

Le rabbinat féminin au sein du judaïsme libéral en France

De la difficulté à briser le plafond de vitrail

Valérie Irtanucci-Douillard

Number 45, Spring–Fall 2023

Discours et pouvoir dans et sur les religions

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1113241ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1113241ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sciences des religions, Université du Québec à Montréal (UQAM)

ISSN

1180-0135 (print)

2291-3041 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Irtanucci-Douillard, V. (2023). Le rabbinat féminin au sein du judaïsme libéral en France : de la difficulté à briser le plafond de vitrail. *Religiologiques*, (45), 37–64. <https://doi.org/10.7202/1113241ar>

Article abstract

This article aims to analyze the reasons why French and liberal Jewish women were ordained as rabbis only in 1990, despite the existence of a principle of equality in effect since 1846, and in such small numbers. This question will be addressed from a feminist perspective, using approaches and concepts from the sociology of organizations and labor. We will attempt to understand the “glass ceiling” (Laufer, 2004) and “stained-glass ceiling” (de Gasquet, 2009) mechanisms that hinder the access of these women to positions of power and to the function of rabbi according to the “Gender – Organization – System” approach (Fagenson, 1990), an approach not yet used in studies of Jewish religious institutions. We will then see that the weight of systemic patriarchy, a rabbinate organized according to male values, models and management, as well as women’s self-censorship and men’s confinement in gendered stereotypes, have contributed to the construction of a stained-glass ceiling that has stifled egalitarian principles.



Le rabbinat féminin au sein du judaïsme libéral en France : de la difficulté à briser le plafond de vitrail

Valérie IRTANUCCI-DOUILLARD *

Résumé : Cet article vise à analyser les raisons pour lesquelles des femmes françaises et juives libérales ont été ordonnées rabbines tardivement, en 1990, malgré un principe d'égalité en vigueur depuis 1846, et en si petit nombre. Cette question sera abordée dans une perspective féministe, à l'aide d'approches et de concepts issus de la sociologie des organisations et du travail. Nous tenterons de comprendre les mécanismes de « plafond de verre » (Laufer, 2004) et de vitrail (de Gasquet, 2009), qui freinent l'accès de ces femmes aux postes de pouvoir et à la fonction de rabbin selon l'approche « Genre – Organisation – Système » (Fagenson, 1990), approche non encore employée dans les études des institutions religieuses juives. Nous verrons alors que le poids du patriarcat systémique, un rabbinat organisé selon des valeurs, des modèles et une gestion masculine, ainsi que l'autocensure des femmes et l'enfermement des hommes dans des stéréotypes genrés, ont contribué à la construction d'un plafond de vitrail qui a eu raison des principes égalitaires.

Mots-clés : rabbinat féminin, plafond de vitrail, judaïsme libéral, France, approche féministe, genre, organisation, système

Le journal *Le Nouvel Économiste* honore tous les ans une personnalité publique de son « prix du Manager ». En 2015, Delphine Horvilleur, rabbinne du Mouvement juif libéral de France et directrice de la rédaction de *Tenou'a*, reçoit ce prix placé sous le

* Valérie Irtanucci-Douillard est doctorante en sciences des religions à l'Université du Québec à Montréal.

signe de la liberté d'expression. Alors que cet hebdomadaire s'adresse plutôt à des dirigeants et des dirigeantes d'entreprise ou à des relais d'opinion économique ou politique, il est pour le moins curieux de voir que ce prix a été attribué à une personne qui occupe une fonction religieuse et, qui plus est, à une femme ! Le choix de cette lauréate par des laïques¹ valide deux faits : la société associe le rôle de rabbin à celui de dirigeant, de décideur ou encore de chef ; elle confirme que les femmes sont maintenant reconnues dans ce rôle de dirigeante, de surcroît d'une communauté religieuse. Cette reconnaissance de bon « manager » brise, mais en même temps signale plusieurs idées reçues sur les femmes. Ces idées reçues sont véhiculées dans tous les milieux, aussi bien religieux que séculiers, et aussi bien chez les hommes que chez les femmes, et confirment qu'il y a peu de femmes gestionnaires dans la société civile et religieuse en France.

Depuis l'adoption du principe d'égalité par le courant libéral² en 1846, celui-ci, en France, n'a ordonné la première rabbine qu'en 1990. À ce jour, le nombre de rabbines en exercice est de six³ : Pauline Bebe en 1990, Floriane Chinsky, ordonnée en 2005, Delphine Horvilleur en 2008, Daniéla Touati en 2019, Iris Ferreira en 2021 et Ann-Gaëlle Attias en 2022. Dans la société française, de plus en plus de femmes sont très actives dans les synagogues libérales. Elles sont plus présentes dans les rites, dans les pratiques et occupent les mêmes espaces religieux que les hommes, mais elles parviennent difficilement aux postes de pouvoir, tout comme dans la société française. Malgré le principe d'égalité revendiqué dans le cadre du judaïsme libéral et dans la société française, les femmes se heurtent à des barrières invisibles qui les freinent dans leurs aspirations. Un « plafond de verre » très épais semble entraver toute tentative d'exercer une fonction de pouvoir.

Quels sont les freins à l'ordination des femmes à la fonction de rabbine ? Comment comprendre cette aporie ? Comment saisir ce

¹ Le féminin englobe les deux genres et est utilisé pour alléger le texte.

² Le terme « libéral » recouvre tous les courants non consistoriaux qui sont inclusifs. Il concerne les organisations suivantes : l'Union libérale israélite de France (ULIF), le Mouvement Juif Libéral de France (MJLF), la Communauté Juive Libérale (CJL), Kehilat Gesher, l'Alliance pour un Judaïsme Traditionnel et Moderne (AJTM), toutes regroupées dans le Judaïsme en mouvement (JEM) (Allouche-Benayoun, 2019 : 796).

³ Sur les quinze femmes estimées par Cohen (2019).

paradoxe dans sa globalité ? L'objectif de cet article est d'analyser, à partir d'une perspective féministe et d'outils issus de la sociologie du genre associés aux outils de la sociologie des organisations et de la sociologie du travail (Gallerand et Kergoat, 2014 : 8), les raisons pour lesquelles des femmes françaises et juives libérales ont été nommées rabbines si tardivement et en si petit nombre jusqu'à récemment⁴. Pour cela, nous ferons appel à la métaphore du plafond de verre et, pour la première fois dans les études des institutions religieuses juives, nous utiliserons l'approche « Genre – Organisation – Système » (GOS). Ainsi, nous pourrions à la fois identifier le phénomène de barrières invisibles et analyser les mécanismes à l'œuvre freinant la nomination de rabbines, et ce, à trois niveaux : le système religieux, les organisations religieuses et l'individu. Après avoir défini la métaphore du plafond de verre et l'approche « Genre – Organisation – Système », nous examinerons dans les parties suivantes chacun des éléments de l'approche GOS, les freins générés par le système religieux, puis ceux qui sont générés par les organisations et ceux qui proviennent des personnes elles-mêmes. Enfin, nous ferons également appel aux notions de représentation sociale et de stéréotype, car elles sont connexes à la métaphore du plafond de verre et à l'approche G.O.S.

Le plafond de verre : genre – organisation – système

L'expression « plafond de verre » apparaît pour la première fois dans le *Wall Street Journal*, en 1986, dans un article rédigé par Carol Hymowitz et Timothy D. Schellhardt intitulé : « The Glass Ceiling : Why Women Can't Seem to Break The Invisible Barrier That Blocks Them From the Top Jobs ». L'expression métaphorique, d'abord journalistique, est devenue une notion sociologique en Amérique du Nord, dans le contexte des années 1980 où la crise économique déstabilise les relations contractuelles. Cette expression est adoptée alors pour distinguer l'ensemble des barrières suscitées par des comportements et par des préjugés sexistes qui empêchent l'ascension des femmes aux postes de cadres supérieures à un moment où les femmes sont de plus en plus nombreuses à obtenir

⁴ Actuellement, deux étudiantes rabbines sont au Leo Baeck College à Londres, et quatre sont à l'École rabbinique de Paris (entretien avec une étudiante rabbinne, 2020).

des diplômés universitaires (Cappellini, 2010 : 35). La métaphore est définie en 1987 par Morrison *et al.* comme un ensemble :

[de] barrières invisibles qui empêchent les femmes d'accéder à certains postes de management, non pas parce qu'elles ont un déficit d'aptitudes nécessitées [sic] par ces postes, mais uniquement du fait qu'elles sont des femmes. (El Akremi, Guerrero et Neveu, 2006 : 208.)

D'abord étudiée en Amérique du Nord, la notion est reprise en Europe, notamment par Laufer, qui montre qu'elle peut s'appliquer avec pertinence autant en Amérique du Nord qu'en Europe (Laufer, 2004 : 117–118).

Depuis son apparition, le sens de la métaphore du plafond de verre a évolué. Il a été discuté, reformulé, remis en question ou s'est élargi. Puis, grâce à ces outils développés en sociologie du travail et des organisations, des chercheuses explorent les organisations religieuses et contextualisent la notion de plafond de verre en la rebaptisant : « plafond de vitrail ». Dans sa revue de la littérature, de Gasquet (2009 : 220) expose ce qu'est le « plafond de vitrail ». Cette expression apparaît dans les années 1990, dans la presse anglophone, pour identifier la difficulté qu'ont les femmes à percer dans la hiérarchie religieuse comme dans le monde du travail séculier. Cela sous-entend que l'on présente les fonctions religieuses comme s'inscrivant dans des carrières professionnelles ou encore que l'on considère la fonction religieuse comme une posture « de pouvoir, de prestige ou d'autorité » (de Gasquet, 2009 : 220). Pourtant, le mot « vitrail », rapporte de Gasquet, rend la barrière plus tangible : « le vitrail rend visible le plafond » « à la différence d'organisations où le verre rendrait le plafond invisible pour la majeure partie des hommes et des femmes » (de Gasquet, 2009 : 233). Ainsi les organisations religieuses, souvent plus conservatrices, entravent de façon ostentatoire, argumentée et justifiée l'accès des femmes aux fonctions de pouvoir.

En sociologie du travail, les approches fréquemment utilisées pour expliquer le plafond de verre sont celles de l'approche par le genre et de l'approche par l'organisation. La particularité de l'approche GOS, approche interactionniste proposée par Fagenson en 1990, est qu'elle les fusionne en ajoutant d'autres points de vue (Belghiti-Mahut, 2004 : 147). Fagenson avance que la situation des

femmes dans les organisations résulte de l'affectation à la fois du genre, de l'organisation et des systèmes sociaux et culturels :

L'approche système-organisation-genre (GOS) suggère que le comportement des femmes et leur progression limitée en entreprise au sein des organisations peuvent être dus à leur genre, au contexte organisationnel ou au système social et institutionnel plus général dans lequel elles fonctionnent. [Notre traduction.] (Fagenson, 1990 : 271.)

Ce qui importe pour Fagenson est de montrer que l'accès des femmes aux plus hauts postes est limité, au-delà du genre, par le contexte organisationnel de l'entreprise et par les systèmes sociaux et institutionnels dans lesquels les organisations sont implantées (Fagenson, 1990 : 271). Les barrières sont à chercher non seulement chez les individus et dans les organisations, mais aussi dans la société, l'histoire, les politiques étatiques ou encore dans les idéologies et les systèmes (Kandé, 2014 : 45). C'est pourquoi, pour comprendre les mécanismes à l'œuvre aboutissant à un plafond de vitrail, nous analysons les freins au niveau du système religieux juif, au niveau du rabbinat et au niveau des individus, rabbines et fidèles.

Femmes et systèmes religieux

Nous allons tout d'abord examiner la place laissée aux femmes dans les systèmes religieux que sont le judaïsme consistorial et le judaïsme libéral. Fondamentales dans le judaïsme, les Lois divines structurent le monde juif à partir de nombreux textes. Ils proviennent de la *Tôrāh* écrite – du *Tanak* – canon biblique juif, puis du *Tal'âmud*, qui compile la *Tôrāh* orale transmise à Moïse selon la tradition, et enfin d'autres textes facilitant la compréhension de ces deux *Tôrôt*, plus tardifs, comme le *Miš'neh Tôrāh*, l'*Arebā'āh Tûrîm* ou le *Šul'hān 'Ārûk* complété dans la *mapāh* (Spira, 2019 : 60–61). Les auteurs de ces textes considèrent que l'ordre divin assigne une place à chaque créature, comme les femmes et les hommes, dans l'œuvre de création divine.

La vie religieuse juive est régie par de nombreuses lois qui sont plus ou moins observées en fonction du courant du judaïsme, ce qui en fait une religion orthopraxique. Celle-ci induit un système d'interdits, lequel se transforme en structures symboliques qui, tout en organisant le système social, légitiment la séparation des sexes et

l'exclusion des femmes (de Gasquet, 2010 : 433). Dès la naissance, puis tout au long de leur vie, garçons et filles sont différenciés selon le genre, devenu un marqueur légal, puis une séparation, forte de frontières étanches et essentialisantes, pour se transformer enfin en outil de domination. Trois commandements « positifs » sont exclusivement adressés aux femmes : le prélèvement rituel de la pâte, l'allumage des bougies du Šabāt et le respect des lois de pureté familiale et sexuelle. Les commandements négatifs cantonnent les femmes dans une activité domestique et d'éducation de leurs enfants, comme le confirme le Traité *Yômā'* 66b du *Tal'mūd* de Babylone : « La place de la femme est à la quenouille » (Bebe, 2007a : 223).

Ces tâches du foyer, qui est le seul espace - privé - dans lequel il leur est enjoint de s'épanouir, les privent d'autres activités, réservées aux hommes, comme celles du domaine juridique, politique ou religieux (Veyretout, 2016 : 19–68). En matière religieuse, les femmes ne participent pas au *min'yān*, le quorum de dix hommes adultes nécessaire à la récitation des prières et à la lecture de la *Tōrah* en public, elles ne portent pas la *kipāh*, les *tepilīn* – phylactères – ou le *talīt* – châle –, et ne peuvent se mêler aux hommes pour la prière⁵. Ces mesures sont, tout d'abord, des exemptions qui se sont, par la suite, durcies pour devenir des interdictions. Ne pouvant pas être délestées des tâches domestiques, elles n'ont pas la permission de suivre les prescriptions liées à des moments particuliers, comme les prières régulières⁶, et elles n'ont pas la possibilité de célébrer des offices et encore moins de suivre les cours de *Tal'mūd-Tōrah*. Les femmes sont séparées des hommes dans une synagogue traditionnelle, voire cachées dans une synagogue orthodoxe derrière une *m'ḥiṣāh*, séparation plus ou moins marquée : « L'exclusion des femmes des territoires du sacré est un révélateur de la hiérarchie entre les sexes dans le champ religieux » (Dubesset, 2008 : 3). En France, l'entrée dans la majorité religieuse est marquée par le rite de la *bar miṣ'wāh* pour les garçons qui se célèbre à treize ans. Le Consistoire, dès 1840, accepte d'organiser l'équivalent pour les filles, appelé *bat miṣ'wāh*, à douze ans (Allouche-Benayoun, 2004 : 51). Ainsi, à partir d'une interprétation littérale de la *Halākāh*, une

⁵ Les femmes ne peuvent pas non plus diriger les prières, car elles entraveraient l'acte de prier des hommes à cause de leur chevelure et de leur voix notamment (*Berakōt* 24a ; *Qidūšin* 70a).

⁶ *Qidūšin* 1.7.

division sexuelle du travail sexiste et genrée réduit les femmes à des rôles et à des fonctions inégalitaires⁷ (Veyretout, 2016 : 7–15).

Cet ensemble de prescriptions religieuses, plus ou moins respectées à la lettre selon les courants religieux du judaïsme, assure la domination masculine. Elle s’ancre, par exemple, dans une lecture patriarcale et misogyne du récit de la création en Gn 2,4b-3,24, qui émane de certains rabbins appartenant aux courants consistoriaux et qui se considèrent comme « orthodoxes ». Leurs interprétations ne considèrent pas la femme comme étant « un véritable partenaire de l’homme » (Farhi, 1997 : 42). En effet, il est plutôt considéré que l’ordre divin, manifeste dans des Lois, réduit la femme à une position de subalterne, parce qu’elle est marquée du sceau d’infériorité dès sa naissance. L’interprétation la plus répandue dans les milieux orthodoxes affirme que la femme est créée pour les besoins de l’homme ; c’est une aide (Veyretout, 2016 : 7–15). De plus, l’homme la nomme, donc il manifeste la capacité d’avoir du pouvoir sur elle (Gn 2, 23). La femme, être transgressif, est rendue responsable du mal et du malheur⁸ qui s’abat sur l’humanité, elle est donc faible et peu fiable. De surcroît, en Gn 3, 16, Dieu donne le droit à l’homme de la soumettre. La réception du second récit de la Genèse et du personnage d’Ève reflète alors les conceptions patriarcales en vigueur à l’époque et dans les lieux dans lesquels le récit a été reçu, traduit et interprété. Le texte de Ben Sira (Sir 25,24), marquant les débuts de l’histoire d’une réception misogyne, attribue l’origine de la faute à la femme uniquement⁹.

Ainsi établie, la domination masculine s’appuie sur une infériorisation de la femme, tenue pour naturelle. L’assignation du rôle social de la femme mariée reproductrice encourage la mainmise de son corps et de sa sexualité. La femme n’a pas voix au chapitre non plus en matière de divorce religieux, qui est l’équivalent d’une répudiation du mari. La femme est considérée comme mariée jusqu’à ce qu’elle reçoive de son mari le gēt, le libelle de divorce, processus

⁷ Les femmes ne peuvent servir de témoins dans la Loi (Dt 17,6 ; 19,17) ; c’est pourquoi elles ne peuvent devenir rabbines, car elles ne sont pas habilitées à signer de contrat juif de mariage, par exemple.

⁸ Bien entendu, les interprétations juives du récit de Gn 3 divergent. Voir le point de vue du Rav Gabriel Dayan sur le site Thora-Box https://www.torah-box.com/question/respecter-sa-femme-plus-que-soi-meme_11402.html.

⁹ Toutefois, ce texte n’est pas retenu par les rabbins, car il ne fait pas partie du Tanak.

qui peut être très long et aliénant pour les femmes. En plus d'être un instrument d'assignation normative traditionnelle, en perpétuant ses normes et en essentialisant les hommes comme les femmes (Portier, 2013 : 305), le judaïsme induit, de surcroît, une normativité hétérosexuelle (Dubesset, 2008 : 2).

La vision des relations hommes-femmes est différente parmi les juifs réformés d'Europe centrale. En effet, depuis 1846, à l'occasion de la Conférence de Breslau¹⁰, l'égalité entre les femmes et les hommes est officiellement prononcée parmi les juifs réformés d'Allemagne. Ce principe égalitaire est devenu une des caractéristiques principales de tous les courants du judaïsme libéral et se détache des anciennes pratiques. Les membres du judaïsme libéral étayaient leur révision des pratiques traditionnelles par des lectures différentes des textes. Par exemple, ils interprètent le premier récit de création de la Genèse comme un récit qui fait la promotion de l'égalité entre les hommes et les femmes. En effet, il est précisé que l'homme et la femme ne présentent pas un modèle androgyne, comme dans Gn 2, mais que l'altérité apparaît dès la création. L'être humain, en tant qu'unité, se décline en deux entités distinctes sexuellement : « Et Dieu créa l'être humain à son image. À l'image, Dieu le créa mâle et femelle, il les créa » (Gn 1, 27). Dans ce cas, non seulement mâle et femelle sont créés en même temps, mais aucun des deux ne domine l'autre et les deux sont à l'image du divin. Ce mythe justifie des réformes pour réduire les inégalités entre les hommes et les femmes, comme le souligne Bebe (2007b : 86).

Le judaïsme libéral tient à distinguer ce qui est interdit aux femmes *de facto* de ce qui leur est interdit *de jure* en s'appuyant sur les textes. Par exemple, les références aux commandements positifs liés au temps, qui ne concernent pas les femmes, ne formulent aucune interdiction, mais expriment seulement une exemption ; c'est le cas dans la *Miš'ēnāh Qidūšīn* 1:7 « Tout précepte positif dépendant du temps, les hommes sont obligés de l'accomplir, les femmes en sont exemptes ». À ce sujet, Bebe n'hésite pas à citer des exemples dans le *Tal'mūd* qui montrent que des femmes ont suivi ce commandement. Par exemple, il est dit, dans *Rōš Hašānāh* 33a du *Tal'mūd* de Babylone que Mikhal, la fille du roi Saül, « revêtit les tepilīn et les Sages ne protestèrent pas », ou encore, dans le Traité *Menahoth* 43b du *Tal'mūd* de Babylone, on peut lire : « Tous sont

¹⁰ Conférence rabbinique réformée. Voir Bebe (2015, p. 65–76).

obligés de porter des tsitsith, prêtres, Israélites, prosélytes, femmes et esclaves » (Bebe, 2007a : 221). Le rabbin libéral Farhi en témoigne également. Il affirme que le judaïsme libéral ne nie pas « les différences et les rôles respectifs de l'homme et de la femme » (Farhi, 1997 : 43). Toutefois, il accepte que toutes les *mišwôt* soient partagées, comme l'étude, l'enseignement, la prière, la participation à la vie communautaire et à l'office, affirmant que les interdits se fondent sur des usages pour préserver la communauté de l'embarras provoqué par des femmes savantes en pleine synagogue face à des hommes plus ignorants.

Dans le judaïsme libéral, courant du judaïsme qui nie le caractère immuable de la Loi, il y a bien une prise en considération du fait que le statut de la femme a évolué, et il y a bien une volonté de l'intégrer dans les pratiques (Farhi, 1997 : 71–77). Pourtant, force est de constater que la mise en pratique a été très longue. D'un point de vue religieux et culturel, l'égalité entre les femmes et les hommes advient de façon plus lente et progressive. Il est intéressant de noter que, dans le livre publié par l'ULIF en 2012 : *Copernic. Union Libérale Israélite de France. De A à Williams*, il est écrit que le « particularisme de l'ULIF tient dans sa position égalitaire vis-à-vis des femmes » (ULIF, 2012 : 64). Or, l'égalité est toutefois soulignée comme n'allant « pas aussi loin que celle proposée par la grande majorité des synagogues libérales de par le monde », car les femmes « ne lisent pas la *Torah*, ne portent ni *kippa*, ni *talit*, ni *tefilin*, et ne peuvent devenir ni rabbin, ni *Hazan* » (ULIF, 2012 : 65). L'explication donnée par l'ULIF en est surprenante : « ce positionnement relève surtout du fait des fidèles eux-mêmes, devenus de plus en plus traditionalistes avec l'arrivée massive des séfarades à partir des années 1960 » (ULIF, 2012 : 65). L'ULIF rend individuelles les cérémonies de *bat mišwāh* seulement en 1970. Ce retard a entraîné une pluralisation du mouvement en fonction de l'application réelle ou non de l'égalité. Ainsi, en 1977, une autre association complète le paysage libéral français : le MJLF. Sa création est le fruit d'une dissidence avec l'ULIF, jugée plus conservatrice. En effet, au sein de l'ULIF, à cette date, les femmes ne lisent pas encore la *Tôrāh*. Elles ne peuvent le faire que depuis 2014 (Cohen, 2019 : 2). C'est une décision du conseil d'administration qui autorise un changement dans le déroulement de la *bat mišwāh*, permettant aux filles de lire la *Tôrāh* (Cohen, 2017 : 419), et qui est ensuite généralisée à toutes les femmes. Cependant,

même si, en son temps, l'ULIF avait été considérée comme conservatrice, il a fallu attendre les années 1980 pour que le Mouvement juif libéral de France (MJLF) accepte le port du *talit* et de la *kipāh* pour la *bat miš^éwāh*. Malgré cela, de Gasquet affirme que « [l]e port de la kippa par les femmes, ultra minoritaire, est par excellence critiqué comme “militantisme” » (de Gasquet, 2008 : 191). Pour autant, dans chacun de ces mouvements, une réflexion rigoureuse sur les textes fondateurs au sujet de la place des femmes a été menée. Cette attention particulière a été portée sur la liturgie, sur les rites qui ponctuent la vie d'une pratiquante ou d'un pratiquant juif libéral comme pour le mariage, la répudiation, la filiation, la conversion ou encore l'initiation religieuse. La créativité des membres a permis de nouveaux rituels inclusifs (Allouche-Benayoun, 2004 : 50). Puis en 1995, c'est au tour de Pauline Bebe de quitter le MJLF, car elle éprouve le besoin de fonder sa propre communauté, la Communauté Juive Libérale (CJL), pour mieux vivre son besoin de former une communauté encore plus inclusive et ouverte aux personnes homosexuelles. De Gasquet rappelle d'ailleurs que Bebe s'est heurtée aux résistances au sein même du MJLF, pour qui l'« égalitarisme de principe n'incluait pas le rabbinat » (de Gasquet, 2008 : 184). La différence entre les principes et la réalité à l'égard de la place des femmes dans le monde libéral montre que le sexisme systémique a fait office de plafond de verre pendant longtemps.

Femmes et organisations

Les organisations, en tant qu'instances intermédiaires entre la société et les systèmes et les individus y œuvrant, contribuent également à produire des barrières et à freiner l'accès des femmes aux fonctions de pouvoir. Le rabbinat ne déroge pas à cette règle. C'est le cas au sein du rabbinat consistorial, mais également au sein du rabbinat libéral.

Pour le rabbinat consistorial, le sens du mot rabbin est un indicateur de la fonction de pouvoir du rabbin, même s'il diffère selon les auteurs ou les autrices. Le rabbin est un maître et un enseignant qui connaît l'écriture, autre outil de pouvoir. D'ailleurs, Lavoie affirme que les origines de la fonction de rabbin se trouvent dans la fonction de « scribe, ordonné comme rabbi » au moment de

la disparition du Temple et donc de la fonction de prêtre, ce qui donne naissance, par ailleurs, au judaïsme rabbinique (Lavoie, 2018 : 115). Peu à peu, la fonction se professionnalise au Moyen Âge. Puis, à la suite de l'Émancipation¹¹ et de la création du Consistoire en France, l'organisation du rabbinat a évolué dans ce pays (Ayoun, 2002 : 124). La part des rôles traditionnels liés au juridique s'amenuise au profit de tâches plus « pastorales et de prédication » (Allouche-Benayoun et Podselver, 2003 : 8). Ayoun explicite un aspect, important à ce moment-là, de l'évolution. À la suite de la loi de 1831, disposant que les rabbins sont, dès lors, payés¹² par l'État, les rabbins deviennent ainsi des fonctionnaires insérés et gérés par une hiérarchie verticale semblable à la centralisation administrative française en usage à l'époque. Aujourd'hui, le Consistoire définit la fonction de rabbin ainsi :

[...] la première vocation du rabbin est d'enseigner, de faire partager son savoir, de transmettre les valeurs éternelles du judaïsme [...] le rabbin est avant tout le chef spirituel de sa Communauté [...] la tradition lui donne la mission d'étudier et d'enseigner, d'étudier pour sans cesse se ressourcer et être en mesure de transmettre à ses élèves l'enseignement des textes religieux. (Allouche-Benayoun et Podselver, 2003 : 5.)

La professionnalisation de cette fonction religieuse s'inscrit dans le schéma d'une profession masculine du point de vue de la division sexuelle du travail, mais également du point de vue de ses pratiques. La réalité des tâches accomplies par le rabbin aujourd'hui en fait là encore un métier masculin, car il requiert une disponibilité totale et « extensive » (Guillaume et Pochic, 2007 : 84). L'emploi du temps des rabbins est très rempli, entièrement dévoué à sa communauté, aux tâches allouées par le Consistoire dans des commissions, sans oublier la prière. Les diverses activités contemporaines effectuées auprès de la communauté sont essentiellement des fonctions d'enseignement et des fonctions sociales. Le rabbin enseigne, dans le cadre des cours de *Tal'mûd-Tôrâh*, l'hébreu, des prières, la lecture de la *Tôrâh* et le sens des fêtes. Sa fonction sociale peut être multiple : à l'intérieur de la communauté, le rabbin est amené à

¹¹ « Reconnaissance des droits civils des Juifs [...] en 1791, ils reçurent les pleins droits de la citoyenneté française » (Goldberg, 1996 : 312).

¹² Ils le sont jusqu'en 1905, sauf en Alsace et en Lorraine.

collaborer à une revue juive ou à agir comme psychothérapeute, éducateur, animateur, ou encore comme conseiller conjugal auprès de ses fidèles ; à l'extérieur de sa communauté, le rabbin coopère avec des institutions locales, des associations de quartier ou encore d'autres institutions religieuses (Allouche-Benayoun et Podselver, 2003 : 50–61).

Le corps rabbinique est organisé de façon hiérarchique et verticale, typique du pouvoir organisationnel masculin. Il est constitué de rabbins exerçant au sein de synagogues consistoriales¹³ réparties sur tout le territoire français. Les différentes communautés juives s'établissent en associations culturelles qui engagent un rabbin pour leur communauté de fidèles. L'autorité rabbinique en France est hiérarchisée selon le système de valeurs masculines. Le type de direction exercé par les rabbins contemporains associe au pouvoir la notion de puissance, comme le dit l'un des rabbins interrogés par les auteurs, qui définit la direction d'une communauté « *comme une puissance potentielle qui va sortir au fur et à mesure que se déroule l'histoire d'un homme* » (Ramboarison-Lalao *et al.*, 2015 : 111). La conscience d'exercer un pouvoir ressort également dans une enquête, menée auprès de plus de trente rabbins consistoriaux parisiens et de la région parisienne par les chercheuses Allouche-Benayoun et Podselver en 2002.

La formation rabbinique est une fabrique de pouvoir organisationnel de type masculin. Des séminaires de formation sont créés, laissant actuellement place à un enseignement moderne calqué sur les formations de Grandes Écoles à la française, à savoir, d'excellence, de prestige, et pour des métiers de pouvoir. Faisant preuve d'ouverture à la modernité, ces séminaires remplacent dans un premier temps la formation en *Yeshivāh*, centre d'étude talmudique peu enclin à enseigner les sciences modernes. Le Séminaire se doit alors de forger des « héraut(s) du patriotisme et de la civilisation française » (Ayoun, 2002 : 126). Le Séminaire Israélite de France fonctionne comme une grande école française (Allouche-Benayoun et Podselver, 2003 : 138). La formation rabbinique consistoriale s'inscrit dans le système de fabrication de dirigeants inspirés par les

¹³ Le Consistoire se compose d'un consistoire central à Paris et de consistoires départementaux, un grand rabbin étant à la tête de chaque consistoire départemental. Le grand rabbin de Paris est à la tête du consistoire central avec le grand rabbin de France.

modèles masculins qui requièrent discipline, hiérarchie, brio intellectuel et charisme, par exemple.

Le rabbin illustre la division sexuelle du travail, car il exerce une fonction de production et de transmission de savoir. Cet accès lui est réservé, car sa capacité de comprendre ce que Dieu veut par ses commandements devient une fonction de prestige, reconnue par la communauté. L'organisation assure jusque dans la formation la domination masculine, qui est « l'incarnation institutionnalisée de la supériorité de l'ordre culturel et de sa transcendance » (Gauchet, 2018 : 79). En effet, la fonction de rabbin repose sur une autorité qui émane des Sages ancestraux et de l'étude de la *Tôrāh*. La référence au Livre prend alors le pas sur le Temple qui a disparu, et une place particulière est réservée à l'activité intellectuelle. Le rabbin concentre ainsi le pouvoir et la science (Goldberg, 2004 : 44–46).

La conception de la fonction de rabbin chez les libéraux n'est guère différente. Le rabbin Yann Boissière, du MJLF, insiste sur leur rôle d'interprètes, qui donne du sens au texte, pour la génération dont il a la charge (2017 : 77 min) et qui tient la place centrale de la synagogue (2017 : 60 min). Le rabbin est un animateur d'une communauté (2017 : 63 min), lorsqu'il conduit la vie rituelle (2017 : 65 min), donne un avis législatif (2017 : 67 min) et est un *leader* (2017 : 80 min). L'autrice Allouche-Benayoun mentionne que le rabbin libéral est certes un éveilleur de conscience, mais qu'il ne dicte pas une conduite à suivre. Le rabbin « rappelle les règles, rappelle l'histoire, resitue les enjeux » (Allouche-Benayoun, 2004 : 49). Fonction hautement synagogale chez les libéraux, il est intéressant de constater qu'au sein de l'ULIF, et ce, jusqu'en 2014, seuls les hommes peuvent « monter à la *Tôrāh* » et encore aujourd'hui, seuls des hommes sont des rabbins. La CJL et le MJLF ont abrogé cette ségrégation sexuelle de l'espace et donc du pouvoir, mais l'ULIF, qui a des synagogues mixtes, n'a pas encore franchi les barrières de la déségrégation du pouvoir. D'ailleurs, de Gasquet (2012) a pu constater la difficulté des femmes à s'approprier l'espace synagogal, même dans des synagogues libérales. Selon elle, cette difficulté est due à :

[...] une moindre préparation des femmes, depuis l'enfance, à la compétition pour les rôles publics, ainsi qu'à une moindre ancienneté des femmes dans le rituel synagogal et

dans le leadership des organisations juives [Scemama *et al.*, 2006]. (de Gasquet, 2012 : 104.)

Ainsi, les générations de femmes qui connaissent la mixité religieuse sont tout de même influencées par le contexte socioculturel et les habitudes des organisations.

Qu'en est-il pour le rabbinat libéral ? Fonction de pouvoir et de savoir, la fonction rabbinique est restée longtemps entre les mains des hommes même si, à de rares occasions, des femmes ont exercé l'un ou l'autre des aspects de la fonction de rabbin chez les libéraux. Elles ont pu parfois enseigner ou diriger des offices ou des prières. Les débuts du féminisme au XIX^e siècle font évoluer les esprits. Bebe (2007a : 218–220) mentionne quelques figures féminines qui ont ouvert l'accès des femmes au rabbinat. Elle prend l'exemple de Rachel Ray Franck qui, à la fin du XIX^e siècle, a prononcé des homélies dans différentes synagogues. Puis, c'est le cas de Lily Montagu, fondatrice de la branche libérale en Grande-Bretagne, qui a officié dans des mariages ou des enterrements. Enfin, le cas de Régina Jonas est le plus emblématique. Elle a été la première femme à recevoir une ordination rabbinique privée en 1935. Mais le rabbin Leo Baeck ne confirme l'ordination que six ans plus tard, en 1942, alors qu'il signe une lettre, en 1931, confirmant que Régina Jonas « avait participé avec grand succès aux exercices homélitiques et avait su se montrer habile et attentionnée dans les prêches et les sermons », sans toutefois lui accorder le titre de rabbine, une fois ses études terminées (Roh-Merolle, 2005 : 33). Elle exerce très peu, d'abord à Berlin, puis à Theresienstadt, où elle a été déportée et enfin à Auschwitz, où elle est morte en 1944 (Bebe, 2007a : 218–219). Le cas de Régina Jonas est symptomatique des freins exercés par l'organisation rabbinique visant à limiter l'accès des femmes au rabbinat. Roh-Merolle (*idem*) rappelle que son accession au rabbinat a été le fruit d'un véritable combat, marqué, en plus, par une longue amnésie. En effet, son ordination, qui s'est déroulée non sans embûches, est, de plus, passée sous silence jusqu'à la chute du mur de Berlin, en 1989, date à laquelle des documents archivés en Allemagne de l'Est ont refait surface. L'ironie du sort a voulu que sa photographie et le certificat de son ordination arrivent en 1993 au Leo Baeck College, du nom du rabbin qui a mis si longtemps à confirmer son ordination (*ibid.* : 31) ! Le mouvement libéral a ordonné la première rabbine, Sally Priesand, officiellement et

publiquement aux États-Unis en 1972. Si la féminisation de la fonction est tardive, cela est dû, comme le rappelle Bebe (2007a), aux vives discussions que l'accession des femmes au rabbinat a suscitées malgré l'adoption du principe d'égalité. La Conférence de 1922 autorise le rabbinat féminin, malgré l'argumentaire sexiste du rabbin Jacob Z. Lauterbach¹⁴, exprimé lors du discours introductif à la discussion. Selon lui, la femme ne peut exercer qu'un seul rôle, limité uniquement à la sphère privée et assigné par nature, car elle serait incapable de mener de front, correctement, la fonction de rabbin et la tenue du foyer. Dans le cadre du rabbinat féminin libéral, de Gasquet note que Bebe n'a pas bénéficié des mêmes réseaux que ses confrères passés par le Séminaire rabbinique. Elle a dû construire elle-même ses propres réseaux (de Gasquet, 2008 : 186). Par ailleurs, Bebe attire l'attention sur d'autres enjeux en émergence. En effet, Bebe témoigne du difficile accès à l'égalité salariale dans le rabbinat libéral et de l'affectation des femmes rabbines à la tête de plus petites communautés (Bebe, 2007a : 225). Ainsi, déclare Celia Surget, « [d]ans une petite communauté, le rabbin n'est automatiquement plus cette espèce d'icône intouchable » (Roh-Merolle, 2005 : 171). Il n'incarne pas le même symbole de pouvoir et ainsi peut être plus facilement laissé aux mains de femmes.

En France, plus récemment, la formation se déroule, de 1955 à 1970, au sein de l'*Institut International d'Études Hébraïques* fondé par le rabbin Zaoui. La dernière année se déroulait au *Centre Supérieur d'Études Juives*, ouvert également aux non-juifs. Le contenu de la formation est aussi libéral : étude des textes traditionnels et enseignement de matières traditionnellement non enseignées, comme l'histoire juive, l'histoire universelle, la philosophie juive et non juive, la façon de faire des sermons, le chant, la diction... formation qui ouvre le rabbin au monde moderne, l'idée étant de sortir le rabbin du ghetto pour devenir un juif émancipé (Farhi, 1997 : 18–19). Depuis sa fermeture, la formation s'est poursuivie au sein du seul centre de formation en Europe : le *Leo Baeck College* de Londres, fondé en 1957. La formation n'est accessible qu'après un cursus universitaire et compte cinq à six années d'études, dont « deux années à Londres, une année en Israël, une année aux États-Unis » (Allouche-Benayoun, 2006 : 9). Si, dès l'ouverture, les femmes sont acceptées en tant qu'auditrices et dans

¹⁴ Lauterbach, 1922, p. 156–177.

l'administration, l'accès au cursus de formation rabbinique n'est ouvert aux femmes qu'au milieu des années soixante, et encore, aucune des premières femmes à suivre l'ensemble de la formation ne la termine pour devenir rabbine (Roh-Merolle, 2005 : 54). Le 29 mars 1967, il a, enfin, été décidé « que le collège était prêt à ordonner les femmes désirant devenir rabbin » (*idem*), mais le *College* n'a pas voulu endosser la responsabilité de placer les novices au sein d'une communauté, comme c'est le cas pour les hommes fraîchement nommés rabbins (*idem*). Or comme l'ont constaté Bebe (2007), Roh-Merolle (2005) et de Gasquet (2008 2005), il est très difficile pour une rabbine de trouver un poste et une communauté qui accepte d'accueillir une rabbine. Selon des témoignages d'anciennes étudiantes rabbiniques, le *Leo Baeck College* a même tenté « d'éviter la présence d'étudiantes dans chaque volée du programme » pour ne pas entacher sa réputation (*ibid.* : 59). Roh-Merolle conclut que le *Leo Baeck College* n'a pas ouvertement soutenu ces femmes dans leur fonction de rabbine (*ibid.* : 60).

La formation, amputée de figures féminines pouvant servir de modèles, puisque le cas de Régina Jonas est tombé dans l'oubli pendant longtemps, ne peut pas offrir aux femmes le même accompagnement que pour leurs homologues masculins. Pauline Bebe témoigne qu'elle n'a eu connaissance du cas de Régina Jonas qu'après la chute du mur de Berlin, alors qu'elle était déjà rabbine (Roh-Merolle, 2005 : 130). Quant à Célia Surget, formée plus tardivement, elle affirme que Regina « est mentionnée dans les cours, mais nous n'avons jamais vraiment eu un cours complet sur elle. Nous savons qui elle est, il y a une photo d'elle dans une des salles de classe » (*ibid.* : 171). Cet oubli porte à s'interroger également, comme le souligne Roh-Merolle :

[...] ces premières étudiantes ou femmes rabbines, s'interrogèrent aussi sur la fiabilité de l'histoire concernant la mémoire des personnages féminins. Combien d'autres femmes pourraient avoir été oubliées ? (*ibid.* : 57.)

Depuis juillet 2020, la Communauté Juive Libérale de Paris-Île-de-France a ouvert *L'École rabbinique de Paris* en commençant par offrir une semaine d'étude dans le style d'une « *Yeshivah* », égalitaire et libérale, dont l'une des professeures est la première femme ordonnée rabbine en France, Pauline Bebe, qui est aussi à la tête de

cette communauté. Cette semaine introductive s'est transformée en séminaire, dès septembre 2020.

En tant qu'organisation et instance intermédiaire, entre le niveau des sociétés et celui de l'individu, les institutions rabbiniques contribuent également à produire des barrières et à freiner l'accès des femmes aux fonctions de pouvoir. Le rabbinat français traditionnel se professionnalise et adopte une structure de pouvoir masculine, verticale et hiérarchisée, calquée sur les organisations séculières françaises. Les valeurs masculines y sont valorisées, et les normes masculines sont élevées au rang de normes « neutres » et universelles. Le rabbinat libéral s'est longtemps inscrit dans une division sexuelle des fonctions et des tâches relatives au religieux. Les femmes ont souvent été orientées vers d'autres activités ou alors ont longtemps manqué de modèle, par manque de moyens, par manque de réseaux ou encore par l'attribution de petites communautés.

Effets des stéréotypes de genre sur les individus

Il reste à analyser les modalités d'obstruction qui bloquent ou ralentissent l'entrée des femmes aux postes de dirigeantes et de rabbines à l'échelle des individus. Il s'agit alors de voir comment les aptitudes et les compétences des individus, déterminées par le genre ou à cause des influences sociales, sont intériorisées par ceux-ci et comment elles deviennent structurantes. À l'échelle de l'individu, les caractéristiques du genre, aussi bien du point de vue des femmes que du point de vue des hommes, servent d'outils pour limiter l'accès aux rôles à responsabilité pour les femmes. Le genre est essentialisé et est enfermé dans des stéréotypes. Ceux-ci perpétuent ces conceptions essentialisantes des sexes qui inscrivent, selon un déterminisme biologique, les différences entre les hommes et les femmes (Pelletier et Snyder, 2020 : 200). À ce titre, un des résultats de l'enquête menée par l'INSEE en 2017 sur les stéréotypes est intéressant, car il fait le lien entre ce que produit un système, notamment religieux, et les individus qui le composent. En effet, selon cette enquête, l'adhésion aux stéréotypes de genre évolue en fonction du degré de religiosité. Les personnes se déclarant comme pratiquantes régulières ont « 77 % de chances en plus qu'un croyant sans pratique régulière » d'adhérer à des stéréotypes de genre, conformément à la vision de la

« division genrée des rôles sociaux » présente dans les différentes confessions religieuses (INSEE, 2017 : 91).

Les personnes appartenant au judaïsme libéral n'échappent pas au conditionnement. Les enquêtes menées par Roh-Merolle (2005) auprès des étudiantes rabbines et des quelques rabbines de l'époque, tout comme les interventions médiatisées des rabbines actuelles, sont riches en enseignements qui confirment le poids des stéréotypes sur les individus. Bebe concède que l'« acceptation de la participation des femmes est souvent plus une question d'habitude et de préjugés que de principe ou de théologie » (Bebe, 2007b : 94). Parmi de très nombreux hommes juifs circulent des croyances au sujet des incapacités intellectuelles des femmes à exercer une fonction liant pouvoir et savoir, alors que ces croyances sont fondées sur des règles législatives construites par des hommes. Comme il a été signalé plus haut, Roh-Merolle (*ibid.* : 60) met en évidence la crainte des hommes au sujet de l'impureté rituelle potentielle des femmes pour leur interdire de toucher la *Tôrâh*. Ainsi, un amalgame est opéré, liant impureté rituelle et capacité intellectuelle des femmes. L'éloignement des femmes vis-à-vis des textes s'est transformé en manque de capacités intellectuelles de ces mêmes femmes.

Les croyances en ces incapacités intellectuelles, acquises de façon privilégiée dans les courants traditionnels et orthodoxes, ruissellent dans le courant libéral, par le biais des représentations sociales, par l'éducation ou par les productions culturelles qui colportent de tels stéréotypes. De ce fait, les femmes doivent, davantage que les hommes, « prouver leurs capacités » et leur excellence académique, morale et personnelle (*ibid.* : 61). De la sorte, les exigences à l'emploi sont plus fortes, les femmes se devant d'être très intelligentes et plus qualifiées. C'est le cas également au sein du judaïsme libéral. Les femmes rabbines, qui officient aujourd'hui en France, sont particulièrement diplômées. Pauline Bebe a obtenu une licence d'hébreu à l'INALCO, après avoir fait hypokhâgne. Delphine Horvilleur sort d'une grande école de journalisme, le CELSA. Floriane Chinsky est doublement diplômée : docteure en sociologie du droit, elle obtient un Master en sciences du judaïsme. Daniela Touati s'est formée tout d'abord en école de commerce à l'European Business School.

Au-delà des formations, ces préjugés sur leurs capacités intellectuelles les obligent, tout au long de l'exercice de leur fonction, à être toujours performantes. Les rabbines, au sein du judaïsme libéral, sont l'objet de discriminations sexistes, lesquelles contribuent à les marginaliser, comme le concède Bebe (de Gasquet, 2008 : 185). Écartées, les femmes sont perçues, par certains hommes, comme « de trop », comme une menace à leur intégrité masculine, car ils ne peuvent plus se conduire comme ils le veulent. Dans l'enquête menée par De Gasquet dans les années 2000 auprès des fidèles des synagogues libérales en France, un membre regrette le côté « *boys club* » (Delvaux, 2020) de l'espace synagogal qui disparaît avec la mixité (de Gasquet, 2012 : 96). Mises à l'écart, ces femmes rabbines font parfois l'objet d'attaques plus directes au sujet de signes d'appartenance à l'ordre masculin. Par exemple, Roh-Merolle (2005 : 60) souligne que l'« appropriation du titre de rabbin fut aussi largement problématique » et « objet de raillerie » de la part de collègues hommes ou des fidèles. Pauline Bebe se souvient de l'accueil qui lui a été réservé à ses débuts. Elle raconte avoir subi du sexisme au MJLF : il y « avait des gens très pour, et d'autres très contre. J'ai subi nombre de moqueries, de remarques sexistes » (de Neuville, 2019). Elle témoigne également, dans un autre article, de ce qu'elle a enduré : « il a fallu qu'elle entre dans un moule, qu'elle singe ses collègues masculins » (Schneider, s. d.). Parfois, elles font l'objet de remarques les réduisant à l'effet de leur corps sur les hommes. Des rabbines, au sein même de leur communauté, peuvent se faire remarquer pour leur physique et sont réduites à l'état d'objet.

Considérées comme inaptées et incapables, discriminées et sexuées, les rabbines doivent s'adapter à un univers plus ou moins hostile. Dans un premier temps, l'adaptation consiste à adopter les normes masculines, à commencer par la féminisation ou non de l'appellation « rabbin ». De Gasquet relate que Pauline Bebe refuse de féminiser le titre de rabbin à l'extérieur de sa communauté pour tenter de normaliser sa fonction. La pérennisation des caractères masculins de cette fonction (de Gasquet, 2008 : 182) permet de « neutraliser » son genre, en vertu de l'habitude patriarcale de rendre le masculin neutre. De Gasquet perçoit dans le comportement de Pauline Bebe, en tant que rabbine, une « hexis de la neutralisation de soi à l'extérieur, où elle est "Madame le rabbin" (maintien sévère, ton dépassionné, tailleur de couleur neutre) » (*ibid.*). La stratégie de la neutralisation vise à contourner les résistances au sein du MJLF et

à se faire accepter. Cette stratégie est abandonnée dès que Pauline Bebe quitte le MJLF et crée sa communauté, la CJL (*ibid.* : 185). Celia Surget, rabbinne qui a exercé en France de 2006 à 2011, fait une distinction entre les différentes générations de rabbines. Les premières, selon elle, ont eu à cœur de ne pas « effrayer les hommes et les mentalités » en restant conservatrices dans le choix de leur vêtement notamment (Roh-Merolle, 2005 : 169). La masculinisation consiste également à adopter les comportements masculins au travail et dans la conduite de leur carrière. Celia Surget considère que si les femmes veulent devenir rabbines et diriger une communauté, elles doivent savoir choisir entre rabbinat et maternité, surtout nombreuse, comme le recommande la religion juive (*ibid.* : 172). Selon Célia Surget, le poids du congé de maternité pèse trop sur la communauté, ce qui peut être « très effrayant pour une communauté » (*idem*). En ce qui la concerne, Célia Surget n'hésite pas à affirmer ses visées carriéristes en donnant la priorité à sa carrière plutôt qu'à une maternité (*idem*). Elle porte donc un regard dur sur les femmes qui voudraient exercer le métier de rabbin tout en ayant des enfants. Elle conclut que la question du choix est inhérente à la condition de nature des femmes : « Nous sommes des femmes et c'est comme ça » (*ibid.* : 173). Pour Daniéla Touati, la maternité a semblé poser, également, une difficulté. Elle a attendu que ses enfants soient suffisamment grands pour s'engager dans une formation de rabbin (Gossart, 2019). En ce qui concerne Pauline Bebe, il semble que la masculinisation des comportements n'a pas perduré à long terme. Dans l'introduction de son livre *Isha : Dictionnaire des femmes dans le judaïsme*, Pauline Bebe rend compte de la nécessité de faire ses preuves aux yeux du MJLF, en affirmant :

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. (de Gasquet, 2008 : 192.)

Sous le coup de si nombreuses discriminations, même au sein du judaïsme libéral, les femmes ont tendance à acquérir un sentiment d'illégitimité, compensé par une forme d'autocensure. Celle-ci a été relevée par les enquêtes menées par de Gasquet sur les femmes, dont la présence s'est accrue dans les synagogues dans les années 2000,

en tant que fidèles. Ces enquêtes menées dans des synagogues non orthodoxes montrent que les femmes s'inscrivent encore dans une division sexuée des tâches dans leur milieu religieux. Alors que leurs synagogues sont mixtes et égalitaires, de nombreuses femmes hésitent à s'aventurer dans des activités jugées encore comme masculines, comme « monter à la *Tôrāh* » ou toute autre participation à un rituel (de Gasquet, 2012 : 91–92). De Gasquet remarque que l'attribution des honneurs¹⁵ obéit aux mêmes « mécanisme(s) de cooptation » que ceux des « pratiques de sociabilité masculine » (de Gasquet, 2012 : 93). De telles hésitations, qui tiennent de la timidité ou de l'émotion (de Gasquet, 2012 : 102) ressenties par les femmes pour ces activités, témoignent de l'intériorisation et du poids des stéréotypes, alors même que ces femmes appartiennent à des communautés libérales. Si les femmes ne s'autorisent pas à pratiquer des rites traditionnellement masculins, elles ne s'autorisent guère plus à se projeter en tant que rabbines, d'autant plus si elles ne disposent pas ou disposent de peu de modèles à qui s'identifier. Or, nombre d'entre elles témoignent de l'intérêt d'avoir un modèle. Daniela Touati l'exprime sur son blogue :

J'ai reçu ma *smikha* rabbinique de la part de la première femme rabbine de France le 7 juillet 2019 : Pauline Bebe. C'est elle qui m'a donné envie de suivre ses pas, c'est un modèle pour moi à tous points de vue » (Touati, 2008.)

De Gasquet constate que des répondantes lors de ses enquêtes « dénoncent une manière de “se mettre en avant” de la part de femmes qui “aiment être repérées” » (de Gasquet, 2012 : 104), ce qui va à l'encontre de ce qui est attendu d'une femme, selon les préjugés sexistes. Même Delphine Horvilleur reconnaît, dans un entretien avec des journalistes, utiliser des stéréotypes, à la maison, quand elle parle à ses enfants :

Toute féministe que je suis, je me surprénais parfois à véhiculer les clichés les plus grotesques, à féliciter mon fils « qu'est-ce que t'es fort » ou à dire à ma fille « qu'est-ce que tu es mignonne » ! (Ruggieri, 2020).

¹⁵ Honneur rituel : « celui d'être publiquement appelée par un officiant à venir se tenir près des rouleaux de la Torah, pendant le moment culminant de l'office synagogal qu'est la lecture solennelle de la Torah » (de Gasquet, 2012 : 91).

Ainsi, ce témoignage montre à quel point il est difficile de rompre la chaîne des stéréotypes qui se distillent à travers les injonctions éducatives familiales.

Le rabbinat féminin libéral au prisme de l'approche GOS

L'objectif de cet article était d'analyser les raisons pour lesquelles des femmes françaises et juives libérales ont eu accès si tardivement aux postes de rabbines en France et en si petit nombre, pour une communauté de fidèles évaluée à vingt-mille personnes. Le rabbinat est une fonction de savoir et de pouvoir : le rabbin étudie, enseigne et accompagne les membres de sa communauté au quotidien. Depuis sa création, cette fonction s'est professionnalisée et a été exercée essentiellement par des hommes. Au XX^e siècle, toutefois, un des courants progressistes du judaïsme, le judaïsme libéral, a permis de féminiser cette fonction. Le nombre de femmes rabbines a été important dans certains pays, comme aux États-Unis, qui comptent la communauté libérale la plus importante au monde, mais tel n'a pas été le cas en France.¹⁶

Il nous a paru pertinent de faire appel aux outils de la sociologie des organisations et du travail, et d'aborder cette question dans une perspective féministe. Parmi les méthodes les plus appropriées, nous avons opté pour celle qui mettait en avant les mécanismes freinant l'accès des femmes aux postes de responsabilité. En effet, un parallèle peut être établi entre la situation professionnelle des femmes dans le monde séculier et la possibilité pour les femmes d'occuper une fonction religieuse. Dans chacun de ces milieux, les femmes doivent faire face au même phénomène, désigné par l'expression métaphorique du « plafond de verre », dans le monde du travail, et celle du « plafond de vitrail », dans le monde religieux. En vue d'explorer les dispositifs constituant ces freins, l'approche GOS s'est montrée appropriée¹⁷. Cette approche permet de jeter un

¹⁶ 1 000 rabbines dans le monde, 800 aux US et 50 en Europe (*Le Monde avec AFP*, 2021).

¹⁷ Il nous semble pourtant que la limite de cette approche est d'utiliser le terme « genre » selon le « sens généralement admis » déclaré lors de la quatrième Conférence mondiale des Nations Unies sur les femmes organisée à Pékin en 1995, « synonyme de différences – à la fois fabriquées et « naturelles » – entre les sexes » (Scott, 2009 : 8), enracinant « la division binaire des corps sexués » (Butler, Fassin et Scott, 2007 : 299).

regard tridimensionnel en analysant les effets simultanés des rôles joués, premièrement par la société et par les systèmes notamment religieux, deuxièmement par les organisations et les institutions publiques ou privées, et troisièmement par les individus membres d'une société ou d'une organisation. Ainsi, après avoir défini les outils conceptuels et l'approche, nous avons recherché, pour chacune des actrices, les obstacles essentiels applicables au cas du rabbinat libéral féminin. L'accès tardif des femmes au rabbinat dans le judaïsme libéral français s'explique, en partie, par l'interaction entre trois niveaux : celui du contexte socioculturel français et du judaïsme en France, celui du rabbinat traditionnel dont le rabbinat libéral est l'héritier, et celui des individus composant les communautés du judaïsme libéral. Le retard est d'autant plus étonnant que les principes égalitaires de 1846, à l'origine du courant réformé, peuvent être jugés précoces ! Jusqu'en 1990, le judaïsme libéral français témoigne de la difficulté à renverser les normes et les assignations de genre véhiculées par la société française. Le poids du patriarcat systémique, un rabbinat organisé selon des valeurs, des modèles et une gestion masculine, ainsi que l'autocensure des femmes et l'enfermement des hommes dans des stéréotypes genrés, ont contribué à construire un plafond de vitrail qui a eu raison des principes égalitaires.

Dans le contexte français actuel, l'accès au rabbinat par neuf femmes, depuis 1990, relève de l'exploit. Leur fort engagement a réussi à fissurer ce « plafond de vitrail », dont les failles font apparaître d'autres pratiques dans leur nouvelle fonction. La victoire de chacune d'entre elles permet de poursuivre le processus de déconstruction et laisse apparaître une figure, un modèle iconique, une voie à suivre s'écartant des chemins tracés par et pour les hommes. L'avenir est prometteur, car, à différents niveaux, des signes rassurent quant à une évolution positive des dispositifs en place. La société française, engagée dans un processus de dépatricarisation, montre des lueurs encourageantes au sein des nouvelles générations sur le marché du travail. La législation en faveur de l'égalité entre femmes et hommes contribue lentement à infléchir les tendances. Le contexte sociétal et les efforts rendus obligatoires par la législation au sein des grandes entreprises auront

Valérie IRTANUCCI-DOUILLARD

sans doute des incidences sur le rabbinat féminin au sein du judaïsme libéral, qui se veut si ouvert sur la société moderne. Le nombre actuel, plus important, d'étudiantes au rabbinat en est peut-être déjà une résultante.

Remerciements

L'autrice souhaite remercier les deux expertes anonymes du comité de lecture pour leurs recommandations avisées, le comité de rédaction de la revue *Religiologiques*, ainsi que Jean-Jacques Lavoie (Université du Québec à Montréal), directeur de thèse de l'autrice, pour son précieux accompagnement.

Bibliographie

- EL AKREMI, Assaad, Sylvie GUERRERO et Jean-Pierre NEVEU. 2006. *Comportement organisationnel*. Volume 2, *Justice organisationnelle, enjeux de carrière et épuisement professionnel*. Bruxelles : De Boeck.
- ALLOUCHE BENAYOUN, Joëlle. 2004. « Les communautés libérales et conservatives ». *Observatoire du monde juif*, vol. 10/11, p. 37–59.
- . 2006. « Comment être juif croyant et moderne dans la France d’aujourd’hui ? ». *Société*, vol. 92, no 2, p. 5–22.
- . 2019. « Les Juifs libéraux ». Dans *Les minorités religieuses en France. Panorama de la diversité contemporaine*, sous la dir. d’Anne-Laure ZWILLING, p. 796–820. Montrouge : Bayard.
- ALLOUCHE BENAYOUN, Joëlle et Laurence PODSELVER. 2003. *Les mutations de la fonction rabbinique*. Bayeux : Observatoire du monde juif.
- AYOUN, Richard. 2002. « Une nouvelle conception du métier de rabbin : le rabbin consistorial en France au XIX^e siècle ». *Archives Juives*, vol. 35, no 2, p. 123–127.
- BEBE, Pauline. 2007a. « Des femmes rabbins au sein des mouvements juifs libéraux ». *Pardès*, vol. 43, no 2, p. 217–226.
- . 2007b. « La femme dans le judaïsme libéral ». Dans *Modernité d’une tradition. 1907–2007. Cent ans d’histoire*, sous la dir. de l’Union Libérale Israélite (France), p. 85–95. Paris : ULIF.
- . 2015. « Qu’est-ce que le judaïsme libéral ? ». *Études*, no 12, p. 65–76.
- BELGHITI-MAHUT, Sophia. 2004. « Les déterminants de l’avancement hiérarchique des femmes cadres ». *Revue française de gestion*, vol. 151, no 30, p. 145–160.
- BOISSIERE, Yves. 2017. « #4 Quel est le rôle du rabbin ? ». *Judaïsme en mouvement*. La question Pssshat – Saison 3. MJLF (121 min). Récupéré le 15 octobre 2020 de <https://www.youtube.com/watch?v=MBisSYvMjEk>.
- BUTLER, Judith, Éric FASSIN et Wallach Joan SCOTT. 2007. « Pour ne pas en finir avec le “genre”... Table ronde ». *Sociétés et représentations*, vol. 24, no 2, p. 285–306.
- CAPPELLINI, Paola. 2010. « Plafond, parois de verre ou ciel de plomb ? De la persistance des inégalités ». *Cahier du genre*, vol. 48, no 1, p. 31–57.
- COHEN, Martine. 2017. « Des années 1960 à nos jours : Le difficile maintien d’une tradition consistoriale d’ouverture ». Dans *La synagogue de la victoire. 150 ans du judaïsme français*, sous la dir. de Jacques CANET et Claude NATAF, p. 396–419. Bruxelles : Porte-Plume.
- . 2019. « “Judaïsme en Mouvement” : la pluralisation religieuse du judaïsme français ». Dans *Observatoire des religions et de la Laïcité*. Récupéré le 28 septembre 2020 de <http://www.o-re-la.org/index.php/analyses/item/2975-judais-me-en-mouvement-la-pluralisation-religieuse-du-judaisme-francais>.
- DELVAUX, Martine. 2020 [2019]. *Montréal : le boys club*. Montréal : Éditions du remue-ménage.

- DUBESSET, Mathilde. 2008. « Femmes et religions, entre soumission et espace pour s'exprimer et agir, un regard d'historienne ». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Colloques (5 juin). Récupéré le 6 octobre 2020 de <http://journals.openedition.org/nuevomundo/34383>.
- FAGENSON, Ellen A. 1990. « At the Heart of Women in Management Research : Theoretical and Methodological Approaches and their Biases ». *Journal of Business Ethics*, vol. 9, no 4/5, p. 267–274.
- FARHI, Daniel. 1997. *Un judaïsme dans le siècle*. Paris : Berg International.
- GALLERAND, Elsa et Danièle KERGOAT. 2014. « Les apports de la sociologie du genre à la critique du travail ». *La nouvelle revue du travail*, vol. 4. Récupéré le 3 mai 2020 de <http://nrt.revues.org/1533>.
- GASQUET, Béatrice de. 2008. « “Madame le rabbin” ou “Pauline” ? Une pionnière entre stratégies de neutralisation et marges d'autonomie ». Dans *L'inversion du genre. Quand les métiers masculins se conjuguent au féminin... et réciproquement*. Yvonne GUICHARD-CLAUDIE, Danièle KERGOAT et Alain VILBROD, p.181–192. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- . 2009. « La barrière et le plafond de vitrail : analyser les carrières féminines dans les organisations religieuses ». *Sociologie du Travail*, vol. 51, no 2, p. 218–236.
- . 2010. « Genre ». Dans *Dictionnaire des faits religieux*, sous la dir. de Danièle HERVIEU-LÉGER et Régine AZRIA, p. 431–439. Paris : Presses universitaires de France.
- . 2012. « Masculinité et sens des “honneurs”. L'appropriation sexuée du rituel dans des synagogues non orthodoxes ». *Travail, genre et sociétés*, vol. 27, no 1, p. 91–107.
- GAUCHET, Marcel. 2018. « La fin de la domination masculine ». *Le Débat*, vol 200, no 3, p. 75–98.
- GOLDBERG, Sylvie Anne. 2004. « La notion d'autorité dans le judaïsme rabbinique. De la norme à l'usage, en passant par la Loi ». Dans *Les mutations de la fonction rabbinique*, sous la dir. de Martine COHEN, Jean JONCHERAY et Pierre-Jean LUIZARD, p. 39–51. Paris : L'Harmattan.
- . (dir.). 1996. *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*. Paris : Cerf / Robert Laffont.
- GOSSART, David. 2019. « Daniela Touati : “Je me suis engagée car j'avais quelque chose à défendre” ». *Tribune de Lyon* (25 septembre). Récupéré le 29 juillet 2020 de <https://tribunedelyon.fr/2019/09/25/daniela-touati-%E2%80%AFje-me-suis-engagee-car-javais-quelque-chose-a-defendre-%E2%80%AF/>.
- GUILLAUME, Cécile et Sophie POCHIC. 2007. « La fabrication organisationnelle des dirigeants : un regard sur le plafond de verre ». *Travail, Genre et Sociétés*, vol. 17, p. 79–103.
- INSEE. 2017. *Femmes et hommes, l'égalité en question*. Paris : Institut national de la statistique et des études économiques.
- KANDE, Ndeye Mariama. 2014. « Les facteurs déterminants de la carrière des enseignantes chercheuses, une approche genre organisation système (GOS)

- intégrée : cas de l'UCAD ». Thèse de doctorat, Université Paul Valéry Montpellier.
- LAUFER, Jacqueline. 2004. « Femmes et carrières : la question du plafond de verre ». *Revue Française de Gestion*, vol. 151, no 4, p. 117–127.
- LAUTERBACH, Jacob. 1922. « American Reform Responsa ». *Ordination of Women*, vol. 32, p. 156–177. Récupéré le 8 août 2020 de <https://www.ccarnet.org/responsa-topics/as-rabbis-ordination-of>
- LAVOIE, Jean-Jacques. 2018. « Le(s) judaïsme(s) : une origine ou des origines ? ». Dans *Religions. Les clés pour comprendre. Les clés pour enseigner*, sous la dir. de Jean-Pierre CHANTIN et Philippe MARTIN, p. 111–121. Paris : CNRS Éditions.
- Le Monde* avec AFP. 2021. « Iris Ferreira va devenir la première femme rabbin ordonnée en France ». *Le Monde* (4 juillet). Récupéré le 25 août 2021 de https://www.lemonde.fr/societe/article/2021/07/04/iris-ferreira-va-devenir-la-premiere-femme-rabbin-ordonnee-en-france_6086921_3224.html.
- NEUVILLE, Héroïse de. 2019. « Pauline Bebe, rabbin, première devant l'Éternel ». *La Croix* (25 novembre). Récupéré le 26 juin 2020 de <https://www.la-croix.com/Religion/Judaisme/Pauline-Bebe-rabbin-premiere-devant-lEternel-2019-11-25-1201062519>
- PELLETIER, Martine et Patrick SNYDER. 2020. *Extases et interdit. Quand les religions s'intéressent à la sexualité*. Montréal : Novalis.
- PORTIER, Philippe. 2013. « La construction religieuse du genre. Remarques sur un processus ambivalent ». Dans *Normes religieuses et genre*, sous la dir. de Florence ROCHEFORT *et al.*, p. 303–310. Paris : Armand Colin.
- RAMBOARISON-LALAO, Lovanirina, Bah ALIOUNE et Isabelle BARTH. 2015. « Pasteur, imam, prêtre et rabbin. Un style de leadership et un exercice de l'autorité pas tout à fait comme celui des autres managers ». *Revue internationale de psychosociologie et de gestion des comportements organisationnels*, vol. 21, no 52, p. 89–123.
- ROH-MEROLLE, Géraldine. 2005. « Des rabbins et des femmes. Histoire du rabbinat européen au féminin pluriel ». Mémoire de licence. Genève : Université de Genève.
- RUGGIERI, Marion. 2020. « Delphine Horvilleur : “La capacité d'empathie est le meilleur antidote au fanatisme” ». *Elle.fr* (22 janvier). Récupéré le 4 mai 2021 de <https://www.elle.fr/Societe/Interviews/Delphine-Horvilleur-La-capacite-d-empathie-est-le-meilleur-antidote-au-fanatisme-3841785>.
- SCHNEIDER, Claire. S. d. « Pauline Bebe, première rabbin femme de France ». *Marie Claire*. Récupéré le 20 mai 2020 de <https://www.marieclaire.fr/pauline-bebe-rabbin-femme,20258,453081.asp>.
- SCOTT, Joan Wallach. 2009. « Le genre : une catégorie d'analyse toujours utile ? ». *Diogène*, vol. 225, no 1, p. 5–14.
- SPIRA, Raymond. 2019. « Le judaïsme ». Dans *Le chef de la femme. Dieu(x), les femmes et la loi*, p. 57–96. Berne : Stämpfli Éditions.

- TOUATI, Daniéla. 2008. « Qui suis-je ? ». Rabbin Daniel Touati.com. Récupéré le 21 novembre 2020 de <https://www.rabbintouati.com/qui-suis-je/>.
- ULIF. UNION LIBERALE ISRAELITE DE FRANCE. 2012. *Copernic. Union libérale israélite de France. De A à Williams*. Paris : Porte-plume.
- VEYRETOUT, Lucie. 2016. *L'admission des femmes aux fonctions culturelles : une Question de droit(s)*. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg.

Abstract : This article aims to analyze the reasons why French and liberal Jewish women were ordained as rabbis only in 1990, despite the existence of a principle of equality in effect since 1846, and in such small numbers. This question will be addressed from a feminist perspective, using approaches and concepts from the sociology of organizations and labor. We will attempt to understand the “glass ceiling” (Laufer, 2004) and “stained-glass ceiling” (de Gasquet, 2009) mechanisms that hinder the access of these women to positions of power and to the function of rabbi according to the “Gender – Organization – System” approach (Fagenson, 1990), an approach not yet used in studies of Jewish religious institutions. We will then see that the weight of systemic patriarchy, a rabbinate organized according to male values, models and management, as well as women’s self-censorship and men’s confinement in gendered stereotypes, have contributed to the construction of a stained-glass ceiling that has stifled egalitarian principles.

Keywords : female rabbinate, stained-glass ceiling, liberal Judaism, France, feminist approach, gender, organization, system
