

.....

Introduction

Un samedi de juin 2022, nous nous promenons dans le 19^e arrondissement de Paris. Au loin, une dame nous interpelle. S’approchant à grands pas, elle lance, d’un ton véhément : « Il y a un problème ? Vous prenez des photos. Il y a un problème ? » Nous lui assurons qu’aucun individu n’est identifiable sur nos clichés. Cette réponse l’amène à préciser son propos :

- « Ici, c’est juif, et aujourd’hui, c’est interdit de prendre des photos.
- Mais nous sommes dans un espace public.
- Mais c’est *shabbat*. On sort dans la rue, on voit ça [*elle frissonne*].
- Mais les règles de *shabbat* ne s’appliquent qu’à ceux qui le respectent.
- Oui mais ici il faut pas le faire. C’est pas méchant, je vous le dis pour la prochaine fois.
- Vous pouvez le dire, mais je ne suis pas obligé de vous obéir.
- [*Elle s’éloigne*] C’est pas du racisme, c’est rien de tout ça. »

Ainsi, cette dame entendrait ériger, au sein de son espace de vie, les normes religieuses en normes sociales, valables pour tous les individus présents, quels qu’ils soient. Quant à nous, nous lui opposons la séparation entre espaces public et privé ainsi que le pluralisme de la société française. La fin de la conversation signale l’impossible dialogue entre ces points de vue, encore complexifié par l’évocation du « racisme », une notion présente dans le débat public mais déconnectée de la question.

Cet échange met en scène deux notions au cœur de cette recherche, l’intégralisme religieux d’une part et la société libérale d’autre part, et montre ce que leur rencontre peut générer de tensions, voire d’incompréhension. En prétendant imposer dans l’espace public une norme religieuse de son groupe d’appartenance, cette dame s’inscrit en faux contre deux marqueurs de la sécularisation¹ à l’œuvre dans certaines sociétés contemporaines, en Europe et en Amérique du Nord. Le premier marqueur est la privatisation du religieux². Touchant à l’intime, le religieux peut, certes, rester

1. BERGER P., 1967, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday ; WILSON B., 1966, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, Londres, Watts ; MARTIN D., 2005, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Farnham, Ashgate.

2. DONEGANI J., 2008, « La sécularisation et ses paradoxes », *Revue Projet*, 5(306), p. 39-46.

déterminant dans les conduites individuelles mais ne se donne plus à voir au-delà du foyer ou du cercle des coreligionnaires. Étendre une norme religieuse à l'espace public revient donc à la déprivatiser³, pour en faire un principe d'organisation de la société. Le second marqueur est la pluralisation des croyances⁴. Dans une société plurielle, diverses croyances côtoient diverses formes de non-croyances. Or, imposer une norme religieuse à un espace et à tous les individus qui y participent, indépendamment de leur éventuelle affiliation religieuse, revient à nier cette pluralisation.

Cet ouvrage est consacré aux juifs orthodoxes en France, comme cas d'étude permettant d'éclairer l'articulation entre intégralisme religieux et société libérale. Que peut donc un intégralisme religieux face à la lame de fond de la sécularisation ? Comment concilier régulation du religieux et ancrage dans le libéralisme politique ? Ces questions présentent deux intérêts majeurs.

Le premier intérêt est d'envisager la place que revendiquent des croyants intégralistes, en l'occurrence, les juifs orthodoxes, dans la société française contemporaine, sécularisée. En effet, la modernité politique, en France, s'est progressivement accompagnée de la liberté de culte, mais au prix de nombreux à-coups⁵. Depuis le xvi^e siècle, la référence religieuse mobilisée par l'État se fait moins absolue et laisse poindre un espace de détermination individuelle. L'État tend ainsi de moins en moins à prescrire les attitudes religieuses des citoyens, avant de consacrer sa séparation d'avec les Églises en 1905. Le catholicisme ayant perdu son statut privilégié, l'État, en France, devient donc laïque. N'étant plus imposée par le haut, la pratique religieuse n'est plus contrainte et commence à se diluer significativement tout au long du xix^e siècle⁶. Ce succès premier de la sécularisation⁷ suscite une contre-réaction : la désécularisation⁸, entendue comme renforcement de la prégnance sociale du religieux. Désormais plus visibles, les croyances religieuses retrouvent de leur pouvoir informateur à partir des années 1980. L'année 1989, qui correspond à la fameuse « affaire du voile » à Creil, est souvent prise comme date charnière. Cette dynamique sécularisation/désécularisation s'observe également à l'étranger, avec par exemple la *fatwa* lancée en Iran contre Salman Rushdi, auteur des *Versets sataniques*, la fondation en Algérie du Front islamique du salut, le pontificat de Jean-Paul II, ou le dynamisme de la droite chrétienne états-unienne ou de la droite nationaliste israélienne. Le constat serait le même : le religieux, longtemps donné pour moribond par les thèses de la sécularisation, ferait son retour à l'agenda politique (et médiatique). Plus précisément, ce « retour » du religieux se fait sur un mode pluriel : la répartition entre religion et sécularisation, entre croyants et non-croyants, ne se construirait pas

3. Sans enrayer toutefois la sécularisation, CASANOVA J., 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.

4. TAYLOR C., 2007, *A Secular Age*, Cambridge/Londres, The Belknap Press of Harvard University Press.

5. PORTIER P. et WILLAIME J.-P., 2021, *La religion dans la France contemporaine*, Paris, Armand Colin.

6. HERVIEU-LEGER D., 2003, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.

7. WEBER M., 1985 (1905), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Press Pocket ; GAUCHET M., 1985, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.

8. BERGER P., 1999, *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Eerdmans ; BERGER P., 2005, *L'impératif hérétique : les possibilités actuelles du discours religieux*, Paris, Van Dieren ; BAUBÉROT J., PORTIER P. et WILLAIME J.-P., (dir.), 2019, *La sécularisation en question. Religions et laïcités au prisme des sciences sociales*, Paris, Classiques Garnier.

de manière hermétique, mais plutôt selon un *continuum*, aux multiples positions intermédiaires. À la prétention à l'unité de foi, autour du catholicisme, a succédé une pluralisation des appartenances religieuses, d'abord entre plusieurs religions (protestantisme, islam, etc.), puis entre croyance et non-croyance⁹. Mais cette diversification religieuse ne doit pas générer une vision irénique. Des tendances religieuses nouvellement apparues ou constituées en tant que telles, peuvent s'affronter avec virulence. Et ce, y compris au sein d'un même courant religieux. James Hunter parlait des guerres de culture¹⁰ entre des citoyens religieux et des citoyens non religieux, d'où le terme de polarisation¹¹. Mais cette même polarisation se retrouve aussi entre des croyants libéraux et des croyants orthodoxes, qui peuvent se livrer des luttes acharnées pour le monopole des ressources (matérielles et symboliques) et de la représentation (envers les coreligionnaires comme envers les institutions publiques).

Les juifs orthodoxes en France se situent à la croisée de ces tendances de fond. S'estimant les seuls à incarner le vrai judaïsme, ils se placent paradoxalement, par leurs pratiques et représentations, en marge de la judaïcité. Leur désécularisation va à rebours d'une sécularisation engagée dans la judaïcité française. Pour les juifs orthodoxes, la référence religieuse constitue une véritable boussole, à même de guider les comportements et les choix de vie, aussi bien professionnels que personnels. Outre un rite particulièrement dense, c'est donc le rapport à soi et aux autres qui découle de la référence religieuse. Parfois, la référence religieuse est assumée de façon tellement stricte qu'elle ne souffre aucun compromis – l'intégralisme est alors intransigeant. C'est ce qu'interroge cet ouvrage : la fabrique et le maintien d'une économie interne par un groupe doublement minoritaire (au sein de son mouvement religieux et de la société environnante), et des options à sa disposition pour persister dans son être face à ces mouvements de fonds de sécularisation.

Le cas des juifs orthodoxes en France permet donc de réfléchir à ces tensions, parfois en forme d'affrontement, entre intégralisme religieux et société sécularisée et plurielle. Il ne nous renseigne donc pas seulement sur la capacité à agir d'un groupe minoritaire, mais donne à voir des dynamiques plus globales à l'œuvre dans la judaïcité et la société françaises. Son intérêt est donc de saisir, au plus près, la polarisation au sein d'un groupe religieux (ici la judaïcité), comme révélateur, au sens photographique du terme, des rapports de force entre sécularisation et désécularisation dans la société française.

Le second intérêt est d'envisager la place que les institutions publiques, dans leur diversité, sont prêtes à laisser à l'intégralisme religieux.

Les institutions publiques ne sont pas qu'un cadre singulier et univoque au sein duquel se déploieraient les phénomènes de (dé)secularisation ou de polarisation. Elles sont des acteurs à part entière, traversés elles aussi, par des luttes¹².

9. QUACK J., 2020, *The Diversity of Nonreligion: Normativities and Contested Relations*, New York, Routledge.

10. HUNTER J., 1991, *Culture Wars: The Struggle to Define America. Making Sense of the Battles Over the Family, Art, Education, Law, and Politics*, New York, BasicBooks.

11. CAMPBELL J., 2016, *Polarized. Making Sense of a Divided America*, Princeton, Princeton University Press ; PORTIER P., 2021, « Le clivage religieux/séculier dans la France contemporaine. Une critique du paradigme de la polarisation », *L'Année sociologique*, 71, p. 399-428.

12. CROZIER M., 1963, *Le Phénomène bureaucratique*, Paris, Seuil.

En situation de désécularisation, elles sont les destinataires de demandes de juifs orthodoxes. Qu'il s'agisse d'abattage rituel ou de vie scolaire à articuler aux croyances religieuses, les institutions publiques sont recherchées, sollicitées, pour donner aux croyants les moyens de leur pratique religieuse. Or, destinataires multiples (ministères, collectivités territoriales, établissements éducatifs publics, etc.), ces institutions ne partagent pas nécessairement les mêmes cadres de perception ou d'analyse de ces demandes à motif religieux.

Dans un article de 1987, Remi Leveau, Catherine Wihtol de Wenden et Gilles Kepel¹³ notaient déjà, à propos de l'islam, que « les États sont peu préparés à gérer, aussi bien sur le plan interne que dans le domaine des relations extérieures, un recours au facteur religieux comme moyen de mobilisation de masse dans un processus qui concerne avant tout l'affirmation de l'identité collective d'un groupe¹⁴ ». Ne sachant que faire des demandes récentes à motif religieux, les institutions publiques en resteraient perplexes. C'est que la question n'est pas simple : reconnaître la religion comme motif suffisant pour procéder à des aménagements de la règle commune présente le risque, pour les institutions publiques, de s'investir à nouveau dans la pratique religieuse ; de s'y investir symboliquement en reconnaissant un droit à déroger à la règle commune, mais aussi, le cas échéant, financièrement, pour rendre ce droit effectif. Il serait alors difficile pour les institutions publiques de maintenir leur équidistance envers toutes les religions. Et ce, d'autant plus que la pluralisation des univers religieux rend encore plus complexe la position d'équilibriste des institutions publiques. Quelles demandes satisfaire en premier lieu ? Répondre aux demandes d'un courant plutôt que d'un autre emporte le risque de le reconnaître plus explicitement.

Le maintien d'un libéralisme politique n'édicte aucune norme religieuse, accompagné d'une neutralité d'abstention, plaiderait donc en faveur d'un évitement de ces demandes. Une illustration discursive de cette stratégie d'évitement peut être fournie. À partir des années 1990, des analyses lexicométriques de discours politiques¹⁵ font apparaître une augmentation nette de l'utilisation du terme « laïcité », préféré à celui de « religion ». Le terme « laïcité » occupe depuis lors une place croissante dans les textes normatifs émis par les institutions publiques. Autrement dit, le religieux s'est, en l'espace de quelques années, reconstitué, en France notamment, en enjeu politique ; mais un enjeu embarrassant, qu'il vaudrait mieux euphémiser. Ainsi, par les pratiques qu'il implique, et les relations à l'hors-groupe qu'il pose, l'intégralisme religieux questionne l'État laïc et républicain dans ses possibilités d'adaptation à des évolutions sociétales. Plutôt que de procéder à des changements particulièrement profonds relatifs au rôle de l'État, les institutions publiques opéreraient donc pour une attitude moins coûteuse¹⁶.

13. LEVEAU R., WIHTOL DE WENDEN C. et KEPEL G., 1987, « Introduction », *Revue française de science politique*, 6, p. 765-781.

14. *Ibid.*, p. 770.

15. KOUSSENS D., MERCIER C. et AMIRAUX V., 2020, *Nouveaux vocabulaires de la laïcité*, Paris, Classiques Garnier, p. 95.

16. BIRNBAUM P., 2011, « Défense de l'État "fort". Réflexions sur la place du religieux en France et aux États-Unis », *Revue française de sociologie*, 52, p. 559-578.

Et pourtant, les demandes à motif religieux demeurent. Or, à défaut de les traiter, l'État risque de frustrer les croyants concernés, qui pourraient recourir à la violence, et/ou à l'intervention d'autres États pour réguler tel culte en France. En résumé, la tension entre intégralisme religieux et société libérale, se pose, déjà dans la France des années 1980, dans les termes suivants. Des croyants, portés par la désécularisation sont aux prises avec un État laïque. Pour ménager une place plus confortable à leur pratique religieuse au sein d'une société sécularisée, ils attendraient beaucoup de l'État. Mais ce dernier, réticent à examiner ces demandes, pour des raisons tant sociologiques que théoriques, préférerait maintenir le *statu quo*, voire, durcir ses positions.

◆ RETOUR SUR L'HISTOIRE

Si une tension entre intégralisme religieux et société libérale s'observe depuis les années 1980, est-ce à dire qu'avant cette date les juifs orthodoxes vivaient en parfaite harmonie avec leur cadre environnant ? Une approche historique permet de mieux comprendre, en le mettant en perspective, les rapports des juifs à la société française.

Histoire des juifs orthodoxes

Le terme « orthodoxe » est lui-même le signe d'une tension avec la société environnante. En effet, les travaux sur le judaïsme médiéval non seulement ne font pas état du judaïsme *orthodoxe*. Et pour cause, ils ne spécifient pas la pratique du judaïsme. Au mieux est-il question de judaïsme traditionnel. La notion d'orthodoxie juive est apparue plus tardivement, alors que l'approche traditionnelle est remise en question par une profonde fissure, la *Haskala*. Équivalent juif du mouvement des Lumières, elle porte l'idéal d'émancipation, voire d'assimilation, comme adaptation d'un mode de vie traditionnel juif à la société environnante, non juive. C'est en réaction aux partisans de la *Haskala*, les *maskilim*, que le terme « orthodoxe » peut alors se comprendre. À cette pluralisation au sein du judaïsme, s'ajoute une seconde pluralisation, au sein même du monde orthodoxe.

Cette deuxième pluralisation, au sein du judaïsme traditionnel, apparaît au début du XVIII^e siècle en Europe de l'Est. La pratique traditionnelle était alors conduite par certains leaders religieux lituaniens, d'où le terme de « Lituaniens » pour désigner ces juifs traditionnels. Ils sont aussi appelés « *Litvish* », « *Litvak* » (des variations de « Lituaniens »), « yeshiviques » (du nom des *yeshivot*, ces instituts talmudiques réputés en Lituanie). À cette même époque, un second groupe apparaît, celui des *hassidim*. La littérature est plus détaillée sur ce groupe. Par les questions qu'il pose, comme alternative au judaïsme traditionnel existant, il est, en outre, illustratif des dynamiques qui parcourent l'univers orthodoxe. Pour ces deux raisons, c'est lui que nous choisissons de développer pour dessiner, à gros traits, l'histoire des juifs orthodoxes et des tensions liées à la pratique religieuse intégraliste. La progression se fera en cinq temps¹⁷.

17. Nous suivons ici les quatre phases identifiées par Simon Dubnow, auxquelles Jacques Gutwirth ajoute une cinquième. Cf. DUBNOW S., 1982, *Geschichte des Chassidismus*, Berlin, Jüdischer Verlag. Cette périodisation est

1740-1782 : l'émergence du hassidisme

La première phase concerne la fondation du hassidisme, de 1740 à 1781. À partir de 1740, celui que l'histoire retient comme le fondateur du mouvement, le *Baal Shem Tov* (« Le Maître du Bon Nom », abrégé parfois par Besht) [1700-1760], propose une approche différente du judaïsme, une approche centrée sur les émotions du croyant et sur une dimension physique, voire corporelle, de la pratique religieuse. Elle est sous-tendue par l'idée que la présence de Dieu peut se manifester à travers tout type d'activités, chez tout type de juifs. La prière n'est alors pas qu'un commandement, une *mistva*, elle est aussi l'occasion d'une expérience mystique, qui doit troubler l'individu et le conduire sur la voie de Dieu. C'est pour accroître cette expérience que, par exemple, les *hassidim* généralisent le balancement du corps, ainsi que la danse. La Cabbale, qui pouvait déconcerter par sa forte abstraction, est rendue plus accessible, simplifiée de ses éléments théologiques trop poussés.

Par l'importance qu'il accorde à l'enseignement, par sa plus grande accessibilité¹⁸ mais aussi par la réponse qu'il pouvait constituer aux bouleversements de l'Europe de l'Est à cette période¹⁹, le hassidisme connaît un rapide succès, et devient, à partir des années 1780, majoritaire chez les juifs d'Europe orientale. Or, ce succès ne pouvait pas laisser les autorités rabbiniques établies indifférentes, d'autant qu'elles condamnaient en soi le projet hassidique. Elles lui reprochaient en effet de dévier le message divin en exagérant la dimension mystique, au détriment d'une étude approfondie de la Torah, et de diviser la communauté juive par ses nouvelles pratiques (par exemple, les *hassidim* se réunissaient à part pour atteindre le quorum de 10 hommes majeurs indispensable pour prier [*minyan*]). Un exemple illustre cette vive hostilité : l'une des principales figures du judaïsme orthodoxe yeshivique, le Gaon de Vilna, a prononcé en 1772 puis en 1781 un *herem*, équivalent de l'excommunication.

Au tournant du XX^e siècle (1782-1830) : l'institutionnalisation du hassidisme

À mesure qu'il se répand, il se diversifie en plusieurs sous-courants, appelés cours. Bien plus que les gour, les vishnitz, les breslev, les bobov, les belz, les karlin, les spinka, les loubavitch sont aujourd'hui les plus connus et les plus représentés en France. Cette normalisation tend également à rapprocher les cours hassidiques du pouvoir non juif en place. Or, ces bonnes relations sont une arme précieuse pour la bataille qui débute, opposant les tenants de l'orthodoxie (*hassidim* et yeshivique) aux Lumières juives (*Haskala*).

reprise dans GUTWIRTH J., 2004, *La renaissance du hassidisme : de 1945 à nos jours*, Paris, Odile Jacob. Pour une présentation plus complète du hassidisme, nous renvoyons aux travaux de Jean Baumgarten et à l'ouvrage cité de Jacques Gutwirth. BAUMGARTEN J., 2006, *La naissance du hassidisme : mystique, rituel, société, XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel.

18. Des concepts comme ceux de l'union mystique avec Dieu (*devekut*) ou de la centralité du *rebbe* (chef spirituel qu'il s'agit de suivre en raison de sa proximité avec le divin), peuvent présenter un coût d'entrée moins élevé qu'une pratique de l'étude assidue, longue de plusieurs années.

19. Aux épisodes de violence, fréquemment accompagnés de pogroms s'ajoutent l'urbanisation et l'industrialisation, qui déstructurent les communautés juives locales, et exposent un nombre croissant de juifs à la ville non juive.

Le XIX^e siècle (1815-1870) : la lutte contre les Lumières

Tout au long du XIX^e siècle, les idées de la *Haskala*, formalisées par Moses Mendelssohn (1729-1786), tendent à se diffuser, surtout en Europe de l'Est, au gré des conquêtes napoléoniennes. Or, les efforts d'alignement sur le modèle chrétien et la spiritualisation qu'elle véhicule constituent pour les orthodoxes, une provocation : de l'orgue est joué à la synagogue pendant le repos hebdomadaire (*shabbat*), certaines prières sont abandonnées, tandis que certains remettent en cause la matri-linéarité et ouvrent la fonction de rabbin aux femmes.

Cette opposition aux Lumières pousse ainsi à exprimer clairement une position, et à renforcer des mécanismes de protection de l'entité orthodoxe. Le ghetto d'antan avait en effet des vertus que « le ghetto volontaire²⁰ » essaie de prolonger : l'enjeu n'est plus seulement d'assurer la sécurité physique du groupe en le rassemblant en un lieu unique, fermé à des heures précises, mais aussi d'assurer un contrôle social et de le protéger des influences de la société environnante. Ainsi, alors que les armées de Napoléon envahissent l'empire russe, Schneur Zalman de Lyadi, fondateur de la cour loubavitch, aurait prié pour la victoire du Tsar Alexandre I^{er} : certes, suivant son raisonnement, sous sa domination les juifs seront plus pauvres, socialement et politiquement dominés, mais ils resteront juifs dans leur cœur et dans leurs gestes. L'Émancipation portée par la France, à l'inverse, ne peut qu'éloigner progressivement les juifs de leur condition²¹. C'est ainsi que, pour renforcer l'étanchéité des communautés juives, les rabbins *hassidim* initient de nombreuses publications de manuels de *cacherout* et survalorisent la tradition. Les yeshiviques se rapprochent alors des *hassidim*, tel rabbi Moses Sofer (1762-1839), dit le Hatam Sofer, particulièrement hostile à la *Haskala*. En outre, la *Haskala* est certes en développement depuis le milieu du XVIII^e siècle, mais un siècle plus tard, les premiers courants réformés commencent à s'institutionnaliser. Il ne s'agit donc plus seulement pour les orthodoxes (lituaniens et *hassidim* confondus) de lutter contre un amoindrissement des communautés juives, mais aussi de lutter contre des concurrents, qui ambitionnent de représenter le judaïsme.

Première moitié du XX^e siècle (1870-1980) : émigration d'Europe de l'Est

Durant cette période, la sécurité des juifs d'Europe de l'Est se fait encore plus précaire : les pogroms se multiplient et leur persécution gagne en intensité en URSS. Malgré les efforts des *hassidim*, les Lumières continuent de se diffuser. Pour ces deux raisons, en cette période que Simon Dubnow appelle « déclin » du hassidisme, l'émigration des juifs d'Europe de l'Est, notamment vers les États-Unis, progresse. Si les premières générations partagent des dispositifs de cohésion (concentration dans certains quartiers, dans certains secteurs d'activité économique, usage répandu

20. WIRTH L., 1975 (1928), *Le Ghetto*, Chicago, University of Chicago Press, p. 40.

21. Schneur Zalman de Lyadi, cité par HEILMAN H., 1953, *Beit Rabbi*, p. 92-94, cité dans MARTY M. et APPLEBY R. (dir.), 1994, *Accounting for Fundamentalism: the Dynamic Character of Movements*, Chicago, Chicago University Press, p. 303.

de plusieurs langues d'Europe de l'Est), l'élévation du niveau de vie et le contact de la société non juive tendent à les fragiliser. D'un côté, l'éloignement de ceux tentés par un mode de vie sécularisé amenuise les effectifs de chacune des cours concernées. De l'autre côté, ces défections renforcent l'homogénéité des communautés haredi : la confrontation à d'autres options religieuses, d'autres manières de vivre le judaïsme, aux États-Unis par exemple, fait de l'appartenance à la communauté haredi un choix, et seuls les plus déterminés, les plus pratiquants, restent.

De l'après-guerre à aujourd'hui : la renaissance du hassidisme

Décimées par la Seconde Guerre mondiale, les populations hassidiques, et, plus largement, orthodoxes, croissent à nouveau ; à telle enseigne que des communautés *haredi* apparaissent en Belgique, au Royaume-Uni, au Canada, aux États-Unis, en Israël. D'où le titre de l'ouvrage publié en 2004 par Jacques Gutwirth, *La renaissance du hassidisme*. C'est également à cette période que le monde orthodoxe se positionne, par tâtonnements, sur la question de l'État d'Israël. Par tâtonnements, car, originellement hostile à ce projet, l'Agoudat Israël, la puissante organisation politique des juifs orthodoxes d'Europe de l'Est, évolue vers un soutien au jeune État. Aussi imparfait soit-il, car fondé par des juifs sécularisés, il représente pour eux un précieux outil dans la défense du peuple juif. La guerre des Six Jours (1967) aurait ainsi convaincu un grand nombre que cet État relevait en définitive d'un projet divin (les six jours de cette guerre rappelant les six jours de la création du monde). Si les juifs orthodoxes acceptent aujourd'hui dans leur très grande majorité l'État d'Israël, certains *haredim* ne s'adonnent pour autant pas à une célébration de cet État, qui reste une création humaine²².

Histoire (brève) des juifs en France depuis l'émancipation

Après une relation mouvementée dans nombre d'États européens, entre expulsions, tolérance, alliance royale, et, en quelques occasions, conversions forcées, les juifs de France se voient reconnaître en 1791 le statut de citoyens français²³. Cette décision est aussi symbolique que pratique pour la jeune République et les juifs, qui ne sont désormais plus astreints à vivre dans des ghettos²⁴. Le vent d'universalisme jacobin et égalitaire qui souffle sur la France enjoint alors à la privatisation de la pratique religieuse²⁵.

Par souci d'adhésion à cette nouvelle République qui vient de les reconnaître en tant qu'individus, certains juifs se lancent dans une entreprise de normalisation

22. Les satmar, surtout représentés aux États-Unis, et très peu en Israël, demeurent par exemple hostiles à l'État d'Israël, mais de manière moins militante que les Netureï Karta.

23. Suivront notamment les Pays-Bas en 1796, en Belgique en 1831, au Danemark en 1849. Ils sont vus comme des individus, et non comme un groupe en soi. Cf. FEUERWERKER D., 1976, *L'émancipation des juifs en France de l'Ancien Régime à la fin du Second Empire*, Paris, Albin Michel.

24. KATZ J., 1984, *Hors du ghetto : l'émancipation des juifs en Europe, 1770-1870*, Paris, Hachette.

25. Pour une présentation approfondie de l'israélitisme, cf., entre autres, CABANEL P. et BORDES-BENAYOUN C. (dir.), *Un modèle d'intégration. Juifs et israélites en France et en Europe, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Berg International Éditions.

du judaïsme : l'israélitisme (ou franco-judaïsme). Du point de vue du dogme, les motifs de la tradition hébraïque audibles en contexte chrétien, comme la charité ou l'amour du prochain, sont mis en valeur ; tandis que les notions de peuple juif ou de retour à Sion réinterprétées dans un sens spirituel. Ainsi, le nouveau destin du peuple juif, caractérisé surtout par une histoire commune, est de s'approprier la citoyenneté française. Du point de vue du culte, le grand Sanhédrin étend l'adage « *Dina de malkhuta dina* » (la loi du royaume est la loi) au nom du concept halakhique de « urgence de l'heure » : alors qu'il ne s'appliquait jusqu'alors qu'au paiement des taxes au prince, ce principe s'appliquera désormais à toute la législation juive à l'exception du statut personnel, des conversions et de la *cacherout*²⁶. Par souci d'intégration dans une République qui les reconnaît enfin, mais aussi d'évitement de l'antisémitisme, les juifs tendent ainsi à retirer à leur judaïsme sa dimension intégraliste. Il est désormais réduit à des croyances, s'exprimant dans un cadre restreint : le lieu de culte et l'intimité du foyer. L'israélitisme partage ainsi avec le mouvement réformé juif allemand, lancé au début du XIX^e, cet impératif de discrétion et de normalité, exprimé par le fameux mot de Moses Mendelssohn, « citoyens à l'extérieur, juifs à l'intérieur ». Le terme « israélitisme » vient couronner ce nouveau projet, lui qui est proposé en 1806 par Berr Isaac Beer, membre du grand Sanhédrin, pour remplacer le terme « juif », vu comme trop stigmatisant. C'est pourquoi, en sociologie du judaïsme, le terme d'israélite a été retenu pour désigner ces juifs non pratiquants, « qui adoptent des comportements semblables à ceux des non-juifs appartenant au même milieu social²⁷ ».

Toutefois, l'israélitisme a rapidement fait l'objet de vives critiques. Non seulement il consacrerait la distinction du religieux et du politique, extérieure au judaïsme, et le diluerait dans un universalisme mortifère²⁸, mais en plus, ce prix payé aurait échoué à mettre un terme à l'antisémitisme. Un autre type de résistance concerne les pratiques en vigueur. Une distorsion existait en effet entre les déclarations de dignitaires juifs, côtoyant le pouvoir, et la réalité de la pratique, surtout dans des territoires où la population est restée orthodoxe, telle que l'Alsace.

Déjà remis en cause progressivement tout au long du XIX^e siècle, l'israélitisme est, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, délaissé. Un indicateur en est le terme « juif », qui, comme une fière revendication, tend à remplacer celui d'israélite²⁹. C'est ainsi que le Conseil représentatif des israélites de France devient le Conseil représentatif des institutions juives de France (CRIF)³⁰.

Caractéristique de la remise en cause de l'israélitisme, l'institution qui l'incarne, à savoir le Consistoire, se voit contester. Deux mouvements majeurs apparaissent alors. Le premier est celui des orthodoxes, qui revendiquent un retour

26. CHOURAQUI J.-M., 2004, « Émancipation politique et tradition juive : le discours des rabbins français du XIX^e siècle », in P. CABANEL et C. BORDES-BENAYOUN (dir.), *Un modèle d'intégration. Juifs et israélites en France et en Europe, XIX^e-XX^e siècles, op. cit.*, p. 91 sqq.

27. SCHNAPPER D., 1980, *Juifs et israélites*, Paris, Gallimard, p. 190.

28. SAMUELS M., 2016, *The Right to Difference. French Universalism and the Jews*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 8-9.

29. SCHNAPPER, D., 2017, *De la démocratie en France : République, nation, laïcité*, Paris, Odile Jacob, p. 247.

30. SCHNAPPER D., 1980, *Juifs et israélites, op. cit.*, p. 12.

à une pratique plus stricte, sans accommodement avec la pratique catholique par exemple. C'est dans cette perspective que l'orgue est retiré, et que la *mehitza*, cette séparation physique entre hommes et femmes, est à nouveau installée dans certaines synagogues³¹. Le deuxième mouvement de contestation de l'institution consistoriale est celui des libéraux. En effet, ce courant plaide pour une pratique continue de l'exégèse, pour un travail constant des pratiques et des croyances, adapté aux contextes sociopolitiques³². Considérant le texte religieux comme une production historique, dont il s'agit de conserver le noyau éthique, les libéraux sont parfois pris comme exemple non pas d'une assimilation mais d'une acculturation religieuse. Cette voie libérale n'est pas sans rappeler l'israélitisme, dont elle partage d'ailleurs certaines critiques. Trop peu exigeante, elle procéderait à une réduction excessive du judaïsme à une conception du divin qui n'excède pas l'entendement humain.

Apports du cadre historique

Ce détour historique est intéressant à deux titres. Tout d'abord, il permet de mieux connaître le judaïsme orthodoxe, et le contexte dans lequel il sera étudié, à savoir la France. Il est d'autant plus important d'envisager ces deux phénomènes séparément (judaïsme orthodoxe *versus* israélitisme) qu'ils se télescopent : l'arrivée en France dans l'après-guerre de *haredim* coïncide avec la sortie progressive de l'israélitisme. Ensuite, cette approche permet de donner de la profondeur historique à une réflexion contemporaine. Se dégagent ainsi des schémas dont il faudra interroger la permanence et l'évolution.

Le premier schéma porte sur la pluralisation. D'un point de vue macro, deux attitudes sont possibles. La première est *haredi* : elle consiste à rejeter la modernité, à reconstituer « un » « vrai » judaïsme. La deuxième consiste à accepter d'être en modernité. Dans ce cas, deux possibilités se présentent. La première est normative, et autorise une exégèse encadrée, le sens global d'un texte venant de la tradition : c'est la voie *Modern-Orthodox*. La deuxième possibilité est critique et considère que les interprétations traditionnelles, littérales, des textes anciens ne peuvent plus régir la vie des individus aujourd'hui, qui peuvent donc s'en affranchir : c'est la position libérale.

Le second schéma porte sur la structuration du segment orthodoxe. Ce parcours historique donne en effet à voir les concurrences et divisions internes, les jeux d'alliance de circonstances, contre un adversaire commun, ainsi que le rapport à la société environnante. Les *haredim* ne sont jamais, de fait, coupés de la société environnante, et même dans cet espace de l'Europe orientale des XVIII^e-XIX^e siècles, que les orthodoxes eux-mêmes voient comme un âge d'or de l'orthodoxie, ils sont fonction de la situation économique, sociale et politique de la société environnante. Mieux : ils ne cessent de faire appel aux autorités non juives, que ce soit

31. DE GASQUET B., 2017, « Le balcon, les pots de fleurs et la mehitza. Histoire de la politisation religieuse du genre dans les synagogues françaises », *Archives de sciences sociales des religions*, 177, p. 79-95.

32. BEBE P., 2006, *Qu'est-ce que le judaïsme libéral?*, Paris, Calmann-Lévy.

pour ménager de bonnes relations, et ainsi obtenir des conditions de vie plus favorables (adoucir certaines restrictions, obtenir de nouvelles libertés), ou pour arbitrer des luttes internes. C'est d'ailleurs en raison de ces multiples liens avec la société environnante que le terme d'enclave, parfois employé au sujet des juifs orthodoxes, sera ici mis systématiquement entre guillemets. De même, lorsqu'il sera repris, le terme de « ghetto » sera placé entre guillemets, en référence à ce « ghetto volontaire », qui n'a plus, aujourd'hui en France, de base légale.

Bien que différents, les juifs du *shtetl* d'Europe de l'Est et les juifs français exposés à l'Émancipation connaissent donc des mouvements proches. Ces histoires n'ont pourtant pas tout à fait le même degré, tant la résistance à l'assimilation a été plus forte en Europe de l'Est qu'en France. L'israélitisme est en effet allé plus loin dans la sortie du ghetto. De la sorte, en France, les segments orthodoxes se sont vus d'autant plus réactivés qu'ils ont en partie profité des flux démographiques de juifs d'Europe de l'Est au XIX^e siècle et, dans l'après-guerre, de juifs sépharades du bassin méditerranéen. Ainsi alimentée, la tension avec les institutions publiques n'en est alors que plus vive : plus nombreux, et se sentant menacés par des compromis complaisants avec la société environnante, les juifs orthodoxes formulent des demandes nouvelles, qui posent question aux institutions publiques, pour qui il s'agit de réguler des pratiques religieuses intégralistes à contre-courant de la sécularisation. À contre-courant de la sécularisation, mais aussi, inversement, au diapason avec le renforcement de la référence religieuse à l'œuvre dans d'autres courants religieux. La présence dans l'espace public, l'usage des institutions publiques, la constitution d'espaces communautaires, etc., sont autant de questions posées, aussi, par des croyants catholiques, évangéliques ou musulmans par exemple. La difficulté pour l'État est donc de gérer des aspirations contradictoires (sécularisation et désécularisation), d'autant que les demandes formulées par divers groupes tantôt divergent (les rendant plus complexes à satisfaire), tantôt convergent (les rendant plus pressantes).

Les frictions avec la société environnante ne sont donc pas nouvelles, mais les années 1980 marquent le début d'un cycle : après la sidération de la Seconde Guerre mondiale, les juifs orthodoxes se montreraient, à la faveur d'un renforcement globalisé de la référence religieuse, plus présents envers les institutions publiques. L'équation se complique encore un peu plus par des caractéristiques socioreligieuses propres à la France. Tout d'abord, elle a longtemps occupé le statut de fille aînée de l'Église, et se voit agitée de débats récurrents sur ses « racines chrétiennes ». De plus, c'est en France que se trouvent les populations juive et musulmane les plus importantes numériquement d'Europe³³. Enfin, c'est encore la France qui compte, en Europe, la plus forte proportion de « nones », ces personnes ne se revendiquant d'aucune affiliation religieuse³⁴. La tension entre l'intégralisme religieux et la société française contemporaine porte donc, pour les juifs orthodoxes, sur une pratique religieuse visible, intransigeante, en quête de reconnaissance

33. PORTIER P. et WILLAIME J.-P., 2021, *La religion dans la France contemporaine*, op. cit., p. 95-118.

34. *Ibid.*

et d'aménagements, dans un univers non juif sécularisé. Pour les institutions publiques, réguler des questions entre sécularisation et déséclularisation, croyants et non croyants, intégralistes et marginalistes, intransigeantisme et compromis, croyants intégralistes de diverses traditions, est un exercice peu aisé, qui génère, immanquablement, des tensions.

◆ DES TRAVAUX PEU NOMBREUX

Une revue de littérature s'impose ici pour identifier et mettre en perspective les connaissances sur cette tension entre juifs orthodoxes et société environnante. Elle a deux objectifs : d'une part, documenter le raidissement religieux et la formulation de demandes à motif religieux, et d'autre part, faire l'état des connaissances sur le judaïsme orthodoxe. Pour ce faire, elle traite d'abord de la place de la religion puis du judaïsme (orthodoxe) dans les travaux de science politique.

La science politique française n'a pendant longtemps réservé qu'une place mineure à l'objet religieux³⁵. Certes, des sous-disciplines de la science politique s'en sont emparés, au premier rang desquelles, la sociologie électorale. Après les précédents déjà lointains de Max Weber, d'Émile Durkheim et d'André Siegfried mais aussi de Fernand Boulard, Guy Michelat, Michel Simon, François Goguel ont réintégré le facteur religieux dans l'analyse, pour en envisager les effets sur le plan politique. Dans ces mêmes années 1970-1990, la sociologie des mobilisations aborde l'objet religieux, autour des travaux sur des mouvements musulmans de Bruno Étienne, Remy Leveau, Olivier Roy et Gilles Kepel ; tandis que la sociologie politique questionne la place de la religion dans la construction du lien de citoyenneté, autour des travaux d'Yves Deloye, Jean-Marie Donegani ou encore Pierre Birnbaum. Depuis le tournant des années 2000, ce sont surtout des travaux de sociologie de la laïcité et de l'action publique (de la gouvernance du religieux) qui étudient le religieux. L'un des enjeux est ainsi la gestion de la pluralité religieuse dans des institutions comme la prison, où le religieux peut être vu comme un allié ou une difficulté³⁶. Des travaux mobilisant des outils de science politique pour étudier l'objet religieux existent donc. Mais ils sont d'une amplitude réduite comparée aux autres objets politiques³⁷. Cependant, à la faveur notamment des recompositions de l'islam en France, la part de la religion dans les écrits de science politique va *crescendo*, notamment au sujet de la régulation publique du religieux³⁸. Depuis 2012, ce sont ainsi 130 articles de la *RFSP* qui ont convoqué, d'une manière ou d'une autre, le religieux, soit plus du double que

35. DURIEZ B., BÉRAUX C. et DE GASQUET B. (dir.), 2018, *Sociologues en quête de religion*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

36. BÉRAUD C., DE GALEMBERT C. et ROSTAING C., 2016, *De la religion en prison*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

37. BARB A., 2018, « La religion, un objet d'étude négligé par la science politique ? État des lieux comparé France/ États-Unis », in B. DURIEZ, C. BÉRAUD et B. DE GASQUET (dir.), *Sociologues en quête de religion*, op. cit., p. 97-104.

38. De DURIEZ C. et KOENIG M., 2014, « Gouverner le religieux avec les juges. Introduction », *Revue française de science politique*, 64(4), p. 631-645.

sur la période 1950-2012. En revanche, ce croisement de la science politique et de l'objet religieux reste faiblement appliqué au judaïsme³⁹.

Quant aux travaux de science politique portant sur le judaïsme en France, deux remarques sont à faire. Premièrement, ils traitent le plus souvent des « recompositions individuelles », ou des « marges progressistes⁴⁰ » au sein du judaïsme, et peu du judaïsme orthodoxe. Deuxièmement, dans la littérature scientifique française, il est peu question du judaïsme, et encore moins du judaïsme orthodoxe. Le cas échéant, ce dernier est bien plus souvent traité dans une perspective historique, peu souvent sociologique, et encore moins politiste. Si certaines études font cas du lien politique qui se noue entre les juifs et la République française⁴¹, seules quelques-unes sont véritablement des études de science politique⁴². La littérature étrangère est en revanche plus fournie au sujet des juifs orthodoxes, mais là encore, peu de recherches adoptent une démarche de science politique.

Il n'est donc pas surprenant que les tensions entre intégralisme religieux et société libérale à partir du cas des juifs orthodoxes soient peu abordées. Nous le faisons du reste à partir de la notion d'intégralisme, en écartant d'autres, comme celle de fondamentalisme. Issue du protestantisme et inexacte au regard du projet qui est le nôtre (elle met l'accent sur un contenu, dont il s'agirait de retrouver l'authenticité, non sur le poids de la référence religieuse dans la détermination d'attitudes compris sociopolitiques), elle a acquis, au gré de débats et de polémiques, une charge axiologique qui parasiterait inutilement la recherche⁴³. Équivalent catholique, la notion d'intégrisme présente les mêmes limites. L'attitude intégraliste se comprend en relation avec une attitude marginaliste, caractérisée par une certaine tolérance et un certain relativisme envers d'autres systèmes de croyance, dont les croyants marginalistes reconnaissent la légitimité. La référence religieuse est alors une ressource secondaire de sens. Tel que nous l'entendons ici, l'intégralisme se mêle d'intransigeantisme. Utilisé par Émile Poulat, et avant lui Jean-Marie Mayeur, ce terme désigne le rejet de tout compromis avec la société environnante, de tout amoindrissement de la pratique religieuse pour satisfaire aux exigences d'une société laïque, qui fait de la religion une affaire privée.

Enfin, le terme de juifs orthodoxes peut recouvrir des *haredim* (communément appelés « ultra-orthodoxes ») ou des *Modern-Orthodox*. Les premiers se veulent à la fois intransigeants sur le cœur de la pratique orthodoxe et, à l'inverse des seconds, étendent, par précaution, les interdits ou obligations présents dans le texte religieux.

39. DE GASQUET B., 2012, « Intellectuels à la synagogue. La production de l'autorité dans le judaïsme non orthodoxe en France », *Genèses*, 3(88), p. 46-67.

40. RAISON DU CLEUZIQU Y., 2019, « *Catholiques et Français toujours ?* » *La restauration paradoxale du catholicisme en politique*, dossier soumis en vue de l'obtention de l'Habilitation à diriger des recherches, p. 6.

41. BIRNBAUM P., 1992, *Les Fous de la République. Histoire politique des juifs d'État de Gambetta à Vichy*, Paris, Fayard ; BENVENISTE A., 2002, *Figures politiques de l'identité juive à Sarcelles*, Paris, L'Harmattan.

42. STRUDEL S., 1996, *Votes juifs. Itinéraires migratoires, religieux et politiques*, Paris, Presses de Sciences Po ; BORDÈS-BENAYOUN C., 1984, *Les juifs et la politique. Enquête sur les élections législatives de 1978 à Toulouse*, Paris, Éditions du CNRS.

43. Le terme est pourtant repris dans certaines recherches. Cf. AVIAD J., 1983, *Return to Judaism. Religious Renewal in Israel*, Chicago, University of Chicago.

◆ CONDITIONS DE L'ENQUÊTE

Le protocole de recherche a lui aussi dû être adapté à un groupe intégraliste, pour le délimiter, y accéder, et l'observer.

Tout d'abord, les données manquent sur l'identification de cette population, comme pour d'autres. À l'absence de données issues de recensement s'ajoute une difficulté liée aux sondages. Peu d'enquêtes sont disponibles, et aucune n'est véritablement satisfaisante. D'abord, la population mère ne peut être mesurée, hypothéquant toute prétention à la représentativité. Ensuite, les échantillons sont de taille réduite, ce qui limite la fiabilité de ces données. Enfin, souvent, la réponse « juif » ne figure pas, mais seulement une catégorie « autre religion ». Les très faibles effectifs de la population juive rendent difficile et coûteuse toute enquête électorale significative. Les sources juives étant incomplètes et le repérage onomastique aléatoire, c'est la démarche monographique qui s'est souvent imposée dans les travaux sur le judaïsme. À ces difficultés que connaît tout travail sur les juifs, et plus largement, les minorités religieuses et ethniques en France, s'ajoutent des difficultés propres à un travail sur les juifs orthodoxes. Certains indicateurs de pratique (comme la présence de *mezouzoï*) ne permettent pas d'identifier précisément des orthodoxes. Quant aux institutions juives, elles ne captent qu'une partie de la population identifiée.

Pour mesurer une pratique religieuse intégraliste, nous choisissons de cumuler une approche par les pratiques et l'attitude intellectuelle. Combiner les deux permet de mesurer l'extension de la pratique (les aspects de la vie régis par la religion, la fréquence et les circonstances du recours à la religion), et de préciser le statut de la référence religieuse (d'un réservoir de sens à un principe de conduite). C'est pourquoi, au respect de la *cacherout* et des fêtes, nous ajoutons le rapport au texte religieux : façonnant plus ou moins les modes de vie, il permet de distinguer les juifs orthodoxes des juifs traditionnalistes.

Enfin, les données de cette enquête, réalisées de mai 2018 à avril 2022 sont issues d'un protocole de recherche mixte. Il est composé de 89 entretiens, auprès de juifs orthodoxes et de responsables administratifs et politiques, de plus de 70 observations participantes et non participantes, une enquête monographique sur trois terrains (Aix-les-Bains, Strasbourg, Île-de-France), d'une étude de presse de deux journaux orthodoxes (260 numéros d'*Actualité Juive* et 168 d'*Haguesher*⁴⁴), de données électorales, au niveau national comme local, de données de géographie religieuse et d'enquêtes sociodémographiques. Par ailleurs, pour éviter l'identification d'enquêtés minoritaires, issus de communautés locales parfois réduites, nous avons fait le choix de limiter significativement les informations biographiques évoquées. C'est pourquoi, le plus souvent, seul le nom des enquêtés apparaît.

Cette recherche s'organise autour d'une question principale : dans la société française contemporaine, société plurielle, sécularisée et libérale, quelle place reste-t-il à l'intégralisme religieux ? Dans ce cadre – juridique, politique et social –

44. Sa parution a cessé en mars 2020, à la suite de l'épidémie de Covid-19.

contraint, « où » l'intégralisme trouve-t-il à se placer, et pourquoi là ? Il s'agit autant d'interroger la capacité du religieux intégraliste à exister, voire à s'étendre, que de mesurer l'espace que les diverses institutions publiques laïques, dans une société plurielle et sécularisée, acceptent de lui accorder. Dans une société pluraliste, un groupe intégraliste est contraint à des compromis qui l'exposent à un système de valeurs exogène. Or, l'exposition à un système de valeurs pluraliste induit, malgré des à-coups, l'intégration à ce dernier. Il est autrement dit difficile pour un groupe religieux de maintenir un intégralisme pur dans une société libérale, tant elle a une capacité d'absorption même de ses opposants. En conséquence, il accepte de se maintenir au sein de la société française et de passer avec elle des compromis, pratiques, et peut-être même théoriques. Pour démontrer les conditions de possibilité ou d'impossibilité d'une culture de l'enclave en situation de modernité, nous travaillerons à partir de deux niveaux : *ad intra* et *ad extra*.

.....

Le premier niveau de réflexion porte sur les juifs orthodoxes en France.

Il vise à situer les juifs orthodoxes au sein de la dynamique sécularisation/déséclérialisation relevée plus haut. À rebours de la désaffiliation que connaît le catholicisme, l'une des principales caractéristiques de la sécularisation de la France dès la fin du ^{xx}e, s'observe une revitalisation religieuse chez des minorités religieuses. Dans ces conditions, qu'est-ce qu'être une minorité intégraliste dans la société française contemporaine ? Comment se distinguer et obtenir reconnaissance ?

Cette revitalisation est particulièrement nette chez les juifs orthodoxes. Nous chercherons donc à approfondir la connaissance scientifique du milieu juif orthodoxe en France, connu et peu traité par la science politique ou la sociologie. Que savons-nous du milieu orthodoxe et de ceux qui s'en réclament ? Qu'est-ce qui caractérise les juifs orthodoxes français au regard des autres juifs ? Le cadre historique esquissé *supra* a proposé un tableau pluriel, au sortir de la guerre, de la judaïcité française, répartie entre orthodoxes, traditionnalistes, et libéraux mais aussi de l'orthodoxie juive, divisée entre lituaniens et *hassidim*. Cette pluralisation se poursuit-elle ? Quels rapports de force génère-t-elle entre sous-groupes se réclamant du judaïsme ?

Enfin, comment se construisent les rapports des juifs orthodoxes avec la société environnante ? Après la déstabilisation du monde ancien du *shtetl* au ^{xviii}e siècle, les juifs orthodoxes ont développé des contre-feux, pour maintenir leur intégralisme. Pourtant, ils n'ont jamais constitué d'enclave au sens strict, en complète autarcie. Cela laisserait penser qu'*in fine*, ils sont eux aussi touchés par la sécularisation. À moins que la déséclérialisation ne renforce leur frontière avec la société française ?

Ce premier niveau de questionnement étudie l'état de l'intégralisme juif orthodoxe aujourd'hui, la recomposition du paysage juif français contemporain et pose la question de l'effet de la sécularisation sur le religieux intégraliste. En somme, quelle est la place de l'intégralisme des juifs orthodoxes, doublement minoritaires, au sein de la judaïcité et de la société française ? L'hypothèse est que l'intégralisme place, dans une certaine mesure, les juifs orthodoxes à la marge de la société française :

parce qu'elle envahit de multiples aspects de la vie, individuelle, et collective, la pratique intégraliste tend à les éloigner de la société française, libérale, sécularisée et plurielle. Pourtant, ils ne sont, aujourd'hui pas plus qu'hier, en situation de complète extériorité. De plus, les dynamiques de sécularisation et désécularisation ne sont pas de la même ampleur, et peuvent, à ce titre, s'articuler. La première prendrait même le pas sur la seconde, laissant à la question de la dilution de l'identité juive orthodoxe toute son actualité. L'orthodoxie dans la société contemporaine ne peut jamais être totalement homogène, et connaît même une pluralité de sens. La pluralité, l'une des caractéristiques de la démocratie libérale, s'immiscerait alors jusqu'à l'intérieur du groupe orthodoxe, remettant en cause son intégralisme.

.....

Le second niveau de réflexion porte sur la gouvernance publique du religieux intégraliste en France.

Il vise à analyser le lien politique qui se noue entre juifs orthodoxes et institutions publiques. Depuis les années 1980, ces dernières sont sollicitées pour des demandes portées par des groupes religieux cherchant à promouvoir leur point de vue. Les institutions publiques, à tous les niveaux, sont apparues déstabilisées par des demandes d'un genre nouveau, des demandes à motif religieux. Portant sur la visibilité dans l'espace public, le vêtement ou encore l'alimentation, elles sont surtout, mais pas seulement, relatives à *une* pratique de l'islam. Moins mis en lumière, les juifs orthodoxes formulent pourtant des demandes intégralistes proches.

Ici, les réponses du premier niveau de questionnement sont déterminantes. En fonction, de la teneur, de la densité de l'intégralisme des juifs orthodoxes, la tâche des institutions publiques se révèle plus ou moins ardue. Comment s'organise la gouvernance de l'intégralisme juif orthodoxe? Deux hypothèses *a priori* coexistent. D'après la première, les juifs orthodoxes occupent une position à ce point marginale qu'elle les empêche d'engager tout dialogue avec les institutions publiques. Ne disposant pas des ressources nécessaires pour formuler et porter des demandes, ils ne représenteraient pas de difficulté majeure pour les institutions publiques, quelles qu'elles soient. D'après la deuxième, les juifs orthodoxes seraient suffisamment proches des institutions pour leur adresser des demandes à motif intégraliste. Quelles sont alors les différentes stratégies qu'ils développent à leur endroit? Comment les juifs orthodoxes négocient-ils leur place au sein de la société française? La difficulté pour les institutions publiques, à tous les niveaux, en France comme dans d'autres États, serait alors de traiter des demandes d'un genre nouveau depuis les années 1980 et portées par une diversité d'acteurs orthodoxes, juifs mais pas seulement. En somme, à **quoi ressemble la gouvernance publique du religieux intégraliste en France à l'orée du XXI^e siècle? Comment se situe-t-elle par rapport à d'autres régimes de régulation du religieux intégraliste?**

À cet égard, l'hypothèse est que **les juifs orthodoxes recherchent en permanence, mais aussi souvent en vain, l'appui des institutions publiques.** La deuxième preuve, *ad extra*, que l'intégralisme subit des attaques lourdes dans la société démocratique est donc qu'il est contraint de négocier avec ce qu'il

considère comme son adversaire. Il passerait d'une culture de la pureté à une culture du compromis. Trois facteurs compliqueraient alors la réaction des institutions publiques : 1) effet de la désécularisation, elles sont sollicitées pour un motif nouveau ; 2) effet d'une gouvernance décentralisée, elles sont divisées entre divers niveaux ; 3) effet de la pluralisation religieuse, elles sont saisies par une diversité d'interlocuteurs orthodoxes, issus d'autres groupes minoritaires, parfois en concurrence. Dans ces conditions, les institutions publiques nationales optent tendanciellement pour un mode de résolution globale des demandes intégralistes, dans le sens d'un raidissement. Malgré le poids de la variable stato-nationale, ce raidissement dessine un certain rapprochement entre des régimes de régulation différents. Autrement dit, si la gouvernance française du religieux intégraliste se distingue, jusqu'à un certain point, d'autres régimes nationaux de régulation, elle ne distingue pas les juifs orthodoxes d'autres groupes religieux.

Dans une société démocratique libérale où la sécularisation est avancée, il apparaît difficile de maintenir un intégralisme religieux : une segmentation interne et une négociation externe mettent en cause la culture de l'homogène qui le définit, d'autant que les institutions publiques se veulent de moins en moins réceptives à ses demandes.

◆ ORGANISATION DE L'OUVRAGE

Cet ouvrage est organisé en deux parties et sept chapitres. La première partie entend positionner les juifs orthodoxes par rapport à la société française. Comment l'intégralisme religieux des juifs orthodoxes les positionne-t-il par rapport à la société environnante ? Elle précise la/les place(s) qu'ils y occupent, la/les perception(s) qu'ils en ont et pose la question de la spécificité de ce positionnement. La deuxième partie tente de résoudre le paradoxe d'un contact avec les institutions publiques, contraint mais recherché, en analysant la relation entre juifs orthodoxes et institutions publiques françaises. Que peuvent les juifs orthodoxes pour pérenniser leurs pratiques et rendre leur présence à la société sécularisée plus confortable ?