



**HAL**  
open science

## ”Madame le rabbin” ou ”Pauline” ?

Béatrice de Gasquet

► **To cite this version:**

Béatrice de Gasquet. ”Madame le rabbin” ou ”Pauline” ?. Y. Guichard-Claudic; D. Kergoat; A. Vilbrod. L’inversion du genre. Quand les métiers masculins se conjuguent au féminin.. et réciproquement, Presses universitaires de Rennes, pp.181-192, 2008. hal-00285027

**HAL Id: hal-00285027**

**<https://hal.science/hal-00285027v1>**

Submitted on 3 Dec 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Béatrice de Gasquet

Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (EHESS)

Communication au colloque « L'inversion du genre », Brest 18-19-20 mai 2005

### **« Madame le rabbin » ou « Pauline » ? Une pionnière entre stratégies de neutralisation et marges d'autonomie**

Pauline Bebe, première femme ordonnée rabbin en France, il y a quinze ans, reste à ce jour la seule <sup>1</sup>, même si dans le monde les femmes rabbins se comptent par centaines, aux États-Unis, mais aussi en Europe, principalement dans les courants issus de « la réforme » du judaïsme née en Allemagne au xx<sup>e</sup> siècle.

Que peut dire la sociologie d'un cas unique ? C'est un enjeu important en particulier pour la sociologie du genre : si le genre est d'abord à analyser comme un système qui détermine fortement les destins et l'identité, comment faire aussi la part de la réflexivité des actrices, comment comprendre et expliquer des parcours biographiques vécus comme atypiques ? C'est cet équilibre que préconisait N. Elias répondant aussi à une question déontologique : comment « objectiver » la situation des acteurs et actrices, tout en rendant compte de leurs marges de manœuvre, de leur singularité ?

On considère généralement la sociologie comme une science destructrice, réductrice. Je ne partage pas cette opinion. La sociologie est pour moi une science qui doit nous aider à mieux comprendre et expliquer ce qui nous paraît incompréhensible dans notre existence sociale. J'ai choisi le titre, apparemment paradoxal, de « sociologie d'un génie », dans cet esprit. Mon objectif n'est donc pas de détruire, ni de réduire ce génie, mais de rendre plus compréhensible sa situation humaine [...] Il appartient aux techniques du sociologue de donner une image claire des contraintes sociales qui pèsent sur un individu. Il ne s'agit pas en l'occurrence d'un récit historique, mais de l'élaboration d'un modèle théorique vérifiable de la constellation que constituait un individu – ici, un artiste du xviii<sup>e</sup> siècle – par ses liens d'interdépendance avec d'autres personnages sociaux de son époque (Elias, 1991, p. 24-25).

Ma démarche, qui s'appuie sur un travail ethnographique de plusieurs mois dans la synagogue de Pauline Bebe, consiste avant tout à mettre les spécificités éventuelles de sa pratique professionnelle en rapport avec un contexte institutionnel précis. En plus de mettre l'accent sur ce qu'on pourrait appeler la variable institutionnelle, dont on sait le rôle dans la féminisation des métiers (Marry, 2004), je chercherai à faire la part, à propos d'une actrice singulière, des contraintes sociales et de la marge d'autonomie personnelle (*agency*).

Cette ordination <sup>2</sup> est-elle la partie visible d'évolutions importantes dans la division sexuelle du travail à l'échelle du judaïsme français ? Ou le caractère solitaire de ce cas signale-t-il au contraire des résistances profondes ? Après avoir présenté le contexte du judaïsme français contemporain, on verra qu'autour de l'ordination de Pauline Bebe, c'est bien moins le contenu et la féminisation d'un *métier* qui sont directement en jeu, que la légitimité de deux courants ayant des approches concurrentes de l'identité juive et de la

---

<sup>1</sup> Cependant, Delphine Horvilleur termine son cursus rabbinique, tandis que Floriane Chinsky, qui a grandi en France, est devenue en septembre 2005 la première femme rabbin de Belgique.

<sup>2</sup> C'est le terme généralement utilisé (le terme hébreu est *smikha*). Remarquons qu'il n'y a pas dans la loi juive de statut codifié du rabbin, malgré une spécificité française liée à la centralisation consistoriale. L'exclusion des femmes du rabinat n'est pas lié à une sacralité particulière de ce statut, mais fait partie du problème plus large de l'exclusion des femmes non seulement du culte synagogaal mais surtout de l'étude du Talmud (Allouche-Benayoun, Podselver, 2003)

régulation religieuse (et donc indirectement du métier de rabbin). Parce qu'il politise la question du genre, cet « état du champ » a pour double effet de faire de Pauline Bebe un rabbin à la fois particulièrement peu légitime, et particulièrement autonome institutionnellement.

Quelles sont alors les conséquences pratiques de cette illégitimité et de cette autonomie en termes de changement religieux et d'évolution des rapports sociaux de sexe dans la synagogue? Sa difficile légitimation a amenée P. Bebe à développer vis-à-vis de l'extérieur des stratégies de normalisation qui visent à « neutraliser » son cas, comme le révèle en partie le refus de féminiser son titre : elle est à l'extérieur « madame le rabbin », mais en aucun cas madame la rabbin ou la rabbine<sup>3</sup>. En revanche, au sein de sa communauté, où elle est « Pauline » et non « madame le rabbin », elle est plus libre de développer une pratique professionnelle attentive au genre.

À l'échelle de sa synagogue, peut-on dire que « parce qu'elle est femme », Pauline Bebe change les représentations associées au genre et les rapports de pouvoir entre les sexes ? Parvient-elle à construire un personnage de rabbin « neutralisé » ? On verra ainsi que les différences, mais aussi certaines permanences en termes de division sexuelle du travail religieux et de sexuation de l'identité juive, sont à rapporter à ces effets de contexte institutionnel, aux effets propres de sa trajectoire de pionnière, et à des effets de recrutement des fidèles. La « différence » est à la fois objective, liée à la trajectoire du rabbin, et subjective, produite par le regard des fidèles.

## **1. La pionnière et l'institution : quand le contexte contraint et libère**

### **a) Une féminisation accidentelle ?**

L'ordination de Pauline Bebe n'est pas le résultat d'un mouvement collectif de revendication de féminisation, mais le produit émergent d'une recomposition institutionnelle, en l'occurrence de l'apparition d'un courant libéral contestant l'orthodoxie. Autrement dit, cette féminisation ponctuelle du rabinat signale au moins autant des reconfigurations institutionnelles du religieux que du genre<sup>4</sup>.

Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, la France a connu un judaïsme particulièrement centralisé, le Consistoire conservant une position de monopole même après la Séparation (1905), alors que dans d'autres pays (Allemagne, Angleterre, États-Unis notamment) avait émergé au XIX<sup>e</sup> siècle un pluralisme religieux avec des courants libéraux et des courants orthodoxes.

Ce n'est que dans les années 1980 qu'émerge en France un courant libéral significatif<sup>5</sup>, avec la création en 1977 du MJLF (Mouvement juif libéral de France) – où a grandi Pauline Bebe. Malgré son essor (un peu moins de vingt communautés libérales et massorties contre plus de 200 communautés consistoriales), le judaïsme libéral reste en France très minoritaire, peu connu, et très peu légitime, à la différence notamment de ses équivalents américains, majoritaires. Il apparaît comme un *challenger* du judaïsme dominant, lequel conserve malgré l'émergence de courants tant laïcs ou libéraux qu'orthodoxes<sup>6</sup>, un quasi-monopole de la légitimité religieuse. De plus, s'il était proche des courants « réformateurs » au XIX<sup>e</sup> siècle, le

---

<sup>3</sup> Terme qui peut désigner les épouses de rabbin (avec celui de « rebbetzin »). En allemand c'est le terme féminisé de « Rabbiner » qui prévaut (le terme masculin de « Rabbiner » ayant par ailleurs une terminaison masculine marquée).

<sup>4</sup> Même s'il est possible d'établir des liens entre les deux. Par exemple, le judaïsme libéral est principalement porté par des groupes sociaux où l'accès des femmes à l'enseignement supérieur est relativement ancien (familles ashkénazes occupant des professions intellectuelles supérieures).

<sup>5</sup> Il avait été précédé au début du XX<sup>e</sup> siècle par la synagogue de Copernic.

<sup>6</sup> Elles sont reconnues par le Consistoire, à la différence des libéraux, mais non affiliées à lui.

Consistoire s'est, dans la période récente, nettement rapproché de « l'orthodoxie » (en particulier depuis les années 1980).

Quand le judaïsme libéral émerge en France, il a déjà une longue histoire aux États-Unis, où, plus d'un siècle après avoir inscrit l'égalité des sexes dans ses principes, a été prise en 1972 la décision collective d'ordonner des femmes.

Aussi, lorsque Pauline Bebe, dont les parents ont fait partie des membres fondateurs du MJLF, déclare sa vocation rabbinique, cela peut paraître en continuité logique avec les spécificités du judaïsme libéral. Pourtant, elle se heurte à la résistance du rabbin et d'autres hommes de la communauté, qui estiment prouvé que « l'expérience » des femmes rabbins aux États-Unis est un « fiasco »<sup>7</sup>. Il lui faut de la persévérance pour faire admettre son projet chez les libéraux. Sans surprise, elle n'est pas admise au Séminaire rabbinique (consistorial) où sont formés les rabbins français, et part en Angleterre dans un séminaire libéral. En 1990, son retour en France comme rabbin dans une nouvelle antenne du MJLF est très médiatisé.

Alors que la féminisation du rabbinat aux États-Unis, ou du pastorat plus généralement, a été le produit d'une présence déjà ancienne des femmes dans les institutions de formation religieuse, et d'un débat collectif (militantisme féminin et discussions religieuses), le cas de Pauline Bebe est différent. Certes, son ordination est précédée et conditionnée par l'émergence d'un mouvement religieux égalitaire, mais comme le révèlent a posteriori les résistances auxquelles elle s'est heurtée, pour les fondateurs du MJLF cet égalitarisme de principe n'incluait pas le rabbinat. À un moment où la légitimation du judaïsme libéral était incertaine, cette revendication a pu apparaître à ses dirigeants comme susceptible d'accentuer son caractère atypique.

On peut donc parler d'une féminisation « accidentelle » du rabbinat, produit non voulu d'une situation de conflit institutionnel, même si la vocation de Pauline Bebe a été construite dans un mouvement égalitaire qui ne l'excluait pas explicitement. Il faudrait par ailleurs se garder d'interpréter cette ordination et plus généralement les changements égalitaires qui ont lieu dans le judaïsme libéral comme le reflet d'un mouvement linéaire d'égalité du judaïsme français : du fait du clivage entre libéraux et orthodoxes, on peut même se demander si les progrès de l'égalité chez les libéraux n'entraînent pas des phénomènes de réaction dans le judaïsme consistorial et orthodoxe.

### **b) L'autonomie paradoxale d'une pionnière**

Cette « féminisation » relative intervient dans un contexte de reconfiguration institutionnelle, dans lequel être femme rabbin prend un sens « politique » précis, que ce soit du point de vue des acteurs institutionnels (Consistoire et MJLF), ou des fidèles potentiels.

Les questions de genre sont en effet fortement politisées dans le conflit de légitimité entre libéraux et orthodoxes. Revendiquer par exemple une plus grande participation des femmes à la synagogue, c'est être immédiatement classé du côté libéral (y compris pour un rabbin du Consistoire), et disqualifié comme tel. De même, questionner la transmission de l'identité juive par la mère seulement (par exemple dans une exégèse biblique sans lien explicite avec le contexte contemporain) est immédiatement lu comme un positionnement libéral sur les conversions et les mariages mixtes. Le genre cristallise les conflits religieux, et en vient à les symboliser : c'est bien ici « une façon première de signifier des rapports de pouvoir », selon la définition de J. Scott (SCOTT, 1988).

Dans ce contexte de politisation des questions de genre, le simple fait que Pauline Bebe soit une femme implique qu'on lui attribue un positionnement libéral par excellence (sur des questions comme la participation des femmes, les mariages mixtes, les conversions, l'homosexualité, la *cacherout*...), sans forcément connaître ses positions personnelles.

---

<sup>7</sup> Entretien avec P. Bebe, 4 mai 2004.

Le Consistoire, qui ne reconnaît pas les actes des rabbins libéraux (conversions, mariages, divorces), ne reconnaît pas même à Pauline Bebe la qualité de rabbin – c’est d’ailleurs seulement à l’occasion de son ordination qu’il a été amené à expliciter le caractère masculin du métier de rabbin. Elle est marginalisée y compris au sein du mouvement libéral : après cinq ans d’exercice, Pauline Bebe quitte le MJLF dans des circonstances conflictuelles non rendues publiques, et crée sa propre communauté, la CJL (Communauté Juive Libérale d’Ile-de-France).

Cette marginalité institutionnelle ne tient pas qu’à une discrimination sexiste, mais à l’état du champ religieux. Elle a des effets paradoxaux d’autonomisation, directement (Pauline Bebe dirige sa propre communauté), et indirectement : du fait même de son isolement, Pauline Bebe attire une population spécifique de fidèles.

Ces derniers, pour des raisons différentes, partagent avec elle un consensus « égalitaire » et surtout l’opposition aux normes du judaïsme orthodoxe : soit qu’ils n’aient pas eu de socialisation religieuse et donc n’aient pas intériorisé la nécessité religieuse d’une séparation des sexes (familles juives non pratiquantes, convertis), soit qu’ils aient eu une socialisation religieuse orthodoxe avec laquelle ils sont en rupture pour des raisons qui tiennent au genre, aux positionnements politiques, ou à l’interprétation des textes.

Dans la majorité des cas, pour ses fidèles c’est la marginalité même de la synagogue de Pauline Bebe, perçue ou réelle<sup>8</sup>, qui explique qu’ils l’aient « choisie », plus que son égalitarisme (celui-ci fonctionnant comme *indice* de sa position religieuse libérale). Dans de nombreux cas, la nouveauté pour eux n’est pas l’égalité des sexes mais la pratique du judaïsme. C’est ce qu’illustre le cas d’un jeune homme, dont les parents, anciens soixante-huitards, travaillant dans la fonction publique, sont issus tous deux de familles juives, et non pratiquants. Quand il décide à 16 ans de faire sa bar-mitsva, sa famille redoute pour lui le retour au religieux orthodoxe, après avoir vu une tante maternelle « *passer de traditionaliste à peine à Loubavitch en juste cinq ans* » après son mariage. Dans cette situation, le fait que le rabbin soit une femme « rassure » ses parents (« *du moment que c’était une femme...* ») : car cela fonctionne positivement comme un *signal*, comme caution de « non-orthodoxie » de la synagogue.

Cet « effet de recrutement » limite les résistances internes. Alors que les premières femmes pasteures (Willaime, 1998) ou responsables de paroisses catholiques (Wallace, 1992) arrivent dans des communautés religieuses préexistantes dont elles heurtent les habitudes, et affrontent aussi les résistances de leurs collègues ou de leur hiérarchie ecclésiale, depuis sa scission Pauline Bebe n’a pas de hiérarchie, et elle exerce dans une communauté qui s’est précisément constituée sur le choix du rabbin. Cela lui ouvre de grandes marges d’autonomie ; en même temps cette sélection particulière des fidèles peut renforcer son illégitimité à l’extérieur (où sera soulignée à l’excès la présence de personnes issues de mariages mixtes, d’homosexuel-le-s, de féministes) ; et de surcroît elle est plus dépendante de ses fidèles que la majorité des rabbins. Il s’agit ici d’un cas particulier, où un contexte institutionnel a priori particulièrement résistant à la féminisation a produit paradoxalement un rabbin assez « libre ».

### **c) La construction d’une figure rabbinique singulière**

Du fait de ses difficultés même à faire admettre sa vocation rabbinique, Pauline Bebe a eu une formation au rabinat différente des autres rabbins français (surtout orthodoxes), et on peut y voir des atouts paradoxalement produits par la discrimination.

---

<sup>8</sup> Pauline Bebe conteste en effet mon emploi du terme de marginalisation, estimant qu’il ne décrit plus sa situation aujourd’hui.

On peut tout d'abord relever un effet de sursélection sociale déjà relevé pour d'autres pionnières (parents dans les professions libérales), et de relative surqualification (au séminaire rabbinique s'ajoutent une hypokhâgne et un cursus d'hébreu à l'INALCO).

Mais surtout, Pauline Bebe n'a ni la même formation, ni les mêmes réseaux que ses confrères. Non seulement elle n'a pas fréquenté les mêmes séminaires rabbiniques (elle a dû aller à l'étranger), mais aussi, en vue de justifier son accession au rabbinat, elle a dû acquérir une culture religieuse spécifique (exégèse féministe notamment). Et elle a su se constituer des réseaux et des alliances originales, tant internationales (associations de femmes rabbins, judaïsme libéral américain, anglais, israélien), que françaises (judaïsme laïque).

Par de nombreux aspects moins visibles, sa trajectoire de pionnière, puis l'interaction avec un public particulier, ont pu modeler sa conception du rabbinat et ses compétences professionnelles – bref, construire un personnage rabbinique différent, au-delà de sa « spécialisation » forcée sur les questions de genre.

Sa singularité, exigeant une capacité à s'auto-légitimer de tous les instants, peut ainsi expliquer un habitus rabbinique particulièrement empreint de contrôle de soi (il s'agit d'une interlocutrice extrêmement réflexive sur ses propres pratiques). Qu'elle ait dû au début de sa carrière faire face à la médiatisation et à la politisation de sa situation peut expliquer sa préoccupation religieuse et professionnelle en matière d'éthique et de respect de la confidentialité. Probablement issu aussi du « temps de la justification », une *hexis* de la neutralisation de soi à l'extérieur, où elle est « Madame le rabbin » (maintien sévère, ton dépassionné, tailleur de couleur neutre), qui coïncide chez elle avec un discours féministe visant à la neutralisation du genre. Enfin, le rôle protecteur qu'a pu jouer pour elle sa communauté peut faire qu'elle ait avec ses fidèles un rapport différent des autres rabbins.

## 2. Un rabbinat « différent », ou « neutralisé » ?

### a) Un charisme « féminin » ?

La rencontre avec le rabbin est toujours décrite de manière émotionnellement intense en entretien. J'anticipais cependant plus de rhétoriques « différentielistes » que je n'en ai recueillies : pas de construction d'un discours collectif sur la féminité du rabbin (le discours dominant à la synagogue est celui d'un égalitarisme « neutre »), mais, par petites touches<sup>9</sup>, des termes connotés au féminin, et un consensus sur le caractère « exceptionnel » du rabbin, parfois formulé en terme de « charisme » :

*« Tous sont très attachés à la personnalité du rabbin. C'est la CJL, mais c'est aussi je pense la communauté de Pauline Bebe... Ça n'a pas un caractère de gourou, hein, mais c'est ce côté charismatique, ce côté attachant qui, justement, donne peut-être encore plus le sentiment d'appartenance à cette communauté, ou encore plus le sentiment vraiment de proximité vis-à-vis de cette communauté. J'en parle en tant qu'homme, mais je suis bien persuadé que pour les membres... féminins, c'est peut-être encore plus fort, et là je pense qu'objectivement le regard doit être tout autre, tout autre. »* (Un homme.)

*« Elle a une manière d'être tellement... poétique et gracieuse que, finalement, c'est extrêmement agréable de penser qu'on pourrait être la mère d'une fille aussi poétique et agréable. Mais enfin c'est aussi une femme très autoritaire, qui sait maintenir son truc. J'admire sa façon... en retrait : parce que je ne suis pas non plus une « fan » de Pauline, dans le sens où j'étais totalement fascinée par [un rabbin] ... [...] Et donc je sais qu'elle, elle*

---

<sup>9</sup> Voir « poétique et gracieuse » dans l'extrait plus bas, ou cet exemple masculin : *« Il y a un côté charismatique qui est évident, et en même temps [c'est] un charisme fondé sur une incroyable douceur. Normalement le charismatique c'est quelque chose d'assez... violent, parfois. Ça choque. Pauline, ce n'est pas un choc. Mais c'est malgré tout charismatique. »*

*a beaucoup de courage si tu veux, parce que c'est vrai que faisant ça, elle va à l'encontre d'un courant tellement puissant. Pour tant de juifs qui ont une grande valeur par ailleurs, c'est inadmissible ce qu'elle fait ! [...] Elle permet quand même quelque chose, elle fait un travail extraordinaire, objectivement parlant, historiquement parlant, tout à fait un travail de « rescue », comme on dit, c'est-à-dire qu'elle sauve des couples, elle sauve des célibataires, elle sauve des enfants, d'une misère spirituelle<sup>10</sup>. Grâce à elle, on peut retrouver une sorte de... chemin... de spiritualité, et en plus, sa manière d'être fait que... elle ne fait pas de pression quand même. [...] Donc... tu sens mon admiration dans mon exposé que je viens de faire sur Pauline qui augmente, là ! Parce que, quel courage quand on est juif comme elle, impliquée comme ça dans le judaïsme... ! Moi tu comprends, si je disparaissais demain du judaïsme, personne ne va pleurer, on ne s'en apercevra même pas. Tandis qu'elle ?... » (Une femme.)*

À plusieurs reprises, mes interlocuteurs, voire moi-même, ont hésité à parler de charisme : on y entend souvent dans le langage courant une certaine exubérance physique ou verbale, ce qui n'est pas le cas ici, le rabbin ayant un style plutôt réservé, maîtrisé. Ces discours sur le charisme m'ont embarrassée : les connotations différentielles me gênaient, et elles pouvaient conduire à dire que dans ce cas le charisme tient spécifiquement au genre, qu'il est « féminin ». La remarque d'une sociologue, me disant « *Finale*ment, son seul charisme, c'est d'être une femme : c'est un charisme passif », m'avait presque choquée : c'était une manière de renvoyer le rabbin au stéréotype de la passivité féminine, de réserver le « vrai » charisme aux hommes.

Certes, ce n'est pas le charisme authentique au sens de Weber : elle ne se présente pas comme fondatrice d'un ordre nouveau (même si son accession au rabbinat est une nouveauté)<sup>11</sup> mais, comme tout rabbin, elle est d'abord reconnue pour sa maîtrise des textes et de leur interprétation (légitimité traditionnelle).

Mais il me semble que ce qui est précisément au cœur de la définition du charisme selon Weber, c'est qu'un individu soit *perçu* par son public comme détenant *personnellement* des qualités « extra-quotidiennes » – que celles-ci soient mesurables ou non par la sociologue. Le public qui reconnaît l'autorité charismatique considère que ces qualités exceptionnelles sont « confirmées » par tel acte magique, ou plus simplement, par la réussite de la personne et de son groupe. Dans la mesure où le jugement de valeur sur la réussite d'une action n'appartient pas à la sociologue, la seule façon de traiter du charisme est de le traiter comme représentation, comme un discours produit par l'interaction entre une autorité et son public.

On a vu plus haut que la trajectoire de Pauline Bebe a « objectivement » produit un rabbin différent, en raison notamment des contraintes différentes qui pesaient sur elle, mais aussi d'une relative « spécialisation » liée à sa rencontre avec un public ayant des profils sociaux et religieux particuliers. Les discours sur le charisme cristallisent cette singularité, exprimant cette différence souvent dans le langage du genre, mais pas toujours, plus qu'ils ne décrivent l'exercice réel de l'autorité religieuse. À la limite, « charismatique » équivaut à « socialement perçue comme singulière », le genre étant une composante déterminante, mais indirecte, de cette singularité.

Reprenons les différents éléments de ces discours. Plus souvent que les qualificatifs féminins, le deuxième élément fréquent est l'idée d'un exercice spécifique du pouvoir, plus « en retrait », plus informel que chez les rabbins connus par ailleurs :

---

<sup>10</sup> Référence à l'attitude du rabbin à l'égard des « mariages mixtes ».

<sup>11</sup> « [Elle] n'est pas exercée selon des normes générales, qu'elles soient traditionnelles ou rationnelles, [la domination charismatique] est révolutionnaire au sens où elle se présente comme affranchie de tout ce qui est établi : “il est écrit... mais moi je vous dis...” » : (Weber, 1996, p. 371).

« Je me souviens, un jour il y a des gens qui venaient pour la première fois, donc les gens parlaient avec le rabbin, et puis ils ont fini par lui dire “mais comment est-ce qu’on doit dire ? Madame le rabbin ou... ?” Alors elle lui dit “[Dites] Pauline !” Et... il y a eu comme un... comme un courant d’air frais. C’est vrai qu’il m’arrive de temps en temps d’aller [dans une autre synagogue], mais c’est vrai que... je... par rapport à ici, là-bas on sent vraiment le poids formel, on sent un petit côté XIX<sup>e</sup> siècle... Ça a un côté un peu formel, un peu pesant, l’officiant vous parle de la chaire, quasiment. » (Une femme.)

Cette informalité ou proximité est un *topos* du discours sur le pouvoir au féminin (Fassin, Guionnet, 2003). Mais sans rentrer dans ce débat, cette façon d’exercer le pouvoir peut ici être expliquée par son parcours (notamment par le contact avec le contexte américain).

Troisième élément, le « miracle de la rencontre » avec Pauline. Ce caractère presque surnaturel est présent dans la citation d’un ex-communiste issu d’une famille rescapée de la Shoah : « Pauline, c’est un *ness pour nous* : c’est un miracle » (phrase suivie d’un long silence ému). Il souligne avec le « nous » le caractère collectif d’un moment historique précis, la coïncidence entre l’ordination de Pauline Bebe et une « demande religieuse » extrêmement spécifique, celle pour le dire vite d’une génération ayant vécu successivement l’héritage de la Shoah, le moment 68, et un certain renouveau culturel juif. Ce « miracle » est historiquement situé (on a vu plus haut que le sexe du rabbin y jouait un rôle de « signal ») ; en même temps, il est d’autant plus facilement « enchanté » que chacun de ces parcours qui retrouvent en Pauline Bebe un dénominateur commun se vit comme absolument singulier. L’autorité charismatique, c’est aussi celle d’un groupe qui est régulé par un lien personnel avec l’autorité, avant d’être régulé par une tradition ou par une règle.

Dernier élément, l’héroïsation du personnage, que souligne par exemple une lycéenne, avouant être intimidée par Pauline Bebe. Elle la voit comme un modèle qui la motive énormément pour son propre avenir professionnel, admirant le fait qu’elle se soit battue contre tous, qu’elle assume ce qu’elle est, qu’elle ne se cache pas, qu’elle soit fière de ce qu’elle est. « Ça me motive, parce que je ne peux pas avoir plus d’obstacles qu’elle ! » Le caractère exceptionnel ne tient pas simplement au fait d’être femme ; mais dans le contexte du judaïsme français, on suppose que si elle est devenue rabbin en étant femme, c’est nécessairement qu’elle avait des qualités exceptionnelles par rapport aux autres rabbins, autrement dit, on présuppose une sursélection sur fond de discrimination. C’est dans ce contexte précis que son sexe fonctionne comme indice de ses compétences rabbiniques. Dans son exceptionnalité, le sexe joue un rôle : mais en raison de ce qu’il signifie politiquement et socialement dans un contexte précis, et non de façon « brute ».

### **b) Féminisme libéral et limites de la neutralisation**

Par ailleurs, l’exercice du rabbinat par Pauline Bebe se caractérise par la mise en scène d’un double égalitarisme. Cet égalitarisme repose tout d’abord sur une euphémisation de la position d’autorité du rabbin, un fidèle déclarant même que « la hiérarchie est quasiment inexistante dans cette synagogue ». L’office, la sortie de la Torah, la lecture, les chants en hébreu ne sont pas systématiquement dirigés par le rabbin, et la participation des fidèles est sollicitée à de multiples occasions, sur un mode individuel ou collectif. Mais le fait que cet égalitarisme ne diffère qu’en degré de celui d’autres synagogues interdit de l’interpréter comme le produit d’un *ethos* féminin plus enclin à démocratiser l’exercice du pouvoir.

Cet égalitarisme vertical se double en second lieu d’un égalitarisme horizontal à travers la mixité et l’octroi de droits identiques aux hommes et aux femmes dans la participation aux offices. On peut à ce titre parler d’un féminisme libéral du rabbin, c’est-à-dire d’un féminisme fondé sur une égalité des droits plutôt que sur une égalité de fait (l’exercice du droit de porter le châle de prière par exemple doit être laissé à la liberté des fidèles) et sur le refus de tout différentielisme (l’allumage des bougies, traditionnellement féminin, est parfois effectué par



des hommes). Le sentiment partagé par le rabbin et les fidèles que l'égalité des droits est ici achevée explique à la fois que « l'égalité des sexes » soit source de consensus et de fierté et que la question du genre soit peu abordée à l'intérieur de la synagogue.

Il faut cependant avoir à l'esprit que ce qui compte avant tout pour le rabbin, ce n'est pas de transformer les rapports sociaux de sexe (son but en tant que féministe est l'égalité des droits, acquise dans sa synagogue), mais de faire son métier de rabbin, c'est-à-dire d'encadrer le retour au religieux de trajectoires atypiques.

L'égalité des droits laisse toutefois intacts les rapports sociaux de sexe tels qu'ils sont produits à l'extérieur de la synagogue (sur le marché du travail, dans la répartition du travail domestique, dans la socialisation religieuse antérieure), d'où un décalage entre la valorisation de la participation et le maintien d'écarts entre hommes et femmes. Ainsi, les hommes prennent plus souvent la direction de la discussion et leurs prises de parole sont plus longues ; l'honneur que représente la montée à la Torah les concerne dans 60% des cas<sup>12</sup>. La préparation du repas qui suit l'office et la surveillance des enfants sont plus souvent assurés par des femmes, qui renoncent alors à suivre tout ou partie de l'office. Et en dehors du rabbin, c'est un groupe restreint d'hommes qui monopolise la visibilité liturgique (procession de la Torah, montées à la Torah, lecture de la Torah, conduite des chants).

La priorité accordée par le rabbin à l'égalité des droits contribue à dénier l'importance de ces inégalités de fait, sans les légitimer pour autant. Ces écarts, dont le rabbin est consciente, ne sont pas vus par les fidèles comme des inégalités liées au genre mais comme le reflet des compétences de ce petit groupe d'hommes. Ces compétences (maîtrise de l'hébreu, de la liturgie, des textes, ainsi que de la prise de parole) ont toutefois été construites socialement selon un processus faisant intervenir le genre. Ces inégalités sont ainsi le produit des différences de socialisation entre hommes et femmes au sein du judaïsme orthodoxe, dont cette petite élite masculine est issue, et qui réserve l'apprentissage de l'hébreu et l'étude de la Torah aux garçons.

Si une partie des écarts est liée à ce que les hommes et les femmes arrivent à la synagogue avec des ressources différentes (culture religieuse, statut social, aptitude à la prise de parole, libération du travail domestique), d'autres différences pratiques sont liées à la permanence de représentations sexuées de l'identité juive. Ces différences sont atténuées par rapport à d'autres synagogues, puisque l'on peut voir ici une femme rabbin, des femmes monter à la Torah et porter la kippa, des hommes apporter le repas. Mais le talet et plus encore la kippa, strictement masculins dans le judaïsme traditionnel, cristallisent les résistances au changement de la part des fidèles (hommes et femmes). Le port de la kippa par les femmes, ultra minoritaire, est par excellence critiqué comme « militantisme ». Dans ce qui touche ici au corps, à la présentation de soi, le changement semble plus difficile.

C'est ainsi une limite du féminisme libéral de Pauline Bebe. Pour qu'il y ait égalité, il faudrait en effet, du fait de la coutume de l'obligation pour les hommes, qu'il y ait obligation pour les femmes, et non pas seulement possibilité. Mais cela demanderait que le rabbin impose une pratique, ce qui va à l'encontre son éthique du choix. À ce propos, elle emploie d'ailleurs une formulation qui m'a marquée : « *ma position oscille entre l'illogisme et la frustration* » – illogisme, car c'est actuellement une règle différente qui prévaut pour les deux sexes, et frustration, car elle ne peut se résoudre à contraindre les femmes à porter talet et kippa.

Pauline Bebe ouvre ainsi son ouvrage sur les femmes et le judaïsme :

---

<sup>12</sup> Observation sur 13 samedis (2004).

Il me fallait me battre pour être acceptée en tant que femme, mais mon combat était avant tout d'être rabbin. Souvent on me posait la question : « Comment cela vous est-il venu à l'esprit d'être "femme rabbin" ? » Et je répondais : « Cela ne m'est pas venu à l'esprit d'être femme ; *je suis née femme, je suis devenue rabbin.* » [...] Je ne voulais pas être cantonnée dans des sujets concernant les femmes, mais je voulais exercer mon métier « normalement. » [...] Après ces premières années où j'ai dû prouver, comme toutes les premières femmes dans un métier d'homme, que j'étais capable de le faire « comme un homme », j'ai été libérée de cette pression et j'ai pu exercer cette profession extraordinaire en laissant libre cours à ma créativité <sup>13</sup>.

Elle rend compte ici de sa trajectoire comme d'une trajectoire d'effacement progressif du genre : cette volonté de « neutralisation », justifiée par une rationalisation féministe universaliste, correspond à l'une des stratégies possibles des pionnières isolées. Mais on trouve ici exprimées les tensions d'un féminisme qui, en demandant un traitement comme rabbin et non comme femme, aboutit en pratique à une demande d'être traitée « comme un homme » – et dans sa synagogue, au souci de ne pas heurter les fidèles par trop de militantisme.

On notera l'ellipse du contexte institutionnel : la transition entre la période de la justification et celle de la créativité correspond en fait au moment où Pauline Bebe quitte le MJLF pour fonder sa propre communauté. On retrouve le rôle des trois variables qui médiatisent ici le lien entre genre et changement : celles de la trajectoire individuelle, des caractéristiques du milieu professionnel, de l'état du champ. Toutes trois interviennent jusque dans la construction des « qualités personnelles » et de la subjectivité du rabbin.

ALLOUCHE-BENAYOUN Joëlle, PODSELVER Laurence, *Les mutations de la fonction rabbinique*, Paris, Observatoire du monde juif, 2003.

ELIAS Norbert, *Mozart. Sociologie d'un génie*, trad. J. Étoré et B. Lortholary, Paris, Le Seuil, 1991.

FASSIN Éric, Christine GUIONNET (coord.), « La parité en pratiques », *Politix*, 15(60), janvier 2003.

MARRY Catherine, *Les femmes ingénieurs. Une révolution respectueuse*, Paris, Armand Colin, 2004.

SCOTT Joan W., « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », traduit de l'anglais par E. Varkas, *Cahiers du GRIF*, 37-38, printemps 1988, p. 125-149.

WALLACE Ruth A., *They Call her Pastor: A New Role for Catholic Women*, Albany, State University of New York Press, 1992.

WEBER Max, *Sociologie des religions*, trad. J.-P. GROSSEIN, Paris, Gallimard, 1996.

WILLAIME Jean-Paul, « Les femmes pasteures en France: Socio-histoire d'une conquête », in Françoise LAUTMAN (éd.). *Ni Ève, ni Marie. Luttes et incertitudes des héritières de la Bible*, Genève, Labor et Fides, 1998.

---

<sup>13</sup> Pauline BEBE, *Isha : Dictionnaire des femmes dans le judaïsme*, Calmann-Lévy, 2001 p. 15. (C'est moi qui souligne.)