. Certes le Consistoire continuait d'y disposer normalement d'un plus grand nombre de voix, de même que le FSJU et l'AIU, considérés eux aussi comme membres fondateurs ; mais la reconnaissance *de facto* du CRIF comme interlocuteur légitime de l'Etat souligna bien la spécialisation institutionnelle de plus en plus nette des champs d'action dans le monde juif organisé <sup>18</sup>.

L'engagement religieux constitua le troisième pôle des manifestations identitaires juives à partir des années 1970. Ce pôle s'est lui aussi pluralisé, avec le développement de courants soit plus « orthodoxes » (celui des *'hassidim* de Loubavitch est plus connu du fait de son prosélytisme public sur le modèle américain), soit plus libéraux (le judaïsme libéral compte aujourd'hui une bonne dizaine de communautés locales, de petite taille en province mais en progression constante). Même numériquement minoritaires, ces courants entament eux aussi le monopole du Consistoire du fait de leur visibilité – ici sur son terrain même, celui de la représentation religieuse. Les responsables de ces courants sont devenus des interlocuteurs de l'Etat ou des collectivités locales. La pluralisation institutionnelle du champ religieux juif, reconnue *de facto* par l'Etat, constitue ainsi le troisième facteur de « sortie du modèle confessionnel ».

#### *Les années 2000 : de nouvelles concurrences institutionnelles*

Le pluralisme institutionnel de la communauté juive organisée qui s'est affirmé dans les années 1980 en s'appuyant sur une spécialisation des champs d'action (le religieux, le culturel ou le politique) traduit clairement une *sécularisation* des modalités de l'être juif en France. Mais l'activisme de ces instances connaît depuis les années 2000 une certaine effervescence déstabilisatrice dont il est difficile encore d'évaluer tous les effets.

Des trois principales institutions prétendant à une représentativité, c'est le Consistoire qui semble le plus en crise. En déficit chronique depuis plusieurs années – en raison d'erreurs de gestion, et parce qu'il a perdu le monopole sur un marché de la

---

<sup>17</sup> Théo Klein avait été en 1967 l'animateur du Comité de coordination des associations juives de France. Ayant vécu plusieurs années en Israël, il en est devenu citoyen ; il possède donc la double nationalité. Ce profil plus séculier et politique ne fut pas sans effet sur sa manière de présider le CRIF.

<sup>18</sup> Rappelons que le CRIF a institué en 1985 la tenue annuelle d'un « dîner » au cours duquel il invite toujours le Premier ministre en exercice ainsi que d'autres membres du gouvernement et d'autres personnalités politiques. Ainsi après les accords d'Oslo de 1993, le CRIF invita, plusieurs années de suite, la représentante de l'Autorité palestinienne en France, Leila Shahid.

cacherout désormais mondialisé – il voit aussi son séminaire de formation rabbinique concurrencé par les *yechivot* (lieux d'étude traditionnels) d'Israël, d'Angleterre ou des Etats-Unis. Sur le terrain, les synagogues affiliées aux consistoires (régionaux et central) constituent certes encore la majorité du judaïsme religieux français, mais de plus en plus de communautés locales nouvelles tendent à se créer hors du système consistorial, tandis que d'autres se désaffilient<sup>19</sup>. Cette déstabilisation interne du Consistoire fut particulièrement ressentie lors de la campagne pour l'élection d'un nouveau grand rabbin de France en mai-juin 2008. L'opposition entre deux profils de personnalité religieuse, celui plus charismatique de Joseph Sitruk (en poste depuis 1988) et celui plus institutionnel et intellectuel de son rival Gilles Bernheim, fit en effet nettement ressortir les initiatives paradoxales du premier. Alors qu'il était élu par l'institution consistoriale, Joseph Sitruk avait en effet multiplié la création d'instances religieuses externes à l'institution : une synagogue en banlieue parisienne, un tribunal rabbinique majoritairement composé d'autorités venant d'Israël, un réseau d'alimentation cachère personnel. Le Consistoire, tout en gardant officiellement son rôle de représentation religieuse auprès de l'Etat, risquait-il de devenir une « coquille vide » ?

Une concurrence certaine a également commencé de se faire jour entre les trois principales institutions. Alors que le Consistoire central s'est retiré depuis 2002 du CRIF parce qu'il n'y obtenait pas le plus grand nombre de sièges qu'il souhaitait, le CRIF ne cesse de développer ses contacts avec des autorités religieuses (catholiques, bouddhistes, musulmans), empiétant sur le domaine propre du Consistoire – lequel organise à l'occasion des conférences et des colloques, empiétant lui-même sur le domaine du FSJU et de l'Alliance israélite universelle. Par ailleurs, si la solidarité avec Israël reste aujourd'hui l'objet d'un consensus pour la plupart des juifs de France, ceux-ci sont désormais divisés sur la manière d'exprimer cette solidarité – comme en écho aux débats internes de la société israélienne<sup>20</sup>. Ainsi, même si le soutien du CRIF vis-à-vis de tout gouvernement israélien ressort tout d'abord d'une position clairement légitimiste, il peut être de fait interprété comme une prise de position partisane. Les prises de position publiques du CRIF donnent alors lieu à des désaveux tout aussi publics de la part d'autres juifs, individuellement, ou regroupés dans des « collectifs » ou de nouvelles organisations contestataires – qui lui reprochent son soutien trop « inconditionnel » à Israël... ou au contraire la faiblesse de ce soutien.

Enfin, les responsables du CRIF ne cessent de s'engager plus avant sur la scène diplomatique, recevant tel ambassadeur en visite en France, envoyant leurs condoléances à tel Etat pour les victimes d'un tremblement de terre, ou encore s'engageant auprès de nouvelles instances « représentatives » de tel ou tel collectif : la Coordination des berbères de France ou le Comité représentatif des associations noires de France (CRAN) par exemple. Cette activité de type diplomatique, qui atteste la nouvelle importance d'une dimension « ethnique » de l'identité juive à côté de

<sup>19</sup> Voir l'article de S. LE BARS dans *Le Monde* du 13 mars 2007 : « Judaïsme : les évolutions religieuses récentes fragilisent le Consistoire ».

<sup>20</sup> La guerre du Liban de 1982 fut la première occasion d'un questionnement de la société israélienne sur les motifs et la légitimité de ce nouvel engagement militaire.

sa dimension confessionnelle, ne peut-elle pas laisser penser que les juifs de France constitueraient une entité politique distincte dans la société française – et ce, malgré les désaccords publics exprimés par de nombreux juifs à l'encontre du CRIF ? Courante aux Etats-Unis, la pratique du *lobbying* politique est mal perçue en France car elle est interprétée comme une forme de « clientélisme », contraire à l'idée d'« intérêt général » normalement attachée à la fonction politique.

***Juifs de France : sortie du modèle confessionnel et débats autour du multiculturalisme***

La dynamique de pluralisation et de sécularisation des identités juives françaises rencontre une évolution plus générale de la société française d'ouverture à la diversité religieuse et culturelle. Mais si celle-ci fut relativement bien acceptée en période de stabilité et de confiance sociale – ainsi le thème du « droit à la différence » fut-il prisé au cours des années 1970 et 1980... en même temps que le Front national gagnait en audience – il n'en est plus de même en période d'incertitude économique et de tensions sociales ou internationales. Depuis la fin des années 1990 en effet, le contexte nouveau de mondialisation conflictuelle, où « l'islam » en particulier apparaît comme menaçant, rejaillit sur les débats internes de la société française. Les polémiques sur la laïcité qui ont resurgi, attisées depuis 2007 par les déclarations du nouveau président de la République Nicolas Sarkozy, font apparaître des désaccords tant sur ses principes fondamentaux que sur leur application concrète au quotidien. Ces débats rejaillissent sur l'ouverture à la diversité culturelle. Ceux qui demandent à intégrer cette diversité dans la société française en en négociant les termes (un « multiculturalisme à la française ») s'opposent à ceux qui expriment plutôt la crainte que cette diversité trop affichée ne favorise une dangereuse fragmentation sociale. La préférence de ces derniers pour un espace public « neutre » trouve bien sûr argument dans les tensions liées aux concurrences mémorielles qui se sont développées depuis une quinzaine d'années <sup>21</sup>, ainsi que dans les actes anti-juifs qui se sont multipliés, en écho à la « deuxième Intifada » palestinienne des années 2000 <sup>22</sup>.

Les juifs de France sont eux aussi partagés entre ces options, les uns condamnant toute affirmation identitaire comme « communautariste », d'autres revendiquant la légitimité d'une identité collective et de son expression publique mais sans y voir de danger communautariste, d'autres encore appelant à la prudence, notamment en raison des nouvelles expressions anti-juives des années 2000. Dans ce contexte de dynamiques contradictoires – entre enracinements et inquiétudes, pourrait-on dire – l'élection au poste de grand rabbin de France du concurrent de Joseph Sitruk, Gilles

---

<sup>21</sup> On devrait également parler d'« alliances mémorielles », par exemple entre juifs et arméniens de France ou du fait de l'engagement d'associations juives pour la mémoire du génocide rwandais.

<sup>22</sup> De fait, ces incidents anti-juifs se maintiennent à un certain niveau alors que les violences de l'Intifada se sont calmées au Moyen-Orient. Certains analystes tendent alors à penser que cet antisémitisme persistant est devenu plus structurel. Voir J. LAURENCE et J. VAISSE, *Intégrer l'Islam. La France et ses musulmans : enjeux et réussites*, Paris, Odile Jacob, 2007 (en particulier le chapitre 9 : « L'antisémitisme chez les musulmans de France et la crainte des communautarismes », p. 271-296).

Bernheim (il n'entrera en fonction qu'en 2009), amorce un retour non seulement vers une relégitimation de l'institution consistoriale – il appelait en effet à préserver l'autonomie religieuse du rabbinat français et à restaurer la centralité du Consistoire – mais aussi vers une conception plus classique d'un judaïsme confessionnel bien intégré dans la société française (notamment en renouant le dialogue religieux avec d'autres confessions). Néanmoins, les transformations du monde juif semblent trop profondes pour que l'on puisse parler de simple « retour » vers le modèle confessionnel. La pluralité des manières d'être juif, religieuses et séculières, et sa traduction en une pluralité d'institutions spécialisées, attesteraient d'une situation nouvelle où coopérations *et concurrences* internes refléteraient bien le multiculturalisme de fait de la société française.

## **Le judaïsme belge**

### ***De l'émancipation au modèle confessionnel***

L'égalité civile et politique conférée aux juifs en 1795 sur le territoire de la Belgique, à la faveur de l'occupation par les troupes révolutionnaires françaises, a été implicitement confirmée par le régime hollandais puis la Constitution belge. La dernière discrimination légale à l'égard des juifs fut abolie en 1836, lorsque la Cour de Cassation abrogea l'obligation de prêter en justice le serment *more judaico*, un simulacre d'invocation à la divinité imposé aux juifs sous l'Ancien régime<sup>23</sup>. Cette égalité nouvellement acquise pour les juifs, qui mettait fin à des siècles de discrimination, se doubla d'un changement radical de l'« identité » de chaque juif, c'est-à-dire la nature de son appartenance à sa communauté : alors qu'auparavant, le judaïsme était vécu de manière collective, l'acquisition de la citoyenneté confina désormais, en théorie, le judaïsme au domaine privé et abolit toute forme de statut personnel.

En reconnaissant *de facto* le culte israélite dès 1831-32 – sur la base des décrets napoléoniens de 1808 qui créaient l'institution du Consistoire – puis en le reconnaissant *de jure* en 1870, en lui accordant des subventions, en contribuant matériellement à ériger des lieux de culte qui inscrivaient symboliquement la présence du judaïsme dans l'espace urbain, le pouvoir civil belge se montra fort libéral, c'est-à-dire conforme à la Constitution qu'il s'était donnée. Même s'il y eut par la suite quelques entorses au principe d'égalité, ce n'était pas tant les juifs qu'on visait – les anglicans et quelquefois les protestants en furent victimes eux aussi – mais l'Eglise catholique qui tentait avec force d'affirmer son principe majoritaire.

L'idéalisme du judaïsme émancipé et le modernisme affiché de ses dirigeants, tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, s'accommodèrent fort bien de ce régime nouveau, conforté par le système napoléonien de « judaïsme consistorial », même si les mentalités accusaient un retard certain sur le droit, et même si les immigrés juifs venus dès 1880 d'Europe centrale et occidentale ne s'adaptèrent que lentement à ce nouveau contrat social et juridique. L'arrivée de juifs orthodoxes de l'Est européen posa certes un certain nombre de questions quant au rapport du judaïsme à la loi civile – notamment la

---

<sup>23</sup> Th. BAUDIN, « L'organisation du culte israélite de Belgique », *Res Publica*, V/1, 1963, p. 37-47.

pratique de l'abattage rituel, qui suscita quelques interrogations en Belgique à la suite de son interdiction en Suisse à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais elles furent balayées par l'émergence de nouvelles formes d'expressions de la « judéité », sociales, politiques et culturelles plutôt que religieuses <sup>24</sup>.

L'adhésion des juifs à la nation belge fut mise à mal à quelques reprises par des questions politico-religieuses brûlantes comme la querelle des cimetières qui agita la Belgique dans les années 1860 et 1870 et traça une ligne de démarcation forte, sur le plan des convictions philosophiques, entre partisans des cimetières confessionnels et tenants du cimetière civil. Toutes profondes que furent les plaies qu'elle laissa après avoir été éclipsée par la guerre scolaire de 1879-1884, la question des cimetières ne remit pas en cause le statut du judaïsme en Belgique. Elle ne modifia pas fondamentalement les rapports entretenus avec le pouvoir civil. Mais elle constitua un premier moment de rupture au sein des communautés juives. Certains se détachèrent définitivement du judaïsme à partir de cette époque, considérant que le principe d'égalité ne pouvait s'embarasser de ce qui était considéré comme un archaïsme religieux. D'autres renforcèrent leur identité et les formes d'expression de leur appartenance, refusant que l'accession à la modernité se fasse au mépris de l'essence du judaïsme.

Depuis lors, même si des épisodes politiques comme l'antisémitisme de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ou la xénophobie antijuive de la fin des années trente ont scandé la place des juifs dans la Nation, leur statut ne fut jamais remis en cause – sans compter bien entendu la suspension de leurs droits en 1940-1944, mais qui découla d'ordonnances allemandes et non de la législation belge. A vrai dire, à aucun moment, leur situation ne fut un enjeu dans le débat politico-religieux de la Belgique comme il l'avait été durant la querelle des cimetières, qui fut l'un des premiers actes de la « guerre des deux Belgique », laquelle dura plus d'un siècle.

Le culte israélite figure parmi les six cultes aujourd'hui reconnus en Belgique. L'organe dit « chef de culte », le Consistoire, est censé représenter l'ensemble du judaïsme au plan confessionnel, mais cela n'empêche pas l'autorité civile de reconnaître directement l'un des courants externes au Consistoire, et donc une forme de pluralisme interne au monde juif.

A ce jour, seize communautés israélites sont reconnues par l'Etat, bénéficiant ainsi de son aide matérielle, et sont représentées au Consistoire : six à Bruxelles, trois à Anvers, une à Arlon, Charleroi, Gand, Liège, Waterloo, Knokke et Ostende. Cette reconnaissance par l'autorité civile (proche du système induit en France par l'ordonnance d'organisation du culte israélite de 1844 et qui y fut maintenu jusqu'à la loi de séparation de 1905) ne repose pas sur des critères clairement déterminés par une loi mais relève d'une décision politique <sup>25</sup>. Elle entraîne un certain nombre d'avantages

---

<sup>24</sup> J.-P. FRANCOU, *Les relations de la communauté israélite de Belgique avec le pouvoir central, 1830-1940*, Bruxelles, 1972.

<sup>25</sup> L'ordonnance de 1844 rassembla dans un texte organique les dispositions relatives au culte israélite en France, en matière de reconnaissance et de financement : J.-Ph. SCHREIBER, « L'organisation du culte israélite en Belgique et en France (1831-1905), ressemblances et dissemblances », *Problèmes d'histoire des religions*, 5, 1994, Bruxelles, p. 87-96. L'ordonnance de 1844 est demeurée la charte fondamentale du judaïsme français jusqu'en 1905, sauf en France métropolitaine. Voir notamment : G. BAUGEY, *De la condition légale du culte israélite en*

matériels. On estimait en 1980 que les communautés religieuses reconnues par le Consistoire et le pouvoir civil comptaient quelque 4 500 membres chefs de famille, soit probablement la moitié de la population juive de Belgique – répartie de manière inégale entre Bruxelles et Anvers <sup>26</sup>. En raison de l'influence dominante en son sein des orthodoxes, le Consistoire refuse toujours de reconnaître l'Union libérale israélite, une association religieuse fondée à Bruxelles en 1966 et liée au mouvement réformé américain. Cette communauté a été toutefois reconnue par l'Etat, par un arrêté royal de 1995, sous le nom de Communauté israélite libérale *Beth Hillel* – elle est la seule dans ce cas hors du réseau consistorial. D'autres groupes religieux, de plus en plus présents à Anvers notamment, restent hors du Consistoire, qui ne les reconnaît pas, et ne bénéficient pas non plus de la reconnaissance étatique – il s'agit principalement de congrégations *'hassidiques'* <sup>27</sup>.

### *Au-delà du judaïsme confessionnel*

Depuis son émancipation, le judaïsme belge a été traversé par trois grands courants, qui furent autant de tentatives pour traduire les expressions de la modernité en son sein. Au XIX<sup>e</sup> siècle, ce fut le judaïsme émancipé. Tout en insistant sur sa dimension religieuse, il fut le vecteur fondamental de l'adaptation des juifs à leurs nouvelles conditions d'existence <sup>28</sup>. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, ce fut le nationalisme juif, dont la figure essentielle fut le sionisme, qui symbolisa la seconde expression de cette modernité : il s'inscrivit pleinement dans l'émergence de l'idée nationale et de la question des minorités en Europe centrale, balkanique et orientale <sup>29</sup>. Le sionisme devint le courant dominant dans le judaïsme belge à partir des années trente et l'est demeuré jusqu'à nos jours à travers la fidélité entretenue par la grande majorité des juifs belges à l'égard de l'Etat d'Israël. Enfin le marxisme, dans ses composantes sionistes mais surtout à travers les organisations de masse suscitées par le mouvement communiste, joua un rôle essentiel dans l'immigration juive dans l'entre-deux-guerres et dans les années qui suivirent la fin de l'occupation allemande <sup>30</sup>.

Dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, une vie culturelle, sociale, et politique intense s'est donc superposée à la vie socioreligieuse des communautés. Le Consistoire, censé

---

*France et en Algérie*, Paris, Rousseau, 1898 ; P. BEAUFIN, *Législation générale du culte israélite en France, en Algérie et dans les colonies...*, Paris, Giard et Brière, 1894 ; A. BOYER, *Le droit des religions en France*, Paris, PUF, 1993.

<sup>26</sup> J.-Ph. SCHREIBER, « Joodse gemeenten, instellingen en organisaties », in P. VAN DEN EECKHOUT et G. VANTHEMSCHE, *Bronnen voor de studie van het hedendaagse België*, Bruxelles, VUBPress, 1999, p. 1027-1048.

<sup>27</sup> J. GUTWIRTH, *Vie juive traditionnelle (ethnologie d'une communauté hassidique)*, Paris, 1970.

<sup>28</sup> J.-Ph. SCHREIBER, *Politique et religion : le Consistoire central israélite de Belgique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1995.

<sup>29</sup> J.-Ph. SCHREIBER, *L'immigration juive en Belgique du moyen âge à la première guerre mondiale*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1996.

<sup>30</sup> Sur la communauté juive en Belgique pendant l'entre-deux-guerres, voir R. VAN DOORSLAER, *Enfants du Ghetto. Juifs révolutionnaires en Belgique (1925-1940)*, Bruxelles, Labor, 1997 et Id. (éd.), *Les Juifs de Belgique de l'immigration au génocide, 1925-1945*, Bruxelles, CERHSGM, 1994.

représenter et défendre les intérêts matériels du culte israélite auprès de l'autorité civile, a été contraint de s'adapter au pluralisme religieux interne mais aussi à l'émergence d'autres dimensions de l'appartenance juive – sociales, politiques ou culturelles. De sorte que la « sortie du modèle confessionnel » décrite plus haut pour la France a été plus précoce en Belgique, où la sécularisation de la vie juive a été en outre plus rapide que celle de la société tout entière.

Le premier seuil de sortie du modèle confessionnel est la conséquence de la pluralisation forcée du Consistoire, du fait de la création de communautés orthodoxes et de l'émergence d'autres expressions, séculières, de la vie juive. Dès le lendemain de la première guerre mondiale, le centre de gravité de la vie juive a progressivement basculé du pôle consistorial vers un pôle plus politique, culturel et social, et le paysage institutionnel juif s'est largement fragmenté. Il y eut d'abord mainmise progressive des courants sionistes sur les organisations juives, qui devinrent de fait les leviers de la vie juive durant l'entre-deux-guerres.

Tant le rôle des idéologies – nationales ou sociales – que les conditions de vie des immigrés, leur implantation urbaine, leurs structures sociales, leur langue véhiculaire – le yiddish –, leur vie politique, syndicale, culturelle, leurs réseaux de solidarités... déterminèrent les contours de la nébuleuse communautaire dans l'entre-deux-guerres, les formes de plus en plus diverses de l'identité juive et surtout la nature d'une organisation atomisée qui survit jusqu'à nos jours. La pluralité des formes de résistance ou de passivité face aux mesures prises par l'occupant nazi contribua aussi à cristalliser quelques-unes des oppositions de l'après-guerre et des tensions – qui ont persisté jusqu'à nos jours – nées d'une perception différente de la « mémoire » de ces événements tragiques <sup>31</sup>.

Le deuxième seuil de sortie du modèle confessionnel se situe après 1945. Les revendications juives (matérielles, symboliques, politiques) se sont jouées dès la fin des années quarante, et jusqu'à l'exacerbation de ces vingt dernières années, autour de la question de la mémoire de la *shoah* : statut des victimes, combat pour la justice, reconnaissance de la centralité du génocide dans l'expérience nazie, compensations pour les biens spoliés, etc. Portées par des associations *ad hoc*, figurant au cœur des préoccupations des centres communautaires qui remplacent les communautés religieuses comme noyaux durs de la vie juive dans les années cinquante et soixante, ces demandes témoignent en creux du fait qu'il y eut peu de revendications juives proprement religieuses (hormis peut-être quand l'abattage rituel fut remis en question), et tout aussi peu d'expressions juives religieuses particulières à propos des évolutions éthiques et morales de la société.

Le troisième seuil enfin est marqué par les tentatives, depuis vingt-cinq ans environ, de susciter une représentation « politique » du judaïsme belge – une expérience déjà tentée dans l'entre-deux-guerres. Les organes mis sur pied à cet effet n'entretiennent de fait que des rapports officieux avec l'autorité civile – le Consistoire central et les communautés religieuses locales restant les seules instances officiellement reconnues par l'Etat. Mais la prétention de certains à vouloir assumer un comportement de

---

<sup>31</sup> J.-Ph. SCHREIBER et R. VAN DOORSLAER (dir.), *Les curateurs du ghetto. L'Association des Juifs en Belgique sous l'occupation nazie*, Bruxelles, Labor, 2004.



« minorité » accrédite l'idée que le mode d'intégration prôné depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle aurait fait son temps, tant en raison de l'évolution de la société globale que des transformations des communautés juives <sup>32</sup>.

Ce troisième seuil de sortie du modèle confessionnel est marqué par le sursaut identitaire de 1967, autour de la question de la « survie » d'Israël ; il traduit la focalisation de l'identité juive autour du lien à Israël, conçu comme cœur de la vie juive. Ainsi, l'action philanthropique ne visera plus principalement les services sociaux à la population juive locale mais bien l'aide financière à Israël. Les organisations représentatives du judaïsme belge, qui tendent alors à supplanter le Consistoire, se situeront dans la perspective de ce troisième seuil et mettront l'accent sur le *lobbying* pro-israélien.

De manière générale, depuis la création de l'Etat d'Israël et plus encore depuis juin 1967, la distinction entre non sionistes et sionistes – au sens d'une reconnaissance de la centralité de l'Etat juif dans le judaïsme – s'est progressivement estompée dans le judaïsme belge, de sorte qu'une très grande majorité des organisations juives marque aujourd'hui un grand attachement envers Israël. Créé en 1971, centré sur la judéité comme ethnie et comme peuple, le Comité de coordination des organisations juives de Belgique (CCOJB) a ainsi été fondé dans le but de devenir l'institution représentative de la communauté juive de Belgique sur le plan politique – il s'apparente en cela au CRIF français. Fédération d'associations – outre des associations à vocation nationale, il regroupe des communautés religieuses et la plupart des organisations juives importantes de la capitale – le CCOJB constitue la branche belge du Congrès juif mondial, la principale organisation représentative juive au niveau mondial. Il s'attache notamment à marquer la solidarité de la population juive avec l'Etat d'Israël.

Créé en 1993 pour constituer le pendant anversoïse du CCOJB, le Forum der Joodse Organisaties se veut quant à lui le porte-parole et le représentant des organisations juives et de ses courants religieux auprès des autorités locales anversoïses et auprès des autorités régionales flamandes. Implanté à Anvers, il n'a toutefois à ce jour pas réussi à fédérer toutes les tendances de la vie juive anversoïse. Cette création atteste de l'existence d'une bipolarisation forte, et ancienne, entre Anvers et Bruxelles, deux villes où se concentre l'immense majorité de la population juive. Les différences se marquent surtout dans l'existence, d'une part, d'une prédominance de l'orthodoxie religieuse à Anvers, marquée par un dynamisme démographique sans précédent, susceptible de bouleverser les équilibres existants, et par un taux très élevé d'enfants scolarisés dans le réseau scolaire juif ; d'autre part, d'un pôle culturel laïque fort à Bruxelles, avec le Centre communautaire laïc juif (CCLJ). L'exemple, remarquable à maints égards, du CCLJ témoigne de la volonté qui s'est fait jour, dans les années soixante, d'organiser une partie de la communauté juive de la capitale en dehors de toute référence religieuse et en affichant une proximité philosophique forte avec le

---

<sup>32</sup> J.-Ph. SCHREIBER, « La Belgique, le judaïsme et les Juifs », in *Etat laïque et société plurielle*, actes du colloque organisé par la Commission de politique culturelle « Interculture », Bruxelles, PAC, 1997, p. 94-103.

pilier laïque de la société belge, notamment dans la laïcisation de certains rites de passage et de certaines cérémonies <sup>33</sup>.

L'évolution du judaïsme belge a ainsi globalement été marquée par l'érosion progressive du champ religieux au profit du champ sociopolitique ; son réseau associatif séculier s'est imposé aux côtés des réseaux religieux. La seule nuance à apporter à ce constat concerne les transformations de la communauté d'Anvers depuis le lendemain de la guerre. Largement dominée par les orthodoxes et les '*hassidim*', cette communauté donne à voir un dynamisme démographique, social et économique particulier (avec le développement d'un secteur d'*ethnic business* d'importance) <sup>34</sup>.

Cette bipolarisation entre Bruxelles et Anvers, ajoutée à la fragmentation du paysage institutionnel et l'incapacité de se doter d'un organe représentatif unique au niveau national, témoigne à la fois de la forte dissemblance entre les deux principales communautés juives locales du pays et de la conformation progressive avec les réalités institutionnelles de la Belgique. Peut-on parler alors de « minorité » culturelle ou religieuse lorsque celle-ci est marquée par une telle hétérogénéité et des divisions qui freinent toute action collective cohérente, du fait de l'absence d'intérêts communs ?

Tout cela fait qu'à la pluralisation religieuse qui s'est affirmée dans le judaïsme belge depuis l'arrivée des juifs orthodoxes d'Europe centrale et orientale, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, puis la pluralisation des identités juives que l'on observe depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle et surtout depuis la guerre, s'ajoute la pluralisation institutionnelle du judaïsme belge, allant jusqu'à la concurrence en matière de représentation. Si l'Etat ne reconnaît *de jure* que le seul Consistoire comme interlocuteur religieux, il entretient *de facto* des rapports avec d'autres partenaires, séculiers ceux-là.

Ces derniers temps cependant, la tendance sécularisatrice dans la communauté juive belge semble contredite par une influence croissante des associations religieuses. L'affaiblissement des centres communautaires est patent. L'avenir dira s'il faudra parler d'un « quatrième seuil » ou si l'on n'en revient pas, d'une certaine façon, au modèle confessionnel (qui serait cependant renouvelé). L'institution consistoriale apparaît dans ce contexte comme porteuse à la fois de potentialités de crise interne, avec la montée en puissance des orthodoxes et les tentations de scission entre deux ailes linguistiques, et d'un potentiel de survie, par son rôle *a priori* intangible d'instance légitimée par la reconnaissance étatique.

---

<sup>33</sup> C. SÄGESSER, « Les structures du monde juif en Belgique », *Courrier hebdomadaire du CRISP*, 1615, 1998, p. 1-28 ; J. LEMAIRE, S. SUSSKIND et A. GOLDSCHLÄGER (éd.), *Judaïsme et laïcité, La Pensée et les hommes*, 8, 1988.

<sup>34</sup> On estime ainsi que 80% environ des juifs d'Anvers sont membres d'une communauté religieuse et que près de 90% des enfants en âge d'obligation scolaire y fréquentent aujourd'hui des écoles juives à plein temps. En matière d'aide sociale, la Centrale d'œuvres sociales juives d'Anvers demeure l'institution juive la plus importante du pays, et exerce une fonction fondamentale dans une communauté où il y a beaucoup de démunis — plus que les stéréotypes courants ne peuvent le laisser imaginer. Sur ce sujet, voir A. KATZ, *75 jaar Centrale. Armoede en uitsluiting... een uitdaging*, Antwerpen-Rotterdam, 1995 ; et C. MASSANGE, *Bâtir le lendemain. L'Aide aux Israélites Victimes de la Guerre et le Service Social Juif de 1944 à nos jours*, Bruxelles, Didier Devillez, 2001.

### ***Représentation unique et pluralisme interne aux religions***

Les concurrences internes aux groupes religieux, plus fortes que par le passé, créent des rapports de forces que l'Etat ne peut plus réguler comme auparavant. Dans le cas du judaïsme, les leaders qui en prirent la tête au XIX<sup>e</sup> siècle devaient assoir leur légitimité et donc faire allégeance à l'Etat libéral, ils s'engagèrent donc à l'adapter à la modernité. De par son autorité, l'Etat fut ainsi l'instigateur d'une forme libérale de judaïsme au sein du Consistoire – celui-ci fit même pression sur les pouvoirs publics pour qu'elles ne reconnaissent pas les communautés orthodoxes créées par les juifs immigrés d'Europe de l'est. Aujourd'hui en revanche, des courants religieux n'ayant plus à rechercher cette légitimation étatique (puisque la confession est déjà établie) peuvent devenir suffisamment influents dans l'institution représentative existante pour y imposer leur option. Cela peut aboutir dans certains cas à des situations de blocage : ainsi faute de compromis interne face aux orthodoxes, aucun grand rabbin de Belgique n'a pu être élu depuis 1978 ; pour la même raison, la communauté juive de Bruxelles a dû quant à elle renoncer à engager un rabbin de tendance progressiste (issu du courant dit « *conservative* »). Ce rapport de forces joue contre le pluralisme interne du judaïsme belge dans son ensemble : aujourd'hui les communautés religieuses sont bien plus orthodoxes qu'elles ne l'étaient il y a un siècle. Si de l'extérieur, le Consistoire apparaît plutôt sécularisé et pluraliste, il se trouve en réalité entièrement dominé par l'esprit d'une orthodoxie profonde qui ne reflète pas le visage sociologique de l'ensemble du judaïsme belge <sup>35</sup>.

D'autre part, la reconnaissance étatique accordée en 1995 à la communauté israélite libérale reste une situation inédite mais marginale en définitive, qui n'a entraîné ni bouleversement institutionnel du judaïsme belge ni, au-delà, une réflexion en profondeur sur les conséquences d'un tel précédent jurisprudentiel pour les religions chrétiennes ou pour l'islam. Le système représentatif belge, en avalisant les rapports de forces dans une institution unique, l'organe dit chef de culte, semble favoriser aujourd'hui le poids d'une stricte orthodoxie – avec des conséquences, là encore, dans l'enseignement, au niveau des cours de religion dans l'enseignement public,

### ***Juifs de Belgique : pluralisme identitaire et nouvelles pressions normatives***

L'évolution du judaïsme belge montre le développement d'affirmations identitaires qui, globalement, ne mettent pas en cause son intégration dans la communauté nationale. On pourrait ainsi parler de communauté « ethnique », de fait marquée par un fort pluralisme interne, mais où le renforcement du pôle religieux (surtout perceptible à Anvers ou dans l'activisme des '*hassidim* de Loubavitch) et son influence sur l'institution consistoriale, créent de fait de nouvelles pressions normatives. Celles-ci peuvent jouer parfois dans le sens d'une auto-ségrégation sociale (du fait de la concentration spatiale et d'un système scolaire séparé). Dans ce contexte religieux concurrentiel, le Consistoire a pris le parti, depuis une trentaine d'années, de déborder

---

<sup>35</sup> Mais on en arrive aussi à un paradoxe, où l'on voit le Consistoire obligé, du fait de la reconnaissance étatique de la communauté libérale en 1995, d'approuver les comptes et les budgets d'une communauté qu'il ne reconnaît pas lui-même avant de les transmettre.

son cadre de représentation religieuse pour se manifester comme représentant politique du judaïsme belge <sup>36</sup>.

Le retour apparent à des signes rigides de religiosité illustre un repli défensif qui réenracine la conscience ethnique dans le religieux. Pour la majorité des juifs toutefois, c'est une religion comme « mémoire » qui est le plus souvent valorisée, une religion désacralisée, détachée de la plupart de ses prescriptions. Cette réarticulation de l'identité autour de signes religieux se nourrit d'une dynamique complexe où la mémoire se couple à un transfert de sacralité vers Israël comme substitut spirituel et identitaire.

Toutefois, dans une société multiculturelle de fait, qui cherche une définition à son mode de concitoyenneté, les juifs apparaîtraient de plus en plus comme une *minorité symbolique* – une sorte de modèle pacifié du maintien de spécificités *ethno-religieuses*. Leurs revendications spécifiques et les formes de leurs solidarités l'accréditent. Tout comme l'accrédite la *figure mythique* du juif (le mot est d'Albert Memmi) que construit la société, et qui enferme quelque peu les juifs dans l'image que se font d'eux les non juifs.

Enfin, dans une Nation qui se délite, dans une société qui n'a pas clairement fait le choix du type de citoyenneté qu'elle souhaite promouvoir, l'identité collective des juifs oscille entre affirmation d'un particularisme exclusif (jusqu'au ghetto mental) et affirmation identitaire intégrée à une pluralité des appartenances ; elle est mouvante, se renouvelant, se recréant en permanence : elle est à la fois *même* et *autre*, et c'est ce qui rend cette condition juive si *névrotique* aux yeux de certains.

### Conclusions

Les judaïcités de France et de Belgique connaissent donc des dynamiques globales similaires, mais avec des différences substantielles.

Dans un contexte général de rapports Etat-religions qui tend vers un pluralisme religieux plus égalitaire, en France comme en Belgique, la première dynamique globale concerne la pluralisation *interne* à chaque groupe. Celle-ci concerne tout autant le champ religieux lui-même que, plus généralement, les manières d'être et de se dire juif – religieuses *et séculières* – et la spécialisation des milieux associatifs selon leur secteur d'intervention, social, culturel ou politique. Cette dynamique sociale et institutionnelle pourrait être caractérisée alors comme une « sortie du modèle confessionnel », mais celle-ci se serait effectuée selon une chronologie et des modalités différentes en France et en Belgique.

Si la Belgique semble avoir connu cet écart au modèle confessionnel légèrement avant la France – avec une vitalité associative séculière manifeste dès le début du XX<sup>e</sup> siècle – c'est seulement en France que cette vitalité associative, nettement observable dans l'entre-deux guerres, s'est clairement traduite en termes institutionnels avec la création d'instances fédératrices après la deuxième guerre mondiale : le CRIF au plan politique, le FSJU aux plans social et culturel. C'est seulement en France également que ces institutions réussirent ensuite à s'imposer comme des interlocuteurs

---

<sup>36</sup> W. BOK, « Entrelacs du religieux et du laïc dans les milieux juifs en Belgique », in *La Belgique et ses dieux*, Louvain-la-Neuve, 1985, p. 333-346.

légitimes de l'Etat, à partir des années 1970. En Belgique la reconnaissance *de facto* d'instances séculières n'entamera pas la légitimité officielle de l'institution consistoriale, liée au statut de culte reconnu du judaïsme <sup>37</sup>.

Les différences institutionnelles entre la France et de Belgique pourraient être rapportées d'abord aux différences démographiques du monde juif : la faiblesse numérique du judaïsme belge, couplée à sa division entre deux pôles, l'un plus séculier (Bruxelles) et l'autre plus religieux (Anvers), ne faciliterait pas la constitution d'instances fortes de représentation auprès de l'Etat ; alors que le judaïsme français, fort de ses 600 000 membres (c'est une estimation) et d'une concentration de plus de la moitié de cette population en région parisienne, serait plus à même de regrouper des forces vives pour constituer des interlocuteurs « représentatifs » face à l'Etat (même si l'on admet qu'ils ne sont pas forcément considérés comme tels par tous et que, de plus, ils n'empêchent pas d'autres acteurs associatifs d'avoir des rapports officiels avec l'Etat).

Ces différences de situation institutionnelle du monde juif doivent être rapportées également au type d'Etat. Alors que la France est un Etat historiquement plus centralisé qui « appelle » la constitution d'instances également centralisées, celles-ci sont soumises depuis ces dernières années à de fortes concurrences, qui sont en partie liées aussi aux processus de décentralisation. Quant à la Belgique, nation divisée dont la fragmentation apparaît de manière encore plus manifeste depuis ces dernières années, le pragmatisme du modèle consociatif ouvre certes la voie à l'expression d'une pluralité d'intérêts et d'options, mais il n'incite pas à un regroupement des forces <sup>38</sup>. Si le modèle confessionnel reste une référence *historique* en France et *officielle* en Belgique – au point que l'on fait souvent appel à l'exemple de l'intégration des communautés juives pour structurer le culte musulman — les transformations du monde juif et ses modalités d'adaptation à une société multiculturelle ont suivi des voies à la fois proches et différentes où, paradoxalement, c'est dans la France républicaine que la pluralité institutionnelle juive est le mieux reconnue, alors que la Belgique, tiraillée entre diversité culturelle et régime de cultes reconnus, privilégie encore le caractère confessionnel du judaïsme.

---

<sup>37</sup> Ce qui n'empêcherait pas, en Belgique, la participation de dirigeants communautaires juifs, religieux et laïcs, à des dialogues officiels entre « communautés », comme la « table-ronde pour le respect mutuel et le mieux vivre ensemble » organisée en décembre 2002 par la Vice-première ministre et ministre de l'Egalité des chances Laurette Onkelinx.

<sup>38</sup> Voir A. MORELLI et J.-Ph. SCHREIBER, « Are Immigrants the Last Belgians ? », in *Nationalism in Belgium. Shifting Identities, 1780-1995*, Londres, 1998, p. 249-257.

