

# FEMMES ET JUDAÏSME AUJOURD'HUI

Actes du colloque  
« Femmes et judaïsme dans la société contemporaine »  
des 13, 14 et 15 mars 2004

Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme  
Paris

Publié avec le soutien de la  
Fondation du judaïsme français



2008

## L'ABSENCE DES FEMMES DES FONCTIONS RELIGIEUSES : UN RÉEXAMEN DE LA LOI JUIVE (HALAKHAH)

Liliane Vana

Lorsqu'on observe les communautés juives orthodoxes et leur mode de fonctionnement, on constate rapidement l'absence des femmes des fonctions religieuses. Ceci est vrai pour tous les courants de l'orthodoxie et partout dans le monde. Cette absence est totale lorsqu'il s'agit des fonctions religieuses ayant trait au culte synagogal. Les femmes ne procèdent pas à la lecture publique de la Torah ou de la *Megillah* (rouleau d'Esther) au cours de la fête de *Pûrim*, elles ne sont pas associées à l'office public des prières (*tefillah be-tzibbur*), elles n'assurent pas la fonction d'officiant (*sheliah tzibbur*) ou de préposé à la lecture publique (*ba'al qoré*) de la Torah, etc. Bref, elles ne font pas partie du *minyan*, le quorum des dix hommes nécessaire à la prière publique. L'assemblée des fidèles est constituée d'un public exclusivement masculin : la présence des femmes et, à plus forte raison, leur absence, n'a aucune incidence sur le déroulement de l'office. On ne serait donc pas étonné de constater que les femmes passent totalement inaperçues dans les synagogues<sup>1</sup>. En revanche, si un seul homme venait à manquer au *minyan*, la prière publique ou la lecture de la Torah ne pourrait pas se tenir même si plusieurs femmes étaient présentes. Pourtant, depuis l'époque biblique, les femmes sont présentes dans les lieux de culte et ont toujours manifesté leur attachement à la prière, au point de servir de modèle et de source pour la *halakhah* (loi juive). En effet, les lois relatives à la prière sont déduites de la prière de Hannah, mère du prophète Samuel, dans le Temple de Shiloh<sup>2</sup>.

Je ne m'attarde pas sur la question concernant la *'ezrat nashim* (espace réservé aux femmes) et la *mehitzah* (barrière de séparation entre les hommes et les femmes) de plus en plus haute et de plus en plus épaisse, en France et en Israël, dans l'architecture synagogale où une galerie est réservée aux femmes ; ni sur les *minyanim* orthodoxes ne disposant pas de synagogue (dans le sens architectural du terme) où les femmes sont installées sur le palier, dans un couloir, dans une pièce mitoyenne... et où, dans tous les cas, elles ne peuvent ni voir ni entendre le déroulement de l'office. Cette situation est frustrante et particulièrement insultante pour

les femmes qui, tout autant que les hommes, souhaitent prier. Elle devient insupportable à l'occasion des fêtes de *Rosh ha-shanah* (nouvel an) et de *Kippur*, lorsque l'affluence des fidèles à la synagogue est particulièrement importante. La situation est poussée à son extrême le jour de la fête de *Pûrim* où les femmes, selon tous les *poseqim* (maîtres décisionnaires en matière de *halakhah*) sans exception, ont l'obligation religieuse d'écouter la lecture de la *Megillah* (cf. *infra*). R. Yisraël Meïr ha-Kohen (connu sous le nom de Hafetz Hayyim, 1838-1933), constatant que les femmes ne peuvent ni voir ni entendre le déroulement de la lecture de la *Megillah* à partir de la place qui leur est assignée dans les synagogues, doute qu'en de telles conditions, elles puissent s'acquitter, réellement, de leur obligation religieuse<sup>3</sup>. Depuis, la situation n'a pas changé dans la plupart des synagogues orthodoxes de par le monde et nul n'a jamais tenté d'améliorer la situation, jusqu'aux années 1980 aux États-Unis.

Les femmes sont également absentes de toutes les fonctions laïques en rapport avec le simple fonctionnement de la synagogue ou des institutions communautaires juives. Dans la plupart des cas, elles ne sont ni élues ni nommées présidente, secrétaire générale ou trésorière des communautés, que celles-ci soient orthodoxes consistoriales ou orthodoxes non-consistoriales (en France), rattachées au Grand Rabinat ou non (en Israël). Les femmes ne siègent que rarement dans les conseils d'administration des communautés<sup>4</sup>, n'ont aucune fonction dans le domaine de la *kashrut* (alimentation *kasher*) ou son contrôle dans les restaurants ou les salles de réception, l'abattage rituel des animaux, la circoncision, etc. Pourtant, ainsi que nous le verrons, du point de vue de la *halakhah*, il s'agit de fonctions susceptibles d'être accomplies tant par les hommes que par les femmes. On compte aujourd'hui cinq à six femmes dont trois vice-présidentes<sup>5</sup> dans l'organigramme administratif du consistoire de Paris mais, aucune, dans l'organigramme des services religieux où, même les conseillers techniques de la certification, sont des hommes (chimiste, pharmacien-chimiste, etc.).

Paradoxalement, les femmes orthodoxes sont présentes dans l'espace public. Elles occupent de nombreuses fonctions et ont investi de nombreux domaines, elles exercent des professions et des métiers divers : elles sont médecins, avocates, juges, enseignantes, psychologues, comptables, économistes, mathématiciennes, chimistes, physiciennes, historiennes, pharmaciennes, enseignantes, etc. Elles gagnent leur vie, jouissent d'une autonomie financière et, nombreux sont les cas où elles sont seules à subvenir aux besoins de la famille et à entretenir des époux qui, dans le *kolel* (école talmudique), se consacrent à l'étude de la Torah... Comment peut-on expliquer une situation aussi paradoxale ? Cet état de fait est-il la

conséquence d'une législation religieuse interdisant aux femmes l'accès à ces fonctions ? Si tel était le cas, quels seraient les moyens d'y remédier ? Quelles sont les possibilités de changer un tel état de fait, conformément à la *halakhah* orthodoxe ? Ou bien faudrait-il conclure que le judaïsme est une religion réservée aux hommes, une religion où les femmes n'auraient que des fonctions domestiques liées exclusivement au foyer, aux tâches domestiques, à l'éducation des enfants tout en restant au service de leur époux ? Examinons les textes et cherchons les réponses qu'ils proposent. Mon étude ne portera que sur les aspects halakhiques de ces questions dans les communautés orthodoxes exclusivement.

### A.1. FONCTIONS RELIGIEUSES ET CULTES SYNAGOGAL : QUE DIT LA HALAKHAH (LOI) ?

Les fonctions liées au culte synagogal obéissent à un certain nombre de principes halakhiques dont les trois suivants :

- a) L'observance des *mitzwot* (commandements) est une obligation qui incombe à l'ensemble du peuple d'Israël, hommes et femmes.
- b) Les femmes sont dispensées des commandements d'injonction positive liés au temps (*mitzwot 'aseh she-ha-zeman geraman*) mais peuvent les accomplir si elles le souhaitent.
- c) Toute personne ayant l'obligation d'accomplir une *mitzwah* (commandement) peut, sous certaines conditions, acquitter toute autre personne ayant la même obligation.

Il est impossible dans le cadre de cette communication d'examiner l'ensemble des fonctions religieuses, aussi je me limiterai à l'analyse de deux exemples importants : la lecture publique de la Torah tous les *shabbat* à la synagogue et la lecture publique de la *Megillah* à l'occasion de la fête de *Pûrim*. Selon la *halakhah*, les femmes étant soumises à l'obligation de lire la *Megillah*, elles sont parfaitement habilitées à procéder à sa lecture publique et à acquitter l'auditoire présent, masculin et féminin, de son obligation. Il en va de même de la lecture publique de la Torah<sup>6</sup>. Nous verrons ci-après comment les femmes en ont été exclues et les mécanismes qui ont été mis en œuvre pour y parvenir. L'examen des textes anciens de la tradition juive permet de constater que les femmes étaient présentes dans le culte synagogal et y prenaient une part active. Voici ce que l'on peut lire dans la *Mishnah* et le Talmud :

Tout le monde est habilité (*kesherin*) à lire la *Megillah* à l'exception du sourd, du déficient mental et de l'enfant mineur<sup>7</sup>...

« Tout le monde est habilité (*kesherin*) à lire la *Megillah* » – Y compris qui ?

– Y compris les femmes, selon l'opinion de Rabbi Yehoshua' ben Lévy. Car Rabbi Yehoshua' ben Lévy disait : « Les femmes ont l'obligation de lire la *Megillah*<sup>8</sup>. »

Ces passages énoncent la règle de droit selon laquelle les femmes, à l'instar des hommes, sont habilitées à assurer la lecture publique de la *Megillah* le jour de la fête de *Pûrim* et, par leur lecture, acquittent l'auditoire, masculin et féminin, de son obligation religieuse. Ceci est conforme au principe selon lequel toute personne ayant l'obligation d'accomplir une *mitzwah* peut, par sa lecture, acquitter toute autre personne qui l'écoute et ayant la même obligation (*shome'a ke-gore*). Il en va de même de la lecture publique de la Torah, ainsi que l'exprime la *barayta* :

Nos Maîtres ont enseigné : Tout le monde compte parmi les sept [lecteurs de la Torah le jour du *shabbat*], y compris une femme ou un [enfant] mineur. Cependant, les Sages ont dit : « Une femme ne lira pas la Torah par respect pour le public (*mippeney kevod ha-tzibbur*<sup>9</sup>) ».

Dans le même esprit que les textes précédents, et, suivant les mêmes principes et la même logique, cette *barayta* énonce la *halakhah* selon laquelle les femmes, à l'instar des hommes, comptent parmi les sept lecteurs obligatoires de la Torah le jour du *shabbat*. Elles ont l'obligation de lire la Torah<sup>10</sup>, sont habilitées à assurer sa lecture publique et acquittent par leur lecture, l'auditoire masculin et féminin, de son obligation. Ce que l'on considère aujourd'hui comme un *quorum* exclusivement masculin ne l'était pas, au regard de la *halakhah*, à l'époque de la Mishnah. Celle-ci établit une égalité entre les hommes et les femmes en matière de lecture publique de la Torah : les uns et les autres « montent à la Torah », comptent parmi les sept lecteurs (*'olim*) obligatoires appelés le jour du *shabbat* et acquittent l'auditoire de son obligation religieuse. Bref, pour atteindre le *quorum* de sept personnes, on additionne des hommes et des femmes<sup>11</sup>... Une telle démarche serait impensable, aujourd'hui, dans une communauté orthodoxe<sup>12</sup>. Par ailleurs, la *barayta* suppose une assemblée de fidèles constituée d'hommes et de femmes entre lesquels il n'existait aucune séparation. Oui, les synagogues anciennes ne disposaient pas de *'ezrat nashim* car le public était mixte et ceci ne posait aucun problème<sup>13</sup>. Le texte de TB *Megillah* 23a témoigne d'un changement survenu dans le mode d'application de la Loi. Pour la première fois, on établit une distinction entre les hommes et les femmes. Par décision des Sages, il est décrété que « par respect pour le public » (*mippeney kevod ha-tzibbur*) une femme ne « montera » pas lire la Torah en public. Cela signifie que la règle de droit n'a pas changé, que *de jure* les femmes font toujours partie du *quorum*, sont toujours habilitées à lire la Torah et à acquitter l'assemblée (composée d'hommes et de femmes) de son obligation mais, *de facto*, dorénavant, ce droit leur sera refusé et la règle de droit ne sera plus appliquée. La nouvelle décision ne modifie pas la loi, mais introduit une pratique discriminante à

l'égard des femmes en créant un nouvel état de fait dans le culte synagogal<sup>14</sup>.

## A.2. ÉRUDITION ET ILLETTRISME : LE CAS DU HALLEL

Contrairement à toute attente, le « public » auquel on doit le respect, selon le passage de TB *Megillah* 23a, n'est pas l'assemblée des hommes et des femmes présents au moment de la lecture de la Torah mais le public masculin exclusivement. Pour quelle raison introduit-on une nouvelle règle discriminante ? Il s'avère que, et je le démontrerai ci-après, ce que le texte appelle *mippeney kevod ha-tzibbur*, (par respect pour le public), n'est autre que le respect que l'on doit au public illettré, masculin exclusivement, qui se trouverait en présence de femmes lettrées au moment de la lecture publique de la Torah. L'exemple du *hallel*<sup>15</sup> en témoigne. Voici ce que l'on peut lire dans la Mishnah *Sukkah* 3, 10 :

Si [un homme illettré] se fait lire [le *hallel*] par un esclave, une femme ou un enfant, il [devra] répéter après eux [chaque mot] qu'ils lui lisent, et que la malédiction soit sur lui. Mais, si c'est un homme majeur qui [lui] lit [le *hallel*], il [lui suffira de] répondre après lui : *Halleluyah* !

Rappelons-le : les hommes sont tenus de réciter le *hallel* alors que les femmes, les enfants et les esclaves en sont dispensés. Le texte évoque le cas de l'homme illettré qui, incapable d'accomplir son devoir religieux par lui-même, doit se faire assister par une personne lettrée. Selon la règle énoncée, il doit, afin de pouvoir s'acquitter de son obligation religieuse, répéter mot après mot les *Psaumes* que la femme, l'enfant ou l'esclave lui lisent ou récitent. Mais la Mishnah maudit un tel homme. En revanche, lorsqu'il est assisté par un homme lettré, il lui suffira d'écouter la récitation du *hallel* et de répondre *Halleluyah*<sup>16</sup> afin de s'acquitter de son obligation. Dans ce cas, la Mishnah ne le maudit pas. Curieusement, ce qui semble humiliant et inacceptable pour les docteurs de la Loi n'est pas l'ignorance de l'homme ou son illettrisme, mais l'aveu de cette ignorance en présence d'une femme, d'un enfant ou d'un esclave lettrés. Le grand commentateur médiéval, Rashi, explique la Mishnah ainsi :

« que la malédiction soit sur lui car il n'a pas étudié et, s'il a étudié, que la malédiction soit sur lui car il déshonore son Créateur en choisissant de telles personnes pour le représenter<sup>17</sup> ».

Ce qui est donc considéré avec gravité par les *Tannaïm* (sages de la Mishnah) et, au Moyen Âge, par Rashi, n'est pas l'ignorance de l'homme mais le fait qu'il puisse dépendre d'une femme, d'un esclave ou d'un enfant mineur lettrés pour l'accomplissement de ses obligations

religieuses. Aussi la Mishnah le maudit-elle lorsqu'il se fait assister par une de ces trois catégories de personnes, mais ne le maudit pas lorsqu'il se fait assister par un homme. On constate avec étonnement que, au regard de la Mishnah, l'ignorance, en tant que telle, n'est choquante que lorsqu'elle met en évidence « l'infériorité » d'un homme par rapport à une femme<sup>18</sup>. L'illettrisme n'est pas critiquable en tant que tel, mais il devient « absolument intolérable » et attire la malédiction, lorsqu'il est affiché par un homme en présence d'une femme lettrée. L'attitude des docteurs de la loi est poussée à son extrême lorsqu'ils maudissent un tel homme même lorsqu'il s'agit d'une *mitzwah* incombant aux hommes et aux femmes, défiant ainsi, pour des raisons étrangères à la *halakhah*, la règle selon laquelle toute personne ayant l'obligation d'accomplir une *mitzwah* peut, sous certaines conditions, acquitter toute autre personne ayant la même obligation<sup>19</sup>. C'est précisément la situation « d'infériorité » dans laquelle se trouverait un homme face à une femme qui est à l'origine des modifications des pratiques synagogales liées à la lecture publique de la Torah. Elle conduit les sages à envisager l'exclusion des femmes de cette lecture jusqu'à leur exclusion totale du culte synagogal.

### A.3. LES FEMMES ET LA LECTURE PUBLIQUE DE LA TORAH

Revenons au passage de TB *Megillah* 23a. Celui qui « monte à la Torah » doit lire, par lui-même, un passage de la péricope hebdomadaire et, par sa lecture, acquitte son auditoire de ladite obligation<sup>20</sup>. Il va de soi que ceci devient gênant lorsque le fidèle, appelé à la Torah, ne sait pas lire. Afin d'éviter une telle humiliation aux hommes illettrés, on a décrété que les femmes ne seraient plus appelées à la Torah « par respect pour le public » illettré masculin exclusivement. Or, en excluant les femmes de la lecture publique de la Torah, le fond du problème n'a pas été résolu. Il est toujours humiliant d'être appelé à « monter lire la Torah » et d'avoir à refuser un tel honneur pour cause d'illettrisme. Aussi a-t-on décidé l'introduction du *ba'al gore*' (préposé à la lecture publique de la Torah). Celui-ci procédera à la lecture de la péricope hebdomadaire, les appelés à la Torah (*olim*) n'auront qu'à réciter les bénédictions. En dépit de l'introduction du *ba'al gore*', on n'est pas revenu à la règle première et les femmes ont été mises à l'écart de la lecture publique de la Torah. En revanche, les enfants de sexe masculin n'ayant pas encore atteint leur majorité ne subiront pas le même sort... ils seront autorisés à lire la Torah en public. Il ne fait aucun doute que, une fois de plus, certaines décisions halakhiques sont dictées par des attitudes sexistes et non par des impératifs religieux<sup>21</sup>.

Pour conclure sur ce point, le « public » dont il s'agit en TB *Megillah* 23a et auquel on doit le respect n'est donc pas l'ensemble de la communauté

mais uniquement les hommes illettrés présents à la synagogue au moment de la lecture de la Torah. En effet, les docteurs de la Loi ne souhaitent pas voir des femmes en mesure de lire la Torah en public lorsqu'elles sont appelées à « monter à la Torah » alors que, parmi les membres de l'assemblée, il y avait des hommes ignorants, voire illettrés, dans l'incapacité d'en faire autant. Dans ce cas précis, « le respect du public » n'est rien d'autre que la « protection » des hommes ignorants face à des femmes lettrées ou érudites. De fait, le seul et unique motif donné par la littérature rabbinique à l'exclusion des femmes de la lecture publique de la Torah est *mippeney kevod ha-tzibbur*, à savoir, « par respect pour le public »... illettré masculin. C'est le seul cas dans toute la littérature rabbinique où ce principe halakhique est utilisé pour établir une discrimination entre les hommes et les femmes.

#### A.4. IMPURETÉ MASCULINE, IMPURETÉ FÉMININE ET LECTURE PUBLIQUE DE LA TORAH

Il convient de préciser, ici, que, d'après la *halakhah* et, contrairement à certaines idées reçues, les femmes en état d'impureté rituelle (*niddah*) sont autorisées à lire la Torah et à toucher les objets sacrés : *sefer Torah* (rouleau de la Torah), *tefilline* (phylactères), *mezuzah*, etc<sup>22</sup>. De fait, la question de l'impureté ne sert jamais de motif halakhique justifiant l'exclusion des femmes, pour la simple raison qu'elle n'a pas de rapport avec les objets sacrés liés au culte synagogal. En revanche, elle a des conséquences sur la vie intime du couple<sup>23</sup>. La croyance populaire consistant à mettre en relation l'impureté liée à la menstruation avec l'exclusion des femmes du culte synagogal est dépourvue de tout fondement halakhique. De surcroît, elle contribue à véhiculer, voire à renforcer l'idée selon laquelle les femmes seraient des êtres inférieurs aux hommes et alimente certains discours misogynes visant l'exclusion des femmes des rites synagogaux. En revanche, l'impureté masculine liée à la « pollution nocturne » (*ba'al qeri*) est une cause d'interdiction de réciter les prières ou le *shema* 'Israël<sup>24</sup>, de lire la Torah, de toucher les objets sacrés<sup>25</sup>.

Mais cette *halakhah* n'est pas respectée. Aucune communauté orthodoxe dans le monde ne s'assure de l'état de pureté des hommes avant leur montée à la Torah, et aucun homme ne refuse un tel honneur pour des raisons d'impureté. Enfin, on ne voit pas les hommes fréquenter les bains rituels aussi souvent qu'ils le devraient pour se purifier de leur pollution nocturne, qu'ils soient rabbins ou non. Pourtant, il s'agit d'un commandement biblique et d'une impureté beaucoup plus grave, d'après la Torah, que celle des femmes en période de menstruation. Or, les hommes s'étant avérés, au fil du temps, être dans l'incapacité d'observer un tel



commandement, celui-ci serait tombé en désuétude... Peut-on imaginer des femmes prétendre « être dans l'incapacité » d'observer les règles de *niddah* (période de menstruation), des *shiv'ah neqiyyim* (les sept jours qui s'ensuivent) ou celles interdisant tout contact physique avec son époux pendant ces périodes ? (voir note 23) Y aurait-il un *poseq* (maître décisionnaire en matière de *halakhah*) pour les libérer des deux dernières règles, d'ailleurs d'origine rabbinique, qui constituent une source de souffrance, indicible, pour les femmes victimes de problèmes gynécologiques graves<sup>26</sup> et pour les couples en difficulté de procréation ?

Il me semble important d'insister sur le fait que, en dépit de ce que nous avons dit plus haut, la question relative au droit des femmes de lire la Torah en public revient systématiquement dans tous les codes de lois et dans de nombreux *Responsa*, depuis le Moyen Âge jusqu'à nos jours. Les textes formulent fidèlement la règle de droit selon laquelle « tout le monde, y compris les femmes, peut compter parmi les sept lecteurs de la Torah le jour du *shabbat* » et précisent que cette règle n'a jamais été modifiée<sup>27</sup>, d'ailleurs jusqu'à nos jours. Ils insistent sur l'autorisation explicite donnée aux femmes par les textes tannaïtiques d'assurer la lecture publique de la Torah, mais ajoutent que, maintenant, la coutume s'est largement répandue de ne plus faire monter des femmes à la Torah. Enfin, les codes de lois ainsi que les *Responsa* insistent également sur le fait que, dans des situations extrêmes (*bishe'at ha-dehaq*)<sup>28</sup>, on « laissera » les femmes lire la Torah en public<sup>29</sup>.

Malheureusement, dans les faits, les choses se passent autrement. Le « nouvel usage » établi à l'époque de la Mishnah s'est bel et bien installé et finit par supplanter la règle de droit dans le culte synagogal pendant deux mille ans... La recommandation mishnique est devenue, *de facto* (mais non *de jure*), synonyme d'interdiction et, même *bish'at ha-dehaq*, on préfère annuler la lecture publique de la Torah, faute de lecteurs de sexe masculin, et ne pas appeler des femmes à accomplir ce devoir.

#### A.5. LES FEMMES, LES ENFANTS ET LE MINYAN

Nous avons vu que les enfants mineurs figurent à côté des femmes pour l'observance, ou l'exemption, de certaines *mitzwot*. Alors que les femmes se verront, progressivement, exclues du culte synagogal, les garçons mineurs traverseront, pour les mêmes commandements, un processus opposé. Voici quelques exemples :

- 1) Les enfants mineurs de sexe masculin peuvent monter à la Torah<sup>30</sup> (à l'époque de la Mishnah, ils lisaient la *Megillah* également<sup>31</sup>).
- 2) Selon certains *poseqim*, on peut réciter *devarim she-bi-qdushah* à savoir la *qedushah*, le *qaddish* et *barekhu* avec un *quorum* constitué de neuf

hommes et un garçon mineur, âgé de plus de six ans, mais pas avec une femme (cf. *infra* §B.2<sup>32</sup>)...

3) Dans certaines communautés, les garçons sont admis comme *sheliakh-tzibbur* (officiant) pour la prière du samedi soir ('*arvit shel motza'ey shabbat*<sup>33</sup>).

### B.1. GROUPES FÉMININS DE PRIÈRE ET *MINYANIM* « CLASSIQUES »

Les règles de droit relatives à la lecture publique de la Torah et de la *Megillah* n'ayant jamais été modifiées, le retour à leur application reste toujours possible, du moins théoriquement. Cependant, il n'est pas facile, semble-t-il, de revenir en arrière. D'abord, parce que la manifestation d'une volonté politique réelle, une volonté émanant du public masculin et non seulement du public féminin, est impérative. Or, actuellement, le public orthodoxe de sexe masculin<sup>34</sup> affiche une résistance à tout changement. Ensuite, parce que l'évolution de la *halakhah* est telle que, de nouveaux problèmes sont venus s'ajouter aux anciens : les habitudes, les mentalités<sup>35</sup>, la séparation entre les hommes et les femmes, etc. Enfin, parce que, progressivement, la place des femmes dans les synagogues s'est réduite à une présence physique que l'on ne pourrait même pas assimiler à ce que l'on appelle, en langage cinématographique, de la figuration. Pourtant, les femmes éprouvent le besoin de prier et ont l'obligation religieuse (*mitzvah*) de réciter les prières quotidiennes<sup>36</sup>. Malheureusement, les conditions « d'accueil » des femmes dans les synagogues orthodoxes constituent une source de frustration et d'humiliation permanentes. Les femmes modernes désirent accomplir leur devoir de prier dans la dignité, participer à l'office synagogal et s'impliquer dans la vie du *minyan* et de la communauté. Et ceci n'est pas interdit par la *halakhah*. Depuis une vingtaine d'années, des femmes appartenant au courant orthodoxe, d'abord aux États-Unis et plus tard dans l'État d'Israël, cherchent des solutions conformes à la *halakhah* pour résoudre une partie de ces problèmes. Je classerai les solutions mises en place en deux catégories :

- a) celles qui visent la modification des pratiques culturelles des synagogues de nos jours ;
- b) celles qui se trouvent en dehors des synagogues existantes, tout en restant conformes à la *halakhah*.

Je commencerai par la deuxième catégorie, celle qui a donné une impulsion nouvelle à la lutte des femmes orthodoxes pour l'amélioration de leur statut.

### B.2. LES GROUPES FÉMININS DE PRIÈRE

En 1984, un groupe de femmes américaines, orthodoxes, décide de se réunir une ou deux fois par mois pour l'office de *shabbat* après-midi et

pour celui de *rosh hodesh* (la néoménie). Les femmes conduisent l'office normalement<sup>37</sup>, à l'exception des prières qui requièrent un *minyan* d'hommes. Cette initiative suscitera des réactions, chez les rabbins, allant du simple soutien verbal du bout des lèvres jusqu'à la colère et la rédaction de *responsa* virulents contre ces femmes. Certains rabbins, et non les moindres, ont exprimé leur approbation ; parmi eux, on pouvait compter le grand maître et grand *poseq* que fut le rabbin Moshéh Feinstein (1895-1986). Dans un *responsum* rédigé en son nom, par son petit-fils<sup>38</sup>, il affirme que, selon la *halakhah*, rien n'empêche que des femmes se réunissent pour prier, à condition :

- que les groupes de femmes ne se constituent pas en *tzibbur* (public) ou en *minyan*. Ceci signifie que les femmes ne pourront pas réciter *devarim she-bi-qdushah*, à savoir, la *qedushah*, le *qaddish* et *barekhu* (cf. *supra* §A.5.) ;
- que les groupes soient constitués de femmes *tzadqaniyot* (de grande piété) ;
- que les femmes y prient *le-shem shamayim* (pour l'amour du ciel)<sup>39</sup>.

Le rabbin Moshéh Feinstein fut suivi par ses collègues, Avi Weiss, Michael Chernik et David Singer. Le *responsum* suscita une réaction virulente dans tous les milieux orthodoxes, notamment, dans les milieux dits « modérés » comme, par exemple, celui de la Yeshiva University, qui prône la « Torah and Science<sup>40</sup> ». Plus tard, suite aux critiques qui lui ont été faites pour sa réponse audacieuse, le R. Moshéh Feinstein fut contraint de rédiger un texte pour « clarifier » et « expliquer » son *responsum*. En revanche, à la question qui lui fut posée par un groupe de femmes de Baltimore, Maryland, aux États-Unis, Shelomo Goren, alors grand rabbin de l'État d'Israël, rédigea un *responsum*<sup>41</sup> où il alla encore plus loin que le rabbin Moshéh Feinstein. Il autorisa les femmes à se réunir en *minyan* et à réciter même les *devarim she-bi-qdushah*. En d'autres termes, il décréta que les femmes sont autorisées à se constituer en groupes de prière dont le statut et le déroulement de l'office seraient identiques aux *minyanim* des hommes car selon lui, les groupes de prière féminins sont des *minyanim*. Plus récemment, le rabbin Eliezer Berkowitz exprima la même opinion<sup>42</sup>. Malheureusement, à l'exception du groupe de Baltimore qui fonctionna pendant une dizaine d'années, la plupart des groupes de prière féminins n'ont pas suivi ces deux décisions halakhiques audacieuses et néanmoins conformes à la *halakhah* ; pourtant, elles étaient à leur avantage. Ils ont préféré suivre la décision, plus prudente et moins favorable, du rabbin Moshéh Feinstein...

D'autres rabbins appartenant au même courant de l'orthodoxie aux États-Unis se sont violemment opposés aux groupes de prière féminins. C'est le cas des rabbins Nissan Alpert, Abba Bronspiegel, Mordechai

Willig, Yehuda Parnes, Hershel Schachter<sup>43</sup>. À la question posée, en 1984, par le rabbin Louis Bernstein, alors président du Rabbinical Council of America, ils répondirent en rédigeant un *responsum*<sup>44</sup> violent contre ces femmes et leurs groupes de prière, leur interdisant expressément la lecture publique de la Torah et la célébration des *haqqafot*<sup>45</sup> à l'occasion de la fête de *simhat Torah*. D'autres, encore, se sont exprimés dans le même sens : les rabbins Israel Shepansky, Yaacov Amitai, R. Kenneth Auman, David Bleich. Quant au rabbin Menashé Klein, *poseq* bien connu aux États-Unis, il alla jusqu'à écrire que le comportement des femmes était nuisible à la société ; que les groupes de prière féminins détruisent la vie familiale ; que la place des femmes est au foyer, ainsi qu'il est écrit : *kol kevodah bat melekh penimah* (toute resplendissante est la fille du roi dans son intérieur<sup>46</sup>...) ; que le rôle des femmes consiste à s'occuper de leurs maisons, de leurs enfants et à satisfaire la volonté de leurs époux<sup>47</sup>.

Il convient de rappeler que ces rabbins, sans craindre la contradiction, encouragent avec la même énergie les femmes à exercer une activité professionnelle, afin de subvenir aux besoins de leurs familles et à entretenir leurs époux lorsque ceux-ci se consacrent à l'étude de la Torah<sup>48</sup>. Dans ces cas, ils « oublient » le verset biblique et son interprétation homilétique (et non halakhique) ; ils « oublient » également la place des femmes au foyer... La « souplesse » dans ce changement d'attitude est probablement due au fait que, dans le dernier cas, les femmes se chargent des aspects « matériels » de la vie, l'homme se consacrant à ses aspects « spirituels »... La solution est fort commode pour les hommes, d'autant que, grâce à une telle répartition des tâches, les femmes ne sont pas « en concurrence » avec leurs époux, ne menacent pas leur pouvoir au sein de la communauté et leur cèdent malgré tout « la première place » dans la hiérarchie sociale et familiale. Dans cette polémique, le Rabbinical Council of America a décidé de ne pas prendre position et ne s'est pas prononcé sur la question des groupes de prière féminins. Mais la polémique n'a pas empêché le phénomène de se propager : les groupes de prière se sont multipliés et on les vit apparaître en différents milieux aux États-Unis : sur le campus de l'Université de Columbia, au sein des organisations sionistes à l'instar de « Hadassah », etc. Aujourd'hui, le mouvement orthodoxe compte ces groupes par dizaines, tant aux États-Unis que dans l'État d'Israël. En 1988, un nouveau groupe de femmes attira l'attention du monde juif. Il s'agit de 70 femmes qui, après avoir clos leur congrès : *The International Conference on the Empowerment of Jewish Women* qui s'est tenu, cette année-là, à Jérusalem, se sont réunies devant le Mur des Lamentations pour célébrer l'office et procéder à la lecture publique de la Torah. Elles se sont constituées en groupe de prière dont le nom est inspiré du *Ps 96, 1* : *Shirah Hadashah* (chant nouveau) ; mais, depuis, elles sont connues sous le

nom de *neshot ha-kotel* (« les femmes du Mur des Lamentations »). En dépit des protestations, des insultes, des attaques verbales et des agressions physiques<sup>49</sup>, ce groupe de prière, qui n'est pas un *minyan*, a continué de fonctionner pendant quelques années, tous les vendredis matin et à *rosh hodesh*. Cependant, au fil des années, le mouvement s'est essoufflé. Aujourd'hui, les membres du *Religious Women Forum* (*Forum nashim datiyot*) organisent, en différents lieux dans la ville de Jérusalem, des groupes de prières pour femmes. De même, dans la plupart des *yeshivot* orthodoxes pour filles on fait la prière du matin avec une *hazzanit* (chantre). Aux États-Unis, c'est le *Women's Tefillah Network* qui fait un travail remarquable dans ce domaine.

### B.3. LES GROUPES FÉMININS DE PRIÈRE : BILAN

Les solutions trouvées par les groupes de prière sont fort séduisantes, encourageantes, et se sont avérées efficaces et bénéfiques à long terme, à plusieurs égards. Elles permettent aux femmes de prier dignement et valorisent les filles (par rapport aux garçons de la famille et, surtout, par rapport aux frères cadets jusqu'à présent privilégiés au détriment des sœurs aînées). Grâce aux groupes de prière, les filles et les femmes peuvent prononcer des *derashot* (homélies), organiser des cours de Torah à *minhab* (office de prière de l'après-midi) le jour du *shabbat* et des veillées d'étude à l'occasion de la fête de *Shavu'ot* (Pentecôte), une lecture publique de la *Megillah* à *Pûrim*, etc. Ces groupes ont le mérite d'avoir donné une impulsion nouvelle aux études dans les *yeshivot* pour femmes et d'avoir encouragé ces dernières à s'impliquer davantage dans la quête des solutions pour l'amélioration du statut des femmes juives orthodoxes. Cependant, je tiens à attirer l'attention sur certains risques, voire sur quelques dangers :

- 1) Les groupes de prière ne sont pas des *minyanim* (à l'exception de celui de Baltimor). Ceci signifie que l'office n'est pas identique à celui des hommes et n'a pas le même statut. Ils sont tolérés, plus ou moins, en vertu du principe *la'asot nahat ruah la-nashim* (faire plaisir aux femmes). Ils ne sont donc pas pris avec le sérieux qu'ils méritent.
- 2) Les femmes ne constituent pas un *minyan* ou un *tzibbur* (public), exception faite des positions prises par les rabbins Sh. Goren et E. Berkowitz. Ceci signifie que, d'un point de vue halakhique, leur présence ne compte nulle part, qu'elles se réunissent entre elles pour prier ou qu'elles s'associent à un *minyan* d'hommes.
- 3) N'étant pas considérés comme un *tzibbur* et, ne pouvant constituer un *minyan*, (au regard de la plupart des décisionnaires, exception faite des positions prises par les rabbins Sh. Goren et E. Berkowitz), ces groupes ne peuvent pas servir d'assemblée légale pour d'autres événements de la vie

religieuse juive tel le mariage par exemple ou compléter un *minyan*. Les opposants au *minyan* féminin ont bien vu que, à long terme, cette question risquait d'avoir des conséquences significatives sur le statut des femmes, la structure de la société et son fonctionnement... À long terme, elle pourrait conduire les femmes à exiger, en toute logique, leur intégration dans le *minyan* masculin, puisque les deux *minyanim* sont égaux... La question du *minyan* n'est donc pas anecdotique et dépasse les problèmes posés par les groupes de prière et le souhait des femmes de prier. Par conséquent, il ne faut pas sous-estimer l'importance de ce point particulier. À mon humble avis, les groupes de prière féminins ont commis une erreur grave en choisissant de ne pas suivre la *pesiqah* (décision halakhique) du rabbin Shelomo Goren et la ligne soutenue par le rabbin Eliezer Berkowitz.

4) En dépit de tous les aspects positifs que j'ai énumérés, le nombre grandissant des groupes de prière féminins dépourvus de tout « statut halakhique » risque, à mon humble avis (et j'espère me tromper sur ce point !), d'avoir, à long terme, des conséquences graves et de produire des effets contraires à ceux qui étaient recherchés. Il risque de radicaliser les relations entre les hommes et les femmes et, surtout, de mettre les femmes à l'écart au sein même de la communauté religieuse orthodoxe (encore plus qu'elles ne le sont maintenant). Il risque également de créer un nouvel état de fait, où tous les événements communautaires se célébreraient en appliquant systématiquement une séparation entre les hommes et les femmes, même dans les cas où une telle séparation n'est pas nécessaire selon la *halakhab*. Bref, les conséquences seront défavorables aux femmes.

5) Une telle séparation ne peut que diminuer les chances des femmes d'occuper une place dans l'espace public des communautés orthodoxes.

6) Enfin, voici le dernier point et le plus important. Ces groupes n'ont pas amélioré la place des femmes dans les synagogues existantes et n'ont pas contribué à l'amélioration du statut des femmes au sein des communautés orthodoxes. Bien au contraire, ils ont exposé les femmes aux dangers énumérés ci-dessus.

Ces risques pouvaient et peuvent encore être évités si les groupes féminins de prière étaient considérés comme des *minyanim*. D'abord, parce que, ainsi que nous l'avons vu plus haut, leur *minyan* ayant le même statut que celui des hommes, les femmes pourraient exiger, éventuellement, leur intégration dans celui des hommes (probablement en menant une nouvelle bataille...), les questions de mixité/non mixité restant à résoudre. Ceci aurait pu ouvrir la voie à d'autres changements : occuper une place dans l'espace public, occuper des fonctions communautaires réservées, à ce jour, aux hommes exclusivement, etc. Bref, les changements auraient pris une autre orientation et auraient (re)conduit les femmes vers une autre forme d'égalité, celle qui était prévue par les textes puis supprimée, au fil des siècles, par les *poseqim* pour des raisons sexistes. J'incite vivement ces

groupes de prière à reconsidérer leur « statut halakhique » et à agir en *minyanim* à part entière, conformément aux décisions qui leur étaient favorables. Je ne voudrais pas clore ce chapitre sur une note négative et tiens à rendre hommage à toutes les femmes ayant milité pour l'existence de ces groupes. Leur combat est louable et on ne peut que les admirer et les encourager à poursuivre leur action pour la cause des femmes dans le mouvement orthodoxe. Cependant, la question est de savoir si le prix à payer n'est pas excessif, s'il est judicieux de continuer sur cette voie, si les dangers ne sont pas plus grands que les avantages acquis ou restant à acquérir. Il convient de rester vigilantes et d'avoir le courage de changer de direction si cela s'avérait nécessaire.

#### **B.4. MINYANIM EN QUÊTE DE SOLUTIONS**

Le deuxième type de solutions vise la modification des pratiques synagogales existantes. Il s'agit d'hommes et de femmes, animés par le désir d'améliorer la place des femmes dans leurs synagogues respectives, qui ont réussi grâce à leur volonté commune à introduire certaines modifications dans le déroulement de la prière publique et dans la disposition des hommes et des femmes dans l'espace synagogaal. Voici trois exemples dans la ville de Jérusalem :

##### **B.4.1. Le *Minyan Yedidyah***

Le *Minyan Yedidyah* est un *minyan* orthodoxe où l'office se déroule de manière « classique ». Au moment de la lecture de la Torah, les hommes et les femmes se séparent en deux groupes distincts afin de procéder à deux lectures parallèles. Ainsi, hommes et femmes sont appelés à lire la Torah mais, dans deux groupes séparés. Ce *minyan* vient de construire ses nouveaux locaux.

##### **B.4.2. Le *minyan Shirah Hadashah***

Il s'agit d'un groupe de personnes qui se réunissent dans un centre communautaire pour célébrer l'office et qui sont séparées de la manière suivante : les hommes à droite, les femmes à gauche, la *tebah/bimah* (pupitre central de la synagogue) étant placée au milieu. Les femmes peuvent lire dans la Torah et prononcer un sermon sur la péricope hebdomadaire (*parashat ha-shavua'*). Dans ce *minyan*, la plupart des femmes fréquentent les *yeshivot* orthodoxes (pour femmes), aujourd'hui nombreuses dans la ville sainte.

### B.4.3. Le *minyān Siah Yitzḥaq*

C'est un groupe composé d'hommes et de femmes séparés de la même manière qu'à *Shirah Hadashah*. Dans ce *minyān*, les femmes peuvent prononcer une homélie sur la péricope de la semaine mais ne sont pas appelées à la Torah, à l'exception du jour de la fête de *Simhat Torah*. À cette occasion, elles se réunissent dans une salle à part pour procéder à la lecture publique de la Torah permettant ainsi à toutes les femmes de « monter à la Torah ». Ceci signifie que dans cette synagogue la seule et unique lecture publique de la Torah faite par les femmes a lieu une seule fois par an : le jour de *Simhat Torah*. Ceci se fait avec l'accord du rabbin.

### B.4.4. Les *Minyanim* aux États-Unis

Aux États-Unis, les exemples sont multiples. Il est impossible de les citer tous. Aussi, je ne citerai qu'un seul, celui du Hebrew Institute of Riverdale, New York (R. Avi Weiss). Dans cette synagogue, orthodoxe, on ne remarque aucune différence entre la partie réservée aux hommes et celle qui est réservée aux femmes : elles sont identiques tant par leur taille que par leur apparence, disposent du même accès à la *tebah/bimah* placée au milieu : l'égalité est quasi totale<sup>50</sup>. Son architecture devrait servir de modèle et d'exemple dans l'avenir, pour la construction des synagogues orthodoxes. Il faut cesser de construire des synagogues avec des galeries réservées aux femmes (!), galeries qui les mettent à l'écart. Il est parfaitement possible de trouver des solutions pour l'intégration des femmes dans l'espace synagogaal tout en préservant la non-mixité hommes/femmes. Les quatre exemples cités montrent comment des femmes et, surtout des hommes orthodoxes, ayant la volonté d'intégrer les femmes dans le culte synagogaal peuvent trouver des solutions, si différentes, à un seul et même « problème » et néanmoins, toutes, conformes à la *halakhah*. Ces exemples sont bien la preuve qu'il est possible, lorsqu'il existe une volonté sincère et réelle d'agir pour l'intégration des femmes dans le *minyān* et dans l'espace architectural de la synagogue ; qu'il est possible de gérer la mixité tout en respectant la séparation entre les hommes et les femmes. Ces hommes et ces femmes sont particulièrement méritants car ils tentent de résoudre les problèmes de fond, sans toutefois négliger les questions de forme. Malheureusement, il n'existe rien de semblable en France. La situation est d'autant plus inquiétante lorsqu'on compare le dynamisme avec lequel les femmes juives s'impliquent dans les œuvres caritatives, à leur faible mobilisation pour la cause féminine juive.



### C.1. LES FEMMES DANS LES FONCTIONS PUBLIQUES : RÉPONSES DES *POSEQIM*

La question des fonctions communautaires est fondamentalement différente de ce qui précède car elle n'est pas liée à l'accomplissement des *mitzwot* mais au désir de l'individu, homme ou femme, d'assumer des responsabilités au sein de la société civile. Ceci n'est pas réglementé par la loi juive : il n'existe aucune source biblique, mishnique ou talmudique interdisant (ou autorisant) les femmes à occuper des fonctions publiques. La seule et unique source dans toute la littérature rabbinique est médiévale et pose une multitude de problèmes. C'est Maïmonide (1138-1204) qui fut le premier à rédiger le texte suivant au sujet des fonctions publiques occupées par des femmes :

On ne place pas (*'eyn ma'amidin*) une femme à la tête du royaume car il est écrit « tu placeras un roi » (*Dt 17, 15*) et non « une reine ». Il en va de même pour toutes les fonctions au sein du peuple d'Israël – on ne nomme que de(s) homme(s)<sup>51</sup>.

La question de la non-nomination des femmes aux fonctions publiques ou communautaires est énoncée par Maïmonide dans le cadre de la loi concernant la nomination des rois d'Israël. L'auteur du *Mishneh Torah* ne fournit ici aucune explication, aucun appui scripturaire, et aucune référence à une source halakhique antérieure. L'affirmation péremptoire du grand maître a suscité de nombreuses réactions, dès les premières générations de ses successeurs. Les auteurs du *Migdal Oz* et *Kesef Mishneh*, respectivement, Shem tov Avraham Ibn Gaon (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.) et Yosef Qaro (1488-1575), commentateurs du *Mishneh Torah*, ainsi que R. David b. Zimra (1479-1573) ont trouvé la source dont s'est inspiré Maïmonide pour formuler la règle concernant le roi : le *Sifré* sur *Deutéronome 17, 15*. En revanche, ils n'ont rien trouvé au sujet d'une éventuelle interdiction de nommer des femmes à des fonctions publiques. D'ailleurs, cette *halakhah* n'a pas été reprise par R. Yosef Qaro dans son grand code, le *Shulhan 'Arukh*. Les grands *poseqim* (décisionnaires en matière de *halakhah*) contemporains se sont également penchés sur la question tels les grands rabbins Ben-Zion Uziel<sup>52</sup> (1880-1953) et Moshéh Feinstein. L'un et l'autre insistent sur l'absence d'interdiction dans la Mishnah, la *Gemara* ou les *Poseqim* antérieurs à Maïmonide. Selon R. M. Feinstein, Maïmonide a inventé cette « règle » (*we-tzarikh lomar de-hu' sevarat 'atzmo*<sup>53</sup>). R. B. Z. Uziel, suite à une longue démonstration, conclut que la phrase de Maïmonide est une *halakhah dehu'yah* (règle difficilement acceptable) et décrète qu'il n'y a aucune interdiction à nommer des femmes à des fonctions publiques (*parnas 'al ha-tzibbur*<sup>54</sup>). Aussi va-t-il prendre quelques décisions importantes lorsque l'occasion se présentera en 1920 au sujet du

suffrage féminin, question qui occupait une place importante dans les préoccupations du public européen à cette époque.

Entre 1920 et 1925, une controverse l'opposera à son collègue ashkénaze, le rabbin Avraham Yitzhaq ha-Kohen Kook (1865-1935) lorsqu'il décide d'autoriser les femmes à voter, donc à élire et à être élues, en motivant sa décision de la manière suivante :

Nous n'avons trouvé aucun appui dans les textes pour interdire [le droit de vote aux femmes] et il serait impensable (*'eyn ha-da'at meqabbel*) de priver les femmes d'un tel droit<sup>55</sup>...

Le rabbin Kook s'opposa violemment au vote des femmes juives. Fort heureusement, c'est la décision novatrice et courageuse du grand rabbin séfaraïde de Terre Sainte, B. Z. Uziel, qui fut retenue par les milieux religieux. Depuis, ce droit n'est contesté par aucun courant de l'orthodoxie, qu'il soit ashkénaze ou séfaraïde. Les femmes juives ont donc obtenu le droit de vote au pays d'Israël, vingt-huit ans avant la création de l'État d'Israël et bien avant leurs sœurs françaises et suisses. Dans un *responsum* de 1989, R. David Hayyim Halevi, alors grand rabbin de Tel-Aviv-Yafo et auteur de nombreux ouvrages halakhiques, reprend une partie des arguments du grand rabbin M. Feinstein et conclut, lui aussi : « Il semblerait que Maïmonide formule, ici, une nouveauté de son propre chef (*hotzi' davar zeh mi-sevarat 'atzmo*). » Il reconnaît, cependant, que ceci n'est pas fréquent chez Maïmonide qui a pour habitude, lorsqu'il innove une *halakhah*, de l'introduire par l'expression *we-yera'eh li* (à mon avis), ce qui n'est pas le cas ici. Il rappelle que l'opinion du grand maître est controversée et ajoute que, même Maïmonide ne s'opposerait pas à la présence des femmes dans les fonctions publiques suite à une élection, car celle-ci exprime l'approbation du public de se soumettre à son autorité (cf. *infra*<sup>56</sup>). Les *poseqim* qui s'appuient sur Maïmonide pour exclure les femmes des fonctions publiques se heurtent à de grandes difficultés qu'ils tentent désespérément de surmonter, parfois sans y parvenir :

- 1) L'absence totale d'une telle interdiction dans les sources bibliques, talmudiques et halakhiques antérieures à Maïmonide.
- 2) La contradiction entre les propos de Maïmonide et les modèles bibliques féminins. On cite souvent les exemples des prophétesses Myriam, Huldah, Deborah, etc. Le cas de Deborah est particulièrement étudié car, en tant que prophétesse et Juge (*Juges* 4, 4-5 et 31), elle occupe les plus hautes fonctions au sein du peuple d'Israël et prend des décisions de la plus haute importance : elle ordonne à Baraq ben Avino'am de partir en guerre contre les oppresseurs d'Israël et se joint à ses troupes, afin de délivrer son peuple de leur joug. Le peuple et, même un grand général tel Baraq, lui obéissent et se soumettent à son autorité. On cite également les

cas, fort différents, des reines Athalie et Salomé-Alexandra. La première est critiquée par les prophètes pour ses agissements et pour avoir détourné le peuple des commandements divins. En revanche, la seconde est appréciée des Sages. Dans les deux cas, nul ne met en cause la légitimité de leur pouvoir en tant que femme et nul n'exprime son opposition au règne d'une femme<sup>57</sup>.

3) La décision de Maïmonide n'est pas reprise par R. Yosef Qaro dans son grand code de lois, le *Shulhan 'Arukh*.

Faisant suite au texte maïmonidien, les *Poseqim* introduisent des distinctions nouvelles (à mon avis tout à fait artificielles qui « forcent les textes ») entre certains nouveaux « principes ». Ceux-ci continuent, encore aujourd'hui, d'alimenter la polémique. Exposons quelques-uns :

1) En s'appuyant sur la lettre du texte maïmonidien, certains *poseqim* interdisent la « nomination » (*minnuy*) des femmes à des fonctions publiques, mais autorisent leur élection à ces mêmes fonctions. Cette distinction importante entre *minnuy* et *qabbalah* (nomination et acceptation du public par élections) joue un rôle capital dans les décisions des *poseqim*, même les plus hostiles à la présence des femmes dans les fonctions publiques. En effet, l'acceptation du public de se soumettre à l'autorité d'une personne (dans notre cas, une femme) est difficilement contestable.

2) D'autres *poseqim* opèrent une distinction entre les fonctions conférant un pouvoir, une autorité, un pouvoir coercitif (*serarot koah, samkhut u-kfiyyah*) et celles qui ne les confèrent pas. Ils interdisent les premières et autorisent les secondes.

3) Selon d'autres, l'interdiction de « nommer » des femmes aux fonctions conférant un pouvoir est levée, voire, n'a pas lieu d'être, lorsque les femmes occupent ces fonctions avec l'accord du public. C'est le cas des femmes élues par un vote démocratique : elles ont la confiance des électeurs qui acceptent leur autorité (*qabbalah be-haskamah*). Ces femmes représentent la plupart des cas aujourd'hui.

4) D'autres encore établissent une différence entre les fonctions conférant un pouvoir (point n° 2) et celles qui sont purement honorifiques (*minnuy hokhmah we-kavod*). Ils interdisent les premières et autorisent les secondes car il est clair que ces dernières ne mettent pas en danger le pouvoir des hommes.

À la lumière de ce qui vient d'être dit, on comprend mieux les difficultés halakhiques et politiques que les femmes orthodoxes doivent surmonter lorsqu'elles tentent de « s'introduire » dans certains domaines « réservés », indûment au regard de la *halakhah*, aux hommes. Car on l'a bien compris, les décisions halakhiques ne sont pas dictées par les principes religieux bibliques ou talmudiques exclusivement, mais en de nombreux cas, par la

crainte des hommes d'avoir à partager leur pouvoir avec les femmes. Voici quelques exemples :

## C.2. LES FEMMES DANS LA *MO'ATZAH HA-DATIT*

Dans chaque municipalité de l'État d'Israël siège un Conseil aux affaires religieuses : la *Mo'atzah ha-Datit* (ci-après MD). Chargée de fournir les services religieux aux habitants juifs : contrôle de l'abattage rituel, délivrance des certificats de *kashrut*, surveillance de la *kashrut* dans les commerces, restaurants, hôtels, etc., soutien financier aux synagogues, *miqwa'ot* (bains rituels), mariages, etc., la MD œuvre en collaboration avec le rabbinat local<sup>58</sup>. Elle gère un grand appareil administratif, dispose d'un très grand budget et constitue un lieu de pouvoir politique extrêmement important. Conformément à la loi<sup>59</sup>, la MD est composée de membres nommés par le ministre des Cultes (45 %), par le Conseil municipal (45 %), et par le rabbinat local (10 %), tous des hommes venant d'horizons divers : simples juifs pratiquants, rabbins, hommes érudits, etc., qui ne sont pas tenus d'avoir une formation religieuse particulière ou des diplômes particuliers, l'éducation religieuse reçue dans le milieu familial étant suffisante. D'ailleurs la MD n'est pas une autorité halakhique et ne prend aucune décision halakhique. Pour la première fois, en 1986, une femme religieuse, Léa Shakdiel, est nommée sur les quatre membres de la MD de la ville de Yeruham. Sa nomination soulève des protestations dans les milieux des rabbins et une polémique sans précédent mobilise le pays pendant deux ans. Au terme d'une longue bataille juridique, la Cour Suprême de l'État d'Israël rend, le 29 novembre 1987, un arrêt favorable à Léa Shakdiel. L'arrêt précise que tous les reproches formulés à l'encontre de la candidate pourraient être, tout autant, formulés à l'encontre d'un homme ; que la MD n'est pas une instance décisionnaire de *halakhah* ; que l'opposition à la nomination de Madame Shakdiel est surtout motivée par le fait qu'il s'agit d'une femme ; que ceci est contraire à la loi israélienne qui interdit toute forme de discrimination entre les hommes et les femmes. La nomination de la candidate à la MD de la ville de Yeruham est donc confirmée par la Cour Suprême. Par la suite, d'autres femmes sont nommées dans les MD. En 1995, une femme appartenant au mouvement du judaïsme réformé est nommée à la MD de Tel Aviv. En 1997, on constate une certaine évolution : dans la ville d'Efrat, en Judée, trois sur les neuf membres de la MD sont des femmes. Cependant, jusqu'en 2002 on ne comptait que 20 femmes membres des MD dans tout le pays. Aujourd'hui, on s'interroge sur l'avenir des MD car le ministère des Cultes ayant été démantelé, ces conseils le seront probablement aussi dans un proche avenir. Les mairies prendront peut-être le relais afin d'assurer les

services actuellement fournis par la MD. D'autres solutions sont envisagées et le sujet fait actuellement l'objet d'un débat.

### C.3. LES FEMMES DANS LES TRIBUNAUX RABBINIQUES

L'organisation des tribunaux rabbiniques et de leur compétence fut réglementée avant la création de l'État d'Israël, lorsque la région était encore sous mandat britannique. À cette époque, les parties en litige pouvaient se présenter devant les tribunaux rabbiniques, assistées chacune, d'un rabbin ou d'un juif érudit maîtrisant le droit hébraïque, appelé *to'en rabbani*. Le statut des *to'anim rabbaniiyyim* ainsi que les conditions d'obtention d'une licence d'exercer furent définis par la loi de l'État d'Israël<sup>60</sup>. Celle-ci n'excluait pas les femmes explicitement. Cependant, parmi les conditions requises pour l'obtention de la licence d'exercer comme *to'en rabbani*, figurait l'obligation d'avoir un niveau d'études d'au moins quatre années de *yeshivah*, condition que les femmes ne pouvaient pas remplir, les portes des *yeshivot* leur étant fermées. En 1987, Ruth-Margaret Nayger, une femme orthodoxe originaire de Ra'anana, désireuse d'aider les femmes en attente de *get* (acte de divorce juif), déposa une demande en vue de l'obtention d'une licence d'exercer comme *to'enet rabbanit*. Bien qu'elle fit valoir ses qualifications, ses compétences et ses diplômes universitaires en études juives, sa demande fut rejetée.

Au terme d'une longue bataille politique et juridique, menée sur plusieurs fronts, de « petites révolutions » allaient se produire. D'abord, dans le domaine des études : au sein de *midreshet Lindenbaum*, une des nombreuses *yeshivot* pour filles de la ville de Jérusalem, on inaugura un nouveau cursus d'études, le premier en son genre, destiné à préparer des femmes en vue de l'obtention de la licence de *to'enet rabbanit*. Le programme prévu, axé sur le droit (hébraïque) de la famille, s'étendait sur deux années et demie d'études (octobre 1990-mars 1993). Sur les 30 femmes inscrites, 19 poursuivirent ces longues études<sup>61</sup>, mais, seules neuf se présentèrent aux examens du rabbinat. Elles les passèrent avec succès mais n'obtinrent leur licence d'exercer qu'au terme d'une autre bataille juridique... qui fut menée, en même temps que la précédente : celle qui visait la modification de la loi relative aux *to'anim rabbaniiyyim*. En 1991, cela fut fait : on n'exigea plus des candidats le passage par une *yeshivah* mais un niveau d'étude équivalent, reconnu par le tribunal du Grand Rabbinat de l'État d'Israël<sup>62</sup>.

Commença alors la bataille pour la reconnaissance du cursus d'études de *midreshet Lindenbaum*... Elle ne prit fin qu'en 1994, au terme d'une nouvelle bataille juridique, lorsque, devant la Cour Suprême de l'État d'Israël

la *midrashah* obtint gain de cause contre le Grand Rabbinat, débouté de ses demandes. Cette année-là, le grand rabbin séfarade de l'État d'Israël, le Rishon le-Tzion, Bakshi Doron, signa la licence des neuf premières *to'anut rabbaniiyyot* de l'histoire.

En 2001 on comptait une centaine de *to'anim rabbaniiyyim* dans l'État d'Israël dont un tiers de femmes en exercice (sur les 60 détentrices d'une licence). Cependant, depuis 1995, le nombre de saisines des tribunaux rabbiniques étant en baisse, celui des *to'anut rabbaniiyyot* l'est également. La baisse est due à la mise en place des tribunaux civils habilités à juger les affaires familiales : divorce, pension alimentaire, garde des enfants, etc., à l'exception de la procédure de remise du *get* qui relève de la compétence des tribunaux rabbiniques exclusivement. Les couples, actuellement en instance de divorce, boudent les tribunaux rabbiniques et préfèrent régler leur séparation devant les tribunaux civils où la présence d'un avocat est obligatoire (mais ne l'est pas dans un tribunal rabbinique).

La présence des *to'anut rabbaniiyyot* dans les tribunaux rabbiniques a considérablement modifié le paysage des enseignements dispensés aux femmes dans les communautés orthodoxes en Israël. Elle contribua à l'amélioration du statut des femmes (dans une certaine mesure) et, indirectement, à l'amélioration de leur niveau d'études en matière de *halakhah*. Progressivement, et, en dépit du démarrage de leurs études à l'âge adulte, de nombreuses femmes peuvent aujourd'hui se mesurer avec fierté aux hommes issus des *yeshivot*, dans le domaine particulier du droit de la famille. En revanche, elles les dépassent par leur niveau d'études de manière générale car, à la différence des hommes *to'anim rabbaniiyyim*, elles ont souvent des diplômes universitaires. Dans les autres domaines de la *halakhah*, les femmes ont encore un écart à rattraper par rapport aux hommes. J'ai bon espoir qu'elles le rattraperont dans quelques années<sup>63</sup>. Enfin, en 2000, on nomma, pour la première fois, une *to'enet rabbanit*, Rachel Balmor, à un poste officiel dans la direction des tribunaux rabbiniques de l'État d'Israël. On lui confia la charge des dossiers difficiles liés à l'obtention du *get* : cette charge, qui n'est pas administrative, requiert des connaissances en matière de *halakhah*...

#### C.4. LES FEMMES DANS LE CORPS ÉLECTORAL DES GRANDS RABBINS

Selon la loi israélienne (*hoq ha-rabbanut ha-rashit* 5740 = 1980), les grands rabbins (séfarade et ashkénaze) de l'État d'Israël sont élus par 80 rabbins et 70 représentants du peuple. Depuis quelques années, et bien évidemment au terme d'une longue bataille, les femmes font partie de ce corps électoral.

### C.5. LES FEMMES *POSEQOT HALAKHAH* (DÉCISIONNAIRES DE LA LOI JUIVE)

Dans la tradition juive, toute personne érudite ayant de grandes compétences en matière de *halakhah* peut prendre des décisions halakhiques (ensuite se posera la question du pouvoir, de l'autorité et de la légitimité etc., comme pour les hommes). Une femme ayant les connaissances et les compétences requises peut donc prendre des décisions halakhiques. On connaît quelques exemples du passé : Myriam l'épouse de Rabbenu Tam (XII<sup>e</sup> siècle), Tzetril-Tzviyah, fille de R. Yehoshua' Horowitz, et d'autres. Aujourd'hui, la question des femmes *poseqot halakhah* se pose de manière aiguë et, je suis persuadée que, dans les années à venir, on verra des figures féminines s'imposer dans ce domaine. La question n'est pas nouvelle : on la trouve déjà au Moyen Âge chez les Tosafistes et au XVIII<sup>e</sup> siècle chez R. Hayyim Yoseph David Azulai (acronyme Hida). Celui-ci considère qu'une femme érudite (*'ishah hakhamah*) peut décréter une *halakhah* (*Birkat Yosef, H.M. 7, 12*). Récemment, en Israël, s'appuyant sur le Hida, le rabbin Shelomo Aviner s'est prononcé sur la question en ces termes : « La condition nécessaire pour décréter une *halakhah* est de connaître la *halakhah* et d'obtenir l'autorisation de ses maîtres. Par conséquent, une femme qui connaît la *halakhah* peut décréter une [nouvelle] *halakhah*<sup>64</sup>. » En 1997, *Midreshet Nishmat*, à Jérusalem a ouvert un nouveau cursus d'études ayant pour objectif la formation des femmes dans ce domaine particulier. Enfin, l'usage commence à s'installer d'appeler ces femmes *yo'atzot halakhah* et non *poseqot halakhah*. Je formule ici le vœu que cette distinction disparaisse au profit d'un terme unique et commun aux hommes et aux femmes : *poseq* au masculin et *poseqet* au féminin. Il convient de ne pas confondre cette fonction avec celle de rabbin : le *poseq* n'a pas nécessairement le titre de rabbin et, à l'inverse, un rabbin n'est pas nécessairement un *poseq*. Malheureusement, il m'est impossible, dans le cadre de cette étude, d'en expliquer les différences.

### C.6. LES FEMMES ET LA SURVEILLANCE DE LA *KASHRUT*

En 1999, on apprend par la presse israélienne que, pour la première fois, une femme est autorisée à travailler comme *mashgi'hat kashrut* (surveillante de la *kashrut* ; en France on désigne cette fonction par le terme *shomer*). L'autorisation fut donnée par le rabbinat local de Qiryat Shemonah, ville située à la frontière nord de l'État d'Israël. Il semblerait qu'une femme assurait cette fonction dans un restaurant strasbourgeois, il y a vingt ans<sup>65</sup>. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, aucune interdiction n'empêche les femmes d'occuper ce genre de fonctions. Le rabbin Moshéh Feinstein l'avait déjà autorisé dans deux *responsa* et suggéra le recours à certaines solutions permettant de contourner les difficultés lorsque cette fonction

est définie comme une fonction de « pouvoir » ou faisant l'objet d'une « nomination » (*minnuy*)<sup>66</sup>.

### C.7. AUTRES FONCTIONS AUTORISÉES AUX FEMMES

D'autres fonctions sont autorisées aux femmes, conformément à la *halakhah*, et sont, néanmoins, occupées par des hommes exclusivement. Voici quelques exemples :

#### C.7.1. *Mohelet* (péritomiste)

Les femmes sont autorisées à pratiquer la circoncision<sup>67</sup> et à exercer la fonction de péritomiste<sup>68</sup>. Il leur appartient d'apprendre la technique ainsi que les *halakhot* relatives à cette question, comme le ferait tout péritomiste de sexe masculin. La tâche serait plus simple et plus facile pour les femmes médecins. D'ailleurs, aujourd'hui, en France, le nombre des médecins juifs pratiquant la circoncision en tant que *mohalim* (en dehors du bloc opératoire) va grandissant.

#### C.7.2. *Shohetet*

L'abattage rituel (*shehitah*) des animaux peut être assuré par toute personne, homme ou femme, maîtrisant la technique ainsi que les lois de la *shehitah* et ayant obtenu l'autorisation de son maître<sup>69</sup>.

#### C.7.3. *Dayyanit* (juge)

En dépit des textes bibliques et talmudiques<sup>70</sup> qui ne formulent aucune interdiction à ce sujet, certains *poseqim* tel *Sefer ha-Hinnukh*, n° 74-75 (XIII<sup>e</sup> siècle), interdisent cette fonction aux femmes. D'autres, tel *Minhat Hinnukh* (XIX<sup>e</sup> siècle), l'autorisent pour *diney mamonot* (affaires pécuniaires) et l'interdisent pour *diney nefashot* (affaires pénales et peine capitale). R. Hayyim Yoseph David Azulai (XVIII<sup>e</sup> siècle) l'autorise si le public a accepté l'autorité de la femme (*qabbalah*, cf. *supra*). De nos jours, de nombreux rabbins, s'appuyant sur le principe de *qabbalah*, se sont exprimés en faveur de la nomination de femmes à la fonction de *dayyan*. Parmi eux, on compte Hayyim David Ha-Levi, grand rabbin de Tel-Aviv-Yafo et Ya'aqov Ariel, grand rabbin de la ville de Ramat-Gan qui ont fait connaître leur position sur cette question en 1989 et en 2002, respectivement. Étant donné l'évolution du statut des *to'annot rabbaniyot* et du niveau des *yes-hivot* pour femmes, il n'est pas impossible que, dans un proche avenir, une femme soit nommée *dayyanit* dans un tribunal rabbinique dans l'État d'Israël.



## CONCLUSIONS

Nous pouvons, maintenant, répondre aux questions posées au début de la présente communication :

- 1) L'absence des femmes des fonctions religieuses n'est pas due au manque d'intérêt du public féminin.
- 2) Elle n'est pas due aux principes de la loi juive qui considéreraient les femmes comme des êtres inférieurs aux hommes ou ayant des besoins spirituels moindres.
- 3) Elle est due, essentiellement, à une crainte, sans cesse accrue, des hommes juifs d'avoir à partager le pouvoir, politique, religieux, social ou autre, avec les femmes. On est donc face à un problème sociologique qui trouve son expression, certes particulière, dans les domaines religieux de la société juive orthodoxe.

Il est clair, maintenant, qu'il ne faut plus parler de l'absence des femmes des fonctions religieuses mais de leur mise à l'écart, voire, de leur exclusion par le public masculin. Malheureusement, il s'agit d'un phénomène commun à toutes les sociétés humaines. En ce qui concerne le judaïsme, tout changement reste possible, les exemples exposés ci-dessus démontrent que le processus est bien engagé, que les mouvements orthodoxes sont en pleine mutation, lente, mais significative, aux États-Unis et dans l'État d'Israël (surtout grâce aux femmes d'origine américaine qui sont parties s'y installer). Il est à noter que, à l'exception de quelques cas particuliers, on ne constate aucune mobilisation des femmes orthodoxes (ou non orthodoxes) en France ou en Europe. Le statut de la femme dans la communauté juive est en retard par rapport à la société civile non-juive dans laquelle, hélas, l'égalité est encore loin d'être une réalité. Je lance ici un appel aux femmes en France et en Europe en les invitant à agir. L'expérience des femmes américaines et israéliennes démontre que les changements sont possibles ; que, toute initiative ayant pour objectif l'amélioration du statut des femmes mérite d'être prise au sérieux, que le succès est garanti... , parfois au terme de longues batailles, que les objectifs sont toujours atteints, par différents moyens :

- 1) En faisant travailler la *halakhah* de l'intérieur et en la modifiant conformément aux principes du judaïsme.
- 2) En créant un état de fait « sur le terrain », conforme à la *halakhah* (ne pas se contenter de manifestations ou autres formes de revendications). Comme il n'y a aucune interdiction halakhique à la présence des femmes dans certaines fonctions religieuses, il appartient aux femmes de s'intéresser à tous les domaines de la vie juive et de les investir : la *shehitah* (abatage rituel), la *milah* (circoncision), la surveillance de la *kashrut* (alimentation *Kasher*), etc.

3) En œuvrant pour l'accès des femmes à l'étude. Actuellement, le véritable problème en France et en Europe n'est ni la quantité ni la qualité des cours dispensés aux femmes : le choix est grand et de qualité. En revanche, le contenu est limité à certains domaines : la *kashrut*, la pureté rituelle, le *shabbat* et les fêtes. Il est urgent, extrêmement urgent, de veiller au contenu de l'enseignement destiné aux filles et aux femmes. Une double action s'impose, l'une, en amont, l'autre, en aval. En amont : il faut mettre fin aux pratiques ayant cours dans les écoles juives consistant à exclure les filles de l'étude de la Mishnah, du Talmud et du raisonnement halakhique. Il est impératif de modifier le programme des matières dites *godesh* (études juives). Celui-ci, à l'instar de celui des autres matières enseignées (mathématiques, histoire, littérature, etc.), doit être identique pour les garçons et pour les filles, que les classes soient mixtes ou non mixtes. Je lance un appel aux directeurs des écoles juives, aux enseignants et surtout aux parents de veiller au contenu des cours de *godesh* dispensés aux filles. En aval : créer des cadres d'enseignement de haut niveau pour les femmes juives où le programme d'enseignement ne serait pas différent de celui des *yeshivot* pour hommes<sup>71</sup>.

4) Enfin, mobiliser les hommes à cette cause. Car, la question du statut des femmes juives n'est pas le problème des femmes exclusivement mais, également et, en premier lieu, celui des hommes : il concerne la société tout entière.

**Abréviations utilisées :**

M :	<i>Mishnah</i>
TB :	<i>Talmud de Babylone</i>
Yad :	<i>Mishneh Torah</i> de Maïmonide
Sh.A. :	<i>Shulhan 'Arukh</i> de R. Yosef Qaro
O.H. :	<i>'Orah Hayyim</i>
Y.D. :	<i>Yoreh De'ah</i>

- 
- 1 Sauf précision contraire, je désigne, par le terme synagogue, toute assemblée de fidèles constituée en *minyan* pour la célébration d'un office de prière publique (*tefillah be-tzibbur*), et non l'espace architectural.
  - 2 1 *Samuel* 1, 9-19 ; TB *Berakhot* 31a.
  - 3 Cf. *Mishnah Berurah*, O.H., 689, 1.
  - 4 Ceci reste vrai, en dépit de la présence des femmes élues au consistoire de Paris - Île-de-France ces dernières années. Dans certaines communautés, les femmes peuvent siéger dans le conseil d'administration, mais n'ont pas le droit de voter, conformément au règlement intérieur.
  - 5 Cf. *Calendrier du consistoire Israélite de Paris* 5764 (2003/2004) et 5765 (2004/2005).
  - 6 Bien qu'elles ne soient pas appliquées, ces deux règles sont restées en vigueur depuis l'époque de la Mishnah jusqu'à nos jours et sont confirmées, systématiquement, par les Codes de lois : le *Mishneh Torah* et le *Shulhan 'Arukh* et par les grands *poseqim* au fil des siècles dont les plus importants sont, à notre époque, le R. Moshéh Feinstein (1895-1986) et le R. Ovadyah Yosef (1920-).

- 7 M *Megillah* 2, 4. Tous les textes rabbiniques cités ont été traduits par l'auteur du présent article.
- 8 TB *'Arakhin* 2b.
- 9 TB *Megillah* 23a. Une version légèrement différente est donnée en Tosefta *Megillah* 3 (4), 11 (éd. Zuckerman, p. 226) : « Tout le monde peut compter parmi les sept [lecteurs de la Torah le jour du *shabbat*], même un [enfant] mineur, même une femme. On n'appelle pas les femmes à lire [la Torah] en public. » Pour une analyse détaillée de ces passages, cf. L. Vana, « La lecture publique de la Torah : de l'inclusion à l'exclusion des femmes » (à paraître).
- 10 Cf. R. Manoah de Narbonne (XIII<sup>e</sup> s.), R. Ya'akov Emden (XVIII<sup>e</sup> s.).
- 11 *Sh.A.*, O.H. 282, 3.
- 12 En revanche, les mouvements *Libéral* et *Conservatif* procèdent ainsi depuis plusieurs années.
- 13 Löw fut le premier à étudier cette question, cf. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1884, p. 364-374. Il y a quarante ans, Sh. Safrai a démontré qu'il y avait peut-être une forme de séparation entre les hommes et les femmes dans les synagogues anciennes mais qu'il n'y avait pas de *'ezrat nashim* réservée aux femmes, cf. « Was there a Women's Gallery in the Synagogue of Antiquity ? » (en héb.), *Tarbiz* 32 (1963), p. 338. Dans une étude récente examinant la question du point de vue de la *halakhah*, j'ai pu démontrer que, dans la synagogue ancienne, le public était mixte et qu'il n'y avait aucune forme de séparation entre les hommes et les femmes, cf. L. Vana, « La lecture publique de la Torah... », *op. cit.*
- 14 Ce n'est pas le seul cas où les sages procèdent de la sorte pour exclure les femmes de certains domaines, cf. L. Vana, « *Epitropos* ou administrateur de biens : une fonction féminine méconnue aux premiers siècles de n.è. », dans *Pierre Geoltrain ou Comment « faire l'histoire » des religions*, Brepols, 2006, p. 187-205.
- 15 Psaumes 113-118 dont la lecture, complète ou partielle, est obligatoire lors des néoménies et les jours de fête.
- 16 *Halleluyah* est le seul mot répété, en chœur, par les fidèles lors de la récitation du *Hallel*.
- 17 TB *Sukkah* 38a. TB *Berakhot* 20b maudit tout homme qui laisse sa femme ou son fils réciter une bénédiction pour lui. R. Yom Tov Ishbili (début du XIV<sup>e</sup> siècle) affirme qu'une femme est autorisée à lire la *Megillah* et à acquitter un homme de son obligation religieuse. Néanmoins, il maudit un tel homme, cf. *Hiddushey ha-Ritba* sur TB *Megillah* 4. Les exemples de ce genre sont nombreux.
- 18 La lecture du *hallel* n'est pas le seul cas où les sages édictent de nouvelles lois « protégeant » les hommes ignorants ou illettrés, cf. L. Vana, « La lecture publique de la Torah... », *op. cit.*
- 19 TB *Berakhot* 20b et *passim*.
- 20 Pour avoir lu quatre versets (!) de la Torah, Rav Pappa félicite un homme dans la synagogue de Avi Gover, cf. TB *Megillah* 21b.
- 21 Cf. L. Vana, « La place des femmes dans la synagogue aux I<sup>er</sup> et au II<sup>e</sup> siècles : examen des sources rabbiniques et néotestamentaires », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* 110 (2001/2002), p. 315-321 ; L. Vana, *La place des femmes dans l'espace public aux premiers siècles de n.è. : étude de quelques métiers féminins* (à paraître).
- 22 *Yad, Hilkhot Sefer Torah* 10, 8 ; *Sh.A.*, Y.D., 282, 9.
- 23 Après un accouchement et en période de menstruation, la femme étant impure, il lui est interdit d'avoir des rapports sexuels ou un contact physique avec son époux, voire de partager sa couche. Aucune autre personne, en dehors du couple, n'est concernée par cette impureté.
- 24 *Yad, Hilkhot qeri'at shema* 4, 8.
- 25 *Sh.A.*, O.H. 88, 1.
- 26 Voir le témoignage poignant de Katy et Aryé dans le film documentaire *Tehora (Purity)*, Israël, 2002, réalisé par Anat Zuria.
- 27 *Sh.A.*, O.H. 282, 3.
- 28 Pour l'illustrer, on donne comme exemple la ville habitée exclusivement par des *kohanim* (prêtres). Il s'agit d'un cas théorique, souvent utilisé par la littérature talmudique, visant à pousser le raisonnement à son extrême et permettant d'examiner la *halakhah* en cours d'élaboration sous toutes les facettes possibles et imaginables. Dans notre cas, la réponse donnée

est d'une importance capitale car, elle confirme la règle selon laquelle les femmes sont autorisées à « monter à la Torah » et à acquitter, par leur lecture publique, l'assemblée présente, constituée d'hommes et de femmes.

- 29 Cf. R. Meïr (Maharam) de Rottenbourg (XIII<sup>e</sup> siècle) cité par Abudarham, *Hilkhot Qeri'at ha-Torah* ; *Beit Yosef* 135 ; *Haggahot Ya'aqov b. Zvi (Yabetz)* (XVIII<sup>e</sup> siècle) sur le traité *Megillah*.
- 30 *Yad, Hilkhot Tefillah* 12, 17.
- 31 *Tosefta Megillah* 2, 4 ; TB *Megillah* 20a.
- 32 *Sh.A., O.H.* 55, 4 ; *Haggahot Maimoniyot, Hilkhot. Tefillah* ch. 9.
- 33 *Sh.A., O.H.* 53, 10.
- 34 Par cette expression, je désigne les simples fidèles, les dirigeants des communautés ainsi que la majorité des rabbins des communautés orthodoxes.
- 35 Depuis quelques années, les communautés orthodoxes se radicalisent et certaines s'orientent vers un fondamentalisme inquiétant.
- 36 *M Berakhot* 3, 3 ; *Yad, Hilkhot Tefillah*, 1, 2 ; *Sh.A., O.H.* 106, 2. Cependant, on a décrété qu'il s'agit d'une prière privée (*tefillat yahid*) et non d'une prière publique (*tefillah be-tzibbur*). Contrairement au *Shulhan 'Arukh* qui exige les trois prières quotidiennes (privées), le grand rabbin Ovadyah Yosef dispense les femmes, aujourd'hui, de cette obligation, cf. *Shut Yabbia' 'Omer*, Part. VI, *O.H.*, 17-18.
- 37 Les groupes de prière féminins ne constituent pas un phénomène nouveau dans le judaïsme. S.W. Baron cite quelques exemples du Moyen Âge et du XVI<sup>e</sup> siècle, cf. *The Jewish Community*, Philadelphia, 1942, vol. 2, p. 140. En Espagne, il y avait un(e) *hazzan ha-nashim* et, en Europe de l'Est, une *firzogerin*, femme-chantre qui dirigeait les prières pour le public féminin dans la *'ezrat nashim*.
- 38 Bien que largement diffusé, ce *responsum* n'a pas été publié. On peut le consulter grâce à *The Women's Tefillah Network*, New York.
- 39 Aurait-on émis les mêmes conditions à un groupe de prière masculin, constitué d'hommes orthodoxes, non-orthodoxes, pratiquants ou non-pratiquants, bref à des hommes tout simplement ? Aurait-on exclu un homme du *minyán* sous prétexte qu'il n'est pas *tzaddiq* (pieux) ou qu'il ne prie pas avec ferveur ?
- 40 La Yeshiva University est une institution d'obédience orthodoxe qui, outre les enseignements proposés par toute université, offre des filières, de très haut niveau, permettant une spécialisation en études du judaïsme. Les filles ainsi que les garçons sont autorisés à suivre les mêmes programmes d'étude et les mêmes cursus de formation, dans toutes les disciplines et dans tous les domaines, religieux ou profanes. En revanche, l'école rabbinique et l'école des chantres de cette université sont réservées aux garçons exclusivement.
- 41 Le *responsum* a été largement diffusé à l'époque mais n'a pas été publié. Il est possible de le consulter grâce à *The Women's Tefillah Network*, New York.
- 42 R. Eliezer Berkowitz, *Jewish Women in Time and Torah*, Hoboken : NJ, 1990, p. 83.
- 43 Ces rabbins sont connus sous le nom de « Riets five », acronyme de Rabbi Isaac Elhanan Theological Seminary.
- 44 Publié en Israël dans *Ha-Darom* 54 (1985), p. 49-50.
- 45 Il s'agit d'une coutume fort populaire de processions festives et joyeuses. On procède à sept circumambulations de la *tebah/bimah* (pupitre central de la synagogue) en dansant et en portant les rouleaux de la Torah. La synagogue se transforme ainsi en une grande « piste de danse » où seuls les hommes prennent part. Les femmes, totalement exclues de ces réjouissances, ne peuvent y assister qu'en simples spectatrices. Malheureusement, même ceci s'avère être difficile, voire impossible, étant donné l'épaisseur et la hauteur de la *mehitzah*.
- 46 *Psaumes* 45, 14. Ce verset biblique et son interprétation homélitique (donc dépourvu de valeur halakhique) sert, souvent, surtout ces dernières années, de justification à la claustration des femmes dans leurs foyers et à leur exclusion de l'espace public, cf. L. Vana, « La place des femmes dans l'espace public... », *op. cit.*
- 47 Le *responsum* était adressé à Rivka Haut, universitaire et militante pour le statut des femmes dans le mouvement orthodoxe aux États-Unis. Il fut joint au dossier communiqué à la Cour

- Suprême de l'État d'Israël, dans l'affaire qui opposa les *neshot ha-kotel* (cf. note 49) aux autorités rabbiniques qui agressaient ce groupe de prière féminin devant le Mur des Lamentations, voir *Bagatz*, 89, p. 142.
- 48 Au sujet des femmes qui entretiennent des époux ayant renoncé à la vie active afin de se consacrer à l'étude de la Torah, cf. L. Vana, « Les femmes dans l'espace public : Regard sur la société juive à l'époque hellénistique et romaine » dans les Actes du Workshop européen qui s'est tenu en 2004 : *The Impact of Cultural and religious Gender Models in the European Formation of Socio-Political Human Rights*, publiés sous le titre : *Gender, Religion and Human Rights* (dir. K.E. Borressen et S. Cabibbo), Rome, Herder Editrice, 2006, p. 199-223.
- 49 En 1991, elles saisirent la Cour Suprême de l'État d'Israël pour demander une protection et faire valoir leur droit de prier devant le Mur des Lamentations, de porter les *tefillin* (phylactères) et de procéder à la lecture publique de la Torah, sans être agressées par les rabbins. En 1994, les femmes obtiennent gain de cause. En revanche, elles sont déboutées de leur demande de s'envelopper du *tallith* (châle de prière) et de lire la Torah devant le Mur des Lamentations.
- 50 Le rabbin de cette synagogue, Avi Weiss, souhaite faire disparaître toute forme d'exclusion des femmes du culte synagogal, fût-elle architecturale. Voir, L. Vana, « Les synagogues orthodoxes : Pour une nouvelle architecture au XXI<sup>e</sup> siècle », (à paraître).
- 51 *Yad, Hikkhot Melakhim* I, 5.
- 52 Grand rabbin de Jérusalem et Grand rabbin séfarde (*Rishon le-Tzion*) de Terre sainte avant la création de l'État d'Israël et premier grand rabbin de cet État.
- 53 Cf. *Yggerot Moshéh*, Y.D., 2, 43.
- 54 *Pisqey Uziel* 43.
- 55 *Mishpetey Uziel*, 6, 6, 44. Son *responsum*, largement diffusé et appliqué pour les élections de 1920, ne sera publié qu'en 1940. Il est à noter que les premières à avoir bénéficié de ce droit étaient les femmes du Wayooming, en 1869.
- 56 Cf. *Tehumin* 10 (1989), p. 121.
- 57 Cf. R. Shelomo b. Aderet (Rashba, c. 1235-c. 1310) et Rabbenu Nissim (RaN, c. 1310-c. 1375), cités dans le *responsum* du rabbin Hayyim David Halevi, *Tehumin* 10 (1989), p. 118-123.
- 58 Créées en 1927, les MD se nommaient *mo'atzot ha-shehitah* avant la création de l'État d'Israël. Elles avaient pour fonction principale la surveillance de l'abattage rituel des animaux.
- 59 *Hoq sherutey ha-dat ha-yehudiyim (nosah meshullav)*, 5731 = 1971.
- 60 *Taqqanaot ha-to'anim ha-rabbaniyim*, 5728 = 1967.
- 61 Entre-temps, Madame Nayger, qui était à l'origine de cette polémique, renonça à son projet.
- 62 *Tiqqun taqqanat ha-to'anim ha-rabbaniyim* du 18 juillet 1991.
- 63 On connaît le cas d'une femme, Tovah Even-Hen, qui a défendu le dossier d'un client devant le tribunal rabbinique du Admor de Belz, R. Yissakhar Dov Roqeah, dans une affaire financière (*diney mamonot*). Cependant, ce tribunal rabbinique indépendant, qui n'est pas rattaché au Rabbinate Central de l'État d'Israël (*ha-Rabbanut ha-Rashit*), lui demanda de ne pas se faire appeler par son titre de *to'enet rabbanit* mais par celui de *yo'etzet rabbanit*, à savoir, « conseillère rabbinique ».
- 64 Cf. *Mar'ot* n° 5 (mai-juin 1997), p. 18.
- 65 Je tiens cette information de Madame Françoise Atlan qui, malheureusement, ne se souvient pas du nom de l'établissement.
- 66 *Yggerot Moshéh*, 10, part. II, 44-45.
- 67 *Yad. Hikkhot Milah* II, 1.
- 68 Zéphora, épouse de Moïse, circonci son fils (*Ex* 4, 25). Flavius Josèphe et les sources talmudiques citent des exemples de femmes péritomistes. cf. L. Vana, *La place des femmes dans l'espace public aux premiers siècles de n.è. : Étude de quelques métiers féminins* (à paraître) ; L. Vana, « Les femmes dans l'espace public : Regard sur la société juive à l'époque hellénistique et romaine », dans *Gender, Religion and Human Rights*, (dir. K.E. Borressen et S. Cabibbo), Rome, Herder Editrice, 2006, p. 199-223.

- 69 *Yad, Hikhot Shehitah*, 4, 4 ; *Sh.A., Y.D.* 1 ; *Shut Rabbi Meir (Maharam) de Rottenbourg*, 193.
- 70 M *Sanhedrin* 4, 2 = TB *Sanhedrin* 32a ; M *Hullin* 1, 1 ; TB *Sanhedrin* 36b et *Niddah* 49b et *passim*.
- 71 À l'issue de ce colloque, j'ai été contactée par plusieurs femmes désireuses d'étudier le Talmud. Une réunion organisée, en juin 2004, grâce au dynamisme de Sophie Nizard, a permis de constituer un groupe d'étude, les cours ayant commencé en septembre 2004. Pendant l'année universitaire 2004/2005, j'y ai enseigné le premier chapitre du traité *Qiddushin* du Talmud de Babylone ainsi que les aspects fondamentaux du droit matrimonial juif notamment les trois manières de prendre femme : l'argent, le document écrit ou l'union sexuelle appelées, respectivement, par les textes juridiques : *kesef, shetar, bi'ah*, lesquelles, au fil des siècles, ont été réunies en une seule et même cérémonie : celle du mariage.