

PRÉFACE

.....

Les Juifs orthodoxes en France

Une sociologie de la désécularisation

En France, depuis la Révolution qui avait permis à ses fidèles d'accéder à une pleine citoyenneté, et surtout depuis l'Empire qui l'avait inscrit dans le système des cultes reconnus, le judaïsme avait adopté une attitude de discrétion : les juifs cultivaient leur foi à titre privé ; en public, ils faisaient prévaloir une manière d'abstraction civique. Ce modèle, celui du « franco-judaïsme », a subsisté jusqu'à ces dernières décennies. Dans son bel ouvrage, Frédéric Strack nous fait changer d'époque. Il montre que, depuis les années 1960, le monde juif a, dans certaines de ses composantes, fait prévaloir une visibilité jusqu'alors inconnue. Son propos s'arrête principalement, sans ignorer les autres tendances du judaïsme hexagonal, sur le courant orthodoxe. Rassemblant à la fois des « ultra-orthodoxes » et des « orthodoxes modernes », ce courant a connu une progression considérable. Longtemps établi aux marges de la communauté, il regroupe aujourd'hui, avec ses quelque 50 000 adeptes, le dixième de la population juive. Sans pouvoir faire obstacle au processus de sécularisation qui affecte l'univers juif comme les autres mondes religieux, il a même d'ailleurs irradié au-delà de ses propres rangs, en influant sur les conduites des populations attachées aux institutions consistoriales.

Issu d'un travail de thèse soutenu à l'université Paris 2 sous la direction de Sylvie Strudel et de Philippe Portier, le livre de Frédéric Strack s'appuie sur une enquête particulièrement documentée, réalisée de 2017-2022. L'auteur a rassemblé de substantielles données qualitatives. Il a administré 89 entretiens semi-directifs avec des juifs orthodoxes et des responsables politiques et administratifs, locaux et nationaux, réalisé plusieurs dizaines d'observations ethnographiques sur trois sites différents d'implantation orthodoxe (Aix-les-Bains, Strasbourg, Paris et sa couronne), analysé les contenus de deux des organes les plus lus de la mouvance, *Hagahesher* et *Actualité juive*. S'y adjoignent de nombreux matériaux quantitatifs, constitués à partir des documents que lui ont confiés les communautés orthodoxes mais aussi à partir également des sondages d'opinion réalisés auprès de la

population juive, des résultats électoraux enregistrés dans les quartiers où les orthodoxes ont une implantation significative, ainsi que de décisions de conseils municipaux et de décisions de justice.

De cette exploration, qui associe les méthodes de la sociologie des religions à celles de la science politique, s'extrait certes, à travers le portrait exhaustif d'un de ses segments, une analyse des mutations du judaïsme hexagonal. La démonstration va au-delà cependant : à partir de la description des univers de pensées et de pratiques de cette population particulière, Frédéric Strack permet à son lecteur de saisir les recompositions globales du religieux dans les sociétés de « modernité tardive ».

◆ ORIGINES

Le XVIII^e siècle voit s'affirmer en Europe un judaïsme des Lumières. Inspiré par l'œuvre du philosophe allemand Moses Mendelssohn, ce mouvement valorise la raison naturelle, défend le principe de citoyenneté, et, au nom du droit à la liberté subjective, appelle les juifs à se soustraire aux disciplines de leurs communautés religieuses. S'affirme là, selon la formule de Michaël Walzer, « l'art des séparations » propre à la modernité : assignée à résidence privée, la croyance doit laisser à leur autonomie les différents secteurs – politique, économique, culturel, scientifique – de l'activité humaine.

Bien qu'il se sente porté par le « sens de l'histoire », ce mouvement – la *Haskala* – ne fait pas l'objet d'une réception unanime. Il suscite même, dans les pays de l'Europe de l'Est, la réaction négative de tout un courant, celui du judaïsme orthodoxe, porté, d'un côté, par les « lituaniens » (« mitnagdim ») et, de l'autre, par les *hassidim*, eux-mêmes divisés en plusieurs familles de pensée – Belz, Bobov, Loubavitch, pour n'en citer que quelques-unes. Ses porte-paroles considèrent que la *Haskala*, avec ses valeurs tout immanentes – la démocratie, le nationalisme, la citoyenneté –, constitue une atteinte à la souveraineté de Dieu, qui ne peut qu'engendrer la destruction de la vie juive. Les existences individuelles mais aussi collectives, poursuivent-ils, doivent s'organiser autour de la seule loi divine (la *halakha*), sous la dictée de l'autorité rabbinique. En Pologne, en Ukraine, en Lituanie, en Russie, on tient du reste qu'il faut demeurer, pour préserver la loi de Dieu, dans le monde du *shtetl*. Dès le XIX^e siècle, il est déjà cependant, au sein du courant de la tradition, quelques dérivations : ceux qui refusent la *Haskala* ne sont pas tous des ultra-orthodoxes, des *haredim* (« craignant-Dieu » dans la langue hébreu). En Allemagne par exemple, une néoorthodoxie se fait jour dès le milieu du XIX^e siècle, autour en particulier du rabbin Samson Raphaël Hirsch qui entend intégrer dans le judaïsme des éléments de culture moderne (admission du concept de citoyenneté, usage de la langue vernaculaire) en prônant, selon son expression, « l'investissement dans la Torah parallèlement à l'investissement dans les affaires du monde ». En France, précise Frédéric Strack, la mouvance orthodoxe est longtemps restée marginale : les juifs, que l'Ancien Régime avait installés dans une culture du ghetto, ont au XIX^e siècle rejoint la modernité en se pliant dans leur ensemble aux réquisitions du franco-judaïsme. Après la Seconde Guerre mondiale, à partir

des années 1960-1970 surtout, une partie importante de la communauté juive remet en cause ce modèle de dissociation entre le privé et le public ; elle fait valoir, publiquement désormais, son identité. La sémantique témoigne de ce tournant : on employait volontiers hier le vocable d'« israélite » ; c'est le mot « juif » qui s'impose dorénavant, comme l'indique la requalification du CRIF, devenu Conseil représentatif des institutions juives de France après s'être nommé, lors de sa création en 1944, Conseil représentatif des israélites de France.

Ce surgissement identitaire, qui est au principe de l'expansion orthodoxe, tient à deux types de facteurs. Il est redevable à la transformation de la communauté juive. La judaïcité métropolitaine était, jusqu'au milieu du ^{xx}^e siècle, constituée de deux pôles : elle agrégeait, d'une part, les populations d'installation ancestrale (Est, Paris, Bordeaux) et celles, d'autre part, d'origine ashkénaze, venues en France à la fin du ^{xix}^e siècle afin d'échapper aux pogroms de l'Europe orientale. Or, ces populations adhèrent pour une large partie d'entre elles à l'israélitisme, défendu aussi par le consistoire central ; souvent même, elles épousent les idéaux socialistes ou sionistes. En leur sein, il n'est qu'une petite minorité pour rejoindre les groupes orthodoxes. Or, durant les années 1960, la composition de la communauté se modifie. Sous l'effet de la décolonisation de l'Afrique du Nord, le monde juif s'enrichit de l'apport séfarde. Le tournant s'opère là. Ces nouveaux arrivants, qui portent une conception plus rigoriste de la foi juive, donnent à leur appartenance religieuse une dimension ostensible largement inédite. Frédéric Strack relève que ces populations ont constitué le support social de l'expansion orthodoxe, à laquelle vont se rallier aussi, dans leur sillage, quelques groupes ashkénazes. Mais le renouveau identitaire est surdéterminé par l'évolution de la société globale. Trouvant à s'exprimer dans tous les mondes confessionnels – évangéliques, catholiques, musulmans –, il a partie liée avec la cristallisation d'une nouvelle figure de la modernité. La modernité classique, qui s'impose à partir du ^{xviii}^e siècle, est portée par l'idée de raison universelle : les individus, tout en usant des consolations privées que leur offrent, dans l'adversité de la vie, leur religion d'appartenance, acceptent de s'inscrire dans le cadre d'une loi générale où ils trouvent une réponse suffisante à leur besoin d'accomplissement social. La modernité tardive, qui s'est imposée à partir des années 1960-1970, dessine un autre cadre d'existence : l'idée de raison, et celle de progrès qui lui faisait cortège, se trouvent frappées de décroyance, ce qui conduit une grande partie de nos contemporains en quête de stabilité à vouloir refonder leur existence sur le socle de leur identité religieuse, et, en cas de passage vers les univers orthodoxes, sur les certitudes dont elle peut être porteuse.

La modernité tardive se caractérise aussi par une accentuation de l'individualisation. Cela vaut aussi dans le domaine religieux : à chacun son chemin. Il en est résulté une segmentation des mondes religieux, souvent organisés selon un *continuum* de positions entre le pôle de l'ouverture et celui de l'intransigeance. Il en va de même dans la communauté juive. La pluralité existait déjà. Elle s'est accentuée au cours de ces dernières années. Les orthodoxes, qui connaissent eux-mêmes des segmentations internes, voisinent avec d'autres sensibilités – notamment traditionaliste, masorti et libérale. Ils coexistent aussi avec les juifs séculiers – les « juifs

non juifs », selon l'expression d'Isaac Deutscher – qui, à l'instar d'une grande partie de la population française, se tiennent à distance des pratiques et des croyances mêmes de leur religion d'origine, bien que, souvent, ils n'aient pas répudié la mémoire de leur lignée familiale.

◆ PRINCIPES

Gaston Bachelard appelait à « penser relationnellement ». C'est aussi la voie suivie par notre auteur : le monde orthodoxe est, dans son texte, souvent présenté en contraste avec le judaïsme libéral. Le judaïsme libéral, qui trouve ses origines dans les réflexions, au XIX^e siècle, du rabbin Samuel Holdheim, lui-même inspiré par l'œuvre de Mendelssohn, est en France, en raison probablement de l'autorité des institutions consistoriales, un courant numériquement peu important : il rassemble 2-3 % de la population juive. Les associations qui le représentent, tels Judaïsme en mouvement ou La communauté juive libérale d'Île-de-France, ont toutefois une influence intellectuelle qui dépasse son seul poids arithmétique.

Les deux mouvances – orthodoxe et libérale – se rapprochent aujourd'hui par leur volonté partagée de publiciser l'identité juive, qu'elles relient à la culture issue de la Torah et du Talmud, mais aussi, depuis les années 1960, à la mémoire de la Shoah et à la défense de l'État d'Israël. Rien là cependant qui les rende conciliables. Premier point d'opposition : la compréhension de la loi divine. Pour les orthodoxes, les 613 commandements – les *mitsvot* – issus de la Bible hébraïque doivent être reçus dans leur littéralité ; ils expriment, sans qu'on puisse les interpréter, l'ordre divin dans toute sa vérité. S'adossant à l'exégèse historico-critique développée au XIX^e siècle par la *Wissenschaft des Judentums*, les libéraux, quant à eux, ne prennent pas la Bible à sa valeur faciale ; ils la saisissent au contraire dans sa signification symbolique, en la rapportant aux conditions historiques de son élaboration. Ces lectures ne laissent pas indemne l'idée de liberté humaine : chez les libéraux, la loi laisse au sujet une large autonomie ; il n'en va pas de même chez les orthodoxes : les commandements imposent au croyant une vie contrainte, où se dessine l'horizon même de son salut. En désaccord sur la méthode de lecture des textes saints, les deux courants n'accordent pas aux principes religieux le même espace d'expansion. Les libéraux veulent certes ordonner le monde par l'idée de justice (*tsedaka*), qu'ils relient à la volonté de Dieu. Cette règle générale ne les empêche pas d'accepter la différenciation des sphères de l'activité sociale : la science, la politique, l'économie sont laissées à l'inventivité humaine. La vie religieuse elle-même est susceptible d'adaptations. Les orthodoxes ne se donnent pas ces latitudes : toute la vie, affirment-ils, doit être assujettie à l'ordre numineux, qu'ils saisissent, si souvent, dans sa fixité sous la dictée de la parole de leurs rabbins. Pour qualifier ce modèle, Frédéric Strack fait usage du concept d'intégralisme, qu'Émile Poulat avait employé dans ses études sur le catholicisme romain : il s'agit de faire obstacle au processus de désarticulation morale liée à l'expansion de la modernité et de placer la totalité des existences sous l'empire salvifique de la loi de Dieu.

Second point d'opposition : l'actualisation de la loi divine. Les deux groupes ne s'accordent pas sur les mêmes schémas pratiques d'organisation de la vie : les libéraux, attachés à la liberté de choisir, ouvrent le champ des possibles, que les orthodoxes referment au nom du respect dû à la loi. On le relève dans le champ des activités religieuses comme dans celui des activités sociales, sachant que cette distinction, toute moderne, n'est pas admise par les intégralistes. Dans l'ordre des observances religieuses, les libéraux ont adopté des règles souples. Ils ont, par exemple, ouvert leur liturgie à la langue vernaculaire, et admis qu'au sein de leurs synagogues, les deux sexes ne soient pas séparés. Susceptibles d'être comptées dans le quorum – *minian* – des dix personnes nécessaires à la tenue de chaque office religieux, les femmes peuvent aussi, dans leurs communautés, accéder au rabbinat. Les orthodoxes ne donnent dans aucune de ces facilités, qu'ils reçoivent comme des concessions indues à la modernité. Dans leurs rangs, il n'est pas question d'accepter des femmes rabbins, ni de mêler les genres dans les différents offices, qu'il faut dire dans la langue hébreu. Cette religiosité de l'extrême scrupule s'exprime aussi dans les pratiques d'alimentation, les critères du *casher*, les modalités du shabbat. La différence s'observe aussi dans le registre des activités sociales, familiales notamment. Chez les orthodoxes, la vie intime est précisément réglementée. Un interdit absolu frappe l'homosexualité, comme la sexualité en dehors du mariage. Une fois installés, les époux, juifs l'un et l'autre, ne peuvent s'adonner à la sexualité qu'à certaines périodes, ils doivent s'ouvrir généreusement à la procréation de la vie, en se fixant pour mission première d'éduquer leurs enfants, à distance du subjectivisme contemporain, selon les critères de l'orthodoxie. Sauf s'il est impossible de faire autrement, le mari est appelé à se consacrer à l'étude des textes sacrés ; c'est à son épouse, en principe, qu'il revient d'assurer la subsistance du foyer. Les libéraux n'adoptent pas toutes ces restrictions. Ses tenants ont même, au cours de la période récente, accepté le « mariage pour tous », et, sans les encourager, valider, sous certaines conditions, les mariages mixtes. Ils considèrent également, à rebours des orthodoxes, que la transmission de la judéité puisse advenir par le père tout autant que par la mère.

L'enquête comparative s'installe bientôt sur le terrain sociologique. Au plan diachronique, il apparaît que les orthodoxes ont connu une progression bien supérieure à celle des libéraux. C'est d'ailleurs ce que mettent au jour également les sociologies des autres mondes confessionnels : le catholicisme d'identité s'affirme davantage aujourd'hui que le catholicisme d'ouverture, le protestantisme évangélique davantage aussi que le protestantisme luthéro-réformé. Tout se passe comme si l'accélération de la sécularisation appelait en retour un vaste mouvement de déséclérisation. Au plan synchronique, le courant orthodoxe fait valoir une structure différente de celle des juifs libéraux. Les fidèles qu'ils regroupent sont plus jeunes ; refusant les mariages mixtes, ils affichent une fécondité supérieure ; ils appartiennent des catégories sociales moins diplômées, et moins dotées en capital économique.

◆ STRATÉGIES

La théorie des juifs orthodoxes est établie sur l'opposition du pur et de l'impur. Il faut à toute force préserver, contre les errements de la société moderne et de ses soutiens libéraux, les modes d'exister conformes aux commandements de Dieu. Comment agir ? Un autre des apports de la recherche de Frédéric Strack est de présenter les stratégies de résistance mises en œuvre par la population qu'il étudie. À Aix-les-Bains, à Strasbourg, à Paris, observe-t-il, s'est mise en place, jusqu'à ces dernières années, une « culture de l'enclave », fondée sur des dynamiques de préservation interne et d'intervention externe.

Préservation interne donc. Tout est fait, dans le monde orthodoxe, pour vivre à l'abri des dérèglements de la société contemporaine, dans des espaces protégés par des frontières qui tendent à être hermétiques. Frédéric Strack nous offre une ethnographie de cette vie partagée. L'enclave a d'abord une dimension géographique. Dans les villes analysées, les juifs orthodoxes se retrouvent dans les mêmes quartiers, où ils installent leurs commerces, leurs restaurants, leurs lieux de culte. S'y adjoignent les *yeshivot* et les écoles primaires et secondaires juives où sont scolarisés la majorité des enfants de la communauté. Dans ces établissements, la part de l'enseignement religieux, selon un volume variable selon le sexe, est massive. Du fait de cette densité populationnelle, l'enclave présente aussi une dimension normative. On y partage les mêmes valeurs ; on y vit des mêmes habitudes. Ce consensus, qui associe orthodoxie et orthopraxie, est d'autant plus affirmé que les familles se ferment à l'influence des sources externes d'information : elles bannissent la télévision en particulier, en raison de l'immoralité de ses programmes. De quoi est faite cette intégration axiologique, qui s'exerce souvent sous l'autorité des rabbins ? On assiste là, souvent, à une judaïsation des espaces : les fidèles installent volontiers dans leur ville *erouvim* et *souccot*, ce que l'opinion laïque considère parfois comme une atteinte à la neutralité religieuse des lieux publics affirmée par la loi du 9 décembre 1905. On assiste surtout à une judaïsation des conduites. Dans leurs habitudes alimentaires, leurs pratiques rituelles, leurs choix éducatifs, les habitants se tiennent dans une stricte conformité à la *halakha*. Hommes et femmes s'habillent là selon les règles de la modestie et de la pudeur. La loi affecte la relation à l'altérité. Dans ces quartiers, les mariages sont endogames ; on a peu de relations (sauf les loubavitchs, en raison de leur tropisme prosélyte, avec les juifs non orthodoxes), encore moins d'amis, en dehors de sa communauté ; et quand ils travaillent, les observants optent pour des positions dans les institutions orthodoxes, ou pour des professions dans lesquelles les interactions avec l'autre sont très réduites. Symbole de la participation politique, le vote y est en outre moins fréquent qu'ailleurs.

Intervention externe cependant. Frédéric Strack montre en effet que la frontière avec l'environnement n'est pas absolument étanche. Les juifs orthodoxes entretiennent des relations avec des acteurs extérieurs à leur communauté. S'agit-il, comme le veulent les libéraux, d'être, selon le mot du prophète Isaïe, « la lumière

du monde » ? Aucunement. L'extraversion, quand elle existe, répond à une finalité stratège et non communicationnelle : elle vise, en obtenant le soutien des acteurs non orthodoxes, à préserver la pureté de leur mode de vie. Ils s'attachent, d'une part, à renforcer leur coopération avec l'institution consistoriale. Longtemps, les orthodoxes se sont défiés de son franco-judaïsme : en insistant sur le partage du privé et du public, cette position issue du moment napoléonien leur paraissait remettre en cause, au profit d'une soumission à la règle étatique, les commandements de Dieu. La position a changé depuis les années 1990. L'image, très valorisée dans la communauté *haredi*, du Grand Rabbin Sitruk n'y est sans doute pas pour rien : sa singularité a été en effet, sur le fondement d'une critique radicale du relativisme moderne, de refrontiériser et de resubstantialiser l'identité juive. En tout cas, le rapprochement s'est opéré : il n'est pas rare aujourd'hui que des communautés locales liées au consistoire fassent appel à des rabbins orthodoxes ; il est habituel aussi que des représentants orthodoxes siègent dans les instances consistoriales. Mais le lien s'est tissé de même avec l'institution politique. Au plan théorique, les orthodoxes, à rebours des libéraux, se sont toujours tenus à distance à l'égard de l'État : ils se défient – c'était l'un des motifs de leur condamnation du sionisme – de la souveraineté qu'il revendique. Il faut pourtant en obtenir le soutien afin de préserver les règles de l'enclave. Des relations se sont donc nouées, tantôt au niveau central, tantôt au niveau local, pour obtenir des pouvoirs publics des reconnaissances diverses concernant notamment les permis d'édifier des lieux de culte, le soutien aux écoles juives, les autorisations d'absence dans les écoles ou les administrations, les règles de mixité dans les espaces publics. Ces demandes, comme on l'a vu à propos de la certification des produits *casher*, ont même emprunté parfois la voie judiciaire. L'ouvrage nous montre que l'État, quoique de manière discrète, les a longtemps traitées de manière bienveillante. Sous l'effet de l'inflexion identitaire de sa doctrine laïque, il se montre aujourd'hui plus réticent. Largement faite dans le cas de populations musulmanes en France, cette observation dans le cas de populations juives est inédite.

Un des apports clés de l'ouvrage est de souligner que la « culture de l'enclave » est aujourd'hui, à Paris, à Strasbourg et même à Aix-les-Bains, en train de se transmuter en « culture du ghetto ». L'expression veut traduire une évolution vers une plus grande ouverture aux requêtes de la subjectivité contemporaine. Il ne s'agit pas, certes, de passer du côté des libéraux, ni même de s'établir dans les rangs des masorti. L'orthodoxie, avec ses lourds commandements, demeure le point d'ancrage. Ses affidés, géographiquement plus dispersés qu'auparavant, admettent cependant le compromis. *Ad extra*, comme on vient de le voir, ils acceptent d'entrer en relation avec une extériorité qu'ils tenaient naguère pour « impure ». *Ad intra*, ils réenvisagent parfois leurs devoirs religieux. L'analyse donnée par Frédéric Strack du vote des orthodoxes est, de ce point de vue, très significative : il était hier, sous le regard du rabbin, très largement communautaire ; il s'ouvre de plus en plus à la logique individualiste. Le point d'équilibre semble bien s'être déplacé, dans ce segment de la communauté juive, de la polarité ultra-orthodoxe vers la polarité *Modern-Orthodoxe*.

Les désarticulations socioéthiques du monde actuel ont donc suscité dans le monde juif, comme dans les autres univers confessionnels, un vaste processus de désécularisation. Cette réaction assertive ne s'inscrit pas dans une logique du retour au passé. Trois éléments au moins rappellent qu'elle a partie liée avec la culture contemporaine. D'abord, la dynamique de globalisation. En dépit des rétractions nationalistes, le monde social s'agence aujourd'hui à partir d'échanges d'expériences qui valent souvent à l'échelle planétaire. L'observatoire orthodoxe en donne confirmation : le réenchantement du judaïsme s'est fait en France dans le cadre d'une communauté de réflexions et d'actions avec d'autres judaïcités – américaine, britannique, israélienne. Ensuite, le processus de subjectivation. Sans doute les orthodoxes ont-ils une attitude intégraliste : leur vie est toute configurée par les commandements divins ; ceux-ci cependant sont reçus, de plus en plus, selon les schémas d'une morale conséquentialiste qui évalue la règle à partir du bien-être qu'elle peut apporter. Enfin, le mouvement de pluralisation. On pourrait croire que l'orthodoxie place les existences sous le régime de l'unité. Rien de tel : selon les lieux, elle apparaît sous le signe de la différence, se traduisant ici par la nostalgie de l'enclave, là par le schéma du ghetto.

On espère avoir dit là toute l'ampleur de la réflexion de Frédéric Strack : en analysant les évolutions du judaïsme hexagonal, son ouvrage constitue de surcroît un apport essentiel à l'étude des dynamiques religieuses en régime de modernité tardive.

Philippe PORTIER

Directeur d'études à l'EPHE