



1996

«L'espace juif dans l'immanence de la Parole»

Urbanisme, n° 291, novembre - décembre 1996

Page 73 à 75

## L'espace juif dans l'immanence de la Parole

*Il n'est qu'un lieu de la présence-absence de Dieu : le Temple disparu de Jérusalem. Et, plus précisément, l'espace « libre » entre les chérubins de l'Arche*

*d'Alliance. En jaillit la source divine, recueillie à travers le monde dans les synagogues, mais aussi en tout autre séjour de communautés juives, qui se reconnaissent dans le Livre et ne cessent de l'interpréter, partout où la pratique accomplit la Loi. Entre l'exil et le retour, entre visible et invisible, le mouvement, porté par l'infini désir né du voilement et nourri de la parole échangée, est le lieu même du judaïsme. Antoine Grumbach, Max Herzberg, Dominique Jarrasse et Shmuel Trigano s'entretiennent avec Pascale Charpentier.*

### ■ Comment l'espace religieux juif se fonde-t-il et quelles sont ses formes actuelles ?

→ **Antoine Grumbach** : L'espace juif n'est pas fondé, délibéré – ainsi que l'on imagine la fondation de la ville grecque ou romaine. Pour les juifs, la question de l'espace, disons du « sacré », ne se pose pas en terme de lieu nommé, identifiable, repérable –, sauf à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, où l'on considérera les synagogues comme des églises. Des hommes peuvent se réunir et prier dans un garage, une arrière-boutique, n'importe où. Voilà ce qui fonde l'espace juif : on apporte avec soi des objets, des habitudes, et on s'installe quelque part. C'est pourquoi je suis convaincu qu'il est impossible d'être à la fois architecte et juif. Je ne peux pas être architecte, mais je travaille à l'organisation de la ville, pour l'utiliser, la transformer, la requalifier. Dans le désert même, il y a toujours quelque chose, du déjà là ; on est dans l'éternel recommencement et la redistribution. Le rapport de la tradition juive à l'espace apparaît donc d'une modernité fantastique.

On sait maintenant que les idées totalitaires et terroristes du mouvement moderne (« on va fonder la ville nouvelle, réaliser une utopie concrète... ») ne mènent à rien. La vraie ville nouvelle est celle qui se transforme sans cesse. Quand il y a installation, il y a sédimentation, puis des règles – inscrites entre autres dans un traité, le traité Eruvin –, qui permettent de régler le rapport entre espace public et espace privé. On met alors en place des dispositifs.

→ **Shmuel Trigano** : Dans l'espace juif, on passe, on campe, on ne s'installe pas pour l'éternité. Toute présence dans ce monde-ci est temporaire, fugace. Et, selon la tradition intellectuelle du judaïsme, on s'intéresse à la question de l'espace à travers celle du Temple de Jérusalem. Temple unique et itinérant : l'Arche d'Alliance. Dans le texte biblique, d'après une description extrêmement détaillée, le Temple se démonte, se décompose pièce par pièce pour être transporté. Mais la synagogue en elle-même est un oratoire, et non un temple comme le XIX<sup>e</sup> siècle a tenté de le faire croire. Il n'y a pas eu, il ne doit pas y avoir et il n'y aura jamais qu'un seul Temple, celui de Jérusalem, aujourd'hui détruit. Tels sont les fondements du judaïsme.

### ■ Dans le Livre, Jérusalem apparaît comme un pôle magnétique, une ville nouvelle capable de rayonner sur le monde au nom de valeurs universelles. Jérusalem est-elle la Ville spirituelle ?

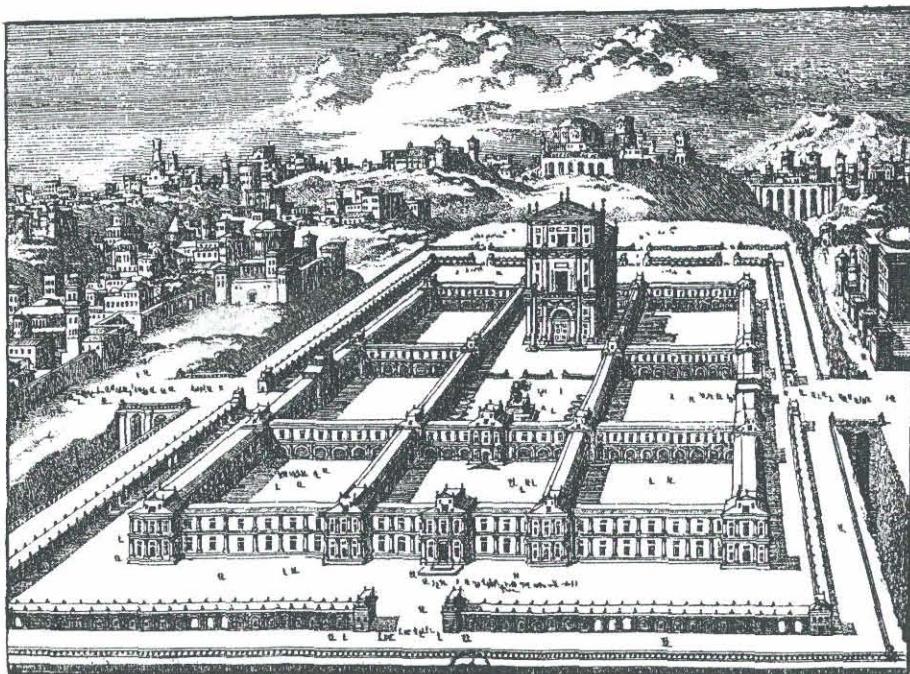
→ **Sh. T.** : Selon une tradition très ancienne, Cain, le « meurtrier », donne le nom de son premier fils, l'« Inaugurateur », à la

première ville qu'il fonde. Dans la Bible, la cité est un lieu problématique, telle Babel, la ville que quitte Abraham pour le désert et l'inconnu. Mais tout le texte biblique tente aussi de penser le rachat ou la rédemption de la ville. « Dans le pays d'Israël, les villes vont toujours d'une ville de refuge à une autre... », dit une phrase du Talmud. Lorsque le partage tribal de la terre a eu lieu, un certain nombre de cités ont été définies comme refuges pour les coupables d'homicides involontaires. Elles permettaient à l'assassin de fuir la vengeance des familles des victimes, et de se racheter. Mais la ville par excellence reste Jérusalem, où se trouve le seul Temple. Si la ville grecque s'organise autour de l'agora, Jérusalem s'organise autour du Temple. Le monde grec est celui de l'exposition ou de l'extériorité et l'agora

« Si dix hommes prient ensemble, la Chekhinah (présence divine) plane au dessus d'eux. » (Avot 3,6; Ber 6a).







L'empire de Salomon à Jérusalem.

Le premier Temple de Jérusalem, construit par Salomon vers 960 av. J.-C., et détruit par les Babyloniens sous Nabuchodonosor.

un lieu dénudé, vide, où prend place le collectif, alors que le Temple est essentiellement une maison dans laquelle un voile tendu cache le Saint des Saints. Et dans l'ombre du Temple projetée sur la ville s'assemble le collectif. On peut donc aborder la question de la ville à partir de celle du Temple. Ce dernier a été, dans la tradition hébraïque, le seul espace pensé.

→ A. G. : Jérusalem est la ville sédimentaire par excellence. Le Temple détruit fonctionne toujours comme lieu de référence par son absence même. La synagogue reproduit sans cesse ce qui se passait dans le Temple, et toutes les synagogues demeurent, sans pouvoir l'égaliser, un peu de son miroir. Jérusalem représente la transformation permanente où l'histoire des Arabes et des chrétiens, et toute la présence du judaïsme s'accumulent par couches.

■ Cette cohabitation à Jérusalem des trois religions monothéistes aurait pu rassembler les peuples mais, au contraire, elle les divise. Comment expliquez-vous l'impasse actuelle?

→ Max Herzberg : Les différentes religions, toutes issues des mêmes racines et du même texte, avec sinon sédimentation, du moins recouvrement (une autre forme de voile ou de réapparition), se sont superposées. Jérusalem est un lieu captif, pétri de contradictions, bien plus qu'une « ville », une « agglomération » ou « de l'Histoire » ; elle figure un cas extrême, un ensemble de choses inextricables.

→ Sh. T. : Il faudrait comprendre pourquoi Jérusalem est l'objet d'un tel désir de la part des univers bibliques ou inspirés de la Bible. On peut remonter au discours prophétique. Les prophètes ont tenté de penser à Jérusalem en terme d'habitation. L'habitation dans le monde – avec sa notion de présence divine qui en terme hébraïque se dit *Chekhinah*, « celle qui demeure », la « demeure » – vient de *michkan*, qui signifie le tabernacle, et que je propose de traduire par l'« habitoire » de Dieu. Jérusalem a fini

par désigner cette expérience d'une présence infinie. Habiter n'est autre que cela : ne pas se sentir « étranger » ou en dehors de chez soi, mais dans un univers où il n'y a pas d'aliénation mais une présence diffuse. Vivre près de la source même du vivant ou de la présence, tel est le rêve absolu de tout homme. L'Histoire a établi le contraire : la séparation, le divorce, l'absence.

*Anigar*, le verbe « habiter », désigne aussi l'étranger. Dans la conscience hébraïque, celui qui habite est un étranger, ou l'étranger seul sait ce qu'habiter veut dire. Il est alors question de mobilité. Lorsque l'on vit dans la Jérusalem d'aujourd'hui – j'y ai habité pendant plusieurs années – on est saisi par une forte présence : celle de l'absence. Il y a là une sorte d'absence au bord même d'une présence totale que tout homme – ou tout juif – recherche ; mais là où elle est la plus attendue, elle se dérobe. Cette présence ne peut pas être totale, incarnée, concrètement réalisée dans un monde où elle ne peut pas se tenir de façon continue.

→ A. G. : Quelque chose renvoie à l'inachèvement perpétuel, à l'idée du Messie, de l'attente. Jérusalem est une métaphore de l'inatteignable qui se traduit, en architecture, par une partie inachevée ou un marquage de l'inachèvement. En Angleterre, dans les riches demeures des juifs bourgeois, la souche de la cheminée ne doit pas être enduite, en souvenir du Temple. Rien n'est jamais fini. On va s'en aller, on est toujours de passage...

Il faut aussi parler de seuil. La *mezouzah*, fixée sur le chambranle de la porte, signifie le passage du privé au public. On embrasse la *mezouzah* ; ce geste exprime la transition d'un espace à l'autre. On fabrique de l'espace sans matérialité avec des règles très simples. N'importe quel lieu peut devenir celui de la communauté, appropriable ; il faut simplement le marquer.

→ Sh. T. : Vous faites référence à la *mezouzah*. En fait, on embrasse un parchemin ; il rappelle l'amour du prochain au moment où l'on sort de chez soi, où l'on passe dans le monde de l'extériorité. Tous ces normes, règles et dispositifs ont pour horizon la question du prochain et un projet éthique.

→ M. H. : Quand on parle de passage, on parle aussi de haltes et d'espaces en mouvement. De même que la lecture est en mouvement, l'espace n'est pas figé.

Je reviens là au lieu de la synagogue qui n'a de sens que s'il est vivant ou s'il rassemble, au nom du judaïsme, un minimum de dix personnes (*minyanyan*). Ainsi, lorsqu'une population juive disparaît, le temple en tant que tel – lieu de réunion – ne peut-il plus fonctionner. L'espace intérieur porte le témoignage de tout ce qui peut se passer à l'extérieur. Toutes les synagogues dans lesquelles les juifs se réunissent font référence à Jérusalem. Chaque synagogue est une forme possible de Jérusalem, mais ne s'y substi-

On peut aborder la question de la ville à partir de celle du Temple. Ce dernier a été, dans la tradition hébraïque, le seul espace pensé.



tue pas. Ceux qui s'y trouvent ne doivent pas rester assis sur leur derrière mais parler entre eux ou vers ce qu'ils ne voient pas : le rideau masque le Livre, la Torah, cinq chapitres de la Bible qui n'ont de sens que si on les lit. « Le vrai sens du mot "Livre" n'est pas Écritures mais lecture », me disait un cabaliste. Les mots n'ont de sens que par la lecture, les lieux par la réunion. On ne peut avoir de relation à un lieu que s'il est habité. Même si ce lieu a des qualités « géométriques », des références, dès qu'il n'est plus occupé, il s'étirole, meurt et disparaît. Il n'a de sens que par sa pratique constante et par une remise en question du Livre. Le Livre est sédimentaire ; le Talmud, interprétation sur interprétation ; la Michnah, interprétation sur une autre forme d'interprétation ; la Bible est le premier Livre des questions. Ces questions se posent ou ne se posent pas. On est bien embarrassé quand on ne sait pas y répondre, mais l'espace lui-même peut éclairer. Donc, s'il n'y a pas en

permanence interprétation, remise en cause, critique – au sens premier du terme – par des hommes vivants, des connaissances transmises, il n'y a plus de pensée forte – au sens juif –, mais une espèce d'ossification, une répétition sordide de formes éculées, une fossilisation des pensées, des mœurs et des pratiques.

#### ■ Assiste-t-on à présent à un renouveau, une relecture de la synagogue ?

→ **Sh. T.** : Aux États-Unis, sans aucun doute, voire en Israël. En France, je n'en suis pas tout à fait certain. La France demeure un univers juif très protégé qui n'a pas connu l'éclatement idéologique, donc architectural, du judaïsme américain. Pour le moment, le modèle français reste classique, mais la question de la vocation de la synagogue est cependant posée. En effet, elle est un oratoire dans la mesure où l'on y étudie. Or, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, on n'y étudie quasiment plus. Elle devient presque uniquement un lieu de culte et « la maison de l'assemblée » où le monde juif de la société contemporaine, qui n'a plus d'unité géographique, se réunit. Ainsi voit-on à Paris, dans des synagogues consistoriales, au mépris de tous les dogmes religieux, des gens venir de fort loin en voiture – qu'il est interdit d'utiliser pendant le *chabbat* – retrouver le culte de leur communauté d'origine, d'Afrique du Nord ou d'ailleurs. La synagogue est vécue comme un lieu de communauté de destin, de souvenir, de réunions, qui grignote parfois sur l'espace culturel, mais je ne pense pas qu'il s'agisse d'une trahison de sa vocation. Dans une synagogue ne règne pas un silence absolu, mais souvent un brouhaha. D'ailleurs, au XIX<sup>e</sup> siècle, elle a été bâtie comme un opéra ou une salle de spectacle... Dans la France contemporaine, la synagogue connaît ce type d'évolution, elle devient un lieu de culte et de sociabilité, plutôt que d'enseignement et d'étude.

→ **A. G.** : Je connais une synagogue extraordinaire, qui explique tout : ce fut la première créée en Amérique latine, à Curaçao.



Synagogue de Carpentras (Vaucluse).

Elle attrape la lumière, et son sol est recouvert de sable. J'ai voulu savoir ce qu'il y avait sous ce sable : des planches. Car dans une synagogue, on ne reste pas immobile toute la journée, on entre, on sort, et le sable étouffe tout bruit. L'espace juif est là, dans le détournement permanent.

→ **Sh. T.** : J'insisterai plutôt sur le caractère inachevé que sur le caractère détournable. Il me semble que la mobilité est au centre de l'espace pensé par la conscience juive. L'essentiel consiste à préserver la mobilité dans l'installation. Cela vaut aussi bien pour l'espace architectural que politique, à travers toute l'Histoire, de l'Antiquité à nos jours. Mais je ne sais si les juifs ont conservé cette conscience, cette aptitude, ou s'il l'ont oubliée. La mobilité doit savoir d'où elle vient et où elle va. Elle doit être signifiante, significatrice, sinon elle équivaut à un suicide. Le nomadisme absolu n'a jamais formé un idéal du judaïsme. Au lieu de penser nomadisme, il a pensé exil. L'exil est une réalité dynamique, il a une origine et un but, il contient un retour, alors que le nomade tourne en rond, erre. L'inachèvement est vécu comme temporaire, dans l'attente de l'achèvement. Le discours prophétique, le rêve de la Jérusalem messianique préfigure d'une ville aboutie, achevée, où l'on pourrait s'installer sans s'enraciner, s'asseoir tout en marchant. Tel est le rêve d'espace que la conscience juive a nourri à travers l'Histoire.

#### ■ Qu'est ce que le « ghetto » et comment évolue-t-il ?

→ **A. G.** : Le ghetto, c'est formidable...

→ **Sh. T.** : Parce que vous n'y vivez pas !

→ **A. G.** : Il y a ghetto et ghetto. Ils sont dramatiques lorsque l'on pense à ce qu'ils deviennent. Mais l'idée d'un quartier spécialisé où les gens travaillent et habitent, l'idée de la ville comme accumulation de lieux où l'on peut vivre ensemble, où les limites entre espace public et privé ne sont pas celles du digicode, où toute la ville devient une « maison », comme disait notre bon maître Alberti, n'a rien de scandaleux et demeure im-





Le cimetière juif de Prague, témoin de l'ancien ghetto.

portante. La ville se structure à l'entour. On ne fonde pas des maisons mais on occupe celles qui existent, on s'installe, on gangrène, on squatte, on achète, on ajoute, on surélève, on construit dans les cours – pas trop loin d'une synagogue parce qu'il faut y aller à pied. C'est tout une redéfinition des rapports entre espace public et privé, souvent un peu ossifiés dans la ville traditionnelle.

→ **Dominique Jarrasse** : Venise, Prague, Paris, New York, je ne pense pas que l'on puisse faire des amalgames, des assimilations. Les périodes et les problématiques diffèrent. Selon mon point de vue d'historien, l'espace juif dont nous parlons – du *mi-chkan* du désert à la Jérusalem contemporaine – est toujours relatif à une époque. Je pense surtout au XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque les juifs – une forme de diaspora au second degré – n'avaient plus d'espace, alors qu'auparavant, à Venise et Prague, existait une réelle ville juive avec ses institutions. Les substituts se révèlent alors intéressants. La synagogue se trouve magnifiée, différemment selon les pays ou les sociétés dans lesquels les juifs s'insèrent. À partir de l'émancipation, en France et ailleurs, les questions concernant Jérusalem et l'espace se posent dans un contexte nouveau où il va falloir improviser un « faux » espace juif, la synagogue. Les juifs émancipés ont, dit-on, renoncé à Jérusalem et au retour à Sion. Ils se sentent si bien installés qu'ils construisent des synagogues qui sont, en France, de véritables cathédrales. On juge cela monstrueux mais, si on se réfère à tout ce qui a été évoqué, on comprend qu'il n'y a absolument rien de monstrueux à dire « Jérusalem se trouve là où se trouvent les juifs » puisque, d'une certaine manière, ils la transportent avec eux.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, le Temple, qui reste le lieu d'ancrage de la notion d'espace juif, n'est plus pensé par les rabbins comme référence essentiellement religieuse, mais comme objet archéologique, en

alignement sur les autres traditions. On essaie d'insuffler à la synagogue ce que l'on imagine porté par le Temple disparu, d'où l'investissement architectural, sa magnificence, ses formes nouvelles, significatives. Mais, au bout du compte, on s'aperçoit qu'une très belle synagogue historiciste du XIX<sup>e</sup> siècle n'est plus réellement aussi profonde que l'espace juif tel que nous l'entendons, même si elle est investie par des gens qui lui donnent un sens. Des problèmes architecturaux et de gestion de l'espace se superposent, qui échappent complètement aux communautés du XIX<sup>e</sup> siècle telles qu'elles vivent leur condition. Il n'y a plus d'unité de quartier mais la nécessité de se réunir et d'établir une identité dans un lieu. Dans une sorte de *no man's land* d'espaces qui ne peuvent être réellement investis par les juifs émancipés, la synagogue devient alors le refuge.

■ **Il ne reste de l'ancien ghetto de Prague que sa synagogue et son cimetière, car il a été rasé à la fin du siècle dernier par les riches familles juives pour construire, à sa place, un quartier aux avenues « haussmanniennes ». La nostalgie de ce ghetto demeure désormais infinie...**

→ **D. J.** : Plusieurs phénomènes concourent à la disparition du ghetto. D'abord, chacun veut en sortir car, socialement, il est une marque. On doit échapper à cet espace réducteur et presque infamant. Puis se déroule tout le processus de reconstruction de l'identité. Apparaît alors souvent la nostalgie du ghetto. On peut aussi s'inventer des ghettos. Il n'y en a pas trace à Paris, mais, pour tout le monde, dans le langage du XIX<sup>e</sup> siècle et au cours des années trente en particulier, le quartier du Marais était tenu pour un ghetto. Les juifs aisés du XVI<sup>e</sup> arrondissement venaient de temps en temps dans un petit restaurant du Marais pour, soi-disant, se retremper dans un espace juif, totalement fictif et imaginaire.

→ **M. H.** : D'ailleurs, ne sachant pas comment le nommer, on a emprunté un terme judéo-polonais, le *shtetl* ou le *pletzel* du *shtetl*, la « petite place » de la « petite ville ». Ce lieu n'est apparu vraiment typique qu'à partir du moment où l'on a employé pour le désigner un mot autre que le mot introuvable en français.

■ **Comment le cimetière juif se différencie-t-il des « lieux de repos » des autres religions ?**

→ **D. J.** : Traditionnellement, le cimetière juif doit être isolé par un mur. En France, même dans les cimetières communaux, les premières communautés avaient obtenu cette séparation. Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle – au Père-Lachaise par exemple – l'administration est parvenue, très symboliquement, à faire tomber certains de ces murs. En Alsace, des cimetières rassemblaient de très nombreuses communautés juives. Quand leur présence n'était pas tolérée à l'intérieur du village, ils s'installaient à une dizaine de kilomètres.

Côté juif, des questions se posent, des débats sur l'identité sont engagés : qui enterre-t-on ? Qui est juif ? À travers le cimetière s'opère une lecture de la situation de chaque communauté, presque de chaque juif dans l'espace, dans le village ou la ville, et dans l'Histoire. La situation contemporaine est typique de la perte d'un espace spécifiquement juif, et de la nécessité d'une intégration à des formes plus administratives que traditionnelles.

→ **Sh. T.** : On peut trouver des enchevêtrements de tombes juives et chrétiennes. À Bagneux, des îlots surnagent mais, maintenant, en raison du manque de place dans les cimetières, le « carré » juif ne survit plus. ■

#### Bibliographie

- Dominique Jarrasse, *L'Âge d'or des synagogues*, éd. Herscher, 1991.
- Ouvrage collectif sous la direction de Shmuel Trigano, *La Société juive à travers l'histoire*, éd. Fayard (tome I : *La Fabrique du peuple*, 1992 ; tome II : *Les Liens de l'Alliance*, 1992 ; tome III : *Le Passage d'Israël*, 1993 ; tome IV : *Le Peuple-Monde*, 1993).
- Shmuel Trigano, *Un exil sans retour*, éd. Stock, 1996.



## Sarcelles, une communauté bien dans sa ville

Si les premiers immigrants juifs s'installèrent dans les « barres » des années soixante dans un climat ambiant de « froideur, anonymat et neutralité », la

communauté actuelle, transitant du bas vers le haut de Sarcelles, à la faveur de son ascension sociale, y a désormais reconstitué les espaces physiques et métaphysiques qui lui sont propres. D'une Jérusalem l'autre? Enquête sur le terrain - par Laurence Podselver, ingénieur d'études, Centre de recherches historiques, EHESS.



Des barres comme tant d'autres, où rien ne signifie publiquement la présence d'une communauté juive.

L'image d'une ville juive renvoie à deux représentations opposées : la ville antique ou le ghetto, la splendeur révolue ou la stigmatisation. En réponse au vieux débat concernant l'apport des Hébreux à la civilisation, certains archéologues du XIX<sup>e</sup> siècle ont tenté avec acharnement de restituer la grandeur des villes de l'Antiquité juive afin d'établir leur existence au sein des nations qui leur étaient contemporaines, et de réduire ainsi les arguments de l'antisémitisme ambiant <sup>1</sup>. Ou bien la ville juive appartient aux Hébreux des temps bibliques, et l'archéologie s'efforce d'y retrouver les signes d'une civilisation, ou bien, au contraire, la ville manifeste l'enfermement des juifs en exil et leur soumission à une autre nation.

Si Sarcelles ne relève évidemment pas de ce premier cas de ville, est-elle comparable à un ghetto, à un espace spécifiquement juif, et si oui, quelle est sa nature? La question suggère le

repérage des signes de la *judaité* d'un lieu. La synagogue, l'école, le bain rituel, la place du marché balisaient autrefois le *shtetl* d'Europe orientale, la *hara* de Tunisie ou le *mellah* du Maroc, désignant tous la ville réservée aux juifs. Ces éléments subsistent-ils et selon quelles modalités, alors que la modernité autorise les juifs à ne plus être une population assignée? Le concept de « ghetto volontaire » de Louis Wirth <sup>2</sup> pourrait-il en partie rendre compte de cette résurgence d'un modèle urbain comme système clos?

Comme l'avait montré l'École de Chicago, l'hétérogénéité des populations des grandes agglomérations incite – surtout lors de grands mouvements migratoires – aux regroupements par affinités et origines communes. Ainsi Sarcelles se caractérise-t-elle à la fois par l'extrême diversité d'origine de ses habitants, revendiquée ou stigmatisée par les politiques <sup>3</sup>, et par la

<sup>1</sup> Cf. Dominique Jarrassé, « De l'architecture juvénile. Polémique archéologique et préjugé au XIX<sup>e</sup> siècle », *Pardes* n° 13, Cerf, Paris, 1991, p. 26-41. On trouvera également, dans ce numéro de *Pardes*, intitulé « Inscriptions juives dans l'espace » d'autres contributions intéressantes.

<sup>2</sup> *The Ghetto*, Chicago University Press (1<sup>re</sup> éd. en 1928), trad. franç. PUG, coll. « Champ urbain », Grenoble, 1980.

<sup>3</sup> « Les gens ici ont deux problèmes, l'immigration et l'insécurité. On ne peut pas se détourner de ce qui les préoccupe. Ici, il y a soixante nationalités et plus de cent ethnies. Il faut parler de ces questions, ne pas les laisser au Front national, on ne doit pas avoir honte. » Propositions de Pierre Lellouche, recueillies par Vanessa Schneider lors des dernières élections présidentielles de 1995, in *Liberation*.