Thèse de Doctorat / décembre 2022



Université Paris-Panthéon-Assas

école doctorale Georges Vedel (ED 7)

Thèse de doctorat en Science politique

Intégralisme religieux et société libérale. Le cas des juifs orthodoxes en France, des années 1980 à nos jours.

Frédéric Strack

Thèse dirigée par Sylvie Strudel, Professeure des Universités en Science politique, Université Paris Panthéon-Assas, en codirection avec Philippe Portier, Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études.

Thèse soutenue le 16 décembre 2022 devant un jury composé de :

Alain Dieckhoff, Directeur de recherche, CNRS-CERI
Claire de Galembert, Chargée de recherche, CNRS-ISP
Dr. Matthias Koenig, Professeur des Universités en Sociologie, Universität Heidelberg (rapporteur).
Vincent Martigny, Professeur des Universités en Science politique, Université de Nice (rapporteur).
Philippe Portier, Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études-PSL-GSRL (codirecteur de thèse).
Sylvie Strudel, Professeure des Universités en Science politique, Université Paris Panthéon-Assas (directrice de thèse).

Avertissement

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans cette thèse ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

Remerciements

« If you want to go fast, go alone; if you want to go far, go together. »

Comment remercier Sylvie Strudel ? Nous n'avons pas la réponse. Son implication constante et sa profonde bienveillance m'accompagnent depuis l'automne 2012. Elle m'a aussi donné la chance de rencontrer Philippe Portier, que je remercie sincèrement de son appui, à tous les niveaux. À l'évidence, cette recherche n'existerait pas sans leur concours. Qu'ils soient assurés de ma gratitude définitive.

Ce travail s'est ponctué d'enseignements. Je tiens, à ce titre, à remercier Philippe Portier, Sylvie Strudel, Yves Surel, Julie Bailleux, Natacha Gally et Marc Milet de leur confiance. Grâce à eux, j'ai découvert une autre facette de la profession d'enseignant-chercheur. Aider à réfléchir, et se remettre en question par les étudiants, voilà qui est stimulant !

Au cours de ces 5 années, l'assistance de l'Université Panthéon-Assas, en particulier de l'École Doctorale 7 et de Vanessa Tang s'est révélée précieuse. Merci également à Charles Alfonsi, Pierre-Nicolas Baudot, Thomas Liénart, et, évidemment, Marion Jacquet-Vaillant. Relectures, conseils, aide technique, rien ne lui a été épargné ! À l'EPHE, l'équipe du GSRL s'est aussi montrée particulièrement présente, du premier colloque à Barcelone, à l'écriture à Aubervilliers. Merci à Alfonsina Bellio et Marie-Dominique Even pour leurs attentions, Rabia Fassiri et Laurence Mabit pour leur soutien administratif. A Marc Lebranchu et Antoine Vermande, pour tout à la fois ! La bienveillance de Claire Raynal, au LEM, et de Bintou, s'est également révélée précieuse.

Au gré des rencontres académiques, j'ai profité de l'expérience d'autres chercheurs. Merci à Annie Benveniste, Martine Cohen, Lucine Endelstein, Vincent Génin, Graham Hill, Fatiha Kaouès, Matthias Kortman, Anne-Sophie Lamine, Anne Lancien, Nonna Mayer, Nadia Malinovich, Nadia Marzouki, Charles Mercier, Luca Ozzano, Yann Raison du Cleuziou, Cristina Roca, Jessica Roda, Sultan Tepe, Jean-Philippe Warren. Merci à Jean Laloum, et à sa passion de la transmission. Tous m'ont aidé à découvrir plus encore le monde de la recherche.

Le plus large remerciement s'adresse, bien sûr, aux enquêtés de cette recherche, qui m'ont tant appris, et tant partagé. En particulier à Guila, Susan, et Déborah.

La route fut plus agréable au quotidien avec Alfonsina, Cantaura, Cristina, Kristina, Magaly, Marion, Paula, Sabrina, mais aussi Corinne, Alain et Pauline. Merci infiniment pour vos messages, vos sourires, votre réconfort. Ma plus grande chance est de pouvoir compter sur l'amitié à toute épreuve, à Paris, Port-Saïd, et Mérida, d'Ana Rosa, Flore (et Clovis !), Omar (et plus tard, Elinour !), Inès, Mahmoud, Marina, Omneya, Sarah, Yaneth. Et merci à ceux que j'aurais omis par inadvertance.

Last but not least, parce que cette thèse doit tant à leur amour, du plus profond de mon cœur, merci à ma sœur, Lisa, et maman, Janine.

Résumé

Cette recherche envisage la tension entre une conception englobante de la religion portée par les juifs orthodoxes et une conception privatisée et plurielle en vigueur dans la société française, une société laïque et sécularisée, des années 1980 à nos jours. Cette tension est explorée depuis ces deux points de vue. D'une part, elle interroge comment les juifs orthodoxes s'organisent pour ménager l'espace jugé nécessaire à leur pratique religieuse. Pour ce faire, elle explore leurs besoins, leurs demandes, ainsi que les stratégies qu'ils mettent en œuvre pour les porter. D'autre part, elle soulève la question de la gouvernance publique du religieux. Pour ce faire, elle étudie la manière dont l'État laïc appréhende une minorité religieuse, qui semble aller à contre-courant du mouvement de fond de la sécularisation.

A partir d'un protocole de recherche mixte, et en mobilisant la sociologie électorale, la sociologie de l'action collective, l'analyse des politiques publiques, et des outils de sociologie de la religion, elle teste la consistance de l'intégralisme des juifs orthodoxes dans la société française. Elle réfléchit ainsi à la gouvernance de minorités religieuses intégralistes, à partir d'un autre cas que l'islam, et distingue ce qui relève d'une religion en particulier ou de l'orthodoxie.

Elle montre une érosion de l'intégralisme religieux, du fait de réponses défavorables des institutions publiques et de la sécularisation qu'il ne parvient pas à enrayer.

Descripteurs : gouvernance publique du religieux, laïcité, sécularisation, libéralisme, judaïsme, méthodes mixtes, intégralisme, juifs orthodoxes, sociologie de la religion, minorités religieuses

Title and Abstract

Religious Integralism and liberal society. The case of Orthodox Jews in France, from the 1980s to today

This thesis analyzes the tensions between a conception of religion as something that belongs in the public sphere versus the privatized and plural conception of religion found in secularized societies. In particular, it investigates this tension and its consequences in regard to Orthodox Jews in France, a country that praises itself for being secularized since 1980s. This thesis explores a two-fold phenomenon. On the one hand, it enquires how Orthodox Jews manage to find the leeway they deem necessary to practice their religion in the private and public spheres. Accordingly, it considers their needs and their claims, and the strategies they employ to uphold these. On the other hand, this thesis focuses on the public governance of religion. This requires us to study the way that the French state manages a religious minority which seems to go against secularization.

This thesis is based on interviews with Orthodox Jews and political and administrative actors. It also analyses two Orthodox newspapers and it draws on electoral sociology, sociology of collective action, public policy, and uses tools from the sociology of religion to test the consistency of Orthodox Jews integralism within French society. It thus helps us understand the governance of religion other than Islam. It assists us to distinguish between what is related to a particular religion and what is related to orthodoxy in general.

In brief, this thesis shows that intransigent integralism is eroding due to negative reactions from public institutions and to the secularization it fails to halt.

Keywords: Public governance of religion, Secularism, Secularization, Liberalism, Judaism, Mixed-Methods, Integralism, Orthodox Jews, Sociology of Religion, Religious Minorities

Sommaire

Introduction *15*
1. Intérêts du sujet **18**
2. Histoire d'une tension **22**
3. Revue de littérature **39**
4. Problématique **53**
5. Sur la méthode **57**
6. Annonce de plan **105**

Partie 1 : D'une minorité singulière à des orthodoxies plurielles *107*

Chapitre 1 : Une singularité des juifs orthodoxes en France ? **109**
Section 1 : Systèmes de croyance dans la judaïcité 113
Section 2 : Sociographie des juifs orthodoxes dans le monde 128
Section 3 : Sociographie de la judaïcité française 150
Conclusion de chapitre 184

Chapitre 2 – Un groupe singulier mais fragmenté : les territoires de l'orthodoxie **193**
Section 1 : Systèmes de croyances 194
Section 2 : Profils sociologiques *in situ* 237
Conclusion de chapitre 286

Chapitre 3 : Le rapport à l'Autre (juif) **289**
Section 1 : Vers une bipolarisation du judaïsme ? 290
Section 2 : Une reconfiguration religieuse au profit des orthodoxes 317
Conclusion du chapitre 352

Chapitre 4 – Le rapport à l'Autre (non-juif) **357**
Section 1 : Étudier et travailler en milieu non-juif 360
Section 2 : Voter 394
Conclusion de chapitre 457
Conclusion de la première partie **463**

Partie 2 : Défendre l'intégralisme face aux institutions publiques *467*

Chapitre 5 - Des stratégies plurielles de défense des intérêts **469**
Section 1 : Les demandes formulées 470
Section 2 : Une relation ambigüe aux institutions communautaires 490
Section 3 : Un dialogue recherché avec les institutions publiques 529
Conclusion de chapitre 568

Chapitre 6 - Les réponses des politiques publiques **571**
Section 1 : La (discrète) bienveillance des institutions publiques 573
Section 2 : Vers une crispation des institutions publiques ? 610
Conclusion de chapitre 637

Chapitre 7 : Face à la gouvernance publique du religieux : l'impossible « enclave » **649**
Section 1 : Des ressources organisationnelles limitées 651
Section 2 : Des ressources valorielles limitées 686
Conclusion de chapitre 715
Conclusion de la deuxième partie **720**

Conclusion *723*
Bibliographie *743*
Annexes *793*
Table des matières *821*

Table des documents

Illustrations

Illustration 1 - Présentation des *tefillin* sur un site orthodoxe 114
Illustration 2 - *Mezouza* rue Gounod, Saint-Cloud 114
Illustration 3 - *Soucca* rue de la Greuze, dans le XVI[e] arrondissement de Paris 117
Illustration 4: La même *soucca*, vue de l'intérieur 117
Illustration 5: *Soucca* boulevard Voltaire, dans le XIe arrondissement de Paris 118
Illustration 6 : Première de couverture de la *sidra* de *Souccot* 119
Illustration 7 - Croissance démographique comparée des divers sous-groupes juifs 137
Illustration 8 - Mot introductif aux cours de Torah, *yeshiva* Beth Yossef, Bussières 196
Illustration 9 - Emploi du temps du *Beth Hamidrash* Ohr Mordechaï 199
Illustration 10 - Emploi du temps du collège-lycée Merkaz Hatorah, pour garçons, Gagny 207
Illustration 11 – Règlement intérieur de l'école Merkaz Hatorah, pour filles (extrait) 208
Illustration 12 - Certificat de *cacherout* du Consistoire central 217
Illustration 13 - Article d'*Haguesher* 222
Illustration 14 - Exemple d'Une d'*Haguesher* 225
Illustration 15 - Message affiché sur leava.com, lors de la fête de *Rosh Hachana*, 2019 225
Illustration 16 - Photographie du rabbi loubavitch dans une boucherie parisienne, 2022 318
Illustration 17 - Parade de *Lag BaOmer*, à Sarcelles, 2019 320
Illustration 18 - Affiche de centre aéré loubavitch, Strasbourg, 2018 325
Illustration 19 - Annonce de cours de Talmud, Paris 334
Illustration 20 - Article d'*Haguesher* 390
Illustration 21 - Soutien d'un titre de presse orthodoxe à François Fillon 417
Illustration 22 - Soutien d'un titre de presse orthodoxe à Emmanuel Macron 418
Illustration 23 - Appel d'un titre de presse orthodoxe à voter pour Emmanuel Macron 419
Illustration 24 - Soulagement électoral d'*Haguesher* 420
Illustration 25 - Soutien d'*Haguesher* à Boris Johnson 420
Illustration 26 - Article d'*Haguesher*, dénonçant Eric Zemmour, 2018 423
Illustration 27 - *Soucca* rue de Saussure, XVIIe arrondissement de Paris, 2021 481
Illustration 28 : *Soucca* rue Sébastien Mercier, XVe arrondissement de Paris, 2021 481
Illustration 29 - Certificat de *cacherout* loubavitch 492
Illustration 30 - Cabane (*soucca*) lors de la fête de *Souccot*, Paris, 2020, ... 496
Illustration 31 - Allumage public de *Hannoucca*, place de la République, Paris, 2018 497
Illustration 32 - Parade de *Lag BaOmer*, Sarcelles, 2019 533
Illustration 33 - La réception d'une inflexion de politique publique par des orthodoxes 577
Illustration 34 - Autorisation d'occupation du domaine public sur une *soucca*, bd Auriol, Paris, 2021 583
Illustration 35 - Vue d'ensemble de cette même *soucca* 583
Illustration 36 - Publicité pour une piscine privée 671
Illustration 37 - Offre d'emploi dans une école orthodoxe. 673
Illustration 38 - Article d'*Actualité Juive* 681
Illustration 39 - Publicité pour un séjour de *Pessah*, à la montagne 697
Illustration 40 - Publicité pour un séjour d'été à la montagne 698
Illustration 41 - Appels aux dons pour deux organisations *haredi* 706

Tableaux

Tableau 1 - Définition des profils religieux, par modulation selon Menahem Karen-Kratz 65
Tableau 2 - Enquêtes statistiques mobilisées dans cette recherche 85
Tableau 3 - Répartition des enquêtés de cette recherche par profils 89
Tableau 4 - Répartition des enquêtés de cette recherche par terrain 91
Tableau 5 - Exemple d'étude des *mitsvot*, d'inspiration loubavitch - *Actualité Juive* 93
Tableau 6 - Avertissement au lecteur dans chaque numéro d'*Haguesher* 94
Tableau 7 - Nombre d'enfants par couple en France dans les années 2010 153
Tableau 8 - Tableau comparé des enquêtes statistiques sur la judaïcité française, 1976-2016 154
Tableau 9 - Niveaux de pratique des juifs par âge, en 2016, en France 168
Tableau 10 - Niveaux de pratique des juifs, par sous-tranche d'âge, en 2016 en France 171

Tableau 11 - Sentiment religieux des ashkénazes par rapport à leurs parents 172
Tableau 12 - Sentiment religieux des ashkénazes par rapport à ces dernières années 172
Tableau 13 – Perception des mariages mixtes selon la proximité aux institutions communautaires 174
Tableau 14 - Comparaison des juifs orthodoxes français par rapport à d'autres juifs (synthèse) 185
Tableau 15 - Niveaux de « *grid* » et de « *group* » selon l'appartenance *Modern-Orthodox* et *haredim* 219
Tableau 16 - Lieux d'emploi de juifs orthodoxes interrogés à Aix-les-Bains 246
Tableau 17 - Évolution des effectifs orthodoxes à Aix-les-Bains, 1945-2019 247
Tableau 18 - Evolution des effectifs de quelques établissements éducatifs orthodoxes, Strasbourg 253
Tableau 19 - Nombre d'actes antisémites répertoriés en France, dans 13 villes, 2012-2021 261
Tableau 20 - Lieu de travail des enquêtés de Strasbourg 263
Tableau 21 - Surface médiatique comparée de trois courants du judaïsme, en France, 2002-2021 310
Tableau 22 - Le rapport aux juifs libéraux (synthèse) 353
Tableau 23 - Établissements d'étude des juifs orthodoxes de l'enquête 388
Tableau 24 - Taux de participation à Aix-les-Bains 2008-2022 (%) 396
Tableau 25 - Taux de participation à Strasbourg, 2012-2022 399
Tableau 26 - Taux de participation à Aix-les-Bains, élections municipales, 2008 - 2014 (%) 400
Tableau 27 - Taux de participation à Aix-les-Bains à l'élection législative de 2017 (%) 401
Tableau 28 - Résultats électoraux, par blocs politiques, 8 bureaux de vote, Strasbourg (%) 405
Tableau 29 - Élection municipale de 2014 (T1) par BV à forte présence orthodoxe, Strasbourg (%) 406
Tableau 30 - Élection municipale de 2008 (T1), par BV à forte présence orthodoxe, Strasbourg (%) 406
Tableau 31 - Mise en rapport d'un modèle de communauté et d'un type de vote (synthèse) 409
Tableau 32 - Reconstitution du vote au premier tour de l'élection présidentielle par « bloc » politique, à partir de déclarations de vote par candidat, 2002, 2007, 2012 413
Tableau 33 - Reconstitution de « blocs » politiques d'après les résultats au premier tour de l'élection présidentielle, dans l'ensemble de la population française (2002-2020) 414
Tableau 34 - Proximité avec la droite et le centre, selon l'intégration religieuse et le pays 415
Tableau 35 - Reconstitution du vote au premier tour de l'élection présidentielle par « bloc » politique, à partir de déclarations de vote par candidat, 2002 - 2012 426
Tableau 36 - Vote pour Marine Le Pen et Éric Zemmour, élection présidentielle (T1, 2022), Sarcelles (%) 441
Tableau 37 - Vote pour Marine Le Pen, Élection présidentielle (T2, 2022), Sarcelles (%) 441
Tableau 38 - Vote pour Marine Le Pen et Éric Zemmour, Élection présidentielle (T1, 2022), XIX^{e} arrondissement de Paris (%) 442
Tableau 39 - Vote pour Marine Le Pen, Élection présidentielle (T2, 2022), XIX^{e} arrt. de Paris (%) 442
Tableau 40 - Vote pour Marine Le Pen (MLP) et Éric Zemmour (EZ) - Élection présidentielle (T1, 2022), Strasbourg (%) 442
Tableau 41 - Vote pour Marine Le Pen - Élection présidentielle (T2, 2022), Strasbourg (%) 442
Tableau 42 - Arguments pour et contre les candidats d'extrême droite (synthèse) 447
Tableau 43 - Vote pour le FN/RN à Aix-les-Bains (%) 448
Tableau 44 – Intention de vote des catholiques, protestants et musulmans pour l'extrême droite, 2012-2022 455
Tableau 45 - Perceptions des intentions d'interdire l'abattage rituel ou la circoncision 477
Tableau 46 - Logiques de négociation auprès des institutions publiques (synthèse) 543

Cartes

Carte 1 - Part des yiddishophones à Brooklyn, parmi les 5-17 ans, 2000 133
Carte 2 - Part des yiddishophones à Brooklyn, parmi les 18 ans et plus, 2000 133
Carte 3 - Répartition des principales communautés hassidiques aux Etats-Unis 140
Carte 4 - Présence juive en France, jusqu'en 1972 158
Carte 5 - Établissements éducatifs juifs orthodoxes en France 179
Carte 6 - Établissements éducatifs juifs orthodoxes en Ile-de-France 178
Carte 7 - Lieux orthodoxes à Aix-les-Bains/Tresserve 242
Carte 8 - Lieux orthodoxes à Strasbourg 252
Carte 9 - Lieux orthodoxes à Armentières-en-Brie 268
Carte 10 - Les émissaires loubavitch (*shlochim*) en Ile-de-France en 2021 278
Carte 11 - Implantation des *Beth* loubavitch en Ile-de-France en 2013 279
Carte 12 - Répartition des loubavitch dans l'aire métropolitaine de New-York, 2002 281
Carte 13- Institutions juives à Broughton Park, Salford, Grand Manchester 282
Carte 14 - Bureaux de vote, Aix-les-Bains 396
Carte 15 - Résultats de l'élection municipale de 2014, par tendances politiques, 2^{e} tour, Strasbourg 406

Introduction

Un samedi de juin 2022, en quête de photographies pour cette recherche, nous nous promenons dans le XIX[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 le faire.
- [*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 notre société. La fin de la conversation signale l'impossible dialogue entre ces arguments, encore complexifié par l'évocation du « racisme », une notion présente dans le débat public mais déconnectée du sujet.

Cet échange met en scène deux notions au cœur de cette recherche, l'intégralisme religieux[1] d'une part et la société libérale d'autre part, et montre ce que leur rencontre peut générer de tension, 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 sécularisation[2] à l'œuvre dans certaines sociétés

[1] Nous entendons, ici, l'intégralisme comme une conception globale de l'existence autour de la référence religieuse. En tant que telle, elle s'oppose au modèle libéral et se définit en opposition avec la société moderne, ce que certains auteurs (Jean-Marie Donegani, Emile Poulat) appellent intransigeantisme. *Cf.* Donegani, J.-M., (1993), *La liberté de choisir. Pluralité religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la FNSP ; Poulat, E. (1997), « La science de la vérité et l'art de la distinction. Intransigeance et compromis dans le catholicisme contemporain », *Social Compass*, 44(4). Nous reviendrons en détail sur cette notion *infra*.

[2] Berger, P. (1967), *The Sacred Canopy: elements of a sociological theory of religion*, New-York, Doubleday; Berger, P. (1979), *The heretical imperative : contemporary possibilities of religious affirmation*, New-York, Anchor Press; Wilson, B., Ikeda, D., (1987), *L'avenir de l'humanité et le rôle de la religion*, Monaco, Éditions du Rocher; Wilson, B. (1966), *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, Londres, Watts; Martin, D. (1969), « Notes Toward a General Theory of Secularization », *European Journal of Sociology*, 10(2), 192-201; Martin, D. (2005), *On Secularization. Towards a Revised*

occidentales contemporaines. Le premier marqueur est la privatisation du religieux[3]. Touchant à l'intime, le religieux peut, certes, rester 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 déprivatiser[4], pour en faire un principe d'organisation de la société. Le second marqueur est la pluralisation des croyances[5]. 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.

Notre recherche a évolué au fil du doctorat. Le projet initial était de travailler sur deux groupes religieux, juifs et musulmans, pour en comparer l'orthodoxie et le rapport aux institutions publiques. L'idée était de voir si l'intransigeance religieuse se déployait de la même manière chez des croyants juifs orthodoxes et salafistes dans leur rapport à l'espace public et aux institutions. L'élan et l'inconscience de début de thèse se sont pourtant, au bout de quelques mois, heurtés à quelques résistances.

La première fut analytique : découvrir en profondeur, explorer les univers de sens de croyants intégralistes demande un investissement au long cours et implique de s'imprégner d'un socle commun, de références, d'images, de termes, de raisonnements. Le faire pour deux groupes dans le cadre de la même recherche présentait le risque d'un saupoudrage, et d'établir, à partir de deux univers si différents, des comparaisons « jivaro »[6], tendant à réduire des réalités pour les faire rentrer dans le moule comparatif. La deuxième résistance fut sociale : le niveau de défiance est désormais tel entre ces deux (sous)-groupes, qu'un double terrain aurait été difficile à mener *incognito*, et aurait même pu présenter un risque pour le chercheur. Nous avons pu mesurer cette résistance, alors que nos traces digitales n'était pas encore totalement lissée : ayant eu accès à une de nos photographies personnelles de voyage dans un pays arabe, un enquêté juif nous lança lors d'un entretien exploratoire : « *Vous vous présentez comme doctorant le jour, mais on vous retrouve de l'autre côté sur Facebook* ». A la suite de quoi, cet enquêté déclara ne plus vouloir aucun type de contact avec nous.

General Theory. Farnham: Ashgate; Martin, D. (2016), *The future of Christianity: reflections on violence and democracy, religion and secularization*, Londres, Routledge.

[3] Donegani, J. (2008), « La sécularisation et ses paradoxes », *Revue Projet*, 5(306), 39-46.

[4] Sans enrayer toutefois la sécularisation, Casanova, J. (1994a), *Public religions in the modern world*, Chicago, University of Chicago Press; Portier, P., Willaime, J.-P., (2021), *La religion dans la France contemporaine*, Paris, Armand Colin.

[5] *Cf.* l'effet supernova décrit par Charles Taylor. Taylor, C. (2007), *A Secular Age*, Cambridge, Londres, The Belknap Press of Harvard University Press.

[6] Hassenteufel, P. (2000), « Deux-trois choses que je sais d'elle. Remarques à propos d'expériences de comparaisons européennes », *Les méthodes au concret*, Paris, PUF, 105-124, p. 107.

La troisième résistance fut académique : nombre de chercheurs que nous avons consultés au début de cette recherche étaient dubitatifs quant à une telle comparaison. Cette démarche était pourtant proche de celle mise en œuvre par Rémy Leveau et Dominique Schnapper, il y a une trentaine d'années, pour un dossier thématique de la *Revue française de science politique*[7]. Certes, ils notaient déjà les limites de la comparaison entre juifs et musulmans. Limite démographique : la population française de 1987 ne comprenait qu'1% de juifs, contre environ 6% de musulmans. Limite psychosociale : la condition minoritaire est une condition par défaut pour les juifs, alors que l'islam est majoritaire dans plusieurs pays. Limite de la temporalité dans le rapport au politique en France : le rapport des juifs à l'État moderne se construit depuis la Révolution française, alors qu'il date des années 1970 environ pour les musulmans. De plus, juifs et musulmans n'ont pas trouvé le même État : au cours du XIX[e] siècle, la croyance en la modernité, qui parcourt l'Europe de l'Ouest depuis le XVIII[e] siècle, et qui se caractérise par une rationalisation des actions sociales[8], était plus forte que depuis 50 ans. Entre temps, le récit enchanteur de l'universalisme républicain a perdu de sa capacité d'entraînement, de sa force centripète. Néanmoins, les auteurs relevaient qu'une convergence substantielle autorisait une comparaison. « *Dans les deux cas, la double référence religieuse et historique est contradictoire avec les exigences de l'État français, qui, dans son principe, renvoie le religieux dans l'ordre du privé et ne considère que des citoyens, définis par un ensemble de droits et de devoirs, indépendamment de toute appartenance historique (religions, régions, clans, « nations » de l'Ancien Régime). Étant donné le lien entre la politique et la religion dans le judaïsme et l'islam, la naissance de l'État moderne occidental a constitué pour les juifs pratiquants du début du 19[e] siècle une épreuve du même type que pour les pratiquants musulmans d'aujourd'hui en France. De ce point de vue, mais de ce point de vue seulement, on peut comparer les attitudes des juifs et musulmans* »[9]. Au moins défendaient-ils avec détermination le principe d'une comparaison entre juifs et musulmans dans leurs attitudes politiques. Force est de constater que la même

[7] Leveau, R., Schnapper, D. (1987), « Religion et politique : juifs et musulmans maghrébins en France », *Revue française de science politique*, (6), 855-890 ; texte repris l'année suivante dans Leveau, R., Kepel, G. (dir.), *Les musulmans dans la société française*, Paris, Presses de Sciences Po, 99-140.

[8] Weber, M. [1905] (1985), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Press Pocket, p. 117. Or, le respect des contraintes et obligations religieuses peut être pensé comme un moyen de se réaliser (*cf.* Mahmood, S. (2003), « Ethical Formation and Politics of Individual Autonomy in Contemporary Egypt », *Social Research*, 70(3), p. 22). Dans un autre contexte, que l'on pense à la conception longtemps défendue par l'Église de la vraie liberté, future et non terrestre, qui passe par une soumission à cette « *societas perfecta* » qu'est l'Église. De même qu'elle n'est pas normative, elle n'est pas exclusive des autres manières d'être moderne, compatibles avec des systèmes religieux de sens lourds (*cf.* Eisenstadt, S. (2000), « Multiple Modernities », *Daedalus*, 129(1) ; Graubard, S. (2000), "Preface to the Issue « Multiple Modernities »", *Daedalus*, 129(1).

[9] Leveau, R., Schnapper, D. (1988), « Religion et politique : juifs et musulmans maghrébins en France », dans Leveau, R., Kepel, G. (dir.), *op. cit.*, p. 99.

démarche, une trentaine d'années plus tard, n'est plus licite, même auprès de certains académiques. Pour eux, c'est le principe même d'une telle comparaison qui n'est plus acceptable. C'est d'ailleurs pour mieux comprendre ce revirement au cours des dernières décennies, que le cadre temporel retenu pour cette recherche s'étend des années 1980 à nos jours.

La présente recherche est donc consacrée aux juifs orthodoxes en France, comme cas d'étude permettant d'éclairer l'articulation entre intégralisme religieux et société libérale. Plus précisément, ces résistances au projet initial, qu'elles viennent de juifs orthodoxes ou d'académiques ont suscité deux questionnements théoriques. 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 pour la science politique.

1. INTERETS DU SUJET

Le premier intérêt de cette recherche 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-coups[10]. 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 christianisme ayant perdu son statut privilégié, l'État, en France, devient donc laïc. 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^ siècle[11]. Ce succès premier de la sécularisation[12] suscite une contre-réaction : la désécularisation[13], entendue comme renforcement de la prégnance sociale du religieux. Désormais plus visibles[14], les croyances religieuses retrouvent de leur

[10] Portier, P. Willaime, J.-P. (2021), *op. cit*.
[11] Hervieu-Léger, D. (2003), Catholicisme, la fin d'un monde, Paris, Bayard.
[12] Weber, M. [1905] (1985), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Press Pocket ; Gauchet, M. (1985), *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.
[13] 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., Willaime, J.-P., (dir.) (2019), *La sécularisation en question. Religions et laïcités au prisme des sciences sociales*, Paris, Classiques Garnier.
[14] Pelletier, D. (2000), « Le militantisme chrétien à l'épreuve de l'idée missionnaire », dans Bréchon, P., Duriez, B., Ion, J. (dir.), *Religion et action dans l'espace public*, Paris, L'Harmattan, 29-44 ; Strudel, S. (2000), « Ostentation religieuse et pratiques politiques : le cas du judaïsme sarcellois », dans Bréchon, P., Duriez, B., Ion, J. (dir.), *op. cit.*, 165-180 ; Ion, J. (2000), « L'évolution des modes d'engagement dans l'espace public, dans Bréchon, P., Duriez, B., Ion, J. (dir.), *op. cit.*, 199-210 ; Putnam, R., Campbell, D. (2010), *American Grace: How Religion Unites and Divides Us*, New-York, Simon & Chuster.

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[15]. Cette dynamique sécularisation/désécularisation s'observe également à l'étranger, avec par exemple la *fatwa* lancée en Iran contre Salman Rushdie, auteur des *Versets sataniques* ou avec la fondation en Algérie du Front islamique du salut[16], mais aussi le pontificat de Jean-Paul II[17], le dynamisme de la droite chrétienne américaine ou de la droite nationaliste israélienne[18]. 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. En effet, la répartition entre religion et sécularisation, entre croyants et non-croyants, ne se construirait pas 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-croyance[19]. De cet effet supernova résulte une pluralisation potentiellement sans fin[20]. Mais cette diversification religieuse ne doit pas générer une vision irénique. Souvent, 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 culture[21] entre des citoyens religieux et des citoyens non-religieux, d'où le terme de polarisation[22]. 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).

---

[15] Rochefort, F. (2002), « Foulard, genre et laïcité en 1989 », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 3(75), 145-156.
[16] Kepel, G. (1991), *La revanche de Dieu*, Paris, Éditions du Seuil, p. 60.
[17] *Cf.* aussi Aubourg, V., (2020), *Réveil catholique. Emprunts évangéliques au sein du catholicisme*, Genève, Labor et Fides.
[18] Dieckhoff, A. (2017), « Nationalisme et religion en Israël », dans Dieckhoff, A., Portier, P. (dir.), *L'Enjeu mondial. Religion et politique*, Presses de Sciences Po, 117-127 ; Dieckhoff, A. (2021), « Les partis religieux juifs en Israël : idéologie, électorat, organisation », *Revue internationale de politique comparée*, 28, 37-57.
[19] Quack, J. (2020), *The diversity of nonreligion : normativities and contested relations*, New-York, Routledge; Bentabet, H., (2020), *Abandon de l'islam : De l'irréligiosité au reniement de la foi chez les musulmans en France*, Paris, L'Harmattan ; Bréchon, P., Zwilling, A. L., (2020), *Indifférence religieuse ou athéisme militant ? Penser l'irréligion aujourd'hui*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.
[20] Taylor, C. (2007), *op. cit.*
[21] 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. *Cf.* aussi Hunter, J. (1983), *American Evangelism. Conservative Religion and the Quandary of Modernity*, Nouveau-Brunswick, Rutgers University Press.
[22] Hunter, J. (1994), *Before the Shooting Begins: Searching for Democracy in America's Culture War*, New York, Free Press ; Campbell, J. (2016), *Polarized. Making Sense of a Divided America*, Princeton, Princeton University Press ; McCarty, N., Poole, K. T., Rosenthal, H. (2006), *Polarized America. The Dance of Ideology and Unequal Richs*, Cambridge, The MIT Press; Wilkins-Laflamme., S. (2014), "Toward Religious Polarization? Time Effects on Religious Commitment in U.S, UK, and Canadian Regions", *Sociology of religion*, 75(2), 284-308; Portier, P. (2021), « Le clivage religieux/séculier dans la France contemporaine : Une critique du paradigme de la polarisation », *L'Année sociologique*, 71, 399-428.

Or, 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 – d'où le choix du terme choisi *intégralisme* (*cf. infra*). Parfois, la référence religieuse est assumée de façon tellement stricte qu'elle ne souffre aucun compromis – l'intégralisme est alors intransigeant. En somme, cette étude interroge 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* »[23] 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. Ils ne nous renseignent donc pas seulement sur la capacité à agir d'un groupe minoritaire, mais donnent à voir des dynamiques plus globales à l'œuvre dans la judaïcité et la société françaises. L'intérêt de notre sujet pour la science politique 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 de cette recherche 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)sécularisation ou de polarisation. Elles sont des acteurs à part entière, traversés elles-aussi, par des luttes[24]. En situation de

[23] Spinoza, B. [1861] (1965), *Éthique*, III, Paris, Flammarion.
[24] Crozier, M. (1963), *Le Phénomène bureaucratique*, Paris, Seuil ; Crozier, M., Thœnig, J.-C. (1975), « La régulation des systèmes organisés complexes », *Revue française de sociologie*, 16(1), 3-32 ; Crozier, M., Friedberg, E., (1977), *L'Acteur et le Système*, Paris, Seuil; Grémion, C., (1979), *Profession : décideurs. Pouvoir des hauts fonctionnaires et réforme de l'État*, Paris, Bordas ; Grémion, P. (1970), « Introduction à une étude du système politico-administratif local », *Sociologie du Travail*, 11(1), 51-73 ; Grémion, P. (1976), *Le Pouvoir périphérique*, Paris, Seuil ; Rhodes, R. (1996), "The new governance : governing without government", *Political Studies*, 44(4), 652-657 ; Rhodes, R. (1997), *Understanding Governance. Policy Networks, Governance, Reflexivity and Accountability*, Philadelphia : Open University Press ; Rhodes, R. (2007), "Understanding Governance : Ten Years On", *Organization Studies*, 28(8), 1243-1264 ; Rhodes, R., Marsh, D. (1995), « Les réseaux d'action publique en Grande-Bretagne », dans Le Galès, P., Thatcher, M. (dir.), *Les réseaux de politique publique. Débat autour des policy networks*, Paris, L'Harmattan, 31-68 ; Thœnig, J.-C. (1975), « La relation entre le centre et la périphérie en France. Une analyse systémique », *Bulletin de l'IIAP*, (36) 77-123 ; Poupeau, J.-M. (2017), *Analyser la gouvernance multi-niveaux*, Fontaine, Presses universitaires de Grenoble ; Poupeau, F.-M. (2017), *L'électricité et les pouvoirs locaux en France. Une autre histoire du service public (1880-1980)*, Bruxelles, Peter Lang ; Pollard, J., Prat, P. (2012), « La part du national. Comparer des politiques infranationales dans un environnement multi-niveaux », *Revue internationale de politique comparée*, 19(2), 37-56.

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 sollicitées, recherchées, pour donner aux croyants les moyens de leur pratique religieuse. Or, destinataires multiples (État et ministères concernés, collectivités territoriales, établissements éducatifs, 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 Kepel[25] 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 groupe* »[26]. 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 : reconnaitre 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 qu'en raison de la pluralisation des univers religieux, les religions se divisent en une multitude de sous-courants, rendant encore plus complexe la position d'équilibriste des institutions publiques. Par ailleurs, 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. L'investissement symbolique ne vaudrait donc pas seulement pour un groupe de croyants en tant que tel, mais aussi pour un sous-groupe par rapport à d'autres.

D'un mot, le maintien d'un libéralisme politique n'édictant aucune norme religieuse, accompagné d'une neutralité d'abstention, plaiderait 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 politiques[27] font apparaître une augmentation nette de l'utilisation du terme « laïcité »,

[25] Leveau, R., Wihtol De Wenden, C., Kepel, G. (1987), « Introduction », *Revue française de science politique*, (6), 765-781.
[26] *Ib*., p. 770.
[27] Koussens, D., Mercier, C., Amiraux, V. (2020), *Nouveaux vocabulaires de la laïcité*, Paris, Classiques Garnier, p. 95.

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 relatif au rôle de l'État, les institutions publiques opteraient donc pour une attitude, moins coûteuse[28].

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. Ne pouvant se résoudre à l'un comme à l'autre, « *il faudra bien se résigner à une prise en charge politique des problèmes religieux* »[29]. 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 laïc. 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[30]. Un des intérêts de cette recherche est donc bien de voir, au prisme des juifs orthodoxes, si ces rapports, autour de la gouvernance du religieux en France, ont évolué, et, le cas échéant, dans quel sens.

2. HISTOIRE D'UNE TENSION

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 ici de mieux comprendre notre objet (les juifs orthodoxes) et de mettre en perspective, par les comparaisons, les rapports des juifs à la société française.

[28] 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, 559-578.
[29] *Ib.*, p. 771.
[30] S'inscrivant en cela dans un raidissement social de plus grande ampleur. *Cf.* Martigny, V. (2017), *Dire la France. Culture(s) et identités nationales 1981-1995*, Paris, Presses de Sciences Po. *Cf.* aussi le chapitre 6.

2.1. 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*, mais en outre, ne spécifient pas la pratique du judaïsme[31]. Au mieux est-il question de judaïsme traditionnel, dont la pratique serait homogène. 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*, les, 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.
Mais dès avant la *Haskala*, l'univers traditionaliste commence lui aussi à se faire pluriel. La fissure dans cet ensemble relativement homogène 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*. Comme les lituaniens, les *hassidim* proposent une pratique stricte du judaïsme, mais contrairement aux premiers, ils donnent une dimension plus émotionnelle qu'intellectuelle à leur rapport au divin. Ils proposent une autre approche dans la pratique stricte du judaïsme. La littérature est d'ailleurs plus détaillée sur ce groupe, présenté comme exemplaire d'un « *fait socio-religieux total* » [32]. 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

[31] Cette entrée par le niveau de pratique n'est en effet pas première dans les travaux concernés (*cf.* Blumenkratz, B. (1972), *Histoire des Juifs de France*, Paris, Edouard Privat ; Soussen Max, C. (2005), *« Iduei Nostri », pouvoir royal, communautés juives et société chrétienne dans les territoires de la Couronne d'Aragon au XIIIe et première moitié du XIVe siècle*, thèse de doctorat, Lille). Certes, les pratiques peuvent se faire plus ou moins intenses selon les individus, mais le judaïsme ne semble pas suffisamment pluriel pour qu'apparaissent, en tout cas, dans la littérature scientifique, des nuances telles qu'orthodoxes ou libéraux.
[32] *Ib*., p. 28.

orthodoxes et des tensions liées à la pratique religieuse intégraliste[33]. La progression se fera en 5 temps[34].

2.1.1 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[35]. La distinction du judaïsme institué de l'époque se prolonge par le remplacement du livre de prières ashkénaze communément employé, au profit d'un livre de prière cabalistique[36], plus mystique, et par des pratiques plus strictes (autour de nouvelles normes d'abattage rituel par exemple, avec des lames encore plus aiguisées).

Plusieurs raisons peuvent expliquer le succès de ce nouveau courant. Premièrement, il tient au contenu du message : à la différence d'autres courants mystiques (du XIII^{e} siècle notamment), le hassidisme initié par le Besht accorde une place importante à sa diffusion, et s'investit dans l'enseignement[37]. Son succès tient, deuxièmement, au contexte social de l'époque : l'approche est accessible à un plus grand nombre de juifs, notamment à ceux qui n'ont pas le temps ni les aptitudes pour étudier à temps plein le texte en *yeshivot* (institut talmudique). En cela, le judaïsme hassidique se distingue du judaïsme yeshivique, tourné vers l'étude. Des concepts comme celui de l'union mystique avec Dieu (*devekut*) ou de la centralité du *rebbe*,

---

[33] Nous optons ici pour une démarche socio-historique, n'accordant pas de force propre aux idées en soi, mais aux acteurs et contextes qui les portent. Cette approche académique, de sciences sociales, est de loin la plus pratiquée par les recherches faisant autorité sur le sujet. *Cf.* Baumgarten, J. (2006), *op. cit.*, p. 35. En cela, nous ne reprenons pas l'approche d'un Moshé Idel par exemple (*cf.* Idel, M. (1995), *Hasidism: Between ecstasy and magic*, New-York, State University of New York; (1998) *Messianic mystics*, Connecticut, Yale University Press); Mandel, A. (1960), *La voie du hassidisme*, Paris, Calmann-Lévy.

[34] Nous suivons ici les 4 phases identifiées par Simon Dubnow, auxquelles Jacques Gutwirth ajoute une cinquième. Cf. Dubnow, S. (1982), *Geschichte des Chassidismus*, Berlin, Jüdischer Verlag. Cette périodisation est reprise dans Gutwirth, J. (2004), *La renaissance du hassidisme: de 1945 à nos jours*, Paris, Odile Jacob.

[35] *Op. cit.*, p. 304-308, p. 345-346.

[36] Par le successeur du Baal Shem Tov, Dov Baer. *Cf.* Gutwirth, J. (2004), *op. cit.*, p. 16.

[37] Scholem, G. (1950), *Les grands courants de la mystique juive. La Merkaba – la Gnose – la Kabbale – le Zohar – le Sabbatianisme - le Hassidisme*, Paris, Payot.

(chef spirituel qu'il s'agit de suivre en raison de sa proximité avec le divin[38]), peuvent présenter un coût d'entrée moins élevé qu'une pratique de l'étude assidue, longue de plusieurs années. Le message du Besht a donc trouvé à s'arrimer à des inégalités sociales présentes dans ces communautés juives[39]. Troisièmement, son succès tient au contexte historique. Cette approche a été d'autant mieux reçue qu'elle prenait place dans un contexte politique et social particulièrement troublé et violent dans cette partie de l'Europe. Des massacres de 1648 en Podolie, aux attaques fréquentes des haydamaks[40] de 1730 à 1768, en passant par la rébellion des cosaques en 1702 ou la guerre entre la Suède, la Pologne et la Russie en 1706 : ces événements ont souvent impliqué des accusations et des violences (pogroms) à l'encontre des populations juives. A ce premier élément du contexte historique s'en ajoute un second : celui de l'entrée dans la modernité. En effet, le mouvement des Lumières a aussi eu sa traduction au sein du judaïsme. Incarné en Allemagne par Moses Mendelssohn (1729-1786), l'Europe orientale a également été concernée, même si dans une moindre mesure[41]. Plus concrètement, l'urbanisation et l'industrialisation qui la nourrit attirent de nombreuses populations, y compris juives. L'effet est alors double : des juifs émigrent de leurs communautés locales, et, une fois installés en ville, ont un accès élargi à l'éducation et à un niveau de vie plus élevé[42] (une partie d'entre eux en tout cas). Les juifs concernés ne s'assimilent certes pas tous, dans la mesure où l'émigration (vers l'Europe de l'Ouest, plus touchée par l'industrialisation) est encadrée par des réseaux d'interconnaissance (d'autres membres déjà installés)[43]. Mais ces communautés s'en trouvent déstabilisées. En effet, le changement de lieu de résidence, vers un endroit où la communauté juive est moins présente peut faciliter un relâchement des liens de solidarité, et favoriser, par exemple, des mariages mixtes[44]. Une « *troika of forces* »[45] (l'industrialisation, l'urbanisation et la mobilité) a donc déstabilisé l'ordre juif ancien en concurrençant la pratique religieuse. Face à ces évolutions, qu'ils

[38] Cette figure du *rebbe*, plus spirituelle, remplace alors à la figure du rabbin, plus juridique. Le premier a un caractère divin, et guide les fidèles, alors que le second n'est qu'un homme qui s'occupe des affaires communautaires. C'est pourquoi les *rebbes* hassidiques se voient consultés pour accorder une bénédiction en cas de naissance d'un enfant, de difficultés économiques, ou encore de maladies. Le rabbin, lui, est consulté pour trancher des questions de *halakha*, Mintz, J. (1992), *Hasidic People. A Place in the New World*, Cambridge, Harvard University Press, p. 4.
[39] *Ib.*, p. 65.
[40] *« hordes paramilitaires composées, notamment, de serfs paysans, de citadins pauvres et de nobles déchus qui semèrent la terreur et le désordre en Ukraine. », Ib.*, p. 56.
[41] Bourel, D. (2009), « De Stockholm à Lemberg : les voyages de la Haskala berlinoise », *Revue germanique internationale*, 9, 97-204.
[42] Surtout lorsqu'ils travaillaient dans des secteurs en forte croissance comme le textile, alors qu'ils n'ont que peu profité de l'essor de l'industrie lourde par exemple. *Cf.* Goldscheider, C., Zuckerman, A. (1984), *The Transformation of the Jews*, Chicago, University of Chicago, p. 230.
[43] *Ib.*, p. 233.
[44] *Idem.*
[45] Heilman, S., Friedman, M. (1991), *op. cit.*, p. 199.

perçoivent comme un délitement du judaïsme, les *hassidim* prônent une certaine résistance[46]. L'approche du judaïsme portée par le Besht a ainsi pu apparaître comme une solution crédible pour remédier à ce bouleversement du monde connu. C'est d'ailleurs dans cette même région que des courants mystiques, autour de la Cabbale et d'Isaac Louria, ou messianiques, comme le frankisme ou le tsevisme, se sont propagés[47]. Adossé à un contexte historique instable, le hassidisme du XVIII[e] siècle propose donc une conception et une pratique reconfigurées du judaïsme, puisant dans diverses traditions et s'adaptant à divers contextes géographiques et sociaux[48]. Pour toutes ces raisons, au cours du XVIII[e] siècle, « *de dissidence piétiste, le hassidime se mue en mouvement de masse attirant vers lui des éléments de toutes les couches de la société juive* »[49].

Une preuve de ce succès sont les campagnes[50] qu'engagent, contre le hassidisme, les autorités rabbiniques établies, et reconnues par les autorités politiques non juives. Il est alors accusé de dévier le message divin en en exagérant la dimension mystique, au détriment d'une étude approfondie de la Torah, et de diviser la communauté juive par ses nouvelles pratiques (les *hassidim* se réunissaient à part pour atteindre le quorum de 10 hommes majeurs pour prier (*minyan*)[51]. À cela s'ajoutent des enjeux financiers : en étendant leurs réseaux d'abattage et d'éducation, les *hassidim* perçoivent des taxes et des dons qui revenaient jusqu'alors aux institutions rabbiniques établies, désormais moins influentes. Des rabbins yeshiviques, reconnus des autorités politiques non-juives, ont même cherché à obtenir l'appui de ces dernières pour contenir le hassidisme[52]. Autre exemple de cette vive hostilité : l'une des principales figures du judaïsme orthodoxe yeshivique, le Gaon de Vilna, a même prononcé en 1772 puis en 1781 un *herem*, équivalent fonctionnel de l'excommunication[53]. Cette décision est symboliquement très puissante, mais elle ne fait qu'élargir le fossé naissant, à telle enseigne que les *hassidim* se replient parfois sur des oratoires privés, délaissant ainsi les synagogues communautaires[54].

[46] Baumgarten, J. (2006), *op. cit*., p. 608.
[47] *Idem.*
[48] *Ib*., p. 345-346.
[49] *Idem*, p. 14.
[50] Dubnow, S. (1982), *op. cit*., p. 177. Campagne est ici à prendre au sens militaire du terme, « Feldzug ».
[51] Baumgarten, J. (2006), *op. cit*., p. 144.
[52] *Ib*., p. 135 *sqq*.
[53] *Ib*., p. 116-128.
[54] *Ib*., p. 87.

2.1.2 Au tournant du XX[e] siècle (1782-1830) : L'institutionnalisation du hassidisme

La seconde période de l'histoire du hassidisme s'étend de 1782 aux années 1815, et correspond à son institutionnalisation. En effet, la lutte contre les *mitnagdim* (défenseurs des coutumes, de la tradition) n'est pas terminée, mais le hassidisme, suffisamment consolidé, devient majoritaire chez les juifs d'Europe orientale. Or, à mesure qu'il se répand, il se diversifie en plusieurs sous-courants, appelés cours. Leurs différences peuvent sembler bien fines à l'observateur extérieur, mais elles revêtent aux yeux de chacune d'elles une importance identitaire. Par exemple, les *hassidim* de la cour Gour, dont le fondateur est né en 1799, surtout implantés à l'époque en Pologne, ne portent pas le chapeau galicien de fourrure (*shtreimel*), mais un chapeau en fourrure plus rond (le *spodik*)[55]. En outre, ils pratiquent le *tish halten*, repas mystique du vendredi soir, autour du *rebbe*, dont les restes (*shrayim*), sont distribués aux membres de la cour[56]. Cette pratique est aussi en vigueur dans la cour de Vishnitz, apparue en Ukraine, son fondateur y étant né en 1830 ; mais pas dans celle de Toldot Aronot, qui d'ailleurs réserve le *shtreimel* pour les jours de fête et le *shabbat*[57]. D'autres cours sont apparues en ce tournant du XIX[e] siècle, telles que les belz entre l'Ukraine et la Pologne, les breslev en Ukraine, les bobov et les karlin en Pologne, un peu plus tard les spinka en Roumanie et les munkacz en Hongrie. La plus connue en France aujourd'hui est la cour loubavitch, fondée par Shneur Zalman de Lyadi, né en 1745, en Russie. Hassidique, cette dernière cour est cependant plus intellectuelle et tend à rejeter les prières extatiques par exemple[58]. Cette normalisation, pour ainsi dire, a sans doute aidé le mouvement à se rapprocher du pouvoir non-juif en place, à tel point que Shneur Zalman de Lyadi a reçu des distinctions au sein de l'empire russe[59]. Ces bonnes relations sont notamment une arme précieuse pour la bataille qui débute, celle qui oppose les tenants de l'orthodoxie (*hassidim* et yeshivique) aux Lumières juives (*Haskala*).

2.1.3 Le XIX[e] siècle (1815-1870) : la lutte contre les Lumières

La troisième période est en effet celle de la lutte contre le courant des Lumières, ennemi commun[60] tout au long du XIX[e] siècle. Et pour cause, les idées de la *Haskala*

[55] Cooper, L. (17/07/2014), « Of "spodiks" and "shtreimels" », *The Jerusalem Post*.
[56] Mintz, J. (1992), *op. cit.*, p. 142.
[57] *Ib*., p. 129.
[58] Baugmarten, J. (2006), *op. cit*., p. 339.
[59] *Ib*., p. 410.
[60] Dubnow, S. (1982), *op. cit.*, p. 231.

tendent à se diffuser, surtout en Europe de l'Est, au gré des conquêtes napoléoniennes. Comme dans le cas du franco-judaïsme, la normalisation et la spiritualisation qu'elle véhicule constituent, aux yeux des orthodoxes, autant de provocations. Concernant la liturgie, de l'orgue est joué à la synagogue pendant le repos hebdomadaire (*shabbat*), tandis que certaines prières sont abandonnées. Quant au rapport à la loi juive (*halakha*), certains remettent en cause la matrilinéarité (il suffit alors qu'un des deux parents soit juif pour que les enfants le soient) et ouvrent la fonction de rabbin aux femmes[61].

Cette opposition aux Lumières pousse ainsi à exprimer clairement une position, et à renforcer des mécanismes de protection de l'entité orthodoxe[62]. Le ghetto d'antan avait en effet des vertus que « *le ghetto volontaire* »[63] 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 aurait prié pour la victoire du Tsar Alexandre I^{er} : certes, sous sa domination les juifs seront plus pauvres, socialement et politiquement inférieurs, 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 condition[64]. Selon son mot, resté fameux dans les cercles orthodoxes, « *si Bonaparte gagne, la richesse parmi les juifs s'accroîtra et le bien-être d'Israël sera élevé, mais ils [il s'agit des troupes françaises lors de la campagne de Russie] éloigneront le cœur d'Israël du ciel* »[65]. 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. Le rassemblement est également de mise, et les lituaniens, de se rapprocher des *hassidim*[66], tel le rabbi Moses Sofer (1762–1839), dit le Hatam Sofer notamment, particulièrement hostile à la *Haskala*. Face aux Lumières, ils ne sont plus seulement chargés de perpétuer la tradition, mais aussi de résister, y compris aux yeux des non-hassidiques, aux changements qui métamorphosent la société environnante[67]. En outre, la *Haskala* est

---

[61] *Cf.* Bethelot, M. (2011), *op. cit.*, p. 213.
[62] Le leadership des rabbins s'exprime en effet en fonction du contexte, des menaces qui pèsent sur le mode de vie *haredi*, et n'a rien de programmatique, n'est pas un vaste plan cohérent de rapport au monde. Se vivant menacés, ils réagissent au coup par coup (*cf.* Soloveitchik, H. (1994), « Migration, Acculturation, and the New Role of Texts in the Haredi World », dans Marty, M., Appleby, R. (dir.), *op. cit.*, p. 220).
[63] Wirth, L. (1975) [1928] *Le Ghetto*, Chicago, University of Chicago Press, p. 40.
[64] Schneur Zalman de Lyadi, cité par Heilman, H. (1953), *Beit Rabbi*, p. 92-94, cité dans Marty, M., Appleby, R. (dir.), (1994), *op. cit.*, p. 303.
[65] Podselver, L. (1990), *op. cit.*
[66] Bien que les *hassidim* aient pu accuser les *Mitnagdim* d'avoir ouvert la voie, par leur rejet de la magie et des pratiques sotériologiques, à la *Haskala* (*cf.* Etkes, I., Tikochinski, S. (dir.) (2004), *Memoirs of the Lithuanian yeshiva*, Jérusalem, The Zalman Shazar Center for Jewish History).
[67] Soloveitchik, H. (1994), *op. cit.*, p. 220.

certes en développement depuis le milieu du XVIII[e] siècle, mais un siècle plus tard, les premiers courants réformés commencent à s'institutionnaliser. Autrement dit, il ne s'agit 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. Si certains *maskilim* (partisans de la *Haskala*) optent pour un effacement des spécificités des juifs, notamment linguistique, vestimentaire, onomastique, d'autres plaident pour une transformation interne du judaïsme, sommé de s'assouplir pour ne pas perdre ses membres[68]. C'est précisément contre ce risque de pérennisation, d'institutionnalisation de pratiques jugées déviantes que le rassemblement des orthodoxes, notamment au sein de l'Agoudas Israël, prend son sens. C'est d'ailleurs en réaction à ces mouvements réformés en cours de constitution que les termes d'orthodoxes et d'ultra-orthodoxes s'imposent désormais.

2.1.4 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 en Europe de l'Est 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[69], 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 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[70]. D'un côté, l'éloignement de ceux tentés par un mode de vie sécularisé renforce 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[71]. De l'autre côté, ces défections amenuisent les effectifs de chacune des cours concernées.

[68] Baumgarten, J. (2006), *op. cit*., p. 160.
[69] Dubnow, S. (1982), *op. cit*., p. 70.
[70] Goldscheider, C., Zuckerman, A. (1984), *op. cit*., p. 226.
[71] Goldberg, H. (dir.), (1987), *Judaism Viewed from Within and from Without. Anthropological Studies*, Albany State University of New York, p. 247.

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

Décimées par la Deuxième Guerre mondiale, les populations hassidiques, et, plus largement, orthodoxes, à l'instar de l'ensemble de la population juive, connaissent désormais une certaine croissance démographique ; à telle enseigne que des communautés *haredi* apparaissent en Belgique[72], en Angleterre, au Canada, aux États-Unis, en Israël. D'où le titre de l'ouvrage publié en 2004 par Jacques Gutwirth, *La renaissance du hassidisme*[73]. 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'Agoudas Israël, la puissante organisation politique des juifs orthodoxes d'Europe de l'Est, évolue progressivement 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[74]. La guerre des Six Jours (1967) aurait, à ce titre, 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). Cependant, certaines cours, tels que les satmar, demeurent virulemment antisionistes[75] (cette cour est d'ailleurs surtout représentée aux États-Unis, très peu en Israël). Si les juifs orthodoxes acceptent aujourd'hui dans leur très grande majorité l'État d'Israël, par adhésion au projet qui le porte ou par pragmatisme, certains *haredim* ne s'adonnent pour autant pas à une célébration de cet État, qui reste une création humaine[76]. Comment cette histoire en 5 temps des juifs orthodoxes s'articule-t-elle avec celle des juifs français ?

2.2. 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 français[77]. Sans

---

[72] Tallier, P.-A., Desmet, G., Falek-Alhadeff, P. (dir.) (2017), *Sources pour l'histoire des populations juives et du judaïsme en Belgique - XIXe et XXe siècles*, Bruxelles, Avant-Propos.
[73] Gutwirth, J. (2004), *La renaissance du hassidisme: de 1945 à nos jours*, Paris, Odile Jacob.
[74] Barzilai, G. (2010), « Religious Fundamentalism and Law/ The Jewish Ultra-Orthodox (Haredi) Community and Legal Culture » dans Barzilai, G. *Communities and Law: Politics and Cultures of Legal Identities,* Ann Arbor, University of Michigan Press.
[75] Des manifestations anti-israéliennes se sont par exemple tenues devant l'ONU, ou devant le consulat d'Israël à New-York (comme le 12 février 2012, avec 20 000 manifestants). Ils publient également articles hostiles dans *New York Times*. Le motif invoqué est tiré du traité talmudique Ketubot (111 : 1, Talmud de Babylone) : Dieu a interdit de « forcer la Fin ». *cf.* Baumgarten, J. (2006), *op. cit.*, p. 56-57.
[76] (23/04/2020), « Pourquoi l'envoyée du Habad au Népal a refusé l'honneur de Yom HaAtsmaout », *The Times of Israël*, (parce qu'un tribunal rabbinique le lui a interdit).
[77] 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.

être la première reconnaissance de citoyenneté[78], celle-ci constitue une décision tant symbolique que pratique pour la jeune République et les juifs[79], qui ne sont désormais plus astreints à vivre dans des espaces limités (les ghettos[80]). Le vent d'universalisme jacobin et égalitaire[81] qui souffle sur la France enjoint à la privatisation de la pratique religieuse[82]. La deuxième date d'importance dans la relation des juifs à l'État est 1808, et la création du Consistoire, par Napoléon. Les juifs se voient alors reconnus[83] dans leur culte.

2.2.1 L'israélitisme

S'est en effet ouverte, au tournant du XVIII[e] siècle, une période particulière dans l'histoire du judaïsme, à savoir l'israélitisme, aussi appelé franco-judaïsme. Il désigne « *un ensemble de discours, de gestes et de croyances visant à concilier les valeurs de la République avec les valeurs du judaïsme. Fortement teintée de patriotisme à l'égard de la France qui fut la première nation en Europe à accorder les droits civiques aux juifs résidant sur son sol, cette idéologie tend à démontrer la parfaite adéquation des grands principes du judaïsme avec les valeurs défendues par la République en termes d'égalité des citoyens devant la loi, de liberté religieuse ou encore de respect de la laïcité* »[84]. Par souci d'adhésion à cette nouvelle République qui vient de les reconnaître en tant qu'individus, certains juifs se lancent dans une entreprise pour ainsi dire de normalisation du judaïsme. Discrétion est en effet le mot d'ordre de ce courant[85], visant à aplanir les spécificités du judaïsme, aussi bien du point de vue du dogme que du point de vue cultuel. Du point de vue du dogme, les valeurs universelles de la tradition

---

[78] *« Rome déclare le judaïsme légitime, religio licita, reconnu par l'État. En 212-213, sous l'empereur Caracalla, tous les Juifs de l'Empire reçoivent virtuellement la citoyenneté et deviennent par là cives romani »*, Yerushalmi, Y. (2002), « « Serviteurs des rois et non serviteurs des serviteurs. » Sur quelques aspects de l'histoire politique des Juifs », *Raisons politiques*, 3(7), 19-52, p. 24.

[79] Birnbaum, P. (1995), « Between social and political assimilation: remarks on the history of Jews in France », dans Birnbaum, P., Katznelson, I., *Paths of emancipation: Jews, states and citizenship*, Princeton, Princeton University Press; Birnbaum, P. (1990), *Histoire politique des Juifs de France*, Paris, Presses de Sciences Po.

[80] Katz, J. (1984), *Hors du ghetto : l'émancipation des juifs en Europe, 1770-1870*, Paris, Hachette.

[81] L'État entend se construire contre les corporations professionnelles, les cultures régionales et linguistiques. *Cf.* De Certeau, M., Julia, D., Revel, J. (1975), *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*, Paris, Gallimard ; Schnapper, D., Benayoun, C. (1989), « Citoyenneté républicaine et spécificité juive », *Les Nouveaux Cahiers*, 97.

[82] Birnbaum, J. (1982), *La logique de l'État*, Paris, Fayard ; (1986), « La modernisation étatique des juifs », *Traces*, 5747, p. 135-143.

[83] Et contrôlés.

[84] « Qu'est-ce que le franco-judaïsme ? », Dossier pédagogique, Musée d'art et d'histoire du Judaïsme. Voir aussi : Charbit, D. (2005), « Déclinaisons du franco-judaïsme », dans Biale, D. (dir.), *Les cultures des Juifs : Une nouvelle histoire*, Paris, Éditions de l'Éclat, p. 1003-1042.

[85] Ce mot d'ordre ne se retrouve pas partout. Ainsi, au Royaume-Uni, la participation à la société ne se fait pas qu'à titre individuel, en témoigne le Jewish Board of Deputies, organisme visant à peser politiquement (*cf.* Germain, L. (2004), « L'anglo-judaïsme de la révolution industrielle à la seconde guerre mondiale : un israélitisme à la britannique ? », dans Cabanel P., 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., p. 222). Certes, des juifs pouvaient agir politiquement, ou au sein d'associations, en tant que juifs, mais la pratique religieuse, elle, se fait discrète (*cf.* Leff, L. (2006), *Sacred Bonds of Solidarity. The Rise of Jewish Internationalism in Nineteenth-Century France*, Stanford, Stanford University Press). C'est d'ailleurs une thèse souvent rencontrée, que la sécularisation renforce la vie Communautaire, autour de manifestations culturelles (et non plus religieuses).

hébraïque, comme la charité ou l'amour du prochain, audibles en contexte chrétien, sont mises en valeur ; les notions de peuple juif ou de retour à Sion réinterprétées dans un sens spirituel[86] (« *réinterprétation métaphysique* »[87]). Une nouvelle exégèse du rouleau d'Esther permet de déduire que c'est de France que viendra le Messie, Napoléon étant comparé plus tard à Salomon[88]. Ainsi, le nouveau destin du peuple juif, caractérisé surtout par une histoire commune (« *réinterprétation historique* »[89]) est de s'approprier la citoyenneté française (« *réinterprétation en termes de « destin collectif »* »[90]). Du point de vue du culte, le grand Sanhédrin étend l'adage « *Dina demalkhuta 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*[91]. Par souci d'intégration dans une République qui les reconnait enfin, mais 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[92], exprimé par le fameux mot de Moses Mendelssohn, « *citoyens à l'extérieur, juifs à l'intérieur* »[93]. 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 », « *symbole d'oppression et d'humiliation sous l'Ancien Régime* »[94]. C'est pourquoi, en sociologie du judaïsme, le terme d'israélite a été retenu pour désigner ces juifs non pratiquants,

[86] Cohen, M. (2004), « Le "judaïsme laïc" en France : prolongement ou transformation de l'israélitisme ? » dans Cabanel, P., Bordes-Benayoun, C. (dir.), *op. cit.*, p. 118 ; (2017), « Les juifs d'Europe sont-ils encore une minorité religieuse ? » dans Tartakowski, E., Dimentstein, M., *Juifs d'Europe. Identités plurielles et mixité*, Tours, Presses universitaires François Rabelais, p. 233.
[87] Schnapper, D. (2004), « Modèle des "israélites" ou modèle démocratique ? » dans Cabanel, P., Bordes-Benayoun, C. (dir.), *op. cit.*, p. 21.
[88] Trom, D. (2018), *Persévérance du fait juif. Une théorie politique de la survie*, Paris, Éditions du Seuil.
[89] La formule est de Dominique Schnapper. À titre d'exemple, en 1852, le grand rabbin de Paris, Lazare Isidor déclare que *« Le peuple juif est mort, sa forme nationale est morte ; mais ce qui n'est pas mort et qui ne mourra jamais, c'est l'esprit du judaïsme. »* (*cf.* « Inauguration du temps israélite de Paris », *Archives israélites*, t13, 1852, p. 246, cité par Chouraqui, J.-M. (2004), « Émancipation politique et tradition juive : le discours des rabbins français du XIXe siècle », dans Cabanel P., Bordes-Benayoun C. (dir.), *op. cit.*, p. 92).
[90] La formule est également de Dominique Schnapper.
[91] Chouraqui, J.-M. (2004), *op. cit*., p. 91 *sqq*.
[92] Ce dernier a cependant procédé différemment, moins en spiritualisant par exemple le rapport à Sion qu'en le destituant. Les mentions de Sion sont retirées des livres de prières, et la plateforme de Pittsburgh, du judaïsme allemand réformé, 1885 : « Nous ne nous considérons plus comme une nation, mais comme une communauté religieuse ; en conséquence, nous n'attendons ni un retour en Palestine […] ni la restauration des lois propres à un État juif » (*cf.* (1993), article « Sion, retour à », dans Wigoder, G., Goldberg, S.-A. *et al, Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Le Cerf, p. 1062-1064, cité par Cohen M. (2017), *op. cit.*).
[93] Mendelssohn, M. (2010) [1783], *Jerusalem oder Über religiöse Macht und Judentum*, Berlin, Felix Meiner Verlag.
[94] Bordes-Benayoun, C. (2004), « Variations et actualité du modèle israélite », dans Cabanel, P., Bordes-Benayoun, C. (dir.), *op. cit.*, p. 33 ; Hermon-Belot, R. (1999), *L'émancipation des juifs en France*, Paris, PUF, p. 96.

« *qui adoptent des comportements semblables à ceux des non-juifs appartenant au même milieu social* »[95].

Toutefois, l'israélitisme a rapidement fait l'objet de vives critiques. Il n'aurait tout d'abord pas pu enrayer l'antisémitisme qui faisait alors rage dans la société française[96]. En outre, certains accusent même son travail de spiritualisation du judaïsme de mépris des juifs et de honte de soi-même, de trahison du judaïsme, qui ne serait pas construit sur la distinction du religieux et du politique[97]. Un autre faisceau de critiques porte sur la dilution des pratiques juives dans un universalisme mortifère[98]. 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[99]. La confessionnalisation ainsi que la spiritualisation du judaïsme opérées par l'israélitisme n'ont, en d'autres termes, jamais pénétré l'ensemble de la judaïcité française (les communautés alsaciennes, en particulier)[100]. Le contact avec d'autres manières d'être en société a en outre questionné le modèle israélite. En effet, au XIX^{e} siècle, les immigrés de l'Est de l'Europe (Pologne, Lituanie, Russie) étaient porteurs d'engagements politiques (bundisme, socialisme, communisme)[101], ou religieux (orthodoxes), plus affirmés et plus visibles[102], et contrastaient fortement avec le souci des juifs de France de discrétion, redoublé par l'antisémitisme de l'affaire Dreyfus.

2.2.2 Sortie de l'israélitisme

Malgré ces critiques, ce modèle de l'israélitisme a connu ses heures de gloire sous la Troisième République[103] et pendant la Première Guerre mondiale. Mais les mesures discriminatoires du régime de Vichy[104], vécues comme une trahison[105] l'affaiblissent

---

[95] Schnapper D. (1980), *Juifs et israélites*, Paris, Calmann-Lévy, p. 190.
[96] Knörzer H. (2010), *Expériences croisées. Juifs de France et d'Allemagne au XIXe et XXe siècles*, Paris, Éditions de l'éclat.
[97] *Cf.* Finkielkraut (*Le Juif imaginaire*, 1980), et Trigano S. (1982), *La République et les Juifs* ; (2006), *L'avenir des Juifs de France*, Paris, Grasset ; Levinas E. (1963), *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel ; Cabanel, P., Bordes-Benayoun, C. (dir.) (2004), *op. cit.*, p. 36.
[98] Samuels M. (2016), *The Right to Difference. French Universalism and the Jews*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 8-9. Ces critiques sont notamment partagées par Shmuel Trigano, Joan Scott, Wendy Brown, Etienne Balibar.
[99] Chouraqui, J.-M. (2004), *op. cit*. p. 94.
[100] Blumenkratz, B. (1972), *op. cit.*, p. 181.
[101] Schnapper, D. (2004), *op. cit*.
[102] Green, N. (1985), *Les travailleurs immigrés juifs à la Belle Époque. Le « Pletzl » de Paris*, Paris, Fayard, p. 111-112.
[103] Les « juifs d'État » analysés par Pierre Birnbaum sont caractéristiques de cette dynamique (*cf.* Birnbaum, P. (1992), *Les Fous de la République : Histoire politique des juifs d'État de Gambetta à Vichy*, Paris, Fayard.
[104] Notamment celles des 16 et 17 juillet 1942, ainsi que l'organisation de rafles par la police française.
[105] « *Rien, j'insiste, dans leur expérience du rapport avec les autorités, n'avait préparé les Juifs d'Europe au destin qui allait être le leur. Ils pouvaient invoquer, pour la défense de leurs intérêts, la conviction, héritée, qu'en dernier ressort les gouvernements étaient leurs protecteurs, voire que les gouvernements qui s'étaient montrés hostiles étaient ouverts à la négociation.* […] *Surtout qu'au début, le pouvoir nazi opte pour les mêmes pratiques que les régimes royaux antérieurs : Dans les années qui suivirent l'accession au pouvoir des nazis en 1933, le pire auquel s'attendaient les Juifs était d'être chassés d'Allemagne et quelques parallèles étaient établis avec l'expulsion d'Espagne. Lorsque les lois de Nuremberg furent édictées,*

considérablement. Déjà remis en cause progressivement tout au long du XIX[e] siècle, il est, au sortir de la Deuxième Guerre mondiale, délaissé. Un indicateur en est le terme « juif », qui, comme une fière revendication, tend à remplacer celui d'israélite[106]. C'est ainsi que le Conseil représentatif des israélites de France devient le Conseil représentatif des institutions juives de France[107]. À ce traumatisme s'ajoute, en 1967, une incompréhension de la part de certains juifs de la position critique à l'égard d'Israël du gouvernement français, mettant fin à ce qui restait du « *légitimisme politique* »[108]. En outre, le judaïsme tel qu'il est vécu tend à dépasser son volet religieux, son seul statut de religion, pour inclure d'autres dimensions, tels que la « *solidarité avec Israël,* [l']*intérêt pour l'histoire et la culture juive (dont la mémoire de la Shoah), engagement religieux* »[109], ou encore, une certaine expression politique incarnée par le CRIF[110]. Cette « *affirmation identitaire* » signe donc la sortie du modèle confessionnel de l'israélitisme[111]. Le volet religieux n'est cependant pas en reste : lui aussi en mutation dans les années 1970-80, il se fait plus visible et se donne à voir dans l'espace public (*cf.* chapitre 5).

L'une des conséquences de la sortie de l'israélitisme sur la composition de la judaïcité française est ainsi la mise en lumière de sa pluralisation. En témoigne le développement des contestations de l'institution israélite par excellence, le Consistoire. Deux mouvements majeurs apparaissent alors. Le premier est celui des orthodoxes, qui revendiquent un retour 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 synagogues[112]. Ce rétablissement d'une pratique orthodoxe s'est aussi nourri d'apports extérieurs. En effet, l'arrivée d'ashkénazes au début du XX[e]

---

elles furent comprises, naturellement à tort, comme une sorte de retour au Moyen Âge, impliquant beaucoup de souffrances, mais encore supportables. En novembre 1940, quand le Ghetto de Varsovie fut érigé et fermé, il est des témoignages qui disent que nombre de Juifs, pour commencer, eurent un sentiment de confiance, car leur situation jusqu'alors incertaine, paraissait se stabiliser et se définir. Somme toute, les ghettos n'étaient pas choses nouvelles et les Juifs leur avaient survécu. Les Juifs travaillaient et travailleraient pour l'industrie allemande, c'est donc qu'ils étaient utiles, et aussi longtemps qu'ils le seraient, qui pouvait imaginer qu'ils seraient sauvagement détruits ? Et lorsque les déportations commencèrent, quelle raison y avait-il de ne pas croire qu'il s'agissait de camps de travail ? », Yerushalmi, Y. (2002), *op.cit*., p. 34 ; Pichon, M. (2009), *Les Français juifs. 1914-1950. Récit d'un désenchantement*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.

[106] Schnapper, D. (2017), *De la démocratie en France : République, nation, laïcité*, Paris, Odile Jacob, p. 247.
En 1977, 57% des Juifs interrogés se disaient Juifs, contre 63% en 1988, et 67% en 2002. Le terme « israélite » est quant à lui passé de 32% en 1977 à 5% en 1988 et 2002. Les jeunes sont les moins susceptibles de se dire « israélites » (3% des ashkénazes de 18 à 59 ans, contre 10% pour les ashkénazes de 60 ans et plus, (*cf.* Cohen, E. (2007), *op. cit*., p. 124). À titre d'anecdote, seul un de nos enquêtés s'est présenté comme « israélite » et il s'agissait du plus âgé (Yossef, 83 ans).

[107] Schnapper, D. (2004), *op. cit*., p. 12.

[108] Azria, R. (1996), « Les Juifs de France aujourd'hui », dans Goldberg, S.-A., *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf-Robert-Laffont, p. 1362 ; Ghiles-Meilhac, S. (2011), *Le Crif. De la Résistance juive à la tentation du lobby. De 1943 à nos jours*, Paris, Robert Laffont, p. 55.

[109] Cohen, M. (2004), *op. cit*., p. 121.

[110] Ghiles-Meilhac, S. (2011), *op. cit.*

[111] Cohen, M. (2004), *op. cit*., p. 121.

[112] 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.

siècle[113] et de sépharades, surtout après les accords d'Évian de 1962, questionne à son tour ce modèle de discrétion. En effet, désormais majoritaires au sein de la judaïcité française[114], ils avaient une pratique religieuse plus encadrée socialement en Algérie, Maroc et Tunisie[115]. Plus visible, elle se donnait à voir dans l'espace public, si bien que les juifs nouvellement arrivés en France ont pu ressentir une perte de leur repère. Si certains, en conséquence, se sont éloignés de la pratique religieuse, d'autres – une minorité – y ont réagi par un renforcement de la pratique[116], visible, à l'encontre donc de la discrétion israélite. Du reste, certains de ces jeunes sans repère ont participé du renforcement des mouvements orthodoxes, qui les ont socialisés au judaïsme (*cf.* chapitre 1)[117]. Dans leur cas, l'investissement de la religion peut procéder à la fois d'un sentiment d'étrangeté à la société française, à laquelle ils refusent de se soumettre (par le mariage par exemple), et d'un rejet du patrimoine culturel sépharade hérité. L'indépendance vis-à-vis des parents s'exprime certes par la contestation du modèle « bourgeois français » mais elle ne se traduit pas pour autant par le désir d'un retour au passé. Le monde judéo-maghrébin des grands-parents, encore soumis au préjugé colonial, paraît révolu, archaïque et suggère plus un état d'ignorance que celui d'une culture traditionnelle harmonieuse[118]. 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 socio-politiques[119]. Le texte religieux étant vu 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

[113] Laloum, J. (1998), *Les Juifs dans la banlieue parisienne des années 20 aux années 50,* Paris, CNRS Éditions, p. 68.
[114] Dès 1988, la moitié des « chefs de foyers » se disaient séfarades (contre 34% ashkénazes). Dans les années 2000, ils auraient été 70% à se déclarer ainsi (*cf.* Cohen, E. (2007), *op. cit.*, p. 243).
[115] Strudel, S. (1996), *op. cit.*
[116] Bensimon-Donath, D. (1971), *L'intégration des Juifs nord-africains en France*, La Haye, Mouton & Co, p. 195-201. À propos des défis posés par chaque vague d'immigration juive en France, voir : Zytnicki, C. (2010), *Terre d'exil, terre d'asile: Migrations juives en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Éditions de l'Éclat.
[117] Podselver, L. (2002), « Techouva. Nouvelle orthodoxie juive et conversion interne. », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, (2), 275-296, p. 283).
[118] Podselver L. (1990), « Les Lubavitch et la question de l'État. Défiance traditionnelle et pragmatisme messianique », dans Birnbaum, P., *Histoire politique des Juifs de France*, Paris, Presses de Sciences Po, 244-257).
[119] « *La division entre orthodoxes et libéraux remonte à l'époque des Lumières, une époque qui coïncide d'ailleurs avec l'émancipation des juifs en Europe, au moment où se développe, en particulier dans les universités allemandes, une lecture historico-critique du texte biblique Les libéraux pensent que la tradition juive doit évoluer, comme elle l'a toujours fait en fonction du contexte socio-culturel dans lequel elle se vit. La révélation divine ne s'arrête pas au Talmud, dont la rédaction est achevée au VIe siècle de notre ère. Elle continue aujourd'hui et s'exprime dans l'interprétation sans cesse renouvelée des textes. L'héritage du passé est réinterprété en fonction de la conscience moderne. »,* Bebe, P., Sarthou-Lajus, N., Euvé, F. (2015), « Qu'est-ce que le judaïsme libéral ? », *Études*, 65-75, p. 68. *Cf.* aussi, Bebe, P. (2006), *Qu'est-ce que le judaïsme libéral ?*, Paris, Calmann-Lévy.
Ordonnée rabbin en 1990, Pauline Bebe est d'ailleurs la première en France à occuper un tel titre. Le titre d'un ouvrage co-signé par une autre femme rabbin, Delphine Horvilleur, est équivoque : Horvilleur, D., Benzine, R., Schlegel, J.-L. (2019), *Des mille et une façon d'être juif ou musulman : dialogue*, Paris, Éditions Points.

religieuse, pratiquant une « *religiosité symbolique* »[120]. 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. Également, elle serait surtout le fait de classes moyennes supérieures, dont la spiritualisation excessive du judaïsme ne permet pas d'entretenir de vie communautaire locale[121].

2.3. Apports du cadre historique

Cette approche historique est intéressante à deux titres pour notre réflexion. Tout d'abord, elle 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'avoir envisagé d'abord ces deux phénomènes séparément (judaïsme orthodoxe *versus* israélitisme) que les deux trajectoires se télescopent : l'arrivée en France dans l'après-guerre de *haredim* coïncide avec la sortie progressive de l'israélitisme. Comme le cas d'Aix-les-Bains l'illustrera, les *haredim* ont largement contribué à (re)construire le judaïsme français, par un réseau d'institutions locales, comme les *yeshivot*[122]. 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, qui n'est d'ailleurs pas sans lien avec la discussion terminologique à venir *infra*. 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[123], 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 textes anciens entendus littéralement ne peuvent plus régir la vie des individus aujourd'hui, qui peuvent donc s'en affranchir[124] : c'est la position libérale. Dans la

---

[120] Entendue comme *« the consumption of religious symbols apart from regular participation in a religious culture or in religious organizations, for the purpose of expressing feelings of religiosity and religious identification* » (*cf.* Gans, H. (1994) « Symbolic ethnicity and symbolic religiosity: towards a comparison of ethnic and religious acculturation », *Ethnic and Racial Studies*, 17(4), p. 1.) Du même auteur, voir aussi : (1979), « Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America », *Ethnic and Racial Studies*, 2(1), p. 1-20.

[121] Kaplan, M. (1934), *Judaism as a civilization. Toward a reconstruction of American-jewish life*, New-York, Schocken, p. 111-113).

[122] Zytnicki, C. (1998), *op. cit.*, p. 276-280. L'auteur prend notamment l'exemple du rabbin Rozen, né en 1925 en Pologne où il étudiait en *yeshiva*. Arrivé en France (par une « *série de hasards* »), il s'emploie à construire une communauté juive à Toulouse : il fait venir de Tunisie un abatteur rituel (*shohet*), dont il obtient la prise en charge par le Consistoire, constitue un service de pompes funèbres. Autrement dit, il crée un cadre de vie en conformité avec quelques principes halakhiques, cadre jusque-là inexistant.

[123] Mosès, S. (2008), « Judaïsme et modernité », dans *Un retour au judaïsme : entretiens avec Victor Malka*, Paris, Éditions du Seuil, p. 59 *sqq*.

[124] *Ib.*, p. 63. *« La tradition se présente comme un ensemble de textes, qui consistent à leur tour en un nombre presque illimité de signes ; alors que la modernité normative recherche la cohérence interne de cet ensemble et l'horizon qui les unifie, en*

droite ligne de l'israélitisme, une telle attitude peut ainsi conduire à une sécularisation du judaïsme, qui, comme référence religieuse, aurait moins de prise sur les individus.
Le second schéma porte sur la structuration du segment orthodoxe. Ce parcours historique donne en effet à voir les concurrences et divisions internes (concurrences pour un même « marché » de croyants, et divisions sur la conception du judaïsme, intellectuelle ou émotionnelle), les jeux d'alliance de circonstances, contre un adversaire commun (les Lumières), ainsi que le rapport à la société environnante (le mythe du *shtetl*, du ghetto, comme idéal d'entre-soi, est aussi subi, imposé par des autorités politiques). Il est autrement dit difficile de comprendre le hassidisme, les orthodoxes même, et, au-delà, toute minorité religieuse, sans prendre en considération les différents cercles dans lesquels ils s'inscrivent. 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. Mieux : ils ne cessent de faire appel aux autorités non-juives, que ce soit 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 (les lituaniens contre les *hassidim*, puis tous contre les *maskilim*). 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 deux parcours historiques mettent au jour des tensions, à deux niveaux, entre intégralisme religieux et société libérale.

Tout d'abord, ils dessinent une évolution de la pratique religieuse qui, d'unifiée, se diversifie progressivement. Or, cette pluralisation de la pratique du judaïsme entraîne des frictions, en interne, entre différents courants. En quête d'indépendance,

---

quête d'un canon valable de tout temps et en tout lieu, la modernité critique n'y voit qu'un paysage de ruines. Pour les interprètes normatifs, les citations sont des illustrations ayant valeur d'autorité, alors que pour les auteurs critiques, qui estiment que la situation de la modernité est radicalement moderne, la citation doit être utilisée comme une force destructive, permettant de déchirer le contexte. ». Sur l'émergence du judaïsme libéral en France, voir aussi : Kuperminc, J.-C., Chaumont, J.-P. (dir.) (2007), *Zadoc Khan. Un grand rabbin entre culture juive, laïcité et affaire Dreyfus*, Paris, Éditions de l'éclat.

ils peuvent même jouer leur propre partition en fonction de leurs interlocuteurs, notamment pour en obtenir la reconnaissance[125]. Les ressources symboliques et économiques de l'État sont alors particulièrement recherchées pour s'imposer en interne, face à d'autres sous-groupes. Ce faisant, l'État se trouve placé dans une situation parfois délicate, chargé d'arbitrer entre diverses tendances d'une même tradition religieuse.

Ensuite, ils donnent à voir une articulation à la société environnante, quant à elle, moins linéaire qu'on ne pourrait le croire. Le *shtetl* d'Europe de l'Est connait des brèches sous l'effet de la *Haskala* et de la modernisation économique. Dans l'adversité, les sous-courants lituanien et hassidique se rapprochent pour mener un combat commun. Cette histoire rejoint celle des juifs français : la sortie du ghetto, depuis l'Émancipation, ouvre la voie à l'israélitisme. L'assimilation est alors d'autant plus tentante que la participation à la vie économique promet une vie plus confortable. Après un temps, le judaïsme traditionnel se renforce sur un mode plus militant, et cette fois, proprement orthodoxe. En Europe de l'Est comme en France, la sécularisation, par le biais des Lumières, affecte les mondes orthodoxes, qui, en réaction, tendent à se faire plus durs, plus intransigeants. Un temps déstabilisée, surtout en ce qui concerne le cas français, une partie du judaïsme existant tend, pour ne pas se diluer dans la société non-juive environnante, à se faire plus orthodoxe, à exacerber sa dimension intégraliste pour mieux se distinguer, et se préserver, des alternatives sécularisées. Si elles sont 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 se feraient plus revendicatifs. Or, cette attitude, plutôt nouvelle dans son ton défiant, pose 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

[125] Becci, I., Monnot, C., Voirol, O., (dir.), (2018), *Pluralisme et reconnaissance. Face à la diversité religieuse*, Rennes, PUR.

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 peuvent converger (au moins dans leur contenu).

Les frictions avec la société environnante ne sont donc pas nouvelles, mais les années 1980 marqueraient le début d'un cycle : après la sidération de la Deuxième Guerre mondiale, les juifs orthodoxes se montreraient, à la faveur d'un renforcement globalisé de la référence religieuse, plus défiants envers les institutions publiques. Et ce, d'autant plus que, à en croire Rémy Leveau et Dominique Schnapper, celles-ci refuseraient de traiter les demandes à motif religieux. L'équation se complique encore un peu plus par des caractéristiques socio-religieuses 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'Europe[126]. Enfin, c'est encore la France qui compte, en Europe, la plus forte proportion de « *nones* », ces personnes ne se revendiquant d'aucune affiliation religieuse[127]. 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 et d'aménagements, dans un univers non-juif sécularisé. Pour les institutions publiques, réguler des questions entre sécularisation et désécularisation, croyants et non-croyants, intégralistes et marginalistes, intransigeantisme et compromis, croyants intégralistes et d'autres croyants intégralistes, est un exercice peu aisé, qui génère, immanquablement, des tensions. L'un des enjeux de notre recherche sera ainsi d'interroger ces mouvements d'attraction et de rejet dans la France des années 1980 à nos jours.

3. REVUE DE LITTERATURE

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

[126] Portier, P., Willaime, J.-P. (2021), *op. cit.*, 95-118.
[127] *Idem.*

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 religieux[128]. Certes, des sous-disciplines de la science politique s'en sont emparés[129], au premier rang desquelles, la sociologie électorale. Après les précédents déjà lointains de Max Weber[130] d'Emile Durkheim[131] et d'André Siegfried[132], mais aussi de Fernand Boulard[133], Guy Michelat[134] et Michel Simon[135], François Goguel[136] 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 Etienne[137], Remy Leveau[138], Olivier Roy[139] et Gilles Kepel[140] ; tandis que la sociologie politique questionne la place de la religion dans la construction du lien de citoyenneté, autour des travaux d'Yves Deloye[141], Jean-Marie Donegani[142] ou encore Pierre Birnbaum[143]. Depuis le tournant des années 2000, ce sont surtout la sociologie de la laïcité[144] et de l'action publique (de la gouvernance du religieux)[145] qui étudient le religieux[146]. L'un des enjeux est ainsi la gestion de la pluralité religieuse[147]

---

[128] Comme l'indique le titre d'un ouvrage relativement récent, les sociologues sont en quête de religion dans les publications de science politique mais aussi dans les analyses statistiques et les études d'action publique. Duriez, B., Béraud, C., de Gasquet, B., (dir.) (2018), *Sociologues en quête de religion,* Rennes, PUR.

[129] Cette périodisation est tirée de Frégosi, F., Silhol, G. (2017), « Le religieux comme objet en science politique : des recompositions de la division du travail scientifique à l'ouverture de chantiers de recherche distincts », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 129(1), 181-191.

[130] Weber, M. [1905] (1985), *op. cit*.

[131] Durkheim, E. [1922] (2013), *Education et sociologie*, Paris, PUF.

[132] Siegfried, A. [1913] (1964), *Tableau politique de la France de l'Ouest*, Paris, Armand Colin, p. 132 *sqq*.

[133] Boulard, F. (1954), *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, Les Editions ouvrières.

[134] Michelat, G. (1970), "Thèmes idéologiques et comportement électoral : cohérences et discordances », dans *L'élection présidentielle de 1965*, Paris, Armand Colin, 459-529.

[135] Michelat, G., Simon, M. (1977), *Classes, religions, et comportements politiques*, Paris, FNSP ; Michelat, G., Simon, M. (1985), « Religion, classe sociale, patrimoine et comportement électoral : l'importance de la dimension symbolique », dans Gaxie D. (dir.), *Explication du vote*, Paris, Presses de Sciences Po, 291-322.

[136] Goguel, F. (1970), *Géographie des élections françaises sous la Troisième et la Quatrième République*, Paris, Presses de Sciences Po

[137] Etienne, B. (1976), *Algérie, cultures et révolution*, Paris, Editions du Seuil.

[138] Leveau, R. (1987), *Les musulmans dans la société française*, Paris, Presses de la FNSP.

[139] Roy, O. (1995), *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Fayard.

[140] Kepel, G. (1987), *Les banlieues de l'islam : naissance d'une religion en France*, Paris, Seuil.

[141] Déloye, Y. (1994), *École et citoyenneté. L'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy : controverses*, Paris, Presses de Sciences Po

[142] Donegani, J.-M., (1993), *op. cit.*

[143] Birnbaum, P. (1985), *L'action de l'État. Différenciation et dédifférenciation*, dans Grawitz, M., Leca, J. (dir.), *Traité de science politique. III. L'action politique*, Paris, PUF, p. 643-682.

[144] Baubérot, J., Milot, M. (2011), *Laïcités sans frontières*, Paris, Editions du Seuil ; Portier, P. (2001), *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
Évidemment, la sociologie des mobilisations ne disparaît pas. *Cf.* Portier, P., Béraud, C. (dir.) (2015), *Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Paris, Éditions de la MSH.

[145] Champion, F., Cohen, M. (1999), *Sectes et démocratie*, Paris, Éditions du Seuil ; Beckford, J., (1985), *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements*, London & New York, Tavistock.

[146] Sans oublier, mêlant sociologie (électorale) et enjeux méthodologiques, Donegani, J.-M., Duchesne, S., Haegel, F. (2002), *Aux frontières des attitudes : entre le politique et le religieux*, Paris, L'Harmattan.

[147] Lamine, A.-S. (2013), *Quand le religieux fait conflit : désaccords, négociations ou arrangements*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes

par un État laïc, devant garantir une symphonie de voix[148] dans des institutions comme la prison, où le religieux peut être vu comme un allié ou une difficulté[149]. 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 politiques. Ce constat est objectivable par les publications d'articles consacrés à la religion au sein de revues de science politique : laïcité et religion n'ont fait l'objet que de 60 articles, sur les 2500 publiés de 1951 à 2013[150]. C'est que les articles sur la religion sont publiés dans d'autres revues, *« des revues généralistes de sciences sociales (sociétés contemporaines, critique internationale) ou dans celles de sociologie des religions (Archives des sciences sociales des religions, Social Compass), de droit (Société, droit et religion), et de civilisation (revue française de civilisation britannique, revue française d'études américaines, études chinoises, etc.) »*[151]. Il en va de même pour les thèses, puisqu'une recherche par les mots-clés « religion » et « laïcité » n'indique que 88 thèses de 1985 à 2013 (pour un total de 2873 thèses inscrites en science politique), soit 3,26%. La proportion est proche de 2013 à 2022 : 28 thèses sur 822, soit 2,9%. Une faible portion des thèses de science politique porte donc sur la religion ou la laïcité. Les thèses sur la laïcité sont inscrites le plus souvent en droit public ou sociologie et celles sur la religion en histoire, philosophie et science religieuse. 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 religieux[152]. 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 sur une période de plus de 60 ans. En revanche, ce croisement de la science politique et de l'objet religieux reste faiblement appliqué au judaïsme, si ce n'est dans un article consacré aux ressources militantes facilitant la cohésion d'une communauté[153].

Comment expliquer ce constat ? Tout d'abord, en France à tout le moins, des objets centraux de la science politique, comme l'État, ou la démocratie se sont souvent

[148] Baudouin, J., Portier, P. (dir.) (2001), *La laïcité. Une valeur d'aujourd'hui. Contestations et renégociations du modèle français*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
[149] Béraud, C., De Galembert, C., Rostaing, C. (2016), *De la religion en prison*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes ; Becci, I. (2015) « La régulation de la pluralité religieuse contemporaine. Les institutions pénitentiaires entre sécurisation et spiritualisation » dans Barras, A., Dermange, F., Nicolet, S. (dir.), *Réguler le religieux dans les sociétés libérales*, Genève, Labor et Fides.
[150] Barb, A. (2018), « La religion, un objet d'étude négligé par la science politique ? État des lieux comparé France/États-Unis », dans Duriez, B., Béraud, C., de Gasquet, B., (dir.), *Sociologues en quête de religion,* Rennes, PUR, p. 97-104.
[151] *Ib*., p. 98.
[152] De Galembert, C., Koenig, M. (2014), « Gouverner le religieux avec les juges. Introduction », *Revue française de science politique,* 64(4), 631-645.
[153] De Gasquet, B. (2012), « Intellectuels à la synagogue. La production de l'autorité dans le judaïsme non orthodoxe en France », *Genèses*, 3(88), 46-67.

constitués contre la religion[154]. La seconde raison est plus large encore : le paradigme de la sécularisation la donnant pour presque éteinte, la religion ne pouvait pas *« être considérée comme une variable d'analyse suffisamment pertinente et stable pour expliquer les rapports de force en démocratie, les relations entre États ou le fonctionnement des institutions.* »[155]

Aux États-Unis, la science politique s'est étonnamment assez peu saisie du religieux[156]. Certes, du fait du système politique, la représentation politique de groupes particuliers[157], notamment ethnico-religieux, est un enjeu de la définition de la nation, d'où de nombreuses études sur la question[158]. Et pourtant, hormis des regains ponctuels d'intérêt, à l'occasion de la révolution iranienne de 1979, de l'irruption sur la scène politique de la New Christian Right ou encore des attentats du 11 septembre 2001, c'est surtout la sociologie des mobilisations qui a prêté attention à l'objet religieux. Pendant longtemps évoluant en vase clos, la sociologie des mobilisations et la sociologie des religions ont commencé à dialoguer à la faveur du tournant culturel des années 1980[159]. La religion n'est alors pas seulement vue comme une composante d'une culture politique[160], mais comme une ressource de la mobilisation[161], en termes d'encadrement organisationnel, d'identité collective à défendre[162], ou de cadrage[163]. Cette

---

[154] *Ib.*, p. 101.
[155] *Ib.*, p. 102.
[156] Philpott, D. (2009), "Has Political Science Ignored Religion?", *The Annual Review of Political Science*, 2, 183-202.
[157] Schnapper, D. (1974), "Centralisme et fédéralisme culturels : les émigrés italiens en France et aux États-Unis », *Annales ESC*, p. 1140-1160.
[158] Dont quelques ouvrages fondateurs, marqués par l'école de Chicago : Thomas, W., Zaniecki, F. (1918), *The Polish Peasant in Europe and America*, Chicago, University Press of Chicago; Zorbaugh, H. (1928), *The Gold Coast and the Slum*, Chicago, University Press of Chicago; Young, P. (1932), *The Pilgrims of Russian Town*, Chicago, University Press of Chicago; Frazier, E. (1932), *The Negro Family in Chicago*, Chicago, University Press of Chicago; Whyte, W. (1943), *Street Corner Society*, Chicago, University Press of Chicago.
[159] Snow, D., Beyerlein, K. (2011), "Bringing the Study of religion and Social Movements Together: Toward an Analytically Productive Intersection" dans Snow, D., Soule, S., Kriesi, H., *et al*.., *The Wiley Blackwell Companion to Social Movements*, Hoboken, John Wiley & Sons, 572-586 ; Hannigan, J. (1991), "Social movement theory: Toward a New Synthesis", *Sociological analysis*, 52(4), 311-331; Lindekilde, L., Kühle, L. (2015), "Religious Revivalism and Social movements", dans Lindekilde, L., Kühle, L., Della Porta, D. *et a*l., *The Oxford Handbook of Social Movements*, Oxford, Oxford University Press, 173-184; Williams, R. (2006), « Collective Action, Everyday Protest, Lived Religion », *Social Movement Studies*, 5(1), 83-89. La comparaison entre Nouveaux mouvements sociaux et Nouveaux mouvements religieux est cependant critiquée, car elle comporterait autant de différences (les NMS auraient une organisation plus démocratique que les NMR) que de points communs (brouillage des frontières privé/public). *Cf.* Barker, E., [1985], (1995), N*ew Religious Movements. A Practical Introduction*, Londres, HMSO, mais surtout, *cf.* Hannigan, J. (1990), "Apples and Oranges or Varieties of the Same Fruit? The New Religious Movements and the New Social Movements Compared", *Review of Religious Research*, 31(3), 246-258.
[160] Williams, R. (1999), "Visions of the Good Society and the Religious Roots of American Political Culture", *Sociology of Religion*, 60(1), 1-34.
[161] Burns, G., Kniss, F. (2013), "Religion and social movements" dans Snow, D., Della Porta, D., Klandermans, B., *et al*., *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, Hoboken, John Wiley and Sons; Burns, G., Kniss, F. (2004), "Religious movements", dans Snow, D., Soule, S., Kriesi, H., *The Blackwell Companion to Social Movements*, Hoboken, John Wiley and Sons; Jelen, T., Wilcox, C. (dir.) (2012), *Religion and politics in comparative perspective : the one, the few, and the many*, Cambridge, Cambridge University Press; Smith, C. (1996), *Resisting Reagan: The U.S. Central America Peace Movement*, Chicago, Chicago University Press.
[162] Williams, R. (1996), "Religion as Political Resource: Culture or Ideology?", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35(4), 368-378; Juergensmeyer, M. (2017), *Terror in the Mind of God: the global rise in religious violence*, Oakland, University of California Press; Sager, R. (2010), *Faith, Politic and Power: The Politics of Faith-Based Initiatives*, Oxford, Oxford University Press.
[163] Williams, R. (2002), "From the "Beloved Community" to "Family Values": Religious Language, Symbolic Repertoires, and Democratic Culture », dans Meyer, D., Whittier, N., Robnett, B., *Social Movements: Identity, Culture, and the State*, Oxford, Oxford University Press, 247-265, p. 250; Benford, R., Snow, D. (2012), « Processus de cadrage et mouvements sociaux: présentation et bilan », *Politix*, 3(99),

redécouverte de la religion par les travaux des années 1990 est pourtant provisoire[164], parce que le nombre de publications sur l'objet religieux n'augmente pas durablement[165], et les principales revues de science politique de n'accorder qu'une très faible place à la religion, par rapport aux revues de sociologie. Toutefois, comme en France, la régulation de la pluralité religieuse tend désormais à s'imposer comme un objet de recherche central[166].

Une explication de ce constat[167] est commune à la France et a trait à la sécularisation, dont les ouvrages centraux sont états-uniens et datent du milieu des années 1960[168]. D'autres explications sont plus contextuelles. En effet, ces travaux sont fortement marqués par les approches du choix rationnel, longtemps peu sensibles à toute explication d'ordre psycho-social, jugée floue et difficilement mesurable. Par choix de méthode donc[169], mais aussi parce que la religion ne semblait pas déterminante, voire peu active, dans la plupart des mouvements sociaux (comme les mouvements de contestation de la guerre au Vietnam, féministes ou écologiques par exemple)[170]. Quand elles se sont ouvertes au phénomène religieux, elles tendaient à l'expliquer par des besoins non satisfaits[171]. Reste qu'en volume, ces travaux sont peu nombreux, même si, comme en France, se constate un effet de rattrapage, avec des chercheurs plus nombreux à se saisir de la religion[172]. Au-delà de l'objet religieux, la place qui lui est faite est à prendre en compte, puisqu'il est parfois vu comme un motif de mobilisation, comme un support de dispositions, ou encore comme un motif de

---

217-255 ; Collins, D. (1998), *When the Church Bell Rang racist: The Methodist Church and the Civil Rights Movements in Alabama*, Macon, Mercer University Press.

[164] Verba, S., Schlozman, K., Brady, H. (1995), *Voice and Equality: civic voluntarism in American politics*, Cambridge, Harvard University Press; Miller, W., Shanks, M. (1996), *The New American Voter*, Cambridge, Harvard University Press.

[165] Wald, K., Wilcox, C., (2006), "Getting Religion: Has Political Science Rediscovered the Faith Factor?", *American Political Science Review*, 100(4), 523-529

[166] Asad, T. (2003), *Formations of the Secular Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press; Kuru, A. (2007), « Passive and Assertive Secularism : Historical Conditions, Ideological Struggles and State Policies toward Religion », *World Politics*, 59(4), 568-594; (2008) « Secularism, State Policies, and Muslims in Europe : Analyzing French Exceptionalism », *Comparative Politics*, 41(1), 1-19; Hurd, S. (2012) « International Politics After Secularism », *Review of International Studies*, 38, 943-961; Sullivan, W. (2005), *The Impossibility of Religious Freedom*, Princeton, Princeton University Press; Beaman, L. (2012), « Battles over Symbols : the religion of the minority versus the Culture of the Majority », *Journal of Law and Religion*, 28(1), 67-104; Mahmood, S., Danchin, P. (2014), « Immunity or Regulation ? Antinomies of Religious Freedom », *The South Atlantic Quarterly*, 113(1), 129-159; Jakobsen, J., Pelligrini, A. (2008), *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*, Boston, Beacon Press; Taylor, C., Maclure, J. (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, Paris, La Découverte; Bader, V. (2007), *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam University Press; Garvey, J. (2000), *What Are Freedoms For*?, New-York, Harvard University Press; Shiffrin, S. (2004), "The Pluralistic Foundation of the Religion Clauses", *Cornell Law Review*, 90(4), 9-95.

[167] Smith, C. (1996), "Correcting a Curious Neglect, or bringing Religion Back" dans Smith, C., *Disruptive Religion. The Forth of Faith in Social Movement Activism*, New-York, Routledge, 1-29.

[168] Berger, P. (1967), *op. cit*; Martin, D. (1969), *op. cit.*; Wilson, B. (1966), *op. cit.*; Wilson B, Ikeda D (1987), *L'avenir de l'humanité et le rôle de la religion*, Monaco, Le Rocher.

[169] Wald, K., Fridy, K., Silverman, A. (2005), "Making Sense of Religion in Political Life", *Annual Review of Political Science*, 8, 121-143

[170] Smith, C. (1996), *op. cit*.

[171] Stark, R., Finke, R. (2000), *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley, University of California Press.

[172] *Ib.*, p. 103-104. *Cf.* aussi Wolfe, A. (2010), « Political Science, Democracy and Religion », dans Katznelson, I., Wolf, A., *Religion and Democracy in the United States: Danger or Opportunity?*, Princeton, Princeton University Press, 24-45.

demandes. Trop peu souvent les travaux s'efforcent de prendre la pleine mesure de l'univers de sens que la religion constitue pour les agents sociaux considérés.

De manière générale, les travaux portant sur le judaïsme en France sont peu nombreux, et encore moins lorsqu'il s'agit du judaïsme orthodoxe[173]. Pourtant, une recherche par mots-clés (« judaïsme », « juif », « juif orthodoxe ») à partir du catalogue de la BNF indique que 3 205 ouvrages et articles ont été publiés en France depuis 1980[174]. Cependant, nombre d'entre eux sont des ouvrages de vulgarisation, et d'autres sont des commentaires des textes religieux écrits par des *insiders* (juifs orthodoxes). Nous n'ambitionnons donc pas de dresser un tableau exhaustif des écrits sur le judaïsme publiés en France, et nous nous limiterons à la recherche académique. Il s'agit ainsi plutôt de repérer les disciplines, qui tendanciellement regroupent les recherches de sciences sociales publiées en France depuis les années 1980 sur le judaïsme. Pour ce faire, quatre indicateurs seront retenus. Les publications de deux revues d'études juives (*Pardès*, et *Revue des Études juives*), les publications relatives au judaïsme et aux juifs dans une revue centrale de science politique (*la Revue française de Science politique – RFSP*), ainsi que les thèses produites sur ces deux mots-clés. Le quatrième indicateur prend en compte des recherches qui ont fait date dans l'étude de l'objet.

Premièrement, une majorité des recherches s'inscrivent en histoire, ou dans une moindre mesure en philosophie. Deux revues illustrent particulièrement cette tendance, à savoir la *Revue des Études Juives* et *Pardès*. Parmi les 61 numéros publiés depuis la création de *Pardès*, en 1985, une écrasante majorité est à dominante philosophique (36) avec une forte dimension exégétique[175], une partie (15) à dominante historique[176]. La dimension sociologique est forte voire majoritaire dans 7 numéros seulement[177], et c'est, parmi eux, dans un double numéro consacré à la société israélienne[178] et un numéro consacré à l'orthodoxie que les orthodoxes (*haredim*) font explicitement l'objet d'articles (auquel s'ajoute un article du double numéro 9-10, sur les juifs orthodoxes face à la Shoah).

La *Revue des Études Juives*, quant à elle, se propose d'étudier tous les aspects du judaïsme, dont l'exégèse biblique et parfois littéraire et linguistique, dans une

[173] Dalsace, Y. (2017), « Des liens difficiles entre le judaïsme et le monde de la recherche », dans Tartakowsky, E., Dimenstein, M., *Juifs d'Europe. Identités plurielles et mixité*, Tours, PUFR, p. 213.
[174] Le catalogue de Sciences Po indique plus de 56 000 références pour une recherche comprenant « juif » ou « judaïsme ».
[175] Il s'agit des numéros 1, 7, 11, 12, 17, 19-20, 22, 23, 24, 26, 30, 31, 32-33, 35, 36, 38, 39, 40-41, 42, 43, 45, 46, 47-48, 49, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 66.
[176] Il s'agit des numéros 2, 4, 5, 6, 8, 9-10, 13, 15, 16, 28, 29, 34, 44, 50, 67).
[177] Il s'agit des numéros 3, 14, 18, 25, 55, 62, 64-65. Les autres numéros sont à dominante psychanalytique (27, 37), ou littéraire (21).
[178] Le double numéro 64-65.

démarche historique. Toutefois, la place accordée aux juifs orthodoxes reste faible : parmi les 85 numéros publiés depuis 1980, seulement 1 fascicule leur consacre un article[179]. La dimension sociologique est également marginale, puisqu'elle n'est abordée que dans 3 articles[180].

Deuxièmement, la même recherche par mots-clés indique, sur la période de 1980 à 2022, 44 textes dans la *RFSP*, dont : 34 recensions ou lectures critiques d'ouvrages historiques ou sociologiques – dont 18 évoquent très marginalement le judaïsme – ; deux articles d'Ilan Greilsammer[181] ; un d'Alain Dieckhoff sur la politique israélienne[182] ; un de Dominique Schnapper et Sylvie Strudel[183] ; un article sur la philosophie d'Hannah Arendt ; un article d'histoire ; un article d'épistémologie et trois autres de théorique politique évoquant à la marge le judaïsme, auxquels s'ajoute un numéro sur « la judiciarisation dans le gouvernement du religieux »[184].

Troisièmement, la recherche par le même mot-clé indique 230 thèses produites en France sur la période (1980-2022). Parmi elles, 54 s'inscrivent en histoire, 45 en études géo-culturelles, 34 en sociologie, 28 en théologie, 25 en littérature, 16 en philosophie, 12 en sciences religieuses, 7 en anthropologie, 6 en droit, 11 dans d'autres disciplines[185], et seulement 7 en science politique[186].

Quatrièmement, certaines études portant sur le judaïsme ont fait date, notamment sur les différents profils de juifs[187]. À ce sujet, les travaux les plus récents portent sur les juifs libéraux[188] ou les sortants (en Israël)[189], parfois dans une perspective féministe[190]. Sur les juifs orthodoxes, les recherches de Laurence Podselver, de Lucine

---

[179] T163, 2004, fascicules 1-2, sur la signification du *shabbat* dans le *sefer hassidim*.
[180] En 2000 fascicule 1-2, sur l'embourgeoisement des juifs en Hongrie au XIXe ; en 1995, fascicule 3-4 sur racisme religieux contre juifs ; en 1991, fascicule 1-2 sur rapport au politique.
[181] Greilsammer, I. (1986), « Fonctions interprétatives et représentatives des partis religieux en Israël », *Revue française de science politique*, (3), 49-373 ; Greilsammer, I. (1989), « Cohabitation à la française, cohabitation à l'israélienne », *Revue française de science politique*, (1), 5-20.
[182] Dieckhoff, A. (1989), « Sionisme et judaïsme : la difficile et fragile autonomie du politique », *Revue française de science politique*, (6), 816-828.
[183] Schnapper, D., Strudel, S. (1983), « Le « vote juif » en France », *Revue français de science politique*, 33(6), 933-961.
[184] De Galembert, C., Koenig, M. (dir.) (2014), « La judiciarisation dans le gouvernement du religieux », *Revue français de science politique*, 64(4), 631-757.
[185] Dont 7 en psychologie et psychanalyse, 1 en sciences de l'information et de la communication, 1 en médecine, 1 en art, 1 en urbanisme et 1 en sport.
[186] Viaud, P. (1989), *Le concept d'humanité dans la pensée politique du XIXe siècle*, Paris 5 ; Epstein, S. (1990), *Les institutions israélites françaises de 1929 à 1939 : solidarité juive et lutte contre l'antisémitisme*, Paris 1 ; Chebel d'Appollonia, A. (1993), *Morale et politique chez Raymond Aron*, IEP de Paris ; Lauze, F. (1997), *Recherches sur la problématique de l'État d'Israël*, Université de Nice ; Hirsch, Y. (2009), *Réflexions sur la conversion juive : les implications politiques et sociales du transfert identitaire dans la première moitié du 20e siècle en Europe*, IEP de Paris ; Lehr, J. (2010), *La résistance fait(e) école : La deuxième guerre mondiale et les projets éducatifs juifs en France*, Paris 1 ; Poizat, J.-C. (2011), *Les intellectuels juifs français contemporains : l'invention d'une nouvelle pensée juive en France aujourd'hui (1967-2010) : sociologie, histoire, politique*, IEP de Paris ; auxquelles s'ajoute celle de Sylvie Strudel. Strudel, S. (1996), *op. cit*.
[187] Schnapper, D. (1980), *Juifs et israélites*, Paris, Gallimard.
[188] De Gasquet, B. (2009) « Devenir militant(e) à la synagogue », dans Nicourd, S. (dir.), *Le travail militant*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 83-92.
[189] Heymann, F. (2015), *Les déserteurs de Dieu : ces ultra-orthodoxes qui sortent du ghetto*, Paris, Grasset.
[190] Azria, R. (1996), « La Femme dans la tradition et la modernité juives », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 95, 117-132 ; Las, N. (2012), *Voix juives dans le féminisme. Résonances françaises et anglo-américaines*, Paris, Honoré Champion.

Endelstein, et, plus récemment, de Martine Cohen restent les dernières en date[191]. Également, si certaines font cas du lien politique qui se noue entre les juifs et la République française[192], quelques-unes sont véritablement des études de science politique, ainsi qu'en témoigne la thèse convertie en ouvrage de Sylvie Strudel[193].

Il ressort deux constats de cette revue de littérature. Le premier porte sur l'objet étudié. Les travaux existants traitent le plus souvent des « *recompositions individuelles* », ou des « *marges progressistes* »[194] au sein du judaïsme, et peu du judaïsme orthodoxe. Ce constat n'est pas spécifique aux juifs orthodoxes, et est avéré ailleurs en sociologie de la religion[195] et même plus largement en science politique[196], peut-être en raison d'un tropisme des chercheurs.

Le second porte sur le caractère ténu de cette revue de littérature. La rareté des approches politistes implique d'élargir le spectre, pour y inclure des travaux de sociologie, notamment de sociologie de la religion, et même d'histoire et d'anthropologie. Pour le dire d'un mot 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. Par conséquent, le faible nombre des études de sciences sociales sur le judaïsme en France implique de considérer les travaux menés ailleurs : pour que cette revue de littérature soit plus complète, plus indicative, il faut y inclure les recherches internationales. C'est à ce prix qu'il est possible de constituer une revue de littérature indicative sur le judaïsme *orthodoxe*. Dans cette optique, la littérature se répartit le plus souvent entre les États-Unis et Israël, avec aussi la présence

---

[191] Podselver, L. (2010), *Retour au judaïsme ? Les loubavitch en France*, Paris, Odile Jacob ; Endelstein, L. (2009), *op. cit.* ; Cohen, M. (2022), *Fin du franco-judaïsme ? Quelle place pour les juifs dans une France multiculturelle ?*, Rennes, PUR.

[192] Birnbaum, P. (1992), *Les Fous de la République : Histoire politique des juifs d'État de Gambetta à Vichy*, Paris, Fayard; Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphael, F. (2009), *op. cit.* ; Benveniste, A. (2002), *Figures politiques de l'identité juive à Sarcelles*, Paris, L'Harmattan.

[193] Strudel, S. (1996), *Votes juifs. Itinéraires migratoires, religieux et politiques*, Paris, Presses de Sciences Po ; Bordes-Benayoun, C. (1984), *Les juifs et la politique. Enquête sur les élections législatives de 1978 à Toulouse*, Paris, Éditions du CNRS.

[194] Raison du Cleuziou, Y. (2019), *op. cit*., p. 6.

[195] *Idem ;* Baudoin, J., Portier, P. (dir.) (2002), L*e mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité : enquêtes autour d'une militance éclatée*, Rennes, PUR. À titre d'exemple, « *le nombre d'ouvrages concernant les prêtres-ouvriers excèdent assez largement le nombre de monographies sur l'univers conservateur indépendant du Lefebvrisme*. », p. 6. Yann Raison du Cleuziou cite par exemple : Béraud, C., Gugelot, F., Saint-Martin, I. (2012), *Catholicisme en tensions*, Paris, EHESS ; Lefebvre, S., Béraud, C., Meunier, E.-M. (2015), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Rennes, PUR.

[196] Dans les études de mouvements sociaux, les mouvements progressistes sont surinvestis par rapport aux mouvements d'extrême-droite (*cf.* Agrikoliansky, E., Collovald, A., (2014), « Mobilisations conservatrices : comment les dominants contestent ? », *Politix*, (106), 7-29 ; Vaillant-Jacquet, M. (2021), *Le mouvement identitaire français. Pour une approche mixte des marges en politique*, Thèse de doctorat, Université Paris II – Panthéon Assas, p. 21-22 ; Blee, K. (2007), « Ethnography of the Far Right », *Journal of Contemporary Ethnography*, 2, 119-128. Aux États-Unis, c'était le cas jusque dans les années 1990 au moins (*cf.* Morris, A. (1984), *The Origins of the Civil Rights Movement. Black Communities Organizing for Change*, New-York Macmillan ; Tarrow, S. (2001), « Silence and Voice in the Study of Contentious Politics: Introduction », dans Aminzade, R., Goldstone, J., McAdam, D. (*et al.*), *Silence and Voice in the Study of Contentious Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1-13 ; Olson, L. (2011), « The Religious Left in Contemporary », *Politics, Religion & Ideology*, 12(3), 271–294).

limitée d'un corpus au Canada. La littérature est donc très majoritairement anglophone, mais quelques ouvrages en hébreu, souvent cités, seront indiqués[197].

Une revue de littérature thématique, organisée autour de quatre items notamment (structures sociales et d'autorité, institutions, vie et événements communautaires, construction des barrières sociales et spatiales[198]), est certes possible. Toutefois, une telle approche nous parait statique, d'autant qu'une revue littérature chronologique permet, en l'occurrence, d'identifier des moments, des tendances, qui eux-mêmes renseignent sur le traitement de l'objet. En effet, trois périodes peuvent être distinguées.

La première période couvre les années 1960 et 1970. À cette époque, la littérature sur l'objet se constituait surtout autour d'enquêtes ethnographiques, de monographies, d'analyses endogènes[199]. Elles portaient notamment sur trois thèmes majeurs[200] que sont le recrutement au sein de groupes hassidiques[201], leurs pratiques culturelles[202], l'identité hassidique (autour de présentations des diverses cours hassidiques[203] ou de

[197] Bien que notre maîtrise de l'hébreu soit limitée, nous indiquerons les ouvrages qui ont fait date, presque toujours centrés sur le cas israélien. Des recensions ainsi que l'aide ponctuelle de tiers nous ont permis de les placer dans cette de revue littérature.

[198] Valins, O. (1999), *Identity, Space and Boundaries- Ultra-Orthodox Judaism In Contemporary Britain*, Thèse de doctorat, University of Glasgow.

[199] Pour sauver le souvenir du *shtetl* (*cf.* Zbrowski, M., Herzog, E. (1952), *Life is with People: The Culture of the Shtetl*, New-York, Schocken Books ; Rubin, I. (1972), *Satmar: An Island in the City*, Chicago, Quadrangle Books ; Shaffir, W. (1974), *Life in a Religious Community: The Lubavitcher Chassidim in Montreal*, Toronto, Holt, Rinehart & Winston of Canada ; Gutwirth, J. (1970), *Vie juive traditionnelle : ethnologie d'une communauté hassidique*, Paris, Les Editions de Minuit).

[200] Belcove-Shalin, J. (1988), « The Hasidim of North America: A Review of Literature », dans Zenner, W. (dir.), *Persistence and Flexibility: Anthropological Perspectives on the American Jewish Experience*, New-York, State University of New-York, 183-207. Nous choisissons de ne pas reprendre tous les thèmes cités par l'auteur, car nous estimons que celui de l'autorité charismatique s'inscrit en définitive dans celui de l'identité hassidique et que celui du changement social est assez peu présent dans la littérature de cette première période.

[201] Singer, M., (1978), « Chassidic Recruitment and the Local Context », *Urban Anthropology*, 7(4), 373-383; Mitchell, D., Plotnicov L, (1975), « The Lubavitch Movement: A Study in Contexts », *Urban Anthropology*, 4(4), 303-315; Brussel, S., (1975), « Continuity and Change: A Study of the Hasidic Community of Boston », Ann Arbor, University Microfilms International; Pastner, S. (1986), « Recruiting for Hashem in the Wilderness », Communication au 85e Congrès de l'American Anthropological Association Meetings, Philadelphie.

[202] Poll, S. (1965), « The Role of Yiddish in American Ultra-Orthodox and Hassidic Communities », *Annual of Jewish Social Science*, 13, 125-152 ; Jochnowitz, G. (1968), "Bilingualism and Dialect Mixture Among Lubavitcher Hasidic Children", *American Speech*, 43(3), 182-200; Singer, M. (1980), "The Use of Folklore in Religious Conversion: The Chassidic Case" *Review of Religious Research*, 22(2), 170-185; Eliach, Y. (1982), "Hasidic Tales of the Holocaust", New-York, Avon Books; Mintz, J. (1968), « Legends of the Hasidim: An Introduction to Hasidic Culture and Oral Tradition in the New World", Chicago, University of Chicago Press; Andre, H.., Mazor, Y., (1974), « The Hasidic Dance -Niggun- A Study Collection and Its Classificatory Analysis" dans Adler, I., Bayer, B. (dir.), *Yuval*, 3, 136-266; Katz, J., (1970), "Chasidism in Jazz", *Journal of Synagogue Music*, 2(4), 28-33; Pasternack, V. (1972), « Chasidic Music », *Congress Bi-weekly*, 33, 14-18; Weinreich, M. (1980), *History of the Yiddish Language*, Chicago, University of Chicago Press.

[203] Kranzler, G. (1961), *Williamsburg: A Jewish Community in Transition*, Feldheim Publishers, Spring Valley; Freilich, M. (1962), *The Modem Shtetl: A Study of Cultural Persistence*, *Anthropos*, 57, 45-54; Gutwirth, J. (1972), "The structure of a Hassidic Community in Montreal », *Jewish Journal of Sociology*, 14, 43-62, (1973) « Hassidim et Judaicité à Montreal », *Recherches Sociographiques*, 14(3), 291-325 ; Levy, S., (1975) "Shifting Patterns of Ethnic Identification Among the Hassidim" dans Bennett, J. (dir.), *The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology*, Saint Paul, West Publishing Co, p. 25-50; Mintz, J. (1979), "Ethnic Activism: The Hasidic Example », *Judaism*, 28(4), 449-464; Bosk, C. (1979), « The Routinization of Charisma : The Case of the Zaddik", *Sociological Inquiry*, 49(2-3), 150-167; Shaffir, W. (1983), "Hassidic Jews and Quebec Politics », *Jewish Journal of Sociology*, 25(2), 105-118; Kamen, R. (1985), *Growing Up Hasidic: Education and Socialization in the Bobover Hasidic Community*, New-York, AMS Press.

leur liturgie[204]). C'est que, jusqu'aux années 1960, les orthodoxes, décimés par la Seconde Guerre mondiale, n'étaient que peu étudiés[205]. Leur reconstitution progressive[206] a alors suscité un besoin de connaissances, d'où une approche surtout endogène. Ces travaux, étudiant de manière pour ainsi dire « hermétique » les juifs orthodoxes, étaient en outre marqués par le prisme de la sécularisation en vigueur à l'époque. Dans un chapitre au titre d'ailleurs explicite, « *From Shtetl to Suburb* »[207], Seymour Leventman applique ainsi aux orthodoxes le schéma du passage de la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft*. Quant à George Kranzler[208] ou encore Solomon Poll[209], des auteurs de référence de cette première période, ils estiment que les effectifs de ces groupes orthodoxes s'amenuisent inéluctablement, du fait de l'assimilation. L'une des hypothèses que l'on peut faire est d'ailleurs que c'est cette érosion anticipée des pratiques *haredi*, surtout hassidiques, qui aurait dynamisé les approches internes. L'objet étant sur le point de se désagréger, mieux vaut se hâter d'en étudier avec finesse les derniers spécimens… Toutefois, un événement politique a incité les chercheurs à changer de perspective : aux élections israéliennes de 1977, le parti *haredi* (Agudat Israel, hassidique) obtient un résultat stable (4 sièges sur 120), mais suffisant pour apporter les voix manquantes aux partis de droite et mettre un terme aux près de 30 ans de règne du parti travailliste. Dès lors, des chercheurs israéliens[210], au premier rang desquels Menachem Friedman[211], étudient les *haredim*, qui viennent de rejoindre la coalition gouvernementale de Menachem Begin. Et ce, d'autant plus que ces nouveaux partenaires négocient activement de nombreux financements pour leurs institutions. Ce regain d'intérêt va se poursuivre d'autant que les orthodoxes, ainsi au centre du jeu politique israélien, connaîtraient une certaine vigueur.

C'est ainsi que la deuxième période, des années 1980 aux années 1990, se caractérise par des études moins endogènes. Tout d'abord, elles tendent à se desserrer et à inclure d'autres groupes dans l'analyse, y compris des groupes non-orthodoxes et

---

[204] Pinsker, S. (1975), "Piety as Community: The Hasidic View", *Social Research*, 42, 230-246; Jacobs, L. (1972), *Hasidic Prayer*, Londres, Routledge; Kranzler, G., Herzberg, A. (1972), *The Face of Faith: An American Hassidic Community*, Baltimore, The Baltimore Hebrew College Press; Jacobs, L. (1984), *The Book of Jewish Belief*, New Jersey, Behrman House.
[205] En 1958, Joshua Fishman déplorait par exemple les carences de la recherche sur les *hassidim* « *What about the recently formed Hasidic enclaves in sections of Brooklyn? They are still virtually unknown to the American social scientist.* », 1958-1959, *American Jewry as a field of social science research, YIVO Annual of Jewish Social Science*, cité par Belcove-Shalin, J. (1988), *op. cit.*, p. 200.
[206] Biale, D., Assaf, D., Brown, B. (*et al.*), (2018), *Hasidism: A New History*, Princeton, Princeton University Press.
[207] Dans Rose, P. (dir.) (1969), *The Ghetto and Beyond*, New-York, Random House, p. 340.
[208] Kranzler, G. (1961), *op. cit*.
[209] Poll, S. (1962), *op. cit*.
[210] Storper-Perez, D. (1994), « Les Haredim en perspective : tendances des sciences sociales des religions en Israël et aperçu bibliographiques 1988-1992 », *Archives de sciences sociales des religions*, (88), 33-41.
[211] Friedman, M. (1991), *The Haredi (Ultra Orthodox) Society: Sources, Trends and Processes*, Jérusalem, The Jerusalem Institute for Israel Studies (en hébreu). L'on peut également citer, avant lui, Levy, A. (1988), *The Ultra-Orthodox*, Jérusalem, Keter Publishing House (en hébreu).

même non-juifs[212]. Ensuite, d'autres outils analytiques nourrissent des études plus tournées vers les liens qu'entretiennent les orthodoxes avec le reste de la société. Ces liens sont notamment économiques (les *haredim* sont parfois impréparés au monde du travail non-juif[213]), voire géographiques, du fait d'une certaine croissance démographique[214]. Il est aussi question des relations aux autres minorités ethniques, et aux pouvoirs publics[215]. Un point d'attention est l'attitude de groupes juifs orthodoxes face au changement social[216]. Plus précisément, les liens envisagés avec la société environnante sont aussi sociaux : l'une des caractéristiques des juifs orthodoxes, à savoir, la stricte division genrée des activités, s'en trouve alors mise en lumière, et même questionnée[217]. L'ouvrage de Tamar El-Or[218] est alors caractéristique de ce courant : les femmes y sont surtout montrées comme passives, subissant un ordre patriarcal imposé.

Signe de l'intérêt renouvelé pour les *haredim*, le congrès de l'Association américaine d'anthropologie de 1986 a consacré un panel entier aux loubavitch, portant notamment sur la place des femmes dans le mouvement[219]. Enfin, à rebours de l'érosion envisagée dans la première période, les phénomènes de « retour à la religion » font l'objet d'une attention particulière. Juifs assimilés investissant la pratique religieuse (*baalei teshouvah*) ou convertis, tous s'insèrent dans un certain renouveau du judaïsme

---

[212] Berger, A. (1980), "Hasidism and Moonism: Charisma in the Counterculture", *Sociological Analysis*, 41(4), 375-390; Sharot, S. (1982), *Messianism, Mysticism, and Magic: A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press; Zylberberg, J. (1984), "Nationalisation et denationalisation: le Cas des Collectivités Sacrales Excentriques", *Social Compas*, 31(4), 409-426; Brook, S. (1989) *The Club*, Londres, Constable.

[213] Dembo, Y., Levin, I., Siegler, R. (1997), "Geometric reasoning of ultra-orthodox and secular junior-high and high school students in Israel", *Megamot*, 4, 469-503; Berman, E. (2000), « Sect, Subsidy And Sacrifice: An Economist's View Of Ultra-Orthodox Jews », *Quarterly Journal of Economics*, 115(3), 905–53 ; Gonen, A. (2001), "From Yeshiva to Work: The American Experience and Lessons for Israel", Jérusalem, The Floersheimer Institute for Policy Studies.

[214] Shilhav, Y., (1984), "Spatial strategies of the 'haredi' population in Jerusalem.", *Socio-Economic Planning Sciences*, 18, 411-418, (1991), *A Town in the City: Geography of Separation and Integration*, Jérusalem, Jerusalem Institute for Israel Studies; Sivan, E., Caplan, K. (2003), *Israeli Haredim: Integration without Assimilation?*, Tel-Aviv, Van Leer Jerusalem Institute

[215] Elazar, D., Medding, P. (1983), *Jewish Communities in Frontier Societies. Argentina, Australia, and South Africa*, New York, Holmes & Meier; Mintz, J. (1992), *op. cit*.; Margulies, H. (1997) "Housing aid and the Hasidic communities in New York", dans Brodsky, H. (dir.), *Land and Community: Geography in Jewish Studies*, Maryland, University of Maryland Press; Les *haredim* présentent par exemple des taux de pauvreté élevés et dependent, à ce titre, des aides étatiques, *cf.* Dahan, M., (1998), *The Haredi Population and the Local Authority*, Jerusalem, Jerusalem Institute for Israel Studies.

[216] Helmreich, W. (1982), *The World of the Yeshiva: An Intimate Portrait of Orthodox Jewry*, New-York, Free Press; Eisen, M. (1983), *The Chosen People in America: A Study of Jewish Religious Ideology*, Bloomington, Indiana University Press; Waxman, H. (1983), *America's Jews in Transition*, Philadelphie, Temple University Press; Cohen, S. (1983), *American Modernity and Jewish Identity*, New-York, Tavistock Publications; Medding, P. Y. (dir.) (1992), A New Jewry? America since the Second World War, New-York, Oxford University Press. Ce travail est notamment poursuivi par la revue *Canadian Jewish Studies* (https://cjs.journals.yorku.ca/index.php/cjs/issue/view/1392.) Certains travaux étaient en ce sens précurseurs. *Cf.* Bosk, C. (1974), "Cybernetic Hasidism: An Essay on Social and Religious Change", *Sociological Inquiry*, 44(2), 131-144.

[217] Goldberg, H. (1987), *op. cit.*; Kaufman, D. (1993), *Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women,* New Brunswick, Rutgers University Press; Davidman, L., Greil, A. (1993), "Gender and the Experience of Conversion: The Case of "Returnees" to Modern Orthodox Judaism", *Sociology of Religion*, 54(1), 83-100; Davidman, L. (1991), *Tradition in a Rootless World: Women turn to Orthodox Judaism*, Berkeley, University of California Press; Baker, A. (1993), *The Jewish Woman in Contemporary Society: Transitions and Traditions*, New-York, New York University Press; Davidman, L., Tenenbaum S. (1994), *Feminist perspectives on Jewish studies*, New Haven, Yale University Press.

[218] El-Or, T., (1994), *Educated and Ignorant: Ultraorthodox Jewish women and their world*, Boulder, Lynne Rienner Publishers; Sered, S. (1995), "The Jewish Woman Traditions and transitions in Studies in Contemporary Jewry" dans Medding, P. (dir), *Studies in Contemporary Jewry*, 5, 279-288.

[219] Belcove-Shalin, J. (1986), *op. cit*., p. 200 ; *cf.* plus tard, Alpert, Z. (1992), *Lubavitcher Rebbe : Menachem Mendel Schneerson, Jewish-American history and culture : An encyclopedia*, New York, Garland Publishing Inc, 373-375.

orthodoxe[220]. Comme pour la première période, la recherche sur les *haredim* croise des surprises électorales : après une baisse à deux sièges en 1984, l'Agudat Israel, à mesure qu'elle s'ancre à droite, obtient 5 sièges en 1988, auxquels s'ajoutent les sièges de deux partis *haredim* nouvellement créés (2 sièges pour Degel HaTorah, parti lituanien, et 6 pour Shas, parti tourné vers les sépharades). S'il n'initie pas un élan de la recherche vers les *haredim* – celui-ci existant déjà – au moins ce dynamisme électoral alimente-t-il l'intérêt académique sur ce sujet de l'implication politique[221].

Évidemment, il ne s'agit là que de tendances lourdes, certains travaux s'inscrivant parfois contre, ou en décalage. Cette deuxième période comprend, par exemple, encore des ouvrages adoptant un point de vue purement interne, parfois dans une approche en partie mystique[222]. C'est le cas notamment des premiers travaux sur le corps[223] et la santé mentale[224], reprenant une perspective globalisante et biblique.

La troisième période débute au tournant des années 2000. Elle se caractérise par un accent mis sur les changements à l'œuvre au sein des milieux orthodoxes, surtout *haredim*. Les thèmes abordés sont variés, mais ils se ressemblent par leur attention portée à l'individu, distingué du groupe en tant que tel. À la perspective holiste des deux premières périodes succède donc une perspective individualiste. Un important corpus porte ainsi sur le rapport aux nouvelles technologies, qui tendent ou non à en reconfigurer les rapports d'autorité[225]. De nombreux ouvrages, notamment centrés sur

---

[220] Danzger, M. (1989), *Returning to Tradition: the contemporary revival of orthodox Judaism,* New Haven, Yale University Press; Heirich, M., « Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories of Conversion », *American Journal of Sociology*, 83, cité par Danger M. (1989), *op. cit.*; Aviad J. (1983), *op. cit.*; Podselver, L. (1996), "La nouvelle orthodoxie et la transmission familiale", Pardès, (22), 150-159.

[221] Horowitz, N. (2002), "Our Town is Burning: Ultra Orthodox Politics Between the Elections of 1999 and 2001 », Jérusalem, The Floersheimer Institute for Policy Studies.

[222] Rapoport-Albert, A. (dir.) (1996), *Hasidism Reappraised*, Londres, The Littman Library of Jewish Civilization; Eisenberg, R. (1996), *Boychiks in the Hood: Travels in the Hasidic Underground*, Londres, Quartet Books. Ou encore, par une approche à la fois mystique et psycho-sociale : les récits du *Baal Shem Tov* et la notion de contraction du monde, de *tsimtsum*, s'incarnent chez les individus: limitent leurs ambitions pour laisser de la place à celles des autres. *Cf.* Rotenberg, M. (1983), *Dialogue with Deviance: The Hasidic Ethic and the Theory of Social Contraction*, Philadelphia, University Press of America; (1986) "Hasidic Contraction: A Model for Interhemispheric Dialogue", *Zygon*, 21(210-217).

[223] Conséquence physique, incarnée, de l'Exil, les juifs seraient doux, peu prompts aux combats physiques, et ce, pour éviter toute répression de la part des autorités. *Cf.* Biale, D. (1980), *Power and Powerlessness in Jewish History*, New-York, Schocken Books; Gilman, S. (1991), *The Jew's Body*, New-York, Routledge; Jacob, L. (1992), *Religion and the Individual : A Jewish Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, (1997), *Religion and the Body*, Cambridge, Cambridge University Press; Eilberg-Schwartz, H. (1992), *People of the body : Jews and Judaism from an embodied perspective*, Albany, State University of New York Press; Boyarin, D. (1993), *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley, University of California Press; (1997), *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley, University of California Press.

[224] Wieselberg, H. (1992), "Family therapy and ultra-orthodox Jewish families: a structural approach", *Journal of Family Therapy*, 14(3), 305–329; Bilu, Y., Witztum, E. (1994), "Culturally Sensitive Therapy with Ultra-Orthodox Patients : The Strategic Employment of Religious Idioms of Distress", *Israel Journal of Psychiatry*, 31(3); (1995), "Between Sacred and Medical Realities :Culturally Sensitive Therapy with Jewish Ultra-Orthodox Patients", *Science in Context*, 8; (1996), "The Transmigration of Emperor Titus: Religious Idioms in the Construction and the Alleviation of Distress in a Jewish Ultra-Orthodox Patient", *British Medical Anthropology Review*, 3(1), 16-26; Bilu, Y., Witztum, E., Van Der Hart, O. (1990), "Paradise regained: "Miraculous healing" in an Israeli psychiatric clinic"", *Culture, Medicine and Psychiatry*, 14, 105-127.

[225] Barzilai, G., Barzilai-Nahon, K. (2005), « Cultured Technology: Internet and Religious Fundamentalism », *The Information Society*, 21(1) ; Livio, O., Weinblatt, K. (2007), " Discursive Legitimating of a Controversial Technology: Ultra-Orthodox Jewish Women in Israel and the Internet, " *The Communication Review* , 10(1), 29-56 ; Cohen, Y. (2017), « The Media Challenge to Haredi Rabbinic Authority in Israel », *Journal for Communication Studies*, 10(2), 113-128.

le cas israélien[226], illustrent même cette tendance au sein d'institutions éducatives souvent présentées dans la première période comme totalisantes. Un autre thème, massivement abordé au cours de cette période se constitue des rapports de genre, notamment en matière d'éducation[227] ou de procréation[228]. Par rapport à la deuxième période, les femmes y sont considérées comme des actrices de leur propre vie[229]. Employant parfois la notion d'agentivité[230], ces travaux mettent en avant leur participation à la construction de récits internes[231], l'affirmation de soi dans la poursuite d'une carrière professionnelle[232]. Moins fourni mais existant est le corpus portant sur la masculinité[233]. Troisième thème faisant l'objet d'études, et marquant cette dimension individualiste, la santé, à la fois corporelle et mentale[234]. Le corps n'est ainsi plus envisagé dans une perspective biblique[235], et les troubles mentaux[236], dus aux violences physiques[237], notamment sexuelles[238], sont mis au jour. Dernier thème, plus spécifique

---

[226] Outre un article précurseur (Schneller, R. (1980), "Continuity and change in ultra-Orthodox education", *Jewish Journal of Sociology*, 22, p33-45), *cf*. Caplan, K., Stadler, N., 2009, *Leadership and Authority in Israel Haredi Society*, Jerusalem, Van Leer Institute Press (en hébreu); Hakak, Y. (2003), *Yeshiva Learning and Military Training: An Encounter between Two Cultural Models*, Jérusalem, Floersheimer Institute, (en hébreu); (2004), *Vocational Training for Ultra-Orthodox Men*, Jérusalem, Floersheimer Institute (en hébreu); (2012), *Young Men in Israeli Haredi Yeshiva Education. The Scholars' Enclave in Unrest*, Leiden, Brill; Stadler, N. (2009), *Yeshiva Fundamentalist: Piety, Gender, Resistance in the Ultra Orthodox World*, New-York, New York University Press; Brown, B. (2011), *Toward Democratization in the Haredi Leadership? The Doctrine of Da'at Torah at the Turn of the Twentieth and Twenty-First Centuries*, Jérusalem, The Israeli Democracy Institute; Spiegel, E. (2011), *Talmud Torah is Equivalent to All: The Ultra Orthodox (Haredi) Education System for Boys in Jerusalem*, Jérusalem, The Jerusalem Institute for Israel Studies.

[227] Deitcher, H. (2013), « Once Upon a Time: How Jewish Children's Stories Impact Moral Development », *Journal Of Jewish Education*, 79(3), 235-255.

[228] Fader, A. (2009), *Mizvah Girls: Bringing up the Next Generation of Hasidic Jews in Brooklyn*, Princeton, Princeton University Press; Auga, U., Von Braun, C., Husmann, J. (2013), *Fundamentalism and Gender: Scripture-Body-Community*, Eugene, Pickwick Publications; Ross, T. (2016), « Radical Feminism and a Theology of Jewish Autonomy: An Anatomy of Unexpected Alliances », *Jewish Studies Quaterly*, 23(4), 374-401; Engelsman, S., Huss, E., Dwikel, J. (2018), "How Ultra-Orthodox (Haredi) Israeli Women Cope with Normative and Difficult Pregnancy and Childbirth Experiences", *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, (33), 136-157.

[229] Cantor, A. (1999), *Jewish Woman/Jewish Man : The Legacy of Jewish Patriarchy*, San Francisco, HarperOne.

[230] Neriya-Ben Shahar, R., (2019) « "For We ascend in holiness and do not descend.", Jewish ultra-Orthodox women's agency through their discourse about media », *Journal of Modern Jewish Studies*, 18(2), 212-226.

[231] Caplan, K. (2003), « The Internal Popular Discourse of Israeli Haredi Women », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 123, 77-101

[232] Stadler, N. (2012), *op. cit.;* Stadler, N. (2009), *op. cit*.; Baum, N., Yedidya, T., Schwartz, C., Aran, O. (2014), "Women Pursuing Higher Education in Ultra-orthodox Society", *Journal Of Social Work Education*, 50(1), 164-175.

[233] Kaplan, D. (2003), *Brothers and Others in Arm: The Making of Love and War in Israeli Combat Units*, Philadelphie, Haworth Press Inc; Bilu, Y., (2003) "From Milah (Circumcision) to Milah (World): Male Identity and Rituals of Childhood in the Jewish Ultraorthodox Community", *Ethos*, 31(2), 172-203; Goldberg, O., Yasur-Borochovitch, D., (2009), « "Suddenly she realizes that her husband is not exactly Rabbi Akiba…" : perceptions of masculinity of ultra-Orthodox Israeli Jewish battering men », *Journal of Gender Studies*, 18(4), 387-401; Hakak, Y. (2016), *Haredi Masculinities between the Yeshiva, the Army, Work and Politics. The Sage, the Warrior and the Entrepreneur*, Leiden, Brill.

[234] Rier, D., Schwartzbaum, A., Heller, C. (2008), "Methodological issues in studying an insular, traditional population: A women's health survey among Israeli Haredi (ultra-Orthodox) Jews", *Women & Health*, 48(4), 363–381; Coleman-Brueckheimer, K., Spitzer, J., Koffman, J. (2009), "Involvement of Rabbinic and communal authorities in decision-making by haredi Jews in the UK with breast cancer: An interpretative phenomenological analysis", *Society, Science, Medicine*, 68(2), 323-33; Tal, A. (2009), *op. cit.*, p. 163.

[235] Aran, G., Stadler, N., Ben-Ari, E., (2008), *op. cit*.; Kasstan, B. (2019), *op. cit.*

[236] Greenberg, D., Witztum, E. (2001), *Sanity and Sanctity. Mental Health Word Among the Ultra-Orthodox in Jerusalem*, New-York, Yale University Press; Goodman, Y. (2013), *The exile of the broken vessels: Haredim in the shadow of madness*, Tel-Aviv, Université de Haïfa (en hébreu).

[237] Sommer, A., Lithwick, D. (2013), « They Are Orthodox, Hear Them Roar", *New Republic*, 244(13), 16-21.

[238] Steinmetz, S., Haj-Yahia, M. (2006), "Definitions of and beliefs about wife abuse among ultra-Orthodox Jewish men from Israel", *Journal of Interpersonal Violence*, 21(4), 525–554; Zalcberg, S. (2017), "The Place of Culture and Religion in Patterns of Disclosure and Reporting Sexual Abuse of Males: A Case Study of Ultra-Orthodox Male Victims", *Journal of Child Sexual Abuse*, 26(5), 590-607; Epstein, S., Crisp, B. (2018), "Educating Australia's Jewish Communities about Child Sexual Abuse", *Journal of child sexual abuse*, 27(5), 523-536 ; Pinskier, M., Mendes, P., Mccurdy, S. (2021), "How do Ultra-orthodox Jewish

à l'objet : les sortants, ces individus qui quittent leur communauté d'appartenance. Aux ressorts profondément individuels, ce phénomène a fait l'objet de quelques travaux dans les années 1990[239], mais c'est surtout depuis les années 2000 qu'il est traité[240], ou raconté[241]. En Israël, la question de l'insertion des *haredim* dans le monde du travail[242] et celle de l'investissement politique des partis *haredim* continuent d'être travaillées, peu ou prou dans les mêmes termes que lors de la deuxième période[243]. Outre ce dernier point, spécifique à Israël, cette troisième période se caractérise donc par une primauté accordée à l'individu. Comment l'expliquer ? Deux hypothèses, cumulatives, peuvent se faire. La première concerne l'individualisation des sociétés, à laquelle les groupes orthodoxes n'échapperaient pas. Les travaux précités s'accordent en effet à souligner les questionnements, voire les oppositions, adressés par des individus aux règles qui encadrent leur groupe. La seconde porte sur les choix méthodologiques : l'investissement de l'individualisme méthodologique exprimerait (autant qu'il favoriserait) la surrection de l'individus dans ces groupes orthodoxes. En outre, cette troisième période montre que le judaïsme orthodoxe, comme objet de recherche, est lui aussi parcouru par des tendances plus larges, concernant d'autres objets, comme les rapports aux nouvelles technologies, de genre, ou les questions de santé mentale. Les recherches de ce champ connaissent, de ce point de vue, une évolution proche de celles portant sur le catholicisme[244], accordant une attention accrue à l'individualité du croyant.

---

leadership bodies respond to manifestations of Institutional Child Sexual Abuse (ICSA)? A critical reflection on the findings of two public inquiries in Australia and England", *Australian Journal of Jewish Studies*, 34, 122-156.

[239] Bar-Lev, M., Shaffir, W. (1997), *Leaving Religion and Religious Life*, Londres, Jai Press; Danziger, Y. (1999), *The Incidence of at-risk youth in the orthodox Judaism of Blooklyn*, New-York, *Report to The City of New York Department of Youth and Community*.

[240] Winston, H. (2005), *Unchosen: The Hidden Lives of Hasidic Rebels*, Boston, Beacon Press; Margolese, F., (2005), *Off The Derech, How To Respond To The Challenge*, Jérusalem, New-York, Devora Publishing; Davidman, L. (2015), *Becoming Un-Orthodox. Stories of ex-Hasidic Jews*, Oxford, Oxford University Press; (2011), "The Transformation of Bodily Practices among Religious Defectors", dans Bobel, C., Kwan, S., *Embodied Resistance: Challenging the Norms, Breaking the Rules*, Nashville, Vanderbilt University Press ; Benor, S. (2012), *Becoming Frum: How Newcomers Learn the Language and Culture of Orthodox Judaism*, New Brunswick, Rutgers University Press; Heymann, F. (2015), *op. cit*; Frankenthaler, L. (2015), "Dialogical Deconversion: Understanding Undercover Infidelity", *Journal of Religion and Society*, 17, 1-17; Fader, A. (2017), "Ultra-Orthodox Jewish interiority, the Internet, and the 33 crisis of faith", *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1), 185-206; (2020), *Hidden Heretics. Jewish Doubt in the Digital Age*, Princeton, Princeton University Press; Roda, J. (2019), "Au-delà du religieux ou les coulisses de la vie hassidique », dans Anctil, P., Robinson, I. (dir.), *Les Juifs hassidiques de Montréal*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal ; (2022), "Repenser l'Orthodoxie à partir de ses marges. Essor, fonctionnement et défis d'une communauté underground », *Archives des Sciences Sociales des Religions* (à paraître).

[241] Alderman, N. (2006), *Disobedience*, New-York, Touchstone Books; Assaf, D. (2006), « 'My Tiny, Ugly World': The Confession of Rabbi Yitzhak 10 Nahum Twersky of Shpikov », *Contemporary Jewry*, 26(1), 1-34; Feldman, D. (2012), *Unorthodox: The Scandalous Rejection of My Hasidic Roots*, New-York, Simon and Schuster; Deborah Feldman a d'ailleurs réalisé une courte série, *Unorthodox*, en s'inspirant de son propre parcours.; Shulem, D. (2015), *All Who Go Do Not Return*, Minneapolis, Graywolf Press.

[242] Zicherman, H., Cahaner, L. (2012), *Modern Ultra-Orthodoxy: The Emergence of a Haredi Middle Class in Israel*, Jérusalem, The Israeli Democracy Institute; Genut, S., Ben-David Kolikant, Y. (2017), « Undergraduate Haredi students studying computer science: Is their prior education merely a barrier? », *Interdisciplinary Journal of e-Skills and Lifelong Learning*, 13, 197-214.

[243] Leon, N. (2014), « Ethno-religious Fundamentalism and Theo-ethnocratic Politics in Israel », *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 14(1), 20-35.

[244] Raison du Cleuziou, Y. (2019), *op. cit.*

De l'état de l'art sur le judaïsme, il ressort que peu d'ouvrages en France portent sur le judaïsme orthodoxe, et que, même dans la littérature internationale, peu de recherches adoptent une démarche de science politique. C'est ici que se situe une originalité de notre recherche, qui analyse un objet relativement peu étudié et qui adopte une approche jusqu'alors peu exploitée. Pour ce faire, elle cumule différentes démarches : d'une part, une approche ethnographique, endogène, caractéristique de la première période, pour acquérir une connaissance suffisamment fine des juifs orthodoxes français ; d'autre part, une approche plus sociologique, comme celle de la deuxième période, envisageant les rapports avec la société environnante ; et enfin une approche plus individualisante, comme celle de la troisième période, pour restituer au mieux la pluralité de l'agir orthodoxe[245].

L'objectif de cette revue de littérature était aussi de faire un état de la question des tensions entre intégralisme religieux et société libérale, à partir du cas des juifs orthodoxes. Il en ressort qu'assez peu de travaux l'abordent. Deux explications se cumulent. La première est chronologique : le rapport des juifs orthodoxes à la société environnante n'a été véritablement étudié qu'à partir des années 1980, sur une période donc plutôt brève et récente. La deuxième est méthodologique. Au cours de cette période, alors que la science politique aurait pu être outillée, elle a assez peu analysé ces tensions, et le cas échéant, ce fut plutôt au sujet de l'islam. C'est alors surtout la sociologie de la religion qui a traité le cas des juifs orthodoxes, sans nécessairement aborder les tensions entre intégralisme religieux et société libérale.

4. PROBLEMATIQUE

Cette recherche s'organise autour d'une question principale : **comment s'articulent l'intégralisme religieux et la société libérale en France, et… pourquoi ainsi ?** Cette question peut se formuler autrement : 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 – contraint, « où » l'intégralisme trouve-t-il à se placer, et pourquoi là ? En d'autres termes encore,

[245] *Cf. mutadis mutandis*, Katz, J., Bidet, A., Gayet-Viaud, C., *et al*. (2013), « L'ethnographie en trois dimensions. Un entretien avec Jack Katz », laviedesidees.fr, 21/05/2013, consulté le 04/04/2022. Cette multidimensionalité se retrouve dans l'ouvrage qu'il présente : « *Le livre est composé de trois parties. La première partie s'ancre dans l'histoire ; la deuxième porte sur la biographie, au sens contemporain, c'est-à-dire les vies des personnes ; elles prennent forme en relation avec le milieu local, et de quatre façons différentes selon les quartiers, en allant des gens fortunés des hauts d'Hollywood jusqu'aux immigrants. Ensuite, la troisième partie porte sur la vie quotidienne, le théâtre du quartier : ce qu'on voit et la manière dont on est vu diffèrent selon les quartiers. Le livre comprend donc trois parties, micro, méso et macro, et toutes ces dimensions sont mises en relation*. », p. 37. Attention est donc portée aux individus au niveau micro, aux interactions sociales au niveau méso et aux processus historiques au niveau macro. *Cf.* aussi Katz, J. (1997), « Ethnography's Warrants », *Sociological Methods & Research*, 25(4), 391-423.

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, l'intégralisme est contraint à des compromis qui le conduisent à remettre en cause ses propres principes. D'un côté, son existence requiert la société environnante pour se consolider, mais, ce faisant, il s'expose 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 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. Tout l'enjeu de cette thèse sera de travailler cette question et d'y apporter une réponse de science politique à partir de l'étude d'un cas limite, celui des juifs orthodoxes en France. 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 notre problématique est en lien direct avec les juifs orthodoxes en France.

Il vise à situer les juifs orthodoxes au sein de la dynamique sécularisation/désécularisation relevée plus haut. A rebours de la désaffiliation que connait le catholicisme, l'une des principales caractéristiques de la sécularisation de la France dès la fin du XXème, « *la réinterprétation de la judéité en termes religieux est aujourd'hui dominante* »[246]. Cette évolution viendrait conforter un autre trait de cette reconfiguration religieuse, observable également chez les musulmans et les protestants : une revitalisation religieuse chez des minorités religieuses, en dépit d'un environnement globalement sécularisé. 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, à la fois mal connu et peu traité (voire pas) par la science politique. 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 l'après-guerre, de la judaïcité

[246] Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphaël, F. (2009), *op. cit.*, p. 56.

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, nous l'avons vu, 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. A moins que la désécularisation 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 ?** Ce niveau de questionnement trouve des éléments de réponse tout au long de la thèse. **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, nous pensons que les dynamiques de sécularisation et désécularisation ne sont pas de la même ampleur, et qu'elles 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. Nous montrerons que l'orthodoxie dans la société contemporaine ne peut jamais être totalement homogène, et qu'elle connait une pluralité de sens. La pluralité, une des caractéristiques de la démocratie libérale, s'immisce jusqu'à l'intérieur du groupe orthodoxe, remettant en cause son intégralisme.

*

Le second niveau de notre problématique 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 seront déterminantes. En fonction, de la teneur, de la densité de l'intégralisme des juifs orthodoxes, la tâche des institutions publiques se révèlera, nous en faisons l'hypothèse, plus ou moins ardue. Comment s'organise la gouvernance de l'intégralisme juif orthodoxe ? Deux positions *a priori* coexistent. D'après la première, les juifs orthodoxes occupent une position à ce point marginale qu'elle les empêcherait 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 sont 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, 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 ?** Ce niveau de questionnement trouve des éléments de réponse surtout dans la deuxième partie de la thèse, mais se comprennent mieux à la lumière de la première partie.

A 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, juifs mais aussi musulmans (ou encore d'autres groupes minoritaires) parfois en

concurrence. Dans ces conditions, pensons-nous, les institutions publiques nationales optent tendanciellement pour un mode de résolution globale des demandes intégralistes, dans le sens d'un raidissement. Autrement dit, cette deuxième hypothèse veut que, si la gouvernance publique du religieux intégraliste est particulière, elle n'est pas spécifique aux juifs orthodoxes.

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.

5. SUR LA METHODE

5.1 Construire l'objet

Cette recherche plaçant au cœur de l'analyse l'intégralisme religieux, la définition de celui-ci constitue un enjeu central. Pouvoir identifier une pratique intégraliste est donc nécessaire, pour construire et délimiter l'objet. A cet égard, la pratique religieuse, comme variable explicative, pose une double question : celle de son identification et de sa mesure[247]. Ici encore, un détour par d'autres travaux est nécessaire pour montrer comment les sciences sociales se sont saisies de cette question.

Dans l'une des premières études sur le catholicisme, Gabriel Le Bras[248] repère les « *conformistes saisonniers* » (pratiquant les trois rites du baptême, du mariage, et de la sépulture religieuse), les « *pratiquants* » (« *qui assistent à la messe dominicale, se confessent et communient à Pâques* »[249] et les « *personnes pieuses ou zélées* », qui notamment communient chaque semaine. A sa suite, Fernand Boulard établit en 1947, à partir d'observations directes et de statistiques diocésaines, une carte de la pratique religieuse en France[250]. Plusieurs indices sont pris en compte, tels que le nombre d'enfants non baptisés, au catéchisme, et ayant fait leur communion solennelle, et

[247] Smidt, C., Kellstedt, L., Guth, J. (2009), *The Oxford Handbook of Religion and American Politics*, Oxford, Oxford University Press.
[248] Le Bras, G. (1931), « Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de France », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t17, p. 425-449.
[249] Gabriel Le Bras y ajoute d'autres critères (les pratiquants « observent les règles de l'abstinence ; qui, souvent, font faire aux enfants la première communion privée, les envoient au catéchisme de persévérance, acceptent l'extrême-onction et la demandent pour les membres de leur famille en péril de mort »), mais reconnait que les deux premiers sont les plus facilement observables. Cette méthode est en partie reprise par Cholvy, G. (1968), *Géographie de l'Hérault Contemporain*, Paris, PUF.
[250] Boulard, F. (1966), *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, Editions ouvrières ; (1982), *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français, XIXe-XXe siècles*, Paris, Editions de l'EHESS.

parfois, le nombre de mariages, de baptêmes et d'enterrements. Mais surtout, il fait de l'assistance à la messe un équivalent fonctionnel du système de croyance. Plus un individu s'y rend, plus il est croyant, selon lui. Fernand Boulard distingue, ainsi, dans les territoires ruraux, des catégories proches de celles de Gabriel Le Bras, entre les « *pascalisants* » (qui « *font la communion pascale* »), les « *messalisants* » (« *assistant habituellement à la messe du dimanche* ») et les « *cénalisants* » (« *qui communient au moins une fois par mois* »)[251]. Et dans les villes, la seule catégorie retenue est celle des « *messés* », qui assistent ponctuellement à la messe (ce qui indique déjà un certain recul des pratiques religieuses, plus tôt amorcées dans les espaces urbains).

Émile Poulat, qui d'ailleurs n'a eu de cesse d'émettre des critiques et réserves envers les travaux de Fernand Boulard[252], retient plutôt pour sa part l'attitude intellectuelle des croyants, c'est-à-dire la conception qu'ils ont du catholicisme et du rôle qu'il devrait jouer dans la société. Il met ainsi en exergue un catholicisme intransigeant, qui s'oppose au catholicisme libéral de la bourgeoisie, sélectionnant certains aspects de la pratique, et au socialisme, en vigueur surtout auprès des ouvriers, dont les taux de pratique reculent[253]. Il sera en cela suivi par Jean-Marie Donegani[254], qui met en regard de l'intransigeantisme la capacité à trouver des compromis avec le monde moderne, et y ajoute la place de la référence religieuse dans la vie des individus. Ils sont dits intégralistes ou marginalistes selon qu'ils la considèrent comme une ressource première ou secondaire de sens.

Toutefois, dans un cadre de recul continu de l'assistance à la messe[255], cette dernière devient un indicateur trop grossier, qui ne permet plus de saisir avec finesse les diverses modalités de pratique. C'est pourquoi, dans ses travaux séminaux sur le catholicisme, Guy Michelat retient 5 variables[256] : les pratiques (la fréquence de la communion, l'assistance à la messe, la prière, l'appel à un prêtre en cas de danger de mort, le souhait d'obsèques religieuses), les opinions sur des pratiques ou des

---

[251] Isambert, F.-A., Terrenoire, J.-P. (1980), *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*, Paris, Presses de la FNSP, p. 16.

[252] Poulat, E. (1970), « Catholicisme urbain et pratique religieuse », *Archives de sociologie des religions*, 29, 97-116 ; (1969), « Trois problèmes pour la sociologie du catholicisme », *Social compass. Revue internationale des études socio-religieuses*, 6(4), 471-483 : des explications sociales à la pratique religieuse, l'urbanisation notamment, pas que la classe sociale (ouvrier moins pratiquants) ; Chatelan, O. (2016), « Émile Poulat et les enquêtes sociographiques de pratique cultuelle (1956-1970) », *Archives de sciences sociales des religions*, (176), 55-72.

[253] Poulat, E. (1977), *Catholicisme, démocratie et socialisme*, Paris, Casterman ; Gugelot, F. (2016), « *Intransigeantisme-libéralisme-socialisme: le triangle interprétatif de Poulat en débats* », *Archives de Sciences Sociales Des Religions*, 61(176), 73–88.

[254] Donegani, J.-M. (1993), *op. cit*. Pour les attitudes marginalistes, « *le religieux n'occupe pas une place centrale et ce n'est pas d'abord sur ce registre qu'ils vont construire leur vision du monde; ce n'est pas d'emblée autour de cet aspect de leur personnalité qu'ils vont unifier leurs divers rôles sociaux.* », p. 211, tandis que pour les attitudes intégralistes, « *toute la vision du monde est véritablement organisée autour d'une référence religieuse* », p. 243.

[255] Boulard, F. (1971), « La « déchristianisation » de Paris. L'évolution historique du non-conformisme », *Archives de sociologie des religions*, 16(31), 69-98; Cuchet, G. (2018), *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, Paris, Editions du Seuil ; Pelletier, D. (2002), *La Crise catholique. Religion, société, politique*, Paris Payot.

[256] Michelat, G. (1990), « L'identité catholique des Français », *Revue Française de Sociologie*, 31(3), 355-388, et 31(4), 609-633. *Cf.* aussi Michelat, G., Simon, M. (1977), *Classes, religions, et comportements politiques*, Paris, FNSP.

sacrements (l'importance du mariage religieux et du baptême), les croyances (Enfer, Trinité, miracles, Immaculée Conception de la Vierge Marie), l'attitude à l'égard de l'institution (l'accord ou non avec les décisions prises par le Pape, la prise en compte de la position de l'Église et/ou du Pape dans les grandes décisions de la vie), les activités religieuses (groupes de prières, groupes d'action catholique, lecture de livre ou revue d'inspiration religieuse) et l'acceptation de l'orthodoxie (penser qu'il soit possible de se dire catholique et d'accepter l'avortement, de ne pas être d'accord avec le Pape, le principe de relations sexuelles avec le mariage).

Plus récemment, Yann Raison du Cleuziou[257] établit une typologie de catholiques qui se concentre à nouveau sur les perceptions des croyants, et repère des attitudes selon ce qu'est le catholicisme et la position de l'Église à cet égard. Ainsi, parmi les « portraits de catholiques » qu'il dresse, figurent trois catégories. Tout d'abord, « *Les inconciliables* », qui n'acceptent pas le Concile Vatican II. Ils se répartissent entre « *les militants de l'Action catholique* », « *les (re)convertis charismatiques* », et « *des tradis en reconquête* ». Viennent ensuite « *Les blessés de l'« institution* » », frustrés par les positions parfois excluantes de l'Église, sur les mœurs, *« sexualité, vie de couple* [question des divorcés notamment], *identités masculines et féminines »*. Ils se répartissent entre « *les distanciés* », « *des divorcés engagés chrétiennement* », et « *des femmes en responsabilité ecclésiale* »). Troisième groupe, « *Les artisans de la reconstruction* », considérant que le déclin numérique est une transition plus qu'une crise, qui consiste à reconstruire l'Église à partir de petites communautés de croyants. Ils se répartissent entre « *les héritiers confiants* », « *les passeurs de frontières* », et « *les catholiques néoclassiques* ». Enfin, « *Une jeunesse sans complexes* », « *bien dans leur époque et de leur époque », accoutumés à l'islam, l'homosexualité, banalisation des relations sexuelles* ». Ils se répartissent entre « *les trentenaires, des catholiques libérés* », « *des jeunes sûrs d'eux-mêmes* », et « *des adolescents qui n'accrochent pas* ».

Si la fréquentation des lieux de culte n'indique pas nécessairement un niveau de pratique dans le cas de l'islam[258], même s'ils peuvent structurer des groupes de croyants[259], elle le peut en revanche dans le cas du protestantisme. Ainsi, l'assistance

[257] Raison du Cleuziou, Y. (2014), *Qui sont les cathos ? Sociologie d'un monde divisé*, Paris, Desclée de Brouwer.
[258] Leveau, R., Kepel, G. (dir.), *op. cit*. La comparaison serait également plus difficile avec le bouddhisme. En effet, la littérature porte plutôt sur le rapport au maître ou encore l'importation de pratiques orientales en Occident, et non sur les revendications d'orthodoxie. Les critères pour saisir les « plus religieux » manquent, et les plus engagés dans le bouddhisme font des retraites au Tibet de 3 jours, 3 mois, ou 3 ans, où ils finissent par mener une vie pour ainsi dire monastique, et se dévouent à leur centre. Les inclure dans toute typologie serait donc malaisé.
[259] Cesari, J. (1994), *Etre musulman en France : associations, militants et mosquées*, Paris, Karthala.

à l'office permet parfois de moduler la croyance[260]. C'est ainsi que Sébastien Fath[261] distingue 5 cercles concentriques d'appartenances, avec les protestants pratiquants réguliers (pratiques cultuelles au moins une fois par mois), les pratiquants occasionnels (plusieurs fois par an), les protestants de conviction (se disent protestants ou chrétiens, reconnaissent un contenu valoriel au protestantisme mais ont une faible pratique), les « *chrétiens protestants par culture* » (refusent tout contenu proprement religieux, mais reconnaissent une éthique protestante)[262], et les « proches du protestantisme » (témoignant de la sympathie pour le protestantisme) et établit ailleurs une typologie du rapport à la société française. Elle comprend l'« *intégrisme* », comme « *refus radical de la société moderne* […] *au nom d'une orthodoxie fondée sur une tradition (confession de foi) fixe et normative* », l'« *exclusivisme* », comme « disjonction *presque complète entre enjeux religieux et enjeux sociaux, traduite par un refus d'une action sociale d'Église au nom de la priorité du témoignage évangélique* », *l' « intégralisme* », comme « *souci de vivre l'engagement chrétien à tous les niveaux* », religieux et sociaux, et le libéralisme, selon lequel l'Église doit « *adapter son message au contexte socio-culturel ambiant pour lui conserver sa pertinence* »[263]. Dans le cas du protestantisme, cet entremêlement des deux approches (par les pratiques et par les attitudes) s'observe d'ailleurs dans le titre d'un ouvrage de référence[264].

[260] Baubérot, J. (1977), « L'évolution du groupe socio-religieux protestant dans la société française contemporaine », dans *Églises et groupes religieux dans la société française. intégration ou marginalisation ?*, Strasbourg, CERDIC, 137-178 ; Bréchon, P. (1990), *Attitudes religieuses et politiques des protestants*, Grenoble, Institut d'études politiques ; Schram, S. (1954), *Protestantism and Politics in France*, Alençon, Corbière et Jugain.
[261] Fath, S. (2011), "Pratiquants et lieux de culte : des temples désaffectés aux megachurches », dans Fath, S., Willaime, J.-P. (dir.), *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXIe siècle*, Genève, Labor et Fides, 44-59.
[262] Le cinquième cercle d'appartenance au protestantisme correspond en réalité aux individus se sentant proches du protestantisme sans se déclarer pour autant protestants.
[263] Fath, S. (2002), *Les baptistes en France (1810-1950). Faits, dates et documents*, Cléon d'Andran, Editions Excelsis, p. 188.
[264] Dargent, C. (1994), *La foi, la morale et le conflit : culture et comportements politiques des protestants français*, thèse de doctorat de science politique, Paris I.

Se dégagent de ces travaux différentes variables, qui peuvent être regroupées en deux catégories[265]. La première consiste à mesurer des pratiques[266], et la seconde à explorer des attitudes, des croyances[267], parfois les deux ensemble[268].

Les travaux sur le judaïsme les reprennent également, mais tendent en revanche à les séparer plus systématiquement. La première méthode consiste ainsi à repérer des éléments de la pratique, de la vie de tous les jours, et à les classer selon la place de la religion dans la vie des individus envisagés. Il s'agit par exemple de retenir la fréquence de la prière, l'assistance à des cérémonies religieuses, la lecture de textes sacrés[269], ou encore le recours aux instances communautaires[270]. Néanmoins, si ces indicateurs mesurent bien la centralité de la religion ou d'une communauté religieuse dans la vie d'un individu, ils tendent à délaisser ce qui relève de sa conception religieuse. Un juif peut ainsi prier quotidiennement à de nombreuses reprises tout en étant libéral. Autrement dit, ces indicateurs mesurent l'investissement d'un individu dans une pratique religieuse, et non l'approche qu'il adopte face aux textes religieux (sinon, s'il n'est question que de fréquence de la prière ou de la fréquentation des lieux de culte, un rabbin libéral pourrait être dit plus orthodoxe qu'un juif orthodoxe qui ne serait pas rabbin). Ou encore, un individu peut faire appel au Consistoire seulement en cas de besoin, dans une approche utilitariste[271], en étant libéral ou orthodoxe.

---

[265] Outre les motivations à croire. *Cf.* Jennings, J. (2016), "Mixed Reactions: How Religious Motivation Explains Responses to Religious Rhetoric in Politics », *Political Research Quarterly*, 69(2), 295-308, p. 297. Les motivations religieuses peuvent être extrinsèques (obtenir des rétributions extérieures, en termes de relations sociales), intrinsèques (la relation à Dieu est importante pour le bien-être) ou relatives à la recherche de réponses (à des questions existentielles, ou sur la vérité).

[266] Albertson, B. (2011), "Religious appeals and implicit attitudes.", *Political Psychology*, 32(1) ; Campbell, D. (dir.) (2007), *A Matter of Faith: Religion in the 2004 Presidential Election*, Washington, Brookins Institution Press; Green, J., Layman, G. (2011), « The Party Faithful: Partisan Images, Candidate Religion, and the Electoral Impact of Party Identification", *American Journal of Political Science*, 55(1), 42-58; Olson, L., Cadge, W., Harrison, J. (2006), "Religion and Public Opinion about Same-Sex Marriage", *Social Science Quarterly*, 87(2), 340-360

[267] Layman G., Green J. (2005), « Wars and Rumors of Wars: The Contexts of Cultural Conflict in American Political Behavior", *British Journal of Political Science*, 36, 61-89; McDaniel, E., Ellison, C. (2008), "God's Party? Race, Religion, and Partisanship over Time", *Political Research Quarterly*, 61(2), 180-191; Mockabee, S. (2007), "A Question of Authority: Religion and Cultural Conflict in the 2004 Election", *Political Behavior*, 29(2), 221-248. Pour une mesure de l'appartenance à une tradition religieuse plutôt qu'à une autre, *cf.* Layman, G. (2001), *The Great Divide: Religious and Cultural Conflict in American Party Politics*, New-York, Columbia University Press; Putnam, R., Campbell, D. (2010), *American Grace: How Religion Unites and Divides Us*, New-York, Simon & Chuster; Steensland, B., Park, J., Regnerus, M., *et a*l. (2000), "The Measure of American Religion: Toward Improving the State of the Art", *Social Forces*, 79(1), 291-318.

[268] Quand ils abordent la religion, les World Values Surveys/European Values Survey testent la participation (sa fréquence de la participation aux offices, de la prière) croyances (la place de Dieu dans la vie : tester la souplesse des croyances, question du compromis possible, du degré d'intransigeantisme,). La religion peut en outre se lire à travers les valeurs éthiques et les normes (suicide, euthanasie, peine de mort, homosexualité/valeurs traditionnelles ou séculières) (cf. « WVS EVS »). Les WVS testent les items suivants: "Social Values, Attitudes & Stereotypes/Happiness And Well-Being/Social Capital, Trust & Organizational Membership/Economic Values/Corruption/Migration/Security/Postmaterialist Index/Science & Technology/Religious Values/Ethical Values And Norms/Political Interest & Political Participation/Political Culture & Political Regimes/Demographics »

[269] Béraud, C., Willaime, J.-P. (2009), *Les jeunes l'école et la religion*, Montrouge, Bayard, p. 86.

[270] Cohen, E. (2007), *op. cit.*, p. 111.

[271] *« La découverte de la progression vertigineuse de l'éducation juive en France fournit un éclairage nouveau sur la communauté, qui va à l'encontre du préjugé disant que les Juifs de France n'ont pas un grand engouement pour l'affiliation communautaire. S'ils sont effectivement réfractaires à l'engagement institutionnel, ils sont par contre de grands consommateurs de services communautaires. L'enquête a montré que les Juifs de France ont une approche utilitaire des structures communautaires. Ils s'en éloignent lorsqu'ils n'en ont pas besoin et s'en rapprochent au rythme des événements de la vie familiale (naissance, mariage, décès). », ib.*, p. 86.

Parfois, c'est l'investissement dans le judaïsme comme religion autant que comme culture qui est mesuré. D'ailleurs, certains auteurs font le choix de ne pas dissocier pratiques religieuses et pratiques culturelles pour ne pas *« enfermer les pratiques dans le débat traditionnel entre laïcs et religieux, où le sociologue construit une échelle d'intensité qui, de religieux à laïc, définit le type de pratique. »*[272]. Hubert Hannoun[273] distingue ainsi les « *juifs militants* », investis dans des activités juives, religieuses, culturelles, ou sportives, des « *juifs spectateurs* », qui se reconnaissent juifs sans que cela ait de conséquence sur leur vie, des « *juifs indifférents* », pour qui la judéité ne constitue pas une catégorie de pensée. Proche de cette méthode est l'*« indice de pratiques identitaires juives »* d'Erik Cohen, mêlant tout type d'indicateurs : *« des facteurs éducatifs (la fréquentation dans le passé d'une école juive ou d'un mouvement de jeunesse juive), des expressions de solidarité (les visites en Israël, les dons à des institutions juives ou israéliennes), des comportements sociaux (la lecture de la presse juive et le nombre d'amis juifs), ainsi que bien entendu des attitudes vis-à-vis de la religion (le respect du Shabbat, de la Kasherout en dehors de la maison. »*[274]. En donnant à chaque indicateur *« le même poids »*, cet indicateur est censé *« rendre, tout en le respectant, le caractère multidimensionnel de l'identité juive »*[275]. Quatre groupes ressortent alors, aux indices « faible » (16%), « moyen » (36%), « soutenu » (32%), et « intense » (16%), répartis autour de deux pôles *« D'un côté, ceux qui ont une pratique moyenne et sont plutôt tournés vers un judaïsme assimilé. D'un autre côté, ceux qui ont une pratique soutenue et tendent vers un judaïsme orthodoxe. »*[276]. Cependant le calcul de ces indices demande à être précisé. En effet, la fréquentation d'un mouvement de jeunesse même juif ne fait pas sens pour un juif orthodoxe (*cf. infra*, ce serait une perte de temps, du *bitoul zman*). Les visites en Israël peuvent se justifier, mais encore faut-il en préciser le motif : pas pour du tourisme, mais pour y passer plusieurs mois en *kollel* (institut talmudique), ou assister à des offices particuliers (mariages). Lire des titres de presse juive allant dans le sens d'une pratique intense, d'après cette méthode, un juif libéral lisant l'*Arche* serait sur cet item plus religieux qu'un juif orthodoxe ne lisant aucun journal. Enfin, de l'autre côté, le respect de *shabbat* et de la *cacherout* en dehors de la maison ne permet pas de discriminer entre divers degrés d'orthodoxie.

---

[272] *Ib.*, p. 113.
[273] Hannoun, H. (2000), « Les trois visages de la communauté juive dans la France du XXIe siècle », *Les Cahiers du CERIJ*, (8).
[274] Cohen, E. (2007), *op. cit.*, p. 113.
[275] *Idem.*
[276] *Ib.*, p. 114. L'un des avantages de ce cadre d'analyse évoqué par l'auteur est d'*« éviter le débat sur la nature du judaïsme (ensemble de pratiques religieuses ou sentiment d'appartenance culturelle, etc. En ce sens, elle est scientifiquement plus objective et plus neutre puisqu'elle ne présuppose pas un modèle Juif « idéal ». La typologie axiologique est la plus discriminante car elle permet, mieux que toute autre, de constituer des catégories non hiérarchisées. »*, p138. Cet argument peut s'entendre, mais il conduit à diluer la dimension religieuse au sein de ces profils.

L'une des typologies les plus abouties est celle, pionnière, de Dominique Schnapper, dans *Juifs et israélites*. C'est en effet l'une des premières typologies à prendre en compte la variable de la pratique religieuse. Elle distingue les « *pratiquants* », qui se définissent par l'observance du *shabbat* et de la *cacherout*, comme pratiques distinctives[277] ; les « *militants* », qui *« ont en commun d'avoir des pratiques spécifiques nulles ou réduites aux symboles d'appartenance -rites de passage, jeûne de Kippur et seder de Pessah – et de « compenser » la faiblesse de leur pratique par une forte conscience de leur judéité et par l'activité politique*. » souvent engagés à gauche, dans des mouvements communistes ; et les « *israélites* », ni pratiquants ni militants (ne pratiquent plus, ou seulement *Kippour* et rites de passage, et soutiennent Israël seulement lors de crise, en donnant un peu d'argent). Si cette typologie des juifs de France introduit la variable de la pratique religieuse (les « *pratiquants* » se démarquent par une pratique stricte, sur *shabbat* et la *cacherout*, et une hostilité aux mariages mixtes), elle ne permet pourtant pas d'en préciser l'intensité. Certes, elle est sub-divisée, mais d'après le lieu de naissance (« *implantés* » vs « *transplantés* »). Certes, la sous-catégorie d'« *implantés* », est à son tour subdivisée, mais par une variable temporelle (les « *traditionnels* » ont toujours étudié le texte alors que les « *nouveaux-pratiquants* » le sont devenus après la guerre des Six-Jours). Autrement dit, la gradation n'est pas au cœur de cette typologie, dont la *summa divisio* est, pourrait-on dire, « pratiquants/non-pratiquants », sans que la dimension « plus » ou « moins » pratiquant ne soit présente[278].

Dès 1984, Chantal Benayoun dans sa thèse de sociologie[279] établit des catégories de pratique par agrégation des réponses données aux questions portant sur la *cacherout*, le *shabbat*, les fêtes et la fréquentation de la synagogue. Selon la régularité de ces pratiques, les répondants se voyaient accorder 0 (jamais), 1 (quelquefois) ou 2 points (toutes les semaines). En résultent alors trois catégories, allant de la pratique « *forte* » (de 6 à 8 points) à « nulle » (de 0 à 2 points), en passant par « *modérée* » (de 3 à 5 points). Sylvie Strudel, dans sa thèse de science politique, reprend en 1991 une gradation dans des niveaux de pratique combinant différents indicateurs : ceux qui fréquentent très régulièrement la synagogue, observent *shabbat* et la *cacherout* sont dits « *pratiquants réguliers* » ; ceux qui vont à la synagogue surtout aux fêtes et

[277] Schnapper, D. (1980), *op. cit.*, p. 65-67.
[278] *Ib*. Leur pratique est certes dite plus approximative, p. 83, mais ce n'est pas là la variable de classification. Les autres catégories sont divisées d'après leur position envers Israël (les « militants » « pro-israéliens » ou « anti-israéliens ») et d'après leur statut économique (« Les israélites », les « nouveaux-israélites » appartenant aux classes supérieures, héritiers des bourgeois du XX^{e} siècle ou les « commerçants »).
[279] Bordes-Benayoun, C. (1984), *op. cit.*, p. 154.

n'observent pas très strictement *shabbat* et *cacherout* sont dits « *pratiquants irréguliers* » ; ceux qui vont à la synagogue seulement à *Kippour* et n'observent que rarement *shabbat* et *cacherout* sont dits « *pratiquants de Kippour* » ; ceux qui se sentent juifs en dehors de toute pratique religieuse sont dits « *laïques* », quand, enfin, ceux qui pour qui ces pratiques n'ont aucune signification sont dits « *détachés* »[280].
La typologie proposée par Dominique Schnapper, Chantal Bordès-Benayoun et Freddy Raphaël maintient, en 2009, la gradation des niveaux de pratique et affine chaque item :

> L'indice de la pratique a été construit en attribuant un point à la fréquentation de la synagogue pour la célébration de *Kippour*, de *Pessah*, de *Roch Hachana*, de *Hanouka* et de *Pourim*, plus un point pour ceux qui respectent toutes ces fêtes ; un point à la fréquentation de la synagogue au moins une fois par semaine ; de 0 à 4 points à la célébration du shabbat selon la présence des bougies, du repas familial et du *kiddouch* ; de 0 à 4 points au respect de la *cacherout* en fonction des modalités du respect des règles. A partir de ces mesures, on a distingué un niveau de pratique qualifié d' « élevé » ou de « fort », c'est-à-dire comportant des pratiques quotidiennes égales ou supérieures à 7 points ; de « moyen », caractérisant ceux qui, n'ayant pas une pratique quotidienne régulière, ont une pratique hebdomadaire (fréquentation hebdomadaire de la synagogue, *shabbat*) égale ou supérieure à 7 points et une pratique annuelle (fêtes annuelles) égale ou supérieure à 4 points ; les autres formes de pratiques ont été considérées comme « faibles »[281].

Pourtant, ces grilles ne sont pas suffisantes pour saisir l'univers des juifs orthodoxes. Les fêtes mentionnées ne sont, par exemple, pas observées exclusivement par les juifs orthodoxes, mais aussi par des traditionalistes ; les bougies, le repas familial et la bénédiction sur le vin ne sont pas les marqueurs exclusifs d'un *shabbat* orthodoxe ; et le respect de la *cacherout* en tout lieu n'est pas non plus le fait des seuls orthodoxes. Une preuve que cette catégorie de « *pratique forte* », telle qu'elle est conçue, est plus large que celle d'orthodoxes est que 36% des juifs ayant une pratique forte pensent que seuls les juifs peuvent comprendre les juifs[282]. Or, cette proportion est bien plus élevée parmi nos enquêtés. La catégorie de pratiquants, en tout cas telle que définie dans ces recherches, n'est donc pas transposable à notre recherche. Autrement dit, les enquêtés de notre recherche ne représentent qu'un fragment des pratiquants évoqués jusqu'alors. En résumé, ces critères peuvent mesurer l'intégralisme d'une religion, en l'occurrence, la place qu'occupent le judaïsme et la culture juive dans la vie des juifs ; sans toutefois suffire à identifier clairement les juifs orthodoxes.

---

[280] Strudel, S. (1996), *op. cit.*, p. 133.
[281] Cette même méthode est utilisée pour construire un indice d'adhésion à une association, du rapport à Israël et de participation à la Cité. *Cf.* Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphaël, F. (2009), *op. cit.*, p. 25-26.
[282] Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphaël, F. (2009), *op. cit.*, p. 63.

Plusieurs variables sont en effet nécessaires pour appréhender plus finement les juifs orthodoxes, ce qui pourrait se faire de manière pointilliste pour ainsi dire, par approximations successives. L'avantage de cette méthode à plusieurs entrées, est de faire varier les intensités. Menahem Karen-Kratz établit ainsi des typologies à partir de huit indicateurs : modernité, sionisme, *halakha*, spiritualité, l'influence politique, l'apparence, le Talmud Torah et les femmes [283].

Tableau 1 - Définition des profils religieux, par modulation selon Menahem Karen-Kratz

Religious lifestyle	City						Brooklyn					
	1869-1887		1887-1940		1940-1980		1869-1887		1887-1940		1940-1980	
Orthodoxy												
Modern Orthodox	M3	—	M3	Z3	M3	Z3	M3	—	M3	Z3	M3	Z3
	H1	S0	H1	S0	H3	S1	H1	SO	H2	S0	H3	S1
	P2	A0	P2	A0	P2	A2	P2	AO	P2	A0	P3	A3
	T0	W3	T1	W2	T2	W1	T1	W3	T2	W2	T3	W0
Hasidic	—		M2	Z2	M0	Z0	—		M2	Z2	M0	Z0
			H1	S1	H3	S2			H2	S1	H3	S3
			P0	A0	P1	A2			P0	A1	P3	A3
			T1	W2	T2	W1			T2	W2	T3	W0
Chabad	—		M2	Z2	M2	Z3	—		M2	Z2	M2	Z3
			H2	S2	H3	S3			H2	S2	H3	S3
			P0	A1	P3	A2			P0	A1	P3	A3
			T2	W3	T3	W2			T2	W1	T3	W0
Conservative	—		M3	Z2	M3	Z3	—		M3	Z2	M3	Z2
			H1	S0	H1	S0			H2	S0	HI	S1
			P1	A0	P3	A0			P2	A0	P2	A0
			T1	W2	T2	W3			T1	W2	T3	W3
Reform	M3	—	M3	Z1	M3	Z2	M3	—	M3	Z1	—	
	H0	S0	H0	S0	H0	S0	H0	S0	H0	S0		
	P2	A0	P3	A0	P3	A0	P1	A0	P1	A0		
	T1	W3	T0	W3	T0	W3	T0	W3	T0	W3		

M – Modernity (3 – most modern)
Z – Zionism (3 – most Zionist)
H – Halakha (3 – most observant)
S – Spirituality (3 – most inclined to mysticism)
P – Political Influence (3 – most involved)
A – Appearance (3 – most Haredi look)
T – Talmud Torah (3 – greater emphasis on the study of Talmud)
W – Women (3 – women are treated equally to men)

Source : Karen-Kratz, M. (2016)[284]

Une telle démarche permet de définir et de saisir des réalités empiriques tout en nuances. Toutefois, cette méthode reste difficile à mettre en place, dans la mesure où certains critères sont difficilement tangibles, parfois instables, voire insuffisants [285]. Le respect de la *halakha* par exemple n'est pas suffisant en soi, et demande à être précisé,

[283] Karen-Kratz, M. (2016), « The Contemporary Study of Orthodoxy: Challenging the One-Dimensional Paradigm », *Tradition*, 4(49), 24-52, p. 50.
[284] *Idem*.
[285] Margulies, E. (2018), *A Critical Analysis of the Idea of 'Orthodox' Judaism Using Wittgensteinian Philosophical Methodology*, mémoire de Master, Université de Cambridge.

à être resserré sur une ou des pratiques précises. La question du critère se pose donc à nouveau. *Idem* pour le rapport à la modernité, qui doit se mesurer à partir de pratiques objectives (plutôt qu'à partir du discours des orthodoxes, se présentant comme les plus fidèles à la tradition alors que leurs pratiques évoluent). Peut-être est-il possible de reprendre cette approche, par modulation, en en remplaçant les pratiques. Mais lesquelles arrêter ? Le port de la kippa, lui, est une variable limitée dans la mesure où il est généralisé parmi les orthodoxes. Concernant les fêtes, en plus de *Kippour*, il faudrait ajouter les autres moments du calendrier qu'observent les juifs orthodoxes (*Souccot, Tou Bishva, Lag BaOmer, Chavouot*), et ajouter au jeûne de *Kippour* ceux de *Guedalia*, d'Esther, du 10 *tevet*, ainsi que deux moments particuliers, les 17 *Tamouz* et *Tisha Beav*. Pourtant, tenter un inventaire le plus exhaustif possible des pratiques est voué à l'échec : du fait de la profusion des pratiques, le risque est grand de se perdre dans la multitude des façons de les observer. Même les fêtes seraient difficiles à mesurer : la fête de *Souccot* par exemple englobe des jours de mi-fête, (*hol hamoed*), où, contrairement à une idée répandue, il est permis, par la *halakha*, de travailler. Un juif qui ne travaille pas ces jours pourraient donc être particulièrement précautionneux ou tout simplement reprendre à son compte une pratique largement partagée. Outre le respect de ces fêtes, et des 4 jeûnes, il faudrait mesurer l'extension de la *cacherout* (des conditions de production des aliments à la disposition de la cuisine), le respect des ablutions et prières (y compris avant tout rapport sexuel). C'est pourquoi certaines typologies, déjà longues et parfois difficiles à lire, peuvent encore être affinées[286].

Du reste, croiser autant de variables peut donner un résultat difficile à lire, avec plusieurs subdivisions au sein même de chaque sous-catégorie. Une autre méthode semble répondre à ces difficultés, qui procède par polarité. Elle vise moins à établir des attitudes figées (au risque d'une pluralisation sans fin) qu'à établir les configurations de variables les plus courantes[287]. Pour faciliter la comparaison -et la lecture de

[286] Berthelot, M. (2011), *op. cit., « les divers courants du judaïsme se distinguent sur certains points essentiels que nous nous limiterons ici à synthétiser. Sur le plan religieux, il existe d'emblée une bipolarisation entre croyance et pratiques. Pour ce qui est de la croyance, il faut citer : croyance par rapport à la Torah, à Dieu, ou à la révélation ; degré d'acceptation de la « Loi » (Torah, Talmud, Halakha), en particulier sur des questions scientifiques, éthiques et politiques ; croyance en l'idée de « peuple élu » ; importance accordée à l'étude de la Torah par rapport aux études profanes ; importance des rabbins comme guides spirituels. Pour ce qui est des pratiques, citons : les observances de la Halakha (cacherout, shabbat, rites de passage, purification...) ; importance des habitudes synagogales ne relevant pas de la Halakha (vêtements, langue, musique, séparation hommes-femmes, etc.). Sur le plan social, mentionnons : le degré d'intégration ou d'éloignement de la société ambiante ; la nature des relations avec les non-Juifs. En troisième lieu, il y a la relation entre judaïsme et Israël (Israël considéré tout à la fois comme terre mythique et comme état-nation moderne). Aux critères précédents, il convient d'ajouter un niveau socio-religieux issu de la modernité et, en particulier, le rôle des femmes dans la religion, l'ascendance juive, etc. »*, p. 218.

[287] *« Polythetic classification identifies classes by a combination of characteristics, not requiring any one of the defining features to be present in all members of a class. Each included member only needs to show a majority of all features in the class. An advantage of this method is that is does away with sharp dichotomies. Checking along its scale ordering, it is possible to say whether one set of associated features are more typical than others. So instead of worrying about definitions of witchcraft or ancestor cults I am now looking for combinations of beliefs in all the possible social contexts in which the individual has to operate -all the possible contexts here being limited and clarified by the grid-group axes.",* Douglas, M. (1978), *Cultural Bias*, Londres, Royal Anthropological Institute, p. 15.

l'exploitation des données, il n'est pas nécessaire de satisfaire à tous les critères de définition d'une catégorie pour l'intégrer, mais à une majorité. Mais c'est la critique inverse qui peut alors se faire : comprenant des variables possiblement différentes, une catégorie peut inclure des cas non strictement comparables.

La deuxième méthode consiste à établir une typologie des attitudes, non pas d'après des items précis, observables, mais d'après les valeurs et principes qui les orientent. A cet égard, Erik Cohen a mis au point une autre typologie, plus axiologique celle-là, articulant en quatre profils deux notions, autonomie et autorité. Les « *individualistes* » sont plus tournés vers un mode de vie matérialiste à distance de la tradition ou de la communauté juives, alors que les « *universalistes* » sont plus investis dans une sociabilité individuelle (passer du temps entre amis). Les « *traditionalistes* » sont davantage marqués par l'autorité (la foi en Dieu, fonder une famille, honorer ses parents) tandis que les « *revivalistes* » développent une synthèse entre autonomie et autorité. Outre la confusion que cette dernière catégorie peut engendrer avec d'autres contextes religieux (les revivalistes chrétiens se caractérisent par un militantisme politique à motif religieux[288]), cette typologie ne permet pas d'isoler les orthodoxes. Ils sont certes présents dans la catégorie « *traditionalistes* », mais elle les excède bien largement. Ces catégories sont autrement dit trop larges dans la mesure où elles ne discriminent pas suffisamment selon les attitudes envers le judaïsme au sens strict, c'est-à-dire la *religion* juive. Si la volonté de ne pas réduire les pratiques, de ne pas simplifier la réalité peut s'entendre, force est de constater que certains profils sont plus religieux que d'autres, que la compréhension et l'interprétation des mêmes textes biblique et talmudique peuvent donner lieu à des pratiques bien différentes les unes des autres. Il est donc un besoin de connaissance de la signification de la référence religieuse selon ces profils. Pour ce faire, les variables retenues doivent être à même d'introduire des degrés dans l'univers intégraliste. Il est même important de combiner plusieurs variables religieuses, tant il est nécessaire de définir des *nuances* dans *le rapport aux textes*.

C'est en ce sens que le rapport à la *halakha*, tel que le propose Régine Azria, peut constituer un critère efficace. Il distingue *« les Juifs qui voient dans la tradition un appareil normatif alternatif à celui de la société globale non juive s'attachent à l'orthopraxie, veillant avec la plus grande attention à mettre leurs pratiques en*

[288] Heimola, M. (2013), *From deprived to revived : religious revivals as adaptive systems*, Helsinki, University of Helsinki.

conformité avec les exigences de la loi. C'est le choix opéré par les néo-orthodoxes. Quant aux autres, ceux qui considèrent la tradition comme un élément culturel, ils se donnent la liberté de choisir, de trier, d'évaluer, comme dans un catalogue, parmi l'immense réservoir de pratiques que cette tradition leur propose. La sécularisation de la tradition et les possibilités de « bricolage » de ses pratiques représentent pour eux un progrès et une victoire qu'aucun motif sérieux ne saurait empêcher. »[289]. Cette approche partage avec d'autres la définition selon une seule attitude, un seul principe de distinction : le rapport au peuple d'Israël pour Sébastien Tank-Storper[290], ou la dimension structurante de chaque constellations mentales (nationale, ethno-culturelle ou religieuse[291]). Le risque est cependant d'en rester à un point de vue abstrait, difficilement mesurable. Se pose alors, à nouveau, la question du critère.

Une des conclusions qu'il nous semble devoir tirer de cette présentation est qu'il convient de ne pas choisir, mais au contraire de combiner les approches en termes de pratiques et de valeurs, pour à la fois garder une cohérence, une vue d'ensemble des attitudes orthodoxes et leurs manifestations clairement identifiables. 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). Pour le dire d'une manière plus théorique, il s'agit de mesurer l'intégralisme pour pouvoir mieux comprendre les juifs orthodoxes. L'enjeu est de mesurer en quoi et pourquoi ils sont fortement investis dans la religion (plus que dans la culture juive) et en quoi et pourquoi ils sont peu disposés à faire des compromis. Si les typologies et méthodes évoquées précédemment peuvent être opératoires pour analyser la judaïcité française dans son ensemble, elles peinent, comme on l'a dit, à isoler les juifs orthodoxes. Il sera donc nécessaire si ce n'est de construire des outils théoriques spécifiques aux juifs orthodoxes, du moins d'amender certaines typologies pour saisir les spécificités de ceux-ci. Mieux vaut le préciser : le propos n'est pas de souligner les lacunes des enquêtes précédentes. Réalisées dans d'autres contextes, elles se sont efforcées de mesurer les phénomènes à l'œuvre en leur temps, d'après des approches qui leur sont propres. Comme le montrera la première partie de notre travail, l'orthodoxie juive semble désormais se renforcer, en attirant notamment davantage. Les nuances de ce

[289] Azria, R. (1991), *Pratiques juives et modernité, Pardès,* (14), 53-70, p. 63.
[290] Tank-Storper, S. (2015), « Orthodoxies en concurrence. Essai sur la pluralité socio-religieuse dans le judaïsme contemporain », dans Bordes-Benayoun, C. (dir.), *Socio-anthropologie des judaïsmes contemporains*. Paris, Honoré Champion.
[291] Ben-Rafael, E. (2010), "One People? Contemporary Jewish Identities", dans Ben-Rafael, E., Sternberg, Y., *World Religions and Multiculturalism: a Dialectic Relation*, Leiden, Brill, 277-316.

groupe deviennent dès lors plus visibles, et rendent nécessaire de retravailler les catégories et outils d'analyses utilisés jusqu'alors.

En résumé, la définition par attitude, possiblement trop abstraite, demande à être mesurée, tandis que l'approche par les pratiques, possiblement illisible, demande à être éclaircie. L'enjeu est donc de dégager un nombre resserré de variables à même de mesurer une attitude intégraliste envers le texte religieux. Pour tenter de concilier les avantages de chacune de ces méthodes, l'enjeu est alors d'arrêter *une* variable, par souci de lisibilité, mais, par souci analytique, une variable à même d'englober d'autres dimensions de l'univers orthodoxe. Comme l'expliquera le premier chapitre, au respect de la *cacherout* et des fêtes, nous ajouterons le rapport au texte religieux, comme critère troisième, ici distinctif des orthodoxes.

Si le rapport au texte peut constituer un bon point de départ pour appréhender la sphère orthodoxe, encore faut-il des critères plus tangibles pour rendre cette variable opératoire. Plus précisément, nous retiendrons l'étude hebdomadaire du texte religieux, car c'est l'élément le plus révélateur caractéristique des orthodoxes, façonnant un rapport plus ou moins distant au monde, aux autres, et à soi.

5.2 Nommer : Quels juifs (orthodoxes) ?

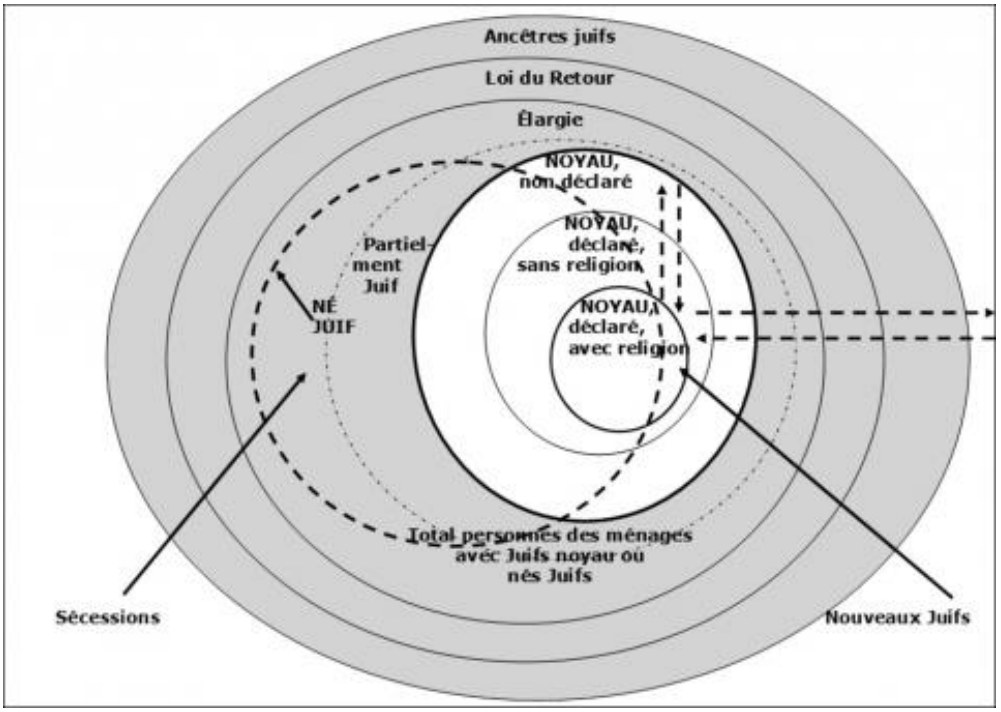
La question de la dénomination se pose dans tous les travaux sur la judaïcité. Nous procèderons ici par emboîtement : du plus général au plus spécifique. Après une réflexion sur le « qui est juif ? », nous justifierons l'emploi du syntagme « juifs orthodoxes » et le recours à la notion d'« intégralisme ».

La première question est celle de l'identification de la population étudiée. A ce sujet, nous nous appuyons, ici, sur les réflexions synthétisées par Sylvie Strudel[292]. Le terme de « judaïcité », comme ensemble des personnes juives s'oppose à « judaïsme », comme ensemble des doctrines, croyances et institutions juives, et à « judéité », comme fait et manière d'être juif[293]. Mais qui appeler « juif » ? Sans lui être propre[294], la difficulté à définir l'objet est récurrente dans les travaux sur le judaïsme. Et pour cause, il n'est aucun critère objectif, à portée du chercheur : juridiquement, « juif » n'est plus une catégorie reconnue dans la plupart des États contemporains. Théologiquement, la définition varie, de la matrilinéarité exclusive des orthodoxes à la transmission de la

[292] *Cf.* aussi Schnapper D. (1980), *op. cit.*, p. 37-44.
[293] Memmi, A., Zobermann, N., Zobermann, S. (1965), « Recherche sur la judéité des juifs en France », *Revue française de sociologie*, 1, 68-76.
[294] Michelat, G. (1990), *op. cit.*

judéité également par le père des libéraux. Certains libéraux considèrent même comme juive toute personne qui se sent juive. Sociologiquement, ce terme peut tout aussi bien s'appliquer à des individus sécularisés qu'à des individus fortement intégrés dans l'univers de sens et de pratiques qu'est le judaïsme. Certains auteurs optent certes pour une définition personnelle, voire substantielle[295], mais trop diffuse pour être opératoire. Ne voulant se résoudre à l'impossibilité de vérifier l'affirmation d'un individu déclarant avoir des parents juifs, Sergio Della Pergola met au point un autre protocole. Il mêle des considérations 1) individuelle (est juif qui se dit ou est dit juif), 2) familiale (est juif qui vit dans une famille constituée d'au moins un juif), 3) législative (est juif qui est considéré comme tel par la loi du retour israélienne, qui permet l'octroi automatique de la citoyenneté à quiconque a des (grands-)parents juifs ainsi qu'aux conjoints[296]) et 4) historique (est juif qui a des ancêtres juifs). Il aboutit à la typologie suivante des différentes définitions de la population juive :

Diagramme 1 - Configuration contemporaine d'une population juive, par Sergio Della Pergola



Source : Della Pergola, S. (2016)[297]

[295] Pour n'en donner qu'un exemple, dans Memmi, A. (1962), *Portrait d'un Juif : nouvelle considération*, Paris, Gallimard, l'auteur définit la judéité comme « *le fait d'être juif ; l'ensemble des caractéristiques sociologiques, psychologiques, biologiques, qui font un Juif.* », puis comme « *un ensemble de faits, de conduites, d'institutions que je rencontre en moi, mais surtout hors de moi, tout au long de ma vie.* », p. 16. Plus tard, dans *La libération du Juif*, la judéité devient « *la manière dont chaque Juif vit, subjectivement et objectivement son appartenance au judaïsme et à la judaïcité* », p. 32.

[296] « *Selon la version actuelle amendée, un Juif est une personne née d'une mère juive ou convertie au judaïsme, et qui n'a pas une autre identité religieuse*. », Della Pergola, S. (2016), « Mondialisation, localisation et identités : espaces juifs contemporains », *Diasporas. Circulations, migrations, histoire*, 27, 31-54, p. 36.

[297] Della Pergola, S. (2016), *op. cit.*, p. 36. *Cf.* aussi Della Pergola, S., Staetsky, D. (2020), « Jews in Europe at the turn of the Millennium Population trends and estimates », Institute for Jewish Policy Research.

S'il n'est guère lisible, ce diagramme est surtout peu opératoire pour une enquête de terrain. Complexe[298], il repose notamment sur un noyau constitué d'« *individus interrogés dans un sondage s'identifiant comme juifs, soit religieux soit non-religieux, ou qui sont identifiés comme tels par un autre répondant dans le même ménage, ou qui se déclarent agnostiques mais avec des parents juifs, et n'ayant pas une autre religion monothéiste* ». En outre, il mêle auto-déclaration et désignation par autrui, et impose la judéité à des individus se disant agnostiques mais déclarant des parents juifs. Or, cette attitude revient à légitimer une conception plutôt qu'une autre (celle de la transmission automatique du judaïsme, sans acte d'adhésion). Une tentative insatisfaisante donc. C'est pourquoi, nous décidons, comme de nombreux chercheurs avant nous, de ne recourir qu'à l'auto-déclaration. Il s'agit-là de « *la seule définition opératoire correspondant à la réalité sociale de la France contemporaine et adaptable au cadre dans lequel s'inscrit ma démarche : seront considérés juifs -au sens sociologique du terme- ceux qui se déclarent juifs*. »[299]. C'est d'ailleurs en cohérence avec cette définition sociologique que nous ferons usage de la minuscule pour écrire « juif ». En revanche, la plupart des enquêtés considérant la judéité comme un fait ethnique, et non sociologique, la majuscule pourra être utilisée dans les retranscriptions d'entretiens.

Cette question de la dénomination se pose aussi en ce qui concerne l'intensité des pratiques ; mais pas dans les mêmes termes. En effet, la discussion précédente portait sur l'extension d'un terme (« juif »), dont il s'agissait de délimiter les contours. Dans le cas des « juifs orthodoxes », cette extension est plus claire, puisqu'elle mêle pratique (*shabbat* et fête, *cacherout*, étude hebdomadaire du texte) et attitude (un rapport plus ou moins distendu au monde). Les termes à disposition sont en revanche plus nombreux, sans être tous satisfaisants. L'étude des juifs orthodoxes pose donc une question de définition, distincte d'une étude plus large sur la judaïcité. Par souci de clarté, il convient de dégager les termes les plus appropriés pour désigner ces juifs aux pratiques religieuses intenses, que nous appelons « orthodoxes ».

Pourquoi préférer « orthodoxe » à « pratiquant » ou « observant » ?

Le terme « pratiquant » est souvent employé dans des recherches, parce qu'il permet de procéder à une subdivision du judaïsme. Dominique Schnapper distingue par

[298] Le deuxième degré l'est surtout, correspond aux cercles en pointillé. Il comprend ceux, ayant des parents juifs qui « se déclarent partiellement juifs, et ceux qui se disent non juifs de naissance ou par choix personnel, mais avec un ou deux parents juifs. ».
[299] Strudel, S. (1996), *op. cit.*, p. 13.

exemple les pratiquants des militants, qui, impliqués dans la culture juive, se contentent des symboles d'appartenance (jeûne lors de *Yom Kippour*, repas (*seder*) lors de *Pessah*), ou des israélites, se caractérisant par leur attachement sentimental ou moral à Israël, surtout après la guerre des 6 jours. Désignant des juifs respectueux de *shabbat* et de la *cacherout*[300], ce terme trouve assez largement à s'appliquer, et ne permet pas d'isoler les juifs orthodoxes des juifs traditionnalistes, ni, *a fortiori*, de spécifier cette catégorie d'orthodoxes. Il en est de même pour le terme observant. Le terme « observant » désigne, quant à lui, le respect des prescriptions divines. Il n'est pas utilisé dans des recherches scientifiques, mais surtout par les enquêtés de cette recherche qui se définissent ainsi. Toutefois, à l'instar de « pratiquant », ce terme ne suggère rien de plus, ne propose pas en soi un contenu spécifique au judaïsme orthodoxe. Pouvant s'appliquer également aux juifs traditionnalistes, son contenu n'est pas très précis. Autrement dit, il est difficile à partir du seul mot de déduire ce qui est observé, ni comment cela est observé. Même un juif libéral peut se dire observant du texte religieux, mais à sa manière.

Pourquoi préférer « haredi » à « ultra-orthodoxe » ?

Le terme « ultra-orthodoxe » est couramment employé. Son préfixe suppose une radicalité, une plus grande intensité de la pratique. Mais ce surcroît reste flou, dans la mesure où toute pratique est plus ou moins orthodoxe. Ce terme ne se définit pas en propre, mais à l'aune d'une autre pratique, c'est-à-dire la pratique orthodoxe, instaurée comme référence. Or, imposer une référence, et en évaluer les écarts, est problématique. Pourquoi prendre la pratique orthodoxe en particulier comme référence ? Ce choix n'est du reste pas sans effet : mesurer une pratique par une autre peut contribuer à légitimer cette dernière, à la présenter comme plus évidente, ou plus raisonnable. Ensuite, le suffixe « ultra » est aujourd'hui connoté péjorativement, et exprime, d'une certaine manière un excès, une exagération ; incompatible avec une démarche scientifique. Dans un contexte de remise en cause d'un religieux orthodoxe, suspect d'aller à contre-courant d'une société libérale sécularisée, ce suffixe peut en plus agir comme un chiffon rouge, et alimenter certaines craintes. C'est ainsi par peur de stigmatisation que certains juifs orthodoxes rejettent le terme. Pour Moshé, un de nos interviewés, est « *presque un antisémite celui qui l'utilise* » (le terme « ultra-orthodoxe »), car c'est « *pour diminuer, pour baisser* », et Haïm Niesenbaum de déclarer « « *quand j'entends le mot ultra-orthodoxie, je sors mon revolver* »[301]. En

[300] Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphaël, F. (2009), *La condition juive*, Paris, PUF.
[301] (2011), « Dérives et tentations d'un judaïsme divisé », conférence Akadem, Paris.

outre, la difficulté de ce terme n'est pas qu'il situe relationnellement des individus - celui d'orthodoxe fait de même-, mais qu'il les situe selon l'intensité de la pratique, selon un « plus » ou un « moins » religieux. Se fait alors jour un risque d'effet supernova, puisque les multiples éléments de la pratique pourraient constituer des sous-groupes, toujours plus nombreux et aux effectifs toujours plus réduits. Pour le dire plus trivialement, et pour reprendre le mot d'un enquêté, « *on est tous l'ultra et le libéral de quelqu'un* », et même un « ultra-orthodoxe » pourrait passer pour un « *moins ultra-orthodoxe* » que son voisin à la pratique encore plus rigoriste. La réversibilité du suffixe indique ainsi que le terme n'est pas suffisamment précis.

Pour désigner ces juifs, le terme hébreu « *haredim* » est largement employé dans les recherches portant sur les juifs orthodoxes en Israël[302], en les distinguant, au sein de cette catégorie d'orthodoxes, des sionistes-religieux par exemple (*dati-leumi*). Il désigne « ceux qui tremblent, qui craignent » et est extrait d'un verset d'Isaïe (LXVI, 5) : « *Ecoutez la parole du Seigneur, vous qui tremblez à sa parole* ! » (*hared lifne davar Hachem*). Il comporte ainsi des éléments plus précis : la crainte de Dieu. La pratique *haredi* est donc une pratique régulée par cette crainte, par ce souci scrupuleux de respecter à la lettre la parole divine. De peur de commettre une erreur, les *haredim* optent pour des lectures maximalistes du texte religieux, et étendent certaines interdictions. *« Celui qui se définit comme hared est quelqu'un qui, avant tout, tremble devant Dieu, vit dans la terreur de commettre un acte en contradiction avec la volonté de Dieu, ou de ne pas accomplir un acte voulu par Dieu, et manifeste cette terreur dans tous les actes de sa vie, jour et nuit. Cette harada (le mot le plus fort en hébreu pour désigner la peur) va plus loin que la crainte de Dieu ('irat Hachem), qui peut habiter d'autres Juifs traditionnalistes, voire même non observants. Il s'agit d'une attitude générale et permanente de crainte : le hared a peur de transgresser, ne serait-ce que le plus infime des Commandements divins (d'ailleurs, pour lui, il n'y en a pas d'infime), et appréhende même de s'approcher d'une telle faute. D'où la multitude de « barrières » que les rabbins ont placée en travers du chemin du Craignant pour lui*

[302] Hakak, Y. (2009), "Youthful bodies rebel: Young men in Israeli Haredi Yeshivas today", *Young*, 17(3), 221-240; Silber, M. (1992) "The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of a Tradition" dans Wertheimer, J. (dir.) *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*, New York, Jewish Theological Seminary of America, 23–84; Soloveitchik, H. (1994) "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy", *Tradition*, 28(4), 64–130; Heilman, S., Friedman, M. (1991), "Religious Fundamentalism and Religious Jews: The Case of the Haredim", dans Marty, M., Appleby, R. (dir.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago, University of Chicago Press, p. 199.

éviter de telles transgressions, barrières qui, en fait, constituent toute sa vie quotidienne.»[303].

Cette vive attention prêtée au texte religieux, référence centrale et indépassable, nourrit donc une organisation sociale. Certes, là encore, des sous-groupes apparaissent, mais ils ont ce point en commun que la peur de s'écarter du texte alimente une distinction, par un mode de vie uniforme[304], en famille et en communauté[305], une religiosité stricte[306] et une attention particulière portée à la tradition, à l'éducation[307] et à l'apprentissage. Or, celle-ci s'articule parfois avec une opposition ferme à la société environnante[308], vue comme une menace pour la perpétuation de cette économie de vie[309]. Le propos n'est pas ici de présenter cet univers *haredi* (*cf.* chapitres 1 et 2), mais plutôt de justifier l'emploi de ce terme dans cette recherche, un terme qui permet de partir du texte pour recouvrir l'organisation sociale et l'ensemble des pratiques distinctives, par rapport à la société environnante[310].

Certes, il peut rencontrer deux limites. Premièrement, il est rejeté par certains acteurs concernés : « *c'est pas sympa, ça veut dire tremblant. Je tremble pas, moi* », dit Laurent, 60 ans, un de nos enquêtés. En dépit de sa nature hébraïque, et de son utilisation pour parler d'Israël, certains ne le reprennent pas à leur compte. Deuxièmement, l'importation d'un terme étranger dans un contexte autre pose des problèmes classiques, notamment de comparabilité. De fait, les *haredim* de France ne ressemblent pas en tout point aux *haredim* israéliens, tant la pratique du judaïsme est davantage incitée en Israël. En dehors d'Israël, même les très orthodoxes tendent ainsi à participer davantage à la société environnante (et travaillent dans des structures non juives par exemple)[311].

---

[303] Greilsammer, I. (1991), *Les hommes en noir : essai sur les partis ultra-orthodoxes*, Paris, Presses de la FNSP, p. 118 ; *cf.* aussi Ben-Yehuda, N. (2010), *Theocratic Democracy. The Social Construction of Religious and Secular Extremism*, Oxford, Oxford University Press: *« This is not a simple fear, but anxiety to live the kind of life that the Almighty instructed the disciplines to live, as is expressed in the Halakha. The term Haredi refers to a distinct form of Judaism, the practitioners themselves as a society of students (or pupils) defending itself against the secular world. »* p. 17.

[304] Muchawsky-Schnapper, E. (2012), *A World Apart Next Door: Glimpses into the Life of Hasidic Jews*, Jérusalem, The Israel Musuem.

[305] Kaplan, L. (1992), "Daas Torah: A Modern Conception of Rabbinic Authority", dans Sokol, M. (dir.), *Rabbinic Authority and Personal Autonomy*, Northvale, J. Aronson.

[306] Friedman, M. (1995), "Life Tradition and Book Tradition in the Development of Ultraorthodox Judaism." dans Deshen, S., Leibman, C., Shokeid, M. (dir.), *Israeli Judaism: The Sociology of Religion in Israel*, Brunswick, Transaction Publishers, 127–148.

[307] Neriya-Ben Shahar, R. (2009), "The Learners' Society: Education and Employment among Ultra-Orthodox (Haredi) Women", *Sociological Papers, Women in Judaism*, 14(2).

[308] Efron, N. (2003), *Real Jews: Secular versus Ultra-Orthodox and the Struggle for Jewish Identity in Israel*, New-York, Basic Books.

[309] *Cf.* Stolow, J. (2004), « Transnationalism and the New Religio-politics. Reflections on a Jewish Orthodox Case », *Theory, Culture & Society*, 21(2), 109–137, p. 120; Sivan, E. (1995), *"The Enclave Culture",* dans Marty, M., Appleby, R. (dir.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago, University of Chicago Press.

[310] Tal, A. (2016), *The Land is Full. Addressing Overpopulation in Israel*, New Haven, Yale University Press, p. 133.

[311] *Cf.* Waxman, H. (2007), ''Needed: New Typologies, the Complexity of American Orthodoxy in the 21st Century,'' dans Cohen, S., Susser, B. (dir.), *Ambivalent Jew: Charles Liebman in Memoriam*, New-York, Jewish Theological Seminary of America.

Ces limites ne sont que partielles. Premièrement, les préférences terminologiques des enquêtés ne peuvent, *a priori*, contraindre les choix du chercheur ; et ce d'autant plus qu'en l'occurrence, ce rejet peut recouvrir des enjeux de légitimation. Certains qui refusent cette appellation refusent de la même manière tout adjectif, et se présentent comme juifs, tendant ainsi à faire du judaïsme orthodoxe la seule « vraie » version du judaïsme (*cf.* chapitre 3). Deuxièmement, le sens de ce terme est tout aussi valable en dehors d'Israël. Il exprime en effet une relation aux textes, qui introduit un écart à la société environnante. Si les pratiques ne sont pas exactement les mêmes, et peuvent sembler plus souples en diaspora qu'en Israël, la société israélienne est globalement moins éloignée du judaïsme que les sociétés de diaspora. De fait, certaines pratiques sont plus contraignantes en France qu'en Israël, comme le respect de la *cacherout* ou l'étude à temps plein du texte religieux. La même pratique constitue donc un marqueur d'orthodoxie plus intense en France qu'en Israël, où elle se complétera par d'autres pratiques. De la sorte, à la critique d'incomparabilité faite envers le terme de *haredim*, nous apportons la précision suivante : s'il est peu aisé de procéder à une comparaison à pratiques égales (puisque les cadres culturels et légaux diffèrent), il est possible de mener une comparaison à distance égale envers la société environnante. C'est pourquoi, par sa capacité à faire système, et la comparaison qu'il permet, c'est le terme « *haredi* » qui sera retenu dans cette recherche, et non-celui de « ultra-orthodoxe ». C'est notamment pourquoi il est employé parfois dans d'autres contextes que le contexte israélien[312].

Pourquoi ne pas employer « consistorial » ?

Pourquoi ne pas parler non plus de judaïsme consistorial ? Le Consistoire demeure en effet l'institution religieuse de référence du judaïsme français, la structurant tant en externe (il est l'interlocuteur officiel de l'État) qu'en interne (il organise la formation des rabbins, et fait office de « service public du judaïsme »[313], par le soutien qu'il propose pour les circoncisions, les célébrations de majorité religieuse (*bar-mitsva*), les conversions, les décès (*kaddishim*), etc. Et pourtant, il ne nous apparaît pas pertinent pour désigner une pratique religieuse. Certes, il est historiquement plutôt proche d'une tendance en particulier (le franco-judaïsme, ou israélitisme, favorisant des adaptations de la pratique à la société française, puis de la

[312] Kasstan, B. (2019), *Making Bodies Kosher: The Politics of Reproduction among Haredi Jews in England*, Brooklyn, Berghahn Books.
[313] Cette expression est souvent employée par Joëlle Allouche-Benayoun.

tendance *Modern-Orthodox*[314]), mais est sujet à des recompositions (*cf.* chapitre 5). Le Consistoire est donc davantage un ensemble institutionnel, au sein duquel plusieurs tendances, plusieurs courants évoluent, et parfois s'opposent. Cela s'observe notamment par l'impulsion que donnent les Grands rabbins, tantôt vers la stricte orthodoxie, tantôt vers la tendance *Modern-Orthodox*. Ainsi, appeler un courant « consistorial » présenterait le risque de perdre de vue la diversité des orientations en son sein, en mettant l'accent davantage sur la dimension organisationnelle que sur le rapport à la pratique.

Pourquoi ne pas employer « traditionaliste » ?

Le terme de « traditionaliste » est difficile à manier, car s'il désigne l'attachement à une tradition, encore faut-il pouvoir la définir, tant les traditions sont nombreuses. Dans le cas du judaïsme, l'on pourrait ainsi parler de traditions hassidique, mendelhsonienne, qui n'ont que peu à voir entre elles. Malgré tout, dans son acception communément admise, « traditionnaliste » renvoie d'un point de vue valoriel à la foi en Dieu, à la constitution d'une famille, et au respect des parents[315], et d'un point de vue pratique au respect du *shabbat*, des fêtes, et de la *cacherout*. L'enjeu principal souvent attaché à cette notion de juifs traditionnalistes est la transmission, la fidélité aux pratiques et à la croyance. Or, ces critères sont insuffisants à décrire la pratique et la conception du judaïsme des enquêtés de cette recherche. En outre, cette position est amenée à évoluer sous l'effet de la sécularisation : ceux qui s'y impliquent ont tendance à reconfigurer leur pratique, dans un sens surtout symbolique[316], tandis que ceux qui s'y opposent tendent à redoubler d'assiduité[317].

Le terme « orthodoxe » présente, de ce point de vue, quelques avantages. Certes, le judaïsme se caractérise par son orthopraxie plus que par une orthodoxie[318]. En effet, si la dimension spirituelle, si la réflexion sur le divin sont omniprésentes, le judaïsme est souvent présenté comme relevant plus encore de la pratique, que de la croyance, plus qu'une religion, un mode de vie, qui s'exprime en chaque instant. Certains

[314] Tank-Storper, S. (2013), *« Trouble dans la judéité. Mariages mixtes, conversions et frontières de l'identité juive », Ethnologie française*, 43(4), 591-599, p. 593.
[315] Cohen, E. (2007), *Heureux comme juifs en France ? : étude sociologique*, Jérusalem, Editions Elkana, Akadem.
[316] A titre d'exemple, l'identification au « judaïsme laïque » est en augmentation (de 3,5% en 1993 à 17,2%). Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphael, F. (2009), *op.cit.*, p. 68-69.
[317] Marty, M., Appleby, R. (dir.) (1995), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago, University of Chicago Press, p. 72. Egalement, la mondialisation tend à fissurer des communautés jusqu'alors intégrées, introduisant la dichotomie modernistes/traditionnalistes. *Cf*. 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.
[318] Katz, J. (1985), « Orthodox Jews : From Passivity to Activism », *Commentary Magazine*, 79(6), 34-39; Rudavsky, D. (1965), « Samuel David Luzzatto and Neo-Orthodoxy », *Tradition : A Journal of Orthodox Jewish Thought*, 7(3), 21-44.

enquêtés de cette recherche ajoutent même qu'un terme aux racines grecques ne peut qu'échouer à saisir une réalité juive…

Toutefois, bien qu'il ne permette pas de saisir à lui seul cette hybridité, l'usage de ce terme s'est largement diffusé dans la littérature, peut-être par extension d'un vocabulaire forgé dans un cadre religieux où la croyance est première. Si la pratique ne transparait pas directement, elle peut se déduire de la croyance. Autrement dit, au prix d'un peu de souplesse, la *doxa* peut recouvrir la *praxis*. Le terme propose un contenu : le respect droit, car littéraliste, du texte religieux. Car c'est bien, quoi qu'il en soit, la dimension prescriptive que met en lumière l'expression de judaïsme orthodoxe. C'est d'ailleurs pourquoi Martine Berthelot met l'expression en équivalent de *« judaïsme normatif, appellatif apparu en 1795 pour désigner l'ensemble des pratiques et des croyances juives traditionnelles (c'est-à-dire « d'inspiration divine », qui accepte la totalité de la loi orale et de la loi écrite, et observe strictement les enseignements, les règles et les traditions de la Halakha)* »[319]. Bien qu'imparfait, le terme d'orthodoxe permet donc de distinguer cette lecture littéraliste d'une lecture libérale ou traditionnaliste[320]. A la différence de « pratiquant » ou « observant », il replace la pratique dans une constellation mentale, dans un univers de sens. Comme tout courant, il est pluriel, et parcouru de plusieurs tendances, de plusieurs variations, théologiques et sociologiques, de cet univers (*cf. infra*). L'appellation prend donc son sens en relation avec d'autres courants. C'est dans cette perspective qu'il est parfois employé pour désigner certains musulmans[321]. L'adjectif tel qu'ici employé se distingue donc d'une autre acception, celle de « chrétiens orthodoxes », en ce qu'il désigne une liturgie particulière, non un rapport littéraliste aux textes.

Enfin, la catégorie orthodoxe peut recouvrir des juifs soit *Modern-Orthodox* soit *haredim* (communément appelés « ultra-orthodoxes »). Les premiers se veulent à la fois intransigeants sur le cœur de la pratique orthodoxe mais à l'inverse des seconds, ils n'étendent pas, par précaution, les interdits ou obligations présents dans le texte religieux. Le recours à deux termes étrangers, l'un anglais, l'autre hébreu, pour étudier

---

[319] Berthelot, M. (2011), *Juifs de Catalogne et autres contributions à l'étude des judaïsmes contemporains*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan.

[320] Berthelot, M. (2011), *op. cit. « Aujourd'hui, l'expression « judaïsme orthodoxe » est générique et employée pour le différencier du judaïsme réformé-libéral et du traditionnaliste-massorti (voir infra). C'est surtout une entité très hétérogène qui englobe tous les courants et variantes apparus à partir du XVIIIe siècle : les ultra-orthodoxies des haredim (qu'ils soient hassidim – et en leur sein les lubavitch – ou bien mitnagdim/litaim), le judaïsme néo-orthodoxe ou orthodoxe moderne, le judaïsme sépharade, le sionisme religieux, etc. Les différences ne sont pas tant religieuses (dans la mesure où tous ces courants proviennent d'une même doctrine et dérivent les uns des autres) que socioculturelles et géoethniques, puisque la pratique et l'idéologie sont polymorphes et différentes d'un pays à un autre, et plus particulièrement sur des questions comme, par exemple, l'importance de l'étude des textes, la vie communautaire, les études profanes ou l'État d'Israël.* », p. 223.

[321] El Shamsy, A. (2014), « The Social Construction of Orthodoxy", dans Fierro M. (dir.), *Orthodoxy and Heresy in Islam*, Routledge, Londres, 257-274.

la judaïcité orthodoxe française, est révélateur des reconfigurations en cours. Elles feront l'objet de nombreux développements au fil du texte.

Le terme d'orthodoxe est donc le plus approprié pour désigner des pratiques juives plus (*haredim*) ou moins (*Modern-Orthodox*) intenses. Mais pourquoi les inclure dans l'intégralisme religieux ? Là encore, plusieurs notions pourraient, de prime abord, être préférées.

5.3 Comment analyser ? Fondamentalisme, intégrisme, intégralisme

Cette recherche entend explorer, à partir du cas des juifs orthodoxes, l'articulation entre intégralisme religieux et société libérale. Pourquoi mobiliser la notion d'intégralisme et non celles de fondamentalisme ou d'intégrisme ?

Fondamentalisme et intégrisme

Certes, s'inscrivant d'abord dans un contexte protestant[322], la notion de fondamentalisme s'est progressivement appliquée à d'autres courants religieux. C'est par exemple en parlant des *haredim* que certains auteurs en viennent assez rapidement à mobiliser la notion de fondamentalisme[323]. Parce qu'ils s'efforcent d'instaurer des frontières, des limites, pour reconstituer un ordre traditionnel où la référence au judaïsme est totale, Janet Aviad les qualifie de fondamentalistes[324]. Les lituaniens sont du reste parfois qualifiés de fondamentalistes légalistes-litéralistes, tournés vers le rite, sous l'autorité d'un érudit, quand les *hassidim* sont dits fondamentalistes charismatiques, sensibles à l'émotion et aux miracles[325]. Le fondamentalisme se définirait d'abord et avant tout en contre, contre la modernité dont il essaierait de se

---

[322] Les *Fundamentals* sont ces fascicules distribués aux États-Unis de 1910 à 1915, rappelant les points du dogme non négociables (« la naissance virginale de Jésus, le rôle « expiatoire » de la Croix, la résurrection de Jésus d'entre les morts, son caractère divin et, plus globalement, l'« inerrance » du texte biblique, l'impossibilité que le Livre écrit par le « doigt même » de Dieu nous trompe et qu'il contienne des erreurs. En particulier, impossible de mettre en doute la création du monde en six jours, comme la raconte le livre de la Genèse. », p. 24) et prohibant toute lecture symbolique, morale, mythique de la Bible, érigée en seule source de légitimité. *Cf.* Schlegel, J.-L. (2003), *La loi de Dieu contre la liberté des hommes. Intégrismes et fondamentalismes*, Paris, Editions du Seuil, p. 24 *sqq*.

[323] *"The true haredim tremble and cannot be content to be simply passive in their traditionalism; they must be active in their Kulturkampf, ever demonstrating the religious « truth » to the majority who are enticed by the hedonistic pleasures of contemporary culture and who thus submit to desire.* […] *In a sense, fundamentalism uses tradition as a vehicle for denying the legitimacy of all other ways of life.",* Heilman, S., Friedman, M. (1991), *op. cit*., p. 216; Stadler, N. (2011), "How to Study Fundamentalism? A Sociological/Anthropological point of View", communication à l'ISSR; Heilman, S. (1992), *Defenders of the Faith: Inside Ultra-Orthodox Jewry*, New-York, Schocken Books; (2005), "How Did Fundamentalism Manage to Infiltrate Contemporary Orthodoxy?", *The Association for the Social Scientific Study of Jewry*, 1, 258- 272, (2005), "Jews and Fundamentalism." *Jewish Political Studies Review*, 17(2), 1-2, (2006), *Sliding to the Right: The Contest for the Future of American Jewish Orthodoxy*, Berkeley, University of California Press; *Cf.* aussi Friedmann, J. (2009), "Walking With God: Realism, Fanaticism, and the Future of Jewish Law", *Marburg Journal of Religion*, 14(1).

[324] Aviad, J. (1983), *Return to Judaism. Religious Renewal in Israel*, Chicago, University of Chicago. *"This form of orthodoxy may be described as restorative.* […] *Restorative orthodoxy is fundamentalistic. One motive underlying the effort to resist and the determination to reject so prominent in its basic stance is the mode underlying fundamentalistic efforts generally: the strong desire to fix boundaries, to establish limits, to protect known truths",* p. 58; Sandee, E. (1978) *The Roots of Fundamentalism*, Grands Rapids, Baker Book House.

[325] Riesebrodt, M. (2000), « Fundamentalism and the Resurgence of Religion », *Numen*, 47(3), 266-287.

prémunir par une sous-culture[326], à distance de la société globale. Par un système éducatif exclusif et un fort scripturalisme, interprétation littérale des textes sacrés, les groupes fondamentalistes tenteraient de revenir à une lecture pure de ces textes, à l'abri des interprétations réformatrices, voire du rejet de l'idée de Dieu en cours dans les sociétés sécularisées[327]. Le terme est ainsi relationnel : un groupe ne peut être dit fondamentaliste que par rapport à une société, perçue comme moderne, libérale[328].

Toutefois, l'emploi dans cette recherche du terme de fondamentalisme rencontre 2 limites. Tout d'abord, cette notion concerne, en toute rigueur, l'attention scrupuleuse portée aux textes religieux[329]. Elle renvoie donc d'abord à la relation entre croyants et textes. Or, nous n'entendons pas ici faire œuvre de théologien, et la présente recherche n'ambitionne pas d'étudier le texte religieux, mais bien le rapport à la société environnante et en particulier, aux institutions publiques, qui découle lui-même, en partie, du rapport aux textes bibliques et talmudiques. S*tricto sensu*, le terme a surtout une dimension scripturaire, et n'est pas à même de saisir la relation de croyants à l'hors-groupe. *Lato sensu*, il peut certes désigner un rapport de défiance envers la société environnante. Or, issu d'un autre contexte culturel et temporel[330], il risque d'être étiré à l'excès, au risque de perdre en spécificité, en caractère analytique[331]. Ce risque de « *concept overstretching* », n'est certes pas propre au terme fondamentalisme[332], mais il n'en demeure pas moins pertinent. A telle enseigne qu'il est parfois déplacé du retour aux fondements de la croyance à une réaction conservatrice au changement sociaux valable pour les trois religions abrahamiques[333]. Parfois, sa définition dépasse celle

---

[326] Becker, H. (2020) [1963], *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Éditions Métailié. *« quand des individus qui participent à des activités déviantes ont la possibilité d'entrer en interaction, ils sont portés à développer une culture constituée autour des problèmes qui découlent des différences entre leur définition de ce qu'ils font et la définition acceptée par les autres membres de la société.* […] *Dans la mesure où ces cultures existent à l'intérieur de la culture de la société globale, mais en se distinguant d'elle, on les appelle souvent sous-cultures. »*, p. 105.

[327] Antoun, R. (2001), *Understanding fundamentalism: Christian, Islamic and Jewish movements*, Walnut Creek, AltaMira Press; Boone, K. (1989), *The Bible tells them so: The discourse of Protestant fundamentalism*, Albany, State University of New York Press; Aran, G. (1993), *Return to the scriptures in modern Israel*, Louvain, Peeters; Beeman, W. (2001), « Fighting the good fight: Fundamentalism and religious revival" dans Macclancy, J. (dir.), *Exotic no more: Anthropology on the front Lines*, Chicago, Chicago University Press.

[328] *Cf.* Ammerman, N. (1987), *Bible believers*: *Fundamentalists in the Modern World*, New Brunswick, Rutgers University Press, p. 3, p. 8; Stadler, N. (2012), *op.cit.,* p. 16-18. *Cf.* aussi Eisenstadt, S., (2000), *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution*, Jérusalem, Hebrew University of Jerusalem. D'autres variables explicatives du fondamentalisme sont parfois données, convoquant l'attente d'une rédemption, les frustrations sociales et économiques, la présence de relais au sein de la population, pour porter des demandes auprès des autorités, les contextes de colonisation et d'immigration, ou encore, la maîtrise des moyens de communication, *cf.* Marty, M., Appleby, R. (dir.), (1995), *op. cit.* p. 432, *sqq*.

[329] « *il faut revenir aux normes religieuses explicites et à elles seules* », Roy, O. (2012), *La sainte ignorance : le temps de la religion sans culture*, Paris, Editions du Seuil, p. 24.

[330] Ammerman, N. (1987), *op. cit.*

[331] Juergensmeyer, M. (1993), "Why Religious Nationalists are not Fundamentalists", *Religion*, 23, 85–92; Iannaccone, L. (1997), "Toward an Economic Theory of 'Fundamentalism'", *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, 153, 110–116.

[332] Sartori, G. (1970), "Concept Misformation in Comparative Politics", *American Political Science Review*, 64(4), 1033–1053; Ozzano, L. (2009), « A Political Science Perspective on Religious Fundamentalism », *Totalitarian Movements and Political Religions*, 10(3-4), 339-359, p. 341.

[333] Riesebrodt, M. (2000), *op.cit.*, 266-287, p. 271; Casanova, J. (1994) ''Protestant Fundamentalism—Catholic Traditionalism and Conservatism'', *The Catholic Historical Review*, 80, 102-110.

d'intégralisme[334] (*cf. infra*) pour devenir l'ambition de façonner la société d'après ces mêmes fondements. S'y ajoute alors une dimension publique, collective, une imposition d'un cadre de référence à l'ensemble de la société[335]. C'est pourquoi certains chercheurs se prononcent contre l'emploi de ce terme en dehors de son cadre culturel d'apparition[336]. En tout état de cause, cette extension rend le terme inapplicable aux juifs orthodoxes de France (*cf.* partie 1). En outre, le terme a acquis depuis les années 2000 une charge axiologique particulièrement lourde[337], liant parfois la quête des éléments centraux de la croyance et de la pratique à la violence physique[338]. Reprendre le terme de fondamentalisme contribuerait donc à brouiller inutilement le propos. La notion parfois employée de néo-fondamentaliste n'apparait pas totalement satisfaisante non plus, puisqu'elle mêle fondamentalisme (c'est-à-dire une attention à la croyance, à la lecture littéraliste des textes religieux) et considérations géopolitiques[339]. Les cinq volumes du *Fundamentalism Project* illustrent ces limites liées à l'extension du terme.

---

[334] *« Trois traits essentiels caractérisent ce fondamentalisme : une vision holiste qui voit dans la religion une réalité totale embrassant toutes les sphères de la vie ; une perception exclusiviste qui considère le message religieux comme la vérité absolue et indiscutable ; une conviction téléologique entretenant la certitude inébranlable que les événements historiques ont un sens univoque rapprochant l'heure de la rédemption spirituelle. »*. Par leur rejet de la modernité, les *haredim* (loubavitch exclus) sont dits fondamentalistes, eux qui constituent une « *contre-société ultra-orthodoxe* » en Israël, autour de la synagogue et déterminée à faire respecter *shabbat*. *cf.* Dieckhoff, A. (1999), « Les visages du fondamentalisme juif en Israël », *CEMOTI*, (28), 85-94, p. 86.

[335] Ozzano, L. (2009), *op. cit.*: *« The distinctive mark of fundamentalists is precisely their concern for the public sphere and the role played in it by religion, while religious communities mostly concerned about the preservation of their religious purity (such as most Jewish haredim) can be qualified as 'traditionalists'. »*, p. 341. L'auteur définit même un mouvement fondamentaliste comme s'opposant à d'autres acteurs politiques et sociaux: *"fundamentalist movement as a collective identity including different groups, organisations and individuals which grounds its religiously based ideology on a selective re-interpretation of sacred texts (or equivalent institutions), acts in the public sphere in institutional and non institutional ways, in order to make as suitable as possible to its worldview lifestyles, laws and institutions, takes a dialectic stance towards modernity and opposes other social and political actors, identified as unyielding rivals*.", p. 355. Les stratégies pourraient varier, alternant investissement politique lorsque la fenêtre des opportunités est ouverte et au contraire, hibernation en attendant des jours meilleurs, pendant une phrase de répression par le pouvoir politique par exemple. *Cf.* Almond, G., Appleby, R., Sivan, E. (2003), *Strong Religion. The rise of fundamentalism around the world*, University of Chicago Press, Chicago, Londres, p. 242.

[336] Kepel, G. (1991), *op.cit*. Intégrisme et fondamentalisme sont *« deux catégories nées dans l'univers catholique et protestant respectivement »*, qui, *« n'ont peut-être pas, par le seul jeu d'une métaphore, valeur universelle. Je crois au contraire qu'elles sont simplificatrices et biaisées, et qu'elles entravent notre connaissance de ces phénomènes dans leur ensemble. Et notre incapacité globale à interpréter les mouvements islamiques d'aujourd'hui est largement imputable à ces vieux lorgnons théoriques que nous chaussons, faute de mieux, dans l'urgence, et qui ne font que brouiller davantage notre perception. Il est temps de commencer à relever le défi que les mouvements religieux contemporains posent à nos manières traditionnelles de penser: cela n'est possible qu'en les appréhendant dans leur globalité. »*, p. 16.

[337] *Cf.* Harding, S. (1991), "Representing Fundamentalism : The Problem of the Repugnant Cultural Other", *Social Research*, 58(2), 373-393 : reprendre l'opposition modernes/fondamentalistes peut contribuer à essentialiser un ou des groupe(s) mis à l'index.

[338] Aran, G., Stadler, N., Ben-Ari, E. (2008), "Fundamentalism and the masculine body: The case of Jewish ultra orthodox men in Israel », *Religion*, 38, 25-53. La violence est un phénomène spécifique, contingent, qui n'arrive que dans certaines conditions. Seniguer, H. (2016), « De quelques réflexions sur les sinuosités de la radicalisation », *Histoire, monde et culture religieuse*, (39), 13-31.

[339] Roy, O. (2002), *L'islam mondialisé*, Paris, Editions du Seuil, *« Deux éléments définissent pour nous ce néo-fondamentalisme ou salafisme : son scripturalisme théologique et son anti-occidentalisme culturel. »*, p. 146. Il n'est donc pas question dans cette définition que de rapport aux textes et à la croyance. Dans un autre texte, l'auteur y mêle également revendications conservatrices et mode de vie moderne : *« Structures familiales modernes (c'est-à-dire couples d'âge et d'éducation similaires) mais valeurs conservatrices, lobbying politique pour promouvoir les valeurs morales, mais indifférence à l'idéologie politique et à la forme de l'État, femmes à la fois militantes et cantonnées à des rôles traditionnels (les nouvelles femmes voilées s'exhibent comme telles), professions modernes (ingénieurs, fonctionnaires) mais discours de la « tradition », insistance sur la norme plutôt sur l'amour et la passion, fermeture communautaire mais vision universaliste du religieux, indifférence à la culture traditionnelle et à l'art mais fascination pour la technologie moderne. Les religiosités se ressemblent, même si les identités religieuses s'opposent. L'uniformisation des styles de vie, des normes et des valeurs va de pair avec la mondialisation. », cf.* Roy, O. (2012), *op.cit.*, p. 23. Il en va de même de la notion de « *fundamentalistlike* », mêlant considérations religieuses et ethnoculturelles. *Cf.* Marty M., Appleby R. (dir.), (1995), *op.cit*., p. 419.

Alors que trois volumes abordent frontalement la question de la croyance, des changements de la vision du monde et de l'idéologie de groupes dits fondamentalistes[340], les innovations doctrinales[341] ainsi que les changements sociaux[342] censés préserver l'identité du groupe, les deux autres étendent l'acception du terme. L'un[343] excède le sens strict du terme, puisqu'il porte sur la manière dont ces groupes s'investissent en politique, pour changer la société ou obtenir des ressources. L'autre quant à lui présente l'hypothèse d'un modèle global de la résurgence religieuse, selon quatre modalités[344]. Ce faisant, les auteurs étendent alors le concept à une pléthore de cas, (en rejetant, malgré tout, les Témoins de Jéhovah au prétexte qu'ils ne sont pas traditionnellement considérés comme fondamentalistes[345]), si bien qu'ils finissent par s'en démarquer, le trouvant incapable de subsumer des réalités aussi diverses.

Les mêmes réserves invitent à ne pas mobiliser le terme d'intégrisme. S'appliquant d'abord et avant tout à un courant religieux -il est apparu lorsque l'Église catholique s'est d'une certaine manière réconciliée avec la modernité, faisant ainsi vaciller son intégralisme[346]-, il perd en précision analytique à être étendu à d'autres courants religieux. Il vise les catholiques intégristes en rupture avec l'Église du concile Vatican II et fidèles aux papes du XIX^{e}, de l'Église contre-révolutionnaire. Or, dans le cas du judaïsme orthodoxe français, il serait d'une part difficile de trouver un analogon du Concile Vatican II, et la tendance ne se situe pas à proprement parler aux antipodes des juifs orthodoxes (*cf.* chapitre 5). Certes il désigne plutôt la fidélité à la tradition (plus qu'à une croyance littéraliste), mais les courants juifs orthodoxes sont si nombreux, avec chacun sa tradition, de surcroît changeante[347] (*cf.* chapitre 5), qu'il serait peu aisé d'isoler une tradition en particulier. En outre, sa connotation péjorative en complique l'usage en dehors de son contexte religieux d'apparition. Pour toutes ces

[340] Marty, M., Appleby, R. (dir.), (1991), *Fundamentalisms Observed*, Chicago, University of Chicago Press
[341] Marty, M., Appleby, R. (dir.), (1994), *Accounting for Fundamentalism: the dynamic character of movements*, Chicago, University of Chicago Press.
[342] Marty, M., Appleby, R. (dir.), (1993), *Fundamentalisms and Society*: re*claiming the sciences, the family, and education*, Chicago, University of Chicago Press.
[343] Marty, M., Appleby, R. (dir.), (1993), *Fundamentalisms and the State: remaking polities, economies, and militance*, Chicago, University of Chicago Press.
[344] Certains fondamentalistes sont dits "*World Creator*", d'autres "*World Conqueror*", d'autres "*World-Transformer*", d'autres enfin "*World Renouncer*", mais tous auraient un intérêt pour la société majoritaire. *Cf.* Almond G., Sivan E., Appleby R., (1995), "Explaining Fundamentalisms", p. 426 *sqq.*, dans Marty M., Appleby R. (dir.), (1995), *op. cit.*
[345] *Cf.* Ozzano, L. (2009), *op. cit.*, p. 346.
[346] Intégralisme « *selon lequel la doctrine de l'Église devait être « suivie « intégralement », c'est-à-dire dans la vie publique, dans la ville privée et dans toutes les sphères de la vie sociale, pour réaliser un « ordre social chrétien »*. ». *cf.* Schlegel, J.-L. (2003), *op.cit.*, p. 19.
[347] La tradition peut en effet être saisie par des groupes dits fondamentalistes, qui la façonnent, vers une version pure de la religion, sans scorie nationale, sans bricolage. *Cf.* Lambek, M. (1993), *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery and Spirit Possession*, Toronto, University of Toronto Press.

raisons, les notions de fondamentalisme et d'intégrisme ne seront pas reprises dans cette recherche[348].

Intégralisme

Cette catégorie analytique, étudiée en détails par Jean-Marie Donegani, présente l'intérêt de se concentrer sur le statut que des croyants accordent à la référence religieuse : « *le propre des modèles intégralistes tient ce que toute la vision du monde est véritablement organisée autour d'une référence religieuse* »[349]. En cela, elle rassemble diverses attitudes qui ont en commun d'en faire un principe d'organisation de leur vie collective et individuelle. Les croyants intégralistes peuvent envisager leur propre vie en association très étroite avec *« une histoire collective* »[350], qui ne peut s'écrire, contre les adversaires repérés (les autres mais aussi l'égoïsme présent en chacun), que par un engagement des membres du groupe. La vérité est bien une, et c'est par la communication, par l'« *unification de la vie et de la foi* »[351], que chaque membre du groupe pourra y accéder. L'ancrage dans une histoire, une tradition, et un collectif est d'ailleurs tellement important qu'il peut justifier de rejeter une institution religieuse qui n'y ferait pas assez droit. Ils peuvent aussi s'envisager comme élus de Dieu, touchés par la grâce divine. La famille devient alors structure première censée préserver cette grâce, la cellule de base d'où lancer la résistance au monde environnant, permissif et religieusement pluriel. Ils peuvent encore estimer avoir eux-mêmes fait le choix de s'investir dans une conception intégraliste, qui rejette la séparation entre soi et les autres, ou au contraire assumer l'unité de la création, en lisant le texte religieux « *dans les choses très petites de la vie quotidienne* »[352]. Mais que l'individu soit acteur ou objet de l'histoire, que le rapport à la foi soit d'abord collectif ou intime, volontaire ou non, les croyants intégralistes sont tous marqués par « *une intégration* […] *forte de la personnalité autour de la référence religieuse* »[353], une et universellement vraie.

---

[348] D'autres termes, comme rigorisme et séparatisme, auraient pu s'envisager mais n'ont également pas été retenus. Le premier est le rigorisme. Parfois employé dans un cadre chrétien orthodoxe, il désigne « les caractéristiques principales de ces mouvements, à savoir les prises de position sans compromis, l'intransigeance, la radicalité et l'activisme de certains partisans d'une ligne dure dans la défense de leurs opinions, leur opposition à la culture environnante et à l'autorité ecclésiastique. ». Outre qu'il ne comporte pas de charge axiologique particulière, ce terme mêle donc intransigeantisme, militantisme et opposition d'ordre culturel et institutionnel. Là encore, la multiplicité des dimensions couvertes impose d'utiliser le terme avec précaution. Le deuxième est celui de séparatisme, pour désigner la mise à distance de la société. Néanmoins, ce terme est peu employé, et surtout, il n'est pas élaboré conceptuellement : le terme de séparatisme n'est pas à proprement parler une notion. En outre, l'actualité législative récente renvoie à un autre cadre (la loi confortant le respect des principes républicains, du 24/08/2021, souvent appelée « loi séparatisme », se propose surtout de lutter contre la constitution d'enclaves par certains musulmans rigoristes). En l'absence de profondeur analytique, ce terme ne constitue donc pas un outil heuristique de premier plan.

[349] Donegani, J.-M., (1993), *op. cit*, p. 243.

[350] *Ib*., p. 244.

[351] *Ib*., p. 252.

[352] *Ib*., p. 280.

[353] *Ib*., p. 243.

Les attitudes intégralistes se comprennent en relation avec les attitudes inverses, marginalistes. Chez les individus marginalistes, « *le religieux n'occupe pas une place centrale et ce n'est pas d'abord sur ce registre qu'ils vont construire leur vision du monde ; ce n'est pas d'emblée autour de cet aspect de leur personnalité qu'ils vont unifier leurs divers rôles sociaux*. »[354]. Ils peuvent adopter une pratique traditionaliste, soucieuse de préserver les héritages, rituels et sociaux, rechercher « *la stabilité des structures sociales et de leurs expressions politiques* »[355], à ce titre, déplorer les évolutions de la pratique catholique. Ou ils peuvent, au contraire, valoriser le libre-arbitre, reconnaître au croyant le droit de remettre en cause ces structures et n'accorder que peu d'importance à la traduction politique de leur conception religieuse. Mais tous expriment une certaine tolérance et un certain relativisme envers d'autres systèmes de croyance puisqu'ils en reconnaissent la légitimité. Leur religion n'est pas, pour eux, la seule vraie religion. « *C'est à l'universalisme de leurs propres croyances que les marginalistes refusent de prêter foi* »[356]. Il ne vaut pas, non plus, comme principe de transcendance omniprésent : le catholicisme n'est pas présent dans leur vie dans sa dimension métaphysique, mais constitue plutôt un cadre social voire un principe de bien-être[357].

Cette notion recoupe partiellement celle d'intransigeantisme. Faire un compromis avec le monde peut en effet revenir à amputer la référence religieuse dans son extension. Mais, de la même manière, des compromis peuvent se faire au nom même d'un principe religieux, au nom même d'une disposition du texte, qui incite à l'accord, à l'ouverture. De ce point de vue, un croyant peut transiger et être intégraliste. Et pour cause : la notion d'intégralisme dépasse le rapport au texte religieux pour donner forme à un *ethos*. Par rapport à l'intransigeantisme, la référence religieuse gagne en extension, puisqu'elle recouvre des attitudes intransigeantes et des attitudes de compromis. Par rapport au fondamentalisme, la référence religieuse change de statut : elle est un principe d'organisation d'abord individuelle, et non collective[358]. Mobiliser la notion d'intégralisme et non celle de fondamentalisme présente donc 3 avantages. Tout d'abord, elle n'est pas étroitement associée à une culture religieuse particulière. Ensuite, elle n'a pas de charge axiologique. Enfin, sa définition est plus stable : alors

[354] *Ib*., p. 211.
[355] *Ib*., p. 217.
[356] *Ib*., p. 216.
[357] L'auteur fait également état de deux modèles intermédiaires. Ils correspondent à des croyants s'étant distanciés de leur modèle intégraliste de socialisation, mais qui le vivent sur un mode, pour ainsi dire, coupable ou serein.
[358] Roy, O. (2005), *La laïcité à l'épreuve de l'islam*, Paris, Stock, p. 66.

que la dilution du terme fondamentalisme peut venir de son extension (d'une attitude scripturaliste et littéraliste à un projet de transformation de la société, d'une culture religieuse précise à un terme générique), l'intégralisme désigne la place d'une référence religieuse dans l'économie mentale et la vie pratique d'un individu. Comme le relève Lucine Endelstein[359], cette définition est particulièrement commode pour traiter du judaïsme en France, c'est-à-dire d'une minorité en pays non-juif et sécularisé, qui n'a donc aucune velléité holiste.

Tel que nous l'entendons dans cette recherche, l'intégralisme se mêle d'une dimension intransigeantiste. Utilisé par Emile Poulat, et avant lui Jean-Marie Mayeur[360], ce terme désigne le rejet de tout compromis avec la société environnante. Ou plus exactement, le rejet de tout amoindrissement de la pratique religieuse pour satisfaire aux exigences d'une société laïque, acquise à la confessionnalisation de la religion, devenue affaire privée depuis la Révolution. La notion est reprise notamment par Jean-Marie Donegani[361], puis par Philippe Portier pour désigner les catholiques traditionnalistes[362], par opposition aux « *catholiques d'identité* », tentant de rechristianiser le monde, aux antipodes des « catholiques d'ouverture » [363]. Dans tous les cas, l'intransigeantisme prétend, d'une certaine manière, faire de la référence religieuse un « *modèle de société* » [364] : dans la mesure où elle ne supporterait aucune limitation, c'est à la société environnante de s'en accommoder, de s'y ajuster. Le terme s'articule donc avec une dimension intégraliste, en en restreignant la capacité à passer des compromis avec la société environnante.

L'ensemble de ces raisons justifie que nous ayons retenu la notion d'intégralisme pour la présente recherche.

---

[359] Endelstein, L. (2009), *Une géographie du renouveau religieux. Judaïsme et expérience urbaine en quartier cosmopolite. Paris, 19e arrondissement*, Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses, p. 51.

[360] Mayeur, J.-M. (1972), « Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne », *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, 2, 483-499 ; Poulat, E. (1997), *op. cit.*

[361] Donegani, J.-M., (1993), *op. cit.*

[362] Ou encore Laurent Frölich. *Cf.* Frölich, L. (2003), *Les catholiques intransigeants en France*, Paris, L'Harmattan.

[363] Portier, P., Dumons, B., Gugelot, F. (dir.) (2017), *Catholicisme et identité. Regards croisés sur le catholicisme français contemporain (1980-2017)*, Paris, Karthala ; Portier, P., Béraud, C., Pelletier, D. (2012), « Portrait du catholicisme en France », dans Péres-Agote, A. (dir.), *Portraits du catholicisme. Une comparaison européenne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 154-155 ; Portier P., (2017), « Pluralité et unité dans le catholicisme français », dans Béraud C., Saint- Martin I., Gugelot F., (dir.), *Catholicisme en tensions*, éditions EHESS, p.19-36 ; Cuchet, G. (2017), « Identité et ouverture dans le catholicisme français », *Études*, 2(2), 65-76. Cette typologie parfois vue comme descriptive. « *Cette topographie a reçu son succès de son caractère à la fois efficace et synthétique, mais les termes choisit ont une ambition plus descriptive qu 'analytique. Ils permettent un premier repérage mais ils n'ont pas été rendu suffisamment opérationnels pour se décliner en indicateurs mobilisables dans un protocole d'enquête. Il y a donc un risque de se laisser déborder par le sens commun liés aux termes « d'ouverture » ou « d'identité » ou de s'en tenir à un effet de tautologie : ils sont identitaires parce que ce sont des catholiques d'identité.* », *cf.* Raison Du Cleuziou, 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. 14.

[364] « *Un modèle de société alternatif où l'intérêt personnel et l'intérêt commun se hiérarchisent et s'articulent en fonction d'une conception transcendante du bien fondée à la fois sur l'ordre naturel et la révélation divine* », Raison Du Cleuziou, Y. (2019), *op. cit.*, p. 11.

5.4 Enquêter

Des sources à la monographie

Une fois la question de la dénomination résolue, celle de l'accès aux données se pose. Quatre possibilités sont souvent envisagées dans les travaux sur le judaïsme[365].

La première est la mention « juif » dans le recensement. Il est en effet interdit, depuis le décret du 27 septembre 1791, d'y faire apparaitre l'appartenance religieuse et ethnique dans tous les recensements. Par conséquent il est impossible de savoir avec précision combien de juifs résident en France. La deuxième source concerne les enquêtes par sondages. Or, peu d'enquêtes sont disponibles, et aucune n'est satisfaisante. La première raison en est l'absence de population mère, qui hypothèque toute prétention à la représentativité. La deuxième raison tient à la faiblesse de la taille des échantillons, qui limite la fiabilité de ces données (*cf.* tableau 2). La troisième raison est que la réponse « juif » ne figure pas, mais seulement une catégorie « autre religion ». La quatrième raison est que ce sont souvent de sondages électoraux, écartant les abstentionnistes, et *a fortiori*, les non-inscrits. Les très faibles effectifs de la population juive rendraient difficile et coûteuse toute enquête électorale significative. Une exception est celle de l'Ifop, menée en 2016, portant sur les attitudes politiques des juifs aux élections présidentielles de 2002, 2007 et 2012. Hormis cette dernière, qui sera amplement utilisée dans le chapitre 4, l'item juif est peu souvent testé dans des enquêtes d'opinion, y compris électorales.

Tableau 2 - Enquêtes statistiques mobilisées dans cette recherche

Institut	SOFRES	S. Della Pergola	S. Della Pergola	IFOP
Date	1976	1983	2002	2016
Effectif de l'échantillon	326	Variables (selon les données)	*idem*	724
Définition retenue	Répondants se définissant comme « Juifs et israélites », « Juifs non israélites » ou « Israélites non juifs »	Répondants se déclarant juifs ou membres d'une famille comprenant une personne considérée comme juive (pour grossir l'effectif)	*idem*	*« personnes déclarant être de confession juive ou avoir au moins un parent juif »*
Remarques	Enquête réalisée en 10 vagues de trois questions	Élaboration de l'auteur à partir de plusieurs données, collectées par observations directes et relevés onomastiques	*idem*	Résultats obtenus par accumulation d'échantillons

Source : élaboration de l'auteur[366]

[365] Nous nous appuyons, là encore, sur les analyses de Sylvie Strudel. Strudel, S. (1996), *op. cit.*, 61-74.
[366] Della Pergola, S. (1983), *La transformazione demografica della diaspora ebraica*, Turin, Loescher Editore, p. 33-34, p. 107.

La troisième option est celle des sources juives : des associations dites communautaires ou les consistoires peuvent disposer de registres d'adhérents. Mais ils sont souvent incomplets car pas toujours mis à jour, et inexacts (payer une cotisation implique automatiquement l'inscription au registre d'un Consistoire par exemple, même sans aucune participation). Certains peuvent adhérer au Consistoire de leur enfance, bien qu'ils vivent dans une autre ville, et sont alors comptabilisés dans ses registres. A supposer qu'une partie significative de ces registres soit encore valide, les consulter est malaisé puisqu'ils ne sont pas publics, et encore plus jalousement gardés dans un contexte d'actes antisémites. En outre, les consistoires ne touchent qu'une partie des juifs, et certains orthodoxes se regroupent dans des communautés dites de stricte observance, indépendantes de tout consistoire. Ces derniers n'expriment par ailleurs qu'un très faible engagement associatif (*cf.* chapitre 2).

La quatrième possibilité est le repérage onomastique. Il consiste à identifier dans des annuaires téléphoniques ou des listes électorales des individus dont le patronyme indique une potentielle judéité. Déjà délicats d'usage dans les années 1980, car seulement tournés vers les nationaux, disposant d'un téléphone fixe et non-inscrits sur des listes rouges[367], les annuaires téléphoniques sont pour ainsi dire rendus caducs par l'usage généralisé du téléphone portable, pour lequel aucun annuaire n'existe. En outre, l'idée même d'un patronyme à coup sûr juif est une gageure[368], en raison d'une certaine assimilation, par changements volontaires ou par mariage mixte des patronymes[369]. A toutes ces difficultés s'ajoutent celle de distinguer des juifs orthodoxes, dont le niveau de pratique est bien évidemment peu évaluable par des données à ce point surplombantes.

Pour toutes ces raisons, c'est la démarche monographique, saisissant les réseaux d'interconnaissance d'un terrain, qui semble la plus appropriée pour mener une enquête sur le rapport à la société environnante, et surtout aux institutions publiques, des juifs orthodoxes en France. Mais, là encore, des difficultés subsistent : les juifs orthodoxes sont certes plus visibles que les juifs laïcs[370], ils n'en sont pour autant pas plus facilement abordables ; ce qui explique un début de terrain laborieux (*cf. infra*). Une

---

[367] *Cf.* Sheskin, I. (1985), *Survey Research for Geographers*, Washington, Association of American Geographers; (2001), *How Jewish Communities Differ: Variations in the Findings of Local Jewish Population Studies*, New-York, North American Jewish Data Bank.
[368] Lévy, P. (1960), *Les noms des Israélites en France*, Paris, PUF, p. 11.
[369] *Cf.* Strudel, S. (1996), *op. cit.*, p. 52-53; Abrahamson, M. (1986), "The Unreliability of DJN Techniques.", *Contemporary Jewry*, 7, 93-98; Rosenthal, E. (1952), *The Jewish Population of Chicago, Illinois*, Chicago, College of Jewish Studies; Lazerwitz, B. (1986), "Some Comments on the Use of Distinctive Jewish Names in Surveys.", *Contemporary Jewry*, 7, 83-91 ; Waterman, S. Kosmin, B. (1986), *British Jewry in the Eighties: A Statistical and Geographical Guide*, Londres, Board of Deputies of British Jews.
[370] Endelstein, L. (2008), *op. cit.*

fois le choix de la monographie établi -de loin le plus répandu dans les travaux sur les judaïcités[371], les données disponibles sur le(s) terrain(s) sélectionné(s) restent limitées. En effet, consulter les listes d'émargement par exemple présente les mêmes difficultés onomastiques[372]. Le repérage dans un quartier réputé juif de *mezouzot*, ces extraits de Torah fixés sur des portes, indique certes possiblement des ménages avec au moins un juif, mais qui n'est pas nécessairement orthodoxe, et peut être traditionaliste. Il est en outre difficile d'estimer le nombre d'enfants par famille. Un autre indicateur pour sélectionner un terrain est celui des institutions juives officielles, connues publiquement. Or, il est lui aussi limité, dans la mesure où les institutions orthodoxes sont parfois informelles : dans les milieux *haredim*, il est commun de se former un groupe d'étude régulier, chez un particulier par exemple, ne reposant par sur une association par exemple. Ou encore, le nombre de décès qui donnent lieu à des enterrements dans des cimetières juifs est parfois utilisé[373]. Peu nombreux en France (en Alsace), ils ne renseignent que de manière imparfaite sur la structure d'âge de la population juive d'un terrain. En effet, de nombreux décès n'indiquent pas nécessairement une importante population, mais peut-être simplement une population âgée, potentiellement non renouvelée par un taux de fécondité suffisant. A l'inverse, une population jeune, comme le sont tendanciellement les populations orthodoxes (*cf.* chapitre 1), échapperait à ce critère statistique. Enfin, le taux de naissances parmi une population juive peut être d'utilité[374], à condition que les naissances soient comptabilisées et rendues disponibles par une institution centrale. Or, tel est rarement le cas, tant sont grandes les réticences, parmi les acteurs juifs eux-mêmes, à tenir la comptabilité des effectifs[375]. Ainsi, toute tentative de définir et d'identifier l'objet se heurte à des difficultés majeures, relatives au travail sur toute minorité, et qui plus est sur la minorité juive en France, diverse et parfois insaisissable institutionnellement[376]. Tous les indicateurs évoqués peuvent certes compléter la compréhension d'un terrain, conforter des analyses[377], mais ne sont pas en soi suffisants.

---

[371] Krakowski, M. (2012), « Moderate Ultra-Orthodoxy: Complexity and Nuance in American Ultra-Orthodox Judaism », *Religion and Education*, 39(3), 257-283.
[372] Becher, H., Waterman, S., Kosmin, B., Thomson, K. (2002), *A portrait of Jews in London and the South-east: a community study*, Londres, Institute for Jewish Policy Research.
[373] Robison, S. (dir.), (1943), *Jewish Population Studies*, New-York, Conference on Jewish Relations ; Haberman, S., Schmool, M. (1995), "Estimates of the British Jewish Population 1984-88.", *Journal of the Royal Statistical Society*, 158, 547-562.
[374] Hart, R., Schmool, M., Cohen, F. (2002), "Jewish Education at the Crossroads: British Patterns 1992-2002.", Londres, Board of Deputies of British Jews.
[375] Comenetz, J. (2006), "Census-Based Estimation of the Hasidic Jewish Population", *Contemporary Jewry*, 26, 35-74, p. 64.
[376] Les organisations sont pléthoriques et ne rassemblent pas toute la judaïcité. Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphael, F. (2009), *op. cit.*, p. 19-20.
[377] Valins, O. (2003) « Stubborn identities and the construction of socio-spatial boundaries: ultra-orthodox Jews living in contemporary Britain », *Transactions of the Institute of British Geographers*, 28(2), 158-175, p. 162; Cohen, S., Woocher, J.S., Phillips, B., (dir.) (1984), *Perspectives in Jewish Population Research*, Boulder, Westview. Ils sont du reste souvent combinés : dans leur l'enquête, Sergio Della Pergola et Doris Bensimon ont identifié dans des fichiers d'organisations juives

Le protocole d'enquête

Dans la mesure où, à l'évidence les références religieuses restent, en certains lieux, auprès de certains groupes, prégnantes, et que la sécularisation n'est pas aussi univoque qu'elle est présentée (elle engendre des phénomènes de polarisation des sociétés qu'elle touche), il est pertinent de faire du rapport au texte religieux une variable d'analyse. En outre, par un protocole de recherche prenant au sérieux[378] le potentiel informateur du texte religieux, il est possible de lui donner un statut plus complexe, plus fin, que celui d'une ressource à mobiliser. L'enjeu est ainsi de renouer d'une certaine manière avec une approche compréhensive[379], pour faire la part de la variable de la pratique religieuse et la mettre en balance d'autres variables Le protocole de recherche a ainsi été façonné par cet impératif qualitatif d'exploration.

Mais ce choix épistémologique a eu un lourd coût d'entrée pour le chercheur. En effet, à titre préalable, il nous a fallu nous socialiser à l'*ethos* orthodoxe, en lisant extensivement sur le sujet, y compris des productions éditoriales orthodoxes, et en débutant l'apprentissage de l'hébreu[380]. Cette première étape nous a permis d'apprendre à parler, ou d'essayer en tout cas, la même langue que nos enquêtés, et de réfléchir aux catégories utilisées pour ne pas heurter leur sensibilité et saisir au mieux leur intégralisme. Après six premiers mois de terrains relativement infructueux, n'ayant récolté que quelques entretiens, en raison des difficultés que nous évoquons plus loin, l'accès au terrain s'est (enfin) débloqué. Outre l'aide précieuse des deux « passeurs » (*cf. infra*), et peut-être grâce à cette socialisation au groupe, par les lectures et les premiers entretiens, l'accès au terrain est devenu possible et nous a permis d'être vu par certains enquêtés comme un « *initié* », qui, bien qu'extérieur au groupe, faisait preuve d'empathie [381].

Concernant le protocole de recherche à proprement parler, nous avons opté pour une démarche de méthodes mixtes, dont les bénéfices heuristiques sont désormais bien

---

18 000 patronymes juifs, qu'ils ont comparé avec des listes électorales. Ils ont ensuite envoyé leur questionnaire par la poste et à Paris, des enquêteurs. Bensimon, D., Della Pergola, S. (1986), *La population juive de France : socio-démographie et identité,* Paris, Jérusalem, The Hebrew University of Jerusalem, CNRS. Certains s'essaient même à des reconstructions démographiques, *cf.* Cohen, E. (2011), *Jews of France Today : Identity and Values,* Leiden, Brill.

[378] Sur les valeurs, les croyances, comme des principes d'action, *cf.* Weber, M. [1913] (1992), « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive » dans Weber, M. *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 325-398.

[379] Weber, M. [1905] (1985), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Press Pocket.

[380] De nombreux termes relatifs au judaïsme étant en hébreu, un lexique est proposé en annexe 1.

[381] *« L'individu stigmatisé peut donc attendre un certain soutien d'un premier ensemble de personnes : ceux qui partagent son stigmate, et qui, de ce fait, sont définis et se définissent comme ses semblables. Le second ensemble se compose -pour reprendre une expression d'abord employée chez les homosexuels- des « initiés », autrement dit, de normaux qui, du fait de leur situation particulière, pénètrent et comprennent intimement la vie secrète des stigmatisés, et se voient ainsi accorder une certaine admission, une sorte de participation honoraire au clan. L'initié est un marginal devant qui l'individu diminué n'a ni à rougir ni à se contrôler, car il sait qu'en dépit de sa déficience il est perçu comme quelqu'un d'ordinaire. ».* Goffman, E. (1975), *Stigmate. Les usages sociaux du handicap*, Paris, Éditions de minuit, p. 41.

documentés[382]. Ainsi sont associés : 89 entretiens, plus de 70 observations participantes et non-participantes, une enquête monographique sur trois terrains (Aix-les-Bains, Strasbourg et diverses villes et quartiers en Ile-de-France) et enfin une étude de presse de deux journaux orthodoxes (*Actualité Juive* et *Haguesher)*.

Tout d'abord, nous avons choisi de conduire des entretiens semi-dirigés[383], puisqu'ils rendent possibles à la fois intensité explicative et extension empirique[384]. La première permet de prendre le temps d'entrer dans les univers de pensée intégralistes, et la deuxième permet la comparaison entre divers enquêtés. Les entretiens se sont déroulés en deux temps. D'abord, de mai 2018 à février 2019, puis, après une pause ayant permis de traiter les informations collectées, de septembre 2019 à décembre 2019. Par la suite, des entretiens confirmatoires ont été conduits au début de l'année 2022, notamment pour aborder spécifiquement l'élection présidentielle de cette même année. Au total, 89 entretiens ont été collectés, regroupant 89 enquêtés (*cf*. annexe 3), selon la répartition suivante :

Tableau 3 - Répartition des enquêtés de cette recherche par profils

Profils	Effectifs
Haredim	46
Modern-Orthodox	19
Autres	11
Institutionnels	13
Total	89

Source : élaboration de l'auteur

Ces enquêtés ont d'abord été sélectionnés selon un principe de dissémination : à partir de plusieurs points d'entrée dans la sphère orthodoxe, des effets « boule de neige » ont permis ensuite de densifier notre échantillon en fonction des profils d'enquêtés. Les *haredim* et *Modern-Orthodox* étant des profils au cœur de cette recherche, ils sont de loin les plus représentés dans notre échantillon. La catégorie « autres » regroupe, quant à elle, des traditionalistes (9), un *massorti* et un libéral. Enfin, la catégorie « institutionnels » désigne les enquêtés, pour la plupart des responsables politiques locaux et administratifs, interrogés non pas pour leur profil religieux (en tant que juifs orthodoxes) mais pour leurs fonctions. D'une durée

[382] Aguilera, T., Chevalier, T. (2021), "Les méthodes mixtes pour la science politique. Apports, limites et propositions de stratégie de recherche », *Revue française de science politique*, 71(3), 365-389. Crewell, J., Crewsell, J. (2018), *Research Design. Qualitative, Quantitative, and Mixed Approaches*, Londres, Sage Publications, 294-326.
[383] La grille d'entretien se trouve en annexe 2.
[384] Collier, D., Gerring, J. (2009), *Concepts and Method in Social Science. The tradition of Giovanni Sartori*, New-York, Routledge.

moyenne de 1h30 (de 30 minutes à 4h), ils représentent, cumulés, plus de 112h d'enregistrement audio, et plus de 1 000 pages de retranscription.

La deuxième composante de ce protocole est faite d'observations participantes et non-participantes. Au cours de ces périodes (ainsi qu'à l'automne 2021), nous avons aussi procédé à 71 observations, participantes et non-participantes, d'une durée moyenne de 2h. La liste détaillée se trouve en annexe 4. Outre les manifestations sur la voie publique, cette liste comprend notamment des entretiens qui renseignent plus que par le contenu seul. Ceux qui se sont déroulés dans des lieux de culte et d'étude, ou à domicile constituent en effet des postes d'observation privilégiés des enquêtés dans leur propre univers. En se rendant à l'entretien, en parcourant les lieux, en attendant l'enquêté, en observant les personnes présentes, parfois en interagissant avec elles, nous avons pu pénétrer davantage ces espaces que par la seule parole. Par exemple, dans certains lieux « enclavés », les entretiens ont donné lieu à des visites de l'écosystème orthodoxe local, des synagogues aux oratoires, en passant par les appartements et les salles de classe. C'est à cette occasion que nous avons pu mesurer la confiance, du moins apparente, au sein de ces espaces, où les portes ne sont pas toujours fermées. Dans les lieux d'étude, nous avons pu observer la dynamique d'étude en *kollel*, *yeshiva* et écoles, les diverses nationalités de leurs membres, ainsi que leur nombre, sans oublier les ressources financières et humaines dont ils disposent. La participation à des offices nous a, en outre, permis d'en apprendre davantage sur les rites et le sens qui les nourrissent. A domicile, les entretiens étaient l'occasion de saisir d'un peu plus près le mode de vie des enquêtés et d'observer, à plusieurs reprises, l'absence de télévision, ou la taille des familles, d'entendre les enfants ou les parents parler entre eux en yiddish, ou encore d'en partager le repas (notamment, à Strasbourg, une délicieuse *dafina*, ce plat traditionnel du Maroc à base de blé et de viande consommé à *shabbat*). Se mesure alors, dans l'intimité, les prescriptions religieuses : au nom de la séparation des femmes et des hommes, les entretiens conduits avec des femmes se faisaient toujours porte ouverte, avec une présence masculine (souvent celle du mari), à proximité. L'entretien à domicile permet également de mobiliser plus facilement les objets intimes : à quelques reprises, nous sommes sortis d'entretien les bras chargés de livres, parfois écrits par des enquêtés, parfois racontant l'histoire d'une lignée familiale. En synagogues, en *yeshivot* comme à domicile, nombre d'entretiens se sont faits en présence de bibliothèques particulièrement fournies en livres sacrés. Souvent, des rabbins se levaient pour aller y chercher un passage du Talmud illustrant leur propos. En un moment particulièrement émouvant, un enquêté nous a même montré

le livre de prière (*sidour*) que son père, alors interné à Auschwitz, avait pu conserver sur lui. Cet exemple montre à lui-seul combien le rapport au texte, avant d'être une variable d'analyse pour notre étude, irrigue l'horizon de sens des juifs orthodoxes.

La troisième composante de ce protocole de recherche est une étude de terrains. Ils ont été sélectionnés selon la logique du cas limite, qui consiste à sélectionner un objet d'étude pour ses qualités exemplaires, pour sa singularité[385]. Elle s'oppose à celle à la logique de la représentativité, qui consiste à sélectionner un objet d'étude pour sa banalité[386]. En ce sens, la présente étude apporte à la connaissance de la judaïcité française, mais ne prétend pas la saisir dans sa globalité. Au nombre de trois, ils feront l'objet d'analyses approfondies dans le chapitre 2 notamment. Retenons ici qu'ils se justifient de la manière suivante : 1) Aix-les-Bains, pour son statut de place forte de l'orthodoxie en déclin, 2) Strasbourg, pour son renforcement de la pratique religieuse en territoire concordataire, 3) L'Ile-de-France, pour sa population juive orthodoxe à la fois la plus importante numériquement et en forte recomposition. Les entretiens effectués se répartissent de la façon suivante :

Tableau 4 - Répartition des enquêtés de cette recherche par terrain

Terrains	Effectifs
Aix-les-Bains[387]	16
Strasbourg	30
Ile-de-France	40
Autres[388]	3
Total	89

Source : élaboration de l'auteur

Par ailleurs, nous avons prolongé notre découverte de ces mondes orthodoxes par deux voyages, en septembre 2019 à New-York et janvier 2020 à Jérusalem. A New-York et sa banlieue, nous avons pu parcourir des quartiers à forte présence orthodoxe (comme Williamsburg, Crown Heights, Borough Park, dont il sera souvent question dans les chapitres à venir, mais aussi Five Town, et plus loin, Teaneck), y observer notamment la manière de s'afficher en tant que juifs orthodoxes (par le vêtement, les services d'ambulance et de ramassage scolaire par exemple). Nous avons aussi pu nous

[385] Morin, E., (1967), *La métamorphose de Plovezet. Commune en France*, Paris, Fayard.
[386] Lynd, R., Lynd, H. (1930), *Middletown : a Study in American Culture*, New-York, Harcourt Place.
[387] Le terrain Aix-les-Bains a été conduit à la fois dans la ville d'Aix-les-Bains et dans la commune adjacente de Tresserve.
[388] A l'instar des profils « autres », les terrains « autres » ont été amenés par un effet « boule de neige ». Deux ont eu lieu par téléphone à Arcachon et Toulon, et le troisième sur place, à Jérusalem. Ils n'ont donc pas été mobilisés pour étudier les trois terrains à proprement parler de cette recherche, mais pour alimenter des réflexions transversales.

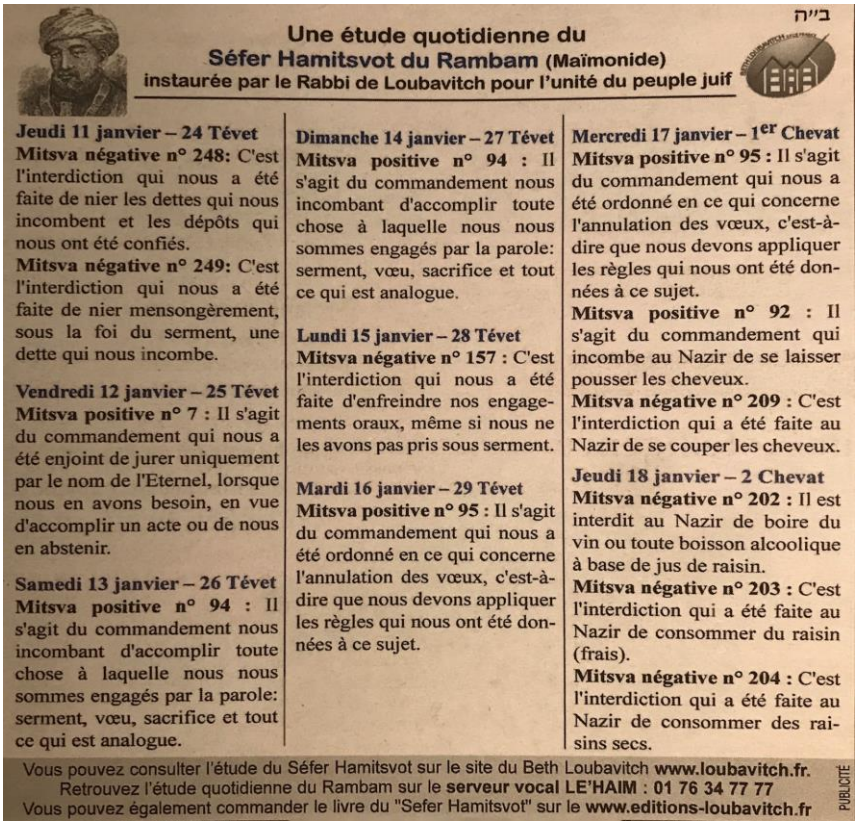
rendre au quartier général du mouvement loubavitch, à Crown Heights, véritable ruche en ce premier jour d'un mois à la signification particulière[389], ainsi que sur la tombe du rabbi loubavitch, dont la présence est encore forte pour nombre de louvavitch, et au-delà (*cf.* chapitre 3). A Jérusalem, nous avons parcouru les fameux quartiers *haredim*, en particulier Mea Shearim et Strauss. Ce fut l'occasion à la fois de contrôler les observations faites en France, et d'en mesurer l'écart : rues sans affiche publicitaire, avec des feuilles blanches dactylographiées pour seule communication publique, modestie vestimentaire pour tous les individus (y compris, certes plus rarement, femmes portant la *frumka*, ce voile recouvrant l'intégralité du corps), et rapport à la judéité en terre d'Israël (un rabbin orthodoxe nous a alors donné à voir une conception sioniste de l'orthodoxie, *cf.* chapitre 4). Dans un restaurant, nous avons même assisté à quelques rencontres arrangées de jeunes gens, avant leur mariage.

La quatrième composante de ce protocole est constituée d'une étude de presse à partir de deux titres de presse orthodoxe, *Actualité Juive* et *Haguesher*. Une veille a été réalisée sur chaque titre pendant la durée de cette recherche, de 2017 à 2022 pour le premier, et de 2017 à 2020 pour le second. L'écart de périodisation s'explique par la pandémie de Covid-19. En effet, *Haguesher*, précieuse source d'informations et point d'observation, a cessé ses publications dès mars 2020, faute de recettes publicitaires suffisantes. La publication papier d'*Actualité Juive* a en revanche été interrompue seulement, de mars à septembre 2020. Ainsi ont été compulsés 168 numéros d'*Haguesher* et 260 numéros d'*Actualité Juive*. Pourquoi avoir retenu ces deux titres de presse ? Il était pertinent de les consulter tant ils font figure de références dans les milieux orthodoxes. Plus précisément, *Actualité Juive* est plutôt considéré comme le journal de la famille pratiquante, qui entend s'adresser à toute la judaïcité française[390]. Même chose du côté d'*Haguesher*, qui affirme s'adresser à tous les publics, même libéraux[391] ; c'est d'ailleurs le sens de son titre, « le pont ».
Ils peuvent tous les deux être considérés comme orthodoxes par leurs sujets (ils accordent notamment une place centrale aux fêtes religieuse juives, ainsi qu'à l'étude), et leur ton (déférent envers les rabbins orthodoxes et envers Dieu). Sur le premier point, les fêtes font l'objet d'un traitement comparable dans les deux titres, qui rappellent sur

[389] (*Rosh hodesh Eloul*, ce mois étant l'occasion de préparer spirituellement les fêtes du mois suivant, celles de *Rosh Hachana, Yom Kippour* et *Souccot*).
[390] *Actualité Juive* n°1554, 6/02/2020, p. 10.
[391] *Haguesher* n°500, 25/04/2018, p. 5.

quatre à cinq pages les commentaires et *mitsvot* pertinents pour l'occasion[392]. Sur le deuxième point, *Actualité Juive* fait une certaine place à la pensée et au mouvement loubavitch, dont il propose des pages d'étude dans tous ses numéros, étude « *instaurée par le Rabbi loubavitch pour l'unité du peuple juif* », dont il cite un proverbe[393], dont il couvre le gala des 50 ans du *Beth* loubavitch[394].

Tableau 5 - Exemple d'étude des *mitsvot*, d'inspiration loubavitch - *Actualité Juive*



ב"ה

Une étude quotidienne du Séfer Hamitsvot du Rambam (Maïmonide)
instaurée par le Rabbi de Loubavitch pour l'unité du peuple juif

Jeudi 11 janvier – 24 Tévet
Mitsva négative n° 248: C'est l'interdiction qui nous a été faite de nier les dettes qui nous incombent et les dépôts qui nous ont été confiés.
Mitsva négative n° 249: C'est l'interdiction qui nous a été faite de nier mensongèrement, sous la foi du serment, une dette qui nous incombe.

Vendredi 12 janvier – 25 Tévet
Mitsva positive n° 7 : Il s'agit du commandement qui nous a été enjoint de jurer uniquement par le nom de l'Eternel, lorsque nous en avons besoin, en vue d'accomplir un acte ou de nous en abstenir.

Samedi 13 janvier – 26 Tévet
Mitsva positive n° 94 : Il s'agit du commandement nous incombant d'accomplir toute chose à laquelle nous nous sommes engagés par la parole: serment, vœu, sacrifice et tout ce qui est analogue.

Dimanche 14 janvier – 27 Tévet
Mitsva positive n° 94 : Il s'agit du commandement nous incombant d'accomplir toute chose à laquelle nous nous sommes engagés par la parole: serment, vœu, sacrifice et tout ce qui est analogue.

Lundi 15 janvier – 28 Tévet
Mitsva négative n° 157 : C'est l'interdiction qui nous a été faite d'enfreindre nos engagements oraux, même si nous ne les avons pas pris sous serment.

Mardi 16 janvier – 29 Tévet
Mitsva positive n° 95 : Il s'agit du commandement qui nous a été ordonné en ce qui concerne l'annulation des vœux, c'est-à-dire que nous devons appliquer les règles qui nous ont été données à ce sujet.

Mercredi 17 janvier – 1er Chevat
Mitsva positive n° 95 : Il s'agit du commandement qui nous a été ordonné en ce qui concerne l'annulation des vœux, c'est-à-dire que nous devons appliquer les règles qui nous ont été données à ce sujet.
Mitsva positive n° 92 : Il s'agit du commandement qui incombe au Nazir de se laisser pousser les cheveux.
Mitsva négative n° 209 : C'est l'interdiction qui a été faite au Nazir de se couper les cheveux.

Jeudi 18 janvier – 2 Chevat
Mitsva négative n° 202 : Il est interdit au Nazir de boire du vin ou toute boisson alcoolique à base de jus de raisin.
Mitsva négative n° 203 : C'est l'interdiction qui a été faite au Nazir de consommer du raisin (frais).
Mitsva négative n° 204 : C'est l'interdiction qui a été faite au Nazir de consommer des raisins secs.

Vous pouvez consulter l'étude du Séfer Hamitsvot sur le site du Beth Loubavitch **www.loubavitch.fr.**
Retrouvez l'étude quotidienne du Rambam sur le **serveur vocal LE'HAIM : 01 76 34 77 77**
Vous pouvez également commander le livre du "Sefer Hamitsvot" sur le **www.editions-loubavitch.fr**

PUBLICITÉ

Source : *Actualité Juive*[395]

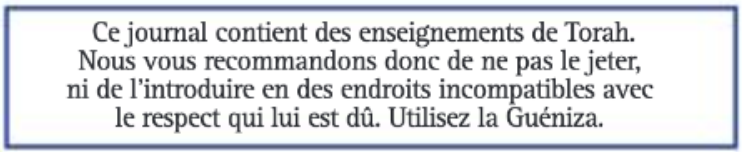
Le journal ouvre aussi parfois ses colonnes à des rabbins orthodoxes[396], rend hommage à une figure disparue de la *hassidout*, un courant de philosophie orthodoxe[397]. Annonçant interrompre la suspension de sa version papier pendant l'épidémie de Covid-19, la rédaction en appelle à Dieu : « *Une pensée pour nos malades, que*

[392] Dans *Actualité Juive*, une double page présente des commentaires et des *mitsvot*, auxquelles s'ajoutent 2 pages lors de fêtes (à l'exception du numéro 1491 du 06/09/2018, qui comporte un supplément de près de 40 pages de contenu religieux sur Roch Hachana). Dans *Haguesher*, ces pages sont au nombre de 3 pages, avec parfois un supplément de Torah de 2 pages.
[393] *Actualité Juive*, n°1552, 23/01/2020, p. 28.
[394] *Actualité Juive*, n°1466, 08/02/2018, p. 32.
[395] *Actualité Juive*, n°1462, 11/01/2018, p. 26.
[396] *Actualité Juive*, n°1554, 06/02/2020, p. 23, *Actualité Juive*, n°1474, 12/04/2018, p. 4 ; n°1510, 31/01/2019 p. 7 ; n°1472, 22/03/2018, p. 44.
[397] *Actualité Juive*, n°1552, 23/01/2020, p. 10.

D'[Dieu] *les aide et veille sur tout le Am Israël* [le peuple d'Israël] »[398]. Le journal signe en outre un éditorial « *SDV* » (« *Si Dieu Veut* »)[399].

Cette formule fait écho au « *BSD* », acronyme, sous lequel *Haguesher* place ses publications, auxquelles contribuent nombre de rabbins, littéralement « sous la protection de Dieu » (*cf.* chapitre 2). De manière encore plus évidente, dans la une du 500e numéro, la rédaction se dit reconnaissante envers « *le Maître de l'Univers* ». Créé en 2007, comme branche française du journal *Hamodia* israélien[400], devenu en 2016, suite à un changement de propriétaire *Haguesher*, le journal propose un contenu résolument plus religieux, et orthodoxe. Le ton est donné dès la deuxième page, comprenant, sous l'ours, la précision suivante :

Tableau 6 - Avertissement au lecteur dans chaque numéro d'*Haguesher*


Ce journal contient des enseignements de Torah.
Nous vous recommandons donc de ne pas le jeter,
ni de l'introduire en des endroits incompatibles avec
le respect qui lui est dû. Utilisez la Guéniza.

Source : *Haguesher*[401]

Il s'agit donc d'« *enseignements de Torah* », souvent des commentaires à partir d'un extrait de la Torah, qui, *ipso facto*, change la nature du journal. Sans aller jusqu'à dire qu'il est de fait sacré, la présence de citations de la Torah en son sein influe sur la considération à avoir à son égard. Au lieu de le jeter, il convient ainsi de le placer dans une *gueniza*, local annexe d'une synagogue où sont entreposés des livres de Torah hors d'usage. Il est donc peu surprenant que les rédacteurs soient souvent des rabbins.

Cet encadré portant sur la nature du journal peut servir de point d'entrée à une comparaison plus rigoureuse des deux titres. A côté de ces marqueurs communs d'orthodoxie, des différences ne tardent pas à se faire jour. En effet, *Actualité Juive* insiste davantage sur les coutumes à l'occasion des principales fêtes (*Pessah*[402], *Kippour*, *Souccot*), sur la dimension communautaire de ces événements, dont le journal donne les dates. Les pratiques sont toujours présentes, mais elles sont moins travaillées, moins approfondies. Par exemple, là où *Actualité Juive* fait la promotion de livres de prière à destination des enfants[403], ce sont des livres d'étude de la Torah et du Talmud

[398] http://www.actuj.com/page/communique-coronavirus-actualite-juive#, le 07/01/2022, *cf.* annexe 5.
[399] *Actualité Juive*, n°1554, 21/11/2019, p. 3.
[400] La proximité du journal et de son lectorat à Israël se voit notamment à travers les petites annonces publiées (concernant la location ou l'achat d'appartements en Israël), ou encore, plus rarement, la publication d'une convocation de justiciable français devant un tribunal israélien. *Cf.* annexe 6.
[401] *Cf.* annexe 7.
[402] Le numéro 1472, 22/03/2018, p. 20-21, p. 24 présente différents vins à l'occasion de *Pessah* ainsi qu'un test pour choisir le vin le plus approprié. *Cf.* aussi *Actualité Juive*, n°1520, 11/04/2019 une et p. 14-19 ; *Haguesher*, n°497, 27/03/2018, p. 70.
[403] *Haguesher*, n°522, 14/11/2018, p. 7.

que met en avant *Haguesher*[404]. Il peut s'agir-là d'un indicateur de la différence des publics : pour les enfants des familles lectrices d'*Haguesher*, les prières seraient déjà acquises, leur permettant de déjà commencer à s'atteler à l'étude des textes biblique et talmudique. Pour les lecteurs d'*Actualité Juive* en revanche, un travail de socialisation des plus jeunes serait nécessaire. Autre exemple : alors qu'elle est expliquée et commentée dans *Haguesher*, la *cacherout* dans *Actualité Juive* est abordée sous un angle plus commercial (par les nouveautés en la matière[405] ou par les magasins *casher*[406]). La dimension religieuse des sujets abordés n'est pas toujours mise en exergue, que ce soit dans la présentation de certaines écoles, de certaines formations professionnelles[407] ou dans des pages consacrées au sport (l'accent est mis, au contraire, sur la diversité des parcours d'études permis). D'une manière générale, la réflexion, l'analyse de la société environnante à partir des textes biblique et talmudique est moins systématisée dans *Actualité Juive*. L'écologie est par exemple abordée, mais avec un soubassement théologique très faible, se limitant parfois à un clin d'œil[408], ce qui n'est pas le cas, loin s'en faut, dans *Haguesher*. Ses lecteurs sont parfois peu initiés à la culture juive, et même à l'hébreu, à telle enseigne que le journal propose même des cours d'hébreu (« *ivrit express* »), ainsi que des chansons en yiddish translittérées[409]. Moins averti que ceux d'*Haguesher,* ces lecteurs sont aussi désireux d'un contenu éditorial plus large que la seule question religieuse. S'y trouvent ainsi des passages d'étude du texte biblique mais aussi des articles sur des manifestations culturelles parfois juives, mais parfois seulement. A titre d'exemple, *Actualité Juive* consacre une double-page à l'Eurovision[410] qui s'était tenu en Israël en 2019, alors que du point de vue orthodoxe, ce n'est là qu'un divertissement de non-juifs transgressant *shabbat*[411] ; ou s'associe au mouvement « #DéfendonsLaLiberté », une préoccupation à mille lieues de celles d'*Haguesher*. Un autre thème distingue encore plus les deux titres : les femmes. En effet, *Actualité Juive* n'hésite pas à publier des articles sur le mouvement WIZO (*Women International Zionist Organisation*)[412], sur la place des femmes dans la science et la mode[413]. Dans *Haguesher*, les femmes, absentes de la plupart des

[404] *Actualité Juive*, n°1554, 06/02/2020, p. 21.
[405] Il est ainsi question parfois du *casher* bio et sans gluten. *Cf. Actualité Juive*, n°1506, 03/01/2019, p. 10-13.
[406] *Cf.* publicité pour les magasins Hypercasher *Actualité Juive*, n°1472, 22/03/2018, p. 2-3, p. 7, et Family Market p. 8-9, p. 11. Ces enseignes assurent du reste des recettes publicitaires bienvenues.
[407] *Actualité Juive*, n°1504, 20/12/2018, p. 3.
[408] *Actualité Juive* fait un édito sur « *les dix commandements d'un été écolo-responsable* », sans aucune référence biblique, n°1532, 18/07/2019, p. 4 ; et une modeste en fin d'article n°1529, 27/06/2019, p. 5.
[409] *Actualité Juive*, n°1507, 10/01/2019, p. 30
[410] *Actualité Juive*, n°1523, 16/05/2019, p. 18-19.
[411] *Haguesher*, n°545, 08/05/2019, p. 15 n'en parle que comme d'une raison suffisante pour ne pas répondre aux supposées agressions de Palestiniens.
[412] *Actualité Juive*, n°1547, 12/12/2019, p. 28 ; n°1535, 5/09/2019, p. 5.
[413] *Actualité Juive*, n°1470, 8/03/2018, p. 26-27 ; n°1515, 7/03/2019, p. 13.

illustrations et des contributeurs, font l'objet de quelques articles seulement[414]. Elles figurent cependant sur certaines annonces de gala ou de conférences, dont le public est dit exclusivement féminin[415]. Du reste les sujets religieux sont traités par un enthousiasme -ou une emphase-, remarquable : les échanges avec tel rabbin, la venue en France de tel *tsaddik* (leader spirituel de premier plan) israélien, l'ambiance de telle école, la richesse de tel cours donnent toujours lieu à des émotions toujours plus fortes, à des *siyoum*[416] toujours plus profonds, à des visages toujours plus illuminés. Des questions non proprement juives, comme l'addiction aux écrans, la robotisation de la médecine ou la société de consommation sont traitées dans les deux journaux, à cette différence près que *Haguesher* ancre systématiquement ses réflexions dans le texte religieux[417].

Pour être tout à fait exact, il faut cependant préciser qu'*Haguesher* aussi aborde des sujets non religieux. Croissance économique, évolution du tourisme, avancées technologiques, *etc*., toutes les actualités israéliennes de ce genre font l'objet d'une multitude de petits articles en fin de chaque numéro. C'est qu'*Haguesher* n'est pas qu'un journal orthodoxe, c'est aussi un journal de diaspora, comme l'indique sa création. Encore une fois, il était d'abord la branche française d'un journal israélien. Malgré la rupture organisationnelle en 2016, c'est encore de cette manière qu'il semble se vivre[418]. Ce serait la raison pour laquelle le journal appelle tout autant, si ce n'est plus, à voter pour les élections israéliennes[419] que françaises (*cf.* chapitre 4). C'est peut-être également la raison pour laquelle *Haguesher* s'exprime assez peu sur les sujets qui ont trait au Consistoire. Alors qu'*Actualité Juive* se fait fort de couvrir l'actualité consistoriale[420], publie un numéro spécial pour les 210 ans du Consistoire[421], et ouvre régulièrement ses colonnes à des rabbins consistoriaux[422], dans *Haguesher*, le Consistoire en tant que tel est réduit à son rôle opérationnel[423]. Les élections au Consistoire font certes l'objet d'une attention relativement importante, au sein de

[414] Comme sur le mariage par exemple, *Haguesher*, n°478, 15/11/2017, p. 5.
[415] *Haguesher*, n°544, 17/04/2019, p. 19.
[416] Le *siyoum* est un repas célébrant la fin de l'étude d'un traité du Talmud.
[417] Une *parasha* sur le Black Friday, *Haguesher*, n°523, 21/11/2018, p. 21.
[418] Le journal se pense même comme un passeur, un canal de transmission des informations entre Israël et la France. A titre illustratif, il diffuse même la convocation d'un justiciable français, résidant en France, assigné en justice en Israël. *Cf. Haguesher*, n°545, 08/05/2019, p. 15. *Cf.* annexe 6.
[419] *Haguesher*, n°580, 11/03/2020, p. 11 ; n°576, 12/02/2020, p. 10-11 ; n°557, 11/09/2019, p. 4 et p. 8 ; n°543, 10/04/2019, p. 12-15 ; n°538 6/03/2019, p. 12-14 ; des brochures de 15 pages : Brochure Shass Elections, 09/04/2019 ; Brochure Shass Elections 17/09/2019. L'appel à voter est encore plus clair pour Moshé Léon lors de l'élection municipale à Jérusalem: *Haguesher*, n°521, 07/11/2018, p. 7-8-9 ; n°518, 17/10/2018, p. 7, p. 19
[420] « 10 jours du Consistoire » : *Actualité Juive*, n°1494, 11/10/2018, double-page 3-4.
[421] *Actualité Juive*, n°1481, 31/05/2018.
[422] Olivier Kaufmann, directeur du Séminaire Israélite de France, explique par exemple la fête de Tou Bishva. *Cf. Actualité Juive*, n°1554, 06/02/2020, p. 12 ; le Grand Rabbin de France, Haïm Korsia, est reçu dans le cadre d'un petit-déjeuner, *cf. Actualité Juive*, n°1492, 13/09/2018
[423] *Haguesher*, n°486, 10/01/2018, p. 14.

quelques numéros[424], mais plus pour soutenir la ligne orthodoxe incarnée par Joël Mergui[425] que pour s'investir dans la vie juive institutionnelle française. C'est pourquoi *Haguesher* évoque dans une multitude d'articles les figures orthodoxes que sont les rabbins Michel Guggenheim à la tête du Consistoire de Paris, et Joseph Sitruk[426], longtemps Grand Rabbin de France, alors qu'elles sont relativement discrètes dans *Actualité Juive*[427]. Par le degré d'étude, d'analyse théologique, et la part des sujets non juifs, ces deux titres n'occupent donc pas le même segment orthodoxe, et représentent deux facettes de l'orthodoxie[428]. L'audience n'est en outre pas la même : plus spécialisé, *Haguesher* aurait un tirage papier de 15 000 exemplaires[429], et disposerait de 28 000 abonnés numériques[430]. Un tirage plus restreint que pour *Actualité Juive*, ses 17 000 exemplaires papier[431] et ses 40 000 abonnés numériques[432].

La relation aux enquêtés et à l'enquête

La question de la distance à l'objet est un classique des sciences sociales[433]. L'enquêteur doit questionner ses propres options, les maintenir à distance ou, en tout cas, en faire état dans son travail[434]. En ce qui concerne l'objet religieux, l'idée la plus répandue est que le chercheur ne doit pas passer sous silence son rapport à la croyance religieuse, au risque de disqualifier les observations faites[435] et doit questionner systématiquement les concepts employés[436]. D'aucuns ont même parlé d'injonction à la réflexivité[437]. La discussion sur l'inclusion ou l'exclusion est quant à elle rôdée : l'appartenance au groupe étudié permet un accès facilité au terrain, ainsi qu'à une parole « vraie », possiblement sans filtre, de la part des enquêtés. L'avantage est de

[424] *Haguesher*, n°478, 15/11/2018, p. 14; n°470, 13/11/2017, p. 17.
[425] *Haguesher*, n°479, 22/11/2017, p. 10-11, p. 16; n°478, 15/11/2018, p. 3.
[426] *Haguesher*, n°500, 25/04/2018.
[427] *Actualité Juive*, n°1520, 11/04/2019, p. 35
[428] Cet écart entre les deux titres pourrait se renforcer depuis le changement de direction. Suite à une liquidation judiciaire, c'est l'offre de Marc Eisenberg qui a convaincu le tribunal. Or ce dernier promet plus de place aux femmes, et notamment des débats avec Delphine Horvilleur (*cf.* chapitre 3) ; Korman, G. (31/08/2020), « Pourquoi la presse juive parisienne est en ébullition », *The Times of Israël*.
[429] Chiffre donné par le journal.
[430] *Haguesher*, n°566, 04/12/2019, p. 21.
[431] Chiffre donné par le journal.
[432] *Actualité Juive*, n°1519, 04/02/2019, p. 27.
[433] Bensa, A. (1995), « De la relation ethnographique. À la recherche de la juste distance. », *Enquête*, 1, 131-140 ; Descola, P. (1993), *Les Lances du crépuscule, Relations Jivaros, Haute-Amazonie*, Paris, Plon.
[434] Rier, D., Schwartzbaum, A., Heller, C. (2007), « Surveying the Haredim as Insiders: Identity, Objectivity And Research Ethics », *The Jewish Journal of Sociology*, 49, 36-46.
[435] Bourdieu, P. (1987), « Sociologues de la croyance et croyance de sociologues », *Archives de sciences sociales des religions*, 1(63), 155-16.
[436] Les chercheurs sur l'objet religieux doivent procéder à une double mise à distance (« *break* »), c'est-à-dire utiliser les concepts sociologiques pour mettre à distance le discours des enquêtés, puis mettre à distance leur propre perspective, leur propres outils méthodologiques, car ils sont eux-aussi situés (dans le champ académique). *Cf.* Wood, M., Altglas, V. (2010), "Reflexivity, Scientificity and the Sociology of Religion: Pierre Bourdieu in Debate », *Nordic Journal of Religion and Society* 23(1), 9–26.
[437] *Cf.* Baills, C., Girin, D.-S., Faure, L., Strack F. (2021), « La spécificité de l'objet « religion » questionnée au prisme de la réflexivité du.de la chercheur.se », communication à l'AFSR.

taille, tant certains groupes, entretenant une forte frontière avec l'extérieur, se ferment à l'hors-groupe[438]. Elle permet également une meilleure compréhension du système de sens étudié, puisque le chercheur lui-même y a été socialisé, au moins en partie.

Or, c'est précisément ce point qui fait la force de la position d'extériorité au groupe étudié : un regard neuf est plus susceptible de s'étonner, de s'interroger sur les pratiques des enquêtés, et sur leurs éventuelles incohérences. Il est alors possible de tenter de combler ce fossé, culturel et cognitif, entre enquêtés et enquêteur par le biais de l'empathie, qui permettrait un accès aux informations[439]. Il faut en clair payer de sa personne[440]. Cet investissement n'est pas toujours chose facile, dans la mesure où l'enquêté lui aussi a ses propres convictions et choix de vie, qui peuvent lui rendre difficilement supportables certains commentaires ou certaines scènes[441]. Également, certains commentaires, sur lesquels les enquêtés attendent un positionnement net du chercheur, peuvent tester sa répartie. La difficulté est alors de trouver à s'appuyer sur un élément du propos acceptable, permettant à l'enquêteur de fournir des gages de son empathie, au risque de tomber dans un certain *« cynisme méthodologique »*[442]. C'est notre position maximale pour ainsi dire, puisque nous ne partageons pas la « *conflict methodology* », qui justifie tout au nom de la recherche et de la connaissance scientifique[443] ; même de taire aux enquêtés qu'ils font l'objet d'une étude, parfois dans leur propre intérêt[444]. En outre, le chemin peut être étroit entre l'empathie et l'« *enclicage* »[445], entre la connivence voire la défense (s'en faire le porte-voix) et la critique (s'en faire un détracteur). Une manière de résoudre la discussion est ainsi de souligner l'apport de chacune de ces positions, aussi problématiques soient-elles[446].

---

[438] C'est ce qu'explique Annie Benveniste, ayant entretenue auprès de ses enquêtés la possibilité de devenir orthodoxe : *« Ce qui importait était de m'inclure dans le groupe en me faisant participer aux rites destinés à favoriser la reproduction de la famille. Etait dénié tout caractère scientifique à mes interrogations qui étaient retraduites en désir d'appartenance.* […] *Le mode de distanciation que j'aurais pu adopter en taisant mon appartenance menaçait de se retourner en refus de confidences, qui ne peuvent être faites qu'à ceux qui sont du même bord, et en travestissement de paroles face au sujet de la menace antisémite, toujours convoqué et contre lequel, en dernier ressort, la solidarité -à comprendre comme solidité- du groupe est un rempart. ».* Benveniste, A. (2002), *op. cit.*, p. 21.

[439] Bizeul, D, (2007), « Que faire des expériences d'enquête ? Apports et fragilité de l'observation directe », *Revue française de science politique*, 57(1), 69-89.

[440] Bensa, A. (1993), « Anthropologie et citoyenneté », *Journal des anthropologues*, 50-51, 21-24. A l'image de Nurit Stadler, ayant tenté d'investir une yeshiva. Cf. Stadler N. (2009), *op. cit.*

[441] Avanza, M. (2007), *Les « purs et durs de Padanie ». Ethnographie du militantisme nationaliste à la Ligue du Nord, Italie (1999-2002)*, thèse de sociologie, EHESS, Paris ; (2008), « Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas « ses indigènes » ? Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe », dans Bensa, A. *et al.*, *Les politiques de l'enquête*, La Découverte, p. 41-58.

[442] Olivier de Sardan, J.-P. (2000), « Le « je » méthodologique. Implication et explicitation dans l'enquête de terrain », *Revue française de sociologie*, 41(3), 417-445, p. 428.

[443] Punch, M. (1994), « Politics and Ethics in Qualitative Research », dans Denzin, N., Lincoln, Y. (dir.), *Handbook of Qualitative Research*, Sage Publications, p. 83-97.

[444] Certains distinguent ainsi la déontologie (les enquêtés doivent être informés de leur participation à une recherche) du conséquentialisme (si les enquêtés se savaient participer à l'enquête, le dommage serait pire pour eux, en termes de réputation sociale notamment). L'argument ne nous paraît tout à fait convaincant, puisqu'il consiste à maintenir auprès d'un enquêté une situation potentiellement préjudiciable qui lui a été imposée. L'écueil semble alors, pour le dire d'un mot, de se donner bonne conscience facilement. *Cf.* May, T. (1993), *Social Research: Issues, methods and process*, Buckingham, Open University Press.

[445] Bué, N. (2010), « Gérer les relations d'enquête en terrains imbriqués: Risque d'enclicage et distances aux enquêtés dans une recherche sur une coalition partisane locale », *Revue internationale de politique comparée*, 17, 77-91.

[446] Mayeur, J.-M. (2002), « Rencontre avec une historiographie », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)*, 148, 799-804, p. 803 ; Simmel, G., Wolff, K. (1950), *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe, Free

Dans tous les cas, l'établissement de liens de confiance par de longues conversations est un prérequis[447], et des exemples de chercheurs non orthodoxes l'indiquent clairement. Le recours à l'observation participante, à des cours notamment, s'en trouve plus justifié, puisqu'elle permet de créer une certaine connivence avec les enquêtés, de s'impliquer dans la production de sens, d'interprétations, de ne pas entretenir un seul rapport d'extériorité[448]. C'est donc une dimension aussi ethnographique qu'investissent les chercheurs ayant travaillé avec des juifs orthodoxes, quelle que soit par ailleurs la discipline dans laquelle ils s'inscrivent (quand ils ne sont pas anthropologues, ils sont sociologues le plus souvent[449]). Cette implication sur le terrain permet de corriger l'éventuelle « *hypercorrection* »[450] qui peut concerner l'enquêteur, qui, face à des enquêtés si différents, contrôle tellement ses gestes et paroles qu'ils en paraissent artificiels[451]. Or, cette attitude peut également s'appliquer aux enquêtés, s'astreignant à une grande retenue face à un enquêteur extérieur au groupe, plus encore lorsque qu'il s'agit de sujets perçus comme sensibles, délicats à aborder. C'est ainsi au sujet du rapport au vote et de son orientation que les impressions de discours convenus ont été les plus nombreuses. C'est en effet souvent sur cette question que des propos jusqu'alors développés et dans un style oral se faisaient soudainement courts, et prenaient l'aspect de formules. Souvent la question du vote a été abordée de manière significative hors enregistrement, après parfois plusieurs heures

---

Press; Simmel, G., Lawrence, P. (dir.) (1976), *Georg Simmel: Sociologist and European*, New-York, Barnes & Noble Books: *« We obtain different pictures of an object when we see it at a distance of two, or of five, or of ten yards. At each distance, however, the picture is 'correct' in its particular way and only in this way. And the different distance also provides different margins for error. For instance, if the minute detail of a painting that we gain at very close range were injected into a perspective gained at a distance of several yards, this perspective would be utterly confused and falsified. And yet on the basis of a superficial conception, one might assert that the detailed view is 'truer' than the more distant view. But even this detailed perception involves some distance whose lower limit is, in fact, impossible to determine. All we can say is that a view gained at any distance whatever has its own justification. It cannot be replaced or corrected by any other view emerging at another distance. In a similar way, when we look at human life from a certain distance, we see each individual in his precise differentiation from all others. But if we increase our distance, the single individual disappears, and there emerges, instead, the picture of a 'society' with its own forms and colours—a picture which has its own possibilities of being recognized or missed. It is certainly no less justified than is the other in which the parts, the individuals, are seen in their differentiation. Nor is it by any means a mere preliminary of it. The difference between the two merely consists in the difference between purposes of cognition; and this difference, in turn, corresponds to a difference in distance."*, p. 61. *Cf.* aussi Merton, R; (1972), "Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge" dans Becker, H. (dir.), *Varieties of Political Expression in Sociology*, Chicago, University of Chicago Press, 9-47; Agar, M. (1996), *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*, San Diego, Academic Press.

[447] Aviad, J. (1983), *op. cit.*

[448] Stadler, N. (2013) « Infiltrating Fundamentalist Institutions », *Counterpoints*, 354, 341-357; (2007) « Ethnography of Exclusion: Initiating a Dialogue with Fundamentalist Men », *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, (14), 185-208.

[449] Géographe, Lucine Endelstein a par exemple recouru aux parcours commentés, qui consistent à se promener dans un espace urbain avec des juifs aux profils les plus divers possibles (en termes de « *trajectoire résidentielle, migratoire et religieuse, date d'arrivée dans le quartier, âge, scolarisation des enfants dans différentes écoles juives*. », p. 86.). Par leurs commentaires sur les commerces *casher*, les diverses histoires ou anecdotes relatives au quartier qu'ils racontent, ils renseignent sur leur rapport à l'espace urbain et à l'identité urbaine. Cf. Endelstein, L. (2009), *op. cit.*

[450] Cefaï, D. (2013), « Que es la etnografía ? Debates contemporáneos. Primera parte. Arraigamientos, operaciones y experiencias de la encuesta », « ¿Que es la etnografía? Segunda parte. Inscripciones, extensiones y recepciones de la encuesta », *Persona y sociedad*, Santiago de Chile, janvier-avril, 27(1), 101-120, (3), 11-32.

[451] Bertaux, D. (1999), « L'approche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités », *Cahiers internationaux de sociologie*, 64, 197–225.

(en entretien) voire semaines (par discussion à distance) d'apprivoisement du chercheur. Il en est allé de même pour les relations aux institutions publiques, et surtout aux responsables politiques : les enquêtés sont réticents à s'exprimer sur des relations informelles, difficiles par ailleurs à objectiver. En ces conditions, plus encore qu'ailleurs, les explications proposées ne se veulent pas définitives.

L'exploration de l'univers intégraliste est en outre primordial pour comprendre la relation des croyants concernés aux institutions publiques et à la société environnante. Autrement dit, il est nécessaire de s'arrêter sur la référence religieuse si souvent mobilisée, de l'envisager sous divers aspects pour voir à quel point elle est structurante dans le comportement et les représentations des agents concernés. Or, ce temps n'est pas toujours pris. Et pour cause, un mode de vie intégraliste peut être parfois déconsidéré, détesté[452], comme issu d'un autre âge, qui aurait traversé les époques du fait d'individus ignorant les Lumières. Dans cette recherche, nous optons donc pour une approche d'abord interne de cet univers, pour mieux en comprendre les relations avec l'extérieur, en exposant des pratiques. C'est à partir de ces dernières qu'il est possible de comprendre les éventuels blocages, incompréhensions, malaises, face et dans la société environnante laïque et sécularisée. Le propos, astreint du mieux possible à la neutralité axiologique, ne vise donc ni à condamner ni à valoriser la référence religieuse, mais à en explorer les potentialités de configuration. Il vise à présenter le religieux tel qu'il est perçu par les enquêtés, et donc à le prendre au sérieux. Cette attitude n'est pas de la connivence. En effet, faire droit à la conception qu'ont les enquêtés du judaïsme, comme mode de vie incluant la religion, ne doit cependant pas conduire à la reprendre telle quelle, sans la questionner. Par opposition à d'autres, nous ne reprenons pas à notre compte, dans l'analyse, des notions employées par les enquêtés[453]. Prendre le religieux au sérieux n'empêche donc pas de mener une démarche proprement politiste, qui ne cède rien à la facilité d'une explication religieuse, voire théologique, des phénomènes observés[454]. Cette attitude permet également de se prémunir de tout exotisme, qui consisterait à présenter des manières de faire et de voir différentes, sans en restituer la cohérence interne, qui, de fait,

[452] Harding, S. (1991), *op. cit.*
[453] Goldschmidt, H. (2009), "Religion, Reductionism, and the Godly Soul: Lubavitch Hasidic Jewishness and the Limits of Classificatory Thought", *Journal of the American Academy of Religion*, 77(3), 547–572.
[454] Altglas V., Wood M. (2018), *Bringing the Social back into the sociology of religion: critical approaches*, Leiden, Brill. En ce sens, nous ne reprenons pas l'expression de "*mystère de l'engagement religieux* » de Jane Aviad: "*In analyzing the expressions of the teshuvah experience, the process of change, and the yeshivot that have given it form, I have tried to be intellectually objective and humanly sympathetic. I have attempted to bring conceptual and analytic tool to the study, but have sought to preserve the sense of ultimate mystery that underlies religious engagement and relationship.",* Aviad J. (1983), *op. cit.*, pxii.

pourraient sembler absurdes aux yeux d'un *outsider*[455]. Les analyses ainsi produites présentent une certaine solidité, car elles reposent sur de nombreuses données de première main et accordent toute sa place à un principe explicatif (la religion), sans pour autant en faire un principe explicatif unique. Deux écueils se présentent ainsi à quiconque travaille sur l'objet religieux. D'une part, la surinterprétation religieuse[456], qui conduit, pour le dire trivialement, à voir du religieux partout ; d'autre part, un matérialisme total, qui nierait les logiques de la foi et refuserait de la prendre au sérieux. Par cette méthode, nous espérons y échapper.

Difficultés

Au cours de cette recherche, les enquêtés ont manifesté à plusieurs reprises des réticences à y participer. Elles recoupent le plus souvent celles évoquées dans la littérature sur le sujet[457]. Tout d'abord, comme tout groupe craignant le stigmate, surtout après une expérience vécue comme stigmatisante avec l'hors-groupe, les juifs orthodoxes se sont révélés méfiants. C'est ainsi que nombre de potentiels enquêtés n'ont pas souhaité échanger avec nous, de peur d'une déformation injuste de la réalité. Se sentant trahis par des chercheurs ou journalistes précédents, qui auraient donné à voir un portrait erroné, ils se feraient désormais un mot d'ordre de ne pas répondre à ce genre de sollicitations extérieures. Comme les membres de certains Nouveaux Mouvements Religieux[458], ils se méfiaient de l'enquêteur, vu comme un potentiel juge, enclin à réprouver pratiques et discours.

Deuxièmement, ils se méfiaient également de notre démarche même de recherche, vue comme insuffisante, incapable de saisir l'expérience juive orthodoxe vécue, par définition indicible[459]. Au début du terrain, un enquêté était particulièrement dubitatif quant à notre capacité à comprendre ses propos. « *C'est comme un parfum. Je pourrais vous en parler pendant des heures, mais tant que vous ne l'aurez pas senti, vous ne saurez pas vraiment comment il est*. » (Aron, 50 ans). Autrement dit, selon cette conception, seuls les membres d'un groupe peuvent s'exprimer avec finesse sur lui.

[455] Saïd, E. (1979), *Orientalism,* New-York, Vintage Books*;* Geertz, A. (2000), « Global Perspectives on Methodology in the Study of Religion », *Method and Theory in the Study of Religion*, 12(1), 49-73.
[456] Veyne, P. (1996), « L'interprétation et l'interprète », *Enquête*, (3), 241-272.
[457] Beaud, S., Weber, F. (1998), *Guide de l'enquête de terrain*, La Découverte, Paris, p. 167.
[458] Altglas, V. (2005), « « Les mots brûlent » : sociologie des Nouveaux Mouvements Religieux et déontologie », *Archives de sciences sociales des religions*, 131-132, 165-188. Le propos n'est pas de les considérer comme équivalents mais de souligner les questionnements communs qu'ils posent, tant au chercheur qu'à la recherche.
[459] Finkelman, Y. (2011), "Ultra-Orthodox/Haredi Education", dans Miller, H., Grant, L., Pomson, A. (dir.), *International Handbook of Jewish Education*, 2, 1063-1080, p1077 ; Tartakowski, E., Dimentstein, M. (2017), *op. cit.*, p. 213.

Une personne extérieure, même juive, est donc délégitimée aux yeux de certains orthodoxes[460].

A cette incompréhension et ce jugement de valeur escomptés s'ajoute la peur antisémite. Quelques mois seulement après les meurtres de Sarah Halimi et Mireille Knoll, peut-être un entretien était-il un subterfuge pour se rapprocher de juifs orthodoxes ? Un enquêté nous a partagé cette crainte en fin d'entretien : il avait un temps envisagé la possibilité d'un piège, et d'une bombe cachée dans notre sac. Ce thème a d'ailleurs parfois été repris sur le ton de la boutade et des rires par certains, mais suscitant des crispations chez leurs voisins de table. Ces trois motifs de réticence semblent à même d'expliquer les multiples refus d'entretien que nous avons reçus. En effet, certains nous ont clairement indiqué n'avoir aucune garantie quant à la réalité de cette enquête. D'autres, pourtant sollicités par des orthodoxes s'étant prêtés à l'exercice, n'ont pas donné suite à la proposition. La cause en était -ces contacts intermédiaires nous ont-ils à maintes reprises rapporté-, un manque d'intérêt pour un travail mal compris d'un non-orthodoxe, qui, peut-on ajouter, ne présente que peu de rétributions (hormis celle d'utiliser ce travail comme un porte-voix, en l'occurrence pour souligner la difficulté croissante de vivre en tant qu'orthodoxes en France, du fait d'une régulation de plus en plus stricte du religieux). Cumulées, ces réticences, légitimes, expliquent un déblocage tardif du terrain, survenu environ 6 mois après le début de l'enquête.

Face à de telles résistances, comment procéder ? Que faire pour mener à bien l'enquête malgré tout ? Le détour par des recherches proches peut éclairer. Cette difficulté à entrer sur le terrain, à mobiliser des juifs orthodoxes dans une recherche universitaire a conduit certains chercheurs à multiplier les stratégies. Par exemple, Sarah Zalcberg[461], à l'instar de William Shaffir et Jérôme Mintz, est allée à la rencontre de *haredim* en dehors des lieux centraux de la communauté, et a été la première a publié des annonces sur internet. Lynn Davidman[462] a également publié des petites annonces dans la presse orthodoxe de sa ville d'enquête. Et lors de ces entrevues avec les juifs orthodoxes ayant quitté leur communauté, elle faisait montre d'une certaine empathie, ayant elle-même quitté sa communauté orthodoxe quelques années auparavant. De son

[460] Aviad J. (1983), *op. cit.*, p. 1. Jane Aviad a ainsi dû affronter les réticences des rabbins à ce qu'elle interroge les étudiants ou assiste à des cours, puisque des universitaires ne pourraient que mécomprendre le milieu. En outre, les personnes extérieures admises précédemment en cours ont écrit des articles outranciers aux yeux des rabbins ; et une enquête ne pourrait appréhender une chose aussi complexe et riche qu'une expérience religieuse.
[461] Zalcberg, S. (2015), « ''They Won't Speak to Me, but They Will Talk to You": On the Challenges Facing a Woman Researcher Doing Fieldwork among Male Ultra-Orthodox Victims of Sexual Abuse », *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, (29), 108-132.
[462] Davidman, L. (2014), *op. cit.*

propre aveu, cette position influence les réponses dans le sens d'une plus grande proximité. Jane Aviad, travaillant sur les *yeshivot* israéliennes, a, quant à elle, fait état de ses idées et expériences religieuses, en faisant même allusion à une possible conversion interne, au judaïsme orthodoxe (*cf. infra*)[463] ; Samuel Heilman a prétendu être invité à une cérémonie orthodoxe pour pouvoir y assister[464]. Ou encore, Jessica Roda fait de l'ethnographie collaborative : enseigner l'anthropologie à des femmes hassidiques et leur donner des cours de piano à domicile permet d'établir des liens d'amitié, qu'elle revendique comme méthode, et ainsi contourner la méfiance première envers l'hors-groupe. William Shaffir maîtrise certes le yiddish comme langue maternelle, mais est un juif sécularisé. Or, pour ne pas donner le mauvais exemple aux élèves d'un juif sécularisé, il n'a pas été retenu au poste de professeur auquel il s'était présenté, dans une *yeshiva* tash [465]. C'est finalement en tant que secrétaire qu'il a pu travailler dans cette *yeshiva*. Oliver Valins est un autre exemple de chercheur juif non orthodoxe~~,~~ qui a complété son approche du terrain par une analyse spatiale de ces communautés, données objectives à l'appui (tels que les plans d'urbanisme)[466], pour ne pas dépendre seulement d'une parole d'enquêtés difficiles à atteindre. Ces stratégies sont surtout le fait de chercheurs travaillant sur le judaïsme orthodoxe. En effet, d'autres travaillant, plus largement, sur la judaïcité française, passent sous silence leur judéité, reconnue seulement implicitement, car ils entendent dépasser ce cadre d'appartenance par une attitude scientifique où les faits tangibles seront centraux dans la démonstration[467].

De la sorte, ces chercheurs, pourtant tous juifs, ont dû mettre au point des méthodes et stratégies spécifiques pour rentrer sur le terrain. La distinction est moins entre juifs et non-juifs qu'entre orthodoxes et non-orthodoxes. En effet, pour les chercheurs socialisés de longue date à la pratique religieuse, l'insertion sur le terrain s'est faite de manière plus fluide. M. Herbert Danzger[468] a par exemple étudié dans des *yeshivot*, ces instituts talmudiques, parle à la fois hébreu et yiddish, et dispose d'un large réseau de connaissances dans ce milieu. Il n'en fait d'ailleurs pas mystère : *« In a word, I was, and am, an insider. »*[469]. Il en va de même pour Sima Zalcberg : se disant "*religiously observant"* et n'écrivant pas à *shabbat*, elle présente une utile affinité avec

[463] Aviad, J. (1983), *op. cit.*
[464] Heilman, S. (1992), *op. cit.*
[465] Shaffir, W. (1974), *op. cit.*, p. 36, p. 43. Pour les matières séculières, un enseignant non-juif est ainsi préféré à un enseignant juif sécularisé.
[466] Valins, O. (1999), *op. cit.*
[467] Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphaël, F. (2009), *op. cit.*, p. 15.
[468] Danzger, M. (1989), *op. cit.*
[469] *Ib.*, p. 9.

ses enquêtés, ou encore pour Rivka Neriya-Ben Shahar se prévalant de sa famille elle-même *haredi*[470], ce qui lui aurait grandement facilité l'accès au terrain. De ce fait, il ne lui a pas été nécessaire de mettre en place un dispositif particulier d'approche du terrain.

A la différence de tous les chercheurs évoqués, ne disposant pas de la judéité comme disponibilité biographique, nous avons dû multiplier les points d'entrée, rechercher divers contacts et surtout, nous rendre à des événements évoqués dans les titres de presse mentionnés.

En revanche, nous disposions du statut de chercheur. Mais, de façon plutôt surprenante, il n'a pas été aussi efficace qu'attendu. En effet, travaillant sur des groupes qualifiés de secte[471], Etienne Ollion pouvait par exemple faire valoir sa position légitimante de chercheur, et ainsi être identifié comme un potentiel allié. En revanche, une telle présentation s'est révélée peu efficace auprès de nombre de nos enquêtés : pour la plupart éloignés du milieu universitaire, la notion même de recherche universitaire, de doctorat ne faisait pas sens pour une grande majorité d'entre eux. Se présenter comme doctorant ou chercheur a donc été peu décisif, a permis d'ouvrir peu de portes d'entrée sur le terrain. Pour autant, certains accès ont été facilités par cette présentation. Deux enquêtés, disposant d'un parcours d'études, se sont intéressés à cette recherche et ont contribué à ouvrir l'accès au terrain. La posture de chercheur n'a donc pas été suffisante, dans le sens où elle ne s'impose pas véritablement auprès des enquêtés, mais elle a été nécessaire, dans la mesure où elle a permis de toucher des passeurs, certains *gatekeepers* (Laurent, 60 ans, Haya, 58 ans), socialisés aux études supérieures.

Se pose enfin la question de l'utilité sociale, de l'engagement de la recherche : doit-elle faire connaitre à la société un groupe discret, voire le réhabiliter s'il a mauvaise presse[472] ? Doit-elle étudier des groupes qui ne veulent pas l'être ? Dans un cadre privé, en tout cas, non accessible à tous (lors des entretiens par exemple), nous avons mis un point d'honneur à toujours nous annoncer. Dans un cadre public, les propos recueillis et les observations faites auraient pu l'être par quelque passant que ce soit. Nous ne nous annoncions donc pas. Doit-elle partager tous ses résultats ou savoir en taire quelques-uns, au nom d'un impératif primant la recherche, comme la cohésion

[470] Neriya-Ben Shahar, R. (2017) « The Medium Is the Danger: Discourse about Television among Amish and Ultra-Orthodox (Haredi) Women », *Journal of Media and Religion*, 16(1), 27-38. *"Finding ultra-Orthodox participants was easier because I have extensive personal and family ties to the community.",* p. 30.
[471] Ollion, E. (2017), *Raison d'État. Histoire de la lutte contre les sectes en France,* Paris, La Découverte. *Cf.* l'annexe, « Enquêter en terrain clivé ».
[472] Beaud, S., Weber, F. (1998), *op. cit.*, p. 9.

sociale ou le « vivre-ensemble » ? Sachant que, souvent, dans le cas d'une minorité, toute observation, toute analyse peut être retenue à charge[473], nous préférons la retenue sur certains points susceptibles d'enflammer un contexte social déjà tendu.

6. ANNONCE DE PLAN

La thèse est organisée en 2 parties et 7 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.

Le *premier chapitre* propose un portrait de groupe socio-démographique des juifs orthodoxes. Qu'est-ce qui caractérise les juifs orthodoxes français au regard des autres juifs ? Pour cerner leur éventuelle spécificité, il adopte une perspective externe en les comparant à la fois aux autres juifs français et aux juifs orthodoxes étrangers.

Le *deuxième chapitre* envisage la pluralité de la catégorie de juifs orthodoxes. Comment les juifs orthodoxes se positionnent-ils par rapport à l'intégralisme intransigeant ? Pour ce faire, il adopte un point de vue interne à partir d'une variable explicative majeure : le rapport à l'intransigeantisme, qui se traduit par la pratique de la culture de l'enclave.

Les troisième et quatrième chapitres déclinent la même question, en ce qu'ils poursuivent l'exploration de l'intégralisme par ses implications envers l'hors-groupe. Comment ces types d'intégralisme intransigeant façonnent-ils les relations aux juifs et aux non-juifs ? Le *troisième chapitre* étudie la manière dont les juifs orthodoxes se placent et se perçoivent vis-à-vis des autres juifs français. Comment ces types d'intégralisme intransigeant façonnent-ils les relations aux autres juifs ? Le *quatrième chapitre* applique cette question aux non-juifs, en présentant la variété des arrangements que des juifs orthodoxes sont prêts à mettre au point.

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

[473] Gordon, E. (1985), « Social Science Knowledge Production and Minority Experiences », *The Journal of Negro Education*, 54(2), 117–133, p. 129.

pérenniser leurs pratiques et rendre leur présence à la société sécularisée plus confortable ?

Le *cinquième chapitre* est centré sur les points d'achoppement. Comment ménager un espace pour une pratique orthodoxe dans une société sécularisée et laïque ? En analysant les stratégies de défense de leurs intérêts, il mesure les capacités des juifs orthodoxes à obtenir des institutions publiques des conditions plus favorables à leur pratique religieuse.

Le *sixième chapitre* analyse l'effectivité de ces stratégies en étudiant les réactions des institutions publiques. Quelle(s) réponse(s) les institutions publiques réservent-elles à ces demandes ? Cette perspective de politique publique vise à placer le rapport aux juifs orthodoxes dans la gouvernance du religieux orthodoxe.

Le *dernier chapitre* clôt ce dialogue en considérant les réactions des juifs orthodoxes aux réponses faites. Quelle(s) option(s) reste-t-il aux juifs orthodoxes pour préserver leur intégralisme ?

Partie 1 : D'une minorité singulière à des orthodoxies plurielles

Minorité. Cette notion, parfois utilisée en science politique, surtout pour étudier des partis ou mouvements politiques[474], peut être utile pour penser et mesurer la situation de marginalité à la société française des juifs orthodoxes. Elle recouvre trois enjeux : quantitatif, identitaire, et, statutaire[475]. Le premier, intuitif, a à voir avec la taille numérique : est une minorité tout groupe comprenant moins de la moitié des membres d'un ensemble donné. Cette dimension n'est pas réductrice[476], et peut devenir un véritable enjeu si elle est mise en lien avec les deux autres. Le deuxième est un enjeu identitaire. Une minorité est ainsi une « *communauté* […] *d'appartenance unie* […] *par des liens religieux, ethniques, linguistiques ou culturels* »[477]. Ce contenu aux multiples facettes est, encore une fois, dans le cas du judaïsme orthodoxe, assez peu documenté. La distinction d'une minorité en tant que telle se fait ainsi au nom de sa singularité par rapport à la majorité. Est centrale ici la question de la frontière, comme lieu de séparation et de contact, de démarcation et d'échanges. Parce qu'insérée dans un ensemble plus grand, une minorité peut ainsi être confrontée à la préservation de son contenu propre face à l'influence de cet ensemble, auquel elle peut d'ailleurs participer. La question du statut se pose donc, entre dilution et renforcement, sur le mode de la claustration. Le troisième enjeu est statutaire, dans la mesure où une caractéristique du groupe considéré peut faire l'objet d'un regard extérieur, qui, y voit une spécificité. En retour, ledit groupe peut être amené à prendre conscience de lui-même, en tant que groupe, et en tant que groupe minoritaire[478]. C'est notamment cette désignation par un tiers qui a été constituée par Jean-Paul Sartre en définition du judaïsme : est juif celui qui est désigné comme tel[479]. En outre, ce regard extérieur peut fonder un cadre juridique ou social particulier, consistant à introduire des différences de traitement, précisément au nom de cette

[474] Vaillant-Jacquet, M. (2021), *op. cit.*; Hainsworth, P. (2016), *The Politics of the Extreme Right: from the Margins to the Mainstream*, London, Bloomsbury; Husbands, C. (2000), « Switzerland: Right-Wing and Xenophobic Parties, from Margin to Mainstream? », *Parliamentary affairs*, 53(3), 501–516 ; Stephens, P., Barry, J., Dobson, A. (2006), *Contemporary Environmental Politics: From Margins to Mainstream. Contemporary Environmental Politics*, New-York, Routledge.
[475] Zwilling, A.-L. (dir.), (2014), *Minorités religieuses et religions minoritaires dans l'espace public*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, p. 7.
[476] Knussel, R., Voutat, B., (1997), « La question des minorités. Une perspective de sociologie politique », *Politix*, 10(38), 136-149.
[477] « Minorité », dans Nay, O. (dir.) (2017), *Lexique de science politique*, Paris, Dalloz, p. 320.
[478] Demichel, A. (1985), « Minorités », *Encyclopédia Universalis*, Paris.
[479] Sartre, J.-P. [1946] (2005), *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard.

caractéristique désormais envisagée comme un stigmate[480]. S'invite alors le premier enjeu, quantitatif : en-deçà d'un certain seuil, difficile à fixer, un groupe peut éprouver des difficultés accrues à se maintenir, dans sa spécificité propre, contre une influence extérieure ou à se maintenir dans sa dignité contre des mesures discriminatoires[481].

Cette première partie questionnera la dimension minoritaire des juifs orthodoxes : les juifs orthodoxes français constituent-ils une minorité homogène ? Si oui, à quel degré ? Comment le mesurer ?

Pour répondre à ces questions, il est nécessaire de porter sur l'objet un double regard. Tout d'abord, nous en testerons la densité identitaire, en externe, c'est-à-dire, par rapport aux autres juifs (chapitre 1) et en interne, entre orthodoxes (chapitre 2). Ensuite, nous testerons la conscience de groupe, envers les autres juifs (chapitre 3) et la société française (chapitre 4).

[480] Becker, H. [1963] (2020), *op. cit.* ; Goffman, E. (1961), *Encounters. Two studies in the sociology of Interaction*, Londres, Penguin Books; [1963] (1975), *Stigmate. Les usages sociaux du handicap*, Paris, Éditions de minuit.

[481] Wirth, L. (1964), *On Cities and Social Life*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 245; (1941) "Morale and Minority Groups", *American Journal of Sociology*, 47(3), 415-433, « *The concept "minorities" is here used to apply to those who because of physical or social and cultural differences receive differential treatment and who regard themselves as a people apart. Such groups characteristically are held in lower esteem, are debarred from certain opportunities, or are excluded from full participation in our national life* »; Cette notion peut ainsi s'entendre dans un sens plus resserré, comme « *a group of people who, because of their physical or cultural characteristics, are singled out from the others in the society in which they live for differential and unequal treatment and who therefore regard themselves as objects of collective discrimination. The existence of a minority in a society implies the existence of a corresponding dominant group enjoying higher social status and greater privileges. Minority status carries with it the exclusion from full participation in the life of the society. Though not necessarily an alien group the minority is treated and regards itself as a people apart.* […] *As contrasted with the dominant group they are debarred from certain opportunities -economic, social, and political. These deprivations circumscribe the individual's freedom of choice and self-development. There are generally socially isolated and frequently spatially segregated. Their subordinate position becomes manifest in their unequal access to educational opportunities and in their restricted scope of occupational and professional advancement."*.

CHAPITRE 1 : UNE SINGULARITE DES JUIFS ORTHODOXES EN FRANCE ?

Ce premier chapitre entend proposer un portrait de groupe, ou plutôt, de groupes. L'enjeu est en effet ici de faire un tableau du judaïsme contemporain, en comparant tout particulièrement les juifs orthodoxes de France[482] par rapport aux autres juifs, c'est-à-dire aux juifs non-orthodoxes de France et aux juifs orthodoxes d'autres pays. Autrement dit, il s'agit d'abord de prendre le temps de procéder à une observation des divers visages, courants du judaïsme, du point de vue de leur système de croyances et de leur sociologie, pour y situer les juifs orthodoxes de France. L'intérêt de cette méthode consiste à comprendre si, et le cas échéant, en quoi, les juifs orthodoxes se démarquent ou non des autres juifs. Cette démarche est d'autant plus nécessaire que les données disponibles sur les juifs orthodoxes sont parcellaires. Comme le rappelle Erik Cohen[483], en effet, de nombreuses analyses ont été proposées sur les juifs de France, portant sur l'identité juive[484]. Mais l'orthodoxie juive n'y est pas vraiment abordée en tant que telle. Des groupes de réflexion comme l'École juive de Paris ou encore l'école d'Orsay, qui ferme ses portes en 1969, réfléchissent plutôt alors à l'articulation du « particularisme » juif et de la modernité[485]. D'autres sont des travaux sur l'histoire du judaïsme français[486].

---

[482] Nous optons pour la formule « juifs orthodoxes en France » et non « de France », car cette deuxième formule met l'accent sur l'adaptation au cadre national de croyants, de ses pratiques et surtout de ses institutions. Or, comme l'indiquera cette recherche, l'adaptation n'est que partielle. A l'inverse, la première formule met l'accent sur la distance, relative, envers la société française. Nous la préférons également à l'expression « juifs orthodoxes français » car elle pose une condition de citoyenneté. Or, certains sont étrangers (parmi nos enquêtés figurent un Israélien, un Américain et un Lituanien). Les débats sur la préposition (en/de) sont encore plus vifs dans le cas de l'islam. C'est en effet la distinction de Rémy Leveau et Dominique Schnapper que nous reprenons, entre « *les musulmans en France* », et « *les musulmans de France* » : « *Pour les premiers, le séjour est vécu comme une étape provisoire, élément d'une trajectoire dont le sens est donné par les normes et les valeurs du pays d'origine et par le projet de retour. Les seconds, en revanche, installés dans la société française, adaptent leur conduite aux normes et aux valeurs d'une société devenue la leur et plus encore celle de leurs enfants. Cette distinction reste d'ordre idéal-typique. Dans la réalité, la coupure d'avec la société française des musulmans en France n'est pas absolue, les discours de rupture servent souvent de compensation à l'épreuve de l'émigration et aux compromis auxquels l'émigré finit par consentir.* », Leveau, R., Schnapper, D. (1987), *op. cit.*, p. 859. *Cf.* Kaltenbach, P.-P. (2004), « Entres urnes et croissant : électeurs ou musulmans ? », dans Zarka, Y.-C., Taussig, S., Fleury, C. (dir.), *L'Islam en France*, Paris, PUF, 57-61.

[483] Cohen, E. (2007), *op. cit.*

[484] Memmi, A. (1962), *op. cit.* Dans (1982), « Assimilation et culture nouvelle », dans *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Éditions de Minuit, Emmanuel Levinas émet le souhait d'une assimilation réussie et d'une identité juive préservée ; mais il n'est pas question de mouvement ou de pratique orthodoxe pour assurer le maintien de cette identité juive. *Cf.* Neher, A. (1962), *L'existence juive. Solitude et affrontements*, Paris, Éditions du Seuil, p. 244. L'auteur y fait valoir que c'est en s'adaptant, après l'Émancipation, à la société française, en écartant certains éléments de la pratique pour en favoriser d'autres que le judaïsme reste fidèle à « *dynamique essentielle* ».

[485] Nordmann, S. (2017), « Les penseurs juifs face à l'émancipation : une intégration sans assimilation », *Revue d'histoire du protestantisme*, 2(4), 523-534 ; (2017), « De la *Haskala* à l'école juive de Paris : les Lumières juives à l'épreuve de l'Émancipation », *Le Télémaque*, 2(52), 67-79.

[486] Rabi, V. (1962), *Anatomie du judaïsme français*, Paris, Les Éditions de Minuit. L'auteur consacre trois pages sur plus de 300, au « secteur religieux », au sein duquel il distingue quatre groupes : « *consistorial, traditionnaliste, libéral, indépendant* ». Les traditionnalistes y sont dits avoir un « *programme religieux plus rigoureux* » que le Consistoire, qui a introduit le chœur et l'orgue dans les offices. Parmi les indépendants, figurent des sous-groupes ayant leur propre rite, des sépharades (de Grèce, de Turquie, d'Égypte et d'Afrique du Nord), « l*es Polonais, les 'hassidim, les kabbalistes, les Lubavitcher* », p. 159 *;* Hermon-Belot, R. (1999), *op. cit.* Sa typologie diffère de celle retenue aujourd'hui (*cf. infra*).

Toutefois, ces recherches font peu de place aux divers niveaux de pratique, aux diverses tendances qui parcourent le judaïsme[487]. Il en va de même d'un autre sous-corpus, celui des enquêtes sociologiques, auxquelles il sera fait mention dans la deuxième section de ce chapitre. Par exemple, "Qui sont les Juifs de France ? »[488], une enquête de la SOFRES menée en 1977, distingue seulement entre les répondants « juifs » et « israélites », de même que, en 1980, Dominique Schnapper[489], qui construit une typologie à partir de 3 idéaux-types : « pratiquants », « militants » ou « israélites ». Si bien que ce n'est qu'à partir des années 1980 que les travaux commencent à se saisir de cette question de la pratique. En 1984, Doris Bensimon et Sergio Della Pergola livrent une deuxième étude socio-démographique sur les juifs de France[490], et abordent de front la question proprement religieuse, sans pour autant en faire la variable première de la judaïcité française (les sépharades nouvellement venus, déjà proches d'une pratique rigoureuse du judaïsme, auraient suscité un renforcement partiel des pratiques). La même année, Annie Kriegel[491] s'intéresse à l'intensité du rapport à la religion selon divers courants de la judaïcité française et plus tard, Laurence Podselver[492] et Annie Benveniste[493] recourent de manière plus systématique à la catégorie d'orthodoxes. Symptomatique de cette évolution à partir des années 1990 est *Votes juifs*[494], dont l'un des apports par rapport aux travaux antérieurs[495] est de faire du niveau de pratique une variable d'analyse en tant que telle. Alors que la question fait l'objet de développements, l'appendice « Sept ans de réflexion » identifie clairement des franges plus rigoristes, qui de surcroît se propagent. En 1991, Erik Cohen[496] affine l'analyse, en utilisant trois catégories : « *observants* », « *traditionnalistes* », et « *non-observants* ». Un autre triptyque qu'il emploie comprend les juifs du « *noyau communautaire* », fréquentant au moins une fois par mois les institutions communautaires, « *la périphérie moyenne* », au moins une fois par an, et la « *périphérie lointaine* » jamais, ou très rarement (les juifs de *Kippour*). Au-delà de la question de la mesure (*cf.* introduction ou chapitre méthodologique), il apparaît que la question de la pratique, de la distance aux

[487] A titre d'exemple, dans Halpérin, J, Levitte, G. (1976), *La conscience juive. Données et débats*, Paris, PUF, il n'est pas question d'orthodoxes. De rapport au judaïsme certes (notamment dans l'intervention sur Rosenzweig), mais pas vraiment au judaïsme orthodoxe. Dans (1984), *La demeure oubliée. Genèse religieuse du politique*, Paris, Lieu Commun, Shmuel Trigano passe en revue la pensée d'auteurs juifs, ou encore, dans (1984), *Réflexions sur les questions juives*, Paris, Hachette, Annie Kriegel, 1984, aborde les thèmes « Holocauste », « Communauté » (sur le vote juif notamment), « sionisme », ou encore « Israël »). Évidemment, des auteurs se tournent résolument vers le monde orthodoxe, tel Martin Buber, dans les années 1880.
[488] *Agence Télégraphique Juive*, 11/02/1977.
[489] Schnapper, D. (1980), *op. cit.*
[490] Bensimon, D., Della Pergola, S. (1986), *op. cit.*
[491] Kriegel, A. (1984), *op. cit.* Le lien de fidélité à la communauté et la transmission des valeurs y sont considérés comme deux éléments constitutifs de l'identité juive, même si la pratique s'est estompée.
[492] Podselver, L. (1986), « Le mouvement lubavitch : déracinement et réinsertion des Sépharades », *Pardès*, 3, 54-68.
[493] Benveniste, A. (2004), « Grands ensembles et singularités communautaires », *Les Annales de la recherche urbaine*, (96), 117-124.
[494] Strudel, S. (1996), *op. cit.*, p. 318-323.
[495] Bordes-Benayoun, C. (1984), *op. cit.*
[496] Cohen, E. (1991), *L'étude et l'éducation juive en France ou l'avenir d'une communauté*, Paris, Les Editions du Cerf.

institutions communautaires, plus ou moins présentes dans la vie des juifs, devient un enjeu des études sur la judaïcité française. Le rapport aux institutions communautaires n'implique certes pas nécessairement un haut niveau de pratique (*cf.* section 2), mais elle peut l'induire.

Cette revue de littérature fait donc état du caractère relativement récent de la catégorie d'orthodoxes, en tout cas comme catégorie d'analyse systématiquement utilisée à partir des années 1980 dans les études sociologiques (mais aussi les réflexions sur l'identité juive[497]). Cette évolution correspond ainsi à une reconfiguration du judaïsme français, lui-même inséré dans une dynamique globale de renforcement du religieux (*cf.* introduction initiale) et d'affirmation de la religion dans son expression publique (désécularisation) comme constitutive des identités. Aujourd'hui, cette distribution par niveau de pratique, ou plutôt, par conception du judaïsme s'est imposée[498], remplaçant ainsi une approche culturelle, autour des mouvements sionistes ou encore bundistes[499]. Dans le cas du judaïsme orthodoxe, elle est particulièrement pertinente puisque c'est ce profil théologique, l'orthodoxie, qui irrigue leurs pratiques et leur rapport au monde. Cette revue de littérature révèle en outre que, parmi le faible nombre d'études sociologiques sur les juifs de France, peu portent spécifiquement sur les juifs orthodoxes, ce qui ajoute à l'intérêt (mais aussi la difficulté) d'établir un portrait précis de cette sous-population. Des études abordent certes de front la question des juifs orthodoxes, mais dans d'autres pays (*cf.* introduction initiale, et *infra*).

Du fait de la conception orthodoxe du judaïsme, comme matrice de la présence au monde, plusieurs questions relatives à l'objet apparaissent donc. Quels profils les juifs orthodoxes présentent-ils par rapport aux autres juifs ? Se distinguent-ils par leur système de croyance ? Cette singularité est-elle adossée à une sociologie distincte ? Pour le dire d'un mot : qui sont les juifs orthodoxes de France ? L'intérêt est ainsi non seulement de mieux comprendre cette catégorie d'orthodoxes, mais aussi de voir, le cas échéant, où réside(nt) leur(s) spécificité(s). Il consiste à voir le jeu, le décalage entre ce groupe et les autres juifs, à voir, autrement dit, comment se structure le lien de minorité dans le cas du judaïsme orthodoxe, et le comparer à d'autres groupes religieux.

---

[497] Trigano, S. (1984), *op. cit*.

[498] A titre d'exemple, l'ouvrage de Zwilling, A.-L., Allouche-Benayoun, J., Hermon-Belot, R., *et al.* (dir.) (2019), *Les minorités religieuses en France. Panorama de la diversité contemporaine*, Montrouge, Bayard, organise le chapitre sur le judaïsme de la manière suivante : [« courants historiques » sur le Consistoire, « Groupes de stricte observance » sur « Les Habad-Loubavitch », « le judaïsme orthodoxe non consistorial » ; « libéraux » sur « les juifs libéraux » et « le judaïsme massorti », « Courants récents » sur « les juifs pour Jésus », « Les juifs noirs : Fédération internationale des juifs noirs (FJN) et Am-Israël-Farafina », « les juifs laïques »] ; Portier, P., Willaime, J.-P., (2021), *La religion dans la France contemporaine*, Paris, Armand Colin.

[499] Cohen, M. (2013), « Les Juifs de France : du judaïsme confessionnel au pluralisme religieux et culturel », Observatoire de la Religion et de la Laïcité.

Ces questions intéressent également au-delà de l'objet, au-delà des juifs orthodoxes et même au-delà du judaïsme. En effet, il est commun pour les travaux de sociologie et de science politique de marquer des spécificités au sein des groupes étudiés. La sociologie de la religion a par exemple produit de nombreuses typologies de croyants. A la suite du chanoine Boulard[500], Guy Michelat et Michel Simon[501], Jean-Marie Donegani distingue les catholiques intégralistes, pour qui la référence religieuse est centrale, des catholiques marginalistes, pour qui elle constitue une ressource secondaire de sens[502] (*cf.* introduction). Yann Raison du Cleuziou[503] établit une typologie des catholiques, où les attitudes se répartissent selon ce qu'est le catholicisme et la position de l'Église à cet égard. C'est donc un exercice classique des travaux de sociologie de la religion que de montrer la diversité des attitudes face à une même religion (de la non-pratique à la pratique, puis parmi les diverses façons de pratiquer). Il en va de même de la sociologie du militantisme par exemple, « du militant ouvrier au militantisme « distancié » »[504], comme le résument Olivier Fillieule et Robert Pudal, du militant investi corps et âme dans un groupe dans lequel se confondent les intérêts, au militant « distancié » de Jacques Ion[505], plus individualiste.

Si l'on opère une jonction entre les deux stratégies classificatrices, on peut d'ailleurs se demander comment situer les juifs orthodoxes de France au sein de ce paysage. Comment les situer en termes de place des croyances et de l'engagement dans les représentations individuelles, de relation à l'engagement (distance, proximité, recul critique), et d'intensité des pratiques ? Autrement dit, les juifs orthodoxes présentent-ils un profil militant particulier ? Font-ils du militantisme politique la prolongation de leur engagement religieux, comme les militants catholiques de l'UDF[506] ?

---

[500] Boulard, F. (1966), *op. cit.*
[501] Michelat, G., Simon, M. (1977), *op. cit.*
[502] Donegani, J.-M. (1993), *op. cit.*
[503] Parmi les « portraits de catholiques » qu'il dresse, figurent trois catégories. Tout d'abord, « *Les inconciliables* », qui n'acceptent pas le Concile Vatican II. Ils se répartissent entre « *les militants de l'Action catholique* », « *les (re)convertis charismatiques* », et « *des tradis en reconquête* »). Viennent ensuite « *Les blessés de l'« institution* » », frustrés par les positions parfois excluantes de l'Église, sur les mœurs, *« sexualité, vie de couple* [question des divorcés notamment], *identités masculines et féminines* »). Ils se répartissent entre « *les distanciés* », « *des divorcés engagés chrétiennement* », et « *des femmes en responsabilité ecclésiale* »). Troisième groupe, « *Les artisans de la reconstruction* », considérant que le déclin numérique est une transition plus qu'une crise, qui consiste à reconstruire l'Église à partir de petites communautés de croyants. Ils se répartissent entre « *les héritiers confiants* », « *les passeurs de frontières* », et « *les catholiques néoclassiques* ». Enfin, « *Une jeunesse sans complexes* », « *bien dans leur époque et de leur époque », accoutumés à l'islam, l'homosexualité, banalisation des relations sexuelles* ». Ils se répartissent entre « *les trentenaires, des catholiques libérés* », « *des jeunes sûrs d'eux-mêmes* », et « *des adolescents qui n'accrochent pas* ». *Cf.* Raison du Cleuziou, Y. (2014), *op. cit.*
[504] Fillieule, O., Pudal, R. (2010), « Sociologie du militantisme », dans Sommier, I., Fillieule, O. Agrikolianski, E., *Penser les mouvements sociaux. Conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines*, Paris, La Découverte, 163-184.
[505] Ion, J. (1997), *La Fin des militants ?* Paris, Éditions de l'Atelier.
[506] C'est le cas de certains militants catholiques étudiés par Julien Fretel, qui œuvrent dans ces deux espaces contre « *l'omnipotence de l'État* » et « *le capitalisme sauvage* » par la pratique de la solidarité. Fretel, J. (2007), *Militants catholiques en politique : la nouvelle UDF*, thèse de doctorat, Paris, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, p. 72 *sqq.* « *Une très grande majorité des adhérents de la Nouvelle UDF peut donc être caractérisée par la pratique religieuse : ce sont des catholiques pratiquants et, surtout, des catholiques souvent engagés dans une multitude d'activités sociales et caritatives qui dessinent les contours de l'action de l'Église en France. La pratique religieuse est d'autant plus une variable distinctive que les univers d'engagement de ces individus ne sont pas fortement cloisonnés, ce qui résulte de la forme des configurations socio-politiques qui entremêlent le religieux et le politique d'une part, et d'autre part de la nature des investissements socio-affectifs des*

La première section dressera un portrait par les systèmes de croyance dans la judaïcité française contemporaine. La deuxième propose une sociographie des juifs orthodoxes dans le monde. La dernière section prolongera la comparaison par une sociographie de la judaïcité française contemporaine.

Section 1 : Systèmes de croyance dans la judaïcité

Cette section entend développer deux points. Le premier concerne l'étroite articulation entre pratiques et croyances, comme socle commun à la judaïcité. Le second explore les différences dans l'articulation entre les deux.

1) Un socle commun : La rencontre entre pratiques et croyances

Les recherches portant sur le judaïsme s'accordent à dire que l'une de ses particularités consiste à adosser des pratiques à un système de croyances[507]. Toutes les religions et spiritualités peuvent certes s'accompagner de pratiques. Mais, dans le cas du judaïsme, plus nombreuses, elles rythment et saturent de sens le quotidien des croyants, du lever au coucher. En d'autres termes, les objets et même les gestes concrets sont investis d'un sens religieux et revêtent un enjeu spirituel ou transcendant. C'est d'ailleurs pourquoi l'anthropologie et l'ethnologie se sont saisies par ce prisme du judaïsme. De nombreuses recherches sur d'autres pays que la France décrivent ainsi en détails les pratiques, en matière d'éducation, de couple, ou encore de nourriture[508]. Deux illustrations de cette étroite articulation entre pratiques et croyances seront données : les *tefillin* et la *mezouza*.

La première des pratiques rituelles illustrant cette articulation est la pose des *tefillin*, ces phylactères que tout homme *bar-mitsva*[509] (voire que toute femme *bat-mitsva*, chez les libéraux) se doit de revêtir au moment de la prière du matin.

---

adhérents qui, subjectivement et pratiquement, n'établissent pas de frontière rigide entre foi et politique. ». Les élus, parlementaires et adhérents du parti radical étaient en outre souvent issus de familles catholiques (ou juives) pratiquantes, globalement pourvues d'un certain capital social et appartenant aux catégories sociales supérieures. Concrètement, les structures de socialisation catholique, tels que les camps d'été, la famille ou la catéchèse, instillent tôt l'idée d'un investissement désintéressé dans le monde, auprès des autres. La médiation de certaines figures d'autorité, comme des prêtes, peut alors être décisive dans cet engagement.

[507] Alors que « *le christianisme se définit plutôt comme une religion de la parole -celle du Verbe de Dieu incarné en Jésus-Christ- et donc de la foi comme croyance et adhésion à la personne du Sauveur* », et que l'islam se distingue par l'inclination devant Dieu, « *le judaïsme se qualifier volontiers comme une religion de la loi (Torah)* », qui prescrit des attitudes. *Cf.* Michon, C., Moreau, D. (dir.) (2013), *Dictionnaire des monothéismes*, Paris, Editions du Seuil, p. 8.

[508] Bordes-Benayoun, C. (2015), *op. cit.* ; Eisenberg, R. (1996), *op. cit.*; Heymann, F., Storper Perez, D. (1997), (dir.), *Le corps du texte, pour une anthropologie des textes de la tradition juive*, Paris, CNRS Éditions ; Le colloque de 2010 de l'Université de Toulouse-Le Mirail sur « Les judaïsmes. Une socio-anthropologie de la diversité religieuse et culturelle »; Poll, S. (1965), *op. cit.* ; Rubin, I. (1956), *Contemporary Satmar : A Study in Social Control and Change*, University of Pittsburg, Pittsburg ; (1972), *op. cit*.; Shaffir W. (1974), *op. cit.* ; Mintz, J. (1968), *op. cit.*; Gutwirth, J. (1970), *op. cit.*; Jacobs, L. (1972), *op. cit.*; Zbrowski, M., Herzog, E. (1952), *op. cit.*

[509] Homme ayant atteint la majorité religieuse, fixée à 13 ans pour les garçons et à 12 ans pour les filles.

Illustration 1 - Présentation des *tefillin* sur un site orthodoxe



A teen recites the Shema prayer while wearing tefillin (credit: Cteen)

Source : www.chabad.org[510]

Comme on le voit sur cette illustration, les *tefillin* contiennent des boîtiers, à l'intérieur desquels se trouvent des extraits de la Torah, placés au plus près du croyant. Plus encore, ils se placent de la main (droite) au front, signifiant ainsi la remise des actions et des pensées à Dieu. La manière d'enrouler les *tefillin* est également investie d'un sens spécifique, dans la mesure où il faut, en les mettant, dessiner une lettre d'un des noms de Dieu, rappelant une nouvelle fois la présence du divin au plus près du croyant, au plus près du corps même du croyant.

Le deuxième exemple est la *mezouza*, cet extrait de prière, issue de la Torah, qui se fixe à l'entrée du foyer[511] - plaçant ainsi la totalité du domicile sous la protection divine.

Illustration 2 - *Mezouza* rue Gounod, Saint-Cloud



Source : photographie de l'auteur

[510] https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1918251/jewish/What-Are-Tefillin.htm, consulté le 22/10/2021.
[511] *Avoda Zara*, 11a.

En plus de l'emplacement, le style de *mezouza* est d'importance. Un parchemin de qualité, écrit lentement à la main et inséré dans un boîtier lui-même raffiné, en bois vernis par exemple, est préférable à un boîtier de plastique (ou pas de boîtier du tout). La lettre *shin*, correspondant à la première lettre de l'un des noms de Dieu (*Shaddaï*), doit être orientée vers la porte. Il convient également de les faire vérifier par un rabbin, qui s'assurera, par exemple, que les lettres sont encore bien visibles. La *mezouza* est ainsi un exemple d'un petit objet particulièrement normé, encadré, et saturé de significations. Pour le dire plus clairement, l'articulation entre sens et objet, et plus largement entre croyances et pratiques n'est pas symbolique, puisque c'est bien la présence concrète de Dieu, et sa remise à lui, qui sont matérialisées par ces rituels.

Le temps est également affaire de pratique et de croyance[512]. En effet, chaque année est rythmée par les fêtes, souvent de plusieurs jours, et chaque semaine est rythmée par le *shabbat*. La Torah est très précise quant aux règles qui encadrent ces moments. Le *shabbat* par exemple, cette période de 25 heures, du coucher du soleil le vendredi à la tombée de la nuit du samedi (jusqu'à l'apparition des trois premières étoiles), est vu comme un temps privilégié pour étudier la Torah et se rapprocher, se rappeler davantage de Dieu[513]. Il apparaît dans le Décalogue (équivalent des Dix Commandements du christianisme), où il est, entre autres, question de cesser la construction d'un temple provisoire (le *michkan*) pour se concentrer sur la venue de Dieu. A cet effet, les activités de création, qui participaient à la construction de ce temple, sont prohibées[514]. Elles sont au nombre de 39[515]. Certes, elles ne sont, pour la plupart, plus pratiquées aujourd'hui, mais les interprétations à ce sujet peuvent considérablement diverger (*cf. infra*).

Dans la mesure où l'imbrication de croyances et de pratiques investies de sens caractérise le judaïsme, il est intéressant d'entrer dans le judaïsme par cette particularité, et d'envisager les diverses manières de relier pratiques et croyances. Intéressant autrement dit d'étudier les diverses formes que peut prendre cette articulation. Nous proposons de partir de l'élément peut-être central du dispositif de croyances et de pratiques du judaïsme : le texte, soit la Torah et le Talmud.

---

[512] Heschel, A. [1957] (1978), *Les bâtisseurs du temps*, Paris, Editions du Minuit.
[513] Il y a pléthore de significations de *shabbat*. *Cf.* Fraiman, S. (2007), « Sabbath » dans Graetz, M., Jacobs, L., Gottlieb, E., *et al*., *Encyclopedia Judaica*, 17, p. 616.
[514] *Michna Shabbat* 7, 2.
[515] Planter, labourer, moissonner, mettre en gerbes, battre la récolte, vanner, trier, moudre, tamiser, pétrir, cuire, tondre, blanchir, carder, teindre, filer, former une chaîne (de tissage), installer un métier à tisser, tisser, détisser, nouer, dénouer, coudre, découdre, tendre des pièges, égorger, dépouiller, tanner, lisser, gratter, couper, écrire, effacer, construire, démolir, allumer un feu, éteindre, achever un travail, transporter d'un domaine privé dans un domaine public.

2) La source de la diversité : des articulations différenciées entre pratiques et croyances

L'observation des commandements divins (*mitsvot*), contenus dans la Torah, est certainement l'élément le plus distinctif de l'orthodoxie juive. Toutefois l'expression « observation des commandements » n'est pas assez précise, dans la mesure où il existe diverses manières d'observer un commandement ; plus ou moins littéralistes certes, mais qui peuvent toutes s'envisager comme des observations. Les juifs orthodoxes ne sont en effet pas seulement à distinguer des juifs athées (qui eux en effet, par définition, n'observent pas de règle religieuse), mais aussi des juifs traditionalistes, libéraux, qui eux adoptent une certaine pratique, quoique différente des juifs orthodoxes. D'autres juifs pouvant affirmer observer des commandements divins, il relèverait d'une posture axiologique de notre part que d'aller contre ces perceptions en imposant une norme orthopraxe. Cette attitude reviendrait à faire nôtre la position des enquêtés. Plus exactement, ce qui caractérise ainsi les juifs orthodoxes, c'est l'attention, le scrupule portés à l'observation des commandements. Le rabbi loubavitch est clair à ce sujet : *"The Jew must observe the Mitzvoth whether or not he understands their deeper significance; his experience of the Mitzvoth eventually will develop the faculties of his understanding, and in this he has Divine Providence"*[516]. La pratique est donc première ; la compréhension de son sens, de sa portée, peut venir plus tard. A l'inverse, pour les libéraux, la portée symbolique de la pratique peut prévaloir.

La fête de *Souccot* servira à illustrer cette particularité de l'approche orthodoxe. Cette fête perpétue le souvenir, après la sortie d'Egypte, des quarante ans pendant lesquels les Hébreux seraient restés dans le désert du Sinaï. En rappel de la précarité de cette situation, et de la nécessité de ne jamais considérer une terre comme définitive, de ne jamais se sentir chez soi en terre étrangère, il est de coutume de construire une cabane (*soucca*) à l'extérieur.

[516] *Di Yiddishe Heim*, 10, 1968, 1. *Cf.* Shaffir, W. (1978), "Witnessing as Identity Consolidation : The Case of the Lubavitcher Chassidim", dans Mol, H., *Identity and Religion. International, Cross-Cultural Approaches*, Londres, Sage Publications, 39-58, p. 45.

Illustration 3 - *Soucca* rue de la Greuze, dans le XVI^e^ arrondissement de Paris



Source : photographie de l'auteur

Illustration 4: La même *soucca*, vue de l'intérieur



Source : photographie de l'auteur

Illustration 5: *Soucca* boulevard Voltaire, dans le XIe arrondissement de Paris



Source : photographie de l'auteur

C'est alors que les premières différences entre orthodoxes et non-orthodoxes apparaissent : si les libéraux n'établissent pas de règle de construction précise[517], les orthodoxes eux suivent scrupuleusement celles des textes. La cabane doit, par exemple, être construite à ciel ouvert (et non sous un arbre ou un balcon par exemple), les murs ne doivent pas excéder 56 cm de largeur et être compris entre 80 cm et 9,20 m de hauteur. Le toit, quant à lui, doit être d'origine végétale, ne doit pas toucher le sol (un arbre ne peut servir de toit), et ne doit pas avoir été transformé en objet (rien ne peut être déposé dessus). Il doit également permettre de voir les étoiles. Au moment de le poser, il convient de prononcer la formule « pour faire de l'ombre » « *le shem tzel* »[518]. Sous la *soucca* doivent également être agités quatre types de plantes (cédrat, branche de dattiers, saule, myrte), cités dans le Lévitique (*Vayikra*). Également, pour les orthodoxes, il convient de prendre ses repas pendant les huit jours de fête dans la cabane, alors que c'est une option pour les libéraux. Outre des pratiques variées, cette fête donne lieu à des lectures et des commentaires bien différents. Ainsi, la *sidra* loubavitch, qui est un commentaire hebdomadaire d'un extrait de la Torah proposé par le mouvement loubavitch, adopte un ton moral dans sa première partie.

[517] Aucune mention de ces règles n'est par exemple faite sur le site de l'Alliance pour un judaïsme traditionnel et moderne, mouvement du rabbin libéral Gabriel Fahri, http://ajtm.info/souccot, consulté le 06/05/2021.
[518] Talmud de Jérusalem, Traité *Soucca*, Chapitre 1, Michna 1, sqq.

Illustration 6 : Première de couverture de la *sidra* de *Souccot*



SOUCCOT – CHEMINI ATSERET – SIM'HAT TORAH | DU LUNDI 24 SEPT. AU MARDI 2 OCT. 2018 | 15-23 TICHRI 5779
CHABBAT PARCHAT BERECHIT | SAMEDI 6 OCTOBRE 2018 | 27 TICHRI 5779
ב"ה N° 3 (52ème année)

La Sidra DE LA SEMAINE

50 ème ANNIVERSAIRE BETH LOUBAVITCH 1968 - 2018

SOUCCOT

Adapté d'un discours du Rabbi de Loubavitch

L'UNITÉ DE NOTRE PEUPLE

Quatre espèces : quatre types de personnes

Les fêtes que l'on célèbre au mois de Tichri ont toutes une signification globale et le symbolisme associé aux Mitsvot spécifiques de chacune d'elles nous offre une perspective plus large. C'est dans ce contexte que le Midrach explique que la Mitsva du Loulav et de l'Etrog symbolise l'unité intrinsèque du Peuple juif. L'accomplissement de cette Mitsva requiert que l'on tienne, en les rassemblant, les branches ou les fruits de quatre espèces d'arbres différents : le palmier (Loulav), le myrte (Hadass), le saule (Aravot) et le cédrat (Etrog).

Ces quatre espèces sont remarquablement différentes. L'Etrog possède à la fois un goût agréable et un bon parfum. Le fruit de l'arbre dont est issu le Loulav, la datte, a un goût délectable mais pas d'odeur. Le myrte sent bon mais n'a aucun goût. Enfin le saule n'a ni goût ni parfum.

Le goût symbolise l'étude de la Torah parce que comprendre la Torah donne un plaisir concret, similaire à la sensation de ressentir un bon goût. Le parfum symbolise l'accomplissement des Mitsvot parce que la qualité qui le motive généralement est le Kabalat Ol, l'acceptation inconditionnelle du Joug Divin. Puisque nous ne comprenons pas souvent les raisons des Mitsvot, il se peut que leur observance soit moins tangiblement gratifiante que l'étude de la Torah, de la même façon que l'odorat est moins concrètement saisissable que le goût.

Une perspective plus large de ce symbolisme nous permet de concevoir chacune des quatre espèces comme la représentation de quatre types d'individus. L'étrog représente une personne qui étudie la Torah et accomplit les Mitsvot. Le Loulav évoque celui qui étudie la Torah mais n'accomplit pas les Mitsvot. Le myrte figure celui qui accomplit les Mitsvot mais n'étudie pas la Torah. Enfin, le saule désigne celui qui n'étudie pas la Torah pas plus qu'il n'accomplit les Mitsvot.

L'accomplissement dépend de la relation avec son prochain

La Mitsva du Loulav et de l'Etrog démontre que personne ne peut atteindre l'accomplissement complet à moins qu'il ne se dépasse et se joigne à son prochain. Même l'Etrog, l'espèce qui symbolise à la fois les vertus de l'étude de la Torah et de l'observance des Mitsvot, ne peut servir à la Mitsva de Souccot que s'il est pris dans la main et rassemblé avec l'humble saule. Par le même biais, quelle que soit la manière dont nous nous épanouissons, en tant qu'individus, nous ne pouvons développer tout notre poten-

Suite en page 2

Edito

A l'abri et plus encore !

Après la nécessaire et impressionnante solennité du début des fêtes, de Roch Hachana et de Yom Kippour, c'est le temps de la joie infinie. Il est important de le dire haut et fort afin que le sentiment en pénètre toute notre existence, tout ce que nous sommes. Il est clair que les fêtes que nous vivons à présent constituent un chemin de vie, une voie brillante qui nous fait traverser les expériences diverses qui forment le tissu de nos jours. Acceptation pleine de la royauté Divine, effacement devant Lui, allégresse qui bouscule les barrières et cette confiance sereine qui fait de chaque moment un espace de paix : c'est ce que le mois de Tichri nous offre.

Voici qu'en son cœur se dresse la Soucca. Tout a été dit sur cette cabane fragile qui défie les siècles avec bien plus de succès que les orgueilleux édifices des civilisations disparues. La Soucca est un lieu étonnant. Le vent pourrait l'abattre mais elle apparaît sans faillir. C'est une demeure bien humble et pourtant, enseigne le Zohar, elle accueille, soir après soir de la semaine de Souccot, les plus prestigieux invités, depuis Abraham jusqu'au roi David en passant par Moïse. Au lieu de la fragilité et de la pauvreté attendues en pareil cas, elle incarne donc, au-delà des apparences, la solidité et la richesse. Pour ces raisons, elle est un véritable abri ouvert à tous ceux qui ne se contentent pas des luxes ou des précautions conçus et maintenus par l'artifice mais qui vont à l'essentiel.

Et cet essentiel-là, c'est une lumière qui naît dans le cœur de chacun. Il n'est guère surprenant que la plus grande joie règne alors. Comment pourrait-il ne pas en être ainsi quand une vraie différence s'installe au quotidien et que le lien avec D.ieu devient aussi tangible que le branchage qui couvre la Soucca, nouveau palais d'un rêve réalisé ? Un sentiment de victoire monte alors : victoire sur tout ce qui tente de nous écarter de notre chemin, victoire sur le superficiel, victoire aussi dans le jugement Divin de ce début d'année. C'est tout cela qui se donne libre cours lorsque l'allégresse éclate pendant les derniers jours de ce grand rendez-vous d'automne, Chemin Atsérèt et Sim'hat Torah. Vivre la joie comme on a auparavant vécu à l'abri dans la Soucca : avec certitude.

La certitude est un mot qui, pour certains, semble appartenir à une autre époque. Etre certain, et de ce fait en paix avec soi et les autres, c'est sans doute une belle et noble ambition mais qui peut dire qu'il l'a atteinte en ces temps si instables et, justement, incertains ? Mais la sérénité de Souccot et la joie de Sim'hat Torah passent par là. Décidément tout change, à nous de vivre à présent !

par 'Haïm Chnéor Nisenbaum

HORAIRES D'ENTRÉE ET SORTIE DE SOUCCOT

PARIS • ÎLE-DE-FRANCE
1er soir* : Dimanche 23 sept. : 19h 28
2ème soir** : Lundi 24 sept : après 20h 29
Sortie de la fête : 20h 30

	1er soir* / 2ème soir** après		1er soir* / 2ème soir** après		1er soir* / 2ème soir** après
Bordeaux	19.40 / 20.37	Marseille	19.16 / 20.13	Nice	19.08 / 20.05
Grenoble	19.15 / 20.12	Montpellier	19.22 / 20.19	Rouen	19.33 / 20.34
Lille	19.26 / 20.28	Nancy	19.13 / 20.13	Strasbourg	19.07 / 20.07
Lyon	19.18 / 20.16	Nantes	19.44 / 20.43	Toulouse	19.32 / 20.28

* Passé cet horaire, allumez uniquement à partir d'une flamme déjà existante. ** N'allumez pas avant l'heure indiquée. Allumez uniquement à partir d'une flamme déjà existante

A partir du dimanche 23 septembre 2018 Pose des Téfilines : 6h 36 Heure limite du Chema : 10h 40 Fin Kidouch Levana : la nuit du lundi 24 au mardi 25 septembre à 2h 39

Articles et contenu réalisés par le Beth Loubavitch | 8, rue Lamartine – 75009 Paris | Tél : 01 45 26 87 60 | Fax : 01 45 26 24 37 | www.loubavitch.fr
chabad@loubavitch.fr | Association reconnue d'Utilité Publique, habilitée à recevoir les DONS et les LEGS - Directeur : Rav S. AZIMOV

Source : mouvement loubavitch

Ressortent trois éléments caractéristiques de l'orthodoxie. Tout d'abord, les quatre espèces de plantes nécessaires lors de la fête de *Souccot* illustrent l'insistance orthodoxe sur la pratique. Ensuite, la résonance en l'individu illustre la lecture symbolique de la pratique. Enfin, la distinction de plusieurs niveaux de pratique.

La lecture libérale de cette partie de la Torah (*parasha*) est tout autre. La fête de *Pessah* (Paque) ayant lieu le 15e jour du mois de Nissan, et la fête de *Souccot* le 15e jour du mois de Tichri, elles sont séparées de six mois, et se parlent donc en miroir. En outre, le chiffre 15 correspond au nombre d'années où Isaac, Abraham et Jacob auraient vécu ensemble. Le lien entre ces deux fêtes est donc clair : un lien de transmission, entre un homme et son petit-fils, de transmission à la deuxième génération. Et Delphine Horvilleur, rabbin libéral de la communauté Judaïsme en mouvement, de poursuivre ainsi son commentaire :

> « C'est ce lien qu'il nous faut penser, aborder, méditer en cette période de fêtes, de fêtes solennelles ou dans bien des familles les grands-parents ont retrouvé les petits-enfants, et où se pose d'années en années toujours la question de la force de la transmission, de quelle manière un message passe d'une génération, puis à l'autre, à la suivante, de quelle manière chacun d'entre elle est amenée à engager un pèlerinage, à la fois propre, propre à sa génération et véritablement en lien avec le voyage amorcé par les générations passées, une création et un héritage. La fête de *Souccot*, fête de rassemblement, fête d'hospitalité, fête de partage est aussi une invitation à se retrouver, à s'unir sous l'ombre du divin, sous le toit d'une *soucca* protectrice qui lie entre elles les générations. *Dor ve dor, hag sameakh* [de générations en générations, joyeuse fête] »[519].

L'accent est donc mis sur la continuité des générations, sur les retrouvailles entre famille, sur un large rassemblement sous le divin.

La lecture littéraliste des orthodoxes n'est toutefois pas dénuée de transcendance, et si la pratique est si importante, c'est bien parce qu'elle permet de se rapprocher de Dieu. C'est notamment ce qui s'exprime à travers le respect des lois de la *cacherout*[520] -deuxième illustration de l'étroite articulation orthodoxe entre pratiques et croyances. Pratiques alimentaires investies d'un sens religieux[521], elles tendent à imprimer une dimension morale à la nature[522]. Par contraste avec une approche libérale, aux yeux d'un orthodoxe, le choix d'un aliment *casher* ne permet pas seulement de respecter une *mitsva*

---

[519] https://www.youtube.com/watch?v=PXhyfxZWH28 judaïsme en mouvement, 2014, consulté le 20 avril 2021.
[520] Soussen, C. (2013), « La cacherout ou le besoin d'une expertise juive en matière alimentaire », dans Denjean, C., Feller, Laurent (dir.), *Expertise et valeur des choses au Moyen Âge. I : Le besoin d'expertise*, Madrid, Casa de Velázquez, 37-52; Karo, J. [1565] (2013), *Choulkh'an Aroukh*, Israël, Editions Torah-Box.
[521] Nizard, S. (1997), « L'économie du croire. Une anthropologie des pratiques alimentaires juives en modernité », thèse de doctorat, EHESS ; Kanafani-Zahar, A., Mathieu, S., Nizard, S. (dir.) (2007), *A croire et à manger. Religions et alimentations*, Paris, L'Harmattan.
[522] Douglas, M. (1978), *op. cit.*, "*« For the larger more complex group at C* [*strong group strong grid*] *the criterion of edibility will depend on the synecdochical pattern which projects social structure and moral values onto nature. »,* p. 27.

ou de s'inscrire dans la continuité de la Torah[523]. Et pour cause : la nourriture *casher* a des conséquences sur les qualités spirituelles d'un individu :

> « Il faut savoir que *taref* [qui n'est pas *casher*] ça bouche le cœur, ça bouche la *néchama* [l'âme], si une personne mange *taref*, elle ne peut pas avancer. » - Lyorel, 60 ans.

L'antanaclase de « cœur », à la fois organe vital par excellence, et siège de l'âme souligne à quel point manger *casher* revient à intégrer au plus profond de soi les prescriptions divines, dans sa chair et dans son esprit. Du reste, Lyorel parle ici de *néchama* : contrairement à la *nefesh*, le niveau physiologique de l'âme, la *néchama* désigne le niveau spirituel de l'âme, relié au divin. Autrement dit, les propriétés *casher* d'un aliment lui confèrent un pouvoir spirituel. Manger n'est donc pas qu'un geste répondant à des besoins physiologiques, mais est aussi un acte chargé de sens. Il permet de se rapprocher du divin, encore une fois, bien au-delà du symbole, en ingérant des parcelles, même infimes, du divin en soi. La conception kabbalistique octroie même à la nourriture cachère le pouvoir de raviver des étincelles divines présentes en chacun[524]. Quant à la nourriture *taref*, non *casher*, elle introduit une cassure, une interruption dans ce processus de rapprochement de Dieu. La dichotomie pur/impur recoupe donc celle de rapprochement/éloignement de Dieu[525].

Sur d'autres questions la comparaison est plus malaisée : certaines questions de pratique ne se posent en effet pas pour les juifs non-orthodoxes. L'orthodoxie juive implique de prêter une attention particulière par exemple aux lois de pureté familiale (*taharat hamichpakha*) : d'après elles, les rapports sexuels doivent avoir lieu dans le cadre d'un mariage hétérosexuel, uniquement à certaines dates, et selon un rituel bien précis (ablutions et bénédictions avant le rapport, sans lumière). Une notion est au cœur de ces lois, la notion de *nidda* : chaque femme doit constater la fin de ses menstrues et sept jours plus tard, s'immerger dans un bain rituel (*mikvé*[526]) en récitant une bénédiction. C'est seulement au terme de cette période que les époux peuvent avoir un rapport sexuel. Du reste, cette question de l'ablution se retrouve au-delà de la pureté familiale :

---

[523] https://www.kerenor.fr/judaisme-liberal/caherout-et-judaisme-liberal/, consulté le 07/05/2021.
[524] Scholem, G. (1998), *La kabbale. Une introduction, origines, thèmes et biographies*, Paris, Le Cerf; (1954), *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot.
[525] *Haguesher* n°508, 20/06/2018, p. 2.
[526] C'est moins le bain rituel en soi que le sens qui lui est conféré qui est spécifiquement orthodoxe. D'autres tendances du judaïsme peuvent en effet se l'approprier et y voir principalement un rite de passage. *Cf.* Nizard, S. (2013), « Une pratique corporelle « discrète » *: le bain rituel »*, *Ethnologie française*, 43, 601-614.

« Nous on sort des toilettes, on fait *netilat* [ablution], pour faire la prière. La Torah, c'est une lignée sur la vie ; le soir, on s'endort avec une prière aussi, parce que notre *néchama* [âme] sort de notre corps, et on Lui demande qu'il nous la rende, et voilà. Et le matin, on fait « mode ani »[527], on se lève et on se couche en priant dans le judaïsme. Et dans le judaïsme, dans la *cacherout*, on ne mélange pas le lait et la viande. Il faut attendre six heures, si on mange du lait, si on boit, on se rince la bouche, et on peut manger de la viande. Si on mange du poisson, on mélange pas aussi le poisson et la viande, on mange le poisson et après on se lave les mains si on a touché la bouche et on mange la viande. Il n'y a pas que les prières, il y a aussi le fait de manger. Il y a aussi le fait de se conduire, parce qu'on dit « tu n'offenseras pas une personne. Tu ne feras pas de mal à ton voisin. » - Esther, 46 ans.

Ces exemples évoquent la précision avec laquelle les prescriptions talmudiques sont respectées par les juifs orthodoxes. Mais la diversité des thèmes abordés indique également que les commandements divins touchent à nombre d'aspects de la vie quotidienne, et pas seulement à des questions théologiques ou métaphysiques. Le judaïsme perçu par les juifs orthodoxes est ainsi comme *« un complexe multidimensionnel (religieux, national, culturel et social), ce n'est pas une tâche simple »*[528]. Cette dimension totalisante se retrouve dans nombre de réponses à la question « Que représente le judaïsme pour vous ? », posée dans le cadre de nos entretiens :

- « Être juif, toute action qu'on fait est subordonnée à un respect vis-à-vis du Bon Dieu. Que ce soit quand on se lève, quand on mange, quand on travaille, quand on étudie. C'est évident, c'est évident. En permanence, si on se couvre la tête, si on met une kippa, c'est bien pour marquer qu'on est soumis à quelqu'un, c'est ça le sens de la kippa ou du bout de tissu qu'on se met sur la tête. […] Donc se couvrir la tête, c'est être soumis. Quand je fais une bénédiction avant de manger, ou quand je vais faire la prière, quand je vais aller au travail ou quand je vais faire des affaires, ou quand je suis en rapport avec ma secrétaire etc., j'ai un comportement qui est, quelque part, respectueux des principes du judaïsme, c'est tout. » - Raoul, 60 ans.
- « Ma conception du judaïsme. [silence] Difficile de résumer des vies avec des mots. […] Essayer de toucher des concepts vrais qui permettent de les appliquer, de vivre sa vie en fonction de ça. » - Haïm, 34 ans.
- « Le judaïsme c'est une religion révélée… C'est un mode de vie, c'est une conduite de vie, qui nous amène à nous élever, à nous sanctifier, à nous rapprocher de Dieu… qui nous apporte un…disons qui remplit notre vie… c'est-à-dire qui remplit notre être intérieur… qui donne un sens à notre vie, à ce que nous faisons. » - Noam, 55 ans.
- « C'est pas une chose qui est extérieure à moi, c'est une vie, c'est un mode de vie. On pense pas à l'extérieur, on pense dedans. […] Le judaïsme, c'est une part de soi, bon. Donc, qu'est-ce que ça représente ? […] Ca représente la vie, tout simplement. […] C'est la vie. C'est la vie. Le judaïsme régit toutes les parties de la vie. » - Saul, 38 ans.
- « Une ligne de vie, comment vivre. Du lever au coucher, toutes les règles de conduite envers son épouse, les enfants, le Créateur, c'est ma raison d'être. » - Yoan, 55 ans.
- « La base de ma vie, c'est d'étudier. L'étude de la Torah, il n'y a pas, là par contre je peux vous répondre simplement. C'est ça ma vie… » - Laurent, 65 ans.

[527] « Je rends grâce », il s'agit de la première prière de la journée.
[528] Della Pergola, S. (2016), *op. cit.*

Du port de la kippa, comme impératif de se couvrir la tête en soumission au divin, aux relations sociales, de la nourriture à l'élévation de l'âme, le judaïsme est présent à chaque instant. Que ce soit par les situations qu'il recouvre (le travail, le rapport aux autres) ou la temporalité qu'il englobe (*« du lever au coucher »*), le judaïsme constitue donc un cadre, qui met en cohérence une existence. C'est ainsi qu'il est très souvent mis en rapport, et ce, très spontanément dans les entretiens, avec la vie (« *mode de vie* », « *ligne de vie* »), et qu'il est très souvent retraduit en verbes, (d'état (« *être* ») ou d'action (« *essayer* »)). L'image du corps est aussi claire : *« la Torah est une Torah de vie, qui doit « pénétrer et imprégner notre âme », à l'image d'un médicament administré par une injection intraveineuse (comme l'expliquait Rav Chajkin Zatsal)* »[529]

Le judaïsme est donc moins vu comme une croyance que comme un principe d'existence. Même le statut de religion lui est dénié, car trop réducteur. Nathan, 55 ans, est catégorique à ce sujet :

> « **Enquêteur** : Quelle est votre conception du judaïsme ?
> **Enquêté** : [surprise] C'est tout sauf une religion. Le « judaïsme », c'est tout simple, ça veut rien dire pour moi. »

Nathan étant *haredi*, ce propos peut paraître surprenant, puisque le sens commun amènerait à penser que plus un individu est religieux, plus il est attaché à la pratique et au respect des textes, plus il serait enclin à survaloriser la dimension religieuse. D'une certaine manière c'est le cas : la religion infuse tellement tous les aspects de l'existence qu'elle en vient à disparaître comme catégorie à part, compartimentée. En cela, cette manière de penser s'inscrit dans la pré-modernité, où la religion n'est pas une catégorie parmi d'autres, mais bel et bien un principe cognitif individuel et un principe d'organisation de la société. Distinguer une sphère où des activités religieuses aux côtés d'autres qui ne le seraient pas est, en effet, une attitude moderne[530]. Cette conception s'oppose à une conception confessionnelle de la religion partagée par les juifs non-orthodoxes, et en l'espèce, par le modèle du franco-judaïsme. A la fois outil d'analyse de la pratique dans ses moindres détails et principe d'une existence cohérente, le judaïsme, tel qu'il est conçu et décrit par les juifs orthodoxes, a donc un fort pouvoir informant. C'est en cela que le terme d'intégralisme trouve à s'appliquer, comme *« le souci d'englober la totalité des actes et des pensées dans la référence religieuse, de ne pas reléguer le religieux dans un espace et un temps précis, de ne pas séparer les*

[529] *Haguesher*, n°550, 19/06/2019, p. 28.
[530] Benveniste, E. (1969), *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t2, Paris, Minuit ; Evans-Pritchard, E. [1937] (1972), *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard ; Luhman, N. (2013), *A Systems Theory of Religion*, Stanford, Stanford University Press.

attitudes religieuses de toutes les autres attitudes exprimées par le sujet »[531]. Reléguer et séparer, c'est bien ce qui caractérise la conception libérale du judaïsme par rapport à la version orthodoxe. Interrogée elle aussi sur sa conception du judaïsme, cette enquêtée libérale donne une réponse bien différente :

> « Ça représente quelque chose de très intérieur, plus un lien avec le divin à travers une tradition, une culture. Dans mon rapport au judaïsme, le rituel est très important […] comment on se positionne dans le monde par rapport aux autres cultures, par rapport à soi-même, au monde qui nous environne de manière générale. Pour moi, le judaïsme s'articule autour de tout ça. » - Salomé, 36 ans.

Si Salomé se pose en tant que femme juive face au monde, si c'est, autrement dit, par son judaïsme qu'elle existe au monde, elle le limite à un périmètre tout personnel. Le judaïsme renvoie alors à son intimité, à son rapport à la transcendance mais un rapport qu'elle ne donne pas à voir. En d'autres termes, si elle se définit elle-même en tant que juive, Salomé ne se donne pas à voir en tant que telle. Au mieux le judaïsme peut-il s'étendre à une culture, une tradition, comme ensemble de références et de représentations, peut se faire réserver de sens pour appréhender le réel, mais il n'est pas de nature à façonner l'existence au quotidien : Salomé s'affranchit de certains usages orthodoxes, comme la modestie (*tsniout*), vestimentaire notamment, et porte des pantalons. Se dégage, ainsi, une conception plus intellectuelle que pratique. Certes, elle évoque la pratique, mais pour la réduire à un rituel, c'est-à-dire à sa dimension cultuelle. La pratique dont il s'agit n'a donc pas de pouvoir informant de l'existence au quotidien comme dans le cas des orthodoxes. Le contraste entre l'intégralisme orthodoxe et la séparation libérale ne saurait être plus grand. Il peut même s'illustrer quantitativement : 83% des orthodoxes états-uniens estiment que la religion occupe une place très importante dans leur vie, contre 16% pour les *Reform*[532] (l'équivalent états-unien des libéraux). Alors que les orthodoxes voient à 84% dans le judaïsme une dimension religieuse, les Reform ne sont que 33%[533].

Ces conceptions divergentes se traduisent dans la pratique. Dans les faits, les juifs libéraux peuvent, à défaut de fixer une *mezouza* à l'entrée du domicile, en posséder une, ce qui vaudrait protection de tout le domicile. Par contraste, les juifs orthodoxes, à la recherche de *la* bonne pratique, en placent une à l'entrée de chaque pièce du domicile (à l'exception des toilettes et des pièces dépourvues de porte), Ils préfèreront en outre des *mezouzot* aux extraits de la Torah (le début de la prière du *shema*) écrits à la main bien

[531] Donegani, J.-M., *op. cit.*. p. 406.
[532] (2013), Pew Research Institute, *A Portrait of American Orthodox Jews. A Further Analysis of the 2013 Survey of U.S*, p. 18. En ce qui concerne la judaïcité, la catégorie de *Reform* est l'équivalent dans le monde anglo-saxon de libéral.
[533] *Idem.*

visibles prière avant de la fixer en haut à droite de la porte[534], en entrant. Ou encore, les libéraux peuvent marquer symboliquement l'entrée de *shabbat*, en allumant des bougies, et regarder par la suite la télévision. Or, il s'agit, d'après les orthodoxes, d'une des 39 activités prohibées par la Torah : allumer la télévision, de même que se déplacer en voiture, implique d'utiliser des sources d'énergie, ce qui serait une désacralisation du temps divin de *shabbat*.

Les orthodoxes, eux, pendant *shabbat*, s'emploient à respecter les 39 interdits et leur application en contexte de modernité. A cette fin, ils laissent un four ou une plaque chauffante (*plata*) allumés pour ne pas avoir à allumer, qui serait assimilable à allumer un feu.

Les exemples pourraient se multiplier, mais tous montreraient que les orthodoxes mettent un point d'honneur à respecter ces prescriptions, en vertu de leur lecture littéraliste et normative des textes[535], tandis que les libéraux ont une approche plus symbolique. Plus symbolique, mais aussi plus sélective. En effet, interrogés sur sept items (*Believe in God with absolute certainty ; Attend religious services weekly or more ; Attended Passover seder ; Fasted all/ part of Yom Kippur ; Always/usually light Sabbath candles ; Keep kosher ; Avoid handling money on Sabbath*[536]), les juifs orthodoxes répondent très majoritairement par l'affirmative (entre 60% et 100%). Par contraste, les *Reform* sont bien plus sélectifs dans leurs pratiques : 76% assistent au repas de *Pessah* (*seder Pessah*) (contre 99% des orthodoxes) tandis que 4% assistent aux offices religieux hebdomadaires (contre 62% des orthodoxes) et 4% évitent de manipuler de l'argent pendant *shabbat* (contre 77% des orthodoxes). La sélection libérale s'exerce également sur le culte, dont quelques aspects sont privilégiés. C'est pourquoi, en rupture avec la tradition telle que communément mise en œuvre, les libéraux ordonnent des femmes rabbins[537].

---

[534] En bas du deuxième tiers de la porte même peut-on lire sur un site loubavitch. *Cf.* https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/4444490/jewish/16-Mezuzah-Facts-Every-Jew-Should-Know.htm consulté le 19/10/2021

[535] Ce littéralisme est d'ailleurs accusé par certains non-orthodoxes de mener à des apories. *Cf.* le chef de file des reconstructionnistes américains, Kaplan, M. (1934), *op. cit.*, p155*« is there no distinction between the God who reasoned with Abraham about the wickedness of Sodom and stated the conditions on which he would spare the city, and the God who commands the ruthless extermination of the Midianites? Is the God who ordered the execution of the Shabbath gatherer of sticks, the God of Israel's highest spiritual development or the God of its primitive stage? Again, to depart from the Pentateuch -since the whole of the Bible is equally Torah- was it divine command which moved David to hang the remaining posterity of Saul in order to relieve the land from famine? Did God really send a plague upon Israel in punishment for the taking of a census which he himself had commanded? No commentary produced by any kind of Orthodoxy, either new or old, has yet resolved these questions, which is to say that Neo-Orthodoxy has hardly begun to face the problem of Judaism."*

[536] (2013), Pew Research Institute, *op.cit.*

[537] *« Depuis le début, le judaïsme libéral considère que la halakha (la Loi) n'est pas figée, elle est en mouvement, et donc doit et peut s'adapter à la modernité. En conséquence, outre le principe de l'égalité des femmes et des hommes face à la prière et à l'étude des textes de la tradition, le judaïsme libéral ne reconnait plus le statut de cohen, rédige des ketoubot (contrats de mariage religieux) et des guett (contrats de divorce religieux) égalitaires, supprime dans la liturgie les prières relatives aux sacrifices, introduit largement la langue vernaculaire à côté de l'hébreu dans les prières synagogales, réduit la durée de l'office hebdomadaire, etc. Dans le judaïsme libéral, la matrilinéarité n'est pas exclusive : des enfants de père juif qui sont élevés dans*

Deux groupes ressortent donc, selon leur attitude envers le texte : alors que les orthodoxes optent pour une « *conception normative et particularisante de la tradition* », les libéraux reprennent une « *conception éthique et universelle de la tradition* »[538]. Autrement dit, les juifs orthodoxes investissent et la croyance et la pratique alors que les libéraux investissent surtout des croyances et entretiennent un rapport plus distancé aux pratiques. Entre ces deux polarités se situent des attitudes intermédiaires : traditionalistes, *massorti*, *conservative*, comme autant de configurations spécifiques entre pratiques et croyance.

Les traditionalistes par exemple peuvent observer une certaine pratique (circoncision et célébration de *Kippour*[539], bougies de *shabbat* et repas familial, consommation de produits *casher* à la maison) en l'investissant non pas d'une croyance approfondie mais d'un attachement à un héritage familial ou culturel[540]. Ce judaïsme est en déclin progressif, à telle enseigne qu'il ne figure pas comme tel dans certaines présentations du judaïsme[541]. Pour désigner ce courant, il est parfois fait, en effet, référence au Consistoire. Pourtant, cette appellation pose problème, dans la mesure où le Consistoire est lui aussi pluriel, lui aussi parcouru de diverses tendances. Plus qu'un mouvement en soi, c'est une structure, où des profils bien différents peuvent se côtoyer (*cf.* chapitre 5).

Les *massorti* (« traditionnels », en hébreu), équivalent français des *Conservatives* américains, se distinguent des orthodoxes par une pratique retravaillée[542]. Lors de l'office, les femmes peuvent monter à la Torah et faire partie du *minyan* (quorum de dix personnes, nécessaire pour débuter un office), si les hommes de la communauté ont voté pour ; les mariages mixtes sont en outre acceptés si le conjoint non-juif promet de se

---

le judaïsme sont considérés comme juifs, que leur mère soit ou non convertie. » Cf. Allouche-Benayoun, J. (2017), « Les juifs libéraux », dans Zwilling, A.-L., Allouche-Benayoun, J., Hermon-Belot, R., *et al*. (dir.), *op. cit.*, p. 797. *Cf.* aussi Allouche-Benayoun, J. (2004), « Les communautés libérales et conservatives », *Bulletin de l'observatoire du monde juif*, (10-11), 37-59 ; De Gasquet B. (2012), *op. cit.*, p. 46-67 ; Haiat, P., Fahri, D. (2007), *Anthologie du judaïsme libéral, 70 textes fondamentaux*, Les-Plans-sur-Bex, Editions Hermann ; Tank-Storper, S. (2013), « Le judaïsme libéral. Un judaïsme américanisé ? », dans Bonafoux, C., Brejon De Lavergnee, M. (dir.), *Autour du fait religieux. Nouvelles approches en histoire contemporaine*, Paris, Beauchesne, 141-160.

[538] Tank-Storper, S. (2015), *op. cit*., p. 72 ; Scholem, G. (1978), *Fidélité et Utopie,* Calmann-Lévy, Paris, p. 231 : « *Ils possèdent un système de référence bien déterminé, des axes de coordonnées qui ne sauraient être mis en question. Ils sont les heureux détenteurs d'un point d'Archimède en vertu duquel les questions que n'ont avons posées n'ont dès lors plus de sens. Leur conviction du caractère divin de la Thora situe celle-ci au-delà de toute mise en question historique. Elle leur fournit un critère qui, du moins en principe, les habilite à trouver des réponses à toutes les questions qui surgissent dans la vie du Juif*. » ; Schnapper D. (1980), *op. cit*., p. 66 : « plutôt qu'un judaïsme de monothéisme éthique, le judaïsme des pratiquants peut être considéré comme « un mode de vie basé sur un système de principes moraux monothéistes », citation de Rosenberg, S. (1972), *Le judaïsme*, Bordas, Paris, p. 120.

[539] Schnapper, D. (19080), *op. cit*., p. 189.

[540] *« C'est ce que signifie l'auto-désignation des juifs qui se déclarent « traditionnalistes ». Cette expression courante met en avant une interprétation de la tradition qui privilégie l'attachement à un héritage et sa transmission, plutôt que l'observance des commandements. S'il existe une transcendance dans l'accomplissement de ces rituels en public, celle-ci réside dans le sentiment d'appartenance à un peuple-monde transhistorique plutôt que dans un rapport au divin ».* Endelstein L. (2017), « Lumière sur la ville », *Archives de sciences sociales des religions*, 177, 51-71, p. 62.

[541] L'ouvrage somme *Les minorités religieuses en France. Panorama de la diversité contemporaine*, déjà cité, ne le mentionne par exemple pas. La tendance citée la plus proche serait celle du Consistoire, citée comme l'un des « courants historiques ».

[542] Goldberg, H. (2013), « The Ethnographic Challenge of Masorti Religiosity Among Israeli Jews », *Ethnologie française*, 43, 583-590

convertir. Comme les libéraux, ils justifient les éventuelles évolutions par l'étymologie : la *halakha*, la loi juive, vient de *holekh*, qui signifie marcher. Comme mouvement en avant, la loi juive se doit de faire preuve de souplesse, d'adaptation aux divers temps de l'histoire. Pourtant, contrairement aux libéraux[543], ils s'efforcent de maintenir une pratique plus stricte de *shabbat* (sans travail par exemple) et de la *cacherout* (en tout temps), et considèrent, à l'instar des orthodoxes, que les libéraux s'éloignent trop du judaïsme (*cf.* chapitre 3) en ordonnant des femmes rabbins et en célébrant des mariages de personnes de même sexe. Comprenant entre deux et trois millions d'affiliés dans le monde, ce mouvement peine à se diffuser en France[544]. Preuve qu'il est d'ampleur réduite : il constitue un objet encore peu étudié, si bien que la notice « Massorti » citée est rédigée par l'un des rabbins *massorti* les plus visibles, Yeshaya Dalsace. Ou encore, ils sont, dans le même ouvrage, inclus parmi les libéraux[545].

En dehors même du segment religieux, les juifs laïcs peuvent certes valoriser l'appartenance communautaire et la sociabilité qu'elle génère, mais n'adoptent pas de lecture religieuse du judaïsme, ni dans les pratiques, ni dans les croyances. Leur identité est parfois décrite comme « modeste » dans la mesure où ils revendiquent aussi un fort attachement à la liberté individuelle et leur appartenance à la société française, en tant que citoyen[546]. Le propos n'est pas de dire que les juifs orthodoxes rejettent la liberté individuelle ou leur appartenance à la société française, mais plutôt qu'ils ne se positionnent pas sur ces questions, ou en tout cas de manière souvent plus complexe que par un pur rejet ou une pure adhésion.

Conclusion de section

Cette section aura esquissé un tableau de la judaïcité contemporaine, en insistant sur le segment religieux, qui a pour socle commun de mêler étroitement pratiques et croyances. En en comparant les deux positions extrêmes, libérale et orthodoxe, elle permet de singulariser assez nettement les juifs orthodoxes des juifs non-orthodoxes et

[543] Laborde, V., Ben Aziza, W., (2016), « Les communautés massortis d'Aix-en-Provence et de Marseille », dossier de master, Sciences Po Aix.

[544] Il dispose en France de cinq synagogues (la première, Adath Shalom, créée en 1989, dans le XV[e] arrondissement de Paris, DorVador dans le XX[e] arrondissement de Paris, Maayane Or à Nice, Or Shalom à Aix en Provence et Judaïca à Marseille. Cela est dû à sa position intermédiaire, entre libéraux et orthodoxes, mais aussi à la dimension universitaire, faite de recul critique, qui limite l'attraction du mouvement[544].

[545] De même que dans Berthelot, M. (2011), *op. cit.*

[546] Cohen, M. (2006), « Juifs laïques : une identité modeste, entre traces et recomposition », dans Cohen, M. (dir.), *Associations laïques et confessionnelles. Identités et valeurs*, Paris, L'Harmattan, 9-18. *« Si l'on peut parler à leur propos* [des juifs laïques] *d'identité « modeste » c'est parce que leur affirmation identitaire se présente tout à la fois comme forte et « autolimitée » par un attachement fondamental à la pluri-appartenance et à la liberté individuelle : le collectif juif auquel on clame son appartenance ne peut en aucun cas avoir prise sur soi. La réflexivité et la valorisation des « traces » constituent également une autre caractéristique de cette identité »*, p. 127. Politiquement, ces juifs sont tiraillés entre le multiculturalisme, qui prévoit la reconnaissance d'une identité communautaire et la laïcité, qui érige en principe la liberté individuelle.

les conceptions qu'ils portent, symbolique et sélective ou littéraliste et intégraliste. Par la place prépondérante accordée aux textes religieux, comme principe de vie, et leur pratique littéraliste de ces mêmes textes, les juifs orthodoxes inscrivent donc leur rapport au texte dans l'intégralisme, rappelant à quel point une tradition religieuse peut être « multivocale »[547] . Cette question des croyances est, du reste, étroitement adossée à des pratiques, soit le respect du *shabbat* et des fêtes, de la *cacherout*, ainsi qu'une étude régulière (hebdomadaire) du texte religieux.

Plutôt que de décrire chaque attitude, elle les a comparées selon des items précis (*Souccot, cacherout, shabbat*), via une variable transversale : le rapport au texte. Le texte constitue en effet la principale variable dépendante, permettant de subsumer les multiples différences entre libéraux et orthodoxes en un principe unique. Il permet, autrement dit, de situer les juifs orthodoxes par rapport aux autres juifs, avec une meilleure lisibilité (*cf.* introduction).

Section 2 : Sociographie des juifs orthodoxes dans le monde

L'enjeu de cette section est de présenter les juifs orthodoxes dans le monde avant de pouvoir, dans la section 3, les comparer aux juifs orthodoxes français.

La judaïcité française est la troisième judaïcité au monde en termes de démographie (449 000 en 2020, environ 3,6% de la judaïcité mondiale[548]), derrière Israël (6 millions, 42,5% de la judaïcité mondiale) et les États-Unis (5 700 000[549], environ 39% de la judaïcité mondiale). En Europe, les juifs de France sont les plus nombreux, devant ceux du Royaume-Uni (295 000[550]), de Russie (155 000), et d'Allemagne (118 000)[551]. A l'instar des principales judaïcités européennes, elle diminue (-15% par rapport à 1970), de même qu'au Royaume-Uni (-25%), mais dans une ampleur plus faible qu'en Europe de l'Est, où les populations juives s'effondrent (-95% en Biélorussie, Ukraine, et Moldavie). En Europe, seules augmentent les judaïcités de la péninsule ibérique (Espagne, Portugal et Gibraltar, cumulés, de 10 000 à 17 000), d'Autriche (de 8 000 à 10 000), de Scandinavie (de 23 000 à 24 000). Ces augmentations sont donc limitées, à l'exception de la communauté juive d'Allemagne, prise dans un processus de rattrapage après la Seconde Guerre mondiale (de 30 000 dans l'après-guerre à 118 000 en 2020).

[547] Stepan, A. (2000), « Religion, Democracy, and the "Twin Tolerations" », *Journal of Democracy*, 11(4), 37-57.
[548] Della Pergola, S., Staetsky, D. (2020), *op. cit.*, p. 14.
[549] 5 800 000 pour le Pew Research Center. *Cf.* (2021), Pew Research Center, *Jewish Americans in 2020*, p. 50.
[550] Edelman, T. (2002), *The Jews of Britain. 1656 – 2000*, Berkeley, University of California Press; Green, T., Shain, Y. (2016), « The Israelization of British Jewry: Balancing between home and homeland », *British Journal of Politics and International Relations*, Londres, Sage Publications. Ou 271 000 juifs d'après l'Office of National Statistics, 27/03/2011.
[551] Della Pergola, S., Staetsky, D. (2020), *op. cit*. On peut lire ailleurs d'autres chiffres. *Cf.* Allemagne : 240 000 juifs, marqués par une grande pluralité. *Cf*. Tartakowski, E., Dimentstein, M. (2017), *op. cit*.

Hors Europe, les populations juives diminuent aussi aux États-Unis, en Argentine (183 000) ou encore en Afrique du Sud (71 000), alors qu'elles croissent au Canada (375 000[552]), au Mexique (39 000), en Australie (108 000)[553].

L'une des difficultés d'une telle comparaison, comme pour nombre de *large-n studies*, est la disponibilité des informations. En effet, nous ne disposons pas pour chacun des pays évoqués des données sur l'âge, les profils socio-économiques ou encore l'*alya* dans les judaïcités concernées. Trois d'entre-elles seront en priorité employées pour mener cette comparaison : la judaïcité israélienne, première judaïcité au monde en termes de démographie ; la judaïcité états-unienne, première judaïcité en termes de démographie de la diaspora, et la britannique[554], première en Europe après la française.

1) Estimation des effectifs

Une fois n'est pas coutume, proposer des données chiffrées sur une judaïcité n'est pas chose aisée. Si des enquêtes statistiques sont menées plus régulièrement dans d'autres pays qu'en France, la définition retenue d'orthodoxes par exemple n'est pas strictement la même, ce qui peut nuire à la précision des comparaisons. Alors que les catégories « très pratiquants », « noyau communautaire », « revivaliste » utilisées pour le cas français excèdent celle d'orthodoxes, les études mobilisées pour Israël utilisent une catégorie plus spécifique à celle d'orthodoxes, à savoir « *haredim* », celles sur le Royaume-Uni les « *Strictly Orthodox* », quand celles sur les États-Unis évoquent parfois les « *orthodox* », parfois *haredim* et *Modern-Orthodox* séparément. La comparaison n'est donc, une fois encore, pas totalement satisfaisante. Toujours est-il que sur les 15

[552] Notamment à Montréal, où les juifs seraient 80 000. *Cf.* Provencher, N., (10/06/2015), « Les Juifs de Québec : grandeur et déclin d'une communauté », *Le Soleil*, https://www.lesoleil.com/actualite/les-juifs-de-quebec-grandeur-et-declin-dune-communaute-c86ae737261456b01a28ea03120df929, consulté le 23/08/2021 ; Anctil, P., Jacobs, S. (2015), *Les Juifs de Québec : Quatre cents ans d'histoire*, Québec, Presses de l'Université de Québec.

[553] Cohen, E. (2011), *op. cit.*, p. 63; (2014), *Jewish Youth Around the World, 1990-2010 : Social Identity and Values in a Comparative Approach*, Leiden, Boston, Brill. Les populations juives étaient d'abord surtout présentes en Israël/Palestine (1170-1600), puis Europe de l'Est (1700-1939), Amérique du Nord (1939-1970), puis Amérique du Nord/Israël (1970-2020). *Cf.* Della Pergola, S., Staetsky, D. (2020), *op. cit*., p. 10.

[554] La plupart des études sur la judaïcité britannique ne concerne pas véritablement les orthodoxes. Krausz, E. (1961), « An Anglo-Jewish community: Leeds », *Jewish Journal of Sociology* 3, 88-107 ; (1969a), « The Edgware survey: demographic results », *Jewish Journal of Sociology*, 11, 83-100; (1969b), « The Edgware survey: factors in Jewish identification », *Jewish Journal of Sociology*, 11, 151-164; Cromer, G. (1974), « Intermarriage and communal survival in a London suburb », *Jewish Journal of Sociology*, 16, 155-169; Kosmin, B., Grizzard, N. (1975), *Jews in an Inner London Borough, Hackney*, Londres, Board of Deputies of British Jews ; Kosmin, B., Levy, C., Wogodsky, P. (1981), *The Social Demography of Redbridge Jewry*, Londres, Board of Deputies of British Jews ; Kosmin, B., Levy, C. (1983), *Jewish Identity in an Anglo-Jewish Community*, Londres, Board of Deputies of British Jews ; Lipman, V.D. (1990), *A History o f the Jews in Britain since 1858*, Leicester, Leicester University Press ; Miller, S., Schmool, M., Lerman, A. (1996), *Social and political attitudes of British Jews: some key findings of the JPR survey*, Londres, Institute for Jewish Policy Research Report, (1) ; Newman, D. (1985), « Integration and ethnic spatial concentration: The changing distribution of the Anglo-Jewish community », Transactions of the Institute of British Geographers, 10, 360-376. *Cf.* Cependant Brook S. (1989), *op. cit.* ; Cooper, H., Morrison, P. (1991), *A sense of belonging: dilemmas of British Jewish identity*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, et Ashery, S. (2020), *Spatial Behavior in Haredi Jewish Communities in Great Britain*, New-York, Springer

millions de juifs dans le monde[555], 15% seraient orthodoxes[556]. Parmi eux, les *hassidim* seraient une minorité, puisqu'ils ne seraient que 400 000 dans le monde (contre 20 000 à 30 000 après la Deuxième Guerre mondiale, dont la moitié en Israël). 150 000 vivant aux États-Unis, et entre 50 000 et 60 000 à Anvers, au Canada, au Royaume-Uni ainsi qu'en France[557].

Aux États-Unis, la proportion est proche, puisque les juifs orthodoxes représentent 10% des juifs états-uniens[558]. Le premier courant, qui totalise 35% des affiliations, est le mouvement *Reform* (équivalent du mouvement libéral en France), tandis que le mouvement *Conservative* (équivalent du mouvement *massorti* en France) compte pour environ 18% des juifs états-uniens [559] (les 37% restants recouvrent les juifs s'affiliant à d'autres mouvements minoritaires ou ne s'affilient à aucun). Bien qu'ils soient encore une minorité, les orthodoxes sont en forte croissance, puisqu'en 2000, ils représentaient 7,2% de la judaïcité états-unienne, et 9,4% en 2006. Si cette tendance démographique se confirme, une majorité des juifs orthodoxes états-uniens seront orthodoxes d'ici à 2050[560]. 62% sont *haredim*, et 31% des *Modern-Orthodox*.

La même tendance s'observe au Royaume-Uni. Environ 41 000 en 2000, soit environ 15% de la population juive du pays[561] (contre 10% environ dans les années 1990[562]), les orthodoxes étaient 45 500 en 2007, soit 17%[563]. En 2010, ils étaient 59 000, soit 20%[564]. La presse orthodoxe ne manque d'ailleurs pas de relever cette croissance démographique, supérieure à celle de la population britannique dans son ensemble[565]. Tant et si bien que la population orthodoxe doublerait tous les 20 ans (du fait en particulier des belz[566]), tandis que la population totale britannique n'augmente que de moins d'un pourcent par an[567]. De la sorte, de même qu'aux États-Unis, d'ici à 2051, les *haredim* britanniques pourraient représenter la moitié de la judaïcité britannique, au

---

[555] (2015), Pew Research Institute, *op. cit.*
[556] Dalsace, Y. (2017) « Des liens difficiles entre le judaïsme et le monde de la recherche », dans Tartakowski, E., Dimentstein, M., *op. cit.*, p. 210.
[557] Gutwirth J. (2004), *op. cit.*, p. 199.
[558] (2015), Pew Research Institute, *op. cit*; Berthelot, M. (2011), *op. cit.*, p. 15; Heilman, S., Cohen, S. (1986), « Ritual Variations among Modern Orthodox Jews in the United States", *Studies in Contemporary Jews*, 2, 164-187.
[559] Lavi, A., (13/08/2020), "Seth Rogen shows the generational divide in North American Jewry", *The Jerusalem Post*, consulté le 14/08/2020
[560] https://www.manchester.ac.uk/discover/news/majority-of-jews-will-be-ultra-orthodox-by-2050/, consulté le 24/08/2021.
[561] Staetsky, L., Boyd, J. (2015), Strictly Orthodox rising: What the demography of British Jews tells us about the future of the community, Institute for Jewish Policy Research.
[562] Schmool, M., Cohen, F. (1998), *A Profile of British Jewry. Patterns And Trends At The Turn Of A Century*, The Board of Deputies of British Jews.
[563] https://www.manchester.ac.uk/discover/news/majority-of-jews-will-be-ultra-orthodox-by-2050/, consulté le 24/08/2020. Une autre enquête indique un chiffre inférieur, autour de 30 000 juifs orthodoxes. *Cf.* Vulkan, D., Graham, D. (2008), *Population Trends among Britain's Strictly Orthodox Jews*, Board of Deputies of British Jews.
[564] https://www.staffnet.manchester.ac.uk/news/archive/list/display/?id=7715&year=2011&month=11, consulté le 24/08/2021.
[565] *Haguesher*, n°512, 18/08/2018, p. 11.
[566] Wise, Z. (2012), "The Establishment of Ultra-Orthodoxy in Manchester", *Melilah: Manchester Journal of Jewish Studies (1759-1953)*, 1(7), 25-56.
[567] Cette croissance peut être masquée, sur le terrain, par des structures de taille plus réduite que les structures non-orthodoxes : autour de 300 membres par synagogue traditionnaliste, 450 par synagogue libérale, contre 80 seulement chez les orthodoxes (Union of Orthodox). *Cf.* Schmool, M., Cohen, F. (1998), *op. cit.*

détriment des courants traditionalistes et des non affiliés, qui regroupaient 30% des adultes dans les années 1990[568].

En Israël, la proportion d'orthodoxes avoisine les 15%, puisqu'elle est passée de 10% de la population totale en 2009 à 12,6% en 2020. A l'aube des années 2000, les orthodoxes constituaient 20% de la population juive[569], et 22% à la fin de la décennie[570] : (15% de *Modern-Orthodox*, 5% de *haredim*). La population *haredi* croît deux fois plus vite que la population globale (4,2% contre 1,9%)[571], doublant non pas en 20 mais en 16 ans. Et la presse orthodoxe de se réjouir qu'à horizon 2060, les orthodoxes constituent un tiers de la population israélienne[572].

2) Age

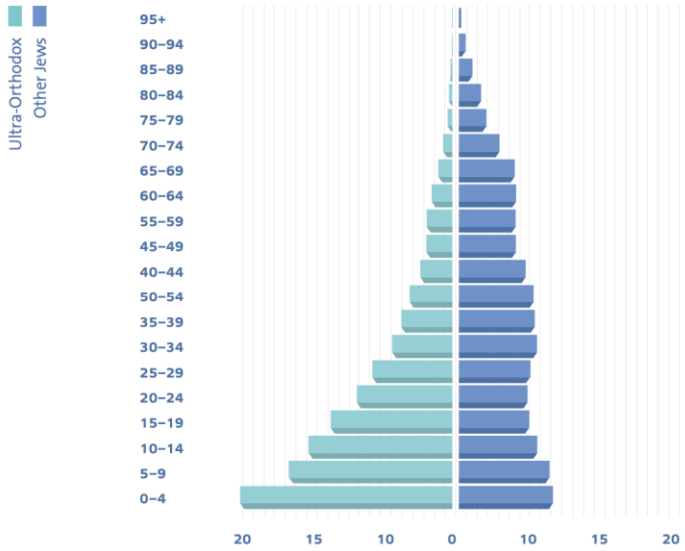
La judaïcité française serait aussi jeune que la plupart des autres judaïcités, avec 20% d'individus entre 15 et 29 ans[573], soit autant qu'aux États-Unis, et à peine moins qu'en Israël (23%). Plus âgée que la population britannique totale[574], la judaïcité britannique est aussi légèrement plus âgée que ces autres judaïcités (elle comprend moins de jeunes de 15 à 29 ans (17%)). Mais ces jeunesses sont-elles aussi orthodoxes les unes que les autres ? En l'absence d'études spécifiques sur la question, il faut s'en remettre à quelques indicateurs, épars.

Les moins de 16 ans représentent la moitié de la population orthodoxe israélienne[575], les orthodoxes sont majoritaires jusqu'à la tranche d'âge 25-29 ans (alors que l'âge médian pour les autres juifs est entre 30 et 34 ans). A partir de questions mesurant le niveau de pratique portant sur le respect minimal, global ou scrupuleux, de la *cacherout* (observée en tout lieu, seulement à la maison, ou jamais), et sur le jeûne de *Kippour* (toujours, parfois, ou jamais), il ressort que 37% des jeunes israéliens ont un fort degré de pratique, 25% un degré moyen, et 38% un degré bas[576] (contre 12,6% de *haredim* dans la population totale). Cependant, comme le chapitre suivant le montrera, le respect de la *cacherout* et du jeûne de *Kippour* ne suffisent pas à construire un

[568] *Ib*., p. 14.
[569] Greilsammer, I. (1991), *op. cit*.
[570] Arian, A. (2009), *A Portrait of Israeli Jews Beliefs, Observance, and Values of Israeli Jews*, The Israel Democracy Institute, p. 13.
[571] Winer, S. 31/12/2020, "La population haredi augmente 2 fois plus vite que le reste de la population", *The Times of Israël* ; Cahaner, L., Malach, G. (2019), *Statistical Report on Ultra-Orthodox (Haredi) Society in Israel 2019*, The Israel Democracy Institute, p. 4.
[572] *Haguesher*, n°499, 18/04/2018, p. 8.
[573] Cohen, E. (2014), *op. cit.*, p. 11.
[574] Schmool, M., Cohen, F. (1998), *op. cit.*, "*The Jewish community is relatively more aged than the population generally. Some 23% of British Jewry are aged 65 and over compared with 16% of the total population. This reflects the historical development of the community.* […] *41% of Jews are aged under 35 compared with 48% of the overall population of England and Wales*.", p. 9.
[575] Cahaner, L., Malach, G. (2019), *op. cit.*, p. 5.
[576] Cohen, E. (2014), *op. cit.*, p. 54.

indicateur d'orthodoxie, surtout en Israël. Mais un autre indicateur, plus précis, conforte ce résultat, en le mettant en perspective : alors qu'ils étaient 9% à se déclarer *haredim* en 1998, les jeunes israéliens étaient 15% à le faire en 2016 (contre 49% et 40% qui se déclaraient non-religieux)[577]. Les orthodoxes sont donc proportionnellement plus jeunes que les autres juifs, et, les jeunes seraient proportionnellement plus nombreux parmi les orthodoxes que parmi les autres juifs.

Graphique 1 - Niveaux de pratique selon l'âge en Israël



Source : Jerusalem Institute for Policy Research, 2017[578]

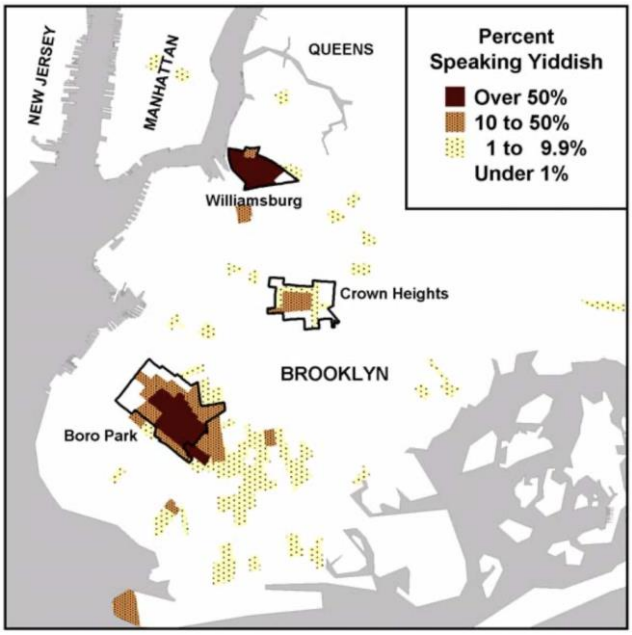
Les jeunes sont également surreprésentés parmi les orthodoxes états-uniens [579] : 35% des orthodoxes ont entre 18 et 29 ans, et 40% ont entre 30 et 49 ans. Le courant orthodoxe est même le plus représenté parmi ces tranches d'âge. A titre de comparaison, les *Reform* sont à 14% des jeunes de 18 à 29 ans et à 32% des individus de 30 à 49 ans. L'âge médian des orthodoxes états-uniens est ainsi de 35 ans, alors qu'il est de 53 ans pour les *Reform* (et même 62 ans pour les *Conservatives*) (et de 46% pour la population états-unienne dans son ensemble).

Les jeunes d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord (mais aussi d'Amérique du Sud) sont globalement opposés au mariage exogame, à 60%, alors qu'une proportion inverse en Europe de l'Est y est favorable (64%). Mais les évolutions sont contraires :

[577] Nathanson, R., Gazala, I., Leyzer, R. (dir.) (2017), *Where is Generation Z Going?. Between Disappointment and Expectations -Personal, National and Societal Attitudes of Jewish and Arab Youth in Israel*, The Macro Center for Political Economics, Friedrich Ebert Stiftung, p. 7.
[578] *Idem.*
[579] Il convient cependant d'indiquer un mode de passation du questionnaire différent entre 2013 et 2020 : par téléphone en 2013, par mail ou en ligne en 2020. *Cf. ib.*, p. 192.

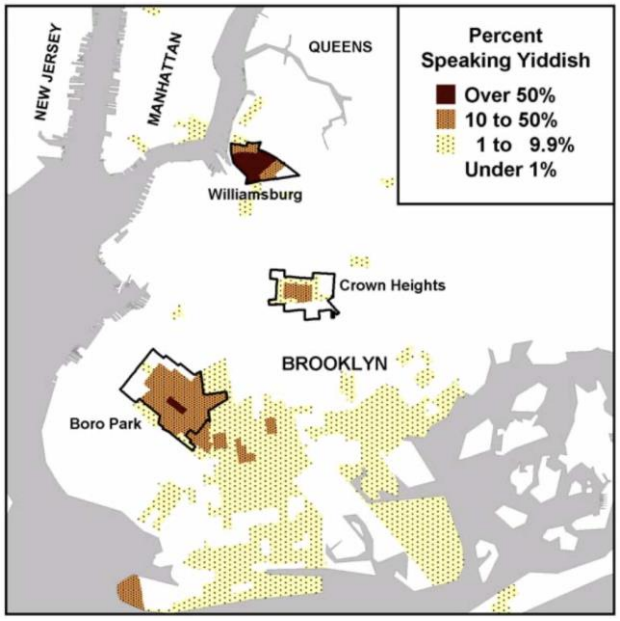
les jeunes états-uniens sont de moins en moins hostiles (en 1993, 39% y étaient « *tout à fait* » opposés et 41% « *légèrement* », alors qu'en 2000, ils étaient respectivement 26% et 31%). Dans le même temps, les 37% de « tout à fait » opposés en France de 1993 sont passés à 50% en 2000, et les 31% de « légèrement » 27%)[580]. A titre d'illustration, aux États-Unis, les jeunes entre 5 et 17 ans parlent plus yiddish que leurs aînés. Or, le yiddish est pour les juifs pratiquants un marqueur d'orthodoxie, une manière symbolique de retourner au *shtetl*.

Carte 1 - Part des yiddishophones à Brooklyn, parmi les 5-17 ans, 2000



Source : Comenetz, J. (2006)[581]

Carte 2 - Part des yiddishophones à Brooklyn, parmi les 18 ans et plus, 2000



Source : Comenetz, J. (2006)[582]

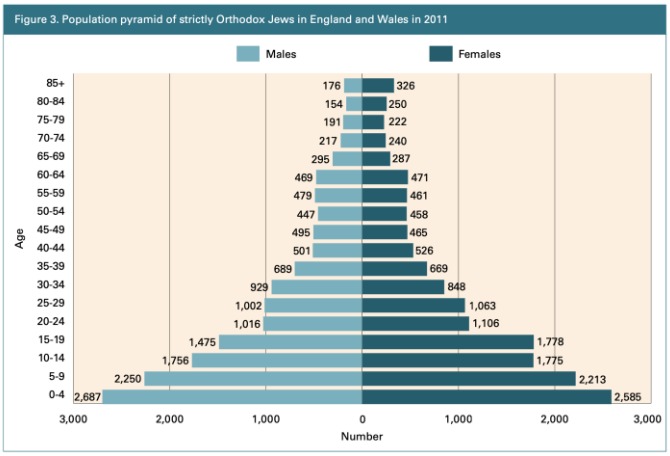
Ce dernier indicateur pourrait donc traduire une transformation de la pratique des jeunes états-uniens : certains s'ouvriraient davantage au monde non-juif, et accepteraient davantage les mariages exogames, tandis que la minorité qui y résiste encore serait encore plus religieuse, en témoigne l'usage en croissance du yiddish.

Au Royaume-Uni, certes les 19-30 ans sont plus nombreux à se dire traditionalistes (25%), mais cette proportion est en baisse par rapport aux autres générations : 34% des 50-69 ans se considèrent ainsi. En outre, les orthodoxes sont surreprésentés chez les

[580] Cohen, E. (2007), *op. cit.*, p. 204-205.
[581] Comenetz, J. (2006), *op. cit.*, p. 48-49.
[582] *Idem.*

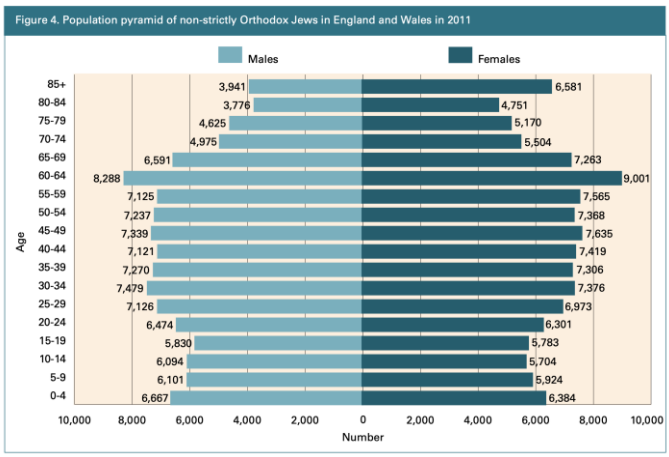
jeunes : ils représentent 18% des 19-30 ans (contre 15% de la judaïcité britannique à cette époque, dans les années 1990). C'est dans cette tranche d'âge qu'ils sont les plus présents (ils constituent en effet 11% des 30-49 ans, et 9% des 50-69 ans). Deux phénomènes apparaissent alors : une croissance des orthodoxes parmi les jeunes, mais aussi une hausse des non-affiliés : alors que trois courants (traditionalistes, libéraux et orthodoxes) représentent 60% des 50-69 ans, ils ne représentent plus que 55% des 19-30 ans[583], plus orthodoxes encore. D'après les tendances démographiques actuelles, d'ici à 2031, le Royaume-Uni devrait compter de 5 000 à 6 000 jeunes de 20 à 24 ans, contre 2 000 en 2011[584]. La comparaison des cohortes d'âge des orthodoxes et des juifs britanniques non-orthodoxes est éloquente :

Graphique 2 - Pyramide d'âge des juifs orthodoxes, Angleterre, Pays-de-Galles



Source: Staetsky, L., Boyd, J. (2015) [585]

Graphique 3 : Pyramide d'âge des juifs non-orthodoxes, Angleterre, Pays-de-Galles



Source: *Ib.*[586]

[583] Schmool, M., Cohen, F. (1998), *op. cit.*
[584] Staetsky, L., Boyd, J. (2015), *op. cit.*, p. 9.
[585] Staetsky, L., Boyd, J. (2015), *op. cit.*, p. 10.
[586] *Ib.*, p. 11.

Non seulement les orthodoxes sont nettement plus jeunes que les autres juifs (âge médian de 15-19 ans, contre 40-44 ans), mais, en plus, les cohortes les plus jeunes sont inférieures aux cohortes de juifs en âge de procréer. Se profile donc à terme, sauf un rebond de la fécondité, une érosion de la judaïcité britannique non-orthodoxe. Autre élément ayant tendance à accréditer un renforcement de la religion chez les jeunes : le taux de mariages endogames. En effet, dans la judaïcité britannique, c'est parmi les jeunes qu'il est le plus élevé (98% chez les 16-24 ans mariés, 86% chez les 25-29 ans, 78% chez les 30-34 ans. C'est seulement à partir des 60-64 ans que ce taux augmente (entre 80 et 86%)[587]. Se dessinerait alors le tableau suivant : en Israël et au Royaume-Uni, plus de jeunes orthodoxes et aux États-Unis, des jeunes orthodoxes moins nombreux mais plus orthodoxes.

3) Famille

Les familles orthodoxes reposent d'abord et avant tout sur le mariage, et le mariage entre juifs. Plus de 90% (98%) des juifs orthodoxes états-uniens sont en effet mariés à une femme juive, contre 50% des autres juifs[588]. Ce taux est identique en Israël, mais il s'agit-là moins d'une surprise, en raison de la composition religieuse et culturelle de la population. Reste que le taux d'endogamie dans la population générale est ici aussi en hausse : de 65% entre 1966 et 1975[589], à 90% en 2014[590]. Au Royaume-Uni, alors que le mariage endogame concerne 78% des juifs mariés[591], il concerne entre 93% et 100% des juifs orthodoxes[592]. Enfin, entre 4% et 7% des juifs orthodoxes sont divorcés, contre 15% pour les *Reform* et 18% pour les juifs non-pratiquants. Aux États-Unis, ils sont 5% parmi les orthodoxes (contre 32% pour les juifs non-pratiquants[593]). La comparaison est plus difficile pour cet item avec Israël dans la mesure où le divorce, de même que le mariage, étant du ressort du rabbinat (orthodoxe), il suit les règles de la Torah. Ainsi, le

[587] Graham, D. (2016), *Jews in couples. Marriage, intermarriage, cohabitation and divorce in Britain*, Institute for Jewish Policy Research, p18. Ces données ne concernent que l'Angleterre et le Pays de Galles, où résident la grande majorité des juifs britanniques. *Cf.* 27/03/2011, *2011 Census – Number of households where at least one member has Jewish religion*, Office for National Statistics.
[588] (2021), Pew Research Center, *Jewish Americans in 2020*, p. 39. Sur les mariages exogames entre juifs, *cf.* Thompson, J. (2013), *Jewish on Their Own Terms : How Intermarried Couples Are Changing American Judaism*, New Brunswick, Rutgers University Press.
[589] Bensimon, D., Della Pergola (1986), *op. cit.*, p. 367.
[590] Maltz J., (02/06/2014), « Why Interfaith Marriage Is on the Rise in Israel – and Why It's a Problem", *Haaretz*. A titre indicatif, il est de 80% en Australie. *Cf.* Graham, D. (2014), *The Jewish Population of Australia: Key findings from the 2011 Census*, JCA-Monash University Australian Centre for Jewish Civilization, p. 20.
[591] Graham, D. (2016), *op. cit.*, p. 12.
[592] *Ib.*, p. 23.
[593] Maller, A. (2008), "Jewish Educators Vs. Jewish Marriages", *Journal of Jewish Education*, 57(2-4), 77-79, p. 77.

divorce ne peut être formellement acté que si le mari donne son accord. C'est pourquoi le taux de divorce est particulièrement bas au sein de la judaïcité israélienne[594].

En Israël, l'âge du mariage est de 21 ans pour les hommes, 20 pour les femmes, (contre 27 et 24 pour les autres juifs israéliens)[595]. Cet âge de premier mariage favorise un taux de fécondité plus élevé. Ainsi, à partir des années 1950-1960, sous l'effet de cet âge de premier mariage mais aussi de politiques publiques particulières[596], le taux de fécondité des orthodoxes croit. Alors qu'il était de 2 à 3 enfants par femme[597], il est passé à 6 ou 7[598]. Cela explique pourquoi la population orthodoxe croît plus vite que la population générale (4% contre 1,9% annuel)[599]. Certaines projections prévoient même environ 6 200 000 d'orthodoxes en Israël contre 9 600 000 d'autres juifs à horizon 2064[600], soit un rapport de 2 à 3, contre un rapport de 1 à 6 actuellement.

La même croissance du taux de fécondité s'observe chez les femmes orthodoxes du Royaume-Uni : de 4,8 en 2000[601], il est passé à 6,9 en 2010[602] (contre 1,6 dans la population générale en 2019[603]). Ce taux explique en partie pourquoi la démographie juive pourtant vieillissante ne s'effondre pas : le déclin de la natalité des juifs non-orthodoxes est compensé par la forte natalité des orthodoxes[604]. Cette dernière est elle-même soutenue par un âge relativement jeune de premier mariage : alors que les juifs britanniques non-religieux se marient en moyenne pour la première fois à 29 ans, les *Modern-Orthodox* se marient à 25 ans, et les *haredim* à 23 ans[605]. Il ne s'agit toutefois pas du seul facteur, tant les migrations ont contribué, et ce depuis les années 1930, à maintenir voire renforcer la démographie juive au Royaume-Uni[606].

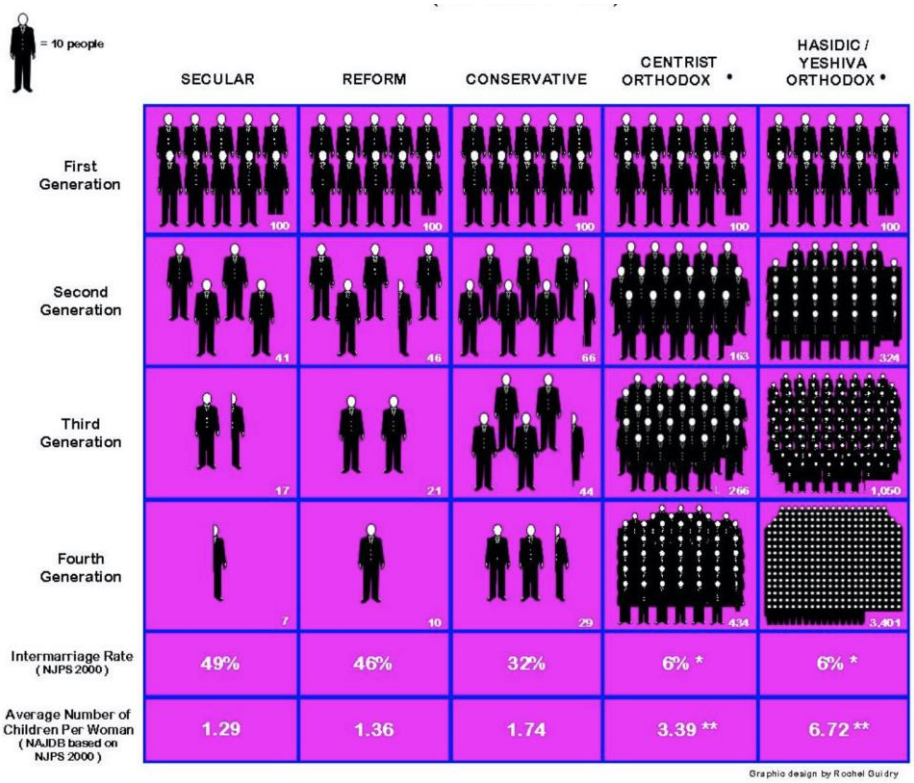
Aux États-Unis, le taux de fécondité des orthodoxes est d'environ 3,3 enfants par femme, soit le double des juifs des autres dénominations[607], avec un premier enfant

---

[594] *Time of Israel* Staff, (12/02/2019), « Jewish divorces in Israel up 5% in 2018, with 86% increase in one town », *Times of Israel*
[595] Alon, T. (2016), *op. cit.*, p. 130.
[596] Contrairement aux autres juifs israéliens, les orthodoxes migrent peu, et n'entreprennent pas des voyages autour du monde après le service militaire. En outre, les accords avec les gouvernements en place (celui de Menachem Begin notamment, en 1977) permettent des mesures à destination des orthodoxes (exemptions de service militaire pour les étudiants talmudiques, hausse des bourses pour étudier le Talmud à plein temps, allocations pour familles nombreuses).
[597] *Ib*., p. 138.
[598] Heymann, F. (2013), « La kippa dans la poche. Sortir du sionisme religieux en Israël », *Ethnologie française*, (43)4, 651-659 ; Berman, E. (2000), *op.cit*., p. 905.
[599] Cahaner, L., Malach, G. (2019), *Statistical Report on Ultra-Orthodox (Haredi) Society in Israel 2019*, The Israel Democracy Institute, p. 4
[600] *Idem*.
[601] Staetsky, L., Boyd, J. (2015), *op.cit*., p. 12.
[602] https://www.staffnet.manchester.ac.uk/news/archive/list/display/?id=7715&year=2011&month=11, consulté le 24/08/2021.
[603] https://data.worldbank.org/indicator/SP.DYN.TFRT.IN?locations=GB, consulté le 25/08/2021.
[604] Considérant que la judaïcité britannique était estimée à 283 000 juifs en 1995 et qu'elle aurait été en 2014 de 295 000, il serait tentant d'attribuer cette hausse à la forte fécondité des orthodoxes. Outre l'immigration, il peut s'agir également d'erreurs statistiques ou de protocoles de collecte des données différents. *Cf.* Schmool, M., Cohen, F. (1998), *op. cit.*
[605] Graham, D. (2016), *op. cit.*, p. 8.
[606] Schmool, M., Cohen, F. (1998), *op. cit.*, p. 9
[607] (2021), Pew Research Center, *op. cit*., p. 188.

autour de 23 ans et 6 mois (contre 28 ou 29 ans pour les autres dénominations). Cet âge pour un premier enfant coïncide avec l'âge du mariage : 68% des orthodoxes états-uniens se sont mariés à 24 ans ou plus tôt, contre 26% pour les *Reform*[608].

Illustration 7 - Croissance démographique comparée des divers sous-groupes juifs



Source: Gordon, A., Horowitz, R. (2006)[609]

4) Niveau d'éducation

Un phénomène commun se déroule aux États-Unis et au Royaume-Uni, à savoir, la prise en main du système éducatif par les orthodoxes.

Aux États-Unis, sur 906 écoles juives répertoriées en 2020, 720 sont dans la nébuleuse orthodoxe[610]. En conséquence, elles captent une forte part de la demande éducative : plus de 80%[611] des inscriptions pour l'année 2018-2019 se sont faites dans ces écoles. Cette captation se renforce même, puisqu'en 1998, leur part de marché était d'environ 77%. Dans le détail, en 20 ans, de 1998 à 2018, les écoles loubavitch ont connu une croissance de 77% de leurs inscriptions, les *yeshivot* de 81%, et les écoles

[608] (2015), Pew Research Center, *op. cit.*, p. 6.
[609] A partir des travaux de Schick, M. (2000), *A Census of Jewish Day Schools in the United States*, Avi Chai Foundation.
[610] Besser, M. (2020), *A Census of Jewish Day Schools, in the United States 2018-2019*, Avi Chai Foundation, p. 6. Les données proposées dans ce paragraphe sont issues de ce rapport.
[611] *Ib.*, p. 11.

hassidiques non loubavitch, une croissance de 112%. Les écoles des autres dénominations, elles, connaissent des évolutions négatives (à l'exception des écoles proposant une éducation spécialisée[612] (+94%) et des *community schools*, centrées sur la culture juive plutôt que sur la religion (+21%). Mais parmi elles, les écoles orthodoxes sont les moins affectées : ainsi, alors que les inscriptions dans les écoles *Modern-Orthodox* chutent de 7,6% et les écoles centristes orthodoxes de 8,7%, les écoles *Conservative* chutent de 49% et les écoles *Reform* de 45%. Plus une école est orthodoxe, plus sa croissance est forte en somme, si bien qu'en 2018, sur les 300 000 élèves d'écoles juives, plus de 200 000 étaient scolarisés en écoles *haredi*, soit près de 72%, contre 95 000 environ des 184 000 élèves d'écoles juives en 1998, soit 50%. Cette hausse peut s'expliquer par la croissance démographique des orthodoxes, qui envoient en de très grandes proportions (plus de 80%[613]) leurs enfants en écoles juives, mais aussi par une capacité de rayonnement et d'attraction au-delà du seul segment orthodoxe. Cela expliquerait pourquoi les effectifs des écoles orthodoxes croissent plus vite que les effectifs de la population orthodoxe états-unienne.

La croissance des effectifs est également très nette au Royaume-Uni. Alors qu'au milieu des années 1990 (1995-1996), les écoles orthodoxes scolarisaient 45% des élèves en écoles juives, elles en scolarisaient pour l'année 2014-2015 57%[614]. Sur la même période, les écoles orthodoxes sont passées de 50% à 70% des écoles juives. Les écoles *mainstream*, non-orthodoxes, ont certes progressé en termes d'élèves, mais moins vite que les écoles orthodoxes (+20% contre +28%)[615]. Dans le détail, en 19 ans, les écoles orthodoxes de Gateshead ont connu une augmentation de 416 élèves, celles de Manchester de 3 234 (+ 47%), et celles de Londres de 6 358 (+39%)[616]. Cependant, un enfant scolarisé dans une école orthodoxe n'est pas nécessairement orthodoxe lui-même. Au début des années 2000, environ 50% des enfants d'écoles juives étaient scolarisés dans des écoles orthodoxes, mais seulement un quart environ étaient orthodoxes eux-mêmes[617]. L'idée est plutôt de montrer la mainmise orthodoxe sur l'éducation juive. En outre cette croissance des effectifs des établissements orthodoxes pourrait être le fait du taux de fécondité plus élevé des orthodoxes[618], mais aussi d'une scolarisation en école

[612] Elles-mêmes seraient tenues par des orthodoxes.
[613] (2015), Pew Research center, *op. cit.*, p11; (2021), Pew Research Center, *op. cit.*, p. 109.
[614] Staetsky, D., Boyd, J. (2016), *The rise and rise of Jewish schools in the United Kingdom: Numbers, trends and policy issues*, Institute for Jewish Policy Research, Board of Deputies of British Jews, p. 11.
[615] *Idem*.
[616] *Idem*, p. 11.
[617] Valins, O. (2003), *op. cit.*
[618] Qui se traduit par une part croissante des orthodoxes dans le supérieur par exemple, *cf.* Schmool, M., Cohen, F. (1998), *op. cit.*, p. 24.

privée juive plus importante parmi les enfants juifs britanniques (+61% entre 1975 et 1996[619]). Il est toutefois difficile d'affirmer que les enfants juifs nouvellement inscrits dans des écoles juives le sont dans des écoles orthodoxes. La domination orthodoxe du secteur éducatif pourrait le laisser penser, mais le coût d'entrée cognitif peut être élevé pour des enfants dont on peut supposer qu'ils n'ont pas grandi dans un milieu orthodoxe (auquel cas ils auraient, selon toute vraisemblance, déjà été inscrits dans des établissements juifs).

En Israël, la part des écoles orthodoxes dans les enfants scolarisés s'est accrue de manière significative depuis les années 1990°. Alors que 7,6% des enfants scolarisés en 1989-1990 l'étaient en écoles orthodoxes, ils étaient 25,9% en 2005-2006, soit près de 149 000 des presque 575 000 enfants[620]. Au-delà de l'école, les effectifs croissent également, quoique dans une moindre mesure, puisque les *yeshivot* accueillaient en 2012 près de 71 000 étudiants, contre plus de 86 000 en 2018[621], soit une augmentation d'environ 17%. La *yeshiva* concernant le plus souvent les 15-19 ans, qui représentent environ 14% des 1 100 000 d'orthodoxes (soit 150 000 jeunes), il se pourrait que la population des *yeshivot* représenterait donc plus de la moitié des 15-19 ans.

Du reste les orthodoxes étudient de plus en plus d'autres disciplines que les seules matières religieuses. En effet, le nombre total d'étudiants orthodoxes augmente d'environ 12,5% par an, si bien qu'ils représentaient en 2019 3,8% du corps estudiantin israélien (environ 12 000 sur l'année 2018-2019[622]). Cette proportion est certes surtout le fait des femmes, qui représentent 70% des étudiants orthodoxes.

5) Lieux de résidence

De la même façon que les diverses judaïcités sont globalement urbaines (17 aires urbaines regroupent 75% de la population juive mondiale[623]), les juifs orthodoxes non français affichent une affinité particulière avec les espaces urbains. En effet, les juifs états-uniens tendent à se concentrer au Nord-Est du pays, c'est-à-dire dans l'État de New-York, le New-Jersey, le Massachusetts, la Pennsylvanie, le Maryland, l'Illinois, ainsi qu'en Californie et en Floride. Ces 8 états rassembleraient ainsi autour de 70%[624]

[619] *Ib*., p. 22.
[620] Taub, E. (2009), "The Opening Of The Haredi Educational System To The Secular And Its Transformation From A Peripheral Factor To A Central Factor In Israeli Society", *Jewish Political Studies Review*, 21(3-4), 109-131.
[621] Cahaner, L., Malach, G. (2019), *op. cit.*, p. 8.
[622] *Ib*., p. 6.
[623] Della Pergola, S. (2016), *op. cit*.
[624](2021), Steinhardt Social Research Institute, *American Jewish Population Estimates 2020: Summary and Highlights*, consulté le 15/08/2022; https://www.jewishvirtuallibrary.org/jewish-population-in-the-united-states-by-state, https://worldpopulationreview.com/state-rankings/jewish-population-by-state, consulté le 26/08/2021.

de la judaïcité états-unienne. Un indice supplémentaire est la répartition des étudiants juifs : sur environ 292 000 inscriptions en écoles juives en 2018, 14 000 ont été faites en Californie, 11 200 en Floride, mais surtout 49 800 dans le New Jersey, et 170 500 à New-York, la plupart dans des écoles orthodoxes. Ces quatre états totalisent ainsi environ 84% des inscriptions en école juive (*cf. infra*).

Carte 3 - Répartition des principales communautés hassidiques aux États-Unis



Source : Comenetz, J. (2006)[625]

Plus précisément, 41% des juifs états-uniens déclarant le judaïsme comme leur religion vivent dans le *Northeast* (contre 26% dans le sud)[626]. Et parmi cet espace, le New-Jersey est particulièrement prisé des orthodoxes. C'est notamment à Lakewood, ville située à 110 km au sud de New-York, que les loubavitch ont d'importantes *yeshivot*, notamment la deuxième plus grande au monde en termes d'effectifs[627]. La ville comprendrait de 60 000[628] à 100 000 juifs orthodoxes, alors qu'ils n'étaient que 45 000 en 1990[629]. Mais c'est surtout dans l'État de New-York que se situe la plus grande part des juifs orthodoxes états-uniens. Parmi eux figurent entre 12 000 et 16 000 loubavitch, installés à Crown Heights après avoir fui la guerre en Europe dans les années 1940[630].

[625] Comenetz, J. (2006) *op. cit.*, p. 45.
[626] (2021), *Jewish Americans in 2020*, Pew Research Center, p. 196.
[627] Feldman, A. (10/12/2020), Orthodox Jews are leaving Lakewood for a neighboring suburb. How much will they change it? », *Forward*.
[628] Shaw, J. (04/05/2021), « Lawsuits seek to end discrimination against Orthodox Jews in Jackson Township, N.J. », *The Philadelphia Inquirer;* Deutsch, N. (2017), « "Borough Park was a red state: Trump and the Haredi Vote" », *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*, 22(3), 158-173.
[629] Demick, B. (23/09/2017), « Raids in New Jersey town target ultra-Orthodox Jews accused of welfare fraud. 'What is going on here?' », *Los Angeles Times*.
[630] Gutwirth, J. (2004), *op. cit.*, p. 87.

Kiryas Joel, fief satmar[631], comprenait 7 500 habitants au début des années 2000[632], et environ 20 000 en 2017[633], et New Square, quartier de Ramopo, 6 000 *hassidim*[634]. Mais la ville avec la population *haredi* la plus importante, et aussi la plus étudiée, est New-York[635] . Et pour cause, en 2018 (mais la proportion est identique depuis 2003), sur les 290 écoles juives de la ville, 281 sont orthodoxes[636]. Plus précisément encore, le quartier de Brooklyn contient une population *haredi* particulièrement développée. La grande majorité des 250 000 juifs de Borough Park sont orthodoxes[637], dont 60 000 *hassidim* pour la plupart, issus de multiples cours (karlin, bratslav, spinka, munkacz, belz mais surtout bobov (10 000 – 12 000 personnes)[638]. Le quartier est même parfois considéré comme une « enclave hassidique »[639]. Ce quartier s'est notamment développé une fois saturé un autre quartier à la forte proportion d'orthodoxes, Williamsburg[640]. Y sont présents des sziget, belz, ger, stolin, bobov mais surtout 57 000 satmar en 2004[641]. Autre quartier de Brooklyn à la forte présence juive orthodoxe : Crown Heights. Outre le siège du mouvement loubavitch, situé au 770 Eastern Parkway, le quartier abritait en 2014 plus de 20 000 orthodoxes[642], essentiellement loubavitch et bobov, qui n'ont, de fait, pas participé de la recomposition démographique du quartier[643]. Un autre indice vient mettre en lumière la forte présence juive à Brooklyn, et même juive orthodoxe (compte tenu de la propension des orthodoxes à ouvrir des écoles) : sur les 290 écoles de la ville en 2018, 226 se trouvaient à Brooklyn[644]. Cumulés, tous ces chiffres rendent compte de plus de la moitié des juifs orthodoxes états-uniens (plus de 320 000 sur les 570 000 juifs orthodoxes états-uniens estimés). Abritant la première judaïcité orthodoxe de la

---

[631] Cette ville concentre certaines caractéristiques orthodoxes : le taux de fécondité y serait compris entre 10 et 12 enfants par femme et 23% des habitants y auraient moins de 5 ans, https://video-streaming.orange.fr/actu-politique/le-grand-live-avec-danielle-attelan-partie-3-28-11-2017-CNT0000019EiSy.html?pid=SIl2WFC2AZWzJ7qSByljitF90Oyhq%2FuTijjNVTqW8eXVInz8EpJ%2Bzdo6BrMN2gh7gu4Ad%2FhbNOA%3D#plmAnchor, consulté le 25/08/2021.
[632] Gutwirth J. (2004), *op. cit.*
[633] *Jewish Telegraphic Agency*, (09/11/2017), « Les résidents de Kiryas Joel votent pour créer la première ville ultra-orthodoxe aux États-Unis », *The Time of Israel.*
[634] https://mtgis-portal.geo.census.gov/arcgis/apps/MapSeries/index.html?appid=2566121a73de463995ed2b2fd7ff6eb7, consulté le 25/08/2021.
[635] Margulies, H. (1997), *op.cit.;* Kranzler, G. (1995), *Hassidic Williamsburg. A Contemporary Hassidic Community,* North Vale, New Jersey & Londres.
[636] Besser, M. (2020), *op. cit.*, p. 27.
[637] Barnes, J. (02/06/2000) « Symbolic Line Divides Jews In Borough Park; A Debate Over Strictures For Sabbath Observance », *The New York Times.*
[638] Gutwirth, J. (2004), *op. cit.*, p. 71 ; Endelstein, L. (2006), « Religion, transformation des quartiers populaires et recomposition des identités diasporiques. Le renouveau du judaïsme orthodoxe à Paris », *Espace, Populations, Sociétés*, (1), 83-94.
[639] Mintz, J. (1992), *op. cit.*, p. 100.
[640] Deutsch N., Casper M. (2021), *A Fortress in Brooklyn: Race, Real Estate, and the Making of Hasidic Williamsburg,* Yale, Yale University Press.
[641] Bahrampour, T. (17/02/2004), "'Plague of Artists' a Battle Cry for Brooklyn Hasidim », *The New York Times,* consulté le 26/08/2021.
[642] Clark, A. (15/08/2016), « As Crown Heights Changes, A Jewish Landscape Diversifies », *Times of Israel*, consulté le 26/08/2021.
[643] Goldschmidt, H. (2006), *Race and religion among the chosen people of Crown Heights*, New Brunswick, Rutgers University Press.
[644] Besser, M. (2020), *op. cit.*, p. 33.

diaspora, les États-Unis, en certains endroits bien précis, constituent donc un cadre dans lequel le judaïsme (orthodoxe) se développe. On comprend alors le mot de la rebbetzin bobov (l'épouse du chef spirituel du sous-groupe hassidique bobov), pour qui ce pays est le « *Gan Eden* », « *le jardin d'Eden* »[645] ; ce qui rappelle, plus précisément encore, que Lakewood est parfois dite « la Bne-Braq des États-Unis »[646]. Du nom de cette ville israélienne considérée comme un bastion *haredi* du fait de sa population majoritairement *haredi*, l'appellation est révélatrice, comme l'était d'ailleurs celle de « Petite Jérusalem » pour désigner Sarcelles[647].

Les juifs britanniques montrent la même affinité avec les espaces urbains à forte densité de population. C'est en l'occurrence le Grand Londres qui accueille la plus forte population juive, en témoigne la proportion de synagogues (plus de la moitié à la fin des années 1990 (193/365) et d'affiliation (les deux tiers, 61 000 environ sur 93 000[648]). Les juifs représenteraient même 3% de la population totale du Grand Londres, et dans le quartier de Barnet, qui regroupe environ un quart de la population juive britannique, environ 19% des habitants étaient juifs en 2011[649], contre 17% en 1998[650]. Ce quartier jouit en effet depuis les années 1950 d'une réputation de tranquillité et de bonne relation avec les voisins non-juifs[651]. C'est également dans le Grand Londres que les orthodoxes ont tendance à se regrouper : les lieux de culte orthodoxes, regroupés au sein de la *Union of Orthodox Hebrew Congregations* se multiplient, passant par exemple de 69 en 1990 à 84 en 1996 (en comparaison, dans le même temps, quatre lieux de culte *massorti* et trois *Reform* ont été construits, dans le Grand Londres essentiellement, soit moins de la moitié des nouveaux lieux de culte orthodoxes). Plus spécifiquement, au sein du Grand Londres, des quartiers attirent particulièrement des populations orthodoxes. A cheval sur les *local borough* de Hackney et Haringey, le quartier de Stamford Hill comprend environ 30 000 juifs orthodoxes[652]. Le quartier de Barnet comprend également une forte présence orthodoxe, surtout à Golders Green, Hendon et Edgware. Mais, plus réduites, ces communautés ne font pas l'objet de statistiques particulières. Toujours est-il qu'en raison de la forte croissance démographique relevée plus haut, selon certaines

---

[645] Belcove-Shalin, J. (dir.) (1995), *New World Hasidism. Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany, State University of New York Press.
[646] (non signé) (27/12/2018), « Lakewood : le Bné-Brak des États-Unis ! », *Torah-Box*, https://www.torah-box.com/etudes-ethique-juive/pensee-juive/lakewood-le-bne-brak-des-etats-unis_13800.html, consulté le 26/08/2021.
[647] Strudel, S. (1991), *op. cit.*
[648] Schmool, M., Cohen, F. (1998), *op. cit.*, p. 14.
[649] https://jsna.barnet.gov.uk/jsna/demography, consulté le 26/98/2021
[650] Schmool, M., Cohen, F. (1998), *op. cit.*
[651] Fox, P. (2018), *The Jewish community of golders green, a social history*, Cheltenham, The History Press.
[652] https://www.local.gov.uk/case-studies/london-borough-hackney-charedi-orthodox-jewish-community-engagement, consulté le 26/08/2021. Cette donnée n'est pas en accord cependant avec une autre donnée, indiquant 23 000 juifs orthodoxes à Londres. *Cf.* (non signé) (02/02/2021), « Covid: London's Orthodox Jews have 'one of highest rates in the world' », *BBC*.

projections, la moitié des juifs du Grand Manchester pourraient être *haredim* d'ici à 2050[653]. En dehors du Grand Londres, et plus au nord, Manchester présente une importante population orthodoxe, attirée notamment par le fort dynamisme économique de la ville au XIX[e] siècle. En particulier le quartier de Broughton Park, à cheval entre Salford et Bury, où les juifs orthodoxes étaient estimés à 10 000 en 2008[654]. Environ 20% des enfants *haredim* nés en 2007 au Royaume-Uni le seraient dans ce quartier[655]. Encore plus au nord, Gateshead, ville dans la banlieue de Newcastle-upon-Tyne, qui a attiré de nombreux juifs au début du XIX[e] siècle par son dynamisme économique[656], accueille environ 8 000 orthodoxes[657] autour d'établissements de renom. La population juive orthodoxe de ces trois endroits (Londres, Manchester, Gateshead, et plus précisément Stamford Hill, Broughton Park et Gateshead[658]) est par ailleurs en croissance, comme l'indique le nombre de mariages célébrés dans les synagogues orthodoxes : 230 en 2006 contre 165 en 1992[659]. Toutefois, eux-aussi en quête de logements abordables, les juifs orthodoxes britanniques tendraient à quitter Londres au profit de Manchester[660] ou Gateshead, ce qui se traduit par l'évolution des effectifs en écoles juives : sur la période 1995/6-2014/2016, la part des élèves orthodoxes inscrits à Londres est passée de 75% à 64%, alors que celle de Manchester de 19% à 27% et celle de Gateshead de 6% à 9% [661]. Cumulées, les estimations données pour ces différents quartiers rendent compte environ de la totalité des juifs orthodoxes britanniques.

Enfin, en Israël, les juifs orthodoxes représentent environ 12% de la population, soit approximativement 1 millions d'individus[662]. Ils se concentrent principalement à Jérusalem (276 000), à Bné-Brak (200 000), Eilat (48 000), Tel-Aviv (68 000)[663], Ashdod (autour de 50 000[664]), Beit Shemesh (40 000[665]). Ces quelques villes totalisent donc plus de la moitié de la population orthodoxe israélienne. Comme ailleurs, les *haredim* ont une prédilection pour des quartiers en particulier, tels que Ramat Beit

[653] Wise, Z. (2012), *op. cit.*
[654] (2010), Institute for Jewish Policy Research, *Orthodox Jewish Community in Salford*, Partners IN Salford, p. 5.
[655] Vulkan, D., Graham, D. (2008), *op. cit.*, p. 8.
[656] Copsey, N. (2010), *The English defence league: challenging our country and our values of social inclusion, fairness and equality*, Middlesbrough, Teeside University; Guttentag, G. (1973), "The beginnings of the Newcastle Jewish community". *Transactions & Miscellanies*, 25, 1-24.
[657] Liphshiz, C. (09/10/2017), « Why Charedi Jews are flocking to the gritty town of Gateshead », *The Times of Israel.*
[658] Valins, O. (2003), *op. cit.*
[659] Vulkan, D., Graham, D. (2008), *op. cit.*, p. 11.
[660] La pression foncière est telle que les extensions de maison et d'appartements y sont nombreuses parmi les juifs orthodoxes. *Cf.* Ashery, S. (2020), *op. cit.*, p. 116-117.
[661] Staetsky, D., Boyd, J. (2016), *op. cit.*
[662] Winer, S. (31/12/2020), *op. cit.*
[663] Schattner A., Klepfish, A. (2020), « Orthodox Judaism as a Risk Factor of Covid-19 in Israel", *The American Journal of the Medical Sciences*, 360(3), 304.
[664] IsraelValley Staff (15/10/2017), « Israël renforce les villes orthodoxes. 200 000 unités de logement pour haredim », Chambre de Commerce France-Israël.
[665] *Idem.*

Shemesh Guimel et Ramat Beit Shemesh Dalet à Beit Shemesh. Du reste, les réseaux éducatifs *haredim* en Israël sont en pleine croissance[666] et gagnent en parts de marchés : les enfants *haredim* constituent 79% des enfants d'écoles primaires à Beit Shemesh[667].

Les divers lieux évoqués plus haut reviennent d'ailleurs souvent dans la bouche des enquêtés de cette recherche, car eux ou des membres de leur famille y ont étudié (Samson, 60 ans, Judith, 58 ans, Lyorel, 60 ans évoquent Manchester et Gateshead, Israël, 65 ans, Lyorel, 60 ans Lakewood, Samson, 60 ans, Londres et New-York).

6) *Alya*

L'émigration en Israël à partir des États-Unis frappe par sa constance. Après quelques irrégularités au début des années 2000 (1 903 en 2017 contre 3 960 en 2009), elle s'est stabilisée. En effet, de 2010 à 2020, le nombre d'émigrants est compris entre 2 801 en 2010 et 2 284 en 2020, début de la pandémie de la Covid-19. En 2018, il était encore de 2 759 et 2 848 en 2017[668]. En 2019, 7,6% des immigrants en Israël venaient des États-Unis[669]. Il est certes difficile d'y faire la part des juifs et des non-juifs, mais les chiffres disponibles pour l'*alya* coïncident (en 2018, environ 3 000 juifs ont fait leur *alya*, soit 5% de moins que l'année précédente[670], 2 500 en 2020[671]). L'on peut donc conclure que l'*alya* recouvre en grande partie l'émigration des États-Unis vers Israël, et qu'elle est marquée par une grande stabilité.

Il en va de même pour les *alyot* en provenance du Royaume-Uni. En effet, après la fin des années 1970 et le début des années 1980, où le nombre d'*alyot* dépassait les 1000, il s'est stabilisé, entre 403 en 2013 et 623 en 2015[672]. Encore une fois, ces données concernent l'émigration du Royaume-Uni vers Israël, et non spécifiquement l'*alya*. Toutefois, elles correspondent peu ou prou aux données disponibles pour l'*alya*. Par exemple, elles donnent un chiffre particulièrement proche de l'*alya* de 1989 à 1993 (2 518 émigrations contre 2 516 *alyot*[673]). Ou encore, pour 2018, la différence est minime (523 *olim*[674] contre 514 émigrants). Outre la stabilité de l'*alya*, il ressort également qu'elle n'est que partiellement responsable de la diminution de la judaïcité britannique (la judaïcité britannique comprend aujourd'hui 295 000 juifs contre 430 000 en 1950, soit une perte de 135 000 juifs, dont 24 000 environ sont imputables à l'*alya*).

---

[666] Taub, E. (2009), *op. cit.*
[667] Hasson, N. (30/12/2016), « Battle for Beit Shemesh is Over – and the Haredim Won", *Haaretz*.
[668] https://www.jewishvirtuallibrary.org/total-immigration-to-israel-by-country-per-year, consulté le 27/08/2021.
[669] https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/DocLib/2020/223/21_20_223e.pdf, consulté le 27/08/2021.
[670] https://archive.jewishagency.org/news/aliyah-statistics-–-2018, consulté le 27/08/2021.
[671] https://www.jewishagency.org/more-than-20000-olim-moved-to-israel-in-2020/, consulté le 27/08/2021.
[672] https://www.jewishvirtuallibrary.org/total-immigration-to-israel-by-country-per-year, consulté le 27/08/2021.
[673] Schmool, M., Cohen, F. (1998), *op. cit.*, p. 31.
[674] https://archive.jewishagency.org/news/aliyah-statistics-–-2018, consulté le 27/08/2021.

Une limite évidente de cette sous-partie est l'absence de données croisant *alya* et niveau de pratique. Autrement dit, à partir des données disponibles, il est impossible de prouver que les orthodoxes partent plus pour Israël que les juifs des autres dénominations ; la question de *l'alya* n'étant, jusqu'à présent, pas posée dans les enquêtes mobilisées. Un indice, quoique maigre, est le rapport des juifs orthodoxes états-uniens aux juifs israéliens : il montre que les premiers déclarent à 67% avoir « beaucoup » en commun avec les seconds, alors qu'ils ne sont que 12% des *Reform*[675]. Ceux qui déclarent avoir « beaucoup » avec les juifs israéliens ont du reste un niveau d'étude égal ou inférieur au lycée, plus attachés à Israël, votent plus républicains et ont plus vécu en Israël que les autres. Autant d'éléments qui peuvent suggérer des orthodoxes, mais il est mal aisé d'en tirer quelque conclusion que ce soit. En revanche, aucune corrélation n'apparait entre l'âge et ce sentiment d'avoir en commun.

7) Profils socio-économiques

Malgré un taux d'étude croissant, la présence orthodoxe sur le marché de l'emploi reste parcellaire. Cette absence est surtout marquée pour les hommes, dans la mesure où en Israël, les familles dont le mari ou les enfants étudient la Torah et le Talmud en *yeshiva* bénéficient d'aides de la part de l'État. Véritables incitations à étudier le texte, ces aides représentent dans le budget des orthodoxes 24% des revenus, contre 9% pour la population totale[676]. L'on comprend alors qu'entre 2003 et 2018, 51% des hommes orthodoxes et 76% des femmes de 25 à 64 ans avaient une activité professionnelle[677], contre 83% et 87% des hommes et femmes juifs non-orthodoxes. Ces aides sont toutefois limitées, et suffisent souvent à peine à maintenir une famille nombreuse, à telle enseigne que le taux de pauvreté est plus élevé chez les orthodoxes que chez les autres juifs (43% des orthodoxes vivent sous le seuil de pauvreté, contre 11% pour les autres juifs[678]). Malgré le soutien de l'État, par ailleurs parfois fluctuant[679], certains font donc le choix de mener une activité professionnelle, même limitée, à temps partiel par exemple (c'est le thème de la *parnassa*, du gagne-pain[680]). C'est notamment ce que traduit l'augmentation de la part des orthodoxes dans la population estudiantine (*cf. surpa*), notamment dans l'éducation et le paramédical, où ils sont plus présents que les autres

[675] 2021, Pew Research Center, *Jewish American Jews*, p. 116.
[676] Cahaner, L., Malach, G. (2019), *op. cit.*
[677] *Ib*., p. 11.
[678] *Ib*. p. 13.
[679] Notamment entre 2003 et 2004, en 2015. Un projet de loi est actuellement en cours de préparation visant à ne plus inclure les enfants de moins trois ans dans le calcul des aides à destination des familles orthodoxes. *Cf.* Yerushalmi, S. (19/07/2021), « Avigdor Liberman's moves against the ultra-Orthodox have the coalition seething », *The Times of Israel.*
[680] Hakak, Y. (2016), *op. cit*., p. 113.

juifs (respectivement 35% contre 15%, et 12% contre 5%[681]). Toutefois, en raison de cette présence par intermittence sur le marché de l'emploi, les orthodoxes gagnent moins que les autres juifs, environ 15 000 shekels par foyer, contre plus de 22 000 pour les autres juifs[682]. Cependant, le *gender gap* est plus réduit parmi les orthodoxes : le revenu moyen des 25-64 ans en 2017 était de 7 500 shekels pour les femmes orthodoxes, contre 9 900 pour les autres femmes juives, et de 8 400 pour les hommes orthodoxes, contre 15 300 pour les autres hommes juifs[683].

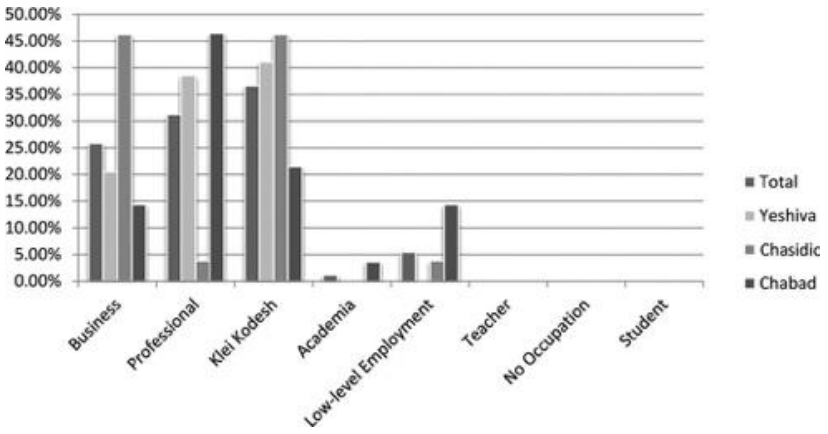
En dehors d'Israël, où ces aides étatiques à l'étude en *yeshiva* n'existent pas[684], la question est moins la présence sur le marché de l'emploi que le secteur d'emploi. Ainsi, aux États-Unis, un niveau d'étude inférieur réduit le champ des possibles. En effet, 43% des orthodoxes ont un niveau d'étude égal ou inférieur au lycée (contre 16% pour les *Reform*, et 40% pour la population états-unienne totale), et 17% disposent d'un diplôme de l'enseignement supérieur (*college degree*) (contre 33% pour les *Reform*, et 18% pour la population états-unienne totale)[685]. Quand ils étudient, ils étudient surtout l'informatique, domaine technique qui n'interfère pas avec leur système de valeur[686]. De fait, les orthodoxes occupent souvent des emplois peu qualifiés : 25% des satmar de Williamsburg seraient à leur compte, dans le commerce, l'industrie diamantaire, environ 50% seraient ouvriers et employés, 10% auraient des emplois publics (postiers), les autres travaillant dans le secteur communautaire (surveillant dans abattoirs rituels, enseignants dans institutions hassidiques[687]. La profession se répartit du reste de manière genrée parmi les orthodoxes. Les hommes investissent donc les fonctions religieuses, les emplois dans les commerces, avec des affinités particulières selon les mouvances (les loubavitch privilégient les emplois techniques, en informatique par exemple). Par contraste, les femmes sont plutôt enseignantes ou sans emploi, comme l'indiquent ces graphiques[688].

Les *haredim* qui ont reçu une éducation plus séculière peuvent occuper des fonctions requérant des diplômes, en entreprises par exemple, tandis que les autres se

[681] Cahaner, L., Malach, G. (2019), *op. cit.*, p. 6.
[682] *Ib.*, p. 14.
[683] *Ib.*, p. 12.
[684] Malgré ces aides étatiques, les juifs les plus orthodoxes présentent des taux de pauvreté parmi les plus élevés du pays. *Cf.* Regev, E. (2017), *Patterns of Haredi Integration in the Labor Market*, Jérusalem, Taub Center for Social Policy Studies in Israel, 33.
[685] (2021), Pew Research Center, *op. cit.*, p. 193.
[686] Gutwirth, J. (2004), *op. cit.*, p. 54 ; Cahaner, L., Malach, G. (2019), *op. cit.*, p. 6.
[687] Gutwirth, J. (2004), *op. cit.*, p. 45, p. 74; *cf.* aussi Kranzler, G. (1995), *op. cit*. Alors que le quartier de Borough Park a la réputation de Réputation de *« low crime, high incomes »*, les juifs du quartier, orthodoxes pour la plupart, demeurent de catégorie socioéconomique modeste.
[688] Krakowski, M. (2012), *op. cit.*, p. 167-168.

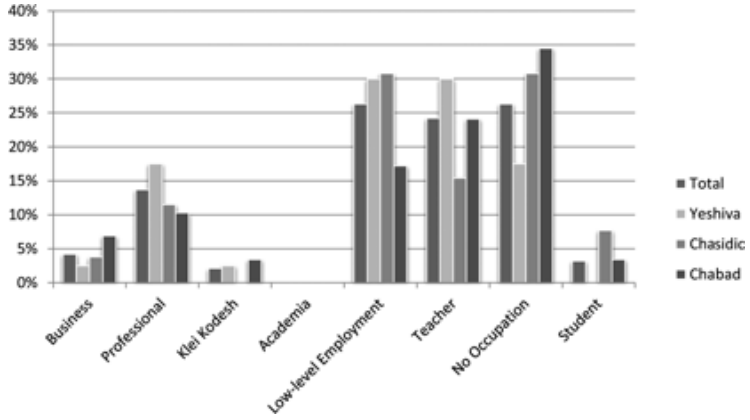
replient vers une « *insularité professionnelle* »[689], au sein de leur communauté, où les revenus sont variables. En cela, la judaïcité états-unienne présente une polarisation économique au sein même de l'orthodoxie qui n'apparaît pas dans le cas israélien. Quant aux femmes, un tiers est sans emploi, quand un autre tiers exerce une activité professionnelle faiblement rémunérée.

Graphique 4 - Secteurs d'emploi des hommes orthodoxes, États-Unis



Source : Krakowski, M. (2012)[690]

Graphique 5 - Secteurs d'emploi des femmes orthodoxes, États-Unis



Source : Krakowski, M. (2012)[691]

En ce qui concerne les revenus, les orthodoxes sont plus représentés que les autres juifs parmi les ménages gagnant moins de 100 000 dollars par an[692] (35% d'entre eux gagnent entre 50 000 et 99 999 dollars, contre 27% des *Conservative* et 22% des *Reform* (et 27% des juifs sans affiliation) ; 14% gagnent entre 30 000 et 49 999 contre 11% des *Conservative*, 10% des *Reform* et 12% des juifs sans affiliation) ; 12% gagnent moins

[689] *Idem*.
[690] *Idem*.
[691] Krakowski, M. (2012), *op. cit.*, p. 267.
[692] (2021), Pew Research Center, *op. cit.*, p. 201.

de 30 000 dollars, contre 8% pour les *Conservative*, 6% pour les *Reform* et 16% pour les juifs sans affiliation). Toutefois, dans ces deux dernières tranches, les juifs orthodoxes sont moins représentés que la population américaine dans son ensemble (respectivement 22% et 26%). Ou encore, 16% des orthodoxes gagnent plus de 200 000 dollars, certes moins que les 26% de *Reform*, mais bien davantage que les 4% de la population américaine globale. « *This reflects the substantial gap between wealthy and poor Haredim, both of whom constitute significant segments of the Haredi population* ».[693]

Enfin, au Royaume-Uni également les orthodoxes présentent un niveau d'étude plus faible que les autres courants. Les juifs non religieux sont surreprésentés parmi ceux poursuivant des études à l'université (32%, contre 23% pour l'échantillon total). Autre indicateur, parmi les moins de 30 ans ne disposant que d'un seul diplôme, 17% se disent orthodoxes, alors qu'ils ne constituent que 12% de l'échantillon total[694]. La judaïcité britannique présente donc le même schéma, liant orthodoxie et faible niveau d'étude, plaçant de fait l'orthodoxie juive en décalage avec cette même judaïcité britannique, puisque les juifs ont l'un des niveaux de diplôme les plus élevés du Royaume-Uni (48%, derrière les hindous, à 54%[695]). Les orthodoxes peinent par exemple à tirer profit du secteur financier et des emplois du secteur public. Et pour cause : les juifs orthodoxes britanniques sont surtout présents dans le domaine de l'artisanat (de bois, de chaussures) ou le commerce de diamants. Une hypothèse serait que les juifs orthodoxes sont surreprésentés dans l'artisanat, qui représente 6% de l'emploi des juifs britanniques[696]. Comme dans le cas états-unien, une minorité d'orthodoxes est décrite comme riche (sans que davantage de précisions soient apportées), du fait d'investissements fonciers réalisés dans l'après-guerre)[697]. Le reste de la communauté est plus humble. Signe de revenus peu élevés pour la plupart des juifs orthodoxes, environ 50% des orthodoxes Stamford Hill vivent des aides étatiques[698]. Cette corrélation (faible niveau d'étude – emplois peu qualifiés) se trouve par ailleurs vérifiée par les conséquences de la pandémie de la Covid-19. Les orthodoxes ont en effet

---

[693] (2015), Pew Research Center, *op. cit.*
[694] Schmool, M., Cohen, F. (1998), *op. cit.*, p24 *« Among those aged 18 to 64 who attended university, 32% define themselves as Secular whereas this group makes up only 23% of the whole population. This over- representation is mirrored by the 24% with higher education who call themselves Traditional Jews compared with the 32% Traditional in the whole Jewish population. If we consider those who have only a first degree, the distribution does not change significantly when the youngest age group is taken by itself. The main difference is that 17% of those aged under 30 with only a first degree call themselves Strictly Orthodox, compared with 12% of all those aged 18 to 64. ».*
[695] https://researchbriefings.files.parliament.uk/documents/CDP-2019-0149/CDP-2019-0149.pdf, consulté le 24/08/2021.
[696] Schmool, M., Cohen, F. (1998), *op. cit.*, p. 26.
[697] (2010), Orthodox Jewish Voluntary Action, « The Spatial Needs of the Charedi Community in Stamford Hill". Ce chiffre est certes donné par une organisation orthodoxe, qui a peut-être intérêt à dépeindre une communauté en grande précarité pour attirer l'attention des pouvoirs publics. Mais le tableau d'ensemble d'une communauté moins pourvues en diplôme et travaillant dans l'artisanat correspond peu ou prou avec les autres judaïcités étudiées.
[698] *Idem.*

plus souvent vu leurs heures de travail réduites que les *Reform* (27% contre 14%), plus souvent mis en chômage technique (21% contre 17% pour les *Reform*)[699]. Mais la principale différence par rapport aux autres dénominations est la proportion de juifs concernés. En effet, alors que 40% des *Reform* déclarent être concernés par une réduction du temps de travail et/ou le chômage technique et/ou une réduction de salaire et/ou un licenciement, c'est le cas de 52% des juifs orthodoxes. En somme, les plus touchés ont des revenus annuels, avant la pandémie, inférieurs à 30 000 *pounds* (34 000 euros environ), sont jeunes (moins de 40 ans), sont des femmes, ont au moins un enfant. Or, les orthodoxes britanniques remplissent pour une grande part toutes ces conditions. Ainsi, en l'absence de données socio-démographiques précises, il est donc possible d'utiliser les conséquences de la pandémie de la Covid-19 comme autant d'indices quant au profil socio-économique des juifs orthodoxes du Royaume-Uni.

Ce profil socio-économique repose donc sur une structure de l'emploi qui ne ressemble pas à celle de la judaïcité. Les orthodoxes du Royaume-Uni disposent de ressources économiques limitées parce que, orthodoxes, ils travaillent moins (variable religieuse, *cf.* chapitre 2), étudient moins (quand ils travaillent, ils ont des emplois peu qualifiés, aux revenus plus faibles) (variable socio-économique), sont en proportion plus jeunes (moins de 30 ans) (variable socio-économique), et ont des familles plus nombreuse (variable religieuse, *cf.* chapitre 2). Ces trois variables expliquent la plus forte proportion de faibles salaires parmi les orthodoxes, comparés aux juifs non-orthodoxes britanniques.

Conclusion de section

Les judaïcités orthodoxes d'Israël, des États-Unis et du Royaume-Uni présentent donc un certain nombre de traits communs. Représentant entre 10 et 15% de leur judaïcité respective, les orthodoxes sont en plein essor démographique, même dans les judaïcités où les *Reform* sont majoritaires[700]. Ce phénomène tient notamment à des taux de fécondité supérieurs à ceux des autres juifs (avec toutefois des disparités entre les cas, entre 3 et 7 enfants, mais qui peuvent tenir aux catégories utilisées[701]). De surcroît,

[699] Graham, D., Boyd, J., Lessof, C. (2021), Jewish employment patterns: How the COVID-19 pandemic is affecting Jewish people's working lives, Institute for Jewish Policy Research.
[700] La judaïcité française en est ceci spécifique qu'elle serait plus conservatrice que les autres (entre 40 et 60% des juifs religieux états-uniens sont libéraux, contre seulement 2% environ en France). Les *Reform* représentaient par exemple 43% ou 60% des juifs religieux états-uniens, selon les critères de définition retenus, entre libéraux et *massorti*, entre libéraux et reconstructionnistes (une sous-branche libérale, peu représentée en France). *Cf.* Richet, I. (2001), *La religion aux États-Unis*, Paris, PUF ; Berthelot, M. (2011), *op. cit.*
[701] En effet, dans les cas britannique et israéliens, les *haredim* sont étudiés (respectivement, *haredim* et *strictly orthodox*), alors que le cas américain mêle aux *haredim* les *Modern-Orthodox*, qui font chuter le taux de fécondité de l'ensemble. Ne prendre en compte que les *haredim* américains, impliquerait certainement un taux de fécondité plus élevé.

ces taux de fécondité concernent des couples très largement endogames, ce qui assure la judéité halakhique des enfants. Conséquence de cette croissance démographique, les orthodoxes sont globalement plus jeunes que les autres juifs, avec un âge médian inférieur à 35 ans (le cas états-unien étant là encore légèrement à part). Conséquence de la conséquence : pour répondre à cette croissance démographique par des taux de fécondité élevés, les écoles orthodoxes connaissent elles aussi une forte croissance. Pourtant, ces écoles n'impliquent pas dans la majorité des cas des études longues : souvent moins diplômés que les autres juifs, les juifs orthodoxes font aussi plus souvent parties des CSP moyennes voire inférieures. Par ailleurs, ce profil socio-économique n'entraîne pas une ruralité. Au contraire, les juifs orthodoxes tendent à se concentrer dans des grandes villes, et plus encore, dans certains quartiers. La dernière variable testée, à savoir l'*alya*, ne permet en revanche pas de tirer les mêmes observations. En effet, les données disponibles ne permettent pas d'isoler la part d'orthodoxes parmi les juifs faisant leur *alya*.

Ces judaïcités partagent donc certaines tendances : un renforcement du religieux par/chez les jeunes, une reconfiguration démographique favorable aux orthodoxes, et une progressive mainmise des orthodoxes sur les systèmes éducatifs (hors Israël).

Se dessine alors un profil orthodoxe que les six variables de la comparaison permettent de mettre au jour. Ce portrait, ces dynamiques établissent les contours sociologiques d'un groupe, dont la caractéristique ne réside pas seulement dans son système de croyance. Il en va de même des musulmans d'Europe : par-delà une histoire migratoire, une origine géographique, des statuts légaux, une place de la religion dans l'espace public et des politiques d'intégration variant grandement, ils partagent des points communs. Ils sont notamment surreprésentés parmi les catégories désavantagées socialement et économiquement[702].

Section 3 : Sociographie de la judaïcité française

Cette troisième section entend proposer un portrait sociologique de groupe, ou plutôt, de groupes. L'enjeu est ici de comparer les juifs orthodoxes aux autres segments de la judaïcité française. A contexte historique, institutionnel, et politique égal, les juifs orthodoxes partagent-ils les mêmes traits que les juifs non-orthodoxes, ou retrouve-t-on des différences semblables à celles, évoquées précédemment, des juifs orthodoxes d'autres pays ?

[702] Et leurs relations à l'environnement non-musulman est en partie fonction des événements internationaux. *Cf.* Ende, W., Steinbach, U. (2005), *Islam in the World Today. A Handbook of Politics, Religion, Culture, and Society*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, p. 549.

La section précédente a, certes, émis des réserves envers certaines typologies, peu à même de saisir les juifs orthodoxes et leurs spécificités. Mais les données sur le judaïsme (orthodoxe) français étant pour le moins lacunaires, cette section utilisera donc des données à certains égards imparfaites.

1) La judaïcité française

1.1 Estimation des effectifs

Une des difficultés majeures pour donner toute estimation de la population juive en France est la construction de données statistiques fiables (*cf.* introduction). Une autre difficulté concerne la comparaison entre les enquêtes quantitatives disponibles, qui ne formulent pas les questions de la même manière, ne retiennent pas les mêmes unités de comptage et partant, ne mesurent pas tout à fait la même chose[703]. Pourtant, s'il faut malgré tout proposer une tendance, il apparaît que le nombre de juifs en France est en constante diminution. En effet, l'enquête d'Emeric Deutsch de 1977 fait état d'une population juive allant de 600 000 à 700 000[704]. 0,6% de la population se déclare de confession juive, 1% déclare ne pas être de confession juive mais avoir au moins un parent juif, soit un total de 770 000 (290 000 + 480 000), 1,6% de la population française[705]. Ce résultat est proche de ce qu'avancent Doris Bensimon et Sergio Della Pergola, c'est-à-dire une population juive qui représente entre 1,2% et 1,4% de la population au début des années 1980[706]. Si l'on ne retient que les individus nés de mère juive ou convertis devant un tribunal rabbinique, l'estimation s'établit à 530 000[707] en 1975. A la fin des années 1990, les estimations indiquent plutôt 600 000 juifs en France[708], entre 0,4 et 0,6% de la population française[709]. Au début des années 2000, elle aurait oscillé entre 500 000 et 575 000, selon que sont pris en compte ou non les conjoints non juifs des « chefs de foyers »[710]. Pour 2010, les estimations étaient de

[703] Strudel, S. (1996), "Comment compter", *op. cit*. cf. aussi Bensimon, D. (1981), « Sociologie des judaïcités contemporaines. Bilan et perspectives de la recherche française », *Revue française de sociologie*, 22(1), 33-50, p. 45-47.
[704] (non signé) (11/02/1977), « Qui sont les Juifs de France ? », *Agence Télégraphique Juive*, n°1527. L'identité juive s'évaluant ici d'après « *la culture, la conviction ou la tradition* ». cf. Cohen, E. (2007), *op. cit.*, dem, p. 15.
[705] *Ib.*, p. 12.
[706] Bensimon, D., Della Pergola, S. (1986), *op. cit.*
[707] Della Pergola, S., Staetsky, D. (2020), *op. cit*., p. 30.
[708] Frégosi, F., Willaime, J.-P. (2001), *op. cit.*, p. 347.
[709] Dargent, C. (2010), « La population musulmane de France : de l'ombre à la lumière ? », *Revue française de sociologie*, 2(51), 219-246, p. 222.
[710] Ces données sont cependant à manier avec précaution, puisqu'elle inclut des individus qui ne sont halakhiquement pas juifs (*cf.* introduction/chapitre méthodologique). *Cf.* Cohen, E. (2007), *op. cit.*, p15. Elles données sont en outre reprises dans Cohen, E. (2014), *op. cit.*, qui indique en page 61 une estimation de 512 427 juifs en France d'après les patronymes, 520 730 d'après une extrapolation des élèves en école juive, et 559 848 d'après une comparaison Minitel/AUJF. En réunissant ces données, Erik Cohen resserre légèrement la fourchette, entre 500 000 et 550 000 juifs en France, p. 63. Ces chiffres sont notamment repris dans l'American Jewish Yearbook de 2017.

483 000 juifs[711]. En 2020, elles étaient de 449 000 juifs[712]. Quelle que soit l'estimation retenue pour 1970, la tendance est à la baisse, mais son ampleur varie considérablement (de -250 000 à -51 000) ; preuve s'il en est que la collecte des données peut induire des différences considérables dans les résultats. Après une forte croissance de la judaïcité française (de 150 000 à 200 000 au sortir de la Deuxième Guerre mondiale, à 500 000 environ au début des années 1960, du fait de l'arrivée de juifs sépharades)[713], la judaïcité française serait donc en baisse.

1.2 Age

Les 65 ans et plus qui constituaient 11% de la judaïcité française en 1975, en constituent 19% en 2002[714] (pour respectivement 13% environ en 1970[715], 16% en 2005[716] et 20,7% en 2020 dans la population totale [717]). A cette même date, les 0-19 ans représentent 20% de la judaïcité française, contre 23,9% en 2021 pour la population totale. C'est, d'ailleurs, certainement la raison pour laquelle les tranches d'âge de certaines recherches sont particulièrement larges, pour capter une population de plus en plus âgée. Dominique Schnapper, Freddy Raphaël et Chantal Bordès-Benayoun[718] optent ainsi pour trois tranches d'âge : moins de 40 ans, 41-60 ans, plus de 60 ; Erik Cohen et Maurice Ifergan pour deux[719] : 18-59 ans et 60 ans et plus ; et Erik Cohen pour trois : 0-19 ans, 20-64 ans, 65 ans et plus[720]. L'une des enquêtes adoptant une tranche d'âge resserrée sur les jeunes indique qu'environ 20% de la judaïcité, soit 100 000 juifs, ont entre 15 et 29 ans[721].

Certes les sépharades arrivés en France au tournant des années 1970 étaient plus jeunes (78% des hommes juifs et 95% des femmes juives nés en Afrique du Nord avaient entre 20 et 39 ans sur la période 1972-1975[722]), à l'image d'ailleurs de l'ensemble des rapatriés, dont la surreprésentation ne dépasse pas la tranche d'âge des 50 ans[723]. Mais, du fait du vieillissement de la judaïcité française, il semblerait que cet effet de rajeunissement se soit estompé.

---

[711] *Cf.* Cohen E. (2014), *op. cit.*, p. 11.
[712] Della Pergola, S., Staetsky, D. (2020), *op. cit*., p15 ; voire moins, 446 000. *Cf.* Staetsky, L. (2022), *Haredi Jews around the world: Population trends and estimates*, Institute for Jewish Policy Research, p7. Le Pew Institute donne une estimation plus faible encore, même si l'absence de précisions méthodologiques oblige à prendre avec précaution, est de 340 000. *Cf.* http://www.globalreligiousfutures.org/explorer/custom#/?subtopic=15&chartType=bar&data_type=number&year=2020&religious_affiliation=all&countries=France&age_group=all&pdfMode=false&gender=all, consulté le 05/05/2022.
[713] Blumenkratz, B. (1972), *Histoire des Juifs de France*, Paris, Edouard Privat, p. 423, p. 428.
[714] Cohen, E. (2007), *op.cit*, p100, p. 319.
[715] (2005), INSEE, *Les personnes âgées*, p. 11.
[716] *Idem.*
[717] https://www.insee.fr/fr/statistiques/2381474#figure1_radio2, consulté le 20/08/2020.
[718] Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphael, F. (2009), *op. cit.*
[719] Cohen, E., Ifergan, M. (2002), *Les Juifs de France : valeurs et identité*, Paris, Fonds Social Juif Unifié.
[720] Cohen, E. (2007), *op. cit*.
[721] Cohen E. (2014), *op. cit.*, p11, d'après des données de Sergio Della Pergola datant de 2010.
[722] Della Pergola, S. (1983), *op. cit.*, p. 204.
[723] Scioldo-Zurcher, Y. (2006), *Devenir métropolotain : politique d'intégration et parcours de rapatriés d'Algérie en métropole*, 1954-2005, thèse de histoire, EHESS, p. 264-267.

1.3 Famille

Le statut marital des juifs de France indique qu'ils sont, comme d'autres groupes religieux, en cours d'assimilation, entendue comme l'adoption du mode de vie des non-juifs : le célibat est en croissance, notamment chez les séfarades[724], de même que les mariages exogames (+6% de 2002 à 2007, soit 36% des mariages[725]). Seuls un tiers des juifs de 18 à 50 ans en couple serait mariés, les autres en cohabitation[726]. Ce sont, d'ailleurs, ces mariages qui font le plus objet de divorce (20,4% contre 8,2%[727]). Autre donnée qui rapproche les familles juives des autres familles françaises : un indicateur conjoncturel de fécondité compris entre 0 et 2, puisqu'une large majorité (67%) des couples ont entre 0 et 2 enfants[728]. En l'absence d'autres données qui permettraient de comparer et de voir se dessiner une éventuelle tendance, il n'est pas possible de déterminer si cet indicateur est en baisse comme pour le reste de la population française. D'autant que la répartition par enfant présente une certaine distorsion par rapport au reste de la population française. En effet, si l'âge de mariage est proche entre ces deux populations (33,2 ans pour les hommes, 31,6 ans pour les femmes (contre 35,8% pour les hommes non-juifs en 2007, et 39% en 2020, et 33 ans pour les femmes non-juives en 2007, et 36,7% en 2020), les couples juifs sont sous-représentés parmi les couples de moins de trois enfants.

Tableau 7 - Nombre d'enfants par couple en France dans les années 2010

	Couples avec un enfant[729]	Couples avec deux enfants	Couples avec trois enfants	Couples avec quatre enfants et plus	Total
Judaïcité française	19,6%	33,6%	25,6%	21,2%	100
Population totale[730]	45%	38,7%	12,3%	4%	100

Source : compilation de l'auteur

[724] Bensimon, D., Della Pergola, S. (1986), *op. cit*., p. 117 et p. 365.
[725] *Ib*., p367. On peut lire ailleurs le chiffre de 31%, *cf.* Della Pergola, S., Staetsky, D. (2020), *op. cit*, p. 51. Ailleurs encore, c'est un mariage sur deux qui est exogame. *Cf.* Azria, R. (2010), *Le judaïsme*, La Découverte, Paris, p. 91.
[726] Simon, P., Tiberj. V. (2015), « Sécularisation ou regain religieux : la pratique des immigrés et de leurs descendants » dans Beauchemin C., Hamel C., Simon P. (dir.) *Trajectoires et origines. Enquête sur la diversité des populations en France*, Paris, INED, 559-582. Les données viennent de l'enquête de 2008, « Trajectoires et Origines », Ined-Insee, mais les effectifs sont très limités (103).
[727] *Ib*., p. 218.
[728] Ces indicateurs ne sont toutefois pas rigoureusement comparables, car pas calculés de la même manière. L'indicateur conjoncturel de fécondité rapporte le nombre de naissances vivantes de l'année à l'ensemble de la population féminine en âge de procréer (soit le nombre moyen de femmes de 15 à 50 ans sur l'année) alors que le nombre d'enfants par couple exclut les mères hors couple mais tient compte des femmes de plus de 50 ans.
[729] La donnée la plus proche concernant la population globale est le nombre de couples sans enfant de moins de 25 ans, ce qui ne permet pas une comparaison rigoureuse. https://www.insee.fr/fr/statistiques/4516612?sommaire=4516657&geo=FE-1, consulté le 20/08/2021. L'on a donc réparti ces 23% de couples sans enfant parmi les 5 autres catégories. En 2002, l'on comptait 23% des couples sans enfant, 15% avec un, 29% avec deux, 21% avec trois, 7% avec quatre, 5% avec cinq et plus, p212. Après retrait des 23% de couples sans enfant, le résultat est le suivant : 19,6% avec un enfant, 33,6% avec deux, 25,6% avec trois, 21,2 % avec 4 et plus.
[730] https://www.insee.fr/fr/statistiques/2381506#figure1_radio2, consulté le 19/08/2021.

Les mariages entre séfarades et ashkénazes sont quant à eux banalisés[731], si bien que la distinction tendrait à s'effacer : si encore 41% se disent séfarades et 26% d'ashkénazes, 14% déclarent avoir les deux origines, et 19% ne se prononcent pas[732]. L'on peut même penser que la frontière continuera de se brouiller puisque les moins de 35 ans sont légèrement surreprésentés parmi ces deux catégories (15% se disent les deux et 22% ne savent pas)[733]. Enfin, le taux d'endogamie (du mariage ou de la cohabitation) est plus faible chez les répondants se déclarant juifs que dans d'autres groupes (à l'exception des bouddhistes, 36%) (64% environ contre 77% pour les catholiques, 75% pour les protestants ou encore 82% pour les musulmans)[734].

1.4 Profils socio-économiques

Il est difficile d'être affirmatif en ce qui concerne le statut socio-économique des juifs. Plus précisément, les données disponibles ne permettent pas de lire des tendances tant la comparaison est peu aisée.

Tableau 8 - Tableau comparé des enquêtes statistiques sur la judaïcité française, 1976-2016

Enquête SOFRES 1976	Agriculteurs	Professions libérales, cadres supérieurs	Industriels, gros commerçants	Commerçants et artisans	Cadres moyens	Personnel de service	Ouvriers	Inactifs
	3	16	4	12	18	4	22	21
Enquête Della Pergola 1983	Agriculteurs	Cadres supérieurs (enseignants inclus)	Chefs d'entreprise	Employés	Personnel de service	Personnel de commerce	Ouvriers	-
	0	32	17	21	18	2	10	-
IFOP 2015	Total catégories supérieures	Artisan ou commerçant	Profession libérale, cadre supérieur	Profession intermédiaire	Employé	Ouvrier	Retraité	Autre inactif
Total pratiquant	48	43	49	45	34	34	16	49
Très pratiquant	15	15	14	16	16	16	-	6
Assez pratiquant	33	28	35	29	18	18	16	43
Total pas pratiquant	52	57	51	55	66	66	84	51
Peu pratiquant	25	18	28	23	26	15	20	19
Pas du tout pratiquant	27	39	23	32	40	51	64	32

Source : compilation de l'auteur[735]

[731] Cohen, E. (2002), *op. cit*., p. 367.
[732] (2015), Ifop pour la fondation Jean Jaurès, *Enquête auprès des juifs de France*, p. 20-21.
[733] *Idem.*
[734] Simon P., Tiberj. V. (Sécularisation ou regain religieux : la pratique des immigrés et de leurs descendants » dans Beauchemin C., Hamel C., Simon P. (dir.) *Trajectoires et origines. Enquête sur la diversité des populations en France*, 559-582. Les données viennent de l'enquête de 2008, « Trajectoires et Origines », Ined-Insee.
[735] Della Pergola, S. (1983), *op. cit*. (11/02/1977) ; (2015), Ifop, *op. cit. ; Agence Télégraphique Juive*, *op. cit.*

Erik Cohen évoque un niveau d'études supérieur au reste de la population, mais à partir d'une question portant sur le niveau d'étude, alors que l'INSEE interroge la population globale sur le niveau de diplôme[736]. En outre, les catégories socio-professionnelles retenues ne sont pas les mêmes d'une enquête à l'autre. L'enquête d'Erik Cohen réunit « *chefs d'entreprise, cadres supérieurs, professions libérales ou intellectuelles* » alors que celle de Jérôme Fourquet et Sylvain Manternach réunit « *cadres supérieurs et professions libérales* ». Les chefs d'entreprise y sont regroupés avec les artisans, alors que celle Sergio Della Pergola[737] ne prévoit que la catégorie « *chefs d'entreprise* », sans les artisans. Ou encore, les employés sont regroupés dans l'enquête de 2007 avec les cadres moyens, catégorie absente de l'enquête de 2016 ; les employés sont même distingués dans l'enquête de Della Pergola des employés de service et des employés de commerce. Même les proportions, les ordres d'arrivée sont difficiles à manier : les « *chefs d'entreprise, cadres supérieurs, professions libérales ou intellectuelles* » représentent 46% de l'enquête de 2007 (proches des 49% de l'enquête de 1983), devant les « *cadres moyens et employés* », à 39%. La catégorie de 2016 qui s'apparente le plus est celle des « *cadres supérieurs et professions libérales* », à 10%. Même en redressant les résultats de 2016 (qui incluent les retraités (27%) et inactifs (14%)), cette catégorie ne représenterait que 20%, derrière les 27% des employés et les 27% des ouvriers. La seule affirmation qui puisse, en ces conditions, être faite est celle d'une présence plus importante des juifs dans quelques catégories socio-professionnelles les plus représentées dans ces trois enquêtes : chefs d'entreprise, cadres supérieurs, professions libérales, employés. Un résultat qui corrobore peu ou prou ceux de Sylvie Strudel à Sarcelles[738]. Ces secteurs sont toutefois les plus représentés au sein de la population totale, puisqu'environ 67% de la population française travaille dans l'un de ces secteurs[739]. Une surreprésentation qui fait penser à celle d'autres groupes, tels que les protestants, surreprésentés dans les catégories socio-professionnelles supérieures, et sous-représentés parmi les paysans et la classe ouvrière[740].

Ils seraient 31% à pouvoir facilement « *s'en sortir avec les revenus du foyer* », 41% correctement, et 28% difficilement[741]. 18% des juifs de France vivraient même sous le seuil de pauvreté[742]. Le niveau de diplôme ne semble pas corrélé puisque la dernière

[736] Cohen, E. (2007), *op. cit.*
[737] Della Pergola, S. (1983), *op. cit.*, p. 119.
[738] Strudel, S. (1996), *op. cit.*, p. 120, p. 316.
[739] https://www.insee.fr/fr/statistiques/2489546#tableau-figure1_radio1, consulté le 20/08/2021 : les cadres et professions intellectuelles supérieures représentent 20,4% des actifs, les professions intermédiaires 26% et les employés 25,8%.
[740] Bensimon, D., Della Pergola, S. (1986), *op. cit.*, p. 386.
[741] (2015), Ifop, *op. cit.*, p. 36.
[742] *Haguesher*, n°461, 28/06/2017, p. 12.

catégorie est surreprésentée parmi les titulaires d'un baccalauréat et d'un bac+2. Cette même dernière catégorie est du reste surreprésentée en province (32%), à l'exception surprenante des enquêtés vivant dans les Hauts-de-Seine, l'un des départements les plus riches de France, puisque les juifs y sont 32% à déclarer difficile de « *s'en sortir avec les revenus du foyer* ».

Sans surprise, les cadres et professions libérales s'en sortent plus facilement que la moyenne. L'âge en revanche ne semble pas influer sur cette capacité (les 18-24 ans sont surreprésentés parmi ceux qui trouvent « facile » de s'en sortir, mais l'on peut supposer qu'ils bénéficient encore de l'appui parental).

1.5 Niveau d'éducation

La majorité des enfants juifs de France seraient scolarisés dans des établissements privés, en des proportions proches entre les établissements non-juifs, catholiques ou laïcs (33%) et juifs (27%)[743], contre 17% pour la population totale[744]. La part de l'enseignement privé juif croit cependant puisqu'elle était de 1% de la classe d'âge scolarisable (3-18 ans) en 1950 (450 enfants), au sortir de la guerre, puis 15 900 en 1988 scolarisés dans plus de 30 écoles juives, pour atteindre 26% en 2002 (plus de 28 000[745], et environ 31 000 en 2019, scolarisés dans 200 écoles[746]). La progression s'est même accélérée à partir des années 1990 puisqu'en 1991, sur 100 000 enfants juifs (pour une population totale estimée entre 600 000 et 700 000), 17 000 auraient été scolarisés dans une école juive (contre 900 000 dans l'enseignement catholique[747]). Cette progression semble se faire au détriment de la part d'enfants scolarisés dans l'école publique, où en 10 ans, les établissements confessionnels juifs sont passés de 3 à 8[748]. De manière peut-être contre-intuitive, la moitié des foyers qui ne fréquentent pas régulièrement les structures communautaires scolarisent leurs enfants dans l'école privée catholique. Autrement dit, la scolarisation des enfants en école privée n'est pas fonction d'une pratique forte. Elle est plutôt fonction de la peur de l'antisémitisme : plus les craintes sont élevées, plus les parents scolarisent leurs enfants dans le privé, catholique ou juif.

---

[743] Cohen, E. (2007), *op. cit.*, p. 201; (non signé) (07/03/2019), « Vague de départs des élèves juifs des écoles publiques », FSJU, https://www.fsju.org/vague-de-departs-des-eleves-juifs-des-ecoles-publiques/, consulté le 01/08/2021 ; « *Pour la première fois dans l'histoire de la République, l'école républicaine ne scolarise plus la majorité des enfants juifs. Plus d'un élève juif sur deux est aujourd'hui scolarisé dans un établissement privé : 30% dans le réseau privé juif (dont 86% dans des établissements sous contrat), 30% dans les autres réseaux -essentiellement catholiques-, 40% dans le secteur public. Signe d'un repli identitaire ? Expression de l'inquiétude des familles face à une institution en crise (ce que montre la choix des écoles privées catholiques ?* », Allouche-Benayoun, J. (2009), dans Beraud, C., Willaime, J.-P. (2009), *op. cit.*, p. 219.

[744] https://www.enseignement-prive.info/ecoles-colleges-lycees, consulté le 20/08/2021.

[745] Les jeunes seraient cependant moins attirés par l'école juive : conséquence de l'antisémitisme ou, l'intégration étant achevée et le statut socio-économique assuré, les jeunes ne ressentent-ils plus la nécessité de s'élever socialement ? Difficile à dire. *Cf.* Cohen, E. (2007), *op. cit.*, p. 201.

[746] *Haguesher*, numéro spécial écoles, 05/06/2019, p. 3.

[747] https://www.enseignement-prive.info/ecoles-colleges-lycees, consulté le 06/10/2021.

[748] Le 16/02/2015. *Cf.* Fourquet, J., Manternach, S., (2016), *L'an prochain à Jérusalem?,* Paris, Editions de l'Aube, p. 101.

Il n'est cependant pas clair s'il s'agit surtout de changements d'établissement en cours de scolarité, ou de premières inscriptions en établissements privés.

1.6 Lieu de résidence

La judaïcité française est d'abord et avant tout urbaine. En effet, seulement 5% des juifs vivraient en zones rurales, contre 25% de la population globale[749]. Les juifs seraient ainsi entre 50 000 et 75 000 à Marseille[750], environ 30 000 à Lyon[751], 25 000 à Nice[752], 20 000 à Créteil[753], 18 000 à Toulouse et son agglomération[754], 18 000 à Sarcelles[755], 15 000 à Strasbourg[756], 15 000 à Boulogne[757], puis 3 000 à Metz[758], 2 500 à Issy-les-Moulineaux[759], 2 000 à Bordeaux[760], 1 600 à Bry-sur-Marne[761], 1 500 à Lille[762], 1 200 à Vitry[763], 1000 à Nantes[764], 1000 à Sevran[765], 500 à Colmar[766]. Cependant, la judaïcité française est surtout francilienne puisqu'environ 47% des juifs habiteraient en Ile-de-France (contre 19% pour la population totale[767]) (devant les 17% de juifs en région Sud-Languedoc, contre 12% de la population globale[768], répartis surtout dans les Bouches-du-Rhône (8,72%[769]), les Alpes Maritimes (6,68%) et le Rhône (4,08%), et les 3% des juifs du Grand Ouest, contre 14% pour la population globale). Cet état de fait s'inscrit dans une certaine continuité historique, puisque du Moyen-Âge aux années 1970, la judaïcité était surtout implantée en Ile-de-France, en Alsace et sur le pourtour méditerranéen[770], et, depuis la Deuxième Guerre mondiale, surtout en Ile-de-France (environ 80 000 juifs y étaient établis[771]). En Alsace et en Moselle, ils auraient été 15 000. Cependant, au sein de la région parisienne comme du pourtour méditerranéen, les juifs étaient davantage présents en milieu rural, et se seraient redéployés d'abord

[749] *Ib*., p. 18-19.
[750] *Haguesher*, n°548, 29/05/2019, p. 16; Ilan, 40 ans
[751] *Haguesher*, n°558, 18/09/2019, p. 14.
[752] *Haguesher*, n°576, 12/02/2020, p. 12.
[753] *Haguesher*, n°540, 20/03/2019, p. 18.
[754] *Haguesher*, n°496, 21/03/2018, p. 26.
[755] *Haguesher*, n°482, 13/12/2017, p. 24.
[756] Haïm, 34 ans ; Isaac, 31 ans ; Marcel, 58 ans ; Aimée
[757] *Haguesher*, n°467, 09/08/2017, p. 9.
[758] *Haguesher*, n°585, 22/05/2020, p. 18.
[759] *Haguesher*, n°510, 04/07/2018, p. 13.
[760] *Haguesher*, n°559, 25/09/2019, p. 20.
[761] *Haguesher*, n°478, 15/11/2017, p. 13.
[762] *Haguesher*, n°556, 04/09/2019, p. 18 ; *Haguesher*, n°488, 24/01/2018, p. 20.
[763] *Haguesher*, n°502 p. 22.
[764] *Haguesher*, n°505 p. 20.
[765] *Haguesher*, n°447, 08/03/2017, p. 21.
[766] *Actualité Juive*, n°1507, 10/01/2019, p. 28.
[767] https://www.prefectures-regions.gouv.fr/ile-de-france/Region-et-institutions/Portrait-de-la-region/Chiffres-cles/Les-chiffres-de-la-region-Ile-de-France/Territoire-et-population/, consulté le 20/08/2021.
[768] Fourquet, J., Manternach, S. (2016), *op. cit*.
[769] Les données par département viennent de Cohen, E. (2007), alors que les données par région viennent de Fourquet J., Manternach S. (2016), *op. cit*., ce qui explique de légers écarts entre les chiffres de départements additionnés.
[770] Blumenkratz, B. (1972), *op. cit*., p. 7.
[771] Sur les 150 000 à 200 000 juifs de l'époque en France, soit une proportion comparable à celle d'aujourd'hui. Cette donnée contredit toutefois une autre donnée, celle d'Erik Cohen, indiquant qu'en 1975, seuls 24% des foyers juifs se trouvaient en région parisienne. *Cf.* Cohen, E. (2007), *op. cit.*

régionalement pour ainsi dire. Alors que 50 villes comptaient plus de 1 000 juifs en 1970[772], le relevé proposé en début de paragraphe, certes possiblement non exhaustif, n'en compte que 17.

Carte 4 - Présence juive en France, jusqu'en 1972



Principales implantations des Juifs en France, des origines à nos jours

Source : Blumenkratz, B. (1972) [773]

Au sein de l'Ile-de-France, ce sont surtout les départements de Paris (25,81%), des Hauts-de-Seine (7,10%), du Val-de-Marne (6,75%), de la Seine-Saint-Denis (5,63%) et du Val-d'Oise (3,52%) qui comptent les plus fortes proportions de juifs. Cette répartition est, d'ailleurs, le fruit d'un processus de regroupement vers l'Ile-de-France, car en 1975, seuls 24% des foyers juifs se trouvaient en région parisienne.

En revanche, bien que la population juive de Paris équivaille peu ou prou à celle de sa banlieue, c'est cette dernière qui croît, avec de nouvelles implantations à Orly, Fontenay-sous-Bois ou encore Nogent-sur-Marne[774] (de 1975 à 2002, Paris *intra-muros* a perdu 4% de sa population juive, soit 12 000 personnes environ). Dans le même temps, la province perd 52 000 juifs, et la région parisienne en gagne 29 000[775]. Si bien qu'en 2002, Paris aurait compté 123 000 juifs ; l'Île-de-France (hors Paris) 161 000 et la

[772] Blumenkratz B. (1972), *op. cit.*, p. 429.
[773] *Ib.*, p. 7.
[774] *Idem.*
[775] Cohen, E. (2007), *op. cit.*, p. 318.

province 216 000). Outre la forte urbanité francilienne, il ressort de ces chiffres que la judaïcité française est regroupée dans 8 départements, qui comptent environ 70% de la population juive de France, Paris et la petite couronne représentant la moitié de la judaïcité française et 2% de la population juive mondiale, soit la première ville en dehors d'Israël et des États-Unis. Dans le détail, la population juive tend également à se répartir dans quelques villes et quartiers. En effet, ils sont légèrement surreprésentés dans la population francilienne, à 2%[776], mais ce chiffre cache des disparités : s'ils représentent jusqu'à 5 ou 6% de la population de certains quartiers, ils sont très peu nombreux dans d'autres[777]. Parmi ces endroits privilégiés, figurent ou figuraient Sarcelles[778], le quartier de Belleville, ou, dans le marais, la rue des rosiers[779] ; autant de lieux associés à des activités professionnelles[780] : artisanat à l'Est de Paris, comme les tanneurs près des Gobelins, les menuisiers Faubourg Saint-Antoine, tailleurs et cordonniers à Montmartre, dans les rues Marcadet et Ordener, forains et antiquaires, hongrois et polonais, Porte de Clignancourt, juifs alsaciens dans les abattoirs à la Villette), autant de lieux également attachés à des parcours migratoires[781], du XIX[e] siècle aux années 1960, où des connaissances venaient orienter les nouveaux arrivants[782] (le Marais, Montmartre, rue de la Roquette). Même si leur part a baissé, ouvriers et employés constituent encore une catégorie socio-professionnelle importante du XIX[e], (60% en 1980, puis 44,3% contre 32,9% à Paris en 1999)[783]. A cela s'ajoutent d'autres explications : se regrouper permet d'assurer par le groupe sa propre sécurité. C'est aussi une habitude apprise par les juifs au cours de l'histoire, quand le pouvoir politique réservait un espace aux juifs (*cf.* chapitre 5), et une habitude de tout immigrant que de recréer des repères au contact de compatriotes de la même langue et de la même tradition, à préserver de surcroît dans un nouveau pays.

Parmi les lieux phares du judaïsme parisien figure encore aujourd'hui le XIX[e] arrondissement de Paris. Quartier de « *deuxième installation* » de juifs de banlieue nord

[776] Fourquet, J., Manternach, S. (2016), *op. cit*.
[777] Cohen, E. (2007), *op. cit*., p. 13.
[778] Benveniste, A. (2002), *op. cit.*
[779] Brody, J. (1995), *Rue des Rosiers : une manière d'être juif*, Paris, Autrement.
[780] Weinberg, D., (1974), *Les juifs à Paris de 1933 à 1939*, Paris, Calmann-Lévy ; Endelstein, L. (2009), *op. cit*., p. 39, *sqq*.
[781] Benveniste, A. (1989), *Le Bosphore à la Roquette. La communauté judéo-espagnole à Paris (1914-1940*), Paris, L'Harmattan ; Wirth, L. (1975), *op. cit*.. Pour des juifs, notamment allemands, polonais, de l'empire tsariste à la fin du XIXe mais aussi pour des Auvergnats autour de la Villette, dans première moitié du XIX[e] siècle, des Arméniens après le génocide de 1915 (à Belleville, Place des Fêtes), des Grecs après victoire turque de 1921, des Italiens après la Seconde Guerre Mondiale (à la Villette, au Pont-de-Flandre). *Cf.* Endelstein, L. (2009), *op. cit*., p. 75.
[782] *« C'est justement la présence de petites entreprises semi-industrielles ou artisanales appartenant à des Juifs d'Europe de l'Est qui aurait facilité l'établissement des premiers immigrés au début des années 1950, plus ou moins guidés par les organisations juives d'accueil », Ib.*, p. 42.
[783] *Ib*., p. 72.

ou de quartiers populaires comme Belleville[784], il attire notamment par son offre de logement. Rénovés à partir des années 1975, ces appartements disposent plus souvent que dans les autres arrondissements de quatre ou cinq pièces (19,9% en 1999), particulièrement recherchés par des familles[785]. Cette variable est sans doute l'une de celles qui expliquent la croissance démographique du quartier, de 172 587 en 1999 à 185 400 habitants en 2005[786]. Il est probable que des familles juives, qui ont plus souvent que la moyenne quatre enfants ou plus, aient participé de cet essor démographique. Cet apport de population juive pourrait aussi avoir contribué à la vitalité de la vie religieuse de cet arrondissement : sa croissance a été exponentielle, et relativement récente, puisqu'il ne comptait que 4 lieux de culte dans les années 1990, contre 17 en 2005 (une croissance donc plus forte que dans le XX^e^ arrondissement, passé de 3 lieux de culte en 1990 à 11 en 2000, et que dans le XVI^e,^ de 1 en 1990 à 4 en 2000[787]). Parmi les 40 lieux de culte répertoriés dans l'arrondissement en 2017, 26 concernent le judaïsme[788]. De plus, il « *rassemble également un tiers des écoles juives parisiennes (8 sur 37* […] *ainsi que quatre bains rituels sur douze. Enfin, en 2007, il y avait plus de cinquante commerces cacherout dans le 19e.* ». L'on y recense en effet 59 commerces *casher*, dont la plus forte proportion de surveillances orthodoxes, contre 30 dans le XVII^e^, le IX^e^ et le XI^e^. Bénéficiant du développement des commerces *cacherout* depuis les années 2000, le XIX^e^ en compterait le quart de toute la ville[789]. La carte des supermarchés *cacherout* est ainsi un indicateur parmi d'autres de la répartition de la population juive (qui mange *cacherout*). L'implantation de supermarchés de l'enseigne Family Cash témoigne par exemple d'une importante présence juive dans l'est parisien : l'un se trouve certes à Boulogne, mais aussi dans le XIX^e^, à Saint Brice-sous-Forêt, à Livry Gargan, à Fontenay-sous-Bois et même deux à Sarcelles[790]. D'ailleurs, des enseignes de grande distribution se saisissent de ce commerce ethnique. Le supermarché Auchan à Sarcelles, où habiteraient environ 18 000 juifs[791], diffuse de la publicité dans *Haguesher* pour les laitages *casher*, au moment de *Chavouot*, où il est de coutume de manger des laitages[792], et pour les ingrédients nécessaires aux *michloa'h manot*[793], ces présents sous forme de nourriture qu'il est obligatoire d'offrir à *Pourim*. Pourtant, et pour finir sur le XIX^e^, il serait exagéré d'en faire « un quartier juif », dans la mesure où sa population n'est pas,

[784] *Ib*., p. 60.
[785] *Ib*., p. 70.
[786] *Idem*.
[787] *Ib*., p. 60.
[788] https://mairie19.paris.fr/pages/les-lieux-de-culte-du-19e-12867#culte-protestant, consulté le 15/08/2021.
[789] Endelstein, L. (2009), *op. cit*., p. 166.
[790] *Haguesher*, n°542, 03/04/2019, p. 5.
[791] *Haguesher*, n°482, 13/12/2017, p. 24.
[792] *Haguesher*, numéro spécial écoles, 05/06/2019, p. 44.
[793] *Haguesher*, n°539, 13/03/2019, p. 38.

loin s'en faut, majoritairement juive[794]. Il en va de même à Sarcelles, où la population juive n'excèderait pas les 20%[795]. L'usage de la formule « quartier juif » est plutôt employé par mimétisme, à partir de l'exemple états-unien. Le chiffrage qui précède dépend en outre du type de pratique considéré, puisque des juifs orthodoxes sont plus visibles, plus repérables que des juifs non-orthodoxes[796]. Certes, les lieux de culte du XIX[e] étaient majoritairement juifs en 2017, mais cela ne suffit pas à qualifier le judaïsme de religion dominante dans cet arrondissement[797].

1.7 Alya

76 000 Juifs de France ont fait leur *alya* entre 1948 et 2002, dont 20 000 entre 1 988 et 2002[798]. De 2002 à 2003, le nombre d'*alyot* a été multiplié par 2,5 (2 566 en 2002, 2 313 en 2003) par rapport à 2000 et 2001[799]. Les départs se font surtout de Paris (3 750 en 2014, 520 de Marseille, 180 de Lyon, 148 de Créteil, 135 de Sarcelles, 133 de Neuilly-sur-Seine, 123 de Strasbourg)[800].

Après un pic en 2015, à plus de 6 000[801], le nombre d'*olim* (personne effectuant une *alya*) de France se serait stabilisé à 2 500 environ par an, et ce, malgré la pandémie de la Covid-19[802].

En parallèle de cette hausse des *alyot* effectives, les projets d'*alya* se multiplient également (6% des enquêtés expriment leur souhait de faire leur *alya*, soit une approximation de 30 000 juifs, contre 3% en 1988[803]). Les positions sur cette question se raidissent, dans la mesure où en 1988, 40% des « chefs de foyers » la rejetaient, 58% en 2002. Si bien que dans les années 2010, le phénomène a pris de l'ampleur. *« Alors qu'on se situait depuis le début des années 2000 sur un étiage moyen de 2 000 départs par an »*[804], 7 231 juifs ont fait leur *alya* en 2014. *« Un processus mimétique ou*

---

[794] Endelstein, L. (2006), *op. cit*. Sur la notion d'espace ethnique et la construction publique de cette question, *cf.* Benayoun, C. (2005), « De la rue ethnique au vaste monde », dans Brody, J. (dir.), *La rue*, PUM, Toulouse, 281-293 : les espaces ethniques *« ne doivent bien souvent leur caractère ghettoïque ou ethnique, il faut bien le dire, qu'à l'obsession ethnique qui marque le regard qu'on porte sur eux. Ainsi, l'ethnographie de nos banlieues comme celle des quartiers qualifiés d'ethniques en France, moins inquiète* [que les États-Unis], *ne montre pas des espaces clos, soumis à l'organisation d'une seule communauté mais, malgré et contre leur infortune, des « espaces habités » de côtoiement et de friction de modes de vie diversifiés et cosmopolites. En réalité, les espaces ethniques résultent plus que jamais de l'action conjuguée de politiques de relégation et de représentations collectives exogènes et endogènes qui concourent à leur visibilisation, à leur proclamation et à leur reconnaissance dans l'espace public. »*, p. 284.

[795] Benveniste, A. (2002), *op. cit*.

[796] Green, N. (1985), *Les travailleurs immigrés juifs à la Belle Époque. Le « Pletzl » de Paris*, Paris, Fayard ; Strudel, S. (1996), *op. cit.*

[797] Une commune est dite à « à religion dominante » quand plus de 60% des implantations religieuse (plus larges que lieux de cultes, elles englobent les réunions à domicile), la concernent. Sinon, la commune est dite mixte. *Cf.* Frégosi, F. Willaime, J.-P. (2001), *op. cit*.

[798] Cohen E., (2007), *op. cit.*, p. 8.

[799] *Ib.*, p. 259.

[800] Fourquet, J., Manternach, S. (2016), *op. cit.*, p. 192.

[801] C'est ce qu'indique le Central Bureau of Statistics, organe gouvernemental israélien. *Cf.* https://www.cbs.gov.il/he/mediarelease/DocLib/2020/223/21_20_223e.pdf, consulté le 27/08/2021.

[802] AFP, (01/02/2021), « Chute de près de 40% de l'alyah en 2020 », *The Times of Israël*

[803] *Ib.*, p. 105.

[804] Fourquet, J., Manternach, S. (2016), *op. cit.*, p. 182.

contagieux semble également à l'œuvre. 62% de ceux qui envisagent sérieusement de partir ont un ou des proches ayant déjà accompli ce choix ; cette proportion tombe à 43% parmi ceux qui y ont déjà pensé et à seulement 13% chez ceux qui n'y ont jamais pensé : l'effet « boule de neige » est ainsi confirmé. »[805]. La France est ainsi devenue le premier pays d'*alya*, devant les États-Unis[806]. D'autres sources confirment cette accélération : alors que de 2000 à 2017, 30 000 *olim* seraient partis[807], et 20 000 en 2014 et 2018[808]. D'autres données indiquent 51 000 départs pour Israël entre 2000 et 2019[809].

Parmi les réticences à faire l'*alya*, figurent la situation familiale (éviter l'éloignement de ses proches), la qualité de vie en France ou encore la situation économique en Israël où l'appui étatique est plus limité. C'est pourquoi beaucoup attendent la retraite pour faire leur *alya*[810]. Joue également la condition socio-économique des individus. Ceux qui peinent le plus « à s'en sortir avec les revenus du foyer » sont sous-représentés parmi ceux qui envisagent l'*alya*, comme s'ils ne se sentaient pas suffisamment « solides » économiquement pour affronter un tel changement (22% alors qu'ils représentent 28% de l'échantillon)[811]. Deux hypothèses explicatives se font face.

La première, défendue par Erik Cohen, convoque le rapport à la judéité. Les candidats à l'*alya* ont plus souvent reçu une éducation juive (30% des scolarisés dans l'éducation juive sont candidats, 52% sont favorables à l'*alya*, contre 5% et 43% pour les non scolarisés dans l'éducation juive[812]. 90% des candidats lisent l'hébreu, 63% le parlent, alors que 37% et 14% chez les opposés à l'*alya*). La fréquentation des instances communautaires est du reste corrélée au projet d'*alya* puisque les candidats fréquentent à 73% « très souvent » les instances communautaires, contre 44% pour les favorables et 17% les opposés[813]. D'autres éléments peuvent être apportés qui vont dans ce sens. Le niveau de pratique, qui peut aller de pair avec cette fréquentation, est aussi un facteur prédisposant : alors qu'ils ne représentent que 36% des juifs, ceux qui se disent

[805] *Ib*., p. 183.
[806] Fourquet, J., Manternach, S., (2016), *op. cit.*, p. 181-183. Ce départ peut se ressentir localement. Les auteurs rapportent ainsi l'anecdote suivante que les nombreuses *alyot* depuis Deauville, où la bourgeoisie juive est bien implantée, ont provoqué la mise en vente de multiples résidences. La mairie a alors demandé aux agences immobilières de ne pas placer de panonceaux « à vendre » pour ne pas donner une mauvaise image de la ville, p. 185.
[807] *« Avec trente mille olim* [juifs ayant effectué leur *alya*] *environ depuis 2000, il est en effet possible désormais de parler d'une « masse critique », dont l'absence commence à se ressentir dans les écoles, les synagogues, les associations, etc., notamment dans les communautés comptant peu de membres »*, p. 81. *Cf.* Tartakowski, E., Dimentstein, M. (2017), *op. cit.*
[808] *Haguesher*, n°561, 30/10/2019, p. 12.
[809] Della Pergola, S., Staetsky, D. (2020), *op. cit.*, p. 44.
[810] Cohen, E. (2007), *op. cit*., p106.
[811] (2015), IFOP, *op. cit.*, p. 37.
[812] *Ib*., p. 282.
[813] *Ib*., p. 280.

« pratiquants » déclarent à 66% envisager sérieusement un départ pour Israël[814]. Ils représentent en revanche 57% de ceux qui envisagent sérieusement d'émigrer dans un autre pays. Egalement, ceux qui n'ont jamais envisagé l'*alya* se conçoivent comme français avant tout[815]. Ou encore, parmi les 30% qui ne se voient pas vivre en France dans les 5 prochaines années, certains entendent fuir le risque de mariage exogame pour leurs enfants, ce qui renforce l'hypothèse d'un départ idéologique. En outre, les candidats à l'*alya* partagent des craintes liées à leur judéité[816] : antisémitisme, islamisme, mariages exogames, avenir d'Israël. Par exemple, la moitié des candidats a été victime d'antisémitisme dans les cinq dernières années, contre un quart des favorables et 17% des opposés[817]. L'*alya* apparaît donc à la fois comme « *le dernier acte de la création progressive et systématique d'un tissu social juif et d'un environnement juif* »[818].

La deuxième hypothèse, celle de Jérôme Fourquet et Sylvain Manternach, insiste sur le rôle de l'antisémitisme. Ces derniers font en effet de l'insécurité « *le premier ressort de l'Alya* ». Pour eux, les motivations sont avant tout sécuritaires[819], et beaucoup moins idéologiques (à telle enseigne que seulement 2% des *olim* s'installent dans les colonies de Cisjordanie, alors que l'installation est encouragée par le gouvernement et que le logement coûte deux fois moins cher[820]). La preuve du poids déterminant de l'antisémitisme, en augmentation[821], est que 49% de ceux qui envisagent sérieusement de faire leur *alya* auraient déjà été agressés en tant que juifs de nombreuses fois, et 11% plusieurs fois, contre 25% et 26% pour ceux ayant déjà pensé partir, et 7% parmi ceux qui n'y ont jamais pensé[822]. L'*alya* concerne 39% des « très pratiquants » (20% des « assez pratiquants », 5% des « peu ou non pratiquants ») moins parce qu'ils désirent rejoindre Israël par idéologie que parce que, en tant que juifs « visibles » peut-on penser, ils font plus l'objet d'antisémitisme[823]. Les deux hypothèses peuvent, cependant, se

---

[814] (2015), IFOP, p. 8. Une autre enquête établit à 68% la part des pratiquants ayant envisagé de quitter la France. *Cf.* Reynie, D., Rodan-Benzaquen, S. (2020), « Radiographie de l'antisémitisme en France », Fondapol, AJC, p. 22.
[815] Teinturier, B., Mercier, E. (2015), « Perceptions et attentes de la population juive. Le rapport à l'autre et aux minorités », IFOP, Game Changers, pour la Fondation du Judaïsme Français, p. 58-62.
[816] Les Opposés partagent plus des craintes universelles (chômage, SIDA, pollution, insécurité) et les Favorables sont entre les deux, et partagent des craintes conjoncturelles (étrangers, Islam) et sont plus favorables à l'expatriation qu'à l'Alya. *cf.* Cohen, E. (2007), *op. cit.*, p. 281.
[817] *Ib.*, p. 285.
[818] *Idem*.
[819] Les auteurs évoquent dans une moindre mesure, le dynamisme entrepreneurial, la facilité de constituer une entreprise est recherchée par certains, même si beaucoup de déçus face à la difficulté de trouver un travail aux salaire et responsabilités équivalents à la France. *Cf.* Fourquet, J., Manternach, S. (2016), *op. cit.*, p. 199.
[820] Fourquet, J., Manternach, S. (2016), *op. cit.*, p. 198.
[821] Le rapport de la mission parlementaire conduite par Isabelle Florennes et Ludovic Mendès sur « les actes antireligieux en France » fait état, en page 15, d'une forte augmentation des actes antisémites pour l'année 2019, notamment des atteintes envers des lieux de culte et des agressions verbales. https://www.vie-publique.fr/sites/default/files/rapport/pdf/284641.pdf, consulté le 09/05/2022.
[822] Fourquet, J., Manternach, S. (2016), *op. cit.*, p. 204.
[823] *Ib.*, p. 201.

conjuguer. En effet, l'on pourrait dire que l'*alya* est un projet qui se mûrit, se prépare, se réfléchit au long cours, mais que des évènements plus ponctuels[824], comme l'attentat de Toulouse contre une école juive et de violentes manifestations pro-palestiniennes à Paris, peuvent accélérer ; ce qui permettrait de comprendre les données pour 2014.

Ces projets de départ de juifs de France contrastent avec ceux de la population globale. En effet, 10% des Français envisagent sérieusement de s'installer à l'étranger, alors que 21% de la population juive ou d'origine juive envisagent sérieusement de faire leur *alya*[825] (13% vers Israël, 19% vers les États-Unis, le Royaume-Uni, et le Canada. Après soustraction de ceux qui ont répondu par l'affirmative aux deux propositions, le résultat est de 21%). En outre, dans la population générale, le projet de départ est envisagé avant 25 ans, et encore plus après 50 ans, alors que projet d'*alya* reste constant selon les âges[826]. A l'inverse de la population générale, la présence d'enfants, sous l'effet du sentiment d'insécurisation, augmente la probabilité du départ : parmi les personnes ayant des enfants scolarisés, 22% envisagent sérieusement *l'alya*, contre 8% n'en ayant pas[827]. Autre différence, « *l'absence ou la faiblesse du capital culturel constitue en général un frein au projet d'installation à l'étranger, mais ce n'est pas le cas parmi la communauté juive*. ». C'est ainsi que les candidats à l'*alya*, qui vont la faire très prochainement sont plus jeunes que les opposés à l'*alya*, et ont un niveau d'étude inférieur (35% des opposés ont un niveau bac+4, 16% des candidats l'ont)[828]. Les opposés ont également un niveau de revenus supérieur[829]. En revanche, le lieu d'habitation (Paris ou province) ne semble pas influer sur la position envers l'*alya*[830].

Enfin, l'*alya*, pas plus que la *hijra*, son équivalent musulman[831], n'a pas toujours caractère définitif puisque nombreux sont ceux qui reviennent. Si les uns citent des attaches familiales (Josué, 49 ans), et des déceptions face à la vie en Israël (des « mentalités » différentes, plus discourtoises pour certains), s'ajoute un État-Providence plus réduit qu'en France (Rivka, 29 ans, Haïm 34 ans).

---

[824] Cet effet plus conjoncturel est rejeté par Erik Cohen. *Cf.* Cohen, E. (2007), *op. cit.*
[825] Fourquet, J., Manternach, S. (2016), *op. cit.*, p. 187.
[826] *Ib.*, p188. Parmi lycéens et étudiants de l'enquête de 2006 par la fondation Sacta-Rashi, 66% envisagent Alya, *cf. Ib.*, p. 107.
[827] Cohen, E. (2007), *op. cit.*, p. 205.
[828] *Ib.*, p. 275.
[829] *Ib.*, p. 276.
[830] Cohen, E. (2007), *op. cit.*, p. 276. Par ailleurs, l'*alya* ne rend pas compte de l'ensemble de la mobilité juive. En effet, plus de juifs quittent Israël pour un pays occidental que l'inverse, si bien que la mobilité juive se fait aujourd'hui plus sur des bases économiques et sociales (bien-être) qu'ethnique (rejoindre Israël parce que Israël). Les juifs migrant vers d'autres pays qu'Israël présentent un profil particulier : plus souvent sans enfant, ni parent). *Cf.* Della Pergola, S. (2016), *op. cit.*
[831] Adraoui, M.-A. (dir.) (2013), « Introduction », *Du Golfe aux banlieues. Le salafisme mondialisé*, Paris, Presses Universitaires de France, 5-36.

2) Les juifs orthodoxes en France

Si les données sur les juifs de France sont parcellaires, celles sur les juifs orthodoxes le sont encore plus. A l'interdiction d'établir des statistiques en fonction de la religion, s'ajoute la faible proportion des juifs orthodoxes, minorité de la minorité, qui rend toute enquête quantitative bien malaisée. Les travaux mobilisés plus haut prennent certes en compte parfois la pratique, mais les catégories employées excèdent souvent le segment orthodoxe. Comme le chapitre suivant le démontrera, l'acception d'orthodoxe est plus restrictive que celle de « noyau communautaire », « revivalistes » ou de « très pratiquants ». A défaut de données quantitatives plus spécifiques, les résultats de ces enquêtes correspondant à ces appellations seront employés ici, comme une première approximation des juifs orthodoxes en France.

2.1 Estimation des effectifs

Encore une fois, toute estimation de la population juive orthodoxe est à prendre avec prudence dans la mesure où des statistiques ne sont pas toujours disponibles et les critères retenus pas toujours les mêmes. Ceci étant, le chiffre de 100 000 a été avancé pour estimer les juifs qui entretiennent « *un lien avec le Consistoire ou l'une des associations regroupées au sein du Conseil représentatif des institutions juives de France (CRIF) »*[832]. Pourtant, ce chiffre ne permet pas de cerner les juifs orthodoxes, dans la mesure où il ne comprend pas les membres de synagogues de stricte observance (et libérales), sans lien organique avec le Consistoire, et inclut des membres associatifs qui n'ont que peu en commun avec les orthodoxes, tels les sympathisants du Beit Haverim[833]. Tout chiffre est d'autant plus difficile à donner que les instances communautaires elles-mêmes ne proposent pas de données précises, en raison d'une méfiance envers les registres et de listes non mises à jour, quand elles existent. Qui plus est, le recensement des juifs est interdit par la Torah, argument particulièrement audible pour des orthodoxes.

Restent alors quelques données à prendre avec précaution, notamment celles fournies par les acteurs eux-mêmes. Par exemple, Raoul, 50 ans, responsable d'une communauté orthodoxe renommée affirme qu'il y a

> « 500 000 juifs en France, 550 000, là-dedans vous avez à peu près 100 000 juifs, que je vais qualifier entre guillemets de « religieux » ; des gens qui essentiellement tiennent le *Shabbat*, s'abstiennent de travailler du vendredi soir au samedi soir, plus ou moins mais quand même le dilemme, essayent de mettre leurs enfants dans des écoles juives, ou au moins de faire attention, au moins à la maison, de la nourriture

[832] Braibant, S., Vidal, D. (2017), « Juifs de France en perte de repères », *Manières de voir,* (152), 76-81, p. 76.
[833] Littéralement la « maison des amis », cette association vise à faire entendre la voix LGBTQI+ au sein de la judaïcité française.

qu'ils mangent, et respectent les règles juives de *cacherout*, de la nourriture, pas de mélange de viandes abattues, dans son rituel, beaucoup de produits qui sont sous surveillance pour éviter les mélanges dans les viandes et autres […]. »

Si l'on en croit ce responsable, les juifs pratiquants représenteraient environ 20% de la judaïcité française. Cette proportion gardée, mais appliquée à une estimation plus fiable de la judaïcité française, c'est-à-dire 449 000 juifs[834], indique que les juifs pratiquants seraient environ 90 000. Et parmi eux, les orthodoxes hors Consistoire seraient autour de 45 000[835]. Ramené aux estimations d'une population juive en France de 449 000 individus, la proportion de *haredim* serait ainsi de 9% à 10%. L'estimation basse correspond en outre aux 6% fréquentant *« régulièrement la synagogue le samedi et observent la cacherouth »* de l'enquête de 2002[836]. Cette dernière catégorie peut se rapprocher de la définition donnée en première section d'orthodoxes, dans la mesure où l'on peut penser que, de retour de la synagogue à *shabbat*, ils étudieront un temps la Torah ou le Talmud. A titre de comparaison, le judaïsme libéral est encore plus minoritaire (2 à 3% des Français juifs seraient libéraux[837]).

Les loubavitch, eux, auraient un « noyau dur » de 200 familles historiquement loubavitch[838], et une population totale qu'on pourrait estimer entre 7 000 et 10 000 en France (Josué, 73 ans, indique 150 familles, que l'on peut multiplier par 6 (2 parents + 4 enfants)).

Du reste, les juifs orthodoxes seraient en expansion. En effet, la part des 0-19 ans des juifs de France reste stable, à 20%, entre 1975 et 2002. Or, dans la même période, la part des 20-64 ans a chuté de 7%, de 60% à 53%, au profit des 65 ans et plus (de 11% à 19%)[839]. Autrement dit, les 20-64 ans de 2002, qui ne représentent que 53% de la judaïcité française, feraient-ils autant d'enfants que les 20-64 ans de 1975 qui représentaient 60% de la judaïcité française ? Une donnée concordante est le nombre d'enfants scolarisables, estimé à 100 000 enfants en 1991 et en 2019[840]. Or, ce taux de fécondité en hausse pourrait s'adosser à une hausse de la proportion des orthodoxes, au taux de fécondité plus élevé que la moyenne des juifs, et qui pourrait compenser la baisse

[834] Della Pergola, S., Staetsky, L. (2020), *op. cit.*
[835] Ils sont estimés à moins de 50 000. *Cf.* Endelstein, L. (2017), « Le judaïsme orthodoxe non consistorial », dans Zwilling, A.-L., Allouche-Benayoun, J., Hermon-Belot, R., *et al.* (dir.), *op. cit.*, p780. Ce chiffre concorde avec l'estimation de Raoul, à 35 000 – 40 000. En outre, d'autres recherches, menées par des chercheurs israéliens, à partir d'une définition plus resserrée, font état de 12 000 orthodoxes en France. *Cf.* Staetsky, L. (2022), *op. cit.*, p7. Il s'agirait de la quatrième population ultra-orthodoxe en Europe, derrière les 76 000 *haredim* britanniques, les 30 000 canadiens, les 13 500 argentins. La part au sein de chaque judaïcité respective est en revanche la plus forte en Belgique (35%), au Royaume-Uni (25%), en Autriche, en Afrique du Sud et au Mexique (19%), devant Israël (17%), les États-Unis (12%) et la France (3%). Autour des années 2000, la population d'ultra-orthodoxes serait de 2 077 300.
[836] Bensimon, D., Della Pergola, S. (1984), *op. cit.*, p. 260.
[837] Allouche-Benayoun, J. (2017) « Les juifs libéraux », dans Zwilling, A.-L., Allouche-Benayoun, J., Hermon-Belot, R., *et al.* (dir.), *op. cit.*, p796. Il est question de 2 680 familles juives libérales et de 650-750 individus et 250-300 familles sympathisantes.
[838] Podselver, L. (1988), « La séparation, la redondance et l'identité : les hassidim de Lubavitch à Paris », *Pardès*, 8, 167-175.
[839] Cohen, E. (2002), *op. cit.*, p. 319.
[840] *Haguesher*, n°531, 16/01/2019, p. 13, à moins que les auteurs ne s'appuient eux aussi sur le chiffre d'Erik Cohen.

en proportion de la tranche d'âge de procréation. Il serait donc possible d'estimer à travers ces données les 20-64 ans comme plus orthodoxes. Une donnée de l'enquête de 2002 corrobore cette tendance : de 1988 à 2002, le noyau communautaire est passé de 22% à 29%.

Parmi les orthodoxes peuvent figurer les séfarades, dont la forte proportion constitue une singularité de la judaïcité française (au même titre que la plus faible part des libéraux, *cf*. section 3) : 46% de ceux nés au Maroc et en Tunisie, ainsi que 54,6% de ceux nés en Algérie déclarent une signification religieuse, contre 17,7% de ceux nés en France et 11,7% en Europe centrale et orientale. Ceux qui fréquentent la synagogue régulièrement sont aussi surtout nés au Maroc et en Tunisie (14,2% des hommes nés au Maroc et en Tunisie la fréquentent régulièrement, 15,8% pour ceux nés en Algérie) contre 4,2% pour ceux nés en Europe centrale et occidentale. Inversement, 8% de ceux nés en Maroc et en Tunisie et 13% de ceux nés en Algérie n'assistent à aucun office, contre 57,6% nés en Europe centrale et occidentale[841]. Ou encore, les « *assez pratiquants* » sont surreprésentés chez les séfarades (36% contre 26% pour ceux qui déclarent une origine ashkénaze), qui célèbrent plus que la moyenne les 6 fêtes[842]. Ceux qui déclarent une origine séfarade se disent également pratiquants à 47%, contre 31% pour ceux qui déclarent une origine ashkénaze. Ces derniers se concentrent même et sont surreprésentés parmi les « *pas du tout pratiquants* » (51% d'entre eux)[843]. Ce différentiel peut faire écho à celui noté en 2009, quand 53,5 % des séfarades, mais aussi 39 % des ashkénazes déclaraient avoir des « pratiques » fortes[844]. Toutefois, la fréquentation d'une synagogue n'est qu'un indice partiel du niveau de pratique : 56% de ceux qui fréquentent régulièrement une synagogue déclarent une signification religieuse[845]. Elle peut aussi constituer un lieu de sociabilité, l'occasion de recréer des relations au sein du groupe, en contexte de migration[846]. En outre, les quatre attitudes repérées par Erik Cohen sont présentes autant chez les ashkénazes que chez les sépharades[847]. Autant d'éléments qui incitent, donc, à ne pas tout lire par le prisme religieux. Du reste, la dichotomie ashkénazes/séfarades n'est pas totalement pertinente pour aborder la sphère orthodoxe :

---

[841] Cohen, E. (2007), *op. cit*., p. 243 *sqq*.
[842] (2015), IFOP, *op. cit.*, p. 12.
[843] (2015), IFOP, *op. cit.*, p. 20.
[844] Bensimon, D., Della Pergola, S. (1986), *op. cit.*, p. 243, *sqq*.
[845] *Ib*., p. 258. Il en va de même pour l'observance de *shabbat* et la consommation de nourriture cachère (49,8% de ceux observant *shabbat* déclarent signification religieuse, 51,1% de ceux mangeant *casher*), qui peuvent se faire sous l'effet d'une socialisation durable.
[846] *« En France, surtout depuis le développement des communautés juives créées par les originaires d'Afrique du Nord, la synagogue conserve, dans une certaine mesure, sa fonction traditionnelle de lieu de prière, d'étude mais aussi de rencontre entre coreligionnaires. »*, *Ib*., p. 371.
[847] Cohen, E. (2007), *op. cit*., p. 163.

certains éléments portent à croire que les séfarades sont plus religieux[848], comme leur présence massive au sein du mouvement loubavitch, encadrant volontiers des jeunes sépharades perdus. En outre, l'*establishment* loubavitch est historiquement composé d'ashkénazes, puisque ce mouvement est né en Russie, mais progressivement, les organigrammes s'ouvrent à des non ashkénazes[849]. La plupart de nos enquêtés loubavitch, pour certains en situation de responsabilités, sont en effet séfarades. Mais leur présence est à mettre en rapport avec leur démographie plus importante que celle des ashkénazes (300 000 séfarades seraient arrivés en France durant la décolonisation[850]). En outre, tous les séfarades ne sont pas unanimement investis dans l'orthodoxie. Pour ces raisons, il est malaisé de proposer une dichotomie associant strictement, dans la judaïcité française d'aujourd'hui, séfarades à une pratique intense et ashkénazes à une pratique relâchée.

2.2 Age

Les enquêtes évoquées plus haut testaient la variable de l'âge par des tranches plutôt larges (*cf.* 1.2). Une autre enquête opte pour des tranches d'âge resserrées : une première concerne les « moins de 35 ans », subdivisée en deux groupes : les 18-24 ans, correspondant à celle de l'INSEE, et les 25-34 ans[851].

Tableau 9 - Niveaux de pratique des juifs par âge, en 2016, en France

	Ensemble des personnes de confession juive ou d'origine juive (%)	Moins de 35 ans (%)	35-49 ans (%)	50-64 ans (%)	65 ans et plus (%)
TOTAL Pratiquant	36	53	38	23	18
• Très pratiquant	10	15	14	8	1
• Assez pratiquant	26	38	24	15	17
TOTAL Pas pratiquant	64	47	62	77	82
• Peu pratiquant	22	18	32	25	14
• Pas du tout pratiquant	42	29	30	52	68
TOTAL	100	100	100	100	100

Source : IFOP, 2015[852]

Cette enquête comporte certes des limites, puisque l'échantillon est réduit (724 personnes) et les réponses collectées sont des autodéclarations, difficiles à objectiver. Il est en effet difficile de savoir ce que recouvrent les items « très pratiquant », « assez

[848] Leur arrivée en France dans les années 1960 peut contribuer à expliquer l'essor des boucheries casher. Alors qu'elles étaient de moins en moins nombreuses jusque dans les années 1960 (à Paris, 43 en 1927, 15 en 1948, une dizaine en 1951, 9 en 1954), elles étaient une centaine à Paris et en Ile-de-France en 1970). *Cf.* Nizard, S. (2013), « Cacherout », dans Leselbaum, J., Spire, A., *Dictionnaire du Judaïsme français depuis 1944*, Paris, Armand Colin, p. 131, et Nizard S. (1997), *op. cit.*, p. 226.

[849] Les mariages également sont plus ouverts, même si les rythmes sont divers. *« Malgré les deux cent familles qui constituent le « noyau dur » du hassidisme HaBaD, à Paris, le choix des alliances demeure réduit, aussi le Rav organise-t-il des rencontres sur le mode traditionnel du judaïsme ashkénaze mais au-delà de la France, il fait se rencontrer les adeptes de New-York, Chicago ou Montréal. ». Cf.* Podselver, L. (1988), *op. cit.*, p. 173.

[850] Elmaleh R. (2013), « Séfarades », dans Leselbaum J., Spire A. (2013), *op. cit.*, p. 817.

[851] (2015), IFOP, *op. cit.*

[852] *Ib.*, p. 8. L'échantillon est de « *724 personnes déclarant être de confession juive ou avoir au moins un parent juif, extrait du cumul d'échantillons correspondant à un total de 45 250 personnes* », p. 4.

pratiquant », « peu pratiquant », « pas du tout pratiquant » pour les enquêtés. Mais deux enseignements peuvent en être tirés. Le premier concerne les moins de 35 ans. En effet, par des groupes d'âge plus fins, elle montre que les moins de 35 ans sont les seuls à se déclarer majoritairement « pratiquants », à 53% contre 36% pour l'échantillon global. Cette surreprésentation des pratiquants parmi les moins de 35 est comme annoncée par la tranche d'âge précédente : les 35-49 ans se déclarent en effet à 38% « pratiquants », ce qui est inférieur au moins de 35 ans, mais déjà plus que les 50-64 ans, à 23% et que les 65 ans et plus, à 18% (vague 1). Ces proportions se retrouvent dans le détail, parmi les items « très pratiquants » et « assez pratiquants ». Comme si un phénomène qui touchait les 35-49 ans était démultiplié chez les moins de 35 ans (vague 2).

Toutefois, une lecture plus fine de ce tableau permet d'en préciser l'analyse. L'on remarque également que cette hausse chez les moins de 35 ans et les 35-49 ans vient surtout des « assez pratiquants », qui connaissent la plus forte croissance (+14% d'« assez pratiquants » pour les moins de 35 ans comparés aux 35-49 ans contre +1% de « très pratiquants »). La hausse des « très pratiquants » a eu lieu, mais plus tôt : elle apparaît chez les 50-64 ans, qui présentent 7% de plus que les 65 ans et plus, pour stagner à partir des 35-49 ans. Il ressort, donc, de ce tableau que la hausse des « assez pratiquants » s'est produite en décalage : elle apparaît chez les 35-49 ans par rapport aux 50-64 ans et se poursuit chez les moins de 35 ans (vague 1).

Les « pas pratiquants » quant à eux s'effondrent chez les 35-49 ans par rapport aux 50-64 ans (-15%), mais cette chute est uniquement due aux « pas du tout pratiquants », qui baissent de 22 %. L'on pourrait émettre l'hypothèse que ces 22% qui ont renforcé leur pratique se sont distribués en proportions comparables auprès des « peu pratiquants » (+7%), des « assez pratiquants » (+9%) et des « très pratiquants » (+6%). Ce mouvement est déjà à l'œuvre dans la tranche d'âge précédente : les « pas du tout pratiquant » s'effondrent de 16%, répartis vers les « peu pratiquants » (+9%) et les « très pratiquants » (+7%). La croissance de deux nuances de pratique (peu, très) vient donc de la baisse de plus de moitié des « pas du tout pratiquants ». Cela est valable pour la première vague de renforcement du pôle pratiquant (vague 1). Mais pas pour la vague 2 : en effet, la hausse des « assez pratiquants » ne s'est pas faite au détriment des « pas du tout pratiquants », qui restent stables chez les moins de 35 ans par rapport aux 35-49 ans. Mais, au détriment des « peu pratiquants » (-14%), qui se reportent presque entièrement vers les « assez pratiquants ».

L'on en sait alors un peu plus sur le renforcement du pôle pratiquant. Il s'est opéré en deux vagues. La première vague a commencé avec les 50-64 ans pour se stabiliser avec les 35-49 ans. La chute des « pas du tout pratiquants » a nourri deux nuances de la pratique en deux moments (50-64 ans par rapport aux 65 ans et plus, et 35-49 ans par rapport aux 50-64 ans). La deuxième vague a commencé chez les moins de 35 ans par rapport au 35-49 ans. La chute des « peu pratiquants » a alimenté de manière privilégiée les « assez pratiquants ».

En résumé, une croissance du pôle pratiquant en deux temps : le premier se fait des « pas du tout pratiquants » vers tous les autres, le deuxième, des « peu pratiquants » vers les « assez pratiquants ». Ce sont ces deux vagues qui ont organisé des transferts massifs vers les « très pratiquants » et surtout les « assez pratiquants » qui ont causé le renversement progressif des équilibres entre les deux pôles.

Le deuxième enseignement porte sur l'ampleur de ce renforcement de la pratique chez les moins de 35 ans. En effet, en recourant aux deux sous-groupes, la lecture se complexifie, notamment la distribution des 38% d'« assez pratiquants » des moins de 35 ans : les 25-34 ans sont surreprésentés : 43% contre 34% des 18-24 ans. Mieux : parmi les 18-24 ans, les pas pratiquants sont majoritaires (52% contre 48%, contre 42%-58% parmi les 25-34 ans). Il semble donc que la deuxième vague se soit arrêtée avec les 25-34 ans et qu'elle se soit même inversée chez les 18-24 ans). Les 18-24 ans sont même moins représentés que les 25-34 ans dans toutes les nuances de la pratique, mais sont surreprésentés dans la non-pratique (34% contre 23% pour les 25-34 ans). Ainsi, les pratiquants sont majoritaires seulement chez les 25-34 ans, mais restent surreprésentés chez les 18-24 ans. Ces résultats vont donc dans le sens du renforcement de la pratique chez les jeunes, entendus comme les moins de 35 ans. Il en va de même pour la célébration des six fêtes retenues : les 25-34 ans célèbrent plus que les 18-24 ans, qui sont malgré tout surreprésentés par rapport aux autres tranches d'âge pour trois fêtes (*Hannoucca*, *Pourim*, *Souccot*)[853]. Également, les moins de 35 et 35-49 surreprésentés dans le port systématique/régulier de la kippa, les moins de 35 ans encore plus que les 35-49 ans (41% et 30% des porteurs réguliers ont moins de 35 ans et entre 35-49 ans alors que seulement 24% de l'échantillon la porte à cette fréquence)[854]. Il faudrait ainsi s'interroger sur ces deux phénomènes, de renforcement significatif de la part des « très pratiquants », chez les hommes comme chez les femmes, à un moment donné, avant de laisser la place au renforcement de la part des « assez pratiquants ».

[853] *Ib*., p. 11.
[854] *Ib*., p. 18.

Tableau 10 - Niveaux de pratique des juifs, par sous-tranche d'âge, en 2016 en France

	TOTAL Pratiquant	Très pratiquant	Assez pratiquant	TOTAL Pas pratiquant	Peu pratiquant	Pas du tout pratiquant
ENSEMBLE	36	10	26	64	22	42
Sexe de l'interviewé(e)						
Homme	37	10	27	63	23	40
Femme	34	10	24	66	21	45
Age de l'interviewé(e)						
TOTAL Moins de 35 ans	53	15	38	47	18	29
18-24 ans	48	14	34	52	18	34
25-34 ans	58	15	43	42	19	23
TOTAL 35 ans et plus	26	7	19	74	24	50
35-49 ans	38	14	24	62	32	30
50-64 ans	23	8	15	77	25	52
65 ans et plus	18	1	17	82	14	68

Source : IFOP[855]

Cette enquête présente certes des limites, mais les deux enseignements principaux sont confortés par d'autres données. Tout d'abord, le constat de jeunes juifs plus religieux que leurs aînés a déjà été dressé. Dès les années 1990, les jeunes expriment tendanciellement plus une appartenance religieuse au judaïsme, qui « *s'exprime par une forte pratique* »[856]. D'autres indices tendent à corroborer la prégnance de la référence religieuse chez les jeunes. Ainsi, les 15-29 ans sont ceux qui se rendent le plus souvent à la synagogue (11% contre 8,6% de la population juive) et eux qui participent le plus à des offices (27,2% contre 30,2% ne participent à aucun office)[857]. Également, 77% des élèves en école juive affirment que la religion est importante, 92% croient en Dieu, 62% assistent à des cérémonies religieuses, 61% lisent des textes sacrés, 82% prient régulièrement[858]. Les 18-29 ans sont par ailleurs surreprésentés parmi les « revivalistes », qui mêlent attachement à la liberté individuelle et attachement à l'autorité, notamment religieuse[859]. Un autre indice est la position par rapport au mariage exogame. Par opposition aux jeunes de la diaspora, les jeunes juifs de France sont hostiles au mariage exogame, pour préserver le peuple juif et pour se distinguer d'une société jugée partiale[860]. Or, cette opposition est parfois retenue comme un indicateur de pratique intense : 70% de mariages exogames parmi les indices faibles, 30% parmi les

[855] *Ib.*, p. 7.
[856] Strudel, S. (1996), *op. cit.*, p. 146.
[857] Bensimon, D., Della Pergola, S. (1986), *op. cit.*, p. 246. La corrélation n'est cependant que partielle entre la fréquentation et le degré de pratique. *Cf. infra*.
[858] Beraud, C., Willaime, J.-P., (2009), *op. cit.*, p. 222. Toutefois, ils sont défavorables à 49% au port de signes religieux visibles (kippa ou foulard), 24% y étant favorables.
[859] Cohen, E. (2007), *op. cit.*, p. 163.
[860] *Ib.*, p. 180.

indices moyens, 11% parmi les soutenus, 2% parmi les intenses[861]. Ces deux dernières séries de données ne sont pas certes mises en séquence avec des générations précédentes, et ne permettent donc pas de dégager des évolutions. Mais elles viennent compléter le portrait de jeunes juifs attachés à leur référence religieuse. En outre, si l'on remet en séquence les données des enquêtes ici mobilisées, se dessine une dynamique de fond. En effet, dans l'enquête de 2002, Cohen fait état d'une plus grande pratique des 15-29 ans en 2002, qui auraient entre 28 et 42 ans au moment de l'enquête de 2015, et constitueraient les moins de 35 ans et 35-49 ans de cette enquête, deux tranches d'âge marquées par cette dynamique. Ce mouvement serait, donc, plutôt un effet de génération (naître et se socialiser au judaïsme à partir des années 1980) plus qu'un effet d'âge (avoir moins de 35 ans, quelle que soit l'époque).

Le deuxième enseignement est celui d'un renforcement de la pratique qui a d'abord concerné d'autres tranches d'âge. D'après l'étude IFOP de 2015, il aurait débuté avec la tranche d'âge des 50-64 ans, et s'étendrait, certes dans des proportions inégales, jusqu'aux 18-24. Or, les résultats d'autres enquêtes vont dans ce sens. Ainsi, même les ashkénazes, moins attachés à la référence religieuse, sont proportionnellement plus religieux que leurs parents ou que ces dernières années :

Tableau 11 - Sentiment religieux des ashkénazes par rapport à leurs parents

	Ashkénazes 18-59 ans	Ashkénazes 60 ans et plus	Ensemble des chefs des foyers juifs
Plus religieux	18	8	20
Autant religieux	45	42	41
Moins religieux	37	50	39
Total	100	100	100

Source : Cohen E. (2002)[862]

Tableau 12 - Sentiment religieux des ashkénazes par rapport à ces dernières années

	Ashkénazes 18-59 ans	Ashkénazes 60 ans et plus	Ensemble des chefs des foyers juifs
Plus religieux	22	7	30
Autant religieux	57	77	51
Moins religieux	21	16	19
Total	100	100	100

Source : Cohen E. (2002)[863]

Que ce soit par rapport à leurs parents ou aux années précédentes, les ashkénazes se disent ainsi plus religieux. Cette catégorie des « plus religieux » n'est certes en aucun cas majoritaire, mais c'est celle qui progresse dans les deux cas, et celle qui progresse le plus. Ou encore, les ashkénazes de moins de 60 ans sont à 19% « revivalistes », alors

[861] *Ib.*, p. 117.
[862] *Ib.*, p. 252.
[863] *Ib.*, p. 252.

que ceux de plus de 60 ans ne le sont qu'à 11%[864]. Ce mouvement est d'autant plus remarquable qu'il concerne des ashkénazes, moins religieux que les séfarades. Ces données confortent donc l'idée d'un renforcement de la référence religieuse, qui est du reste global à la judaïcité française. Il est, autrement dit, impossible de l'attribuer à la seule dynamique du retour de séfarades plus religieux. Une autre comparaison de ce type avec les générations précédentes, au premier desquelles les parents, donne même un résultat d'un tiers de « plus religieux »[865]. Ces données éparses sont parmi les seules qui puissent être avancées pour étayer cette réaffirmation de la référence religieuse. Les acteurs eux-mêmes peinent à en donner des preuves tangibles[866].

L'âge ne représente cependant pas la seule variable de ce renforcement de la pratique. En effet, certes les 15-29 ans déclarent plus que le reste de la population juive que leur appartenance juive a une signification religieuse (et non pas « communautaire », « traditions historiques », « traditions familiales », « réalité juive sauf religion » ou « aucune ») (42,3% contre 34%). Toutefois, ce mouvement est surtout le fait des jeunes hommes (44,1% des 15-29 ans homme contre 30,9% des hommes toutes tranches d'âge confondues ; 39,4% des 15-29 ans femmes contre 38,8 des femmes)[867]. Ainsi, les jeunes sont insérés dans un renforcement plus général de la pratique au sein du judaïsme, et plus précisément, le conduisent. En d'autres termes, c'est par eux qu'advient le renforcement de la pratique chez les juifs, dans la mesure où ils poursuivent et amplifient un mouvement qui a débuté avant eux, et qui concerne de manière privilégiée les jeunes hommes nés en Afrique du Nord (qui, encore une fois, déclarent plus que les autres une signification religieuse de leur pratique).

2.3 Famille

Les familles orthodoxes se singularisent tout d'abord par un rejet des mariages exogames, entre un juif et un non-juif. En effet, parmi le « noyau communautaire » qu'établit Erik Cohen, plus large que le seul segment orthodoxe, les « tout à fait opposés » représentent 41%, contre seulement 5% pour la périphérie lointaine.

---

[864] *Ib*., p 255.
[865] *« Un tiers des personnes interrogées s'estiment plus religieuses que leurs parents et, parmi elles, la majorité (68%) a un degré de pratique élevé. Au total, deux tiers de l'échantillon estiment être au moins « aussi », voire « plus pratiquants » que la génération précédente. »*, (sur 596 réponses). *Cf.* Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphael, F. (2009), *op. cit.*, p. 58.
[866] *« Au Consistoire de Paris, Jean-François Strouff insiste sur la fréquentation des synagogues, qui atteindrait chaque samedi plus du quart de celle de la grande fête de Kippour (1) ; la diminution du nombre de mariages « extracommunautaires » (un sur deux) ; l'inscription de près du quart des enfants dans une école juive, religieuse ou laïque. ». Cf.* Braibant, S., Vidal, D. (2017), *op. cit*., p. 2.
[867] Bensimon, D., Della Pergola, S. (1986), *op. cit.*, p. 242.

Tableau 13 – Perception des mariages mixtes selon la proximité aux institutions communautaires

	Périphérie lointaine[868]	Périphérie proche[869]	Noyau communautaire[870]
Pas opposé	71	39	12
Ambivalent	16	27	20
Légèrement opposé	7	21	27
Tout à fait opposé	5	14	41
Total	100	100	100

Source : Cohen E. (2007)[871]

L'une des conséquences est que la part des conjoints non-juifs est bien moindre que dans les autres groupes qu'il constitue. *« Il faut tout de même signaler que la fréquentation de la communauté reste un rempart à l'assimilation. Dans la périphérie lointaine, 46% des personnes interviewées ont un conjoint non-juif. Dans le noyau communautaire, on ne trouve que 21% de conjoints non-juifs. »*[872]. Les mariages mixtes, entre juifs et non-juifs sont même considérés comme des « *déformations de la loi* » torahïque (Frédéric, 43 ans). Certains préfèrent même se marier avec quelqu'un d'aussi religieux qu'eux : l'une des conditions que Haya, 58 ans, a posé à son mariage avec son époux était qu'il mette les *tefillins*. Une fois un mariage conclu, il revient aux deux époux de fonder une famille, avec le plus souvent entre 3 et 5 enfants par foyer (Rivka, 29 ans, Josué, 73 ans), dépassant parfois les 10 enfants (Laurent, 60 ans). Le taux de fécondité des femmes juives orthodoxes serait plus élevé que pour la population française, dont l'indicateur conjoncturel de fécondité était de 1,87 enfants par femme en 2019[873]. Les juifs orthodoxes seraient en outre responsables de la surreprésentation des juifs dans les familles comptant trois enfants et plus[874]. L'on peut ainsi formuler l'hypothèse que les environ 10% de juifs orthodoxes français représentent une large partie des 12% de couples juifs ayant trois enfants et plus. Ces éléments indiquent donc la prééminence de la famille fondée sur un mariage entre deux juifs orthodoxes, tant l'institution est valorisée :

> « Etre saint, c'est avoir la capacité dans une société corrompue par un certain nombre de comportements, de bassesse, de rester dans la société sans apprendre de la société, et en restant fidèle à l'exemplarité que nous demandent nos sages. Ca veut dire, pour être très concret, par exemple, tout Juif religieux ou toute Juive religieuse devra rester…propre avant le mariage, ne pas consommer, de ne pas

[868] Les juifs de cette catégorie fréquentent jamais, ou très rarement les institutions communautaires (ils comprennent ceux parfois appelés « juifs de *Kippour* »).
[869] Ceux-là fréquentent au moins une fois par ans les institutions communautaires.
[870] Enfin, ceux-là fréquentent au moins une fois par mois les institutions communautaires.
[871] Cohen, E. (2007), *op. cit*., p. 200.
[872] Cohen, E. (2007), *op. cit*., p. 207.
[873] https://www.insee.fr/fr/statistiques/4277635?sommaire=4318291 consulté le 20/08/2021.
[874] Le propos n'est pas pour l'heure d'établir une causalité entre niveau d'orthodoxie et nombre d'enfants, puisque des études plus courtes peuvent aussi influer sur le nombre d'enfants.

> s'amuser. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a rien de plus sacré que le mariage, et que le sexe, loin de méconnaitre la dimension purement sensuelle et plaisir […]. Mais quelqu'un qui a simplement un désir pour une femme, c'est un type normal, c'est juste qu'on lui dit « mec, cool, calme-toi. Fais chaque chose en son temps ». Dans la genèse de ta vie, apprends les valeurs, ensuite deviens fort, ensuite, une fois que tu es en mesure de prendre sur toi la responsabilité d'un mariage, alors épouse celle qui te rendra heureuse et que tu rendras heureuse. Mais c'est pas en t'amusant, en flirtant et, avec à droite et à gauche que tu vas être heureux. Rien du tout, tu perds tu temps, c'est tout. Profite de la femme de ta jeunesse, fais ta vie avec elle, fonde un foyer, aies des enfants, et tu connaîtras le bonheur qui va avec. ». Et c'est la thèse officielle du judaïsme, jusqu'à aujourd'hui. Alors je dis pas que tous les Juifs sont des saints qui appliquent à la lettre ce principe, bien sûr que non puisque des Juifs sont assimilés aux mœurs du monde qui les environnent, et certains font comme les autres. Mais les Juifs de la tradition ne font pas ça. Les juifs qui sont fidèles à la tradition, croyez-moi, ils y tiennent, garçons comme les filles. » - Abel, 55 ans.

Cet extrait d'entretien résume les points évoqués sur le mariage. L'abstinence et les ablutions préalables font partie des règles qui garantissent la « propreté » des époux. Le mariage est en outre à la fois l'occasion de se démarquer d'une société environnante débridée, et la consécration d'une période d'apprentissage des « *valeurs* », caractéristique de la « *genèse* » de la vie. Il est aussi l'occasion de se montrer fidèles à la tradition juive, et d'assurer l'avenir du peuple d'Israël. Un réseau de significations qui contraste donc avec la célébration de l'amour entre deux personnes portée par la conception sécularisée du mariage[875]. Autant d'enjeux qui expliquent pourquoi le divorce est si abhorré par les juifs orthodoxes. En 2017, le Consistoire a par exemple pris des mesures pour lutter contre les divorces qu'il juge trop nombreux (de 300 à 400 divorces, sur 700 mariages religieux environ[876]). Il a ainsi mis en place des cours de préparation au mariage et une médiation obligatoire avec délai de sept jours avant d'entamer les démarches de divorce religieux[877]. *Actualité juive* diffuse également des annoncés de médiateurs conjugaux[878]. Toutefois, cet impératif de procréation dans le cadre saint qu'est le mariage n'est pas propre aux juifs orthodoxes. Le catéchisme catholique prône aussi une attitude « ouverte à la vie »[879], qui considère de bon aloi la procréation, et interdit toute technique artificielle de contraception[880] ; attitude plus prégnante chez les plus religieux. Autrement dit, les juifs orthodoxes observent le

[875] Dupont, S. (2017), *La famille aujourd'hui : entre tradition et modernité*, Paris, Sciences Humaines Éditions.
[876] *Haguesher*, n°519, 24/10/2018, p. 9.
[877] « Consistoire. Le Tribunal Rabbinique de Paris fait de la médiation familiale un préalable obligatoire », https://www.consistoire.org/mediation-familiale/, consulté le 01/02/2021, *Haguesher*, n°562, 06/11/2019, p. 20.
[878] « Mendel Azimov : « Il faut cinq à dix ans pour se stabiliser dans un pays », site internet d'*Actualité Juive*.
[879] *Cf.* Le catéchisme de l'Église Catholique, Deuxieme Partie, Deuxième Section, Chapitre 3, Article 7 « Le Sacrement Du Mariage »
[880] Il est toutefois possible de consommer un mariage pendant les périodes « infécondes », puisqu'il ne s'agit pas d'un processus interrompu. *Cf.* L'encyclique *Humanae Vitae*, de Paul VI, de 1968.

commandement biblique « croissez et multipliez » moins parce qu'ils sont juifs[881] que parce qu'ils sont orthodoxes, qui lisent littéralement les textes[882].

2.4 Niveau d'éducation

La scolarisation dans des établissements privés est surtout le fait des « très pratiquants « (55% d'entre eux ont un ou plusieurs enfant(s) scolarisé(s) dans un établissement privé[883]. Certes presque la moitié des « pratiquants » (48%[884]) a un ou plusieurs enfant(s) scolarisé(s) dans un établissement public, mais cette part est plus faible que celle de l'ensemble de l'échantillon (65%). Mais parmi les pratiquants, ce sont les « assez pratiquants » qui scolarisent le plus leurs enfants dans des écoles privées (62%, contre 41% pour les très pratiquants, et 38% pour l'échantillon global). En revanche, les établissements privés juifs sont surreprésentés parmi les établissements privés de scolarisation des « très pratiquants » : 31% contre 10% pour les établissements privés catholiques (contre 22% pour les « assez pratiquants » dans un établissement privé juif, « assez pratiquants » qui scolarisent à 40% un ou plusieurs de leurs enfants dans un établissement privé catholique). L'enquête de 2007 note également une surreprésentation de « revivalistes » et « traditionalistes »[885] dans les scolarisations dans des établissements privés juifs[886]. Cet investissement de l'éducation juive indiquerait un souci de transmettre une identité juive[887] plus marqué chez les parents « pratiquants ». Si les établissements privés sont vus comme une échappatoire à l'antisémitisme qui sévirait dans l'école publique, l'inscription dans des établissements privés juifs revêt des significations supplémentaires (fuir l'antisémitisme mais aussi transmettre une éducation juive : 25% des enfants des pratiquants sont scolarisés en privé juif, contre 2% des non ou peu pratiquants)[888]. C'est d'ailleurs pourquoi l'ouverture d'écoles privées juives n'est pas indexée au regain d'actes antisémites[889] (de 14 écoles créées par décennie jusqu'en 1981, à 27 de 1981 à 1990, puis 11 et 12[890]). Pour autant, l'inscription

---

[881] Même si, au nom de cet impératif, la halakha autorise un mari à divorcer si le mariage est resté infécond au bout de 10 ans.
[882] *Cf.* par exemple le Choulkhan Aroukh, *"Every man is required to marry a wife in order to procreate"* (Even HaEzer, 1:1), ou encore des commentaires rabbiniques (Rabbi Eliezeb, TB, Yevamot, 63B, *"He who does not engage in procreation is as if he spilled blood"*, cités dans Gutwirth J. (2004), *op. cit.*, p. 101.
[883] (2015), IFOP, *op. cit.,* p. 85.
[884] Le total des réponses dépasse 100 car plusieurs réponses étaient possibles, certaines familles scolarisant leurs enfants dans des établissements différents.
[885] Toujours selon la typologie d'Erik Cohen, les traditionalistes accordent la primauté à l'autorité, notamment dans le cadre familial.
[886] Environ 34% des revivalistes et 33 des traditionalistes scolarisent leurs enfants en réseau éducatif juif (contre 13% d'individualistes et 8% d'universalistes). Parmi les réseaux éducatifs juifs, 51% sont des enfants de T et 34% de R (contre 15% de I et 15% de U). *Cf.* Cohen, E. (2007), *op. cit*. p. 169.
[887] Fourquet, J., Manternach, S. (2016), *op. cit*.
[888] *Ib*., p. 105.
[889] *Ib*., p. 102.
[890] Cette forte hausse de l'offre vient d'une forte hausse de la demande. Dès 1969, les demandes d'inscriptions dépassent les places disponibles dans « le secondaire juif ». C'est pourquoi le FSJU et l'Alliance Juive pour Israël ont constitué le Fonds d'Investissement pour l'Education ; la fondation Pincus consacre 20 millions de francs, le quart de ses allocations, à 40 projets éducatifs juifs en France. Il ne s'agit cependant pas seulement d'une réponse à l'urgence : le FSJU doit encourager à l'alya selon son accord avec le Keren Hayesod (Fonds d'investissement datant de 1920 pour favoriser installation des juifs en Palestine), et

des enfants dans une école juive ne témoigne pas du niveau de pratique des enfants ou de leurs parents. En effet, parmi les trois « utilisateurs » de l'école juive, les observants ne représentent que 15% (les « traditionalistes » 49% et les non-observants 36%)[891]. Si, de la réouverture des écoles juives en 1945 à l'arrivée des juifs séfarades au début des années 1970, les élèves d'écoles juives venaient plutôt des milieux orthodoxes[892], leur origine religieuse si l'on peut dire s'est diversifiée (d'autres motivations conduisant à l'inscription dans des écoles juives, tel que l'antisémitisme, *cf. supra*, d'autant que les écoles juives sont identifiables comme telles, comme l'a rappelé l'attentat en 2012, à l'école Ozar HaTorah de Toulouse). Les « très pratiquants » sont également plus en faveur de la scolarisation à domicile que l'ensemble des juifs (61% des « très pratiquants » oui, 49% non, contre 38% et 62% pour l'échantillon global[893]).

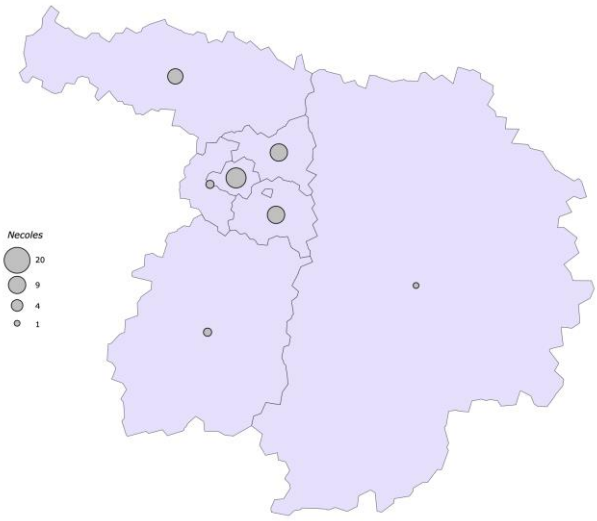
L'enquête de 2007 indique également une surreprésentation du « noyau communautaire » dans l'enseignement privé juif (52%, contre 24% dans l'enseignement public, 19% dans l'enseignement privé non juif, 5% dans l'enseignement privé simultanément juif et non juif[894]). Toutefois, les proportions sont plus importantes que celles de l'enquête de 2016, ce qui montre que la catégorie « noyau communautaire » est plus large que celle de « très pratiquants ». A partir du baccalauréat, plus le niveau d'étude s'élève, moins les « pratiquants » sont représentés face aux « non pratiquants » (bac : 49%-51% ; bac+2 : 36%-54% et diplôme supérieur : 22%-78%). Mais, plus précisément, les « assez pratiquants » enregistrent cette baisse, les « très pratiquants » étant stables (à un niveau certes bas, 7%, 9%, 7%[895]). Cette donnée concorde avec une autre : plus le niveau d'étude augmente, plus le taux de célébration diminue[896].

Le lien des orthodoxes avec l'éducation ne se limite pas à la scolarisation dans des établissements privés juifs, dans la mesure où ils prennent directement part à l'encadrement éducatif d'une partie de la judaïcité française. Ainsi, *« si la majorité d'entre eux* [des parents d'élèves] *se déclarent « traditionalistes » dans la plupart des enquêtes, le poids de la religion est d'autant plus fort au sein des établissements qu'au moins la moitié de ceux-ci est d'obédience orthodoxe et 22% loubavitch (orthodoxe*

le fonds Pincus *« espérait renforcer les communautés de diaspora et maintenir un potentiel d'Alye en Israël. »*. *Cf.* Cohen, E. (2007), *op. cit.*, p. 196 ; *cf.* aussi *Le guide des écoles juives*, publié par le FSJU.
[891] Cohen, E. (2007), *op. cit.*, p. 86.
[892] *Idem*, p. 85.
[893] (2015), IFOP, *op. cit.*, p. 81.
[894] (Périphérie proche : 39%, 21%, 36%, 4%, Périphérie lointaine : 27%, 48%, 45%, 0%, Total : 27%, 37%, 33%, 3%). *Cf.* Cohen, E. (2007), *op. cit.*, p. 202.
[895] « Enquête auprès des juifs de France », 2015, Ifop pour la fondation Jean Jaurès, p. 9.
[896] *Ib.* p. 14-15.

piétiste)[897], alors qu'ils ne représenteraient que 2 à 3% de la judaïcité française[898]. Cette part loubavitch est en outre en croissance puisqu'elle était de 11,5% en 1991[899]. En cumulant la part de marché éducatif des loubavitch à celles du réseau Ozar Hatorah et des autres écoles *haredi* indépendantes (comme Or Yossef), l'on s'aperçoit que les orthodoxes représentent environ 60% du système éducatif juif[900]. Certains établissements connaissent par ailleurs de fortes progressions : à l'école confessionnelle juive d'Aubervilliers, les effectifs se seraient accrus de 20%, selon la directrice de l'école, alors que des *alyot* ont été faites depuis cette ville[901]. Autrement dit, une minorité (orthodoxe) prend en charge une partie de l'encadrement éducatif de la majorité[902], paradoxe qu'il faudra expliquer (*cf.* chapitre 2). Cela, d'une part, constitue des débouchés professionnels nombreux pour les orthodoxes, et d'autre part, explique en partie le renforcement de la référence religieuse observé chez les jeunes. Plus largement, l'encadrement communautaire de la jeunesse par des activités culturelles dans la mouvance du scoutisme et du militantisme sioniste (cours d'hébreu, voyages en Israël, conférences sur l'histoire du peuple juif, etc.) a décliné[903], si bien que l'encadrement qui subsiste est d'ordre religieux, et non politique ou ethnique comme dans des écoles non orthodoxes[904].

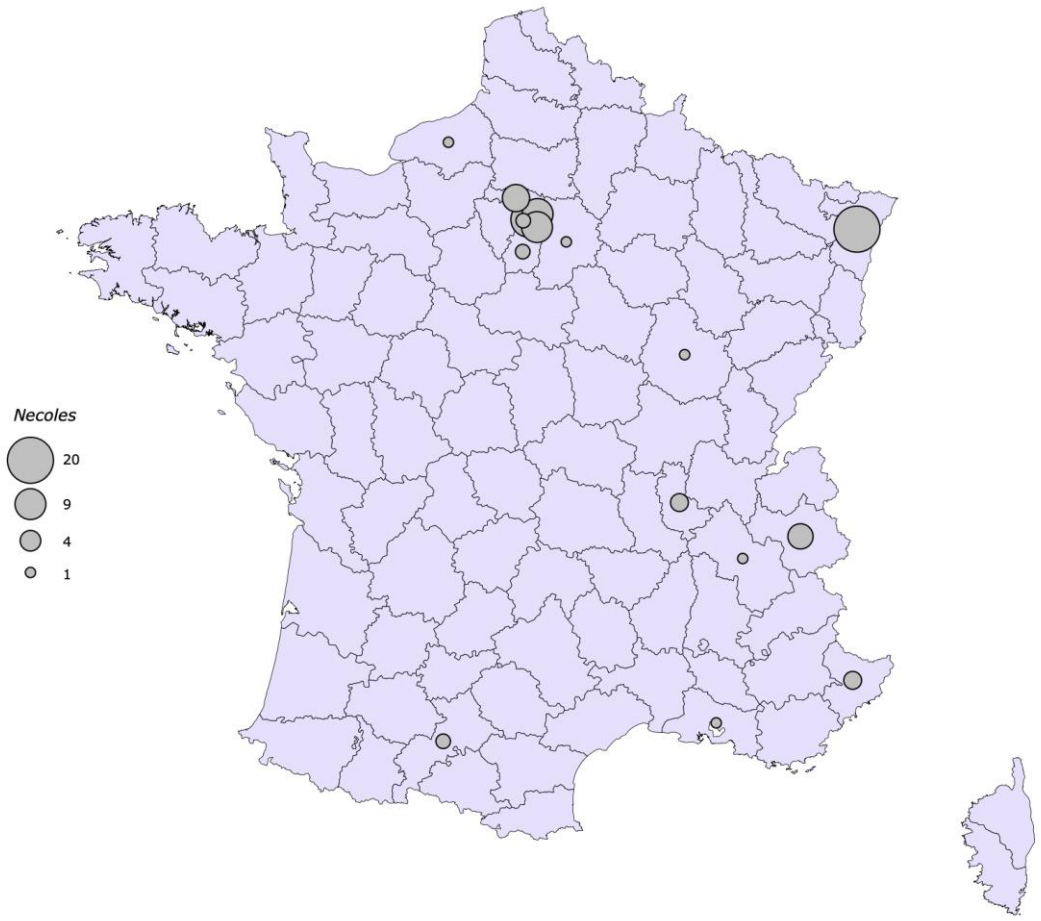
Carte 5 - Établissements éducatifs juifs orthodoxes en Ile-de-France



Source : enquête de l'auteur

[897] Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphael, F. (2009), *op. cit.*
[898] Gutwirth, J. (2004), *op. cit*. Le chiffre de 10 000 est corroboré par Josué, 73 ans.
[899] Cohen, E. (1991), *op. cit.*
[900] Endelstein, L. (2017), *op. cit.*, dans Zwilling, A.-L., Allouche-Benayoun, J., Hermon-Belot, R., *et al.*, *op. cit.*
[901] Fourquet, J., Manternach, S. (2016), *op. cit.*, p. 102.
[902] Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphael, F. (2009), *ib.*
[903] *Ib.*, p29. Bensimon, D., Della Pergola, S. (1986), *op. cit.*, p. 253.
[904] Gutwirth, J. (2004), *op. cit.*, p. 113. Des écoles comme Ganénou, dont les deux centres sont situés dans le XI^{e} et le XII^{e} arrondissements de Paris.

Carte 6 - Établissements éducatifs juifs orthodoxes en France



Source : enquête de l'auteur[905]

2.5 Profils socio-économiques

Les orthodoxes sont très présents dans les structures éducatives juives, auxquelles ils fournissent enseignants (d'hébreu[906] et de *kodesh*) et responsables religieux (notamment pour la *cacherout*)[907]. Second secteur d'activité : l'informatique, et plus largement, des professions techniques, qui n'interfèrent pas avec leur système de croyance. Les deux entretiennent en effet « *une affinité particulière* ». *« Cette affinité est avant tout formelle. Il s'agit en effet de deux systèmes clos : l'un et l'autre peuvent ignorer la culture de la société dans laquelle ils sont utilisés, l'un comme l'autre créent un langage particulier, fabriquent leur rhétorique, leur code de communication, leur logique. L'on peut ainsi passer d'un système à l'autre en limitant les contacts avec la*

[905] Je tiens à remercier tout particulièrement Marion Vaillant-Jacquet, pour m'avoir accompagné dans la création de cette carte. Elle a été constituée par recoupement de réseaux éducatifs (Ozar Hatorah, loubavitch) et d'institutions locales indépendantes.
[906] Loupo, Y. (2006), *Métamorphose ultra-orthodoxe chez les juifs du Maroc. Comment les séfarades sont devenus ashkénazes*, Paris, L'Harmattan, p. 84.
[907] Gutwirth, J. (2004), *op. cit.*, p. 101 et p. 173.

culture environnante. » [908]. L'avantage de ces métiers informatiques est ainsi de présenter aux juifs orthodoxes un espace professionnel relativement clos, qui ne place pas les relations sociales au cœur de l'activité professionnelle. Autrement dit, il s'agit avant tout d'interagir davantage avec un ordinateur qu'avec des collègues, des clients ou des usagers, ce qui évite des questionnements, et des difficultés, quant à l'attitude à adopter envers des non-juifs (*cf.* chapitres 2 et 4).

Les « pratiquants » sont légèrement surreprésentés parmi les professions libérales et les cadres supérieurs (49% sont pratiquants alors que 42% des actifs sont pratiquants). C'est en partie le fait des juifs qui ont renforcé leur pratique religieuse (des convertis internes, en somme, ou *Baalei techouva*[909]), qui ont fait d'autres études, et plus longues que les né-orthodoxes avant de s'engager dans le judaïsme orthodoxe. Parmi eux, les « assez pratiquants » sont le plus surreprésentés (35% alors qu'ils ne représentent que 27% des actifs). Comment dès lors expliquer qu'une faible part de « pratiquants » parmi les diplômes supérieurs coexiste avec une quasi majorité de professions libérales et cadres supérieurs ? Des recherches plus approfondies seraient bienvenues.

Les « pratiquants » sont surreprésentés parmi ceux qui s'en sortent « facilement » et « très facilement » avec les revenus du foyer, mais au sein de la catégorie des « pratiquants », les « très pratiquants » sont les plus surreprésentés (31% pour l'échantillon, 61% pour les « très pratiquants » et 41% pour les « assez pratiquants »)[910]. Les chiffres sont comparables pour ceux qui portent systématiquement/régulièrement la kippa, dont on peut penser qu'ils sont plus pratiquants que ceux qui ne la portent pas, du moins pas à cette fréquence. Cette donnée est divergente avec ce qu'a mesuré l'enquête de 2007, qui notait que les « revivalistes », de même que les « individualistes », plus centrés sur la dimension individuelle de leur vie, ne présentaient pas de caractéristiques socio-économiques particulières, ni revenus élevés, ni faibles (classe moyenne, plus près des faibles revenus que des revenus élevés)[911].

---

[908] Podselver, L. (2010), *op. cit.*, p. 291: *« La connaissance technique ne présuppose par le partage de valeurs ou d'intérêts communs.* […] *Afin de minimiser encore le rapport à l'autre, il pourra individualiser son travail en exécutant des projets de recherches à domicile. Dans ce secteur particulier, on peut ainsi trouver les pratiques plus traditionnelles du travail à domicile ou de la petite entreprise familiale qui ont caractérisé l'économie des juifs migrants en période d'installation* [*Cf.* Nancy Green, (1985)]. *En se dirigeant vers les secteurs de l'informatique, les loubavitch mettent à leur service leur formation et leur capacité tout en répondant à leur désir d'indépendance. Ils font ainsi l'économie de la relation avec l'extérieur en réduisant au maximum les échanges et en neutralisant leurs relations aux autres.».*

[909] Gutwirth, J. (2004), *op. cit.*, p. 99-100.

[910] (2015), IFOP, *op. cit.*, p. 38.

[911] Elle relève également que le profil des revivalistes ne s'indexe pas sur leur condition socio-économique. En effet, Les traditionnalistes présentent un statut plus précaire, un niveau éducatif ainsi qu'un niveau de revenus plus faible que les individualistes et les universalistes, compensant peut-être ainsi ce statut par un investissement identitaire (référence est faite à Schnapper, D. (1998), *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard) ; alors que les universalistes, économiquement plus intégrés, expriment des intérêts excédant la seule question du judaïsme. Par contraste, les revivalistes (et les individualistes) « *font des choix de valeurs pas nécessairement liés à des données sociales objectives* ». *Cf.* Cohen, E. (2007), *op. cit.*, p. 162-163.

2.6 Lieux de résidence

Il apparaît une certaine corrélation entre les lieux de résidence et les niveaux de pratique, puisque les « très pratiquants » sont surreprésentés parmi les répondants habitant en Ile-de-France (13%), à Paris (15%) (alors qu'ils ne représentent que 10% du total) [912]. Les cartes de la population juive globale et de la population orthodoxe, ainsi que des écoles orthodoxes, ne se recoupent donc pas tout à fait. Ce regroupement plus prononcé des juifs orthodoxes en quelques endroits justifie d'ailleurs l'approche monographique de cette recherche.

Plus précisément, en Ile-de-France, les juifs orthodoxes sont présents dans certaines villes de banlieue et quartiers parisiens. Les quartiers historiques comme, à Saint-Paul, la rue des Rosiers et la rue des Pavée n'abritent pas vraiment une population juive résidente. Il s'agit de « *lieux d'installation des anciennes vagues migratoires comme Sarcelles, Belleville, Créteil, réanimés par la revitalisation religieuse contemporaine, mais aussi nouvelles concentrations comme Saint-Brice en Seine-Saint-Denis, et à Paris le 19e arrondissement ou le sud du 11e.* »[913]. C'est en Ile-de-France par exemple que les loubavitch ont 152 de leurs 200 centres[914] et oratoires[915], et 63 des 64 restaurants sous leur surveillance[916], autant d'indicateurs du niveau d'orthodoxie d'un quartier[917]. Un élément supplémentaire de preuve de la présence des orthodoxes à Paris est que les mariages mixtes deux fois plus nombreux en province qu'à Paris[918], or, un niveau de pratique élevé est souvent corrélé à une forte opposition aux mariages mixtes (*cf. supra*). Dans le XIX[e] arrondissement de Paris par exemple, si la population juive n'est pas majoritaire, l'on peut toutefois estimer, sans pouvoir la quantifier, une surreprésentation des pratiquants dans ce quartier, eux qui choisissent à 55% leur domicile en fonction de la proximité avec « *des lieux juifs* »[919], dont font partie les lieux de culte, particulièrement présents dans cet arrondissement. Lieu ancien d'implantation du judaïsme orthodoxe, comme le Marais ou la rue des Rosiers, le XIX[e] arrondissement a fait l'objet de quelques travaux[920]. Toutefois, à la différence de ces deux derniers

---

[912] (2015), IFOP, *op. cit.*, p. 9.
[913] Endelstein, L. (2013), « L'Erouv, une frontière dans la ville « ? », *Ethnologie française*, 43(4), 641-649 ; Green, N. (1985), *op. cit.*
[914] https://www.loubavitchfrance.fr/a-propos/habad-de-france/; https://www.loubavitch.fr/etude/delegues, consulté le 14/04/2021.
[915] Cohen, E. (1991), *op. cit.*
[916] http://www.restaurant*casher*.com/restaurant-*casher*-loubavitch.php, consulté le 15/08/2022.
[917] Valins, O. (1999), *op. cit.*
[918] Cohen E. (2007), *op. cit.*, p. 319.
[919] Bensimon, D., Della Pergola, S. (1986), *op. cit.*, p. 95.
[920] Endelstein, L. (2004), « Le judaïsme dans un quartier parisien populaire », *Hommes & Migrations*, 1250, 49-60; (2006), « Les juifs originaires d'Afrique du Nord, acteurs du développement du commerce *casher* », dans Bruno, A.-S., Zalc, C. (dir.), *Petites entreprises et petits entrepreneurs étrangers en France (19e-20e siècle). Actes des journées d'études des 23 et 24 octobre 2003*, Paris, Editions Publibook

quartiers, il perdure comme un lieu de vie d'une population orthodoxe importante[921]. Les loubavitch, présents dès les années 1970, y ont par exemple plus de lieux de culte que dans les autres arrondissements (4 lieux en 2008[922], ainsi que deux écoles). Parmi les écoles, une seule n'est pas orthodoxe (Lucien de Hirsch)[923]. A Sarcelles, 5 lieux de culte sur 18 sont consacrés au judaïsme[924]. Les juifs orthodoxes tendent à se concentrer en Ile-de-France, mais ils ne sont pour autant pas absents en province. Les quantifier n'est pas aisé. Ils seraient majoritaires à Marseille[925], environ 10 000 à Strasbourg (*cf.* chapitre 2), et dans une moindre mesure, Aix-les-Bains (*cf.* chapitre 2), Toulouse (autour de l'école Ozar Hatorah par exemple (10 000[926]).

2.7 Alya

Les juifs orthodoxes semblent plus concernés par l'*alya* que les juifs non-orthodoxes. 58% de ceux qui envisagent sérieusement d'émigrer en Israël se disent « pratiquants », dont 24% se disant « très pratiquants », alors qu'ils ne représentent respectivement que 36% et 10% de l'échantillon retenu. Ou encore, presque tous les candidats sont traditionalistes ou orthodoxes ; 60% de ceux qui rejettent ou ne considèrent pas du tout de faire leur *alya* (les opposés) sont non pratiquants ou libéraux, 40% se disent traditionalistes ou orthodoxes. En outre, si l'antisémitisme a quelque influence sur le départ pour Israël, les « pratiquants », plus facilement identifiables par leur kippa et leurs *tzitzit* (ces franges du châle de prière qui peuvent dépasser), seraient plus concernés par l'*alya*. En effet, les trois nuances de pratique sont plus touchées que les « pas du tout pratiquants ». L'on constate le même effet *crescendo* pour la proposition « On ne se sent en sécurité nulle part »[927] : 80% des « pratiquants » sont « Tout à fait_d'accord » ou « plutôt d'accord », contre 68% de l'échantillon. Les « pas pratiquants » « tout à fait d'accord » ou « plutôt d'accord » sont 62%, et au sein d'eux, les « peu pratiquants » sont « d'accord » à 75% et les « pas du tout pratiquant » à 54%.

Mais l'*alya* n'est pas seulement corrélée à un sentiment d'insécurité. En effet, les juifs qui ont des proches ayant émigré en Israël ou dans d'autres pays sont le plus souvent très pratiquants (82% contre 59% de l'échantillon)[928]. Or, ceux qui connaissent des proches ayant émigré envisagent plus eux-mêmes un départ de France que les autres : 92% de ceux qui envisagent sérieusement le départ pour Israël connaissent des

---

[921] *Ib.*
[922] https://fr.chabad.org/centers/default.asp?country=France&city=Paris&Start=26, consulté le 19/08/2021
[923] Endelstein, L. (2009), *op. cit.*, p. 124.
[924] https://www.sarcelles.fr/loisirs-culture/associations/culte/, consulté le 19/08/2021.
[925] (non signé) (29/06/2017), « Women Torah readers at French JCC threatened, insulted", *Jewish Telegraphic Agency*. *Cf.* aussi le chapitre 6
[926] Gorce, B. (19/03/2020), « Peur et tristesse des juifs de Toulouse », *La Croix*
[927] (2015), IFOP, *op. cit.*, p. 9.
[928] *Ib.*, p. 98, p. 113.

proches déjà partis dans un autre pays, et 85% de ceux qui envisagent sérieusement le départ pour un autre pays (hors Israël) connaissent des proches déjà partis dans un autre pays[929].

Conclusion de section

Plusieurs observations ressortent de cette section, sur la judaïcité française en général et la judaïcité orthodoxe. Les effectifs de la judaïcité française, en tout cas celle qui se déclare comme telle, tendent à s'amenuiser. Par comparaison avec la population française, elle est plus âgée mais aussi plus francilienne. Les deux partagent des profils socio-économiques similaires. En revanche, la première scolarise plus volontiers ses enfants dans des établissements scolaires privés et les familles comptent au moins trois enfants, témoignant d'un comportement de fécondité[930] différent.

Comparée à la judaïcité française, la frange orthodoxe est plus jeune, plus ou moins francilienne (en fonction du niveau de pratique). Elle serait plus investie dans les établissements scolaires privés juifs, et contribuerait à la surreprésentation des familles de plus de trois enfants. Ces observations appellent plusieurs commentaires.

Le premier concerne la baisse de la population juive en France, qui semble être le résultat d'une fécondité inférieure au taux de renouvellement des générations, de mariages mixtes en constante augmentation, qui contribueraient à diluer l'identité juive, et de départs vers Israël[931]. L'*alya*, qui peut venir spontanément à l'esprit lorsqu'il s'agit de la judaïcité, n'est donc qu'un facteur parmi d'autres de la baisse de la population juive de France. Alors que la judaïcité française aurait chuté de 300 000 personnes, si l'on compare l'estimation de 1977 à celle de 2020, l'*alya* ne rendrait compte que de la moitié (76 000 de 1948 à 2002, 30 000 de 2000 à 2017). Bien qu'en baisse, la population juive reste plus importante numériquement que d'autres minorités, telles que les kurdes (250 000)[932], les coptes (45 000)[933], les mormons (36 000)[934] ou encore les roms (de 15

[929] *Ib.*, p. 99.
[930] Bonneuil, N. (1989), « Conjoncture et structure dans le comportement de fécondité », *Population*, 1989, 44(1), 135-157.
[931] Des flux migratoires en provenance d'Israël sont certes à l'œuvre, mais il s'agirait surtout d'Israéliens. Même s'ils sont probablement pour certains juifs, ils ne peuvent être inclus dans la population juive.
[932] Chagnollaud, J.-P. (dir.) (2015), *Communautés en exil. Arméniens, Kurdes, et chrétiens d'Orient en territoires franciliens*, Paris, L'Harmattan, p. 91.
[933] Selon le Bureau central des cultes. *Cf.* AFP, (03/01/2011), « Les coptes sont plusieurs dizaines de milliers en France », *Le Point*.
[934] Sur les 14 millions de Mormons dans le monde. *Cf.* Allred, R. (2010), « Mormons » dans Bates, C., *The early republic and antebellum America : An encyclopedia of social, political, cultural, and economic history*, New-York, Routledge, 679-682 ; Decoo, W. (2018), « Mormons in Europe », dans Givens, T., Barlow, P., *The Oxford Handbook of Mormonism*, Oxford, Oxford University Press, 543-558

à 20 000)[935], mais moins que les protestants (800 000)[936] et les musulmans (environ 4 millions)[937]. Pour les bouddhistes, les estimations varient, selon la définition, entre 300 000[938] et un million[939].

Le deuxième commentaire est relatif à la distinction ashkénazes/séfarades. Cette ligne de fracture tendrait à s'estomper, au profit d'un autre clivage, entre libéraux et orthodoxes, à la fois dans l'établissement de relations sociales ou dans la fréquentation d'une synagogue (*cf.* chapitre 3)[940].

Le troisième commentaire porte sur la comparaison entre les orthodoxes et le reste de la judaïcité française. Les « pratiquants » se démarquent des « non pratiquants » par l'âge (ils sont plus jeunes, notamment en raison d'une fécondité plus élevée), le niveau d'étude (moins élevé), et le lieu d'éducation des enfants (plus massivement en établissements privés juifs), ainsi que l'expérience d'actes ou de comportements antisémites (plus fréquemment vécus), et le projet d'émigration en Israël (plus fréquent). En revanche, les équilibres sont conservés en ce qui concerne les professions (surreprésentation des professions libérales et cadres supérieurs, sans que des indicateurs plus précis ne permettent de dire s'il s'agit des mêmes professions libérales[941]). Le lieu de vie (Ile-de-France ou province), est plus indécis, puisque les « assez pratiquants » sont répartis sur le territoire de la même manière que les « pas pratiquants » alors que les « très pratiquants » sont plus franciliens. L'observation de la répartition montre donc qu'elle dépend du niveau de pratique, puisque les très pratiquants tendent à se regrouper.

Le quatrième commentaire est la convergence entre les différentes orthodoxies comparées, ce qui fait apparaître une spécificité orthodoxe, au-delà des populations et pays considérés.

Conclusion de chapitre

Ce chapitre a permis de situer les juifs orthodoxes français par rapport à d'autres juifs français et d'autres juifs orthodoxes. Alors qu'ils se singularisent religieusement

---

[935] Cailloce, L. (2017), « Qui sont vraiment les Roms de France ? », *CNRS Le journal* ; (2017), *Rapport sur la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie,* CNCDH.
[936] Sur les 900 millions de protestants dans le monde, soit ntre 1 et 2% de la population française (1,3% selon l'enquête ISSP de 2008). *cf.* Zwilling, A.-L., (dir.), (2014), *op. cit.*, p195
[937] (2020), *Rapport annuel de l'Observatoire de la laïcité 2019-2020*, p. 101.
[938] http://www.globalreligiousfutures.org/explorer/custom#/?subtopic=15&chartType=bar&data_type=number&year=2020&religious_affiliation=all&countries=France&age_group=all&pdfMode=false&gender=all, consulté le 05/05/2022.
[939] L'UBF revendique entre 500 000 et un million d'adeptes. Certains les estiment à 800 000. *Cf.* Prélot, P.-H. (1999), « Les religions et l'égalité en droit français. », *Les Cahiers de droit*, 40(4), 849-886, p. 91.
[940] A titre d'anecdote, ce qui compte dans les restaurants, c'est la *teouda*, le certificat *casher*, et qui l'a délivrée, plutôt que les plats d'origine. *Cf.* Endelstein, L. (2009), « Les lieux de la revitalisation du judaïsme aujourd'hui. Vers un brouillage des frontières entre ashkénazes et séfarades ? », *Archives juives*, 42(2), 98-111.
[941] Parmi les professions libérales présentes dans l'échantillon des enquêtés de cette recherche, les professions médicales sont plus représentées (que les avocats par exemple).

des autres juifs, et sociologiquement des autres juifs français, ils présentent un profil proche des juifs orthodoxes israéliens, mais surtout états-uniens et britanniques. Certes légèrement moins représentés au sein de leur judaïcité, les juifs orthodoxes français sont aussi âgés que les autres, présentent une structure familiale (mariage endogame, avec au moins 3 enfants) et une pyramide d'âge comparables, un même investissement des écoles privées juives, des profils socio-économiques proches, ainsi qu'une même prédilection pour les espaces urbains. Ces quatre judaïcités orthodoxes sont ainsi plus proches les unes des autres que de leur judaïcité globale respective, ce qui contribue à leur donner le statut de diaspora dans la diaspora, de minorités dans une minorité. Pour le dire encore autrement, dans les quatre pays envisagés, le segment orthodoxe, inséré dans des judaïcités déclinantes, se développe. Cela est lié à des taux de fécondité plus élevé, et se traduit par des scolarisations en hausse dans les établissements orthodoxes, et un renforcement de la pratique chez les jeunes[942].

Tableau 14 - Comparaison des juifs orthodoxes français par rapport à d'autres juifs (synthèse)

Populations comparées	Part	Famille	Age	Établissements de scolarisation	Profils socio-économiques	Où	*Alya*
Judaïcité française/population française totale	0,60%	- ½ mariage endogame - Une majorité avec moins de 2 enfants	Moins jeune	Privé	Similaire	Plus francilienne	-
Orthodoxie juive française/judaïcité française	>10%	- mariage endogame - Une majorité avec au moins trois enfants	Plus jeune	Privé juif Écoles en croissance	Similaire mais moins d'études	« Très pratiquants » plus franciliens	Plus concernée
Orthodoxie juive française/orthodoxies juives étrangères	10-15%	- Mariage endogame - Une majorité avec au moins trois enfants	Aussi jeune	Privé juif Écoles en croissance	Même niveau d'études et de revenus	Aussi urbaine	Plus concernée

Source : élaboration de l'auteur

Une différence toutefois est apparue en filigrane au cours des deux dernières sections. En effet, au sujet des judaïcités britannique et états-unienne, ont été évoquées diverses cours hassidiques, tels que les belz et les loubavitch au Royaume-Uni, ou les bobov et les satmar aux États-Unis. Par contraste, la population orthodoxe française paraît moins diversifiée : *« le hassidisme « à la française »* se distingue en effet par son

[942] Il serait difficile de dire que ce mouvement de renforcement de l'orthodoxie par les jeunes est plus prononcé dans l'une des judaïcités plus qu'une autre. Certes, parmi les jeunes se rendant en Israël dans le cadre du programme Israël Experience, sous l'égide de l'Agence Juive, ceux issus de France sont plus nombreux à considérer très important le mariage exogame (68% contre 38% pour ceux venus des États-Unis et 43% du Royaume-Uni), le respect des *mitsvot* (37% le déclarent très important, contre 26% pour ceux venus des États-Unis et 17% du Royaume-Uni), et l'apprentissage de la Torah (30%, contre 19% et 12%). Mais les proportions sont pour ainsi inverses pour les jeunes participants au programme Bnei Akiva. *Cf.* Cohen, E. (2014), *op. cit.*, p. 227.

« *quasi-monolithisme Loubavitch* »[943]. Une explication possible est le choix de la France, au sortir de la Deuxième Guerre mondiale, comme l'une des priorités dans la reconstruction des judaïcités par le mouvement loubavitch (*cf.* chapitre 3). De plus, le mouvement loubavitch était aussi présent en Afrique du Nord, dès les années 1950. De la sorte, à leur arrivée en France, les séfarades ont eu tendance, pour partie, à se tourner vers une organisation qui leur était familière. Le mouvement loubavitch a ainsi bénéficié de renforts séfarades pour ainsi dire, qui représentaient, dans les années 1980, plus des trois quarts des effectifs du mouvement[944].

La variable de l'*alya*, si elle n'a pas permis d'aborder précisément les orthodoxes, fait néanmoins apparaître une différence entre le cas français et les trois autres cas. En effet, l'*alya* de France présente une certaine arythmie (avec un pic en 2015, certainement lié à l'attentat de la même année à l'Hypercasher de Montrouge), alors que les *alyot* en provenance des États-Unis et du Royaume-Uni sont particulièrement stables. En outre, le niveau d'*alya* de France équivaut à celui des États-Unis, alors que la judaïcité française ne représente qu'environ 8% de la judaïcité états-unienne. Dans la mesure où l'antisémitisme est envisagé comme une cause d'*alya* en France, peut-être est-il aussi corrélé aux chiffres d'*alya* pour les États-Unis et le Royaume-Uni[945]).

Enfin, le renforcement de la pratique dont il a été question demande à être précisé, notamment pour en mesurer l'ampleur, numérique et idéologique si l'on peut dire. En effet, les items testés ne sont pas spécifiques aux orthodoxes (*cf.* section 1). Par exemple, dans l'enquête Ifop pour la fondation Jean Jaurès, certes les « très pratiquants » sont surreprésentés parmi ceux qui célèbrent les 6 fêtes (25% alors qu'ils ne représentent que 10% de l'échantillon), mais c'est le cas également des « assez pratiquants » (48% alors qu'ils représentent 36% de l'échantillon). Inversement, plus le niveau de pratique diminue, moins les répondants célébrant les 6 fêtes sont nombreux. Ces résultats apportent donc une précision, même limitée, à la manière dont les enquêtés ont compris l'expression « très pratiquant » : de manière assez large, puisque la célébration de ces six fêtes est vue comme un marqueur de pratique (laissant de côté la question de *shabbat* et du rapport au texte) (*cf.* section 1).

En dépit de ces différences, il reste que les juifs orthodoxes de France sont plus proches des autres juifs orthodoxes, voire d'autres groupes religieux à l'attitude

[943] Gutwirth, J. (2004), *op. cit.*, p. 188. D'autres cours sont certes présentes, tels que les breslev, notamment rue Manin, dans le XIX[e] arrondissement de Paris, où se trouve un oratoire.
[944] Podselver, L. (1986), *op. cit.*, p. 54-55.
[945] Il apparait alors qu'un sentiment relatif de sécurité soit souvent souligné par les juifs du Royaume-Uni (Edelman, T. (2002), *op. cit.*; Green, T., Shain, Y. (2016), *op. cit.*), comparé aux autres pays européens (en 2020, la proportion de juifs ayant envisagé de quitter le Royaume-Uni à cause de l'antisémitisme était en baisse, à 12% contre autour de 20% les années passées, en raison notamment de la défaite électorale du parti travailliste en 2019. *Cf.* (2021), Campaign Against Antisemitism, « Antisemitism Barometer 2020 », p. 24.

intégraliste, que des juifs non-orthodoxes. Comme eux, des catholiques conservateurs accordent le même primat à la fécondité (*cf. supra*). La comparaison avec des protestants évangéliques est encore plus éloquente : eux-aussi opposés à toute forme de contraception et favorables à une fécondité élevée[946], ils expriment des taux de pratique assidu aussi élevés que les juifs orthodoxes[947], et accordent à l'encadrement scolaire des jeunes[948] une importance centrale au sein de leur dispositif de socialisation.

Plus largement encore, les juifs orthodoxes, en France comme aux États-Unis, au Royaume-Uni et en Israël, et plus particulièrement, les jeunes, participent d'un mouvement de réaffirmation de la référence religieuse qui dépasse le cas du seul judaïsme. En l'absence de données spécifiques aux musulmans religieux, il reste à comparer la population juive de France à la population musulmane de France[949]. Cette dernière vivrait à 69% en province et serait titulaire à 51% d'au moins un bac+2. Les musulmans appartiendraient prioritairement à des classes socio-professionnelles inférieures (autour de 45% sont employés ou exercent des professions intermédiaires)[950]. Les plus religieux auraient des revenus moyens[951]. De la même manière, il ne faut pas faire de cette tendance globale de réaffirmation du religieux le fait exclusif d'un effet générationnel : les migrations participent aussi de ladite dynamique[952]. Toujours est-il qu'au sein de cette tendance de fond à un renforcement de la religiosité, juifs et musulmans se révèlent plus attachés à la référence religieuse (56% des musulmans seraient croyants et pratiquants, contre 10% pour la population globale, 6% se disent athées ou non-croyants contre 48% pour la population globale[953]). Pour 34% d'entre eux,

---

[946] Balakrishnan, T., Kantner, J., Allingham, J. (1975), *Fertility and Family planning in a Canadian metropolis*, Montréal, Londres, McGill-Queen's University Press.

[947] « *Orthodox Jews look more like white evangelical Protestants – one of the most religiously committed major U.S. Christian groups – than like other Jews. For example, similarly large majorities of Orthodox Jews (83%) and white evangelicals (86%) say that religion is very important in their lives, while only about one-fifth of other Jewish Americans (20%) say the same. Roughly three-quarters of both Orthodox Jews (74%) and white evangelicals (75%) report that they attend religious services at least once a month (http://www.pewforum.org/2013/10/01/chapter-4-religious- beliefs-and-practices/#religious-attendance) . And eight-in-ten or more Orthodox Jews (84%) and white evangelicals (82%) say that Israel was given to the Jewish people by God (http://www.pewresearch.org/fact- tank/2013/10/03/more-white-evangelicals-than-american-jews-say-god-gave-israel-to-the-jewish-people/) – more than twice the share of other American Jews (35%) who express this belief.* », (2015), Pew Research Center, *op. cit*.

[948] Ruolt, A. (2014), D*u bonheur de savoir lire. Une approche protestante de l'école, celle des artisans du Réveil au début du XIXe siècle en France*, Vaux-sur-Seine/Charols, Edifac, Excelsis.

[949] Il est cependant difficile d'établir un équivalent aux juifs orthodoxes, dans la mesure où les catégories de diverses enquêtes ne se recoupent pas parfaitement. *Cf.* El Karoui, H. (2016), *Un islam français est possible*, Institut Montaigne, où l'auteur retient par exemple comme variable la fréquentation d'une mosquée, la consommation *halal*, le port du voile et le rapport aux autorités religieuses ; alors que (2017), IFOP, Game Changers, *L'islam et la société française,* retient le rapport aux relations sociales, au travail, à la société, à la religion et à la laïcité, à la situation internationale (Al-Qaida par exemple) et le sentiment d'appartenance à la France, p. 72.

[950] El Karoui, H. (2016), *op. cit*., p. 23. L'enquête est menée auprès d'une « population de culture et de religion musulmane ». Même chiffre ailleurs. *Cf.* (2020), *Rapport de l'Observatoire de la laïcité*, p. 102 ; (2017), IFOP, Game Changers, *op. cit*., p. 73.

[951] *Ib*., p. 72.

[952] Roy, O. (2008), *op. cit*. En Espagne, les protestants sont passés de quelques dizaines de milliers en 1995 à 400 000 en 2005, surtout venus d'Équateur, p. 17. Au Royaume-Uni, du fait des migrations, « *le déclin de la pratique est généralisé sauf dans trois groupes : les Polonais (50% d'assistance à la messe), les pentecôtistes et les musulmans.* », p. 17.

[953] (2017), IFOP, Game Changers, *op. cit.*, p. 55.

être croyant est la deuxième priorité (après être en bonne santé), quand les catholiques sont 4% à penser ainsi et les catholiques pratiquants, 19%)[954]. En termes de profils religieux, sur l'ensemble de la population musulmane de France, 26% seraient « très pratiquants »[955], dans la mesure où le religieux régit leur quotidien et leurs relations sociales, et 10% « très pratiquants », qui rejettent encore plus l'homosexualité, la PMA, l'IVG, et accepteraient mal *« une union de leur enfant avec une personne d'une autre confession que la leur, que ce soit un(e) catholique, un(e) athée ou un(e) juif(ve)* »[956]. Cette répartition pourrait faire penser, en termes de proportion surtout, à celle du judaïsme français, qui comprendrait 20% d'orthodoxes et autour de 7% de *haredim*.

En effet, la part des jeunes de la population musulmane de France connaît elle aussi une hausse de la pratique[957]. Par exemple, les moins de 35 ans sont surreprésentés parmi les 56% des musulmans croyants et pratiquants[958]. Alors que les moins de 35 ans constituent 58% de l'échantillon, ils sont à 64% à se dire croyants et pratiquants[959]. Plus pratiquants, ils seraient aussi moins permissifs que leurs aînés : ils seraient 59% à penser que *« Quand on est musulman, on doit être libre de faire le ramadan ou de ne pas le faire »*, contre 76% pour les plus de 35 ans, et 62% à penser que *« C'est grave de boire un verre d'alcool, même si c'est de temps en temps »*, contre 38% des plus de 35 ans[960]. Ils sont du reste plus souvent franciliens (62% des franciliens, contre 52% des provinciaux), et plus souvent des femmes (58% des femmes, contre 53% des hommes[961]). D'autres données sont en revanche plus malaisées à manipuler : certes, les pratiquants réguliers auraient constitué 5% des musulmans en 1987[962], et une enquête de 2016 estime à 22% le nombre de « *Musulmans exclusifs* », proches du salafisme[963], âgés

---

[954] *Ib*., p10. Toutefois, changer de religion par amour est plus accepté que dans la population globale (25% contre 10%).
[955] (2017), IFOP, Game Changers, *op. cit.*, p71 « (la majorité d'entre eux fait systématiquement les 5 prières par jour), ils sont attachés à une application stricte de certaines règles de de vie comme par exemple que les femmes lorsqu'elles sont malades puissent exiger d'être auscultées uniquement par des femmes, qu'une femme ne danse pas avec un autre homme que son mari. L'alcool est un interdit pour une très grande majorité et surtout ils considèrent majoritairement que quand on est musulman, on ne doit pas être libre de faire le ramadan ou de ne pas le faire. ». Ils sont du reste opposés à l'IVG, la PMA, l'homosexualité, et prônent une éducation différenciée pour les garçons et les filles.
[956] *Ib*., p. 72.
[957] Cesari, J. (2001), « Modernisation de l'islam ou islamisation de la modernité ? », *Civilisations*, (48), 139-144 : certains enfants se servent de l'islam comme repères et développent ainsi une conception intégraliste ; L'on peut également citer les données présentées dans Galland, O. Muxel, A. (2018), *La tentation radicale. Enquête auprès des lycéens*, Paris, PUF, en privilégiant toutefois le facteur âge sur le facteur islam. Les positions défendues dans cet ouvrage et ailleurs (*cf.* Faure, S., Sardier, T., (04/04/2018), « Olivier Galland : « *L'"effet islam" explique mieux la radicalité que des facteurs sociaux* », *Libération*), ont en effet fait l'objet de nombreuses critiques. *Cf.* Baubérot, J. (11/04/2018), « L'ouvrage La tentation radicale d'O. Galland et d'A. Muxel : une enquête défectueuse », (non publié).
[958] Ce chiffre est à tempérer certes par la plus forte proportion de jeunes se disant musulmans : 13% des 18-29 ans en France se déclarent musulmans (European Values Study, 2018), contre une population musulmane estimée à 7% de la population française. *cf*. Portier, P., Willaime, J.-P. (2022), *Religion and Secularism in France Today*, New-York, Routledge.
[959] (2017), IFOP, Game Changers, *op. cit*., p. 3.
[960] *Ib*., p. 57.
[961] *Ib*., p. 54.
[962] A Marseille en tout cas. *Cf*. Etienne, B. (1987), *La France et l'islam*, Paris, Hachette. Le problème est que l'auteur ne précise pas le contenu de ces pratiques.
[963] « *Ils accordent une importance capitale aux rites. L'élaboration d'une contre-société est un objectif commun : ils ne souhaitent pas l'intégration sociale dans le reste de la société française. De tendance salafiste, les membres de ce groupe se sont généralement radicalisés suite à une incarcération. Ils considèrent leur religion comme étant la seule véritable. Ils plébiscitent, de plus, un modèle de société qui donnerait un rôle essentiel à la religion dans la vie quotidienne*. ». Ils sont

de 18 à 40 ans. Outre le manque de précision sur la pratique de la première enquête, et la faible taille de l'échantillon (112) de la seconde, ces données ne sont pas comparables, la deuxième portant sur une tranche d'âge spécifique, et encore moins à près de 30 ans d'intervalle. Socialisés dans des familles où l'islam constituait encore une référence structurante et évidente, dans un environnement collectif (communautaire) où il en allait de même[964], les jeunes des deuxième et troisième générations (des flux migratoires de l'après-guerre) n'auraient pas seulement hérités un contenu religieux, ils se le seraient appropriés, parfois avec une distance critique[965], même si la signification de cette réappropriation est parfois discutée[966] (évidemment, aucun lien mécanique, *a priori*, ne peut être établi entre réaffirmation du référent islamique et rejet des normes démocratiques[967] ou propension à la violence ou à la « radicalité »[968]). Du reste, les populations juives et musulmanes dans leur ensemble indiquent plus que les autres groupes religieux une pratique forte, où la religion revêt une grande importance dans la vie de l'individu (respectivement 43 et 49%, contre 29% pour les protestants, 21% pour les chrétiens orthodoxes, 17% pour les bouddhistes et 8% pour les catholiques)[969]. Également, les jeunes d'écoles juives accordent en outre une place bien supérieure à la religion que ceux des écoles catholiques et publiques[970]. Ils seraient ainsi présents dans les 10% de jeunes qui déclarent être plus religieux que leurs parents (les jeunes musulmans sont 15% à se déclarer ainsi, et les jeunes juifs environ 8%)[971]. C'est en outre dans les familles juives et musulmanes que la transmission de la religion est la plus

distingués des 30% de « Musulmans superficiels » : « *superficiellement religieux, ils accordent une importance capitale aux rites sans les appliquer. Ils considèrent l'intégration sociale au reste de la société comme improbable et non souhaitable. Toujours dans la délinquance, ils se sentent peu concernés par l'avenir des musulmans en France et dans le monde. La religion n'influe que très peu sur leurs pratiques mais ils éprouvent un certain respect pour les musulmans salafistes*. », des 26% de musulmans « militants », ou « communautaristes », « *Ils accordent une importance capitale aux rites. Défendant un modèle dans lequel la société serait construite par communautés, ils ne souhaitent cependant pas l'établissement d'une contre-société en opposition avec la société française. Ils désirent faire reconnaître leurs droits en s'appuyant sur l'exemple des modèles anglo-saxons*. » et des 22% de « musulmans discrets », « *Forts d'une qualification (professionnelle, scolaire), ils n'ont généralement pas abandonné les rites. Ils considèrent la dimension éthique comme essentielle et supérieure. Rejetant le salafisme et l'islam littéraliste, ils sont attachés au modèle français républicain et refusent les intermédiaires entre eux et l'État. Ils invoquent vigoureusement leur droit à l'indifférence et à l'invisibilité au sein de la société française. Leur vision de l'intégration est proche de celle de Schnapper*. ». *cf.* Yildiz, T. (2016), *Qui sont-ils ? Enquête sur les jeunes musulmans de France*, Paris, Editions de l'Artillerie, 294-301, p. 296.

[964] Dargent, C. (2010), *op. cit*.

[965] Hervieu-Léger, D. (1999), *La religion en mouvement : le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion ; (2000), « Le miroir de l'islam en France », *Vingtième siècle*, 66, 79-89.

[966] Pour un investissement de l'islam comme affirmation politique et sociale face à des discriminations notamment, *cf.* Kakpo, N. (2005), « Relégation scolaire et recherche de requalification par l'islam. Monographie des pratiques juvéniles dans une ville française », *Sociétés contemporaines*, 59-60, 139-159 ; Hajjat, A., Mohammed, M. (2013), *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La Découverte. Tournier, V. (2013), « Les musulmans en France : pratique, politisation et capital social, *Politique et Sociétés*, 32(2), 89–120.

[967] Dargent, C. (2003), « Les musulmans déclarés en France : affirmation religieuse, subordination sociale et progressisme politique », *Cahiers du Cevipof*, 34.

[968] Galland, O., Muxel, A. (2017), *op. cit.*. *Cf.* Villechaise, A. (2019), « Les jeunes musulmans « tentés » plus que les autres par la radicalité ? L'enquête est loin d'être close… », *Revue européenne des sciences sociales*, 57(1), 263-266.

[969] Simon, P., Tiberj, V. (2015), *op. cit.*, p. 559-582. Les données viennent de l'enquête de 2008, « Trajectoires et Origines », Ined-Insee. Les répondants juifs sont toutefois peu nombreux (165).

[970] Beraud, C., Willaime, J.-P. (2009), *op. cit.*

[971] *Idem.*

directe (le taux de déperdition de la religion est le plus faible) (9%, contre 31% pour les familles où les deux parents sont catholiques)[972]. Cela explique peut-être pourquoi la croyance en Dieu serait dans le cas des musulmans restée forte (96% contre 80% des catholiques) (mais avec seulement 138 répondants musulmans, contre 1277 catholiques)[973]. Ce renforcement de la pratique par les jeunes est d'autant plus significatif que d'autres groupes religieux connaissent un vieillissement global de leurs membres, plus marqué cependant en province qu'à Paris. Les protestants sont plus jeunes à Paris qu'en province (les moins de 35 ans représentent 28% de la population protestante francilienne en 2012, et 16% en province) mais la population protestante globale vieillissante. Les plus de 65 ans représentent 32% des protestants français en 2012 (42% pour les luthéro-réformés), contre 21% en 2010[974].

Autant ces données valables pour des juifs et des musulmans convergent vers un renforcement de la pratique chez les jeunes, autant elles se démarquent des tendances mesurées jusqu'au début des années 1980. En effet, les *European Values Studies* de 1981[975] et même de 1990[976] relèvent des taux de pratique en baisse chez les jeunes, avec un effet de période (« *toutes les catégories d'âge sont de moins en moins religieuses, enquête après enquête* » et un effet de génération (« *chaque nouvelle génération étant moins religieuse que sa devancière* »[977]). Les 18-24 ans et les 25-34 ans seraient ainsi en France respectivement 34% et 40% à déclarer une appartenance religieuse (contre 65% et 70% dans les 12 pays des *European Values Survey*, et contre 79% et 84% pour les 65-74 ans et les 75 ans et plus[978]), et 8% et 7% à pratiquer (contre 23% et 28% en France pour les 65-74 ans et les 75 ans et plus). Les jeunes de tous les groupes religieux confondus se tourneraient ainsi davantage vers l'athéisme ou en tout cas, délaisseraient tendanciellement la pratique religieuse, ainsi que vers d'autres types de croyances (en

[972] Simon, P., Tiberj. V. (2015), *op. cit.*, p. 559-582.
[973] Dargent, C. (2010b), « Déclin ou mutation de l'appartenance religieuse ? », dans Bréchon, P., Galland, O., *L'individualisation des valeurs*, Paris, Armand Colin, p. 219 ; Inglehart, R. (2008), « Changing Values among Western Publics From 1970 to 2006 », *West European Politics*, 31(1-2), 130-146; Inglehart, R., Baker, W. (2000), « Modernization, Cultural Change, and The Persistance of Traditional Values », *American Sociological Review*, 65(1), 19-51.
[974] Fer, Y., Malogne-Fer, G. (2017), *Le protestantisme à Paris : diversité et recompositions contemporaines*, Genèves, Labor et Fides, p26. Ces données sont certes limitées puisqu'elles reposent deux sondages, de 702 et 770 personnes « se déclarant de sensibilité protestante ». Dans le premier sondage, 148 répondants seulement demeurent en Ile-de-France. Elles n'en sont pas moins reprises par Sabrina Pastorelli et Jean-Paul Willaime dans le programme de recherche sur « le protestantisme et les enjeux de l'intégration à Paris ».
[975] Stoetzel, J. (1983), *Les valeurs du temps présent : une enquête européenne*, Paris, PUF.
[976] Lambert, Y., Michelat, G. (1992), *Crépuscule des religions chez les jeunes ? Jeunes et religions en France*, Paris, L'Harmattan.
[977] Dargent C., Liogier R. (2009), « introduction : Religion et valeurs en question », dans Dargent, C., Duriez, B., Liogier, R., *Religion et valeurs en France et en Europe*, Paris, L'Harmattan, 7-20 ; Lambert, Y. (1993), « Les jeunes et le christianisme : le grand défi », *Le Débat*, (75) ; (1995), « Vers une ère postchrétienne ? », *Futuribles*, (200); Van Deth, J., Scarborough, E. (1995), *The Impact of Values*, Oxford, Oxford University Press ; Dargent, C. (2010), *op. cit.*, p. 226.
[978] Dargent, C. (2014), « Changements religieux, espace public et croyances en Europe », dans Bréchon, P., Gonthier, F., *Les valeurs des Européens. Evolutions et clivages*, Paris, Armand Colin, p. 111-113.

un porte-bonheur ou en l'enfer)[979], ou en la réincarnation par exemple (c'est donc surtout une baisse de la pratique religieuse telle qu'encadrée par une institution qui s'exprime). Le renforcement de la pratique chez les jeunes, en l'occurrence juifs orthodoxes et musulmans pratiquants, va ainsi à contre-courant de la sécularisation de la société française, où tant l'appartenance à une religion que sa pratique chutent (comme en Belgique, en Espagne, ou encore au Royaume-Uni, alors qu'elles progressent en Europe de l'Est, en Bulgarie, en Estonie ou encore en Ukraine)[980]. Il apparaît donc qu'à l'instar du judaïsme, les vecteurs de ce renforcement de la référence religieuse soient d'abord et avant tout les jeunes. Autrement dit, si jeunes musulmans et jeunes juifs apparaissent plus religieux que les autres, c'est qu'ils cumulent deux effets : un effet de culture religieuse, où la pratique religieuse est plus forte et mieux transmise et un effet de cohorte, qui vient fortement limiter la thèse de la sécularisation triomphante.

La comparaison montre, ainsi, une hausse de la pratique religieuse chez les jeunes musulmans, qui correspond d'ailleurs à une hausse de la pratique qui se constate dans les trois religions monothéistes[981], ou en tout cas, à une limitation forte de la sécularisation[982]. Ce renforcement de la pratique est finalement à inscrire dans le retour plus général des identités, à partir des années 1900, marquées par des débats sur le port de signes religieux, sur les « minorités visibles », sur la notion de « communauté » ou encore la résurgence d'actes antisémites[983]. Il convient donc de ne pas faire de cette recomposition le fait exclusif du judaïsme. Les comparaisons entre juifs orthodoxes et entre juifs orthodoxes et musulmans font donc apparaître un double constat, celui d'une

---

[979] Dargent, C. (2010b), *op. cit*., p. 226, p. 229.
[980] Dargent, C. (2014), *op. cit*., p. 107-110.
[981] Kepel, G. (1991), *op. cit*.. *« Dans le monde juif, comme en islam ou en chrétienté, les années soixante sont celles de la genèse idéologique des mouvements de réaffirmation du religieux qui trouveront leur traduction organisationnelle dans la décennie suivante.»*, p. 214-215. D'autres auteurs tendent plutôt à distinguer les musulmans dans ce renforcement de la pratique chez les jeunes. *Cf.* Galland, O. (2017), *Sociologie de la jeunesse*, Paris, Armand Colin, p. 196, p. 202 *sqq*.
[982] Le « retour » du religieux est à nuancer car certes une certaine baisse des pratiques se constate mais il s'agit surtout d'une désinstitutionnalisation, d'une perte d'emprise de l'institution religieuse, face à des individus pratiquant le bricolage. Certes la part des athées augmente, mais sans impliquer de disparition complète de tout lien avec le religieux : la religion se vit par procuration (*vicarious religion*), où, en certaines occasions (deuils), le religieux apparait encore comme une ressource. *Cf.* Davie, G. (2000), *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford, Oxford University Press; (2006), "Vicarious religion: A methodological challenge" dans Ammerman, N. (dir.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, Oxford, Oxford University Press, 21-36.
[983] D'autres évènements, plus ponctuels, ont contribué à ces débats. *« Les lois de décentralisation ont joué un rôle dans la valorisation des identités, en favorisant le développement des activités à l'initiative des « communautés » »*, des débats sur la mémoire des génocides, surtout la Shoah, les résultats électoraux en hausse de l'extrême-droite, la reconnaissance de la responsabilité de la France dans la persécution des juifs ; déclaration de repentance en 1997 des évêques de Drancy ; mission Mattéoli sur la spoliation des biens juifs, et Commission pour l'indemnisation des victimes de spoliation en 1999, le procès de Papon en 1997-1998 et lors de la guerre du Golfe de 1991, Mitterrand remercie pour leur réserve les « communautés » musulmane et juive. *Cf.* Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphael, F. (2009), *op. cit*., p. 4. C'est dans le même mouvement que l'appartenance au peuple juif, l'identité juive et le rapport à Israël se trouvent survalorisés par nombre de juifs. *Cf.* Tartakowski, E., Dimentstein, M. (2017), *op. cit*., p. 73. La proclamation de la culture juive se fait alors surtout par le prisme de la pratique religieuse. « Juif » fait son retour dans les discours des institutions communautaires (thème du vote juif, sans fondement) et dans les auto-identifications (abandon progressif de « israélite »), et son contenu est de manière privilégiée un contenu religieux.

tendance commune au renforcement de la référence religieuse chez les jeunes, par contraste avec la fin du XX^{e} siècle.

Si les diverses appellations utilisées dans ces toutes ces enquêtes sont proches, ce qui permet la comparaison, elles ne sont pourtant pas identiques, ce qui rend nécessaire des analyses plus précises. En effet, les différences tant idéologiques que sociologiques avec d'autres identités juives et l'homologie entre les orthodoxes français et étranger font apparaître l'orthodoxie comme un bloc homogène. Autrement dit, les juifs orthodoxes présentent, d'une certaine manière, un front commun, partagent les mêmes traits caractéristiques. Le chapitre suivant questionnera notamment cette homogénéité de la catégorie d'orthodoxes, notamment en s'interrogeant sur le renforcement de la référence religieuse au sein de la judaïcité française.

CHAPITRE 2 – UN GROUPE SINGULIER MAIS FRAGMENTE : LES TERRITOIRES DE L'ORTHODOXIE

Le premier chapitre s'est efforcé de montrer la spécificité de la sociologie des juifs orthodoxes par rapport à celle des autres segments de la judaïcité française. Le présent chapitre adoptera une approche plus interne au groupe juif orthodoxe. Si la comparaison avec les juifs d'autres courants a pu souligner sa cohésion, une analyse en interne permet de l'envisager avec plus de nuances. En quoi l'orthodoxie de ce groupe consiste-t-elle ? Ce groupe est-il aussi homogène qu'il y parait ou est-il traversé par des lignes de partage, voire de fracture ?

Ces interrogations posent la question des sous-cultures portées par une conception particulière du monde, en tout cas en décalage avec la conception la plus communément partagée dans une société. Si la question des sous-cultures a reçu une attention approfondie de la science politique, il s'agissait surtout de mouvements politiques, et en l'espèce du Parti communiste[984]. En sociologie de la religion, l'objet religieux a été traité jusque dans les années 1980 par le paradigme dominant qu'était la sécularisation[985], dont on pensait qu'elle allait emporter tout à fait la religion[986], à commencer par l'Europe. Il a ainsi fallu attendre que ce processus de sécularisation marque quelques signes d'essoufflement pour qu'apparaissent des notions permettant de désigner des attitudes religieuses qui résistent. Des travaux précurseurs en la matière sont ceux d'Emile Poulat[987], qui font de l'*intransigeantisme* une attitude d'opposition aux évolutions matérialistes de la société française de la seconde moitié du XX^{e} siècle. Une autre expression de la résistance de la religion en contexte de modernité est le maintien de son extension. En d'autres termes, les croyants continuent de la mobiliser pour donner sens à leur existence, continuent d'irriguer leur rapport au monde, aux autres et à soi par la référence religieuse. Cette dimension *intégraliste,* reprise et enrichie par Jean-Marie Donegani[988], fait ainsi de la référence religieuse le principe premier de régulation de la vie des croyants de cette tendance. Dans le cas des juifs orthodoxes, l'intégralisme s'associe en une autre notion parfois utilisée, celle de culture de l'*« enclave »*[989] qui met

[984] Kriegel, A. (1968), *Les Communistes français. Essai d'ethnographie politique*, Paris, Editions du seuil ; Pudal, B. (1989), *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF*, Paris, FNSP ; Hastings, M. (1991), *Halluin la Rouge, 1919-1939. Aspects d'un communisme identitaire*, Lille, Presses universitaires de Lille.
[985] C'est notamment le cas, sur le judaïsme orthodoxe, de la première période de notre revue de littérature (*cf*. introduction).
[986] Casanova, J. (1994b), *op. cit.*; Wilson, B., Ikeda, D., (1987), *op. cit.* ; Berger, P. (1979), *op. cit.*
[987] Poulat, E. (1969b), *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste : la « Sapinière »* (1909-1921), Paris, Casterman.
[988] Donegani, J-M. (1993), *op. cit.*
[989] Sivan, E. (1995), *op. cit*., p. 10-60.

l'accent sur la mise à l'écart de la société environnante pour mieux se protéger de ses influences sécularisantes.

Du point de vue de notre objet, le recours à ces notions d'intégralisme et de culture de l'« enclave » présente un intérêt cognitif : il permet de prendre la mesure de l'extension de la croyance religieuse, de voir si ces notions constituent une *Weltanschauung* qui pourrait différencier, en interne, les juifs orthodoxes des autres juifs, voire susciter une certaine désaffiliation de la société française.

En quoi cette réflexion peut-elle intéresser la science politique ? Plus précisément, en quoi permet-elle de tester la consistance, voire la résistance d'une possible marge de la société française ?

Quelle que soit la nature de l'objet, politique ou religieux, la démarche adoptée par les auteurs précédemment cités partage au moins un trait commun, celui de prendre au sérieux ces croyances : il ne s'agit évidemment pas de statuer sur leur véracité, mais plutôt de reconnaitre le pouvoir informant qu'elles peuvent avoir sur la vie des croyants. D'un point de vue méthodologique, cela implique de prendre le temps de les décrire, de les comprendre, de voir jusqu'où elles s'étendent et comment elles en viennent à devenir un principe structurant pour les individus croyants. C'est pourquoi le protocole mis en œuvre dans cette recherche est qualitatif. Seront ainsi mobilisés dans ce chapitre des observations de terrain ainsi que des entretiens.

Il s'agit de présenter d'une part les territoires mentaux des juifs orthodoxes, leurs systèmes de croyances (section 1) et d'autre part, leurs profils sociologiques *in situ* (section 2).

Section 1 : Systèmes de croyances

Cette section s'efforcera de reprendre l'approche *ad intra/ad extra* pour étudier les systèmes de croyances des juifs orthodoxes. Si le premier point de vue tend à donner un aperçu global et homogène de l'orthodoxie juive, le second permet d'en envisager les nuances.

1) Définition *ad extra*

Le premier point de vue est extérieur aux juifs orthodoxes à deux titres : ces derniers se distinguent de la société non-juive, et en cela, se démarquent aussi des autres juifs. Trois critères leur semblent spécifiques : l'observation stricte des commandements divins (*mitsvot*), la défense de leur conception du judaïsme, ainsi que la place accordée à la langue. L'on opte, du reste, pour une formule sans volition (« se démarquent » et non « cherchent à se démarquer ») parce qu'il s'agit le plus souvent d'un mode de vie,

de pratiques qui *de facto* les distinguent des non-orthodoxes, sans que cela soit un but toujours clair.

1.1 L'observation des commandements divins (mitsvot)

L'observation des commandements divins est certainement l'élément le plus distinctif de l'orthodoxie juive. Toutefois, l'expression « observation des commandements » n'est pas assez précise, dans la mesure où il existe diverses manières d'observer un commandement ; plus ou moins littéralistes certes, mais qui peuvent toutes s'envisager comme des observations. Les juifs orthodoxes ne sont en effet pas seulement à distinguer des juifs athées, mais aussi des juifs traditionnalistes et libéraux, qui, eux, adoptent une pratique propre. D'autres juifs pouvant affirmer observer des commandements divins, ce serait adopter posture axiologique de notre part que d'aller contre ces perceptions en imposant une norme orthopraxe. Cette attitude reviendrait à faire nôtre la position des enquêtés. Plus exactement, ce qui caractérise les juifs orthodoxes, c'est l'attention, le scrupule portés à l'observation des commandements. Le rabbi loubavitch est clair à ce sujet : *"The Jew must observe the Mitzvoth whether or not he understands their deeper significance; his experience of the Mitzvoth eventually will develop the faculties of his understanding, and in this he has Divine Providence"*[990]. La pratique est donc première ; la compréhension de son sens, de sa portée, viendra plus tard.

La parole divine est du reste tellement au cœur de cette économie mentale que son étude est centrale. Autrement dit, cet intégralisme (*cf.* chapitre 1) repose très largement sur une étude des textes biblique et talmudique. Étudier les textes biblique et talmudique est d'autant plus la panacée pour un homme[991] qu'il remplit de la sorte non seulement un commandement divin, mais en plus, le commandement divin dont il est dit dans le texte qu'il vaut accomplissement des 612 autres. Le *Beth* Yossef de Bussières, l'une des principales *yeshivot* par son nombre d'étudiants (une centaine) et sa surface médiatique[992], à mi-chemin entre Paris et Reims, explique ainsi cette nécessité :

[990] *Di Yiddishe Heim*, 10, 1968, 1. *Cf.* Shaffir, W. (1978), *op. cit.*, p. 45.
[991] La séparation de genre étant au cœur de la conception orthodoxe de la loi juive (Halakha), seuls les hommes sont concernés par l'étude des textes comme *mitsva*.
[992] *Haguesher*, n°546, 15/05/2019, p. 16 ; *Actualité Juive*, n°1541, 31/10/2019, p. 15 ; *Haguesher*, n°544, 17/04/2019, p. 15 ; *Actualité Juive*, n°1537, 19/09/2019, p. 5.

Illustration 8 - Mot introductif aux cours de Torah, *yeshiva Beth* Yossef, Bussières



Source : site internet de l'établissement [993]

Autant dire que l'étude du texte confère un certain prestige à quiconque s'y consacre, et partant, une certaine reconnaissance sociale au sein de l'orthodoxie juive. Le statut d'étudiant de *yeshiva* (*baroukhim*) puis de *kollel* (*kollemen*) est central[994] dans l'économie des relations sociales : ceux qui ne peuvent s'y afférer doivent la rendre possible pour d'autres. Le propre de cette étude orthodoxe est qu'elle n'est pas envisagée comme un complément à la pratique, mais comme son fondement. En d'autres termes, chaque aspect du rite doit être, certes, pratiqué mais aussi étudié. Les lois de pureté familiale sont par exemple pour l'essentiel comprises dans le traité talmudique (*massekhet*) *Niddah*, les règles de *shabbat* dans le traité *Shabbat*, les relations avec les non-juifs dans le traité *Avoda Zara* (« culte étranger »), les règles de construction de la *soucca* dans le traité *Soucca* ou encore celles relatives à *Pessah* dans le traité *Pessah'im*. Autre particularité : l'étude est une activité autotélique :

> « Le *klal Israël* [le peuple d'Israël] a reçu la Torah au Sinaï. On lui a demandé de la vivre et de la partager. […] Et avec cette étude, qui ne doit jamais nous quitter. Jamais. L'étude est au cœur même, et qui au centre de ce qu'on étudie. […] On n'étudie pas pour avoir un savoir qui nous permettra d'avoir un diplôme. L'étude c'est consubstantiel à l'être, c'est un partage. » - Nathan, 55 ans.

S'il faut attribuer une fin à l'étude, elle est toute entière tournée vers le perfectionnement de l'individu, qui se doit de rendre son éthique et sa pratique les plus

[993] https://bethyossef.fr/cours-de-torah/, consulté le 30/04/2021.
[994] La *yeshiva* est d'ailleurs considérée comme un centre, quelle que soit sa localisation. Comme en témoigne une chanson Yiddish, "*When the world will be/ Full of yeshivot/ Many centers/ And few peripheries/ They will learn Torah then/ Without limit. / Lord of the Universe, when will it be granted to us?"*. *Cf.* Goldberg, H. (dir.), (1987), *op. cit.*, p. 243.

conformes à la volonté divine. C'est pourquoi l'étude est un pilier principal de l'éducation des enfants, avant la *bar-mitsva* (cérémonie qui marque la majorité religieuse, à 13 ans). Certes les textes ne font pas encore l'objet d'une étude aussi précise que pour les adultes : ces derniers recourent à des techniques *particulières*, comme la *guematria*, qui envisage la valeur numérique des lettres et des mots pour en inférer des réseaux de sens, ou encore l'étude des différents niveaux de sens (*pshat*, le sens littéral ; *ramez*, le sens allégorique ; *drash*, le sens figuré; *sod*, le sens mystique). Cependant, les textes sont présentés aux enfants à la fois dans leur dimension éthique, dans leur exemplarité.

> « Pour moi, vous savez, j'ai eu un père exceptionnel. Quand on étudiait la Torah avec mon père, c'était pas Walt Disney, c'était pas Peter Pan. Pour moi, c'étaient des personnages réels, qui ont existé. Ils ont existé évidemment, mais en plus de ça, pour moi, étaient une référence qu'il fallait suivre. C'était vraiment un modèle à suivre. Et c'est d'ailleurs, dans l'enseignement que je donne aujourd'hui à mes fidèles, c'est de la même façon que je leur enseigne la Torah. Pour nous, c'est pas genre, comment on en parlerait pour la mythologie grecque ou romaine. Pour nous, il n'y a pas de mythologie hébraïque. Il y a un passé du peuple d'Israël… qui a vécu des moments difficiles mais, de ce passé, on doit tirer des enseignements. Justement, puisque c'est l'exemplarité qui doit être notre objectif, il faut bien savoir d'où on va la pêcher cette exemplarité. On n'est pas né exemplaire, personne ne nait exemplaire. Comment on va arriver à prendre, à étudier ce qu'est l'exemplarité ? On la tire des enseignements et l'exemplarité de nos propres aïeux c'est-à-dire Abraham Isaac Jacob pour les hommes, Sarah, Rivka, Rachel, Léa pour les femmes. Et quand on étudie dans la Torah notamment dans la première des cinq parties de la Torah, *Berechit*, on voit qu'il n'y a pratiquement pas de commandement divin. Il n'y a que les vertus des patriarches et des matriarches, comme pour nous rappeler, comme un *leitmotiv* que, pour nous, la loi commence d'abord par la vertu. La loi commence par la vertu et elle s'achève par les commandements, et pas le contraire. » - Abel, 55 ans.

Comme l'évoque ici clairement Abel, l'étude consiste à insister sur la dimension édifiante des textes, dont il s'agit de mimer l'attitude des personnages. Ces derniers étant considérés comme des êtres bien réels, dotés d'une matérialité tangible, le livre de la *Genèse* est vu davantage comme un récit historique que comme un mythe, au sens de récit fictif à visée explicative[995]. Cette insistance sur l'étude des textes les place *de facto* en décalage avec les juifs non-orthodoxes, mais aussi avec les non-juifs, qui peuvent voir en eux, comme c'est le cas en Israël, des individus inutiles socialement, passant leur temps assis, à étudier. Cette attitude correspond d'autant moins à la société environnante qu'elle contraste avec l'image de la masculinité, communément répandue,

[995] Le propos n'est pas de dire qu'à l'instar des libéraux les juifs orthodoxes considèrent le texte biblique comme un document historique. Ils tiennent son origine divine pour sûre, mais cette parole divine peut se faire narration. Autrement dit, Dieu peut raconter l'histoire du monde dans un texte qui par conséquent n'est pas une fiction d'origine humaine.

associant aux hommes une action physique, en extérieur[996], bien loin de l'idéal *haredi* de l'homme étudiant. Autre ligne d'opposition : la contrainte sexuelle et la soumission à Dieu sont, plutôt, dans les représentations, associées au féminin[997]. Toutefois, si cette attention à l'étude et cette conception du genre constituent des points de démarcation avec la société environnante, ils existaient dès avant la modernité et les études sur le genre, développées à partir des années 1950 aux États-Unis. A ce titre, ils n'ont pas été pensés premièrement comme tels, comme points de démarcation. Cette conception du genre est du reste en vigueur dans d'autres traditions religieuses et d'autres segments de la société.

D'un point de vue logistique, cette prédominance de l'étude se manifeste par le volume horaire qui lui est consacré. C'est surtout l'étude à temps plein qui est valorisée au sein de l'orthodoxie juive, en institut talmudique (la *yeshiva* ou, pour les hommes mariés, le *kollel*). Une journée rythmée par l'étude du Talmud et de la Torah, voilà l'idéal pour un juif orthodoxe. L'on peut le lire sur le site de la *yeshiva* de Bussières :

> « Le programme d'une journée ressemble à celui des autres *yeshivot*. La *téfila* [prière] débute à 8h00. S'ensuit ensuite un cours de *guémara* en *havrouta* [binôme] pour préparer le cours qui va suivre. Les étudiants prennent connaissance des textes, commencent à se poser des questions, à débroussailler le terrain…etc. afin de comprendre la profondeur du cours que donne le *Rav* juste après. A 15h30, les *talmidim* [les étudiants] font *minha* [deuxième prière de la journée] puis étudient jusqu'à 19 heures. A partir de 19h, ils font une répétition de tout ce qu'ils ont appris pendant la journée et étudient des *halakhot* [les lois] ainsi que le *Choulhan Aroukh* [un recueil de lois juives]. En soirée, un cours de Moussar [d'éthique] est donné par le *Rosh yeshiva* [directeur de *yeshiva*]. A la fin de ce cours, les élèves discutent entre eux de *yirat chamaim* [la crainte du Ciel] et de la manière dont on peut améliorer ses *midot* [ses actions]. Ces groupes se font par groupe d'âge ou par binôme. Cet échange entre les élèves est une pratique qui trouve son origine dans les *yeshivot* que le Saba de Novardock avait édifiées en Russie. Les élèves se ressourcent ensuite en effectuant une promenade dans la forêt, qui leur permet d'aborder des sujets variés comme par exemple la manière de surmonter les épreuves de la vie. Pour la dernière partie de la soirée, les élèves étudient un traité de *Guémara* [commentaire talmudique] de leur choix »[998].

---

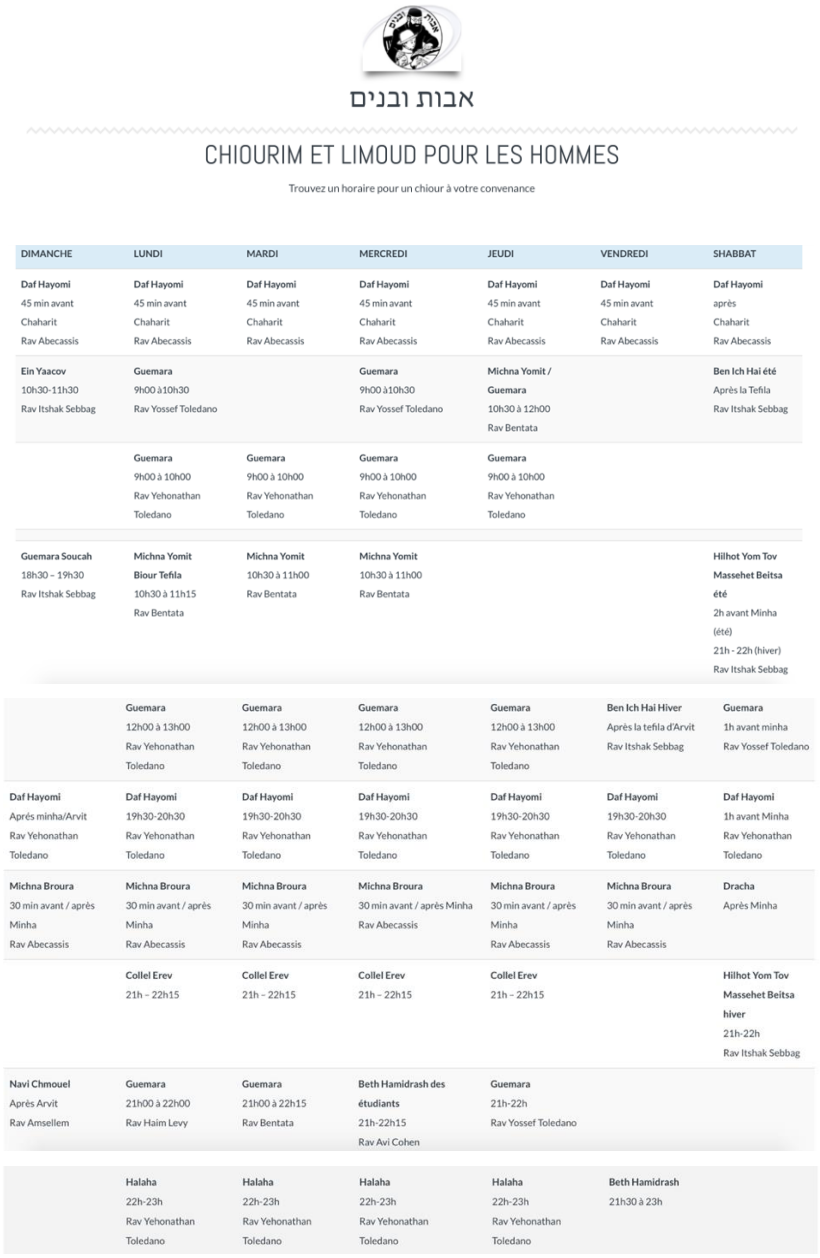
[996] Benvido, B. (dir.) (2009), *Masculinités*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelle ; Hakak, Y. (2012), *op. cit.*. *Cf.* aussi Hubert, 66 ans : « *Quand je vois que dans certaines religions ils frappent la femme, c'est un interdit absolu dans le judaïsme, absolu. L'égalité c'est le partage des rôles, des tâches. Il y a une différence. Ce sont les mêmes ? Non, alors pourquoi voulez-vous qu'ils fassent la même chose ? au départ, moi je suis accusé d'être féministe, mais je montre que le judaïsme est très favorable à la femme. Tout ce qui est extérieur, ce qui se montre, c'est l'homme qui va l'assumer, tout ce qui est intérieur, la maison, c'est la femme qui l'assumer. C'est ça le partage.* ».

[997] C'est surtout la femme qui doit être vierge avant son mariage, alors que chez les *haredim*, l'homme doit l'être aussi. Kirkley, E. (1996), « Is it Manly to be Christian? The Debate in Victorian and Modern America" dans Boyd, S., Longwood, W., Muesse, M., *Redeeming Men : Religion and Masculinity*, Louisville, Westminster John Knox Press, 80-88; Krondorfer, B. (1996), *Men's Bodies, Men's Gods: Male identities in a (Post) Christian Culture*, New-York, New York University Press ; Muesse, M. (1996), "Religious Machismo: Masculinity and Fundamentalism", dans Boyd, S., Longwood, W., Muesse, M., *op. cit.*, 89-102; Soucy, A. 1999, "Masculinity and Buddhist Symbolism in Vietnam" dans Biber, K., Sear, T., Trudinger, D. (1999), *Playing the Man: New Approaches to Masculinity*, Sydney, Pluto Press Australia, 123-124, p. 128.

[998] https://bethyossef.fr/au-cours-de-lannee/, consulté le 30/04/2021.

L'étude à temps plein nécessite cependant des financements, de la part des parents ou de donateurs, qui prennent en charge un *kollelman*. Faute d'un tel soutien, il est nécessaire de travailler, pour assurer sa *parnassa*, son gagne-pain. A l'adresse de ces orthodoxes qui travaillent (ou qui ne disposent pas des compétences nécessaires pour étudier à temps plein), existent des structures plus souples, des *beth hadmidrash*, où il est possible de choisir le cours le plus adapté.

Illustration 9 - Emploi du temps du *Beth Hamidrash* Ohr Mordechaï, Gagny



אבות ובנים

CHIOURIM ET LIMOUD POUR LES HOMMES

Trouvez un horaire pour un chiour à votre convenance

DIMANCHE	LUNDI	MARDI	MERCREDI	JEUDI	VENDREDI	SHABBAT
Daf Hayomi 45 min avant Chaharit Rav Abecassis	**Daf Hayomi** 45 min avant Chaharit Rav Abecassis	**Daf Hayomi** 45 min avant Chaharit Rav Abecassis	**Daf Hayomi** 45 min avant Chaharit Rav Abecassis	**Daf Hayomi** 45 min avant Chaharit Rav Abecassis	**Daf Hayomi** 45 min avant Chaharit Rav Abecassis	**Daf Hayomi** après Chaharit Rav Abecassis
Ein Yaacov 10h30-11h30 Rav Itshak Sebbag	**Guemara** 9h00 à10h30 Rav Yossef Toledano		**Guemara** 9h00 à10h30 Rav Yossef Toledano	**Michna Yomit / Guemara** 10h30 à 12h00 Rav Bentata		**Ben Ich Hai été** Après la Tefila Rav Itshak Sebbag
	Guemara 9h00 à 10h00 Rav Yehonathan Toledano	**Guemara** 9h00 à 10h00 Rav Yehonathan Toledano	**Guemara** 9h00 à 10h00 Rav Yehonathan Toledano	**Guemara** 9h00 à 10h00 Rav Yehonathan Toledano		
Guemara Soucah 18h30 – 19h30 Rav Itshak Sebbag	**Michna Yomit** **Biour Tefila** 10h30 à 11h15 Rav Bentata	**Michna Yomit** 10h30 à 11h00 Rav Bentata	**Michna Yomit** 10h30 à 11h00 Rav Bentata			**Hilhot Yom Tov** **Massehet Beitsa** **été** 2h avant Minha (été) 21h - 22h (hiver) Rav Itshak Sebbag
	Guemara 12h00 à 13h00 Rav Yehonathan Toledano	**Guemara** 12h00 à 13h00 Rav Yehonathan Toledano	**Guemara** 12h00 à 13h00 Rav Yehonathan Toledano	**Guemara** 12h00 à 13h00 Rav Yehonathan Toledano	**Ben Ich Hai Hiver** Après la tefila d'Arvit Rav Itshak Sebbag	**Guemara** 1h avant minha Rav Yossef Toledano
Daf Hayomi Aprés minha/Arvit Rav Yehonathan Toledano	**Daf Hayomi** 19h30-20h30 Rav Yehonathan Toledano	**Daf Hayomi** 19h30-20h30 Rav Yehonathan Toledano	**Daf Hayomi** 19h30-20h30 Rav Yehonathan Toledano	**Daf Hayomi** 19h30-20h30 Rav Yehonathan Toledano	**Daf Hayomi** 19h30-20h30 Rav Yehonathan Toledano	**Daf Hayomi** 1h avant Minha Rav Yehonathan Toledano
Michna Broura 30 min avant / après Minha Rav Abecassis	**Michna Broura** 30 min avant / après Minha Rav Abecassis	**Michna Broura** 30 min avant / après Minha Rav Abecassis	**Michna Broura** 30 min avant / après Minha Rav Abecassis	**Michna Broura** 30 min avant / après Minha Rav Abecassis	**Michna Broura** 30 min avant / après Minha Rav Abecassis	**Dracha** Après Minha
	Collel Erev 21h – 22h15	**Collel Erev** 21h – 22h15	**Collel Erev** 21h – 22h15	**Collel Erev** 21h – 22h15		**Hilhot Yom Tov** **Massehet Beitsa** **hiver** 21h-22h Rav Itshak Sebbag
Navi Chmouel Après Arvit Rav Amsellem	**Guemara** 21h00 à 22h00 Rav Haim Levy	**Guemara** 21h00 à 22h15 Rav Bentata	**Beth Hamidrash des étudiants** 21h-22h15 Rav Avi Cohen	**Guemara** 21h-22h Rav Yossef Toledano		
	Halaha 22h-23h Rav Yehonathan Toledano	**Halaha** 22h-23h Rav Yehonathan Toledano	**Halaha** 22h-23h Rav Yehonathan Toledano	**Halaha** 22h-23h Rav Yehonathan Toledano	**Beth Hamidrash** 21h30 à 23h	

Source : site internet de l'établissement[999]

[999] https://kehilatyaacov.fr/kehilatyaacov/beth-hamidrach-or-mordechaie, consulté le 30/04/2021.

L'on remarque ainsi qu'aucun cours n'est prévu de 13h à 19h30, ce qui permet aux individus concernés d'exercer une activité professionnelle. D'ailleurs, pour inclure dans l'étude même les individus qui doivent travailler au-delà de ce créneau, le Rav Meir Shapiro a institué une étude journalière du Talmud, dite *Daf Hayomi* (« la page du jour »), qui consiste en un résumé d'étude d'environ une heure. Cette souplesse explique, en partie, le succès de ce programme, qui compte un nombre grandissant d'adeptes depuis une vingtaine années[1000]. A ce rythme, le Talmud est entièrement étudié tous les sept ans et demis, et place ainsi les juifs orthodoxes au contact quotidien des règles régissant la pratique.

1.2 La préservation de la Weltanschauung orthodoxe (Hachkafa)

L'attention prêtée aux textes et à l'étude nourrit un horizon de sens, qu'il s'agit pour les orthodoxes de préserver. Cela passe tout d'abord par la réaffirmation de la distinction du pur et de l'impur, notamment sur les questions de genre.

Les femmes sont, en effet, exclues de l'étude d'une grande partie des textes[1001], et l'enseignement qu'elles reçoivent se limite aux questions de pureté familiale et de *cacherout*. D'où l'expression de Tamar El-Or qui les dit éduquées et pourtant ignorantes, parce que ne leur sont pas enseigné le cadre théorique dans lequel ces règles s'insèrent[1002]. Les femmes ne sont, certes, pas ou peu directement impliquées dans l'étude des textes, mais elles y contribuent de plusieurs manières. Par leur travail, elles génèrent des revenus qui parfois sont suffisants pour permettre à leur mari d'étudier à plein temps. En outre, elles garantissent le caractère orthodoxe du foyer, en respectant les lois de la *cacherout* mais aussi de la *tsniout*, cet impératif de modestie, qui implique, entre autres, de se couvrir les cheveux[1003] -par une perruque, un voile ou un chapeau-, de maîtriser son rire ainsi que sa tenue vestimentaire (en veillant à ne porter que des jupes dépassant les genoux). En respectant ces prescriptions textuelles adressées, les femmes les actualisent, au sens premier de faire passer en actes. Par leur retenue et le respect de la conduite prescrite, elles contribuent à faire vivre le texte et à ainsi respecter la parole divine. En faisant de l'étude une condition *sine qua non* du mariage, elles peuvent même inciter leur époux à une étude plus régulière[1004].

> « Dans le livre de Déborah, […] quand Yaël a tué Sisra, elle l'a fait avec un pieu, parce qu'elle ne l'a pas fait avec une arme. Parce que l'arme c'est l'objet de

[1000] *Actualité Juive*, n°1556, 20/02/2020, p. 5.
[1001] *Talmud de Babylone*, Sotah, 21b, p. 1073.
[1002] El-Or, T. (1994), *op. cit.*
[1003] Mishna Ketubot XI, 10, et VII, 6 ; le Talmud Babylone Berahot 24-A.
[1004] Yaffe, N., McDonald, M., Halperin, E., *et al*. (2018), « God, sex, and money among the ultra-Orthodox in Israel. An integrated sociocultural and evolutionary perspective », *Evolution and Human Behavior*, 39(6), 622-631.

> l'homme. Donc à partir du moment où on est dans une société hyper sexuée, c'est que, si on considère que c'est la parole divine -la parole divine veut qu'il y ait cette séparation des rôles, et cette séparation pour énormément de choses, entre hommes et femmes. C'est pas parce qu'on est vieux jeu. C'est parce que c'est dans la nature des choses. C'est comme ça que Dieu a voulu organiser son monde, donc il faut le respecter. » - Haya, 58 ans.

> « Il y a cette notion dans le judaïsme, de complémentarité entre l'homme et la femme, mais pas d'interchangeabilité. Ça, c'est vraiment une notion vraiment qui…qui est vraiment contraire à toute la pensée juive. Il n'y a pas d'infériorité, il n'y a pas de supériorité … de niveau supérieur ou inférieur, mais l'objectif n'est pas l'identification. Et tout est fait, il y a beaucoup de choses qui sont faites pour qu'il n'y ait pas identification. Par contre, il y a complémentarité. On voit dans le texte de la Bible, les femmes sont présentes à chaque…elles sont prophétesses, elles sont des fois plus sages que les hommes, il doit rester cette idée qu'elle doit rester spécifique à son sexe, à son identité, et que le judaïsme prône aussi la complémentarité, que ce soit une complémentarité qui amène au mariage, à la procréation etc. Mais, c'est quelque chose ça qui oui…on va vraiment à contre-courant de la modernité…des tendances de la modernité, qui sont…sur ce plan-là, on est vraiment…mais…bon, on n'est pas non plus l'esclave de l'homme. » - Colette, 60 ans.

Des traits communs jaillissent de ces deux extraits : le discours se fonde sur le texte biblique pour justifier une séparation et une complémentarité des genres. Cette attitude n'est du reste pas pensée comme réactionnaire, hostile à tout changement, mais comme l'expression d'un attachement, d'une fidélité au texte. Ou, pourrait-on dire plus exactement, d'une fidélité à la lecture orthodoxe du texte[1005]. A l'inverse, la réflexion contemporaine sur le genre, sur la place des femmes en particulier, est perçue comme un risque pour l'équilibre des valeurs juives. Du reste, cette réflexion est connue de certains juifs orthodoxes, puisque la deuxième enquêtée y fait référence en parlant d'interchangeabilité et d'identification des hommes et des femmes. Est également connu le regard porté par l'extérieur sur la conception orthodoxe du genre, qui serait décrite en termes de supériorité et d'infériorité. Le sentiment d'être incompris et entouré par une pensée dangereuse suscite, ainsi, le besoin de se défendre, ou en tout cas, de rappeler les vertus de la conception orthodoxe du genre. C'est ainsi que lors d'un entretien avec une enquêtée, nous avons été surpris de la voir munie de textes bibliques montrant l'importance accordée à la femme, et elle de s'étonner que nos questions ne portassent pas seulement sur cette question. Le propos de Laurent est caractéristique de cet inconfort mêlé de protestation :

[1005] Le propos a déjà été évoqué en début de section, il s'agit ici d'un exemple : les libéraux voient en cette complémentarité un outil rhétorique pour maintenir la femme dans une position inférieure, mais ne disent pas pour autant s'éloigner, s'affranchir du texte. Au contraire, ils optent pour une autre technique interprétative, notamment linguistique. *Cf.* Horvilleur, D. (2018), *En tenue d'Eve : Feminin, pudeur et judaïsme*, Paris, Grasset.

> « Il n'y a pas de pogrom, grâce à Dieu. Mais par contre, idéologiquement, il y a des pogroms. Moi, j'appelle des pogroms idéologiques. Par exemple, ce baratin d'écologie est insupportable. Et ce baratin de féminisme est insupportable. Mais c'est insupportable. C'est une société oppressive pour les Juifs et pour les non-Juifs. Mais comme, nous, les Juifs, on a une manière spécifique de vivre, ils nous collent des étiquettes qui ne correspondent à rien de notre vécu. « Oui, mais vous les Juifs religieux, les femmes sont …-je ne sais pas comment dire les choses-, mises de côté », ce qui est absolument n'importe quoi. Ça ne correspond à rien. On est oppressé. Aussi l'écologie est un…je ne sais pas, c'est une religion, c'est une religion à laquelle on doit, de la même manière qu'au Moyen-Âge il fallait embrasser la Vierge Marie sinon on vous coupait la tête. Aujourd'hui, on dit qu'on est macho, on coupe la tête. Mais c'est horrible, c'est insupportable. Alors dire, quand vous me dites : « Est-ce qu'on peut vivre pleinement son judaïsme en France ? ». Je peux manger *casher* oui, mais ça, je peux pas vivre pleinement mon judaïsme, on est agressé. C'est agressif, c'est très très, très très agressif. On doit s'autocensurer, se censurer, et rentrer dans des problématiques qui ne sont pas des problématiques tellement intéressantes. » - Laurent, 65 ans.

Si la pratique physique du judaïsme orthodoxe est possible, la dimension valorielle, elle, est plus difficile à vivre ; en témoigne l'expression de *« pogroms idéologiques »*. Comme l'indique cet entretien, les évolutions idéologiques de la société moderne, autour du féminisme et des réflexions sur le genre, sont aux antipodes de la conception traditionnelle de la famille en vigueur dans le judaïsme orthodoxe. Et Laurent de s'insurger contre cet usage du blâme, de l'injonction à être plus moderne, et de rejeter cette catégorisation de « *macho* », ou conservateur. Le sentiment d'injustice est encore plus fort que l'intérêt de réguler les rapports entre femmes et hommes serait de protéger les premières des seconds, argument courant par ailleurs :

> « C'est pas le problème de la femme, c'est pas le problème de, c'est-à-dire, on pourrait pas non plus embrasser notre tante…même je veux dire vu son âge. C'est par rapport à une envie pulsionnelle typiquement masculine, c'est pas à l'envers. Une femme a beaucoup plus de facilité à être juive… à pas d'entrée de jeu provoquer en serrant la main à un homme, le cas où il sert. Il y a beaucoup de facilité à ne pas laisser un sous-entendu comme ça. C'est vraiment compte tenu d'une analyse de données totales, de la dimension pulsionnelle typiquement masculine. Le problème est chez l'homme, on va dire. » - Zvi, 37 ans.

Une autre question sur laquelle les juifs orthodoxes se positionnent unanimement contre est celle de l'homosexualité et de la bioéthique. Les enquêtés se répartissent en deux positions. La première consiste à nier la question en interne, ou à la pathologiser (Yoël, 38 ans, affirme par exemple qu'il n'y a pas d'homosexuels dans sa communauté ; ce qui est heureux, l'homosexualité étant une maladie). Elle est alors le signe de la décadence de la société moderne, qui appelle la destruction divine (Corinne, 63 ans). Mais dans le même temps, Corinne reconnait que des rabbins aident les homosexuels *« à résoudre ce problème-là »*. Les plus souples de leur côté vont ainsi jusqu'à préciser que seuls les actes, et non les personnes, sont condamnés :

« Nous, on peut pas accepter l'homosexualité. La Torah ne le permet pas. Maintenant, encore une fois, il y a ce que la Torah ne permet pas, c'est interdit, qu'est-ce qui se passe si quelqu'un est homosexuel, qu'est-ce qu'on fait ? Est-ce qu'il faut l'ostraciser complètement ? Le problème, c'est qu'est-ce que nous pensons de l'homosexualité ? Est-ce que c'est un choix ? Ou est-ce que c'est vraiment une tendance… à laquelle on peut pas échapper ? Moi, j'ai peu de contacts, j'ai eu peu de contacts avec des homosexuels. Les quelques homosexuels avec lesquels j'ai parlé qui étaient religieux, ils avaient tous une histoire : « moi, j'ai fait ça à cause de mon père », « moi à cause de ci ». Aucun ne m'a jamais dit, mais ça n'a aucune valeur statistique parce que j'ai presque personne, mais aucun ne m'a dit : « je ne pouvais pas ne pas l'être » » - Israël, 65 ans.

« **Enquêté** : Aujourd'hui, le monde va souffrir du Mariage pour Tous. Il faut pas s'étonner que dans le ciel il ne se passe pas une chose[1006]. C'est une réaction. On veut qu'on avertisse, alors on avertit. On veut pas nous écouter, alors on dira rien. On n'est pas étonné de voir certaines choses, des événements qui se passent dans le monde. […] Mais la société n'est pas prête à écouter. Les gens veulent mener une vie d'homosexuels, ça me dérange en rien. C'est interdit par la Torah, mais qu'ils mènent leur vie chez eux, en toute discrétion. Je vais pas aller prendre un fusil et leur tirer dessus, mais que vous exposiez ça, que ça devienne la norme, alors bientôt on pourra cloner, j'en sais rien.
Enquêteur : Les lois de bioéthique.
Enquêté : Les lois de bioéthique, le clonage. On n'a pas besoin que la société [légifère dessus], vous savez ça a existé, Sodome, Gomorrhe, le monde grec. Ils ont fait la même chose, ces sociétés ont disparu en tant que telles. Nous, on restera. Si on nous demande, on dira qu'on est contre, mais on n'ira pas faire de… Et la personne qui est dans cette situation, elle reste une personne, elle n'est pas rien. Ils restent des individus, même s'ils ont transgressé. Voilà, où on va se différencier des fanatiques, en disant « je ne partage pas ce qu'il fait, je ne partage pas la voie qu'il a prise. Mais il faut lui donner assistance. » - Hubert, 66 ans.

Cette attitude, ferme face à l'idée, plus clémente envers les individus n'est pas sans rappeler la position de l'Église catholique[1007]. Plus largement, ces questions de genre, d'homosexualité, de bioéthique, dessinent une société constituée autour de l'individualisme, où la satisfaction de ses choix et préférences est le but des autorités publiques :

« La société est ce qu'elle est. Nous sommes dans une démocratie, les gens sont libres, c'est leur vie privée. Maintenant, on ne peut qu'émettre notre vision des choses, en tant que Juifs. Après, c'est ni le catholicisme, ni le judaïsme, ni l'islam qui décide, c'est la majorité. Et cette majorité, un jour elle peut dire oui, un autre jour elle peut dire non. On avait dit à l'époque « oui le Mariage pour Tous », « jamais la PMA », aujourd'hui on dit « PMA mais jamais la GPA », demain on dira la GPA mais pas le clonage », et un jour on va dire « le clonage pas la manipulation génétique ». Ça, c'est l'évolution d'une société de plaisir, de désirs, de consommation. C'est le problème de la société. Ça ne me touche pas dans ma vie privée » - Ariel, 50 ans.

[1006] Nicole, 47 ans, va même plus, et adopte un ton apocalyptique : *« La destruction avec des conséquences terribles, un jour on aura la montée des eaux, des migrations terribles, il y aura Sodome et Gomorrhe de nouveau. »*.
[1007] *Cf.* La déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi, « Persona Humana », de 1975.

Si Ariel reprend paradoxalement la logique libérale de survalorisation de la sphère individuelle, c'est pour mieux se protéger d'une évolution selon lui inexorable vers une société hédoniste, où les principes moraux et éthiques auraient fait long feu. Les textes vus comme un ensemble normatif permettent d'appréhender, d'ordonner, de réguler le réel, mais aussi soi-même, en mettant un frein à ses propres passions. Si le rôle de la peur dans la création d'un univers ordonné a été invalidé dès le XX[e] siècle[1008], celui de la souillure et de la purification est avéré, comme une manière d'instaurer (ou de rétablir) un ordre, un ordre externe et interne à l'individu[1009]. Cette répartition du monde, des actions et des pensées selon le pur et l'impur permet de se placer en conformité avec les prescriptions talmudiques et se rapprocher ainsi de Dieu. Elle a pour conséquence de démarquer les juifs orthodoxes de la société non-juive et même non orthodoxe[1010]. C'est, notamment, cette même répartition qui place les juifs orthodoxes en opposition ferme à l'assimilation, qui reviendrait, en adoptant les modes de vie et de pensée des non-juifs, à perdre la spécificité juive. Ce rejet de l'assimilation n'est, certes, pas propre aux orthodoxes puisque même des traditionnalistes sont d'accord pour maintenir un mode de vie proprement juif :

> « C'est vrai je préfère que les juifs restent juifs, que les chrétiens restent chrétiens, que les musulmans restent musulmans, pour parler que des religions monothéistes. »
> - Elie, 70 ans.

Certes, Elie rejette l'assimilation mais sur le mode de la préférence, un ton qui n'a que peu à voir avec celui des orthodoxes. Dans un cours donné en 2017, le rav Ron Chaya affirme que l'assimilation, en détournant des centaines de millions de juifs du judaïsme, a fait bien plus de mal au peuple d'Israël que l'Holocauste. Sur le site internet qu'il dirige, il est écrit : *« notre peuple a souffert de nombreuses pertes du fait de nos ennemis, mais encore plus de notre ennemi numéro 1 : l'assimilation. »*[1011]. L'assimilation, le fait de vivre comme les non-juifs, sans tenir compte des particularités de la pratique énoncées plus haut, sont ainsi constitués en menace existentielle pour le judaïsme[1012]. Abel la rejette quant à lui sur le mode du *horresco referens*. Et pour cause : s'assimiler reviendrait à rejeter Dieu :

> « Il y a des gens qui sont totalement assimilés. Mais c'est une assimilation qui a pris 200 ans, ça s'est pas fait du jour au lendemain. Comme je vous disais tout à l'heure,

---

[1008] Evans-Pritchard, E. (1940), *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*, Oxford, Clarendon Press.
[1009] Douglas, M. (1966), *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*, Londres, Routledge: *« Ideas about separating, purifying, demarcating and punishing transgressions have as their main function to impose system on an inherently untidy experience. »*, p. 5.
[1010] « *The laws of kasherut limit the kind of food one may eat, but their effect is to limit also the persons with whom one shares a meal, where one may eat, and where one may travel".* Danzger, H. (1989), *op. cit.*, p. 127.
[1011] http://www.leava.fr/cours-torah-judaisme/pensee-juive/construction-personnelle/une-annee-essentielle.php (consulté le 07/17/2020).
[1012] Sur l'opposition à une approche laïcisée du judaïsme, *cf. Haguesher*, n°512, 18/07/2018, p. 12.

il y a 200 ans, l'idéal d'un Juif, c'est qu'un Juif soit fidèle à son identité. Depuis 200 ans et le fameux siècle des Lumières, qui n'a pas apporté que des lumières chez l'humanité, y compris chez les juifs, et donc malheureusement, certains ont cru qu'être éclairés, c'est tourner le dos à Dieu. Pour nous, cette lumière-là, c'est une lumière tamisée, c'est pas une lumière réelle. » - Abel, 55 ans.

1.3 La défense de cette Weltanschauung : le rôle de l'école

L'école est un dispositif au cœur du monde orthodoxe[1013] chargé de transmettre une attention aux textes, à la distinction du pur et de l'impur, ainsi qu'à la langue. Concernant le texte, les cours de *kodech* (matières religieuses) permettent aux enfants d'en étudier la structure et le vocabulaire, et d'en retirer les principaux principes de pratique et de conduite. Le *kodech* se répartit en cours de *Guémara*, de *Michna*, mais aussi de Torah, ce qui permet d'aborder les questions de *cacherout*, de *tsniout*, de la prière (*tefila*), mais aussi de *shabbat* et de la foi en Dieu. Il ne s'agit, donc, pas d'une approche historique du fait juif, réservée aux cours d'histoire juive (elle est d'ailleurs vue comme histoire fondatrice, faite de patriarches, de prophètes, constitutifs du devenir du peuple juif tel qu'il apparaît dans le texte biblique). Concernant le pur et l'impur, la distinction est mise en pratique puisque les cours observent le plus souvent la séparation des garçons et des filles, pour toutes les matières scolaires, alors que d'autres écoles, moins religieuses, n'observent cette séparation que lors des cours de *kodech*[1014]. Enfin, l'école est aussi chargée d'assurer la maîtrise de l'hébreu, puisque cette langue représente une manière irremplaçable d'accéder aux textes. Langue sacrée, ses mots ont un pouvoir créateur[1015]. Les propriétés de l'hébreu sont, en effet, utilisées pour lire et faire parler le texte. Une technique d'exégèse talmudique en vigueur dans les milieux orthodoxes est par exemple la *guématria*, qui consiste à attribuer une valeur numérique aux lettres de l'alphabet. Par exemple, les lettres de « *Moshé Rabenou* » (« *Moïse notre Maître* ») atteignent la somme de 613, comme le nombre de *mitsvot*. Une lecture rapide permet donc d'établir un lien entre les deux : pratiquer les 613 *mistvot* revient donc à se rapprocher un peu plus de Moïse[1016]. C'est par l'hébreu que les orthodoxes se placent sous la protection de Dieu : en tête de courriers, de messages ou encore sur la copie d'un examen, ils indiquent « BSD », (בס"ד) acronyme de *Bessyata Dishmaya*, « sous la protection des cieux ». L'hébreu est tellement évocateur que les noms de Dieu doivent

[1013] *Cf.* Talmud de Babylone, traité Avoda Zara, 17b : *« S'il y a le glaive, il n'y a pas de livre. S'il y a le livre, il n'y a pas le glaive »*.
[1014] C'est le cas à l'école Yabné par exemple.
[1015] *Haguesher*, n°500, 25/04/2018, p. 7.
[1016] *Cf.* les travaux de Chalom Leubmen. « A la découverte de la Guematria », (1999), http://torahdoc.free.fr/torahdoc/[5]%20Divers/Guematria/a_la_decouverte_de_la_guematria.pdf, consulté le 23/06/2021.

être prononcés avec parcimonie[1017], car ce serait le banaliser et donc, le désacraliser. En conséquence, ils ne sont pas prononcés dans leur entièreté : « Elokim » se prononce « Elo'im », et « Adonaï » s'écrit « A » ; autant de manières de se référer au divin sans activer le sens particulièrement fort de ces noms en langue hébraïque. Cet impératif de ne pas user en vain du nom de Dieu se prolonge en français, et les orthodoxes d'écrire « D.ieu », ou « D' ». Le Rav Gabriel Dayan en donne l'explication suivante : « *Etant donné qu'il s'agit d'une interdiction grave* [prononcer en vain le nom de Dieu], *on préfère adopter une attitude rigoureuse et l'écrire différemment, d'une manière allusive ou d'une manière partageant le mot en deux* [avec un point]. »[1018]. Si la Bible a été écrite en araméen, c'est l'hébreu qui a le statut de langue biblique. Autres langues associées au judaïsme, le judéo-arabe et le yiddish : le premier connait un déclin inexorable mais le second a un statut plus ambivalent. Langue traditionnelle des juifs ashkénazes et marqueur culturel[1019], il peut offrir aux plus religieux une alternative à l'hébreu biblique, dont l'usage pourrait impliquer la désacralisation. Mais progressivement, l'hébreu moderne est repris même par la frange la plus religieuse du spectre orthodoxe, par commodité[1020]. Du côté de la moindre orthodoxie, l'hébreu vaut surtout comme marqueur identitaire, ce qui fait de son usage religieux une spécificité des orthodoxes, distinguant ainsi orthodoxes et non-orthodoxes[1021]. L'école joue, donc, un rôle majeur dans l'apprentissage de l'hébreu, puisque les taux de bonne maîtrise de l'hébreu sont corrélés à une scolarité en école juive à plein temps[1022]. Enfin, l'hébreu dont il est question est biblique, et non moderne, l'enjeu étant de se relier le plus tôt possible aux textes.

[1017] C'est même l'objet du troisième commandement : « Tu ne prononceras pas le nom de Dieu en vain ». C'est d'ailleurs pourquoi il est fait interdiction de prononcer le tétragramme YHWH, qui serait le véritable nom de Dieu.

[1018] https://www.torah-box.com/question/pourquoi-ecrire-d-ieu-avec-un-point_5252.html, consulté le 23/06/2021.

[1019] Glinert, L. (1999) "We Never Changed Our Language: Attitudes Toward Yiddish Acquisition Among Hasidic Educators in Britain." *International Journal of the Sociology of Language,* 138, 31-52; Isaacs, M. (1999) "*Haredi*, Haymish, and Frim: Yiddish Vitality and Language Choice in a Transnational, Multilingual Community." *International Journal of the Sociology of Language* 138, 9-30; Shandler, J. (2000), "Beyond the Mother Tongue: Learning the Meaning of Yiddish in America." *Jewish Social Studies*, 6, 97-123. Aux US, le Yiddish est la seule langue qui se maintient sans apport migratoire. *Cf.* Waggoner, D. (1993), "The Growth of Multilingualism and the Need for Bilingual Education: What Do We Know So Far?" *Bilingual Research Journal*, 17, 1-12; Alba, R., Logan, J., Lutz, A. *et al*, (2002), "Only English by the Third Generation? Loss and Preservation of the Mother Tongue Among Grandchildren of Contemporary Immigrants.", *Demography*, 39, 467-484; Comenetz, J. (2006), *op. cit.*, p. 63: *"Though the number of native-born speakers of some non-English languages has increased recently (Waggoner, 1993), this growth has occurred only among languages reinforced by much recent migration. Census data always have shown a progression toward English monolingualism among the descendants of immigrants, especially after the sec- ond generation. This is true even among groups that are highly clustered and heavily supported by migration, such as Americans of Cuban and Mexican origin (Alba et al., 2002), though the process is slower in such cases than it was in the past".*

[1020] Brown, I. (2018), "From Ideology to Halakhah: Ultra-Orthodox Opposition to Modern Hebrew", *Studies in Judaism, Humanities and the Social Sciences*, Boston, Academic Studies Press, 1(2), 33-58.

[1021] Baumel, S., (2006), *Sacred Speakers: Language and Culture among the Haredim in Israel*, New York, Berghahn.

[1022] Bensimon, D., Della Pergola, S. (1986), *op. cit.*, p. 282-283.

Illustration 10 - Emploi du temps du collège-lycée Merkaz Hatorah, pour garçons, Gagny

Emploi du temps à compter du Mardi 1er septembre 2020 sous réserve de modifications — בס"ד

LUNDI	6°A	6°B	5°A	5°B	4°A	4°B	3°A	3°B	2°	1°	T°
07h45-11h30	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש
11h30-12h25	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	Philo
12h25-13h10	Association sportive								SVT 12 h 50	Math 12h50	/
13h10-14h00	Math	Anglais	Fr	Fr	Fr	PC	EPS*	Sem A : G1 : EPS - G2 : Anglais Sem B : G1 : Anglais - G2 : EPS	SVT	Math	HG
14h05-14h55	Fr	EPS	Anglais	Fr	PC	Fr	SVT	Anglais	Math G1 / EPS* G2	PC / SES	Math / HGSP
14h55-15h25	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA
15h25-16h15	EPS	Math	Math	Anglais	EPS*	HG	Fr	SVT	PC	Anglais G1 / Fr G2	PC / SES
16h20-17h10	Math	EPS	Fr	Anglais	Math	EPS*	Sem A : SVT Sem B : PC	Sem A : PC Sem B : SVT	Fr	PC / SES	Math / HGSP
17h15-18h05	EPS	Anglais	SVT		Math	HG	Fr		EPS* G1 / Math G2	Fr G1 / Anglais G2	Math E

MARDI	6°A	6°B	5°A	5°B	4°A	4°B	3°A	3°B	2°	1°	T°
07h45-11h30	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש / קודש
11h30-12h25	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	Hébreu G1 / Anglais G2
12h25-13h10	Association sportive						HG 12 H 50		PC sout 12 H45	EPS* 12 h 45	de 11h20 à 12h50
13h10-14h00	Hébreu	Fr	PC	Hébreu	Fr	Anglais	HG	Math	Math G1 / Anglais G2	EPS*	HG
14h05-14h55	Anglais	Fr	HG	PC	Sem A : Hébreu Sem B : EPS*	Math	Math	Sem A : EPS* Sem B : Hébreu	Fr	Math	HG
14h55-15h25	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA
15h25-16h15	HG	Hébreu	Anglais	Sem A : Hébreu Sem B : EPS*	HG	Fr	Sem A : EPS* Sem B : Hébreu	PC	Anglais G1 / Math G2	Hébreu G1 / Fr G2	Math / HGSP
16h20-17h10	EPS	HG	Anglais	Fr	Fr	Math	PC	Hébreu	Sem A : G1 : EPS* - G2 : S Eco Sem B : G2 : EPS* - G1 : S Eco	Fr G1 / Hébreu G2	Math / HGSP
17h15-18h05	Fr	Math	Sem A : G1 : Math - G2 : Hébreu Sem B : G1 : Hébreu - G2 : Math	HG	Anglais	EPS		Math	S. Eco	HG	Philo
18h10-19h00										Ivrit Oral Soutien sur inscription	

MERCREDI	6°A	6°B	5°A	5°B	4°A	4°B	3°A	3°B	2°	1°	T°
07h45-11h30	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש / קודש
11h30-12h25	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	EPS*
12h25-13h10	Association sportive							HG 12 H 50	PC sout 12 H45	E.S 12h50	EPS*
13h10-14h00	PC	Fr	EPS	Math	Math	Fr	Anglais	HG	HG	E.S	de 11h45 à 13h45
14h05-14h55	Fr	Math	HG	Anglais	Sem A : G1 : Math - G2 : EPS Sem B : G1 : EPS - G2 : Math	SVT	Fr	EPS*	PC	Anglais G1 / Fr G2	PC / SES
14h55-15h25	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA
15h25-16h15	Anglais	Math	Fr	EPS	SVT	Fr	Sem A : EPS* Sem B : HG	Sem A : HG Sem B : EPS*	HG G1 / PC G2	Fr G1 / Anglais G2	PC / SES
16h20-17h10	HG	Fr	EPS	Math	Anglais	HG	Fr	Anglais	PC G1 / HG G2	PC / SES	E.S
17h15-18h05			Fr	HG	HG	Anglais	EPS*	EPS	Math G1 / Anglais G2	PC / SES	E.S

JEUDI	6°A	6°B	5°A	5°B	4°A	4°B	3°A	3°B	2°	1°	T°
07h45-11h30	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש / קודש
11h30-12h25	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	Anglais G1 / Hébreu G2
12h25-13h10	Association sportive						AP de 12 h 25 à 13 h 15 par groupe			Math 12h50	de 11h20 à 12h50
13h10-14h00	Anglais	EPS	Sem A : G1 : EPS* - G2 : HG Sem B : G1 : HG - G2 : EPS*	SVT	Techno	Math	Hébreu	Math	HG	Math	Philo
14h05-14h55	HG	EPS	EPS*	Sem A : PC Sem B : Math	HG	Sem A : PC Sem B : Math	Techno	Fr	SNT	Hébreu G1 / Fr G2	Math / HGSP
14h55-15h25	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA	MIN'HA
15h25-16h15	SVT	Anglais	Sem A : EPS Sem B : PC	Math	Sem A : PC Sem B : EPS	Sem A : Hébreu Sem B : EPS*	HG	Fr	Sem A : EPS* Sem B : Hébreu	Fr G1 / Hébreu G2	Math / HGSP
16h20-17h10	Fr	PC	Hébreu	HG	Sem A : SVT Sem B : EPS	Sem A : EPS Sem B : SVT	Math	Techno	Anglais G1 / Math G2	HG	Sem A : Math C Sem B : Math E
17h15-18h05	EPS	SVT		Fr	Fr	Techno	Math	HG	Math G1 / Hébreu G2	HG	
18h10-19h00							Math Sout 3A-3B				

VENDREDI	6°A	6°B	5°A	5°B	4°A	4°B	3°A	3°B	2°	1°	T°
07h45-11h25	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש
11h30-12h25	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	קודש	Hébreu G1 / Math G2	SVT / HGSP	PC / SES
13h00-13h50	Math	HG	Math	EPS	Anglais	Hébreu	Anglais	Fr	Fr	SVT / HGSP	PC / SES
13h55-14h45	Math	HG	Math	EPS	Hébreu	Anglais	Anglais	Fr	Fr	SVT / HGSP	PC / SES

Source : site internet de l'école

Dans l'emploi du temps de cette école sous contrat de Gagny, en petite couronne parisienne, l'hébreu comme langue vivante est donc travaillé lors de cours d'hébreu spécifiques, mais au volume horaire assez réduit. Il est surtout mobilisé pendant les 4 heures et demies journalières de *kodesh*, matière écrite en hébreu dans l'emploi du temps, au cours desquelles l'hébreu biblique est enseigné. C'est, d'ailleurs, au nom de cette maîtrise que des orthodoxes ont pu être sollicités pour enseigner l'hébreu dans d'autres écoles, mais avec les mêmes supports, contribuant ainsi à diffuser un peu plus l'étude de la Torah et du Talmud[1023]. Dans l'école orthodoxe, la religion encadre le quotidien et unifie la communauté. En effet, une synagogue est souvent présente dans les établissements et le personnel est tenu de respecter un code vestimentaire. Les prières sont faites en classe et les activités sont souvent judaïsées[1024].

Illustration 11 – Règlement intérieur de l'école Merkaz Hatorah, pour filles (extrait)

✓ **LA TENUE VESTIMENTAIRE**

Le port de la jeune fille juive doit refléter le caractère noble, aristocratique, agréable et discret que la Thora lui souhaite. Elle doit assumer les prescriptions de la Thora dans la joie **et la fierté.**
Les parents doivent absolument rester cohérents avec les principes qui suivent, pour éviter tout désagrément de part et d'autre. La « mode » n'est pas le critère de la HALAKHA.

Le port de la tenue réglementaire est strictement obligatoire. Cette tenue est impérative non seulement pendant la période scolaire mais pour toute présence à l'Ecole (ex : cours de rattrapage, remise des livres de fin d'année, fêtes, etc…) de même lors de toute activité **extra-scolaire sous le couvert de l'Ecole** (voyages, sorties éducatives ou ludiques, etc…).

- ⇨ **La jupe devra couvrir les genoux en position assise**, c'est-à-dire 10 cm en dessous du genou.
- ⇨ **Le chemisier** devra être boutonné jusqu'à l'avant dernier bouton du haut inclus.
- ⇨ **Aucun ajout** autre que le **gilet** de la tenue réglementaire n'est autorisé.
- ⇨ **Vestes et manteaux en JEAN ne sont pas autorisés.**
- ⇨ **Les collants ou mi-bas sont absolument obligatoires quelle que soit la saison.**
- ⇨ **Les chaussures et bottes** excentriques, à talons de plus **de 3 cm** ne sont **pas autorisées** de même que **les nu-pieds.**
- ⇨ **Les effets fluorescents sont à bannir des hauts et des chaussures.**
- ⇨ **Les cheveux longs** doivent être bien **ramassés derrière le dos,** par une barrette ou un nœud. Ils ne seront ni teints ni méchés, ni éclaircis dans la longueur de la chevelure.
- ⇨ **Le maquillage n'est pas autorisé à l'école**, de même que les lentilles de couleurs et le vernis à ongles. Les bijoux fantaisie trop ordinaires ou trop voyants ne sont pas de mise.
- ⇨ Les règlements de la TSNIOUT en général s'appliquent même aux heures de sport : seul le pantalon de jogging est autorisé **(sur le terrain de sport)**.

Toute élève qui ne respecterait pas les termes de cette convention pourrait se voir **interdire l'accès de l'Etablissement et sanctionnée. Ses parents seront éventuellement appelés à venir la chercher pour changer sa tenue.**

LA DIRECTION

Source : site internet de l'école

[1023] Loupo, Y. (2006), *op. cit.*, p. 70.
[1024] Podselver, L. (2010), *op. cit.*. Les journées commencent par la récitation de la prière « mode ani » (« Je Te rends hommage, Roi vivant et éternel, car Tu as restitué en moi mon âme », l'institutrice raconte la *parasha*, les ablutions sont des occasions d'activités et de révision (comme toute la Torah d'ailleurs), p. 218-220. « *Le jeu de l'oie se transforme en jeu des mitsvot, l'enfant défie les obstacles et gagne s'il a respecté la Torah; les puzzles représentent des scènes bibliques, on joue au lot o de la cacherout ou au mémento des fêtes juives.* », p. 226.

L'idée est moins de transmettre le judaïsme[1025] que d'immerger les enfants dans un cadre juif religieux ; l'école étant de ce point de vue le complément de la communauté et de la famille[1026]. Le contraste est saisissant avec des écoles non-orthodoxes : dans les écoles communautaires, seuls les rituels religieux sont présents à l'école, et dans les écoles libérales, seule une initiation à la tradition est proposée[1027]. C'est pourquoi certains enquêtés expriment des réserves envers les écoles juives françaises telles qu'elles existent : elles ne reprennent, en effet, pas les techniques d'enseignement issues des textes biblique et talmudique, comme l'usage systématique de questions/réponses (*pilpoul*), l'étude méticuleuse de textes. En cela, elles seraient plus des écoles de juifs que des écoles juives (Colette 60 ans, Zvi 37 ans). Compte tenu de la centralité de l'école dans l'univers orthodoxe, il n'est ainsi pas anodin que nombre de recherches sur les juifs orthodoxes se déroulent dans des écoles[1028].

Le respect strict du texte apparaît, donc, comme la clé de voûte du système orthodoxe, dans la mesure où il en informe la pratique et les représentations, le rapport au monde, aux autres et à soi. D'un point de vue social, il est au centre d'un *continuum* école-famille-communauté, censé assurer la transmission du judaïsme orthodoxe[1029] et une socialisation complète des individus[1030]. Cet intégralisme cimente un socle commun à tous les orthodoxes, qui les spécifie par rapport aux non-orthodoxes, eux qui ont transigé avec le respect inconditionnel et littéral des commandements divins[1031].

2) Définition *ad intra*

Les juifs orthodoxes partagent cette caractéristique première qui est l'attention accrue portée à l'étude des textes, dont découle l'attachement à la notion de pureté. Mais sur ces deux points, les juifs orthodoxes se positionnent-ils de la même manière ? Sont-ils homogènes dans leur rapport au texte ? A y regarder de plus près, cet ensemble est en réalité plus hétérogène qu'il n'y parait. Les pratiques et conceptions des juifs

[1025] Hirsch, S., Mc Andrew, M., Amiraux, V. (2015), *Grandir dans la communauté juive de Montréal. Approches éducatives de quatre écoles juives* (non publié).
[1026] Durkheim, E. [1922] (2013), *Education et sociologie*, Paris, PUF ; Béraud, C., Willaime, J.-P. (2009), *op. cit.*, p. 224.
[1027] Hirsch, S., Mc Andrew, M., Amiraux, V. (2015), *op. cit*.
[1028] Idem ; Podselver, L. (2010), *op. cit.*; Krakowski, M. (2012), *op. cit.* ; Schaffir, W. (1974), *op. cit.* ; Danzger, M. (1989), *op. cit.* ; Aviad, J. (1983), *op. cit.*
[1029] Susser, B., Liebman, C. (1999), *Choosing Survival: Strategies for a Jewish Future*, New York, Oxford University Press.
[1030] Berger, P., Luckmann, T. (1991), *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, Londres
[1031] Bebe, P. (2006), *Qu'est-ce que le judaïsme libéral ?*, Paris, Calmann-Lévy ; Farhi, D. (1997), *Un judaïsme dans le siècle. Dialogue avec un rabbin libéral (avec Francis Lentschner)*, Paris, Berg International ; Garaï, F. (1998), L*e Monde des mitsvot. La pratique juive dans le monde d'aujourd'hui*, Genève, FJL.

orthodoxes de l'étude et de la pureté constituent bien un socle commun, mais jusqu'à un certain point seulement. Ce sont ces différentes internes qui seront explorées.

2.1 Le rapport au texte

Pour les juifs orthodoxes, la Torah et le Talmud sont des sources normatives premières. Toutefois, les *Modern-Orthodox* ne les considèrent pas de manière exclusive[1032]. Ils admettent, en effet, que d'autres sources normatives puissent être légitimes et ne se sentent pas inconditionnellement liés aux décisions de rabbins : ce serait laisser trop d'autorité à des hommes[1033]. Quentin, professeur de physique en lycée, reconnait que la Torah ne contient pas tous les aspects de la vie ni de la connaissance, ce qu'il essaie de transmettre à ces élèves :

> « **Enquêteur** : Vous disiez que, quand certains élèves sont trop religieux sur certains sujets, vous les corrigiez et inversement. Est-ce que vous pourriez me donner des exemples ?
> **Enquêté** : […] Par exemple les élèves me disent : « oui voilà, ça a été créé il y a 5 000 ans ». Alors je leur dis : « voyez, on a beaucoup de preuves scientifiques, c'est plus compliqué que ça, on ne sait pas exactement, c'est pas 5000 ans c'est sûr et certain ». Voilà, je leur donne des preuves, et puis je leur dis : […] « Que ce qui est écrit dans la Torah ? C'est pas tout, il y a de l'interprétation ». Après, il y en a que ça laisse, ça les choque beaucoup, sur la question de la date de l'univers, parfois on a des débats […]. Et puis il y a d'autres élèves qui disent : « moi ça m'intéresse pas, ce qui m'intéresse la Torah. ». Bon, de tout temps il y a eu, Maïmonide, des scientifiques, des médecins, voilà qui étaient intéressés par la science. Voilà, il y a toujours eu comme ça une sorte d'interaction entre le savoir scientifique et le savoir religieux, dans beaucoup de textes, donc j'essaie un petit peu de leur dire […].
> **Enquêteur** : En ce qui concerne votre relation à la fois à la religion et à la science -on en parlait un peu tout à l'heure-, est-ce que vous pourriez m'en dire plus sur la manière dont vous conciliez les deux ?
> **Enquêté** : Il y avait un mot de qui… […] c'était « un peu de science éloigne de Dieu, beaucoup de science en rapproche ». […] Plus on est cultivé de manière générale, plus on est cultivé et plus on se rapproche de la Torah. C'est-à-dire, on ouvre des portes, quand on se cultive de façon générale, je sais pas je lis un bouquin, en ce moment sur la numérique. Si vous voulez la Torah vous donne un regard un peu critique et décalé par rapport à ce qui se passe, par rapport au monde et tout, et en même temps, elle permet, la connaissance. Moi, j'ai toujours pensé qu'en tout cas dans la Torah, on va repousser les frontières de la connaissance, on va toujours essayer d'aller dans le mouvement de la connaissance, pour savoir des choses, pour avancer sur beaucoup de sujets, alors pas sur tout, pas sur tous les domaines. Il y a des domaines, je pense l'aspect historique. Mais beaucoup de domaines il me semble, dans le domaine scientifique, ou même en philosophie, je ne sais pas, en littérature et tout ça, il y a beaucoup de points de convergence. On peut se servir des outils de l'un pour les faire passer dans l'autre » - Quentin, 33 ans.

Cet extrait est caractéristique d'un point de vue orthodoxe : le texte religieux est au fondement de la connaissance et informe une lecture du monde. Mais toute connaissance ne lui est pas réductible, comme l'histoire, le numérique ou encore la

[1032] Friedmann, J. (2009), « Walking With God: Realism, Fanaticism, and the Future of Jewish Law », *Marburg Journal of Religion*, 14(1).
[1033] *Idem.*

science : ici réside le point d'affrontement entre *Modern-Orthodox* et *haredim*[1034]. Autrement dit, il y a de la connaissance en dehors de la Torah. Or, la spécificité *Modern-Orthodox* est de s'intéresser à ces domaines, de leur reconnaitre une certaine valeur, et de ne pas établir de lien immédiat avec la Torah[1035]. Il contraste alors fortement avec le point de vue *haredi* :

> « On sait, on a la connaissance. La Torah est vraiment là, elle structure le monde, et en tout temps. » - Nicole, 47 ans.

> « Lisez la paracha Koach, vous allez voir ce qu'est le pouvoir. Il n'y a pas un domaine de la vie qui n'est pas rattaché. Maintenant, si quelqu'un ne veut étudier que les mathématiques, qu'il prenne les pages du Talmud, massekhet Ketuvim, il verra des calculs très profonds. J'ai un ami, un grand chercheur dans les études hébraïques, [qui] a atteint des sommets en mathématiques, en physique. Si on considère que la Torah, c'est la vie, il n'y a aucun domaine qui va manquer. Les Tannaïm [sages du Talmud] connaissaient tout. Ils parlaient entre 36 et 70 langues. Pour être dans le Sanhédrin, suivant les opinions, il fallait connaitre toutes les langues du monde ou 70, ou au moins la majorité. Cette notion de connaissance. C'est interdit la sorcellerie, il faut les arrêter et les liquider. Donc, nos sages ont appris toutes les règles de sorcellerie, pour dire que tel comportement est autorisé et tel autre interdit. […] Quand on fait les lois de *shritta* [abattage rituel], c'est pas des sciences naturelles ? La panse de l'animal, c'est *casher*, pas *casher*, il faut avoir des tas de notions, de sciences naturelles. » - Hubert, 66 ans.

La conception orthodoxe du judaïsme n'en fait pas seulement un ensemble de prescriptions régissant la pratique, mais aussi un principe d'organisation de la société et en définitive, le lieu de toute la connaissance. Hubert en vient même à abolir la frontière entre enseignement profane (*hol*) et enseignement religieux (*kodech*) :

> « **Enquêteur** : Vous disiez que vous étiez enseignant de *hol*. Parfois, j'entends que la place d'un juif n'est pas d'étudier du *hol*, mais de se consacrer au texte.
> **Enquêté** : C'est très simple, tout ce que j'enseigne c'est de la Torah. Ça n'existe pas le *hol*. Si ça existe, le *hol* c'est quand vous allez faire des études profanes que pour le profane pour lui-même. Si vous étudiez des études *hol* pour assumer une vie de Juif, et que vous vous rendez compte que la Torah fait tout, de la médecine, de la science politique, du droit, des mathématiques, de la physique, des sciences naturelles, il n'y a pas un domaine qui ne soit pas dans la Torah, sinon ils n'existeraient pas dans ce monde. »

[1034] Le point de vue *haredi* est clair : l'évolutionnisme est une arrogance de l'homme, voulant se passer de Dieu *« Décider une équation de la vie sans D.ieu c'est s'extraire de Son joug. Il est donc extrêmement confortable pour l'homme d'ignorer l'action de D.ieu pour se donner bonne conscience et justifier ses actes. » «* Darwin : la théorie de l'illusion », Torah-Box, consulté le 23/05/2019 alors que celui des *Modern-Orthodox* est plus nuancé. *Cf.* Pear, R. (2018), « Agreeing to Disagree: American Orthodox Jewish Scientists' Confrontation with Evolution in the 1960s », *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, 28(2), 206–237.

[1035] L'usage du numérique peut certes être régulé à l'appui des textes biblique et talmudique, mais il s'agit bien d'un usage, et non du numérique comme champ de connaissance et d'étude.

La différence de perspective est claire : alors que pour les *Modern-Orthodox* des domaines de connaissance excèdent la Torah, cette dernière les absorbe tous dans la conception *haredi*. Les textes bibliques et talmudiques fournissent ainsi des clés cognitives pour aborder le monde et la vie.

2.2 Le rapport aux autorités rabbiniques

Si le texte est peu disert ou ambigu, si plusieurs interprétations sont possibles, alors les *haredim* choisissent l'option la plus sévère, pour prendre le moins de risques possibles quant à la réalisation de la volonté divine[1036]. Du reste, en cas de doute, l'avis des décisionnaires (*psokim*) ou d'un rabbin doit impérativement être recherché et suivi -c'est la notion de *Da'at Torah*[1037]. Selon cette notion, la moindre question, le moindre doute, en matière de vie privée ou publique, sur la compatibilité entre une pratique et les textes, doit être transmis à ces autorités rabbiniques[1038]. Au-delà même de ces questions de *halakha*, les rabbins peuvent être consultés pour des motifs d'ordre divers. Une observation non-participante nous a, par exemple, permis d'assister à une réunion au cours de laquelle un père, accompagné d'un de ses fils, faisait état au rabbin de la communauté des problèmes d'attention en classe et des mauvais résultats scolaires dudit fils. Figure de référence et de confiance, personne-ressources, le rabbin n'est donc pas qu'un dirigeant de communauté[1039]. Chez les *Modern-Orthodox*, l'autorité des décisionnaires est plus limitée : il peut leur être reproché d'être éloignés de la réalité, et de rendre leur avis par des formules à l'emporte-pièce, notamment sur la question de la pratique en milieu non-juif, au travail ou dans les études (*cf.* chapitre 4). C'est que ce groupe est animé d'un principe en particulier, celui de *Torah im Derech Eretz*, de Torah avec la coutume d'un pays. Il désigne l'effort de conciliation entre la fidélité au texte religieux et les pratiques en vigueur dans une société donnée. Cette conciliation peut survenir lors de doutes interprétatifs, où les silences du texte sont interprétés dans le sens de la compatibilité avec la modernité[1040]. L'approche *haredi* contraste alors par sa simplicité[1041] : le respect des prescriptions divines l'emporte, si bien que ne se pose pas

---

[1036] Poll, P. (1995), "The Charismatic Leader of the Hasidic Community", dans Belcove-Shalin, J. (dir.), *op. cit.*, 255-276. *« Christians, for example, do not prove, confirm, or defend that Christ was immaculately conceived. Jews do not prove, confirm or defend that Moses stood at Mount Sinai with the two tablets of stone. Muslims do not prove, confirm or defend that Mohammed ascended to Heaven. It is sufficient that members of these groups behave as is those events took place. Hasidic Jews do not prove, confirm or defend that their rebbe is a Godly man. They in fact behave towards him as if he is.* […] *As Durkheim stated, the function of religion is to aid individuals and communities in coping with life. This function is personified in the rebbe who helps individuals manage the vagaries of their existence and to ultimately prevail. While religion raises individuals above the miseries of the world, it is the rebbe that makes this into a factual experience. Though religion saves the followers from evil, it is the rebbe, the artful practitioner, who restores the spirit from decline. In the final analysis, the rebbe can accomplish these tasks because the community attributes him the qualities of a charismatic leader."* p. 274.

[1037] Yuter, A. (1996), *op. cit*.

[1038] Danzger, M. (1989), *op. cit.*, p. 164.

[1039] Allouche-Benayoun, J., Podselver, L. (2003), *Les mutations de la fonction rabbinique*, Bayeux, Observatoire du monde juif

[1040] Greilsammer, I. (1991), *op. cit. :* « Du côté des *« « orthodoxes modernes », chaque fois que la loi juive laisse planer un doute ou ne traite pas d'une question, la tendance est à s'engouffrer systématiquement dans la voie de la modernité. »*, p. 119.

[1041] Le terme n'a évidemment aucune valeur axiologique, la simplicité s'entend aussi comme un raisonnement avec peu d'étapes.

vraiment la question d'un éventuel conflit, et encore moins de compromis entre ces deux logiques. Comme le clame Lyorel, 60 ans : *« quand la Torah parle, pas de négociation* ». Mieux, en cas de doute, les *haredim* se font fort d'opter pour l'option la plus stricte, la plus contraignante, qui présente l'avantage paradoxal du confort, de la certitude de ne prendre aucun risque vis-à-vis des prescriptions divines. Dans les milieux *haredim*, c'est la *« douceur extrémiste »* qui domine[1042]. En cas de doute, les rabbins font parler la Torah. Leur parole n'a donc pas lieu d'être contestée ou minorée : parce qu'ils sont bouches de la loi, il convient d'avoir confiance en leur jugement (*Emounat Hahamim*).

Ainsi, tous les orthodoxes reconnaissent l'autorité à la fois des textes biblique et talmudique, et celle des commentaires rabbiniques, fruit du don de la Torah à Moïse. Ils reconnaissent également que le contenu de ces textes doit être mis en pratique, par des prescriptions très précises rythmant la vie de chacun selon des cycles quotidiens (prières et étude du texte), hebdomadaires (*shabbat*) et annuels (les fêtes). Mais le rapport au monde non-juif orthodoxe fait surgir la subdivision évoquée.

"[Modern-Orthodox] Adherents seek to live by the commandments, even as they engage with the secular world, attend universities, and participate in the broader culture. In contrast, Haredim follow a path of strict and unbending commitment to Halacha (the evolving body of interpretations of ancient texts); they seek to avoid the influence of larger society and erect numerous ideological, social, and physical boundaries to protect themselves from the ubiquitous encroachment of the secular world." [1043].

Se prémunir du monde non-juif orthodoxe ou jouer le jeu du contact, sont ainsi deux attitudes qui accordent une place différenciée à la Torah et au Talmud, mais aussi aux rabbins. Dans ce rapport, soit ils se suffisent à eux-mêmes, soit ils sont mâtinés, dans leur application, de considérations externes, relatives à la société environnante (*Modern-Orthodox*).

2.3 Le rapport à la modernité

Se dessine alors progressivement un rapport divergent à la modernité, considérée alternativement comme un repoussoir quelle que soit la circonstance, ou comme un réservoir en cas de silence de la Torah.

[1042] *« extremist sweetness* ». L'expression est d'une grande figure orthodoxe, le rabbin Abraham Karelitz (1878-1953), également appelé Hazon Ish. *Cf.* Letters, III, n°61, p. 65, Cité dans Yuter, A. (1996), *op. cit.*, p. 128.

[1043] Davidman, L. (2015), *op. cit.*, p. 9-10 *: "A vivid example of this insularity can be seen in the Satmar Hasidic community of Kiryas Yoel, northwest of New York City. The town has one road leading into and out of the community. On the Sabbath, the gates at the entry (and exit) of this street are locked. Members of these groups are commanded to avoid all the potentially polluting aspects of the larger, mostly secular society and to avoid situations (such as entering public or universities libraries) in which they might be introduced to new, competing worldviews".*

Cette divergence s'inscrit du reste dans des traditions intellectuelles et religieuses constituées. Les chefs de file des *Modern-Orthodox*, Joseph Soleveitchik (1903-1993)[1044] mais aussi, avant lui, Samson Raphaël Hirsch (1808-1888)[1045], d'inspiration maïmonidienne, vont jusqu'à considérer l'Émancipation et le contact des non-juifs comme une chance, l'occasion pour les juifs de prendre conscience de leur spécificité et de la particularité du mode de vie juif. A terme, la venue du Messie pourrait s'en trouver favorisée[1046]. Par contraste, ne pas tenir compte des changements qui adviennent dans la société ambiante, refuser tous les compromis est une attitude théorisée par le Hafets Haïm (1838-1933), ou, avant lui, le Hatam Sofer (1762-1839)[1047]. Selon cette approche, ceux qui chercheraient à respecter la Torah tout en s'adaptant à la société environnante cherchent, en fait, à se débarrasser des contraintes halakhiques en se donnant bonne conscience[1048]. Ces changements concernent les questions de genre et d'homosexualité, mais aussi les droits individuels érigés en principe, ainsi que l'humanisme, fondé sur la raison humaine[1049]. D'un point de vue plus métaphysique, c'est la dimension matérielle du monde et de l'individu[1050] qu'il convient de rejeter, tant il peut freiner, voire empêcher, la progression vers le divin. Haïm Niesenbaum, porte-parole du mouvement loubavitch, expose cette économie spirituelle[1051] très explicitement : *« Puisque l'homme est doté, de par sa création, d'une nature duale, spirituelle et physique, que ce dernier aspect peut résulter en un véritable détournement du sens des choses par la primauté qu'il conduit à accorder au monde matériel, c'est-à-dire à l'accessoire, au détriment du lien avec Dieu, c'est-à-dire l'essentiel, il revient à chacun de combattre, au sens strict du terme, une telle dérive. Cela ne peut être réalisé que par le refus du mal et, par conséquent, de tout ce qui y conduit, jusque et y compris le monde tentateur »*[1052]. Le ton agonistique se justifie ici par le but eschatologique à atteindre : la nécessité de lutter contre le mal, inhérent au monde matériel. De manière générale, c'est de la société moderne non-juive dont il s'agit de se prémunir, tant elle peut être contraire aux valeurs juives. Bien au-delà de certains points de pratique qu'il rendrait difficiles, le monde

---

[1044] Soloveitchik, J. (1994b), *op. cit.*; (1965), "The Lonely Man of Faith", *Tradition*, 7(2), 5-67.
[1045] Rosenbloom, N. [1967] (1976), *Tradition in an Age of Reform: The Religious Philosophy of Samson Raphael Hirsch*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, cité dans Aviad, J. (1983), *op. cit.;* Ellenson, D. (2004), *Rabbi Esriel Hildesheimer and the Creation of a Modern Jewish Orthodoxy: and the Creation of a Modern Jewish Orthodoxy*, Tuscaloosa University of Alabama Press.
[1046] Kaplan, M. (1934), *op. cit.*, p. 154. La définition par des adversaires -Kaplan étant le chef de file du judaïsme reconstructionniste- peut être delicate à manipuler, mais ce propos ne paraît pas excessif.
[1047] Aviad, J. (1983), *op. cit.*, p. 58: "*an early representative of these rejectionists, the Hatam Sofer (1762-1839): "May your mind not turn to evil and never engage in corruptible partnership whit those fond of innovations, who, as penalty for our many sins, have strayed from the almighty and His law…Never say "times have changed". We have an old Father -praised be his name- who has never changed and never will change."*.
[1048] Goldberg, H. (dir.), (1987), *op. cit.*, p. 240.
[1049] *Haguesher*, n°512, 18/07/2018, p11; *Haguesher*, n°544, 17/04/2019, p. 2.
[1050] Le corps dans les *yeshiva* est discipliné : le sommeil ne doit pas se prolonger, et Yohaï Hakak de rappeler que demander la permission d'aller aux toilettes pendant un cours est un acte de résistance. Hakak, Y. (2009), *op. cit.*, p. 4.
[1051] « Spiritual economy » *cf.* Hakak, Y. (2012), *op. cit.*, p. 81.
[1052] Niesenbaum, H. (1997), *Qu'est-ce que le hassidisme ?* Paris, Editions du seuil, p. 60.

représente par définition une menace, et une menace d'autant plus grande que l'univers *haredi* est systémique, cohérent, ou, pour parler comme Weber, rationnel. La conception *haredi* du judaïsme relève de l'*« éthique de la disposition d'esprit »*[1053] qui fait de la logique religieuse une logique non seulement d'action, mais aussi d'organisation du monde et du cosmos. Or, cette transcendance, cette mise en relation avec le divin rend incommensurables l'univers *haredi* et la société environnante, qui serait dépourvue de divin.

Alors que les uns peuvent jusqu'à un certain point s'accommoder de la société environnante, les autres tendent à la rejeter. La question est alors celle de la distance à observer envers la société non-juive. *Modern-Orthodox* et *haredim* condamnent tous fermement l'assimilation[1054] mais le rapport au non-juif est ainsi un marqueur important de la distinction entre ces deux sous-groupes[1055]. Les *Modern-Orthodox* fréquentent des milieux non-juifs, que ce soit au travail ou sur le lieu des études.

> « Moi, j'ai toujours vécu dans un monde non-juif. Moi, j'étais à l'école non-juive. J'ai mis mes enfants à l'école juive évidemment, donc non je n'ai pas une peur des non-juifs, il y a des méchants et des gentils partout. On peut tous créer des relations synergiques ensemble, des relations fertiles. » - Zvi, 37 ans.

Tout en étant orthodoxe, parce qu'il observe et étudie assidument le texte, Zvi est habitué à fréquenter des non-juifs. Des textes, il ne tire aucune conclusion de type ontologique sur les non-juifs *(« il y a des méchants et des gentils partout »).* En l'occurrence, il a placé ses enfants en école juive pour leur transmettre un savoir sur l'histoire juive et la Bible, plutôt que pour les soustraire à l'influence de la société environnante. Ce propos ne saurait contraster davantage avec celui de Lyorel, 60 ans. Elle décrit par exemple que ses 10 mois de formation de puéricultrice au milieu de non-juifs comme *« 10 mois d'enfer »,* puisqu'elle y était rejetée comme juive. La mise à distance de la société non-juive lui vient de son père qui était *« anti-goy* [non-juif], *anti musique goy, anti culture goy »,* mais aussi de la lecture qu'elle fait du texte biblique :

> « La Torah l'indique bien : on ne peut jamais faire confiance à un non-juif. La Torah dit qu'il ne faut jamais marcher devant un *goy*, car il peut vous attaquer dans le dos. Il faut toujours marcher derrière un *goy*. ». […] Vivre parmi les non-juifs, c'est notre épreuve. ».

[1053] Weber, M. [1913] (2013), *Sociologie de la religion,* Paris, Flammarion. *« Plus l'éthique reçoit une forme rationnelle systématique et s'oriente, d'un point de vue religieux, vers la représentation d'un cosmos, plus la tension qui l'oppose aux ordres intramondains peut devenir une tension de fond, surtout lorsque ces derniers se voient de leur côté systématisés en fonction de leur logique propre. C'est ainsi que voit le jour l'éthique religieuse du refus du monde. »,* p. 393.

[1054] L'assimilation est tellement vue comme une menace que le centre The Rappaport Center for Assimilation Research and Strengthening Jewish Vitality, situé à l'université Bar-Ilan, a écrit un rapport à ce sujet, censé lutter contre l'assimilation et renforcer l'identité juive des 5,2-6 millions de juifs étasuniens. *Cf.* Ferziger, A. (2003), *Training American Orthodox Rabbis to Play a Role in Confronting Assimilation: Programs, Methodologies and Directions*.

[1055] *Cf.* Liebman, C. (1965), "Orthodoxy in American Jewish Life." *American Jewish Year Book*, 66, 21-97 : les « *Sectarian orthodox* », veulent reconstruire shtetl et se tiennent à distance des autres juifs ainsi que des Modern Orthodox, qui acceptent voire recherchent le contact du monde non-juif.

La même Torah est également source de persévérance : Bilal, un prophète *goy* venu maudire les juifs, les a en fait bénis. Et Lyorel de faire sienne les paroles du prophète : *« un peuple qui doit se tenir loin des autres, vivre sans s'occuper des autres* ». C'est donc une lecture religieuse qu'adopte ici Lyorel, puisqu'elle s'appuie sur le texte religieux (sans préciser toutefois à quel passage elle fait référence), et une lecture ontologique où le *goy* représente une menace par sa seule existence. Ce contraste dans le rapport à l'autre est d'ailleurs établi statistiquement : aux États-Unis, 98% des *haredim* contre 65% des *Modern-Orthodox* ont des amis juifs pour la plupart[1056]. Par voie de conséquence, les *haredim* tendent à se replier sur leur groupe d'appartenance :

- « Je vis mon judaïsme…tant qu'on vit, on travaille entre nous, entre juifs, ça va. Ca se passe bien. Après, quand vous abordez le monde non-juif, il faut tomber entre guillemets sur « les bonnes » personnes. On prie tous les jours dans le Birkat Hamazon [la prière de fin de repas], venimtsa khen vessekhel tov beeinei elokim veadam ["Puissions-nous trouver grâce et bonne compréhension aux yeux de Dieu et de l'homme"]. On demande de trouver grâce aux yeux des gens, parce que si une personne vous prend en grippe, elle vous fera la mort. » - Lyorel, 60 ans.
- « On ne vit pas dans la rue, on est très peu en contact avec des non-juifs. Dans les transports c'est tout. […]
  Enquêteur : Vous prenez les transports ?
  Enquêté : La voiture toujours.
  Enquêteur : Donc pas de transport en commun ?
  Enquêté : Non. Je ne sais même pas comment on fait ici. » - Adam, 60 ans.

Ce « séparatisme social »[1057] peut, ainsi, prendre la forme d'un évitement de la société environnante. La section suivante abordera cette question du regroupement résidentiel, mais l'on peut d'ores et déjà l'associer à ce sous-groupe orthodoxe que sont les *haredim*. Ils mettent, par ailleurs, en œuvre d'autres pratiques visant à se préserver de l'impur. Outre une *tsniout* plus poussée[1058], les règles de *cacherout* sont plus strictes (l'huile des machines servant à presser des objets en plastique, doit être cachée ; deux fours sont utilisés dans la même cuisine, l'un pour les plats carnés, l'autre pour les plats lactés, un vêtement ne doit pas contenir de fibres de laine et de lin (Judith 58 ans, Sophie 19 ans), *etc*.). Elles se traduisent, d'ailleurs, par des tampons de certification (*hekhsher*) particuliers, *lamehadrin* étant le plus répandu. De fait, ces règles alimentaires influent sur les réseaux de sociabilité, puisqu'elles rendent difficiles pour des *haredim* de partager un repas avec des non-*haredim* ailleurs que chez eux.

[1056] 2015 A Portrait of American Orthodox Jews | Pew Research Center, p. 16.
[1057] Endelstein, L. (2019), « Le judaïsme orthodoxe non consistorial », dans Zwilling, A.-L., Allouche-Benayoun, J., Hermon-Belot, R., *et al*. (dir.), *op. cit.*, p. 776.
[1058] Nicolas Stern rapporte l'anecdote suivante: *« Garden by a popular Chassidic musician Lipa Shmeltzer. Several rabbi's felt that the way in which this musician adapts non-Jewish tunes to Jewish themes would have a negative affect on his Jewish audience. In another occurrence within the past month, the rabbinical dean of the Chaim Berlin seminary in Brooklyn called for a boycott of a nearby store selling wigs for Orthodox women. The rabbi felt that the images of women's faces that were exhibited in the stores front display would have a negative effect on his students. »*. Stern, N. (2006), *'Post Orthodoxy': An Anthropological Analysis Of The Theological And Socio-Cultural Boundaries Of Contemporary Orthodox Judaism*, Suny Binghamton, (non publié), p. 191.

Illustration 12 - Certificat de *cacherout* du Consistoire central



Source : photographie de l'auteur

Une distinction plus visible encore est celle de la tenue vestimentaire. En effet, les *haredim* sont reconnaissables au costume noir qu'ils abordent[1059], accompagné d'une chemise toujours blanche, sans cravate. Si le port de la kippa est commun à tous les orthodoxes, celui d'un chapeau noir, au-dessus de la kippa, est particulier aux *haredim*, plus encore aux *hassidim*. La distinction se poursuit, puisque, parmi les *hassidim*, les loubavitch affectionnent le chapeau noir, tandis que les satmar portent le *shtreimel*, ce chapeau galicien en fourrure[1060]. Ces derniers portent une longue tunique noire (*caftan*), tandis que les *hassidim* du quartier de Toldot Aronot de Jérusalem portent des *caftans* rayés de blanc et de gris[1061]. Le sens accordé à ce style vestimentaire est multiple. Il peut, tout d'abord, être l'expression de la *tsniout*, l'absence de motifs et de couleurs autres que le noir et le blanc étant un gage de modestie. Mais aussi d'une volonté de se relier aux ancêtres, aux prédécesseurs *haredim* en reprenant leur habitude vestimentaire[1062]. Plus largement, les vêtements contribuent à rendre présent le *shtetl*, modèle originel du judaïsme *haredi*[1063] (*cf.* introduction). Ils permettent, alors, de se singulariser, de marquer une identité, une conception propre du judaïsme ; en somme,

[1059] D'où le titre de l'ouvrage d'Ilan Greilsammer (1991), *op. cit*.
[1060] Mintz,, J. (1992), *op. cit.* Pour les satmar, l'enjeu est de se préserver des non-pratiquants, en se vêtant *« in an exact replica of Orthodox garb in Hungary »*, p. 51.
[1061] Gutwirth, J. (2004), *op. cit.*
[1062] Finkelman, Y. (2011), *op. cit*.
[1063] Friedman, M., Shilhav, Y. (1989), *Croissance et isolement. La communauté ultra-orthodoxe de Jérusalem*, Jérusalem, Institut d'étude sur Israël, cité dans Greilsammer, I. (1991), *op. cit.* ; Assaf, D. (2010), *op. cit.*

d'établir un *« mur sociologique »*[1064] envers l'extérieur d'un groupe *de facto* homogénéisé. Cette attitude se retrouve en contexte de modernité, post-Émancipation, puisque face à une assimilation plus probable, il convient de réaffirmer plus clairement son allégeance à son groupe d'appartenance[1065]. De fait, les *haredim* entendent par certains aspects vivre selon une tradition particulière et englobante, qui ne soit pas réduite à du folklore, mais qui soit un principe d'organisation d'une vie collective. Par crainte de le voir disparaître, le mode de vie traditionnel, ou supposé tel, est ainsi surinvesti[1066] et la société environnante mise à l'écart.

Cette dimension de contre-acculturation[1067] ne fait que renforcer la conception plus intégrée de la communauté, dans laquelle un individu doit pouvoir déployer toute sa vie[1068]. La communauté *haredi* se caractérise par un encadrement étroit de ses membres, que le binôme *group/grid* de Mary Douglas permet de mieux saisir[1069]. La variable de « *grid* » renvoie à la liberté avec laquelle un membre peut entrer en relation avec d'autres membres du groupe. Les deux cas extrêmes sont une fixation dans un rôle prescrit et inamovible et une interchangeabilité des individus. La variable de « *group* » renvoie à la dimension totalisante que peut avoir un groupe pour l'individu, à la présence plus ou moins forte des marqueurs identitaires. Les deux cas extrêmes sont une insertion unique dans un groupe et une rotation des groupes d'appartenance. La communauté *haredi* se caractérise par un *grid* moyen puisque les individus se voient assignés à des rôles précis surtout en fonction du genre, mais ne sont pas tenus par la profession de la famille par exemple; et par un fort *group,* parce qu'il est très difficile pour ses membres de passer d'un groupe d'appartenance à un autre, tant la société environnante est dépréciée, comme obstacle au perfectionnement individuel et collectif. De fait, les enquêtés *haredim* ne présentent pas d'autre sociabilité, partisane ou associative en dehors de la communauté, ce qui peut à la fois nourrir un sentiment d'évidence, d'évidence du mode

---

[1064] Poll, S. [1962] (1969), *The Hassidic Community of Williamsburg. A Study of the Sociology of Religion,* New York, Schocken Books

[1065] Skeare, M., Green, J. (1967), *Jewish Identity on the Subversion of Frontier, New*-York, Basic Books, cité dans S. POLL (1969).

[1066] Heilman, S. (1992), *op. cit.*, p. 13.

[1067] Heilman, S., Cohen, S. (1989), *Cosmopolitans & Parochials: Modern Orthodox Jews in America*, Chicago, University of Chicago Press

[1068] Hunter, J. (1991), *op. cit.*

[1069] Douglas, M. (1978), *op. cit.*, "*"The group itself is defined in terms of the claims it makes over its constituent members, the boundary it draws around them, the right it confers on them to use its name and other protections, and the levies and constraints it applies. Group is one obvious environmental setting, but we seem unable to conceive of the individual's environment if it is not a group of some kind. We can conceive clearly enough of individuals transacting, as such, with other individuals, but their behavior is then set in a vacuum. To illuminate this invisible background, we have to catch the external side-effects of individual interaction, to note those which create most constraint upon individual behavior. The term grid suggests the cross-hatch* [le quadrillage] *of rules to which individuals are subject in the course of their interaction. As a dimension, it shows a progressive change in the mode of control. At the strong end there are visible rules about space and time related to social roles; at the other end, near zero, the formal classifications fade, and finally vanish. At the strong end of grid, individuals do not, as such, freely transact with one another. An explicit set of institutionalized classifications keeps them apart and regulates their interactions, restricting their options. At this point for grid, male does not compete in female sphere, sons do not define their relations with fathers. The grid is visible in the segregated places and times and physical signs of discriminated rank, such as clothing and food*.", p. 8.

de vie juif orthodoxe (*cf. supra, « le judaïsme c'est ma vie »*), mais aussi un certain choc, lorsque, même de manière accidentelle, un membre découvre le monde non-juif. En cela, le sous-groupe *haredi* diffère de celui des *Modern-Orthodox*, qui présente un même niveau de *grid*, mais un niveau inférieur de *group* : certains enquêtés dirigent ou ont dirigé une publication communautaire mais non religieuse (Jérémie, 37 ans), sont ou ont été membres d'un syndicat (Daniel, 65 ans), inscrivent leurs enfants dans des clubs sportifs non communautaires (Benjamin, 38 ans). Cette tendance à un *group* moins fort existe, mais reste limitée, et il serait difficile de multiplier les exemples de *Modern-Orthox* affiliés à d'autres groupes de sociabilité.

Tableau 15 - Niveaux de « *grid* » et de « *group* » selon l'appartenance *Modern-Orthodox* et *haredim*

	Grid	*Group*
Modern-Orthodox	Moyen	Moyen
Haredim	Moyen	Fort

Source : élaboration de l'auteur, d'après Douglas M. (1986) [1070]

2.4 Les frontières de l'« enclave »

Cette dimension de contre-acculturation et d'encadrement étroit des membres, au cœur de la définition de *haredim*, est souvent prolongée dans la littérature par la notion d'enclave. Venant de l'anthropologie sociale, notamment des travaux de Mary Douglas et James Spickard[1071], elle indique que l'extérieur du groupe est, par définition, destructif. C'est pourquoi elle est souvent appliquée aux *haredim*, tant l'isolement culturel et social[1072] est seul à leur permettre de préserver leur mode de vie. *« The enclavists are certain that anything less than complete engagement in and domination by the parochial life of the enclave is culturally destructive. »*[1073]. Cet aspect de remise de soi au groupe s'imbrique parfaitement avec les réflexions sur le « *grid* » et le « *group* », l'expression de vie « paroissiale » insistant sur la dimension enclavée des *haredim*, moins présente chez les *Modern-Orthodox*. Du reste, cette cohésion n'est pas un objet déjà-donné-là. Il faut, au contraire, aux rabbins la construire et la maintenir, tant la dilution est une crainte des groupes enclavés[1074]. Pour maintenir la cohésion du

[1070] Douglas, M. (1986), *op. cit.*
[1071] Spickard, J. (1991), *A Revised Functionalism, in the Sociology of Religion : Mary Douglas' Recent Work*, *Religion*, 21(2), 141-164
[1072] Kranzler, G. (1961), *op. cit.* Rubin, I. (1972), *op. cit.*; Shaffir, W. (1974), *op. cit.*; (1978), *op. cit.* Neriya-Ben Shahar, R. (2017), *op. cit.*
[1073] Heilman, S. (2006), *op.cit.*; Waxman, C. (1998), *The Haredization of American Orthodox Jewry*, Jérusalem, Jerusalem Center for Public Affairs.
[1074] Douglas, M. (1992), *Risk and blame: Essays in cultural theory*, New York, Routledge, p. 231.

groupe *haredi*, plusieurs dispositifs sont employés. Tout d'abord, le discours présentant l'extérieur de la communauté est manichéen : la liberté du monde environnant est factice, puisqu'elle cache le règne des pulsions qui portent les non-orthodoxes à la débauche sexuelle, à la soumission à l'argent et à la violence[1075]. Lors d'une observation participante en janvier 2020 à Aubervilliers à l'occasion d'un *mélavé malka,* un repas de fin de *shabbat,* le Rav Heyman déclare par exemple devant une salle comble que les non-juifs, par leur vie immorale faite d'hédonisme et de libéralisme culturel, se comportent parfois comme des animaux. Cette illusion de liberté contraste avec la vraie liberté qui se trouve à l'intérieur du groupe : la liberté de vivre selon les prescriptions divines. En interne fleurit également l'égalité, puisque seule la volonté compte pour suivre la voie voulue par Dieu, alors que les discriminations sociales rongent la société séculière. Ce discours manichéen et ce processus d'altérisation visent ainsi à présenter la société environnante comme peu désirable et à montrer que les membres de la communauté *haredi* n'ont rien à envier aux étrangers[1076].

Auprès des enfants, qui n'ont pas eu encore de nombreuses occasions de contact avec le monde environnant, l'enjeu est de maintenir l'« enclave » en écartant ce qui pourrait venir de l'extérieur ; une forme de *Kultukampf*[1077] en somme. Un contrôle rigoureux des manuels et autres documents pédagogiques est effectué : des images jugées impures (femmes à la tête découverte, animaux non *casher*) sont retirées des livres[1078]. Dans les écoles tash, au Canada, les devoirs à la maison sont limités à 15 minutes pour ne pas empiéter sur le temps d'étude en famille[1079]. Si les enseignants et les principaux d'établissement exercent la censure, ce sont les autorités de la communauté qui décident du contenu autorisé (Haarold, 34 ans). A l'occasion d'un gala de fin d'année d'un établissement à Aix-les-Bains -occasion privilégiée pour collecter des fonds- se pose la question de la musique. Pour la régler, un comité de rabbins a ainsi été créé :

> « On va faire des musiques, mais on peut pas mettre n'importe quelle musique. Donc il faut choisir les musiques qui ne font pas appel ou référence à un clip ou une musique de film. […] Alors, on a créé un comité. Au bout du comité, c'est moi le chef. Et on tranche. Là, par exemple, une dame voulait faire une danse sur une musique. On dit : « non, cette musique fait référence à un film en 2018, je sais pas lequel, et les gens vont reconnaitre. » Donc ça va nous… par exemple une dame

[1075] Aviad, J. (1983), *op. cit.*, p. 50, p. 63.
[1076] Hakak, Y. (2011), « Egalitarian Fundamentalism: Preventing Defection in the Israeli *Haredi* Community », *Journal of Contemporary Religion*, 26(2), 291-310.
[1077] C'était le cas notamment des lituaniens du XIX[e] siècle, qui pratiquaient la guerre de la culture, *Kulturkampf*, eux qui empêchaient par exemple les enfants d'aller à l'école de l'Alliance Israélite universelle et luttaient contre son Talmud Torah, jugés trop peu religieux. *cf.* Loupo, Y. (2006), *op. cit.*, p. 74.
[1078] Podselver, L. (1992), « La tradition réinventée : les hassidim de loubavitch en France », communication à la Société des Etudes Juives, Paris, 13 avril; Shaffir, W. (1995), "Boundaries and Self-Presentation among the Hasidim : A Study in Identity Maintenance", dans Belcove-Shalin, J. (dir.), (1995), *New World Hasidism. Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany, State University of New York Press, 31-68, p. 47.
[1079] *Ib.*, p. 48.

> voulait faire une danse sur les hindous. […]. On a dit non, pas les hindous. Ça fait trop référence à l'idolâtrie. » - Samson, 59 ans.

Cet extrait illustre le rôle de passeur, ou plutôt de gardien, de *gatekeeper* que jouent les rabbins dans les communautés *haredi*[1080]. Ils s'efforcent à la fois de surveiller l'extérieur du groupe et d'en préserver l'intérieur. Si la société environnante ne doit pas le pénétrer, elle n'en est pas pour autant méconnue. Le film en question en témoigne, puisque les membres de ce comité s'en souviennent encore, un an après, ce qui peut laisser penser qu'ils l'ont vu.

Alors que l'école *Modern-Orthodox* doit transmettre, l'école *haredi* prolonge cette double fonction des rabbins, et doit transmettre *et* protéger. Cette fonction protectrice est vue comme un atout majeur pour les établissements éducatifs *haredim*. C'est ce qu'on peut lire dans *Haguesher*, au sujet de la *yeshiva* Ohr Torah de Saint-Mandé : *« Cette structure leur permet de maintenir leur niveau spirituel et de continuer à vivre dans « une ambiance de Yéchiva » en les protégeant des diverses tentations du monde extérieur. Issus de Beth Halévy, Kéter Chlomo, Ner Yossef ou d'autres institutions talmudiques, ces jeunes ba'hourim peuvent choisir de poursuivre leurs études de « Koulo Kodech » ou d'entreprendre, en alternance, une formation professionnelle (notamment à l'école IAD School où il n'y a pas de problème de mixité »*[1081]. En qualifiant la mixité de « *problème* », mais surtout en la mettant à distance, cette *yeshiva* contribue, donc, à tracer la démarcation entre l'impur de la société environnante *(« le monde extérieur »*) et le pur de l'étude du Talmud. C'est cette dimension de rejet et de protection qui fait la spécificité *haredi*. Toutefois, la protection n'est pas qu'une question d'organisation pratique. Elle ne passe pas seulement par une répartition des garçons et des filles dans des classes différentes, mais doit même aller au-delà des tentations physiques, matérielles. C'est que le danger est aussi moral, celui de la médiocrité et du laxisme. L'article suivant[1082] est particulièrement éclairant sur le rôle de l'école face à la société environnante :

[1080] Heilman, S., (2017), *Who Will Lead Us? The Story of Five Hasidic Dynasties in America*, Berkeley, University of California Press
[1081] *Haguesher*, n°511, 11/07/2018, p. 11.
[1082] *Haguesher*, n°561, 30/10/2019, p. 26.

Illustration 13 - Article d'*Haguesher*



26 Education www.haguesher.com

Toute la nouveauté se trouve dans l'emballage !

Nous assistons à un phénomène en vogue au sein des parents et enseignants : ils sont de plus en plus nombreux à suivre des formations, participer à des ateliers, assister à des conférences ou consulter des professionnels en matière d'éducation. D'autres pourraient remettre en question la validité de ces nouvelles méthodes proposant des approches différentes de celles des générations antérieures. Quels sont les motifs qui expliquent ce besoin grandissant des parents d'être guidés pour pouvoir éduquer leurs enfants correctement ? Comment se fait-il que nos parents et nos grands-parents assumaient leur rôle de façon autonome sans avoir recours à une assistance quelconque ?

En premier lieu, il conviendrait d'insister sur le fait que depuis des millénaires, la fierté du Juif réside dans cette force de caractère de conserver sa tradition, ses valeurs mais aussi son apparence extérieure, y compris son nom, sa tenue vestimentaire et sa langue. Aujourd'hui, tout comme dans le passé, les parents aspirent à élever leurs enfants dans la voie authentique de la Torah. Où est donc la différence ?

Le terrain n'est plus le même, les conditions et le mode de vie ne sont pas semblables à ceux d'hier. De fait, bien que les valeurs que nous souhaitons inculquer restent inchangées, il nous incombe de les présenter autrement pour qu'elles puissent être acceptées et assimilées. Le fond reste identique mais la forme est modulable.

L'autorité... une notion en voie de disparition ?

Pour mieux cerner les mutations de notre société, il sied de rappeler une réalité historique qui a métamorphosé les mentalités. Les régimes monarchiques et/ou dictatoriales ont été remplacés par les régimes démocratiques. Dans de tels systèmes, chacun jouit de liberté mais celle-ci a eu des répercussions néfastes dans la sphère familiale. Peu à peu la notion d'autorité s'est émoussée et a quasiment disparu. Si le respect de la hiérarchie, voire de l'adulte en général, était autrefois scrupuleusement maintenu, aujourd'hui quel jeune n'hésiterait pas à critiquer ou à contredire une personne plus âgée que lui ?! Vu que la soumission à l'autorité parentale (ou autre) n'est plus une évidence, l'éducateur doit représenter pour l'enfant une figure aimante qui le comprend et qui le respecte pour exercer sur lui une influence positive. Par conséquent, pour réussir dans notre noble tâche, nous devons apprendre à communiquer dans une ambiance sereine et conviviale, à écouter attentivement notre enfant (pas à l'entendre d'une oreille) afin de le comprendre et d'instaurer une relation de confiance. Ainsi, ces mêmes valeurs qu'un grand-père réussissait à transmettre simplement de par sa présence et son exemple, sans avoir à fournir la moindre explication, doivent aujourd'hui être soigneusement emballées pour les inculquer à nos jeunes !

L'effort... moins tu en fournis, mieux tu te portes ?

Autre caractéristique propre à notre ère moderne : le progrès technologique ! Dans un monde où la machine a remplacé le travail physique de l'homme pour lui offrir bien-être et confort à tous le niveaux, l'effort requis pour satisfaire n'importe quel besoin devient quasi inexistant. Notre résistance face à la douleur, à la difficulté ou au manque quelconque semble être en nette régression. Puisque l'effort n'est plus valorisé, chacun aspire à faire ce qui est facile et agréable. Or, lorsque nous essayons d'élever nos enfants, nous attendons d'eux qu'ils fassent preuve de retenue et de maîtrise de soi : éléments qui se trouvent en opposition avec le monde environnant dans lequel ils baignent. Il est intéressant de constater que dans les générations passées, les jeunes n'avaient aucun intérêt à quitter le système scolaire à un âge précoce car l'autre alternative qui leur était offerte (rejoindre le monde professionnel) demandait tout autant, si ce n'est plus, de fournir un travail acharné. Aujourd'hui, le domaine essentiel qui exige de notre part de fournir des efforts reste la Avodat Hachem. Il faut donc nous investir pour transmettre à nos enfants le goût d'acquérir de bonnes Middot, celles qui feront d'eux des êtres heureux à toutes les phases de leur vie et d'amasser le maximum de bonnes actions qui seront leur bagage éternel. En conclusion de ces deux points exposés, nous comprenons qu'il faut trouver des moyens pour valoriser aux yeux des enfants les valeurs de la Torah et leur faire aimer les Mitsvot. Gardons fraîchement en mémoire les douceurs des Simanim de Roch Hachana, les chants et danses de Sim'hat Torah pour guider nos enfants dans la bonne direction. A l'heure où la rue peut parfois les attirer, nous devons les combler de chaleur et d'affection pour les protéger des vents qui soufflent à l'extérieur et nous assurer qu'ils n'éprouvent guère le besoin de chercher de réconfort ailleurs !

(Source : Ouvrage du Rav Pin'has Shreiber intitulé "Léguadel")

YOKHEVED LEVY

Source : *Haguesher*

Une phrase est particulièrement significative : *« depuis des millénaires, la fierté du Juif réside dans cette force de caractère de conserver sa tradition, ses valeurs, mais aussi son apparence extérieure, y compris son nom, sa tenue vestimentaire et sa langue. »*. Elle reprend, tout d'abord, le propos des fondateurs de l'orthodoxie *haredi* (*cf.* introduction) : c'est par un attachement, un surcroît d'investissement dans les traditions, la pratique et les « valeurs » juives, telle que l'autorité, que les juifs peuvent se prémunir de l'amollissement moral caractéristique de la société environnante. Ensuite, elle fait valoir l'inscription dans le temps long, dans la continuité des siècles et millénaires du judaïsme. Celle-ci est gage d'authenticité, de permanence, de fidélité à l'identité juive, par opposition à la société séculière en continuel changement. L'autorité des enseignants, mais aussi plus largement des générations précédentes font du judaïsme *haredi* une culture postfigurative, où les prédécesseurs sont source de légitimité[1083]. Enfin, cette phrase reprend la double fonction remarquée au sujet des rabbins : une fonction de protection (« *les protéger des vents qui soufflent à l'extérieur* ») et une

[1083] Mead, M. (1970), *Culture and Commitment: A Study of the Generation Gap*, New York, Doubleday.

fonction de cohésion (« *nous assurer qu'ils n'éprouvent guère le besoin de chercher de réconfort ailleurs !* »), caractéristique de l'orthodoxie *haredi*. Outre la sélection du contenu pédagogique et l'organisation pratique des enseignements (séparation selon le sexe), la sélection *de facto* des élèves à l'entrée de l'école permet de limiter encore un peu plus les occasions de contact avec la société environnante. C'est ce qu'évoque ce directeur d'école strasbourgeoise :

> « **Enquêté** : Sur le principe, on ne refuse personne. Maintenant, étant donné que notre programme met l'accent de manière très intensive sur les notions religieuses, il y a un tri sélectif qui se fait dès le départ. Ce n'est que ceux qui sont vraiment intéressés qui mettent leurs enfants ici. En termes d'enseignement des matières profanes, on fait le strict minimum. Ils ont français, maths. Dans les grandes classes, ils ont anglais, sciences. Le nombre d'heures qu'on donne dans ces enseignements est plus restreint que dans d'autres écoles, ils ont un peu plus de devoirs à la maison. Tout cela, les parents en sont conscients mais ils les mettent ici parce qu'ils veulent un certain nombre d'heures d'enseignement religieux.
> **Enquêteur** : Les parents veulent mettre à l'abri…
> **Enquêté** : Certains parents. Je pense que c'est le motif principal qui va jouer dans le choix de l'école, parce qu'il y a d'autres écoles juives ici. Dans le choix, c'est surtout ça qui va jouer.
> **Enquêteur** : Est-ce que parfois ces parents vous évoquent les dangers, les risques ?
> **Enquêté** : Tout à fait. Il y a parfois des parents qui avaient leurs enfants dans d'autres écoles et les amènent ici. Quelques exemples : il y a l'influence d'enfants qui ne sont pas dans le même milieu et qui ont accès à différentes choses qui sont peut-être étrangères au judaïsme, que ce soit en termes de ce qu'on peut regarder à la télé, de certaines activités qui se font à l'extérieur, d'accès à certains dispositifs informatiques, qui font en sorte que les enfants parlent, incitent, et les parents préfèrent que leurs enfants soient à l'abri. » - Roni, 37 ans.

L'évitement du monde séculier, qui passe par un faible approfondissement des matières profanes, a des conséquences sur le profil des élèves de cette école *haredi*. Il permet, en outre, de fonctionner en vase clos et de reproduire à l'échelle de l'école une sorte d'« enclave » éducative. Cette dernière protège les élèves des influences non seulement de la société non-juive, mais aussi des juifs non-orthodoxes, déjà touchés par l'assimilation, à en juger par leur usage de la télévision.

La cohésion du groupe passe aussi par une unification autour des références religieuses et plus spécifiquement des récits bibliques. Les enfants sont considérés moins comme des individualités que comme les parties d'un ensemble, le projet divin[1084]. Les textes étudiés sont en outre spécifiques au judaïsme orthodoxe : la Torah et le Talmud sont bien évidemment au cœur de l'étude, mais à cela s'ajoutent les écrits

[1084] Podselver, L. (2010), *op. cit.*, p. 226. *« Dans le récit qui est raconté ici aux enfants, peu de place est laissée à l'expression de leurs angoisses et à leurs appréhensions irrationnelles. Le recours au modèle de la société traditionnelle, dans laquelle chacun existe en fonction d'un statut prescrit par le groupe, renvoie l'enfant à une condition qui vaut pour tous. Il est un hassid en herbe, il est talmid, un élève, il est bar mitsva, son prénom lui-même l'identifie aux rabbis HaBaD. »*, p. 225.

du Maharal de Prague (talmudiste tchèque du XVI[e] siècle), du Voyant de Lublin (rabbin polonais du XVIII[e] siècle) ou encore le Tanya, ouvrage fondateur du hassidisme de loubavitch.

Mais, parfois, la défense de la conception orthodoxe du judaïsme et du monde se fait en dehors même de tout support textuel. Dans ce cas, le discours de rejet nécessite des "acrobaties herméneutiques": *« This necessitates hermeneutic acrobatics, so that almost every action can be described as based on ancient sources and in accordance with venerable tradition.* »[1085]. Ainsi, lorsqu'elle ne peut s'appuyer sur un passage clair du texte biblique ou talmudique pour légiférer sur une question, la communauté *haredi* se fait alors communauté interprétative[1086] : dans ce cas, l'interprétation d'un texte vient du contexte social, elle est forgée, constituée, par le groupe d'appartenance. Même si le texte ne proscrit pas expressément une pratique, il est possible de le faire par extension d'autres pratiques en vigueur. Autrement dit, en cas de silence du texte, l'attitude orthodoxe consiste à extrapoler des notions, à aller chercher sur d'autres sujets des éléments de réflexion, pour s'orienter vers la meilleure réponse ; à faire preuve donc d'interprétation, certes limitée par rapport aux autres juifs. Une illustration de ces acrobaties concerne les moyens d'information et de communication, comme la télévision, internet et les téléphones portables. Non mentionnés dans les textes biblique et talmudique, ils sont pourtant rigoureusement contrôlés. Il a donc fallu construire l'interdit religieux de l'usage de ces technologies[1087]. En réponse à une question portant sur la transmission de l'enseignement et ses modalités, Yoël, 38 ans, répond qu'il faut se préserver du monde environnant :

> « C'est très difficile, avec les téléphones surtout. Ici, internet et les portables sont filtrés. Avec un téléphone, c'est facile de faire du mal. […] Moi, j'ai grandi sans télévision, et seulement avec de la musique religieuse. C'est très dur de faire face à la société environnante. »

Même chose du côté d'Abel, 55 ans :

> « On a aujourd'hui une influence tantôt des médias, tantôt de la télévision et de la téléréalité, la soi-disant réalité. De tout ce que, la pornographie, omniprésente. Avant, les gens pervers avaient besoin d'aller dans un sex-shop. Maintenant, ils n'ont plus besoin, avec internet, ils ont tout ce qu'ils veulent. Si on n'inculque pas à nos enfants des valeurs, et que les valeurs dans lesquelles ils vont grandir c'est ça, ils sont condamnés, ces enfants. Le mal que la société a accepté de laisser introduire en son sein -certaines familles Dieu merci s'en sont prémunies, et j'aime à penser que dans la communauté juive, on est vigilant depuis tout le temps à donner une bonne éducation, et j'imagine que c'est le cas aussi dans d'autres familles dans

[1085] Hakak, Y. (2012), *op. cit.*, p. 155.
[1086] Fish, S. (1982), *Is There A Text in This Class*, Cambridge, Harvard University Press.
[1087] Neriya-Ben Shahar, R. (2017), *op. cit.*, p. 33.

d'autres communautés. Chez nous, c'est une, je vais pas dire que c'est une obsession mais c'est un, c'est quand même un souci permanent on va dire. »

C'est en termes de protection qu'est pensé le rapport à internet, à la télévision et aux téléphones portables, en un mot, aux nouvelles technologies. L'on comprend dès alors pourquoi certaines directions d'école demandent aux parents de signer une charte par laquelle ils s'engagent à ne pas avoir de télévision à la maison (Ruben, 29 ans) et pourquoi des filtres internet sont installés sur les ordinateurs, dans les écoles notamment (Liliane, 66 ans). La question des filtres est tellement centrale dans le dispositif orthodoxe de séparation de la société environnante qu'*Haguesher* en fait la promotion hebdomadaire, en haut à droite de toutes ses unes.

Illustration 14 - Exemple d'Une d'*Haguesher*



Source : *Haguesher*

Également, pour ne pas inciter qui que ce soit à enfreindre l'interdit d'utiliser de l'électricité pendant *shabbat* ou les fêtes, certains sites se bloquent automatiquement à ces moments. C'est le cas de leava.com.

Illustration 15 - Message affiché sur leava.com, lors de la fête de *Rosh Hachana,* 2019



Source : leava.com

Ainsi, au nom d'un principe de continuité et de perpétuation des valeurs juives, ces technologies sont parfois rejetées (interdiction de posséder une télévision) ou en tout cas contrôlées (ordinateur avec filtre internet, téléphone *casher* c'est-à-dire sans accès internet et avec seulement quelques numéros autorisés[1088]). Ces dispositifs techniques agissent de la même manière que les condamnations morales : comme des barrières envers un mode de vie jugé incompatible avec le message de la Torah, ou, pour le dire autrement, entre le pur et l'impur, pour garantir un mode de vie *casher* [1089]. Distinction centrale dans le judaïsme orthodoxe[1090], elle organise même cet univers de pensée, en ce qu'elle renvoie à des questions matérielles aussi bien que morales. Les enquêtés sont parfois peu diserts sur le sens de leur judaïsme (ils ne savent pas toujours quoi répondre à la question de ce que représente pour eux le judaïsme), mais la préservation de leur identité est au cœur de leurs interactions avec la société environnante. Deux options se présentent alors aux orthodoxes :

> « Il y a toujours deux façons de regarder. Il y a l'antisepsie et l'asepsie. Et on est obligé de…choisir l'antisepsie. A part quelques gens qui habitent…même plus à Yerushalaïm [Jérusalem], peut-être en Amérique, certains endroits complètement fermés, eux ils peuvent vivre éventuellement en asepsie. A condition d'être sûr que leurs enfants mettront jamais le nez en dehors du circuit, parce que comme ils n'ont pas absolument anticorps, c'est terrible ce qui peut arriver. Les filles sont d'une naïveté, elles se font emballer si elles mettent le nez dehors, les garçons aussi d'ailleurs. Alors, il vaut mieux l'antisepsie, mais l'antisepsie par définition, t'es obligé d'être en contact avec des choses qui sont mauvaises mais que tu essaies de gérer ou tu essaies de te vacciner. Je pense que les orthodoxes sont obligés de développer de l'antisepsie mais on n'est pas encore arrivé à régler ces problèmes-là, parce que la technique va tellement vite que pour trouver une position antiseptique par rapport à toutes ces nouvelles technologies, c'est très très difficile. » - Israël, 65 ans.

« *antisepsie* », « *asepsie* », « *anticorps* » : ce vocabulaire médical est révélateur du rapport *haredi* au monde non-orthodoxe, touché par une véritable maladie dont il faut à tout prix se protéger. Il ne peut s'agir de déformation professionnelle puisqu'Israël n'exerce pas de profession médicale mais bien d'un rapport adversatif à l'hors-groupe. Faute de pouvoir totalement s'extraire du monde environnant, de pouvoir se mettre à l'abri de la maladie, il ne reste qu'à s'immuniser du mieux possible. Tel un vaccin qui immunise par une souche désactivée de maladie, le contact avec la société non-orthodoxe est nécessaire, à condition d'être bref et lointain, pour avertir les jeunes. Pour poursuivre la métaphore, un corps humain sort renforcé d'une vaccination, car il garde

[1088] Les numéros d'associations venant en aide aux juifs orthodoxes souhaitant quitter leur communauté sont par exemple bloqués. Heymann, F. (2015), *op. cit.*, p. 86.
[1089] Cejka, M. (2009), "Making the internet kosher orthodox (*haredi*) jews and their approach to the world wide web", *Masaryk University Journal of Law and Technology*, 3(1), 99-109.
[1090] Douglas, M. (1993), *The Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Sheffield, JSOT Press.

la mémoire de la bactérie ou du virus infectieux. De la même manière, un tel contact avec la société environnante est censé permettre aux jeunes de reconnaître en quoi elle est moralement et intrinsèquement inférieure, et donc dangereuse. Ce prisme de l'infectiologie est caractéristique des *haredim*. Les *Modern-Orthodox*, eux, sont également concernés par la transmission, l'établissement d'un cadre juif, la préservation d'un *ethos* orthodoxe, pour les enfants comme pour les adultes, mais ils ne parlent pas en ces termes. Plus largement, ils ne reprennent pas à leur compte ces mécanismes de protection, comme les filtres internet ou les fermetures automatiques et temporaires de sites internet. Pour le dire d'un mot, les intentions sont communes aux deux sous-groupes, mais les moyens divergent, conservateurs pour les *Modern-Orthodox*, conservateurs et défensifs pour les *haredim*.

Cependant, réguler les points de contact avec un autre groupe, osciller entre autarcie et ouverture limitée n'est pas spécifique aux juifs orthodoxes. C'est même une constance de chaque groupe minoritaire que de penser les relations aux non-membres du groupe en termes d'autorisé et d'interdit[1091]. N'est pas non plus propre aux juifs orthodoxes le fait de marquer sa singularité par des artefacts, des *« contenus culturels »*, qui peuvent être schématiquement de deux ordres : *« 1) des signaux ou des signes manifestes – les traits diacritiques que les individus recherchent et affichent pour montrer leur identité, tels que le costume, la langue, l'habitat, ou le style de vie en général : et 2) des orientations de valeurs fondamentales : les critères de moralité et d'excellence par lesquels les actes sont jugés. »*[1092]. Ces « *contenus culturels* » se retrouvent en effet dans d'autres groupes minoritaires, engagés dans une négociation résignée, contrainte, avec la société environnante[1093]. Concernant les signaux et signes manifestes, la tenue vestimentaire est aussi une pratique de distinction des amish qui

---

[1091] Barth, F. [1969] (1995), *Les groupes ethniques et leurs frontières*, Paris, PUF, p. 214. *« Dans toute vie sociale organisée, ce qui peut être rendu pertinent pour l'interaction dans chaque situation sociale est prescrit (Goffman, 1959). Si les individus s'accordent sur ces prescriptions, leur accord sur les codes et les valeurs ne s'étend pas nécessairement au-delà de ce qui est pertinent pour les situations sociales dans lesquelles ils interagissent. Des relations inter-ethniques stables présupposent une telle structuration de l'interaction : un ensemble de prescriptions qui régissent les situations de contact, et qui permettent l'articulation dans certains secteurs ou domaines d'activité, et un ensemble d'interdits sur les situations sociales qui empêche l'interaction inter-ethnique dans d'autres secteurs, et ainsi isole certaines parties des cultures, les protégeant de toute confrontation ou modification. » Cf.* aussi Goffman, E. (1956), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City, DoubleDay & Company.

[1092] Barth, F. (1995), *op. cit.* p. 211.

[1093] Ruthven, M. (2004), *Fundamentalism: The Search for Meaning*, Oxford, Oxford University Press, p. 201: *« In a pluralistic environment such as America, all religious groups will use behavioural restrictions as a way of marking the boundaries between believers and nonbelievers, between 'us' (the saved) and 'them' (the damned). Mormons abstain from tea and coffee as well as alcohol— so they are distinguishable from orthodox evangelicals who are mostly teetotal. Jehovah's Witnesses avoid blood transfusions (and military service), Christian Scientists avoid conventional medicine (because Christ is the only Healer), and some Hasidic Jews (like some ultra-orthodox Muslims) exhibit behaviour bordering on incivility by refusing to shake hands with non-believers.";* Kephart, W. (1976), *Extraordinary groups: The sociology of unconventional life styles*, New-York, Saint Martin's Press; Sibley, D. (1988), "Survey 13: Purification of Space", *Environment and Planning D: Society and Space*, 6(4), 409-421.

réglementent la longueur et la couleur des vêtements et autres chapeaux[1094]. Quant à la langue, les huttérites, implantés pour la plupart aux États-Unis, se caractérisent par l'usage du tyrolien au quotidien et du haut-allemand pour la prière[1095]. Les amish également figurent parmi les rares locuteurs du haut-allemand pour la prière, et du flamand de Pennsylvanie pour le quotidien. Même si leur but premier n'est pas de se démarquer des non-amish par cette langue -à telle enseigne que l'anglais est de plus en plus utilisé-, cette démarcation est réelle[1096]. *Mutatis mutandis*, la pratique d'une langue particulière permet aussi aux évangéliques de se relier au divin, eux qui pratiquent le parler en langues, la glossolalie. En outre, la langue permet également de se distinguer de l'en-dehors en le désignant par un vocable spécifique : si les *goyim* sont les non-juifs, les gentils sont aussi les non-mormons[1097] et les *gadjos* les non-roms[1098]. Deuxième catégorie de contenus culturels relevés par Fredrik Barth dans tous les groupes ethniques, les « *orientations de valeurs fondamentales* ». Tout d'abord, le niveau de religiosité. L'intégralisme non seulement n'est pas spécifique aux juifs orthodoxes, mais il tend même à les rapprocher des chrétiens évangéliques américains états-uniens[1099]. Ils répondent en effet dans les mêmes proportions que les juifs orthodoxes, à plus de 80%, que la religion est très importante dans leur vie, que la terre d'Israël a été donnée aux juifs par Dieu, qu'ils croient en Dieu avec une absolue certitude, et à plus de 60% qu'ils assistent à des offices religieux au moins une fois par semaine.[1100] La pièce centrale de ce dispositif intégraliste des amish est le texte biblique auquel les amish reconnaissent une fonction de guide, de boussole. Il dépasse en dignité toute construction humaine, comme les États, puisqu'il présente le récit édifiant d'un exemple à suivre, en l'occurrence Jésus[1101]. Face à un tel modèle, face à l'omniprésence d'un divin omnipotent, l'attitude de chacun doit être modeste, ce qui n'est pas sans rappeler

---

[1094] Nolt, S. (2016), *The Amish: A Concise Introduction*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, p. 35. Pour les Quakers, *cf.* Isichei, E. (1970), *Victorian Quakers*, Londres, Oxford University Press.
[1095] Sharot, S. (1982), *op. cit.*, p. 193.
[1096] Hurst, C., Mcconnell, D., (2010), *Amish Paradox: Diversity and Change in the World's Largest Amish Community*, Londres, Johns Hopkins University Press, p. 19.
[1097] Shipps, J. (2011), « Mormons » dans Juergensmeyer, M., Clark Roof, W. (dir.), *Encyclopedia of Global Religion*, Londres, Sage Publications.
[1098] Vitale, T., Boschetti, L. (2011), « « Les Roms ? Ils ne sont pas encore prêts à se représenter eux-mêmes ! » Les tensions entre groupes Roms et associations « gadjé » à Milan », dans Berger, M., Cefaï, D., Gayet-Viaud, C. (dir.), *Du civil au politique. Ethnographies du vivre-ensemble*, Bruxelles, Peter Lang, 401-429.
[1099] Gagne, A. (2020), *Ces évangéliques derrière Trump*, Genève, Labor et Fides.
[1100] (2015), Pew Research Institute, *op. cit.*
[1101] C'est la notion centrale de la Gelassenheit, de la reddition de soi-même au monde et à Dieu. *Cf.* Nolt, S. (2016), *op. cit*. *« The Amish teach much that would be familiar in any branch of the Christian tradition— the - Trinity, the death and resurrection of Christ, the future reality of heaven and hell, and so on. They believe that the Bible is the word of God, they practice rituals of baptism and communion, and strongly encourage daily devotions. But the Amish tradition is also a specific expression of Christianity with distinctive emphases. For example, the Amish dissent from displays of national patriotism, which they see as a form of idolatry. Compared with many other churches, the Amish place a heavy emphasis on following the example of Jesus in everyday life. Scripture reading in Amish worship centers on the stories of Jesus and his teaching as found in the four Gospels of the New Testament. What the Amish see in these texts is a picture of humility, obedience, and nonresistant love. Jesus was obedient to God the Father - and submitted to painful crucifixion as an expression of his compassion for humanity »*, p. 29.

l'exigence de *tsniout* des juifs orthodoxes. C'est parce que les biens matériels ne doivent pas susciter l'orgueil -d'où une vive critique du consumérisme[1102]- et la compétition entre les individus que les vêtements chez les amish sont standardisés, et la possession de voiture interdite[1103]. Si cet interdit n'existe pas dans la conception orthodoxe du judaïsme, il présente dans son principe une certaine ressemblance : celle d'encadrer l'individu dans sa capacité de volition et de l'ancrer dans la communauté des croyants[1104]. Charles Hurst et David McDonnell ont à ce titre une formule qui trouverait à s'appliquer dans le cas des juifs orthodoxes : *"To be Amish is to make a choice to surrender many choices to the wisdom of the group and to submit to tradition, to the conviction of older generations, and to church leaders."*[1105]. Groupe, tradition, générations passées, dirigeants religieux, autant de notions qui sont en effet centrales dans le judaïsme orthodoxe : l'enjeu est l'inscription du groupe dans la lignée des générations passées et de la tradition sous la conduite des dirigeants religieux.

Ces contenus culturels ont deux principales fonctions. La première est unificatrice : elle consiste à maintenir la communauté intégrée. Intégrée autour d'un passé fondateur, qu'il s'agisse du *shtetl*, ce village-type ashkénaze détruit lors de la deuxième Guerre mondiale, ou du matérialisme des années 1920 pour les sectes protestantes[1106] ; ou d'une pratique unifiée, tant des aspects de la pratique peuvent engendrer des divisions internes. Les conflits au sein des mennonites, une communauté évangélique issue d'Ukraine, portent, en effet, plus sur cette dimension concrète de la pratique, comme la tenue vestimentaire, que sur des questions abstraites, comme la source de la légitimité[1107]. Mais, aussi, ils permettent d'intégrer en soi un mode de vie pur (*cf. supra*, sur la *cacherout*. Le cas du mormonisme est significatif à cet égard. Après l'abandon de la polygamie en 1890 et l'intégration à la société, l'idéal n'est plus de construire un royaume de Dieu loin de la société, mais de vivre des interdits et des obligations d'abord individuels et puis dans la société[1108]. Par ces interdits, l'individu vit la sainteté, non plus dans une collectivité autarcique, mais en tant qu'individu dans le monde, en s'abstenant de consommer alcool, thé, café, tabac ; de mener toute activité

[1102] Les pasteurs évangéliques sont ainsi 67% à déclarer que l'accent mis sur consumérisme et les biens matériels sont une menace à la chrétienté évangélique. *Cf.* (2011), Pew Research Center, *Global Survey of Evangelical Protestant Leaders*, p. 54.
[1103] Nolt, S. (2016), *op. cit.* p. 33.
[1104] Autre notion de la théologie amish, celle de Ordnung. Elle désigne les règles extraites de la Bible mais non explicitement mentionnées, *cf. Op. cit.*, p. 35.
[1105] *Ib.*, p. 33.
[1106] Almond, G., Appleby, R., Sivan, E. (2003), *op. cit.*
[1107] Kniss, F. (1996), "Ideas and Symbols as Resources in Intrareligious Conflict: The Case of American Mennonites », *Sociology of Religion*, 57(1), 7-23.
[1108] O'dea, T. (1957), *The Mormons*, Chicago, The University of Chicago Press.

sexuelle en dehors du mariage monogame strictement hétérosexuel[1109]. Or, ces pratiques unifiées doivent être reconnues comme légitimes et diffusées. Comme dans le cas du judaïsme orthodoxe, la communauté amish peut ainsi se faire communauté interprétative : les décisions et avis des pasteurs guident les membres et sont diffusés au sein du groupe[1110]. Les catholiques pratiquants en France offrent un bon exemple de communauté intégrée autour de sources d'informations propres, en témoigne la profusion de leurs titres de presse[1111]. Toutefois, intégrée ne veut pas dire homogène. Les amish, pas plus que les juifs orthodoxes, ne constituent un groupe monolithique, mais connaissent une multitude d'affiliations à des églises souvent locales[1112]. Et comme dans le cas des juifs orthodoxes, le rapport à l'extérieur fait apparaître deux sous-groupes : les amish peuvent se répartir en effet entre le *New Order* et *Old Order*, les membres du premier ordre ayant plus souvent des relations avec des non-amish que ceux du deuxième[1113].

Cette cohésion interne est renforcée par une obligation sociale à la solidarité. La fonction de cohésion de la religion est telle que le recours aux autorités civiles, ou à la justice extérieure au groupe, est parfois mal considéré. Si les juifs orthodoxes en France recourent à la justice pour régler des litiges, l'idéal orthodoxe est pourtant de les régler au sein de la communauté, en passant par un tribunal rabbinique (*beth din*). De manière générale, il est considéré de bon ton de résoudre les problèmes en interne, afin d'éviter un traitement injuste de la part des autorités civiles et de donner à voir d'éventuelles divisions[1114]. De leur côté, les amish interdisent de déposer plainte contre l'un des leurs[1115]. C'est que les relations au sein du groupe sont tellement étroites, l'interconnaissance tellement forte, qu'une action de ce genre risquerait de déstructurer l'ensemble de la communauté[1116], sans séparation nette du privé et du professionnel (les réunions de travail peuvent avoir lieu en famille).

La deuxième fonction de ces contenus culturels est séparatrice : elle vise à maintenir le groupe à distance de l'extérieur. Ces comportements, définis par les textes

---

[1109] Vanel, C. (2013), « Mormonisme et Internet : entre promotion institutionnelle et régulation de l'utilisation individuelle », communication à l'AFSR.
[1110] Oberschall identifie trois critères d'intégration : un sens du devoir envers les autres membres du groupe, des sources d'informations propres au groupe, et des porte-paroles l'actualité ; ils se reconnaissent des porte-paroles qui peuvent les engager par leur prise de position. *Cf.* Oberschall, A. (1973), *Social Conflict and Social Movements*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
[1111] *La Croix*, *L'homme Nouveau*, *Famille Chrétienne*, *Présent*, *La Nef*, *France catholique*, par exemple. *Cf.* Y. Raison du Cleuziou (2019), *op. cit.*
[1112] Hostetler, J. (1968), *Amish Society*, Baltimore, John Hopkins University Press.
[1113] Seuls 10% toutes affiliations confondues affirment qu'un tiers de leurs relations sont avec des non-Amish. *Cf.* Hurst, C., Mcconnell, D., (2010), *op. cit. cf.* Randaxhe, F. (2004), *L'être Amish, entre tradition et modernité: Enquête ethno-sociologique dans le vieil ordre Amish de Pennsylvanie*, Turnhout, Brepols Publishers, p. 51-77.
[1114] Hanau, S. (24/04/2020), « NY : même en pleine pandémie, les lanceurs d'alerte *haredim* accusés de trahison », *The Times of Israël*. Cette injonction à régler en interne les problèmes a certainement contribué au silence au sujet d'agressions sexuelles.
[1115] Nolt, S. (2016), *op. cit.*, p. 35.
[1116] *Ib.*, p. 43.

et la communauté, contribuent en effet à ériger des « murs de vertu »[1117], voire une « claustration mentale »[1118], à la fonction protectrice : l'opposition idéologique aux évolutions de la société environnante est en effet forte dans tous les groupes ici considérés. A l'instar des juifs orthodoxes, les évangéliques sont fermement opposés au divorce, vu comme un délitement de la cellule familiale. De fait, ces deux groupes partagent le besoin de recréer des barrières -thème récurrent-, face à une structure familiale moderne où les rôles sont indifférenciés selon les genres[1119]. Une position commune est ainsi l'opposition au féminisme[1120], vu comme une idéologie moderne antifamille, de peu de poids face à une tradition si ancienne qu'est le judaïsme. L'éducation est alors investie d'une mission cruciale par les évangéliques, celle de protéger les futures générations de la sécularisation, d'une perte de signification des références religieuses[1121] ou d'autres courants de pensée modernes, comme l'évolutionnisme[1122]. L'éducation évangélique doit du reste accorder une attention toute particulière au projet de sauvetage de l'humanité, ou du moins de la nation, par un retour à une lecture littéraliste de la Bible[1123]. D'un point de vue plus macro encore, voire cosmique, ces comportements régulés permettent de prendre parti dans un cadre apocalyptique[1124].

Évidemment, ces comparaisons présentent des limites. Une différence importante entre chrétiens fondamentalistes et juifs orthodoxes, outre les détails de la pratique[1125], est le rapport à la majorité. Aux États-Unis, les chrétiens évangéliques participent à la culture majoritaire, même s'ils en critiquent certains aspects, comme la dissolution des

---

[1117] Marty, M., Appleby, R. (dir.) (1995), *op. cit*., p. 19.
[1118] Kepel, G. (2012), *Quatre-vingt-treize*, Paris, Gallimard, *« Tant qu'ils demeurent encore sur le territoire français, ils* [les salafistes] *construisent une claustration mentale pour se prémunir contre les souillures d'une société aussi détestable que délétère, et cultivent une virtuosité islamique qui leur confère le statut d'élus de Dieu, réprouvant la masse de leurs coreligionnaires, piètres croyants à ramener sur la voie droite -le manhaj-. »*, p. 160.
[1119] Davidman, L., Stocks, J. (1995), "Varieties of Fundamentalist Experience : Lubavitch Hasidic and Fundamentalist Christian Approaches to Contemporary Family Life », dans Belcove-Shalin, J. (dir.), *op. cit.*, 107-134, p. 121.
[1120] On la retrouve dans le mormonisme. *Cf.* Hudson, V. (2015), "Mormon Doctrine on Gender » dans Givens, T., Barlow, P., *The Oxford Handbook of Mormonism*, Oxford, Oxford University Press.
[1121] (2011), Pew Research Center, *op. cit*.
[1122] Portier, P., Veuille, M., Willaime, J.-P. (2011), *Théorie de l'évolution et religions*, Paris, Riveneuve Editions.
[1123] Gonzalez, P. (2014), « Changer les cœurs, gagner les nations : la conversion dans l'évangélisme », *Esprit*, 5, 54-64 ; Darnell, A, Sherkat, D. (1997), « The Impact of Protestant Fundamentalism on Educational Attainment », *American Sociological Review*, 62.
[1124] Ruthven, M. (2004), *op. cit.* : *« The outside casts a heavy shadow on the dissidents inside. Dichotomy is the thread running through much of the terminology: light is opposed to darkness (in Hebrew bnei or versus bnei Hosekh, in Arabic daw' versus zulumat), truth to falsehood (in Arabic haqq versus batil), the party of God to the forces of the Great Satan (in Arabic hizh Allah versus a'da' Allah, hizh al-Shaytan, in Hebrew ne'emanei ha-Shem versus shluhei ha-satan ha-madi'ah), the wholesome to the unwholesome (in Hebrew shalem versus pagum, qatu'a, in Arabic salim versus marid).* […] *These few illustrations are a small sample of a Manichean vocabulary that would make sense in all three traditions."*. De ce point de vue, les *haredim* s'inscrivent dans l'apocalyptisme abrahamique, à l'instar des prémillénialistes chrétiens, « *theological refugees in a world they no longer control* », p. 219.
[1125] Les juifs orthodoxes ne rejettent pas la consommation d'alcool par exemple. *Cf.* Loewenthal, K., Lee, M., Macleod, A., *et al.* (2003), « Drowning your sorrows? Attitudes towards alcohol in UK Jews and Protestants: A thematic analysis. », *International Journal of Social Psychiatry*, 49, 204-215.

mœurs, le règne de l'individualisme et de l'hédonisme. Ils se lancent même dans une entreprise de reconfiguration de la société états-unienne, en investissant notamment l'arène électorale par un soutien à des candidats républicains *pro-life* (*cf.* chapitre 5). Les juifs orthodoxes, eux, entretiennent leurs frontières avec la culture ambiante[1126], et ne cherchent à diffuser un message dans la société environnante (*cf.* chapitre suivant) qu'à destination d'autres juifs. En outre, si la cohésion par un discours manichéen se retrouve chez les évangéliques, ces derniers placent l'individu au cœur des pratiques : le bien-être intérieur procuré par la communion et la prière, la subjectivité au fondement du rapport au divin sont autant d'indices de la place accordée à l'individu. Certes, les évangéliques peuvent parler de communauté, mais il s'agit d'une communauté au sens bien large, de la communauté des chrétiens (souvent opposée aux musulmans, dans une conception millénariste de l'histoire), au faible coût d'entrée, puisqu'il suffit d'être chrétien[1127]. La renaissance chrétienne (*christian birth*) étant affaire de révélation instantanée, pour quiconque souhaite réaffirmer son appartenance à la communauté, un baptême suffit, comme l'indique le cas des *born again*. Alors que dans le judaïsme orthodoxe, la dimension individuelle paraît moins forte : l'important est de pratiquer, de respecter les commandements divins. Si la conversion au judaïsme (orthodoxe) est un processus long[1128], de plusieurs années en moyenne, réaffirmer, pour un individu né juif, son ancrage dans la communauté, est tout aussi long. Ce mouvement de *techouva* peut prendre également des années, si tant est qu'il puisse se terminer un jour, tant la pratique est régulée et intégrale[1129]. Enfin, le choix d'une seconde naissance pour marquer l'entrée dans une communauté est beaucoup plus rare, et ne semble être le cas que de loubavitch[1130].

Quant à la comparaison avec les amish, là encore, outre les détails de la pratique[1131], elle achoppe tout d'abord sur la question du rapport au texte. En effet, aucune étude des règles ou du texte religieux n'est prévue ; le mode de vie amish se

---

[1126] Davidman, D., Stocks, J; (1995), *op. cit.*, p. 210. La conquête du pouvoir avec le judaïsme comme programme n'est observée qu'en Israël, où le *rav* Kook a pu faire de l'idée de messianisme et des concepts kabbalistiques du Moyen-Âge une plateforme politique. *Cf.* Almond, G., Appleby, R., Sivan, E. (2003), *op. cit.*, « [They] *were revamped by Rabbi Zvi Yehuda Kook in the 1950° in order to answer questions raised by the establishment of the state of Israel, in a manner no different in essence than the one used by Sunni thinker Sayyid Qutb to reinterpret Ibn Taymiyya's political theory for the needs of the twentieth century. In a slightly different fashion, this is also what Khomeini did to the Usuli notion of ulama hierarchy and social responsibility."* p. 58.

[1127] Miller, S. (2014), *The age of evangelicalism: America's born-again years*, Oxford, Oxford University Press; Griffith, R. (2004), *Born again bodies flesh and spirit in American Christianity*, Berkeley, University of California Press.

[1128] S. TANK-STORPER (2007), *Juifs d'élection - Se convertir au judaïsme*, Paris, CNRS.

[1129] DANZGER M., (1989), *Returning to Tradition. The Contemporary Revival of Orthodox Judaism*, Londres, Yale University Press.

[1130] La rencontre avec le rabbi est si importante que certains fixent leur anniversaire à leur première *yehida* (entrevue avec le Rabbi), p. 78, citation de HaBaD Loubavitch. *Repères et définitions*, éd. *Beth* Loubavitch, 1989, p219., cité dans Podselver, L. (2010), *op. cit.*

[1131] Les amish sont peu portés, par principe, vers les nouvelles technologies, même s'ils peuvent utiliser des panneaux solaires par exemple ; alors que les juifs orthodoxes s'accommodent fort bien des innovations technologiques, tant que leur usage est encadré. *Cf.* Sharot, S. (1982), *op. cit.*

perpétuant plutôt par transmission orale[1132]. Or, elle est essentielle dans l'orthodoxie juive. En outre, la communauté amish est d'une certaine manière plus intégrée, dans la mesure où le fonctionnement interne de ce groupe lui permet de se passer de dispositifs mis en place dans la société environnante : ils ne souscrivent, par exemple, pas d'assurance commerciale ou de santé, puisque c'est le groupe qui est chargé d'apporter le secours nécessaire[1133]. Ainsi, ils se constituent davantage en groupe autarcique, séparé du reste de la société environnante, même si par nécessité économique, ils en viennent à travailler davantage en dehors du groupe[1134].

Ces deux limites, numérique et rituelle, se cumulent dans la comparaison avec le catholicisme. Lui aussi majoritaire dans nombre de pays où il est implanté, le catholicisme a longtemps eu des prétentions hégémoniques sur la société[1135], ce qui influe sur la manière dont les catholiques pratiquants s'envisagent dans la société. Du reste, le catholicisme ne place pas l'étude des textes sacrés au cœur de l'attitude du croyant : l'étude y est le fait d'une élite, des responsables ecclésiastiques en particulier.

Conclusion de section

Il ressort de cette section l'image d'une minorité orthodoxe fragmentée, dans son rapport à la croyance comme dans son mode de vie. Concernant la croyance, l'étude *ad intra* et *ad extra* de l'orthodoxie juive fait apparaître le rapport au texte biblique et talmudique comme le principal critère de différenciation, à la fois 1) entre juifs orthodoxes et juifs non-orthodoxes, et, 2) au sein des juifs orthodoxes, entre *haredim* et *Modern-Orthodox*. Tout d'abord, 1) seuls les juifs orthodoxes mènent une étude assidue des textes, lus de manière littéraliste, avec une place limitée à l'interprétation. Ensuite, 2) les *haredim* accompagnent cette lecture de dispositifs de maintien voire de renforcement de l'« enclave » alors que les *Modern-Orthodox* sont moins inquiets quant à l'éventuelle détente de ce rapport serré au texte dans la société environnante. D'autres critères, plus rituels, pourraient s'imposer : prières et ablutions précédents les rapports sexuels, respect du calendrier lunaire, la manière de faire le café à *shabbat* (en versant directement ou non l'eau chaude sur le café, ce qui pourrait revenir à le cuire), le nombre

[1132] Nolt, S. (2016), *op. cit.*: "*Unlike Jewish Mishnah or Islamic Hadith, Amish Ordnung is not written down or studied by Amish scholars. Ordnung is a dynamic oral tradition and it is absorbed more than dictated*.", p. 40.
[1133] *« The Amish believe that church members bear a divine responsibility to care for one another in times of crisis, such as the aftermath of a house - fire or the need to pay a major medical bill. As a result, they do not purchase commercial insurance nor do they participate in public plans such as Medicare. », ib.* p. 42.
[1134] Kraybill, D., Olshan, M. (1994), *The Amish Struggle with modernity*, Londres, University Press of New England. *Cf.* aussi Kraybill, D. (1989), *The Riddle of the Amish Culture*, Londres, The John Hopkins University Press.
[1135] Portier, P. (1998), *Les Catholiques et la Révolution française. Autour de Pierre-René Rogue*, Vannes, Archives-Editions ; Donegani, J.-M. (1993), *op. cit.*

de minutes attendues avant de reprendre des activités *motsé shabbat*, au sortir de *shabbat*, etc. Mais d'une part, les lois de pureté familiale sont délicates à aborder en entretien, tant elles relèvent de l'intime, et d'autre part, il s'agit-là d'une myriade de détails rituels, difficiles à capter, à modéliser. L'avantage de l'étude est qu'elle est clairement identifiable et peut faire l'objet d'une discussion. Outre cette commodité analytique, le texte religieux permet d'en inférer des pratiques et représentations plus larges que l'étude, qui ont avoir avec le pur et l'impur, dichotomie qui recouvre le rapport à la société non-juive

Du reste, l'insistance sur l'étude n'exclut pas d'autres dimensions de la pratique, comme l'observance des fêtes ou de *shabbat*, mais permet au contraire une définition *a fortiori* : ceux qui étudient assidûment le texte observent *a fortiori shabbat*, les fêtes, la *cacherout* et les lois de pureté familiale. Nous faisons donc du rapport au texte, la source première de toutes les différences tant entre orthodoxes et non-orthodoxes qu'entre *Modern-Orthodox* et *haredim*. Le regard porté sur le texte est ainsi un regard non interprétatif, littéraliste, commun à tous les orthodoxes, mais plus ou moins exclusif, selon qu'il est *haredi* ou *Modern-Orthodox*. Ce critère unique permet de donner leur cohérence à des univers mentaux, de rendre compte de leur dimension totalisante et systémique. En cela, nous nous démarquons de certains travaux existants et des distinctions opérées au sein de l'orthodoxie. Que l'on ne s'y méprenne pas : les caractéristiques associées aux juifs orthodoxes, *Modern-Orthodox* comme *haredim*, sont bien souvent les mêmes ; la différence réside dans le principe explicatif, souvent absent. Par exemple, Moshé Krakowski identifie trois variables constitutives de l'orthodoxie *haredi* : le rejet de toute influence entre connaissances séculières et juives orthodoxes (contre la notion de *Torah u-madah*[1136]), la ségrégation des sexes et l'hostilité au sionisme[1137]. Or, la ségrégation des sexes peut se déduire du rejet de la synthèse *Modern-Orthodox* entre connaissances juives orthodoxes et séculières. Le troisième point tend à perdre en pertinence : l'antisionisme était en effet fort dans les milieux *haredim* à la fin du XIXe et début XXe, mais depuis, nombre de *haredim* se sont, si ce n'est ralliés à sa cause, du moins accommodés du sionisme. Murray Danzger, quant à lui, propose une autre ligne de fracture entre ceux qu'il appelle traditionalistes et modernistes, autour de quatre items : la nature et l'étendue de l'autorité reconnue (religieuse ou séculière), le rapport à l'État d'Israël (les traditionnalistes sont antisionistes et rejettent l'armée) ;

[1136] *Cf.* aussi Lamm, N. (2010). *Torah Umadda: The Encounter of Religious Learning and Worldly Knowledge in the Jewish Tradition*, Jérusalem, Maggid Books.
[1137] Krakowski, M. (2012), *op. cit.* A ce sujet, *cf.* les travaux d'Alain Dieckhoff, notamment Dieckhoff, A. (1993), *L'invention d'une nation. Israël et la modernité politique*. Paris, Gallimard ; Dieckhoff, A. (2002), « Israël à l'aube du 21e siècle : entre néosionisme et postsionisme ». *Raisons politiques*, 3(7), 135-156

l'éducation séculière (rejetée par les traditionnalistes mais acceptée des modernistes) ; le rapport aux femmes (les traditionnalistes refusent de serrer la main d'une femme, de nager avec une femme à la piscine ou à la plage, ne s'assoient pas à côté de leur épouse lors de célébrations)[1138]. Le premier item est spécifique à Israël, et n'est pas applicable aux orthodoxes de la diaspora. Les deuxième et troisième items sont imbriqués, tant l'éducation séculière intègre de plus en plus la mixité des rapports sociaux. Charles Leibman et Marshal Singer[1139] distinguent eux les orthodoxes par le rapport entretenu au monde matériel, par opposition au monde spirituel de la Torah. Les traditionnalistes sont dits *"world-rejecting sectarians"* quand les modernistes sont dits *"world-accepting denominationalists"*. Des éléments peuvent accréditer ce rejet du monde matériel (*cf. supra*) mais il est excessif de les réduire à ces catégories : comme le fait valoir Danzger, le rejet du monde devrait, en effet, s'accompagner d'une éthique ascétique. Or, les traditionalistes (que nous appelons *haredim*) s'accommodent fort bien du luxe et de la richesse.

Évidemment, comme toute typologie, celle-ci présente un intérêt heuristique et ne prétend pas à l'exhaustivité. Les débats sont en effet nombreux quant aux distinctions au sein même de la *Modern Orthodoxy*, entre la *Right-wing Modern-Orthodoxy*[1140], la *Left Wing Modern-Orthodoxy*[1141], la *Neo-Orthodoxy*[1142], l'*Open Orthodoxy*[1143], la *Centrist Orthodoxy*[1144] ou encore la *Central Orthodoxy*[1145]. Les débats n'épargent pas non plus le monde *haredi*, puisque l'ultra-orthodoxie se divise entre la *Moderate Ultra-orthodoxy*[1146], ou encore *Soft* et *Gentle Ultra-Orthodoxy*[1147] et l'*Extreme Orthodoxy*[1148], même si un mouvement de rapprochement vers la version la plus stricte serait en cours[1149]. Cependant ces débats sont un peu moins pertinents dans le cas français, où la pluralisation du judaïsme est moins poussée qu'aux États-Unis. De manière générale,

---

[1138] Danzger, M. (1989), *op. cit.,* p. 148-155.
[1139] Liebman, C. (1965), *op. cit.*; Singer, M. "The Yeshiva World", *Commentary*, cité dans Danzger, M. (1989), *op. cit*.
[1140] Heilman, S. (2006), *op. cit*.
[1141] Turetsky, Y., Waxman, H., (2011), "Sliding to the left ? Contemporary American Modern Orthodoxy", *Modern Judaism - A Journal of Jewish Ideas and Experience*, 31(2), 119-141.
[1142] Aviad, J. (1983), *op. cit*.
[1143] L'*Open-Orthodoxy* est plus favorable aux non-orthodoxes, accepte plus les conversions de gens qui ne seraient pas totalement pratiquants, alors que la *Centrist Orthodoxy* se rapproche plutôt des *haredim*, notamment sur les vêtements. *Cf. American Jewish Yearbook* (2016); Turetsky, Y., Waxman, H., (2011), *op. cit.*
[1144] *Idem.*
[1145] Notion employée dans le cadre britannique, pour désigner la perspective développée par le *rav* Sacks, celle d'un fort attachement à Israël mais qui ne parle pas d'exil au sujet de la vie en dehors d'Israël. *Cf.* Green, T., Shain, Y. (2016), *op. cit.*
[1146] L'expression renvoie à des *haredim* participant avec parcimonie à la culture populaire. *Cf.* Krakowski, M. (2012), *op. cit.*
[1147] Leon, N. (2009), *Gentle Ultra-Orthodoxy: Religious Renewal in Oriental Jewry in Israel*, Jérusalem, Ben-Tzvi Institute (hébreu).
[1148] Le terme désigne des *haredim* antisionistes. *Cf.* Keren-Kratz, M. (2016), « Westernization and Israelization within Israel's Extreme Orthodox *Haredi* Society » *Israel Studies Review,* 31(2), 101–129.
[1149] Berger, S., Jacobson, D., Waxman, C. (2007), *Flipping Out? Myth or Fact: The Impact of the "Year in Israel",* New York, Yashar Press ; Magid, S. (2014), "Is There an Orthodox War Against Modern Orthodoxy? Reading Flipping Out? Myth or Fact: The Impact of the "Year in Israel"", *New Vilna Review*, 4(1), 21-30.

les catégories analytiques valent souvent dans le contexte de création, et il est parfois difficile de les transposer dans d'autres sociétés[1150].

Le second point de cette conclusion concerne le mode de vie, c'est-à-dire la mise à distance de la société environnante via la culture de l'« enclave », fruit d'un travail de distinction de groupes orthodoxes. Refusant d'être dilués par une assimilation aux accents homogénéisateurs, ils s'efforcent de développer des frontières, ou de surinvestir des éléments de distinction déjà présents dans les textes. C'est dans cette mesure qu'on peut parler d'« *identités têtues* »[1151]: se percevant comme menacée, la culture minoritaire développe des anticorps, c'est-à-dire des dispositifs[1152] de renforcement et de maintien de la communauté et de sa cohésion ; par l'éducation et des pratiques distinctives visant à perpétuer une distinction du pur et de l'impur. Ce faisant, elle peut renforcer sa propre marginalisation[1153]. Toutefois, mise à distance ne signifie pas cloisonnement étanche. En effet, les juifs orthodoxes, de même que les autres groupes orthodoxes qui ont nourri la comparaison, ont fait le choix de la distance mais pas de l'isolement envers la société environnante. L'enjeu est donc l'élévation de frontières[1154], et en cela, la culture de l'« enclave » n'est pas comparable à l'érémitisme ou au monachisme[1155], dans la mesure où elle se définit *contre* la culture majoritaire, quand les seconds de définissent *sans* la culture majoritaire[1156].

Enfin, la perspective adoptée ici est celle de la sociologie compréhensive qui envisage le sens que les acteurs donnent à leurs pratiques. C'est pourquoi les critères de distinction internes et externes à l'orthodoxie se relient en définitive au texte, ou plus exactement, *au regard* porté sur le texte. Cette approche n'est donc pas celle d'un dévoilement, où il s'agirait de dire qu'en réalité, derrière le discours d'évidence et de permanence des enquêtés (« il en a toujours été ainsi ») se cachent des processus sociaux et historiques. Ce constat est entendu, et les travaux, par exemple, montrant l'origine

---

[1150] Waxman, C. (2007), *op. cit*. Les ultra-orthodoxes étasuniens diffèrent des *haredim* israéliens, tant ils participant, même dans de faibles proportions, à la culture populaire : ils lisent des journaux et travaillent en dehors de la communauté. Toutefois l'emploi de la catégorie de *haredim* peut se justifier (*cf.* deuxième section du présent chapitre). Même la *Modern-Orthodoxy* serait de nature différente. *Cf.* Ben-Rafael, E., Liwerant, J., Gorny, Y. (2014), *Reconsidering Israel-Diaspora Relations* Leiden, Boston, Brill.

[1151] Valins, O. (2003), *op. cit*., p. 165.

[1152] Foucault, M. (1978), *Dits et écrits*, volume III, Paris, Gallimard, p. 299-300.

[1153] Sibley, D. (1995), *Geographies of exclusion*, Londres, Routledge.

[1154] Certains rabbins étasuniens éditent ainsi des livres sur l'établissement de frontières dans les vies personnelles. *Cf.* Friedman, M. (1990), *Doesn't Anybody Blush Anymore*? *Reclaiming Intimacy, Modesty, and Sexuality*, New-York, Harpercollins.

[1155] Gurzmen-Carmeli, S., Sharabi, A. (2014), "The holy contract: the social contract of the Toldos Aharon Hasidic Group extremist", *Social Compass*, 61(3); Silber, I. (1995), *Virtuosity, Charisma, and Social Order: A Comparative Sociological Study of Monasticism in Theravada Buddhism and Medieval Catholicism*, New York, Cambridge, Cambridge University Press ; Jonveaux, I., Palmisano, S., Pace, E. (2014), "Sociology and Monasticism, Between Innovation and Tradition", *Annual Review of the Sociology of Religion,* 5; Palmisano S., Hunt S. (2016), « Religious Orders and Monastic Communities: Sociological Perspectives », *Handbook of Global Contemporary Christianity*, 12, 145-164.

[1156] Comme indiqué en introduction, c'est la raison pour laquelle le terme « enclave » est placé entre guillemets, pour insister sur les interactions avec le monde environnant.

récente et séculière des tenues vestimentaires hassidiques (remontant au XVIII[e] siècle) n'ont pas été démentis[1157]. Il semble, dès lors, que prendre le temps d'explorer les constellations mentales apporte plus de finesse à l'analyse qu'essayer d'invalider le discours des enquêtés.

Section 2 : Profils sociologiques *in situ*

La présente section a pour objectif de présenter et analyser les terrains mobilisés dans cette enquête. Elle leur appliquera le cadre théorique de la culture de l'« enclave », présenté en première section, afin d'avancer dans l'exploration de l'intégralisme. L'enjeu est de voir comment et à quel degré les systèmes de croyances s'articulent avec les profils sociologiques. Deux séries de questions ont ici leur place. Tout d'abord, sur le poids de la croyance : informe-t-elle la géographie des juifs orthodoxes ? Est-elle leur unique principe de régulation ? Autrement dit, la croyance est-elle l'unique ressort, l'unique logique qui influe sur la répartition des juifs orthodoxes en France ? Ensuite, sur le poids de la géographie : Permet-elle de prolonger la différenciation interne entre *Modern-Orthodox* et *haredim* ? Peut-on parler d'une géographie *Modern-Orthodox* et d'une géographie *haredi* ? Au terme de la première section, il est en effet possible d'affirmer que le profil orthodoxe induit des choix spécifiques de lieu de vie : les *haredim* auraient plus tendance à se mettre à l'écart que les *Modern-Orthodox*. Les juifs orthodoxes étant ainsi localisés, le choix d'une enquête de terrain s'imposait. Il convient autrement de mettre cette distinction à l'épreuve de ces terrains en France. Pourquoi avoir choisi ceux-là ?

Le choix de ces terrains n'a pas seulement été guidé par le nombre, c'est-à-dire la taille de la communauté orthodoxe. Si tel avait été le ce cas, l'Ile-de-France aurait constitué l'unique terrain. Cette recherche a opté pour une sélection aussi qualitative, pour prendre en compte les nuances, les différences de ton de cet univers orthodoxe, bien plus divers qu'il n'y paraît. D'autres principes de distinction ont ainsi été retenus :

-l'évolution démographique, c'est-à-dire la croissance ou l'érosion des communautés orthodoxes

-l'évolution de la pratique, vers un renforcement ou au contraire un relâchement, c'est-à-dire un alignement ou un éloignement du modèle d'orthodoxie défini en première

[1157] La perruque n'est apparue qu'au XVIII[e] siècle (*cf.* Podselver, L. (2010), *op. cit.*) et la tenue des *hassidim* s'inspirent très largement de la bourgeoisie polonaise du XVIII[e] siècle.

section (autour de l'étude assidue des textes, et de la mise à l'écart de la société environnante)

- les différences de régime juridique (*cf.* chapitre 6).

Les trois terrains de cette enquête se justifient, donc, de la manière suivante : 1) Aix-les-Bains, pour son statut de place forte de l'orthodoxie en déclin, 2) Strasbourg, pour son renforcement de la pratique religieuse en territoire concordataire, 3) L'Ile-de-France, pour sa population juive orthodoxe à la fois la plus importante numériquement et en forte recomposition[1158].

1) Aix-les-Bains : une place forte en perte de vitesse

1.1 Une ville refuge

Aix-les-Bains est une ville de Savoie d'environ 30 000 habitants en 2017, connue comme un haut lieu du judaïsme orthodoxe en France et dans le monde. C'est une communauté plutôt récente[1159], dont l'évolution peut se découper en 3 phases : les débuts d'après-guerre, la croissance et le déclin.

Tout d'abord, les infrastructures communautaires ont été créées dans l'immédiat après-guerre. Beaucoup de juifs sont en effet venus se réfugier dans cette zone, où l'occupant allemand était peu présent (Yossef, 83 ans) et où les tentatives pour passer en Suisse étaient possibles (Shmuel, 46 ans). Les infrastructures ont pour la plupart été fondées par des rescapés : le Grand Rabbin de Lyon, Ernest Weill, et Moshe Leybel sont à l'initiative de la première *yeshiva* (Yossef, 83 ans), fondée dès 1945, en en proposant la direction au Rav Ytzhak Chajkin. Cette dizaine de fondateurs s'y sont installés de manière permanente. Un indicateur en est la présence d'un restaurant de stricte observance : l'un des 11 présents en France en 1950, alors que la ville est la plus petite de toutes celles qui en disposent (6 restaurants sont à Paris, un à Nice, Marseille, Strasbourg, Lyon, et Vichy[1160]). Or ces rabbins sont entourés d'un certain prestige au sein du monde orthodoxe, dont ils présentaient toutes les caractéristiques valorisables : originaire de Pologne, Moshe Leybel a étudié avant la guerre à la célère *yeshiva* Hahmé Lublin, fondée par le rav Meir Shapira, lui-aussi réputé ; quant à rav Chajkin, né en 1907 en Biolérussie, il a étudié à la *yeshiva* de Radin, centre de renom bien au-delà de la Biolérussie. Centre de renom, car fondé par une autre figure d'autorité, le Hafets Haïm,

[1158] Nous optons pour une présentation *crescendo*, de la plus petite communauté à la plus grande, car plus la taille augmente, plus les situations à saisir sont complexes.
[1159] Les travaux sur le judaïsme d'Aix-les-Bains sont pour ainsi dire inexistants, alors qu'ils sont pléthoriques sur les juifs d'Alsace par exemple, terre à la présence juive ancienne. L'on notera Loupo, Y. (2006), *op. cit.*, p. 122 *sqq* : la *yeshiva* est lituanienne, même si son insistance sur le *hol* la singularise.
[1160] (1950), *Annuaire du judaïsme*, p. 607.

auprès de qui le Rav Chajkin lui-même a étudié. Ces fondateurs auraient ainsi transmis à la *yeshiva* d'Aix-les-Bains, inscrite dans la ligne des meilleurs sages et *yeshivot* lituaniennes, ces marques de prestige social, ces garanties d'exigence. Par un effet d'engrenage, elle aurait attiré un nombre croissant d'étudiants, comme le montre le cas de Shmuel : son père et son oncle sont tous les deux venus s'installer dans la ville après la guerre pour profiter du niveau d'étude. Aussi petite soit-elle, la *yeshiva* d'Aix-les-Bains jouit d'une sorte de monopole sur les études yeshiviques dans la France de l'époque, et acquiert à ce titre progressivement une certaine réputation dans l'étude de la Torah. L'extrait suivant met bien en avant cette double dimension de fondation familiale et de monopole :

> « Comme cette *yeshiva*, qui, lorsque j'étais jeune, a accueilli ici 240 élèves. Quand je parle de 240, il y en avait 210 internes. C'était plein à craquer de partout. Il y avait ceux qui en France ne trouvaient pas d'école juives, parce qu'il n'y en avait pratiquement pas. Il y avait certaines écoles juives mais au niveau religieux c'était pas très fort ; des écoles juives avec un bon bagage religieux, il n'y en avait pratiquement pas. C'est la raison pour laquelle mon père, après la guerre est retourné à Strasbourg et est revenu juste après, en 47, en tant qu'élève interne. Il avait à l'époque 12 ans. Il a grandi ici, et puis finalement il s'est installé ici. On a ici la communauté qui s'est étoffée essentiellement d'anciens élèves qui ont pris goût à la partie religieuse […]
> **Enquêteur** : Tout à l'heure vous évoquiez le chiffre de 240 à la *yeshiva gedola* [pour les étudiants en fin d'adolescence] ?
> **Enquêté** : Oui […]
> **Enquêteur** : Et c'était quand ?
> **Enquêté** : C'était au fort des années 60. Fin des années 60 début des années 70. Lorsque moi j'étais ici, c'était en 75. Là c'était vraiment plein. » - Shmuel, 46 ans.

Cette période de la fin des années 1960 et du début des années 1970 correspond du reste à l'arrivée des sépharades en France, consécutive à la décolonisation de l'Algérie et à la guerre des Six Jours, en 1967. Cette arrivée a en effet nourri l'appel d'air envers les institutions communautaires d'Aix-les-Bains, puisque les sépharades, globalement plus pratiquants que le reste de la judaïcité française[1161], ont trouvé en cette ville une terre orthodoxe difficile à trouver ailleurs. Cet appel d'air au cours de cette période est d'autant plus crédible qu'il mime l'évolution de la judaïcité de la ville : après une faible croissance démographique de l'après-guerre aux années 1960, la population juive de la ville est passée de 80 personnes[1162] en 1962 à 350 en 1970. L'accélération qu'indique Shmuel peut d'ailleurs se vérifier : en quatre ans, de 1966 à 1970, la population juive double (de 160 à 350 individus). A supposer que cette forte croissance (un doublement

[1161] Allouche-Benayoun, J., Bensimon, D. (1988), *Les Juifs d'Algérie. Mémoires et identités plurielles*, Paris, Stavit, p350 ; Tapia, C. (1986), *Les Juifs sépharades en France, 1965-1985 : études psychosociologiques et historiques*, Paris, L'Harmattan ; Strudel, S. (1991), *op. cit.*
[1162] Blumenkratz, B. (1972), *op. cit.*, p. 438. L'auteur indique 22 familles, composées de 3,2 à 3,5 enfants chacune.

tous les quatre ans) se soit maintenue pendant les années 1970, la communauté aixoise aurait effectivement pu atteindre les 1 000 membres au début des années 80. Qu'elle se compose toujours aujourd'hui d'environ 1 000 membres, dont l'écrasante majorité est orthodoxe (Samson, 60 ans)[1163] indique bien que la croissance démographique s'est ralentie, voire stagne. Bien qu'elle se maintienne à un niveau démographique supérieur à celui de l'après-guerre, elle paraît toutefois s'effriter (*cf. infra*).

1.2 Une référence en matière d'orthodoxie

Conformément à la définition retenue dans cette recherche de l'orthodoxie *haredi*, le degré d'orthodoxie d'une communauté peut se mesurer d'après deux critères : l'étude assidue des textes et la mise à distance de la société contemporaine. Les deux sont vérifiés dans le cas d'Aix-les-Bains.

Le premier critère retenu de l'orthodoxie est l'accent mis sur l'étude des textes biblique et talmudique. A cet égard, il convient d'établir un portrait des institutions éducatives de cette communauté, en présenter le nombre et les effectifs[1164]. L'on pourrait dire que cette communauté est orthodoxe dès sa naissance, puisque certains membres n'ont connu que les institutions d'Aix-les-Bains, comme le rappelle Shmuel :

> « [au *kollel*] on a des personnes de 60 ans, 70 ans qui n'ont jamais rien fait d'autre que d'étudier la Torah. Ils font ça par conviction personnelle, c'est pas par l'appât du gain, parce qu'ils reçoivent une petite bourse de rien du tout, qui leur permet à peine de, ils vivent un tout petit peu de ça. »

Au *kollel*, qui comprend en 2018 environ 40 membres (*avrekhim*) s'ajoutent la grande *yeshiva* (Hakhamei tsarfat, « les sages de France ») (*yeshiva gedola*, équivalent du lycée), qui elle compterait 150 membres (*baroukhim*)[1165] ; la petite *yeshiva* (*yeshiva ktana*, équivalent du collège), le collège (La passerelle), le séminaire pour fille (*Beth* Yaacov), ainsi que l'école primaire (*heder*), qui comprend 200 élèves[1166]. Ce sont donc au total six institutions éducatives qui maillent cette communauté ; institutions orthodoxes du reste complémentaires puisqu'elles accompagnent les individus tout au long de leur parcours éducatif. Compte tenu de la taille limitée de cette communauté de 1000 membres, cela révèle un assez fort encadrement[1167], qui résulte d'une saturation de l'espace juif par des institutions orthodoxes, du fait notamment de l'absence

[1163] *Haguesher*, n°547, 29/05/2019, p. 12.
[1164] L'on pourrait aussi évoquer le type de *cacherout* acceptée, celle du *rav* Rottenberg, répandue dans les milieux *haredim*, et celle du *rav* Ytskhak Weill, le fondateur de la communauté d'Aix-les-Bains. Celle du *Beth Din* de Paris n'est pour ainsi dire pas consommée (Michel, 35 ans).
[1165] *Cf.* la vidéo de présentation de la *yeshiva*, sur son site : https://yechiva-aixlesbains.fr, 2'05.
[1166] *Cf. Haguesher*, *ib*.
[1167] Il serait malaisé de proposer un taux d'encadrement puisque les membres des institutions concernées ne résident pas tous dans la ville (nombre d'entre eux sont en internat).

d'alternative. La tonalité orthodoxe de ces institutions est d'ailleurs un argument de fierté pour les dirigeants communautaires, se revendiquant d'une communauté unie, d'une seule *kehila*[1168]. Du reste, le collège et le primaire sont hors contrat d'association avec l'État, et ce, afin de dégager plus de temps pour l'étude des matières religieuses. Par nécessité financière, seuls la *yeshiva gdola* et le *Beth* Yaacov sont sous contrat, ce qui pour ce dernier est moins gênant du point de vue orthodoxe puisque l'enseignement prodigué aux filles comporte par définition moins de matières religieuses que celui des garçons.

Le second critère retenu de l'orthodoxie est la mise à distance, valorielle et physique, de la société environnante. Comme on le voit sur les cartes ci-après, les institutions communautaires, et notamment éducatives, sont concentrées en un même endroit, à l'ouest de la ville, à la frontière entre Aix-les-Bains et la commune voisine de Tresserve. Elles se situent dans un quartier pavillonnaire, voire, pour ce qui est de la *yeshiva gedola* et du *kollel*, à flanc de coteaux[1169]. C'est donc un double aspect de densité et d'éloignement qui caractérise cette communauté. L'éloignement physique s'inscrit ici dans la culture de l'« enclave », dans la mesure où il est pensé comme une protection, une mise à l'abri face à une société régie par le principe de plaisir.

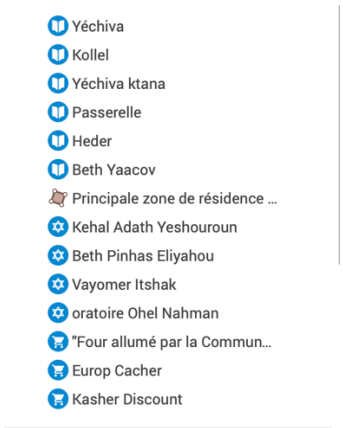
> « L'agression par la publicité, on la retrouve partout, à tous les niveaux. Et à la publicité, ils utilisent tous les moyens, moraux ou pas moraux, l'essentiel c'est que ça leur rapporte de l'argent. Effectivement, sur ce point aussi, on essaie de se protéger. […] Alors, celui qui va au centre-ville, il va retrouver ce qu'il y a aussi à Paris, mais il suffit d'être un peu retiré de la ville pour avoir sa tranquillité, pour ne pas être constamment agressé. Mais, on est plus agressé qu'à l'époque. Un enfant aujourd'hui a beaucoup plus besoin, a beaucoup plus d'attirances matérielles, sa trottinette électrique, des choses comme ça. Alors que, je crois que tout le monde, mais spécialement dans notre communauté, on se suffisait de très très peu. Alors qu'aujourd'hui, les enfants se suffisent un peu moins, c'est plus difficile de les contenir.
> **Enquêteur** : Marcher dans la rue peut présenter des attirances nouvelles
> **Enquêté** : C'est vrai. Moi, j'ai choisi une maison un peu en retrait, pour que mes enfants puissent vivre, se concentrer sur l'équilibre de la maison, de façon très équilibrée, où ils ont tout ce qui leur faut. Encore une fois, tout ce qui leur faut ne veut pas dire tout ce dont ils ont envie. Mais qu'ils arrivent à gérer leurs envies par rapport à ce qu'il y a, sans être obligés d'être constamment confrontés à l'attirance de l'extérieur. » - Shmuel, 46 ans.

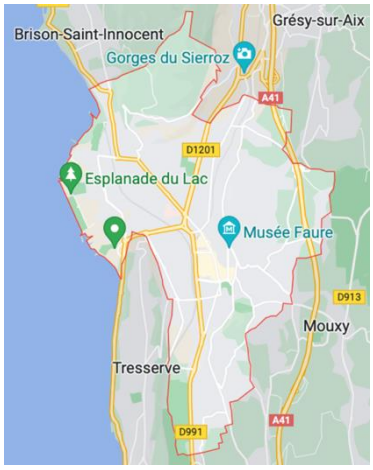
On notera le champ lexical de l'agression, qui exprime la violence avec laquelle l'exposition à la société environnante est vécue : ce qui est perçu comme du

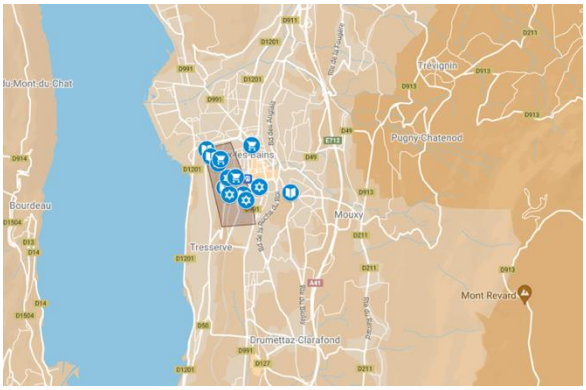
[1168] *Cf. Haguesher*, n°550, 19/06/2019, p. 18.
[1169] L'on remarquera qu'une institution est toutefois à l'écart de ce quartier. Situé de l'autre côté du centre-ville, le *Beth* Yaacov est lieu aussi perché dans la montagne. Dans la mesure où il s'agit du séminaire pour filles, on peut y voir là une volonté de maintenir une certaine distance entre jeunes gens de sexe opposé.

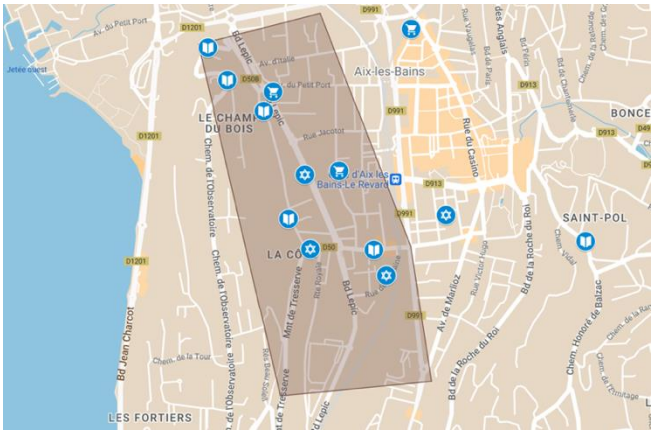
consumérisme ne génère pas seulement un inconfort, une gêne, mais une perturbation, voire un risque de déstructuration d'un ordre ancien sur lequel repose la communauté. Par son insistance sur l'étude et sa mise à l'écart du reste de la ville, la communauté juive d'Aix-les-Bains s'inscrit de plain-pied dans l'orthodoxie juive.

Carte 7 - Lieux orthodoxes à Aix-les-Bains/Tresserve









Source : élaboration de l'auteur

Comment se manifeste le prestige de cette communauté ?

Au sein de la communauté juive orthodoxe française, le nom d'Aix-les-Bains bénéficie d'une grande reconnaissance, voire d'une certaine admiration. A titre d'exemple, des articles sur Aix-les-Bains occupent assez souvent les colonnes de la presse orthodoxe, qu'il s'agisse des cours d'été à la *yeshiva gedola*[1170], de la présentation des institutions éducatives dans un numéro spécial consacré aux écoles[1171] ou encore d'Aix-les-Bains comme un foyer de recrutement pour les *yeshivot* israéliennes[1172]. Plus généralement, le nom d'Aix-les-Bains apparait de manière presque systématique dans la rubrique des petites annonces des deux titres de presse mobilisés dans notre recherche pour leur représentativité du milieu orthodoxe[1173]. Parmi ces petites annonces figurent nombre d'annonces de locations d'appartements ou de maisons, ce qui renseigne également sur le niveau d'intégration à la communauté orthodoxe de ces auteurs qui utilisent *Haguesher* comme une ressource pour atteindre d'autres orthodoxes.

Une opération particulière témoigne de la surface médiatique de la communauté aixoise, bien supérieure à son poids démographique. En effet, à l'occasion d'une campagne de levée de fonds, *Haguesher*[1174] consacre, en 2019, un dossier de 11 pages aux institutions aixoises, à leur histoire et aux récits édifiants qui l'entourent ; autant de raison de justifier un don. Tant de la part des acteurs communautaires locaux que d'*Haguesher*, cette campagne a été l'occasion de vanter et l'unité de la communauté, autour de l'authenticité de la Torah, et la qualité des enseignements délivrés. Cette unité et cette qualité lui assureraient aujourd'hui encore un large rayonnement, et permettraient en partie d'expliquer la somme importante récoltée, soit trois millions d'euros. A cette occasion s'est déployé un discours de valorisation de la communauté orthodoxe aixoise, reposant sur plusieurs axes. Comme Shmuel ici, il s'agit tout d'abord de rappeler les services rendus par la communauté aixoise au judaïsme :

> « On s'appuie beaucoup sur l'aide extérieure. Mais ce sont des aides apportées parce que partout on apprécie le travail qui est fait. Pas seulement le travail en interne, aussi le travail fourni par la suite, parce que tous les cadres des communautés de France ont été à la vérité formés ici. »

Tandis qu'Haarold souligne la force de frappe de la communauté à l'occasion de cette opération :

[1170] *Haguesher*, n°551, 26/06/2019, p. 5.
[1171] *Haguesher*, numéro spécial écoles, 05/06/2019, p. 8.
[1172] *Haguesher*, n°499, 18/04/2018, p. 2.
[1173] *Haguesher*, n°554, 17/07/2019, pénultième page ; *Haguesher*, n°514, 05/09/2018, p46 ; *Actualité Juive*, n°1486, 05/07/2018, p. 23.
[1174] *Haguesher*, n°550, 19/06/2019, p. 13.

> « Plus que l'argent collecté, la réussite, c'est la mobilisation. On rappelle la présence et l'action d'Aix-les-Bains pour le judaïsme en France » - Haarold, 34 ans.

Le site internet de la *yeshiva* va même plus loin, en liant reconnaissance envers la communauté d'Aix et bénéfices personnels, sous forme de bénédiction. La vidéo de présentation de la *yeshiva* vante les anciens élèves, aujourd'hui rabbins, inspecteurs et dirigeants communautaires, mais aussi médecins, avocats, professeurs, commerçants, qui « apportent leur concours », et lance un appel solennel :

> « Prenez part à ce projet magistral, qui a rétabli le monde de la Torah, et a généré une véritable révolution dans les communautés juives. Votre aide nous est précieuse. Des bénédictions sont garanties sans limite aux soutiens de la Torah. Soyez partenaires. »[1175]

Un autre registre de légitimation de la communauté aixoise est -chose classique dans le judaïsme orthodoxe-, l'inscription revendiquée dans une lignée de sages, de grands maîtres. C'est ainsi que le nom d'Israël Meir HaCohen, dit le Hafets Haïm, est présent dans tous les esprits. Ce rabbin du XIX[e] siècle est en effet considéré comme un véritable sage et une grande source d'inspiration, dans le monde ashkénaze au moins, depuis la *yeshiva* de Radun qu'il dirigea, en Biélorussie. Or ce sage revient de manière récurrente dans le discours des enquêtés aixois :

> « Lui, c'était mon maître, Rav Chajkin. Il a une particularité : c'était l'élève du plus grand maître d'entre les deux guerres, le Hafets Haïm. C'était son élève direct. » - Samson, 60 ans.

> « Le Hafets Haïm, le rav de mon père, un très grand, on dit qu'une fois il était au *mikvé* [bain rituel]. Autrefois, il y avait une chaudière, il y avait de l'eau froide et on réchauffait de l'eau avec une casserole et on la versait dans le *mikvé*. Une fois, le Hafets Haïm est rentré, l'eau était presque froide. L'autre a dit : « regardez, la chaudière est à côté, l'eau est tiède ». Le *rav* a dit : « si là-bas l'eau est bouillante, le *mikvé* sera tiède. Si l'eau est tiède, le *mikvé* sera froid ». Celui qui arrive à être bouillant dans la *yeshiva*, après il lui restera quelque chose. Le *yetser hara* [les mauvais penchants] attend à la sortie. On essaie de les [les étudiants de la *yeshiva*] aider à avancer. Chacun veut, des fois ils savent pas qu'ils veulent. Il faut leur montrer. Quand ils viennent ici, ils savent ce que c'est. » - Mendi, 74 ans.

Ici, Mendi non seulement s'insère dans une filiation spirituelle avec ce sage, par l'intermédiaire de son grand-père, mais en plus tire de ses paroles un principe d'éducation appliqué à la *yeshiva* d'Aix-les-Bains. S'inscrire dans une filiation prestigieuse pour mieux revendiquer son authenticité n'est pas spécifique à cet enquêté[1176], puisque le site internet de la *yeshiva gedola* fait de même[1177].

[1175] https://yechiva-aixlesbains.fr.
[1176] Ni même au judaïsme orthodoxe. C'est même tout le projet salafiste que de se réclamer des ancêtres (*salaf*) pour garantir la pureté de sa pratique religieuse.
[1177] *Ib.*

1.3 Une communauté orthodoxe en décomposition

Toutefois, malgré sa surface médiatique, force est de constater que cette communauté a perdu de son dynamisme. Tout d'abord, les institutions ont vu leurs effectifs s'amenuiser. Alors qu'il comptait 240 élèves lors de sa création en 1978, le *Beth* Yaacov n'en compte plus que 45 en 2019, du fait de la multiplication des séminaires pour jeunes filles ailleurs en France (Samson, 60 ans). Il en va de même de la *yeshiva gedola*, qui a tenté, en vain, de développer les parcours professionnels proposés aux étudiants :

> « Ca tourne encore. Mais ça tourne à une allure de croisière qui est plus faible qu'avant. On était dans les 150 élèves, maintenant on est dans les 50 élèves.
> **Enquêteur** : Dans les 150 élèves, c'était à quelle époque ?
> **Enquêté** : Eh bien dans les années 70, de 70 à 90. En 90 on a eu encore un nouveau flot parce qu'on avait ouvert un BTS, qu'on a refermé au bout de 4 ans. Et puis donc c'est revenu jusqu'à 50 » - Yan, 52 ans.

Le collège lui aussi est touché par la concurrence d'autres écoles, car l'éloignement d'Aix-les-Bains est un handicap :

> « On est passé d'une centaine d'élèves à 40-50. L'explication a une raison technique : plein d'écoles juives ont ouvert en région parisienne. On avait des élèves de Belgique. L'internat c'est parfois un peu difficile, alors les parents parfois gardent les enfants » - Hubert, 66 ans.

Aujourd'hui, ce *kollel* compte entre 30 et 40 membres[1178], ce qui en fait un *kollel* de taille encore importante pour la France[1179]. Malgré tout, cette baisse assez significative des effectifs a des conséquences assez nettes sur la situation financière de cette communauté. Parce que ses membres travaillent essentiellement en son sein, à des postes d'enseignants par exemple, la communauté aixoise est désormais fragile économiquement :

> « C'est plutôt une communauté pauvre au niveau financier. Puisqu'on a très très peu de revenus, puisque ça reste interne. Les gens qui travaillent, travaillent à l'intérieur même des établissements, en tant que professeurs pour arriver à faire tourner la communauté. On n'a pas beaucoup de commerçants, ni même de chefs d'entreprises. On en a quelques-uns, mais ça n'est pas grand-chose, pas de quoi faire vivre la communauté. » - Shmuel, 46 ans.

L'une des faiblesses de la communauté aixoise serait le manque d'activité professionnelle à l'extérieur. Ce constat est corroboré par notre propre enquête.

[1178] 45 *avrekhim* selon H 29/05/2019 p. 13, 30-35 selon Shmuel, 60 ans.
[1179] A titre de comparaison, le *kollel* d'Yerres, particulièrement connu dans les cercles orthodoxes, rassemblerait 20 étudiants. *Cf.* https://kollelyerres.fr/?page_id=625, consulté le 30/06/2022.

Tableau 16 - Lieux d'emploi de juifs orthodoxes interrogés à Aix-les-Bains

	Haredim	*Modern-Orthodox*	Autres
Dans les institutions communautaires	13	0	0
En dehors des institutions communautaires	0	0	0
Dans et en dehors	0	0	0
Sans profession	0	0	0
Total	13	0	0

Source : enquête de l'auteur

Il apparait clairement à la lecture de ce tableau que la communauté aixoise est repliée sur elle-même, dans le sens où la plupart de ses membres travaillent au sein de ses institutions éducatives. Même si ces quelques entrepreneurs, pourtant contactés, figuraient dans ce tableau, la proportion n'en serait que peu changée[1180]. De la sorte, la baisse des inscriptions dans les établissements éducatifs affecte d'autant plus lourdement les finances de cette communauté qu'elle n'a pas, ou peu, de relais extérieurs de dynamisme. En outre, même une opération de levée de fonds qui a eu lieu à l'école en 2019, l'opération charity, qui pourrait se lire comme une démonstration de force, la preuve d'un prestige au moins discursif toujours grand, n'est pas aussi incontestable qu'il n'y paraît. Certes, trois millions d'euros furent collectés mais, comme le souligne Michel, 35 ans, le versement de cette somme s'échelonne sur 36 mois et la moitié provient de donateurs fixes, dont les dons ont été doublés par des sponsors. Et peut-être certains donateurs ont-ils anticipé leurs dons de fin d'année, ce qui laisserait présager une baisse des dons par la suite. Du reste, la mobilisation de toutes les associations communautaires de la ville n'est pas une première puisqu'une collecte de fonds a lieu tous les trois ou quatre ans.

Plusieurs explications, non exclusives les unes des autres, peuvent être avancées pour rendre compte de ces mutations. Tout d'abord, la communauté aixoise attire moins en raison du développement de structures d'étude orthodoxes ailleurs en France. L'éloignement, autrefois gage de refuge et d'authenticité, serait alors devenu un inconvénient pour attirer de nouveaux étudiants, puisque dès qu'apparaît une offre équivalente en termes d'orthodoxie, ses inscriptions commencent à chuter. La deuxième explication est plus socio-économique, est a à voir avec la désindustrialisation et la déshérence de nombres de territoires ruraux auxquelles Aix-les-Bains n'échapperait pas. Le déclin ou l'atonie démographique de la communauté orthodoxe ne lui serait donc

[1180] Pourtant, les fondateurs de la communauté aixoise tels Ytzhak Weill, insistaient sur l'important du *hol*, des matières profanes, pour assurer la *parnassa* (gagne-pain). Deux explications, potentiellement cumulatives, peuvent être avancées : 1) les *haredim* travaillant en dehors de la communauté sont partis, 2) les étudiants seraient plus réticents à étudier des matières profanes, tel le fils de Samson, 60 ans, qui se consacre uniquement à ses études talmudiques. Il serait en cela un indice du mouvement de renforcement de la pratique religieuse impulsé par les jeunes.

peut-être pas spécifique, mais ferait aussi partie d'un mouvement plus général de désaffection des territoires ruraux et villes moyennes, au moins jusque dans les années 2000[1181]. De fait, il serait plus difficile pour des étudiants des institutions talmudiques de rester vivre à Aix-les-Bains comme ont pu le faire les fondateurs de la communauté. La troisième explication porte sur le modèle de communauté que représente celle d'Aix-les-Bains : le modèle de communauté *haredi* qui pratique la culture de l'« enclave », sur un mode proche de la situation israélienne[1182], ne ferait plus recette : l'étude qu'elle propose ne permet plus de compenser son éloignement géographique ni son manque d'attractivité économique et de débouchés professionnels externes, ce qui se traduit par une démographie atone.

Tableau 17 - Évolution des effectifs orthodoxes à Aix-les-Bains, 1945-2019

	Effectifs de *yeshiva*	**Effectifs de la communauté aixoise**
Années 1945	Une dizaine d'élèves	Une dizaine de familles
Années 1970	240 élèves	(donnée manquante)
Années 2019	150 élèves	150 familles environ

Source : enquête de l'auteur

La quatrième explication de cette recomposition en cours dans la communauté orthodoxe d'Aix-les-Bains serait la modification des équilibres internes, entre *haredim* et *Modern-Orthodox*. En effet, non seulement l'orthodoxie aixoise est mise en difficulté par le faible renouvellement de ses membres *haredim*, mais aussi par une pluralisation de son orthodoxie. Certains des étudiants qui demeurent à Aix, et s'y installent pour y vivre, sont en effet plus sensibles à la société environnante. C'est ce que remarque Shmuel :

> « Maintenant, au niveau de la communauté, c'est une communauté qui a été très très orthodoxe, qui est peut-être aujourd'hui un peu moins parce que, d'une manière générale, il y a plus de consommation dans le monde. Partout on consomme plus, on est plus attiré par d'autres choses matérielles, donc automatiquement ça prend un peu le pas, on retrouve ça chez certains jeunes qui se sont installés ici, mais le cœur de la communauté reste le même. […] Ça reste très minoritaire, mais ça commence à se faire sentir, en espérant que ca s'arrête.
> **Enquêteur** : Souvent, je lis le terme de *haredi*. Est-ce que vous diriez que le cœur est *haredi* ?
> **Enquêté** : Oui elle est *haredi*, bien sûr. C'est la vraie orthodoxie. Ils restent attachés à la communauté parce qu'ils lui donnent la valeur qu'il faut. »

[1181] Aix-les-Bains connait certes une croissance démographique mais c'est le fait des dernières classes d'âge, à partir des plus de 45 ans, signe d'un faible dynamisme économique. *Cf.* Léger, J-F. (2011), « L'évolution sociodémographique des villes moyennes de 1968 à 2006 », *Espace populations sociétés*, 3, 557-576; Kwiatek-Soltys, A., Mainet, H., Wiedermann, K. (dir.) (2014), *Small and medium towns' attractiveness at the beginning of the 21st century*, PUBP, Clermont-Ferrand.
[1182] Proche et non identique, car, comme on l'a dit précédemment, l'absence de subventions étatiques rend difficile de s'affranchir de tout travail.

Pour le même Shmuel qui s'efforçait plus haut de maintenir ses enfants à bonne distance de la ville, cette déclaration sonne comme un constat d'échec. En effet, comme on l'a déjà évoqué, du point de vue orthodoxe, la société de consommation n'est pas qu'une question d'achats, tant elle est porteuse de sens et d'attitudes nouvelles, qui font peser un risque sur la pratique orthodoxe. Si les responsables communautaires restent fidèles à leur attitude *haredi* (« *le cœur de la communauté* »), la périphérie se fait de plus en plus présente, et se donne à voir. Michel est plus explicite sur ces nouvelles attitudes au sein de la communauté :

> **«** Il y a des gens ultra-orthodoxes, et d'autres orthodoxes. […] Il y a une partie qui veulent rester comme ils vivaient à l'époque, pas trop d'ouverture au monde, et d'autres qui sont un peu plus ouverts au monde**.**
> **Enquêteur** : A quoi on peut identifier les différences entre la partie orthodoxe et la partie ultra-orthodoxe ?
> **Enquêté** : Les ultra-orthodoxes ne vont pas au cinéma, eux ils y vont. Des gens qui travaillent, qui vont en vacances, qui achètent des voitures, et les autres « non, on reste comme à l'époque. ».
> **Enquêteur** : A l'école, ça peut créer des tensions entre les familles ?
> **Enquêté** : Bien sûr, à l'école des enfants parlent de films, d'autres ne savent pas c'est quoi un film. Donc, ça déstabilise. Au niveau des aliments aussi, certains ne mangent que certains tampons [de *cacherout*], d'autres un peu plus ouverts. Alors, ils ont été obligés de faire une règle à l'école. On ramène que les aliments qui ont tels ou tels tampons. Au niveau de l'habillement aussi, certains sont moins stricts, ils s'habillent avec des écritures. » - Michel, 35 ans.

A travers ces exemples se dessinent les deux courants qui parcourent l'orthodoxie en France et dans le monde. En effet, par le fait qu'ils reprennent certaines pratiques de la société non-juive, qui favorisent le divertissement (cinéma) et relativisent certains principes orthodoxes (des vêtements moins sobres nuisent à la modestie, la *tsniout*), cette portion de la communauté aixoise peut se définir comme *Modern-Orthodox*, dans la mesure où elle ne met plus un point d'honneur à se tenir à l'écart de la société non-juive environnante. La pluralisation des pratiques tend, donc, à s'accroitre, ce qui menace à terme l'unité de la communauté, la *kehila*. Michel, 35 ans, est d'ailleurs plus catégorique, puisqu'il fait de l'école primaire (*heder*) le seul lieu où *haredim* et *Modern-Orthodox* sont obligés de se côtoyer :

> « Cette école-là, tout le monde va dedans. Mais on ressent deux niveaux de personnes : ces personnes qui restent fermées et celles plus ouvertes. En ce moment, il y a une forme de scission interne, mais on n'a pas les moyens d'ouvrir une autre école, parce qu'avec moins d'élèves les deux écoles ne pourraient pas fonctionner. »

S'il est difficile de quantifier cette évolution et de donner une estimation du nombre de *Modern-Orthodox*, il ne semble pas pour l'heure que ces derniers créent leurs propres lieux de culte, comme des oratoires. Ils semblent plutôt investir un oratoire déjà existant, par ailleurs en plein essor, celui de la communauté Ohel Nahman. Suivant les

enseignements du rabbi Nahman de Breslav, elle est une cour hassidique, qui, par définition, adopte une lecture plus spirituelle des textes. En tous les cas, le discours tenu envers les non *haredim* contraste avec celui de Shmuel :

> « Chez Rabbi Nahman, […] le respect qu'on leur transmet [aux jeunes], dire que du bien des autres. Quand quelqu'un rentre, on regarde pas comme il est. Quelqu'un vient en short, surtout en été, on va lui dire dégage ? Non. Mon fils va lui glisser un petit mot, mais s'il a des chaussures jaunes, ou vertes. Personne ne va regarder à quelle heure il va arriver. Tout le monde s'aime, se respecter, personne ne se sent jugé. C'est cet enseignement-là qu'on transmet. Et chacun va s'améliorer lui-même. Aussi un point important : le respect du libre-arbitre. Un des livres de Rabbi Nahman s'appelle *Conseils*. Quand quelqu'un vient me demander, je lui dis pas : « tu dois faire ça ». Je donne que des conseils, pour que lui ait le mérite de sa décision. C'est lui qui assume. Et il a le mérite. On n'a pas besoin. On pourrait dire que c'est contradictoire avec respecter les lois de la Torah. Au fond, je fais ou je ne fais pas. Mais si tu ne fais pas, Dieu t'a prévenu, voilà ce que tu vas rater. Je te donne un palais magnifique, il dit « non, je voudrais habiter un gourbi ». Après on peut aider. Parfois, les jeunes ont eu des problèmes, un enseignant a été trop dur avec eux. Bon, on est là pour leur donner un havre de paix. Quand il venait, il savait qu'on n'allait pas le critiquer. Ses parents ont été obligés de quitter la ville parce que c'était difficile pour lui. Il venait chez nous, chez nous il était tranquille. Il n'a pas quitté le judaïsme. Bon, vous savez il y en a qui veut mettre une mèche comme ça, on peut croire qu'il a dévié, des fois mon petit-fils [fais le geste de se couper les cheveux], bon, c'est lui qui verra. Il sait que j'aime pas qu'il ait les mèches comme ça, mais c'est lui qui décide. Qu'ils gardent leur libre-arbitre. Chez nous, les gens trouvent [respire] c'est ce judaïsme qu'on appelle authentique, rappelé par Rabbi Nahman de Breslev et d'autres. Une fois quelqu'un m'a dit : « je me sens bien chez vous ». Quand quelqu'un vient chez nous, on lui envoie de la lumière, du *ohr*, et quand il reçoit du *or*, il en envoie aussi, et les murs en prennent en passant. Donc, quand une personne entre, les murs en donnent un peu. La prière du matin, des jeunes ne peuvent pas venir parce qu'ils ont cours à 14h. *Shabbat*, on est entre 60 et 100 selon les périodes. » - Hubert, 70 ans.

A la logique défensive des responsables communautaires lituaniens envers le développement de la pratique *Modern-Orthodox* à Aix-les-Bains, s'oppose, donc, assez nettement, l'ouverture et la mansuétude de cette communauté Breslev. Que l'on ne s'y méprenne pas : cette communauté est bien *haredi* dans la mesure où la société environnante est considérée comme une potentielle menace pour une vie respectueuse de la Torah. La différence avec l'*establishment* lituanien ne porte pas vraiment sur la définition de la pratique *haredi*. Hubert parle, lui aussi, de judaïsme « *authentique* », c'est-à-dire qu'il y a une conception du judaïsme meilleur que les autres, conception qu'il définit d'ailleurs : le « *mot* » du fils rappelle la *tsniout*, la tonalité menaçante (« *Dieu t'a prévenu, voilà ce que tu vas rater* ») rappelle que la parole divine est bonne ; autant de manières d'établir un standard, un modèle de pratique. La différence réside plutôt dans le rapport entretenu avec d'autres formes de pratique. Le pari est ainsi d'accueillir qui que ce soit, de lui fournir « *un havre de paix* » et ainsi d'éviter qu'il ne

quitte le judaïsme, pour ensuite le réintégrer dans une pratique jugée convenable. C'est pourquoi l'on peut dire que cette communauté, si elle n'est pas *Modern-Orthodox*, est peut-être plus compatible avec une pratique *Modern-Orthodox* que ne l'est la conception *haredi* lituanienne (non-hassidique)[1183].

De cette présentation de la communauté orthodoxe d'Aix-les-Bains, l'on peut retenir un enseignement : le modèle de l'« enclave » peine à se reproduire, à conserver ses membres (du moins à en attirer d'autres) et à empêcher l'apparition d'un courant *Modern-Orthodox*. Alors que son rayonnement était inégalé depuis l'après-guerre, en raison de son monopole sur les études yeshiviques en France, la communauté *haredi* d'Aix-les-Bains voit son influence se réduire à une mémoire, à un discours sur la grandeur d'un passé qui peine à se réactiver. De ce point de vue, la célébration de la communauté, comme à l'occasion de la campagne de levée de fonds de 2019, tend à se faire commémoration. Même un responsable comme Shmuel, mêlant présent et passé, semble acter cet état de fait :

> « C'est vraiment un noyau, une base. Ça a été une base du judaïsme de France. C'est vrai que le judaïsme aujourd'hui s'est étendu. Il y a beaucoup de communautés qui se sont.. mais ca reste un peu l'Arche de Noé quelque part. Quelque part, on reste le symbole fort, et les racines de tout judaïsme en France. »

2) Strasbourg : une *haredi*sation en cours

2.1 Du franco-judaïsme au judaïsme orthodoxe

Chef-lieu de la région Grand-Est, et comprenant environ 285 000 habitants, la ville de Strasbourg abrite une population juive ancienne[1184], et en croissance : d'environ 10 000 membres en 1962, elle serait passée à 13 500 membres en 1970[1185]. Longtemps connue pour leur pratique particulière du judaïsme, pour reprendre une formule fameuse, ces juifs français étaient juifs à l'intérieur et français à l'extérieur. Or, ce modèle du franco-judaïsme est entré en mutation sous l'effet du renforcement de la pratique religieuse. A tel point que, dès les années 1990, Ilan Greilsammer mentionne la ville comme centre du judaïsme, au même titre que les États-Unis ou Londres[1186], ce qui explique l'enthousiasme d'un enquêté francilien lorsque je lui annonce me rendre prochainement à Strasbourg[1187] :

[1183] La cour Breslev partage cette attitude perfectionniste et une dimension mystique plus présente avec les Loubavitch par exemple, eux-aussi en quête de la lumière du peuple juif incarnée en chacun et valorisée par la pratique « authentique ».
[1184] *Cf.* les travaux de Freddy Raphaël. Raphaël, F. (2018), *Les Juifs d'Alsace et de Lorraine de 1870 à nos jours*, Paris, Albin Michel
[1185] Blumenkratz, B. (1972), *op. cit.*, p. 441.
[1186] Greilsammer, I. (1991), *op. cit.* : *« Pour le « monde ultrareligieux », l'État d'Israël n'est pas le plus grand centre du judaïsme : les États-Unis, Londres, Strasbourg, Zurich comptent aussi de grandes yeshivot et de grands Sages »*, p. 56.
[1187] Blumenkratz, B. (1972), *op. cit.*, p. 441.

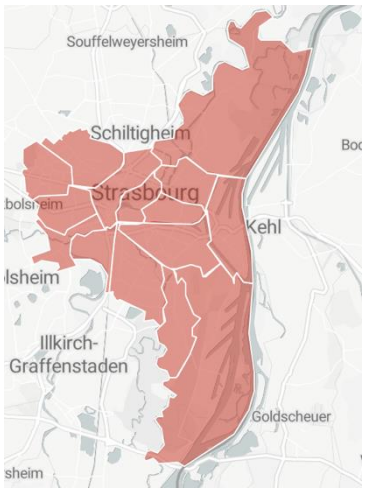
> **«** L'étude de la Torah y est très très très poussée, des gens qui sont très mêlés à la Torah ! C'est une orthodoxie assez exceptionnelle. C'est pas une orthodoxie qu'on pourrait qualifier de *haredi*, au sens israélien du terme, mais qui va aller dans la réflexion, avec un véritable… C'est l'un des lieux les plus développés. C'est vraiment le lieu adéquat.
> **Enquêteur** : C'est le lieu privilégié de la Torah, en France. Est-ce que vous diriez…
> **Enquêté** : Et de la pratique, l'étude de la pratique, et de tolérance, et d'équilibre, voilà on va le dire comme ça, […] c'est une orthodoxie ultra-orthodoxe et ultra-équilibrée. » - Zvi, 37 ans.

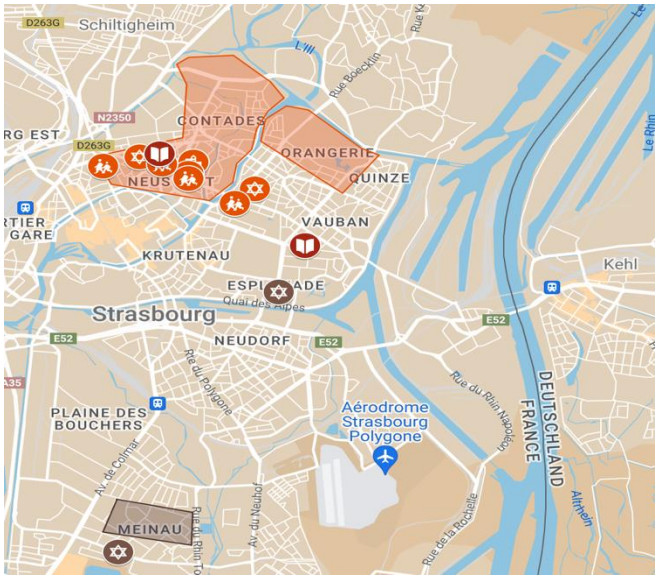
La communauté orthodoxe de Strasbourg présente à certains égards un visage inverse à celui d'Aix-les-Bains, dans la mesure où elle se fait de plus en plus *haredi*. Il faut dire, tout d'abord, que, comme à Aix-les-Bains, les structures éducatives et d'étude sont nombreuses : cinq jardins d'enfants (*Gan Shalom*, hébergé par le Consistoire, Parc Bout'chout, *Gan* Haya Mouchka (loubavitch), *Gan Hechit Hochma*, Gan Aquiba) ; cinq écoles qui se partagent le niveau primaire : Tachbar, Yehouda Halevi, hébergée par le Consistoire (une centaine d'élèves[1188]), l'école loubavitch, Torat Emet (60-70 élèves) ainsi qu'Aquiba ; trois établissements qui se partagent le niveau collège : Centre Eschel, Aquiba, collège loubavitch ; et quatre le niveau lycée : Eschel (60 enfants[1189]), Aquiba, loubavitch, ORT (trois BTS, deux licences profesionnelles)[1190]. A ces structures éducatives, il convient d'ajouter la dizaine de *kollelim*, dont un tenu par le Consistoire. Quant aux lieux de culte, il est difficile d'en proposer une liste exhaustive, puisque de nombreux oratoires sont informels, et se tiennent chez des particuliers. Un responsable communautaire en estime le nombre à 30 dans le quartier de la Contade (Saul, 38 ans). Si l'on considère que 10 000 juifs[1191] sont habitent à Strasbourg, cette communauté présente, elle aussi, un certain taux d'encadrement.

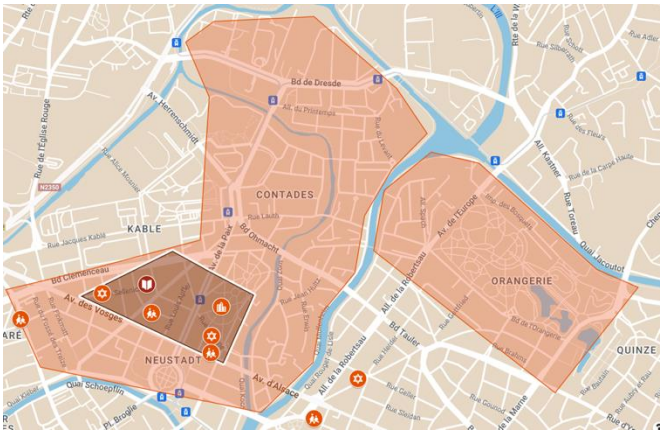
[1188] « École élémentaire privée Yehouda Halevi, la Mairie de Strasbourg, sa commune et sa ville, ECHOSUNIR », *Le journal des communautés du Bas-Rhin*, n°262, mai-juin 2011 ; http://cibr.fr/sites/default/files/262_EU_bd.pdf, consulté le 31 mars 2021.
[1189] *Actualité Juive*, n°1466, 08/02/2018, p. 35.
[1190] Parmi ces écoles, toutes ne font pas preuve de la même orthodoxie : ORT prépare davantage à l'insertion professionnelle, tandis que d'autres sont identifiées comme des centres importants : le centre Eschel est qualifié d'« *école religieuse* », inspirée par la « *stricte orthodoxie* », et les structures Aquiba (650 élèves) sont dites « *de stricte observance* ».
[1191] Isaac, 31 ans. Les listes consistoriales présentent toutefois des difficultés bien connues *« on a un recensement du nombre de décès, celui-là est clair car les gens étant enterrées dans nos cimetières juifs, bas-rhinois ou alsaciens, sont obligés de passer par nous, on a une idée assez claire du nombre de décès par an, on est à une centaine, peut-être 80 décès, 70 décès par an. Par contre on n'a pas une déclaration aussi claire pour les naissances. Les naissances juives on n'a pas le droit en France de recenser selon la religion. On sait seulement par ceux qui nous déclarent des naissances, parce qu'ils veulent faire paraître des annonces dans notre journal hebdomadaire, et on sait très bien que ça tient pas compte de toutes les naissances qu'on a dans la communauté. On a énormément de gens qui vivent dans les communautés satellites de la communauté strasbourgeoise, justement dans les milieux orthodoxes, et qui vont pas forcément déclarer les naissances chez nous »* Levi, 39 ans. *Cf.* aussi l'introduction.

Carte 8 - Lieux orthodoxes à Strasbourg

- Adath Israël
- Centre communautaire
- Beth Hana
- Quartier de la Contade
- Quartier de l'Orangerie
- Communauté Etz Haïm
- Synagogue Eschel
- Ecole Tachbar
- Torat Emet
- Ecole Aquiba
- Grande synagogue, désertée
- Quartier qui perd de sa popul…
- Yéchiva Eschel
- Habad on Campus
- Synagogue de la Meinau
- Le "ghetto"







Source : enquête de l'auteur

2.2 Des signaux forts de la haredisation

« *Haredi*sation » désigne un renforcement de la pratique d'une portion significative de la communauté. Et par renforcement, l'on entend les deux critères distinctifs de l'orthodoxie établis en première section : étude assidue du texte et mise à distance de la société environnante.

Tout d'abord, en ce qui concerne le premier point, un renforcement de l'encadrement éducatif s'observe depuis les années 1980, où création de nouvelles structures et arrivée de nouvelles populations se sont mêlées. Tachbar compte aujourd'hui 120 élèves alors qu'ils n'étaient que sept à ses débuts, en 1982 (Pascal, 72 ans). L'école Torat Emet, ouverte dans les années 2000, comprenait à ses débuts 25 élèves. Ils sont aujourd'hui entre 60 et 70 (Roni, 37 ans). Ou encore, la ville compte aujourd'hui une dizaine de *kollelim*, regroupant au total environ 150 membres[1192], alors qu'il y a encore vingt ans, elle n'en comptait pas un (Jarod, 55 ans). Mais, l'essor le plus spectaculaire est certainement celui du *Beth* Hanna, le collège loubavitch pour filles. Ouverte en 1989, cette école ne comprenait que trois élèves. Son objectif était de fournir une éducation orthodoxe aux enfants de sa directrice, rejetant l'école publique et le public mixte, mi-religieux mi-sécularisé de l'école Aquiba. La croissance est soutenue jusqu'à la fin des années 1990, avec une ouverture de classe tous les deux ans, à raison de quatre élèves par classe. C'est alors qu'un « *tournant* » s'opère (Liliane, 55 ans) : 180 élèves pour l'année 2017-2018, 230 pour l'année 2018-2019. A tel point que, les bâtiments actuels étant saturés, l'enjeu désormais est de trouver de nouveaux locaux. La presse orthodoxe se fait, d'ailleurs, l'écho de cette croissance exponentielle, donnant ainsi encore plus de visibilité à cette école[1193].

Tableau 18 - Evolution des effectifs de quelques établissements éducatifs orthodoxes, Strasbourg

	A la création de l'établissement	En 2019
Ecole Tachbar	7 en 1982	120
Ecole Torat Emet	20 en 2000	60-70
Collège-lycée *Beth* Hanna	3 en 1989	230
Kollelim	Aucun en 2000	150

Source : enquête de l'auteur

[1192] Marcel, 58 ans ; Ruben, 29 ans ; Haya, 58 ans ; Lévi, 39 ans; le plus grand *kollel* comprenant 40 membres environ (Amos, 30 ans).
[1193] La presse orthodoxe se fait d'ailleurs l'écho de cette croissance exponentielle, donnant ainsi encore plus de visibilité à cette école, *cf. Actualité Juive*, n°1477, 03/05/2018, p. 33.

Les lieux d'étude et de culte eux aussi sont concernés par cette dynamique de forte croissance. L'essor des structures orthodoxes coïncideraient, autrement dit, avec l'arrivée de nouveaux juifs orthodoxes dans la ville, selon un mouvement initié dans les années 1980 et accéléré depuis le tournant des années 2000. Bien implantée au sein de la communauté strasbourgeoise en raison de ses fonctions communautaires, Sarah est catégorique :

> **« Enquêtée** : Les épiceries *casher*, je ne sais pas, s'il y en avait une ou deux, il y en a 5… si des lieux d'étude il y en avait 3, il y en 10. Voilà, ça… c'est exponentiel.
> **Enquêteur** : Ces nouvelles synagogues qui s'ouvrent, quels en sont les effectifs ? On est sur une dizaine ?
> **Enquêtée** : Non c'est plus que ça… je pense que c'est quelques dizaines. Ça dépend lesquelles. Je pense à l'une d'entre elles, Rocha Tozer. Le samedi, ils doivent être autour je dirais 80 personnes, en-dessous, dans le même bâtiment, 20-30 personnes. C'est variable, je saurais pas vous dire. Je dirais, toutes synagogues confondues, 300-400 personnes. » - Sarah, 65 ans.

Plus largement, c'est un écosystème orthodoxe, un « business ethnique »[1194] orthodoxe qui se renforce depuis les années 2000, des structures éducatives aux commerces *casher* [1195], sur le modèle de la *haredi*sation d'Anvers ou de Borough Park, dans la ville de New-York[1196]. Tant et si bien que Strasbourg tend à s'ériger en référence du judaïsme orthodoxe, qu'elle contribue notamment à diffuser, même auprès de non-juifs. Ce fut, notamment, le cas lors d'événements grand public comme le marathon de la Torah[1197], couru devant 300-400 personnes, ou les 25 clés du judaïsme, un événement de découverte du judaïsme pour le grand public, organisé par le Consistoire de Strasbourg. Or, il est possible d'aller plus loin dans l'analyse, et de pas s'arrêter à la question démographique. En effet, derrière ou sous l'effet de cette croissance exponentielle se joue aussi un renforcement de la pratique religieuse. Ce lien entre démographie, offre institutionnelle et pratique, Noam, 55 ans, membre d'Adath Israël, une communauté de stricte observance, l'établit très clairement :

> « Nous aussi, notre *schule* [synagogue] elle profite de ça. On est plus nombreux que ce qu'on était il y a 20 ans, c'est sûr. Il y a 20 ans, on était un *minyan* [quorum de prières] en grande perte de vitesse, il n'y avait pas grand monde. Quand je suis arrivé, en 2000, il n'y avait pas *minyan* en semaine, ni le matin ni le soir. Maintenant, il y a *minyan* le matin, l'après-midi, le soir. Il y a encore un deuxième *arvit* [prière du soir]. Ca c'est beaucoup, si je regarde sur les 20 dernières années, 25 dernières années, c'est sûr qu'on a profité nous aussi de ce renouveau.

[1194] Light, I. (2004), « Immigration et économie ethnique dans les villes géantes », *Revue internationale des sciences sociales*, 181(3), 431-445 ; Light, I., Gold, S. (2000), *Ethnic economies*, San Diego, Academic Press ; Waldinger, R., Aldrich, H., Ward, R. (dir.) (1990), *Ethnic entrepreneurs : immigrant business in industrial societies*, Newbury Park, Sage Publication; Ma Mung, G. (2016), *L'appropriation des lieux du commerce éthnique à Paris et à Londres : regards croisés sur Château Rouge et Brixton*, thèse de doctorat, Université Paris Ouest Nanterre La Défense.
[1195] Le passage d'un restaurant dans la cave du Consistoire il y a 20 ans, à cinq ou six restaurants *casher* font dire donne « l'embarras du choix » (Judith 58 ans, Sophie 19 ans). On pourrait aussi citer les librairies, comme Sifret-Sajet.
[1196] Gutwirth, J. (2004), *op. cit*., p. 38 sqq et 72 sqq.
[1197] *Haguesher*, n°487, 17/01/2018, p. 18.

Enquêteur : En 2001, quand vous arrivez, combien de personnes à peu près pour l'entrée de *shabbat* ?
Enquêté : Il y avait beaucoup moins. *Shabbat* matin il y avait une quinzaine de personnes. Vendredi soir, il y avait peut-être une vingtaine, 25. Maintenant on est… ça, c'est sûr que, il y a des gens qui sont partis aussi, il y a des gens qui ont décidé etc. Mais l'apport extérieur aujourd'hui est plus fort…le matin, par exemple, on a ouvert un *beth hamidrash* [centre d'étude], tous les matins il y a un *beth hamidrash*, des gens qui viennent étudier. »

Même idée chez Haïm : la communauté de Strasbourg attire par ses infrastructures orthodoxes :

« Il y a aussi des gens d'ici. Il y a des gens qui sont partis étudier en Israël qui reviennent, mais qui sont pas des Israéliens. Comme moi, qui partent des années en *yeshiva* et qui reviennent. Ça oui, beaucoup. Enfin beaucoup, sur l'échelle d'une ville ça reste pas beaucoup.
Enquêteur : Combien vous diriez ?
Enquêté : Je ne sais pas…une centaine.
Enquêteur : Par an ?
Enquêté : Par an ? De gens qui rentrent ? Non sur la ville il doit y avoir 100 personnes comme ça. Qui rentrent je ne sais pas, c'est maximum 5-6 familles. Avec les jeunes qui rentrent faire leurs études peut-être plus, 10-15aine. Ceux qui partent un ou deux ans et qui reviennent, des familles 4-5. Il y a un flux de familles d'autres villes aussi. Parce que en fait il y a des *kollelim* ici. » - Haïm, 34 ans.

Ces extraits ne permettent pas seulement de mettre en exergue la plus grande affluence aux offices ou la création de nouveaux cercles d'étude (qui seraient une quinzaine désormais, Marcel, 58 ans), mais aussi de réfléchir à la tendance religieuse qui organise ce développement. En d'autres termes, et pour le dire trivialement, il convient de voir à qui profite cette croissance exponentielle. Il apparait alors que ces structures, tant éducatives que cultuelles sont surtout le fait de courants orthodoxes non-consistoriaux : les nouvelles synagogues dont parle Sarah ne sont, en effet, pas rattachées au Consistoire, de mêmes que les écoles : sur les 5 écoles mentionnées, 3 sont non-consistoriales (Tachbar, Torat Emet et les institutions loubavitch). L'école qui connait la plus forte croissance, le *Beth* Hanna, créé en 1989, est d'ailleurs une institution loubavitch sans aucun lien organique ou financier avec le Consistoire. Alors que l'étude ne constitue pas un segment prioritaire pour les loubavitch (*cf. infra*), l'ouverture de structures éducatives constitue un espace permettant aux loubavitch de s'insérer, et de s'institutionnaliser à Strasbourg. C'est, ainsi, le seul mouvement orthodoxe à proposer, à Strasbourg, un accompagnement tout au long des études, du jardin d'enfant à l'université :

« Le mouvement loubavitch, il a par exemple deux structures de garderie pour enfants qui réunissent je crois 25 enfants, quasiment 30 enfants quotidiennement, ce qui est beaucoup pour une structure de garde d'enfants. Je vous ai parlé de l'école.

> Il y a une structure de soutien pour les jeunes, une structure pour les étudiants qui se trouve près de la fac de droit. » - Saul, 38 ans.

Minorité active, les loubavitch ont d'abord développé des structures à leur usage propre dont se sont ensuite saisis des juifs non-loubavitch, en demande d'enseignement orthodoxe, à l'instar du *Beth* Hanna qui ne compte que très peu d'enfants issus de familles loubavitch (Liliane, 55 ans). Cette situation, en apparence paradoxale, s'explique par la centralité du mouvement loubavitch sur le marché éducatif local. Le cas loubavitch participe plus généralement de l'essor de la mouvance *haredi* à Strasbourg, en dehors des institutions consistoriales. Autrement dit, la croissance démographique et institutionnelle ne profite pas à l'ensemble de la communauté strasbourgeoise, mais à son segment *haredi* non-consistorial. En effet, à lire les propos de Sarah sur la création de nouvelles synagogues, ou ceux de Noam sur l'ouverture de centres d'étude, on pourrait croire que la communauté de Strasbourg ne disposait pas jusqu'alors des infrastructures nécessaires à la pratique orthodoxe. Or, il n'en est rien. C'est même le contraire : le centre communautaire, situé rue Hirschler, n'abrite pas moins de quatre synagogues : Merkaz (environ 100 places), la synagogue de la Paix (environ 2000 places), Rambam (300 places) et la synagogue des étudiants. Sans oublier une salle d'étude (Amira), une école (Yehuda Israël/Levy), et le *Gan Shalom*. Le constat est donc saisissant : les oratoires et cercles d'étude se multiplient, les écoles et autres structures éducatives se remplissent, tandis que les salles du centre communautaire sont désertées, surtout lors des offices[1198]. Du reste, le nombre de foyers payant leur cotisation annuelle au Consistoire du Bas-Rhin est assez stable depuis 1995, autour de 2000 foyers (Aimée, 37 ans), de sorte que l'institution consistoriale ne semble pas avoir profité de cet accroissement de population constaté dans les milieux non-consistoriaux depuis la fin des années 1990. Or, la question des effectifs et de leur évolution n'est pas que symbolique puisqu'elle recouvre des enjeux financiers. De ce point de vue, les communautés *haredi* non-consistoriales sont dans une situation ambigüe. Les lieux de culte connaissent plutôt une amélioration de leur situation financière, due à l'accroissement du nombre de donateurs. Cela a pour effet de renforcer les conditions d'une pratique *haredi*, et Noam, 55 ans, de poursuivre :

> « Cette *schule*-là aujourd'hui, on a changé tout le mobilier, parce que c'était un mobilier [vétuste]. Maintenant, on a quelque chose de plus joli. On a ouvert un *beth hamidrash*, une bibliothèque, on a des *seferdim* [des livres], on a des livres, on a changé… Ces dernières années, il y a eu quand même une redynamisation. »

[1198] 100 personnes tout au plus se rassemblent *shabbat* matin, côté ashkénaze, *Haguesher*, n°518, 17/10/2018, p. 20.

Il ne s'agit, donc, pas seulement de coquetterie, ni même de pratique plus confortable mais aussi d'acquisition de ressources et de création d'espaces permettant une étude plus poussée des textes. Un autre exemple du renforcement de la pratique suite à l'amélioration de la situation financière est l'allocation, à partir des années 2000 également, d'une bourse aux *kollelmen* (Marcel, 58 ans). De 200€ à 500€, voire plus, elle représente une véritable incitation à l'étude en ce qu'elle rend moins nécessaire l'exercice d'une activité professionnelle. En revanche, pour les institutions éducatives, la croissance démographique ne signifie pas nécessairement un allègement de la contrainte financière, puisqu'à partir d'un certain seuil, elle engendre des coûts supplémentaires. Le cas du *Beth* Hanna en est un bon exemple : la croissance exponentielle de ses effectifs l'oblige à s'installer dans de nouveaux locaux. Or, réunir les fonds nécessaires n'est pas aisé puisque les familles des nouveaux inscrits appartiennent à la classe moyenne, pour lesquelles l'inscription, en raison du nombre d'enfants, se révèle particulièrement onéreuse. Cet agrandissement est d'autant plus difficile à entreprendre que les contrats aidés, dont bénéficiait l'école ont été supprimés (depuis 2017), et que l'école ne parvient pas à obtenir de contrat d'association pour le secondaire, surtout après la loi du 24 mars 2005 (qui prévoit un enseignement du fait religieux) (Liliane, 66 ans).

Du reste, cette question des contrats d'association n'est pas nécessairement un indice d'orthodoxie. En effet, si certaines écoles, comme Torat Emet, sont hors-contrat à dessein, pour réserver le plus de temps possible d'enseignement à l'étude, d'autres le sont également mais voudraient en obtenir un, par nécessité financière (*Beth* Hanna). D'autres, enfin, ont passé un contrat avec l'État précisément pour consacrer plus de temps à l'étude, et non à la collecte de fonds (Tachbar), quitte à accepter des classes mixtes pour augmenter les effectifs (Pascal, 72 ans). Les choses sont bien différentes du côté consistorial, qui, bénéficiant du régime concordataire, n'a pas à prendre en charge le salaire des ministres du culte : des marges de manœuvre budgétaires sont ainsi dégagées, d'autant que l'institution est propriétaire de ses locaux.

L'essor des structures d'étude, même malaisé parfois, se fait en dehors de l'institution consistoriale. Plusieurs hypothèses seraient à tester pour comprendre de quoi cet essor orthodoxe est fait : de nouveaux arrivants ou de juifs strasbourgeois ? D'individus déjà orthodoxes ou d'individus qui se sont « *haredi*sés » au contact d'une communauté orthodoxe strasbourgeoise ? En tout cas, force est de constater qu'une partie croissante de la communauté orthodoxe contourne le Consistoire local, dont les

grands bâtiments resteraient vides, faute de pouvoir capter cette croissance de stricte observance[1199].

Le deuxième indice de cette *haredi*sation est une certaine tendance à se concentrer au même endroit, face à la société environnante pour ainsi dire. En effet, la population juive orthodoxe tend à se concentrer dans deux quartiers, le parc de la Contade et le quartier de l'Orangerie. A tel point qu'ils en viennent à former ce que certains appellent le « ghetto », pour décrire cette homogénéité de population.

> « On appelle ça le ghetto, rue Sélenick, jusqu'au [*Beth*] Loubavitch, jusqu'au Faubourg de Saverne, Faubourg-de-Pierre je crois. Mais, c'est vraiment dans ce qu'on appelle le ghetto, rue Sélénick, rue Oberlin, rue Schwendi, tout ça. » - Judith, 58 ans.

Comme l'indique la carte 8, synagogues, écoles et autres lieux d'étude tendent à se réunir en un même endroit, au cœur de la ville. Les déplacements à la synagogue, à l'école s'en trouvent donc facilités, surtout à *shabbat*. Cette logique de concentration viendrait renforcer l'attraction qu'exerce la communauté de Strasbourg sur d'autres juifs orthodoxes. Phénomène géographique connu, la concentration consiste pour une entité urbaine à capter de plus en plus de ressources et activités économiques. Concernant le « ghetto » strasbourgeois, il aurait atteint une masse critique d'institutions communautaires et de population orthodoxe : il serait désormais en mesure de capter tout juif orthodoxe nouvellement arrivé, et s'installant dans ce « ghetto »[1200] et non dans d'autres quartiers de la ville, voire de l'Alsace[1201]. Il serait même en expansion puisque dans une enquête antérieure, Dominique Schnapper et Sylvie Strudel avaient identifié, certes avec une méthode plus fine, une présence juive plus forte dans le quartier de l'Orangerie et le quartier adjacent des Quinze (entre 23% et 25% de la population totale[1202]). Or, tant les enquêtés que les institutions orthodoxes indiquent plutôt une présence orthodoxe dans les deux quartiers du Contades et de l'Orangerie. Comment comprendre ce constat ? Les juifs orthodoxes, à supposer qu'ils y aient résidé, auraient-ils délaissé le quartier des Quinze, peut-être en raison de son relatif éloignement du cœur des institutions orthodoxes ? Les juifs dans leur ensemble l'auraient-ils quitté ? Peu d'informations permettent d'accréditer cette deuxième possibilité. Toutefois, il apparaît que le centre de la ville, autrefois identifié comme lieu du judaïsme, soit identifié

[1199] Le chapitre 6 permettra de revenir sur les causes de ce décalage et la réaction du Consistoire.
[1200] Le terme est placé entre guillemets car il n'est adossé à aucun dispositif juridique, contrairement au ghetto médiéval par exemple.
[1201] Strasbourg attire, et pompe l'oxygène de Colmar. *Cf. Haguesher*, n°491, 14/02/2018, p. 27, même si un *kollel* s'y est ouvert. *Cf. Actualité Juive*, n°1507, 10/01/2019, p. 28.
[1202] *Cf.* Schnapper, D., Strudel, S. (1983), « Le « vote juif » en France », *Revue français de science politique*, 33(6), 933-961.

aujourd'hui comme lieu du judaïsme orthodoxe ; en témoigne la répartition des écoles et synagogues orthodoxes à l'échelle de la ville.

Toujours est-il que, dans cette perspective, la concentration d'institutions et de juifs orthodoxes dans ces quartiers relèverait aussi d'un mécanisme d'attraction, d'une logique de concentration urbaine qui n'aurait rien de spécifique à la communauté juive orthodoxe[1203]. Ce regroupement représenterait également un certain entre soi, générateur de tranquillité :

> « C'est pas éparpillé comme à Paris. Tout le monde habite plus ou moins dans les mêmes quartiers, donc c'est plus facile. Le fait que *Shabbat*, il y ait *erouv*, donc on peut porter *Shabbat*. Donc voilà, il y a on va dire entre guillemets qu'on ressent « un peu moins » l'antisémitisme qu'ailleurs, qu'à Paris, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'antisémitisme. C'est une espèce de bulle, mais en réalité, on rencontre bien sûr l'antisémitisme, bien sûr qu'ils sont là. Mais peut-être qu'on le ressent moins, parce que voilà, on vit ici dans des quartiers… moins exposés on va dire, moins exposés à l'antisémitisme. […] Donc, on va pas dire qu'il n'y a pas d'antisémitisme, bien sûr qu'il y en a, mais on le ressent moins que quand on va à Paris. Dans certains quartiers on peut pas, je dis pas qu'ici il n'y a pas de quartiers où ne peut pas se promener tout seul, mais ils sont beaucoup plus excentrés.
> **Enquêteur** : On m'a parlé de Neuhoff.
> **Enquêté** : Neuhoff, à la Meinau, à Hautepierre, oui bien sûr qu'il y a des quartiers comme ça, mais c'est beaucoup plus excentré. » - Noam, 55 ans.

Ces quartiers plus marqués par l'antisémitisme voient en revanche, et par conséquence, leur population juive s'amenuiser. Dans le quartier de la Meinau, l'assistance aux offices a chuté en quelques années, comme en atteste Saul (38 ans) :

> « **Enquêteur** : Vous êtes aussi responsable d'une synagogue. Est-ce que vous pourriez m'en parler ?
> **Enquêté** : Une synagogue comme une autre, qui se trouve dans le quartier de la Meinau, petit quartier populaire on va dire. Très impopulaire d'ailleurs [rires].
> **Enquêteur** : C'est-à-dire ?
> **Enquêté** : Bah c'est un quartier difficile quand même. Mais sinon… Voilà, c'est une synagogue comme une autre.
> **Enquêteur** : il y a combien de personnes ?
> **Enquêté** : Pas beaucoup. C'est un quartier où il y a de moins en moins de Juifs. Les quartiers périphériques en vérité, la démographie des Juifs de Strasbourg elle répond au même phénomène qu'ailleurs. C'est-à-dire que les Juifs ont tendance à se concentrer dans des quartiers pour fuir souvent l'antisémitisme, pour s'installer autour des installations des écoles juives, des synagogues, donc forcément les petits quartiers ils sont amenés entre guillemets à s'éteindre. C'est un phénomène on va dire *quasi* naturel.
> **Enquêteur** : Actuellement par exemple à l'entrée de *dhabbat*, vous êtes combien, à peu près, pour que j'aie une idée ?
> **Enquêté** : Une quinzaine
> **Enquêteur** : Depuis combien de temps vous êtes responsable de cette synagogue ?
> **Enquêté** : Ça fait maintenant…6…6… 6 ans, bientôt 6 ans.
> **Enquêteur** : Et il y a 6 ans, à l'entrée de *shabbat*, vous étiez combien ?
> **Enquêté** : Une vingtaine. »

[1203] Polèse, M. (1994), *Économie urbain et régionale: Logique spatiale des mutations économiques*, Paris, Économica.

Situé au sud de la ville, ce quartier se trouve loin du « ghetto » évoqué, et tend à se vider de sa population juive. La raison invoquée par Saul est l'antisémitisme, plus fort dans cette partie de la ville au contact avec une population musulmane. Si le « ghetto » est dit préservé et présente un aspect rassurant, la sérénité n'est pourtant pas totale, dans la mesure où cette population musulmane fait peser, d'après certains, une menace qui un jour ou l'autre s'exprimera (Sarah). Pour le moment, cet antisémitisme engendre une immigration vers Strasbourg :

> « Il y a des Juifs qui arrivent d'ailleurs, de la région parisienne. Par exemple, je sais qu'il y a moins d'un an, il y a cinquantaine de familles qui sont venues de Sarcelles, qui est devenu invivable. C'est vraiment invivable, c'est dur à imaginer qu'une ville en France puisse être devenue un terrain où les gens partent parce que c'est trop antisémite. Et donc il y a une cinquantaine de familles qui sont arrivées, qui se sont installées ici. Parce qu'on considère que Strasbourg est beaucoup plus, ce qui est vrai, est plus protégée, moins exposée jusqu'à présent en tout cas, à l'antisémitisme » - Sarah, 65 ans.

Ce phénomène d'immigration vers Strasbourg à partir d'autres villes françaises est bien identifié par les responsables communautaires, qui en viennent à parler d'« *alya* intérieure », ou « petite *alya* ». Fuyant le plus souvent l'antisémitisme, ces juifs viendraient trouver à Strasbourg une vie tranquille. Autrement dit, Strasbourg, ou plus précisément, les quartiers de l'Orangerie et du Parc du Contades, sont vus comme des remparts à l'antisémitisme à l'échelle de la France entière. On l'aura compris, l'un des ressorts du regroupement dans ces deux quartiers de Strasbourg est la fuite de l'antisémitisme, dans une logique de protection plus que de renforcement de la pratique. C'est, autrement dit, une volonté de se mettre à l'abri d'une société exposée à l'antisémitisme plutôt que d'une société perçue comme décadente moralement. Notons que Sarah ici ne précise pas le niveau de pratique de ces nouveaux arrivants. Pourquoi ces nouveaux arrivants ont-ils choisi Strasbourg ? A rebours de l'explication proposée par les acteurs eux-mêmes, il s'impose de questionner ces actes d'antisémitisme supposément moins nombreux à Strasbourg qu'ailleurs en France.

Certes le département du Bas-Rhin figure au cours de la période 2012-2021 parmi les 8 départements les plus touchés par l'antisémitisme (derrière Paris, la Seine-Saint-Denis, le Rhône, les Bouches-du-Rhône et les Hauts-de-Seine, et à égalité avec le Val d'Oise), sauf en 2014. Mais ces actes antisémites peuvent se dérouler à l'encontre de cimetières, souvent inusités, comme le rappelle d'ailleurs Lévi, 39 ans : s'il se manifeste régulièrement par des croix gammées sur des tombes, il ne se fait pas violent en ville, et ne comprend pas d'attaques sur les personnes. Cette mesure à l'échelle du département ne serait, donc, pas incompatible avec une présence juive, puisque l'antisémitisme n'y

perturberait pas la vie au quotidien des juifs. Pourtant, à y regarder de plus près, l'antisémitisme dans la ville même de Strasbourg n'est pas résiduel.

Tableau 19 - Nombre d'actes antisémites répertoriés en France, dans 13 villes, 2012-2021

	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021
Paris	126	77	154	171	66	63	149	167	75	91
Marseille	35	22	36	29	13	12	18	18	10	24
Lyon	22	26	30	26	13	-	9	-	14	10
Strasbourg	10	11	14	16	9	10	-	15	10	19
Nice	10	9	17	12	-	-	10	11	10	0
Sarcelles	15	13	19	9	-	8	13	11	9	-
Villeurbanne	22	-	17	10	-	-	10	-	-	11
Créteil	-	-	13	-	-	-	15	10	-	-
Avignon	-	-	-	-	-	-	-	11	-	-
Grenoble	-	-	-	31	-	-	10	-	-	-
Les Lilas	-	-	-	-	-	7	-	-	-	-
Toulouse	17	16	27	22	-	-	-	-	-	-
Montpellier	-	-	-	9	-	-	-	-	-	-

Source : Ministère de l'intérieur, SPCJ[1204]

Strasbourg fait donc partie de ces 7 villes qui connaissent des actes antisémites depuis une dizaine d'année. Sans être le plus élevé, elle connait toutefois un antisémitisme persistant, voire en augmentation. Cet antisémitisme contraste avec la perception qu'en ont certains juifs orthodoxes. Comment comprendre donc la perception qu'en a Lévi ? Certes, il s'agit de la parole d'un individu, par définition subjective. Mais, peut-être s'agit-il aussi d'une stratégie de la part de ce responsable communautaire, qui consisterait à minimiser l'antisémitisme. Ceci, certainement afin d'attirer davantage, de renforcer la réputation de la communauté strasbourgeoise, en en donnant une image à la fois orthodoxe et sûre. Cette réputation de tranquillité est ainsi peut-être une idée qui circule, à Strasbourg et au-delà, avec l'*imprimatur* de quelques leaders. Il s'agirait alors surtout d'une réputation de ville tranquille *construite*. C'est donc plus un entre soi protégé et protecteur que viendraient chercher les nouveaux venus orthodoxes qu'un havre de paix, sans quoi les familles venues de Sarcelles qu'évoque Sarah y seraient restées, les actes d'antisémitisme y étant en baisse.

Et pourtant, malgré cet antisémitisme persistant et documenté à Strasbourg, des juifs orthodoxes choisiraient de venir s'y installer. La réputation de tranquillité est-elle

[1204] (2021, 2020, 2019, 2018, 2017, 2016, 2015, 2014, 2013, 2012), *Rapports sur l'antisémitisme en France*, Ministère de l'Intérieur, SPCJ.

une raison suffisante pour expliquer l'attrait de la ville ? Il semblerait que non, puisque la ville d'Aix-les-Bains la partage aussi, et de façon plus objective. Autrement dit, la croissance démographique observée au sein de la communauté orthodoxe de Strasbourg depuis les années 2000, reste en partie inexpliquée : pas plus que la présence de structures d'étude, les actes antisémites moins présents qu'à Paris ne sont pas suffisants. En effet, il reste à comprendre pourquoi cet essor démographique a lieu à Strasbourg et non à Aix-les-Bains, qui propose également des structures d'étude mais avec un antisémitisme bien plus faible[1205]. Quelle est cette autre caractéristique que présente Strasbourg ? La localisation du « ghetto » en centre-ville attire l'attention. En effet, elle contraste avec la carte d'Aix-les-Bains, où l'essentiel des institutions étaient regroupées en dehors de la ville, à la limite de la commune voisine de Tresserve, à flanc de coteaux de surcroît. Comment comprendre cette différence ? Est-ce à dire que la culture de l'enclave observée à Aix-les-Bains ne se reproduit pas à Strasbourg ? Seulement en partie. Il faut, alors, considérer une variable exogène, qui ne serait pas spécifique à la communauté orthodoxe. Les loyers y sont plus accessibles pour des familles nombreuses que dans d'autres villes, mais là encore, ce point est commun à Aix-les-Bains : le prix du mètre carré est d'environ 11 000€ à Paris, contre 3 500€ à Strasbourg et Aix-les-Bains. En spécifiant les quartiers où sont installés une part importante des juifs orthodoxes, l'on fait apparaître un léger écart : près de 5 000€ à Strasbourg, contre 3 300€ à Aix-les-Bains. Selon ce seul critère, il serait, donc, plus rationnel pour des juifs orthodoxes de s'installer à Aix-les-Bains plutôt qu'à Strasbourg. Pour comprendre la croissance de Strasbourg, il est, donc, nécessaire d'intégrer une autre variable. L'une des différences majeures entre ces deux villes en effet tient à la situation économique. En raison de son nombre d'entreprises[1206], Strasbourg offre des opportunités d'emploi qui sont autant d'occasions pour des juifs orthodoxes de travailler. C'est en effet à Strasbourg que les *haredim* de cette enquête travaillant en dehors de la communauté sont les plus nombreux.

[1205] La ville ne figure dans aucun relevé statistique officielle. La presse ne fait par ailleurs état que d'une plainte en 2012, déposée par la LICRA, concernant un tract.
[1206] Je prends ces variables du nombre d'entreprise car l'indice de la croissance économique n'est pas pertinent : je ne trouve que la croissance économique de l'Eurométropole, assez faible sur la période 1999-2013 (+0,30%). Les autres analyses économiques soulignent plutôt la stagnation économique de la ville, ce qui ne permet pas d'expliquer l'évolution démographique exponentielle depuis les 2000 dans la communauté orthodoxe.

Tableau 20 - Lieu de travail des enquêtés de Strasbourg

	Haredim	*Modern-Orthodox*	Autres	Total 1
Dans les institutions communautaires	7	6	1	14
En dehors des institutions communautaires	6[1207]	2	4	12
Dans et en dehors	0	0	0	0
Sans profession	0	0	0	0
Total 2	13	8	5	26

Source : enquête de l'auteur

Cette opportunité de travail mieux rémunéré qu'un poste dans une institution communautaire constitue une manne financière, de nature à alimenter les dons généreux constatés par Noam : les fidèles ayant une activité professionnelle en dehors des institutions communautaires contribueraient, pour le dire trivialement, à faire rentrer plus d'argent dans la communauté. En cela, la proximité de et l'investissement au sein de la société non-juive par une partie de la communauté strasbourgeoise contrastent avec la quasi-asphyxie financière de celle d'Aix-les-Bains. Cette attractivité strasbourgeoise s'étend même au-delà de la ville puisque les zones plus rurales de l'Alsace, où la présence juive était ancienne, se sont progressivement vidées. C'est ce que traduit l'implacable déclin de l'assistance aux offices dans les synagogues consistoriales extérieures à Strasbourg : la ville accueillerait désormais 2/3 des juifs d'Alsace, alors que le judaïsme alsacien a pendant longtemps été majoritairement rural : à la veille de la Deuxième Guerre mondiale, y vivaient 10 000 des 25 000 juifs alsaciens[1208]. Cette responsable communautaire en donne quelques exemples :

> « **Enquêteur** : Vous me disiez que le Consistoire dispose de 27 synagogues. La plupart sont peu fréquentées…
> **Enquêtée** : Oui, la grande majorité au final n'accueille plus de cultes. J'ai même la carte derrière vous en brochure, je pourrais vous l'envoyer. Sur les 27, en activité il reste Sélestat… Gerstheim de temps en temps, Obernai de temps en temps, Strasbourg forcément puisque le gros de la communauté est à Strasbourg. On a Bischheim de l'autre côté… Erwiller, Saverne, je pense pas… Haguenau non… [à] Wissembourg, le bâtiment a été vendu à la ville et a été restauré, transformé en bâtiment d'archives. Sur les 27 synagogues, il y en a 5, il n'y en a pas une dizaine qui tournent régulièrement. Et quand je dis régulièrement, c'est tous les 15 jours. En dehors de Strasbourg, où le culte effectivement peut-être assuré les *shabbat*. Sélestat, c'est une fois tous les 15 jours en moyenne. » - Aimée.

[1207] Cette proportion est un minimum. En effet, ces résultats présentent un certain biais puisqu'ils portent en partie sur des dirigeants communautaires, qui par définition travaillent au sein d'une communauté orthodoxe. La proportion de H travaillant en dehors de la communauté est donc certainement plus élevée.
[1208] 10 000 sur 15 000 *cf. Haguesher*, n°540, 20/03/2019, p. 30. *Cf.* Daltroff, J. (2018), « Paroles de combattants et de prisonniers de guerre. 1939-1945 », dans Raphaël, F., *Juifs d'Alsace au XXe siècle : ni ghettoïsation, ni assimilation*, Paris, La Nuée Bleue, p. 126.

Si Strasbourg attire autant, c'est donc, certainement, en partie, en raison de son dynamisme économique, celui d'une ville où il est possible de travailler et vivre confortablement. Néanmoins, cette proximité de la société environnante n'empêche pas la méfiance et le besoin de s'en prémunir. A titre d'exemple, Haya, 58 ans, s'inscrit ici dans le système de croyances *haredi* présenté en première section : face à l'évolution permissive de la société, et à l'invasion des médias, il est impératif de fournir par l'éducation des repères sûrs. Or, le regroupement parmi les pairs est propice à un cadre orthodoxe, stable. Il ressort, en effet, un phénomène d'entrainement, de mimétisme dû à la proximité avec une communauté orthodoxe. Salomé, 36 ans, évoque d'un œil extérieur (elle n'est pas orthodoxe) de possibles remarques faites à l'occasion des offices, à l'encontre de femmes ne respectant pas la conception orthodoxe de la *tsniout* par exemple. Sarah, 60 ans, orthodoxe, donne un exemple plus clair de ce phénomène de surenchère mené par des orthodoxes. Au début des années 2000, une femme, Janine El-Kouby avait exprimé le souhait d'intégrer le Consistoire du Bas-Rhin, mais s'est heurtée à l'opposition notamment du Grand Rabbin René Gutman, qui aurait lutté avec constance. Sarah, 65 ans, en fait part :

> « Jusqu'au dernier moment il s'est opposé, jusqu'au dernier. Ce qui est en complète contradiction avec sa position, et aussi avec le fait que sa femme a un poste, alors pas un poste de rabbin, elle est en Israël, mais un poste de responsabilité. Lui ne voulait pas qu'une femme entre au Consistoire, je referme la parenthèse. Parce que Gutman était prisonnier de sa peur des *haredim*.
> **Enquêteur** : Qui l'auraient accusé de lâcher trop sur l'aile féministe ?
> **Enquêtée** : Oui. »

Elle évoque également les cours mixtes qu'avait l'habitude de donner une responsable communautaire au début des années 2000. Face à ces cours, un rabbin orthodoxe, non-consistorial, aurait lancé l'ultimatum suivant : si les cours sont maintenus, lui-même ne viendra plus donner cours dans la synagogue consistoriale. La responsable communautaire aurait alors cédé, et Sarah de conclure cet épisode, en lâchant, amère : « *il y a une espèce de soumission comme ça. C'est des trouillards*. ». Ce que donnent à voir ces deux exemples, c'est donc bien un renforcement de la pratique religieuse, mais pas dans une culture de l'« enclave » comme à Aix-les-Bains.

Ce constat vient, d'ailleurs, confirmer des observations antérieures, qui avaient souligné le taux de « pratique forte » plus élevé à Strasbourg (67,4%) qu'à Paris ou Toulouse (32,4% et 36,5%)[1209]. Ce constat converge également avec des recherches menées ailleurs, notamment à Sarcelles, qui constitue un point d'arrivée d'orthodoxes du XIXe mal logés[1210] ou d'autres villes de Seine-Saint-Denis, marquées elles par

[1209] Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphaël, F. (2010), *op. cit.*, p. 137.
[1210] *Cf.* Haguesher, n°482, 13/12/2017, p. 24.

davantage d'antisémitisme : les juifs se déclarant pratiquants réguliers passent de 30% à 40% de 1988 à 1995[1211]. Sylvie Strudel est explicite, dès 1996 : "*Sarcelles est plus que jamais une ville-loupe : en une vingtaine d'années, la définition de l'identité, toujours en mouvement, est saisie dans cette « citadelle du judaïsme » comme la translation progressive d'un premier modèle identitaire centré sur une pratique traditionnaliste ET sur un engagement en faveur d'Israël vers un second modèle privilégiant une pratique religieuse intense, centré sur l'étude des textes et des commentaires. Le soutien même à Israël (et au processus de paix engagé au Proche-Orient) est soumis désormais à une lecture articulant textes bibliques et discours politiques*. ». Mis en perspective, ces divers constats contribuent ainsi à dessiner un mouvement plus général de renforcement de l'orthodoxie.

En cela, la communauté orthodoxe de Strasbourg marque une évolution dans la culture de l'enclave, puisque les aménités par lesquelles elle attire excèdent la pratique du judaïsme orthodoxe. En effet, le rejet de la société environnante jugée décadente ou incompatible avec le message de la Torah est bien réel, mais il n'est pas jugé incompatible dans ses valeurs avec une existence en son sein. Ainsi, contrairement à Aix-les-Bains, la mise à distance valorielle, n'entraîne pas la mise à distance géographique, puisque les juifs orthodoxes tendent à se concentrer au cœur de la ville et à travailler davantage en milieu non-juif qu'à Aix-les-Bains. Il apparait, donc, que la volonté de se mettre à distance de la société non-juive décadente n'est pas le ressort le plus actif, dans la mesure où les juifs orthodoxes de Strasbourg viennent précisément s'installer au cœur de la ville. C'est, donc, que d'autres principes sont à l'œuvre. Cette volonté de mise à distance, si elle est réelle, passe ainsi davantage par l'éducation ; l'enjeu étant de prémunir les enfants par une mise en garde des dangers extérieurs et une réaffirmation du message de la Torah, cette mise à l'écart est surtout valorielle. Dans le cas strasbourgeois, la culture de l'enclave serait tempérée par d'autres variables : la mise à l'abri de l'antisémitisme au sein du « ghetto » constitué, là où des institutions communautaires sont déjà développées ; un « ghetto » suffisamment proche du centre économique de la ville pour permettre à ses membres de vivre. Ce « ghetto » ouvert signerait même un retour au ghetto originel, comme quartier de population juive à l'intérieur d'une ville[1212].

Du reste, le fait de travailler en milieu non-juif pourrait pousser à relativiser le degré d'orthodoxie de juifs qui seraient prêts à pactiser avec la société environnante. Or

[1211] Strudel, S. (1996), *op. cit.*, p. 319, p. 322.
[1212] Cheyette, B. (2020), *The ghetto : A very short introduction*, Oxford, Oxford University Press.

une lecture inverse, plus fine, peut s'entendre : en travaillant au sein de la société environnante, certains génèrent des rentrées d'argent pour leur communauté, par la suite utilisé notamment pour financer des bourses au *kollelmen* ; ou encore, en travaillant de la sorte, des femmes peuvent générer les revenus nécessaires pour permettre à leur époux d'étudier à temps plein les textes biblique et talmudique. Ainsi, de même qu'au sujet des contrats d'association, passer des compromis avec la société environnante n'est pas nécessairement signe de relâchement de la pratique, mais peut, au contraire, être une condition de maintien voire de renforcement de la culture de l'enclave. En cela, cette observation faite sur ce terrain rejoint d'autres travaux montrant que des croyants, parfois intégralistes et intransigeants, peuvent prospérer en ville[1213].

3) L'Ile-de-France, un territoire en recomposition

Le troisième terrain présente une double particularité : il s'agit tout d'abord d'une région, et non d'une ville, qui en outre présente la plus forte population juive et orthodoxe en France. Par conséquent, ce terrain est le plus fourni en termes d'infrastructures, la plus dynamique en termes de cours, d'activités et événements religieux (*cf.* chapitre 1). En raison de ces deux caractéristiques, il regroupe un grand nombre de communautés orthodoxes, aux profils bien divers, plus ou moins religieusement stricts, ruraux ou urbains à forte densité. Au-delà de cette hétérogénéité, ces communautés sont parties prenantes d'un mouvement de recomposition de la présence du judaïsme et surtout du judaïsme orthodoxe francilien[1214]. Tant et si bien que les 8 communautés explorées dans le cadre de cette recherche se répartissent en deux profils-types : en déclin et en gain d'influence. Il s'agit de Paris, Armentières-en-Brie, Le Raincy, Suresnes, Boulogne, Puteaux, Neuilly-sur-Seine : autant de lieux sélectionnés pour les tendances qu'ils représentent au sein du judaïsme orthodoxe en France.

3.1 Des communautés orthodoxes en perte d'influence

3.1.1 Le IX^e^ arrondissement de Paris

Un bon exemple de communauté en déclin est le IX^e^ arrondissement de Paris. Sa caractéristique est d'être touché par un autre motif que le motif économique, à savoir, le développement de structures éducatives dans de nouvelles zones géographiques. C'est ce qu'établit ici Nathan, qui a grandi dans cet arrondissement :

« **Enquêteur** : Qu'est-ce que vous diriez de la communauté ici dans le IX^e^ ?

[1213] Endelstein, L., Fath, S., Mathieu, S. (dir.) (2010), *Dieu change en ville : religion, espace, immigration*, Paris, L'Harmattan.
[1214] C'est pourquoi l'on considère l'Ile-de-France comme un terrain en soi.

Enquêté : Elle a beaucoup baissé, parce qu'il y eu ce déplacement géographique. La communauté juive quand j'étais enfant, j'habitais dans ce quartier, était très importante. Et puis au fur et à mesure l'émigration vers les lieux d'école, il faut bien voir que c'est surtout les lieux d'école qui ont surtout fait bouger. D'abord dans le XIXe, et après quand il y a eu des soucis dans le XIXe de coexistence qui était censée être pacifique, beaucoup sont partis vers le XVIe, le XVIIe, Saint-Mandé ou ailleurs. Donc, oui le quartier a une dimension beaucoup moins visible. […]
Enquêteur : Comment se manifeste l'évolution ? Des commerces ont fermé ?
Enquêté : Oui complètement. Vous alliez rue Richer, à l'époque vous aviez plusieurs librairies, toute une série de boucheries, des pâtisseries, des restaurants. Là il y a quasiment plus rien. Il reste, mais c'est un… c'est rien par rapport à ce qu'il y avait.
Enquêteur : Depuis combien de temps à peu près vous voyez que des magasins ferment ?
Enquêté : Il y a une accélération dans les 6-7 dernières années, clairement. Il y a une accélération, clairement. C'est un mouvement qui a démarré il y a… on est en 2019, on va dire en 2005-2006 et puis après il y a vraiment, en tout cas moi j'ai perçu une accélération dans les 5-6 dernières années. ».

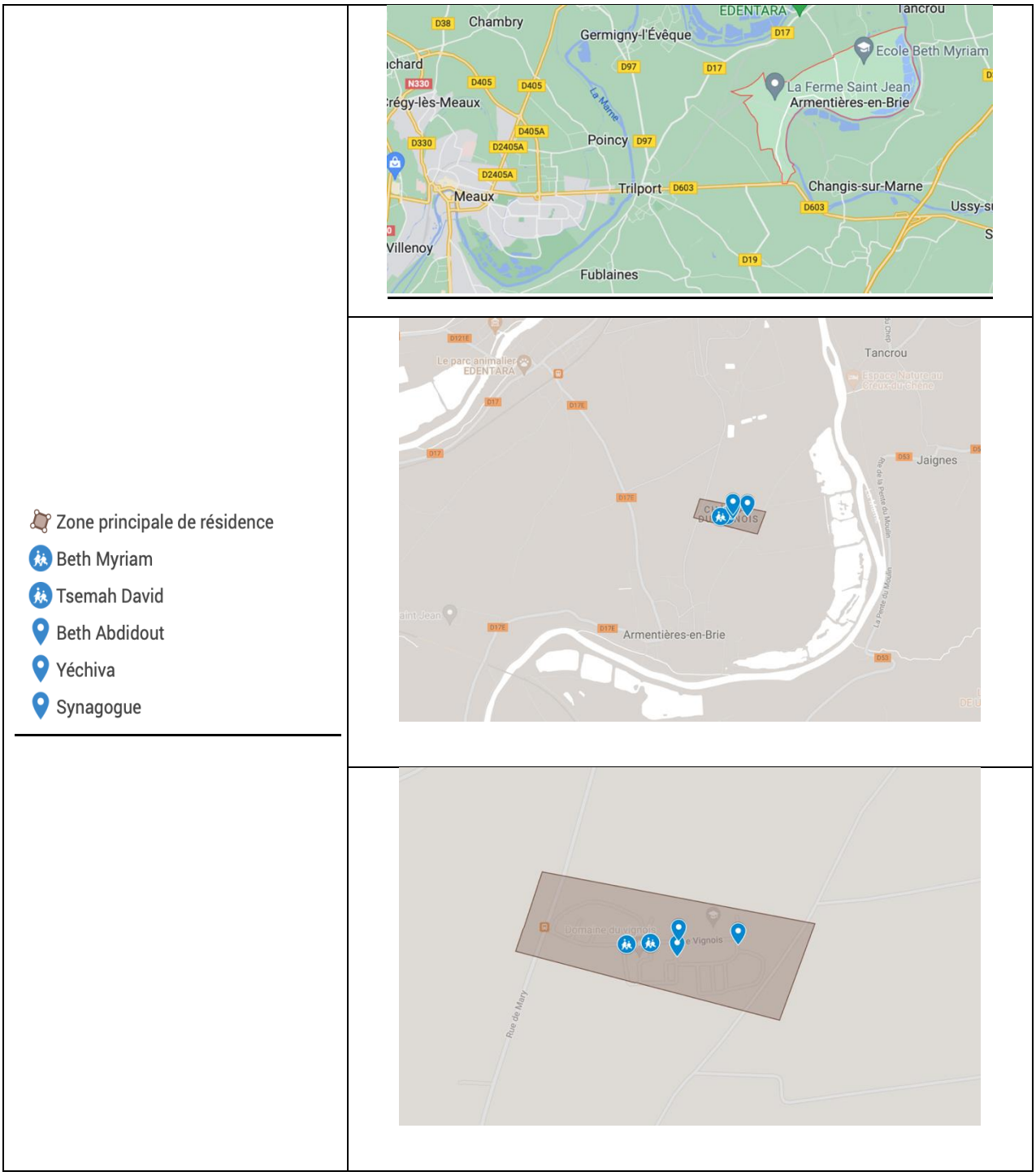
Dans cet extrait, Nathan établit clairement l'attraction de la population juive du quartier qu'a entraîné l'ouverture d'écoles juives dans d'autres arrondissements, voire dans d'autres villes de proche banlieue. Or, le départ de la population orthodoxe fait perdre à la centralité des commerces ethniques et de l'écosystème orthodoxe de l'arrondissement : sur les 5 restaurants de stricte observance répertoriés à Paris en 1950, deux se trouvaient dans le IX^{e} (deux dans le X^{e}, 1 dans le VI^{e})[1215]. Aujourd'hui, ils sont 51, mais toujours 2 dans le IX^{e}, une part bien moins significative donc. Même une synagogue a fermé ses portes : Adas Yereim (dite synagogue de la stricte observance), en 2014, conséquence des mobilités décrites par Nathan.

3.1.2 Armentières-en-Brie

Mais l'exemple le plus emblématique de communauté en perte de vitesse est certainement celui de la communauté d'Armentières-en-Brie. Elle peut être qualifiée de *haredi* dans la mesure où elle satisfait aux deux critères que sont l'étude et la mise à distance de la société environnante : les cinq institutions sont, en effet, rassemblées en un même endroit, sur le domaine du Vignois, lui-même situé à l'écart de cette petite commune de moins de 1 300 habitants[1216].

[1215] (1950), *Annuaire du judaïsme*, p607 (cet annuaire a d'ailleurs été édité dans le IX^{e} arrondissement de Paris).
[1216] https://www.insee.fr/fr/statistiques/1405599?geo=COM-77008.

Carte 9 - Lieux orthodoxes à Armentières-en-Brie



Source : enquête de l'auteur

Haut-lieu du judaïsme *haredi*, et plus précisément de la mouvance Novardok, cette communauté accueillait dans ses diverses institutions plus de 300 élèves dans les années 1950°-1960° (Lyorel, 60 ans). Ce succès était d'ailleurs tel que les capacités de logements, outre qu'elles étaient spartiates, étaient saturées, poussant ainsi nombre de familles à s'installer dans la ville voisine de Meaux, située à 13 kilomètres. Signe de son

rayonnement, le déclin d'Armentières affecte la communauté de Meaux, comme l'évoque Didier, responsable communautaire dans la ville :

> « Le problème, on avait beaucoup de religieux, ces religieux étaient à Armentières. Ces religieux sont revenus vers les quartiers, ici, de Beauval et de la Percolinet parce qu'il n'y avait pas le confort là-bas et ils sont arrivés ici pour le confort mais ils travaillaient à Paris, avec l'ACIP en général. Et donc à un certain moment, au moins pendant peut-être… Depuis 1980, non, plus que ça, depuis 1975 jusqu'en 1995, pendant 20 ans, il y avait des dizaines et des dizaines de religieux qui étaient là. […] Ils étaient un peu raides au plan religieux. […] Alors maintenant ces gens-là sont partis sur Paris parce qu'ils ont trouvé leur boulot comme ça, ou alors, la plupart sont partis en Israël » - Didier, 65 ans.

C'est donc ici un motif économique qui semble avoir engendré le départ de juifs *haredim* de cette « enclave » d'Armentières, et non l'antisémitisme, pour ainsi dire inexistant. De manière générale, cette enquête ne dispose pas d'exemples de communautés orthodoxes qui se soient vidées de ses membres à cause de l'antisémitisme. S'il est vrai que d'autres communautés se vident peu à peu de leurs membres -10% des juifs d'Ile-De-France auraient déménagé à cause de l'antisémitisme[1217]-, il n'est pas clair dans quelle mesure ces 10% sont constitués de juifs orthodoxes. D'après les cartes du Bureau National de Vigilance Contre l'Antisémitisme, la population juive s'est en effet effondrée, passant de 600 à 100 familles juives à Aulnay-sous-Bois, de 300 à 100 au Blanc-Mesnil, de 400 à 80 à Clichy-sous-Bois, de 300 à 80 à la Courneuve. Toutefois, ces recensements ont été effectués à l'occasion de fêtes, d'événements culturels, et à partir de la fréquentation des commerces, écoles, ou clubs sportifs juifs[1218], c'est-à-dire à des occasions ou en des lieux qui ne concernent pas spécifiquement les juifs orthodoxes.

Des indices vont dans le sens d'une plus grande résistance des juifs orthodoxes à l'antisémitisme, ou en tout cas montreraient que les juifs orthodoxes feraient moins que les autres de l'antisémitisme une raison de changer de ville. En 2017, à Epinay-sur-Seine, s'est ouverte une nouvelle *yeshiva* en 2017[1219] ainsi qu'une école pour enfants avec besoins spécifiques à Aubervilliers[1220]. Et, toujours à Aubervilliers, les effectifs sont stables voire en légère croissance pour les établissements du groupe loubavitch *Chné-Or* (700 élèves en 2017[1221], 710 en 2022[1222]). Or, l'ouverture d'un nouvel

[1217] *Haguesher*, n°500, 25/04/2018, p. 38.
[1218] Fourquet, J., Manternach, S., (2016), *op. cit.*, p. 90.
[1219] *Haguesher*, numéro spécial écoles, 05/06/2019, p. 23.
[1220] *Haguesher*, n°470, 13/09/2017, p. 34-35.
[1221] (non signé) (19/11/2017), « Aubervilliers : l'école Chné Or, les riverains et le terrain de la discorde », *Le Parisien*, https://www.leparisien.fr/seine-saint-denis-93/aubervilliers-93300/aubervilliers-l-ecole-chne-or-les-riverains-et-le-terrain-de-la-discorde-19-11-2017-7402188.php, consulté le 30/06/2022.
[1222] https://chneor.fr, consulté le 30/06/2022.

établissement n'aurait que peu de sens dans un contexte de fuite des potentiels *baroukhim*. Les juifs orthodoxes seraient-ils moins sensibles à l'antisémitisme ? Cette question sera traitée ultérieurement (*cf.* chapitre 4).

3.2 Des communautés en gains d'influence

3.2.1 Le Raincy, XIX^e^, XVI^e^, XVII^e^ arrondissement de Paris

Le Raincy

Tout d'abord, certaines communautés croissent par aspiration des populations et des services orthodoxes des alentours. Un bon exemple de ce phénomène est la communauté du Raincy. En effet, les cinq établissement Merkaz Hatorah (école primaire, collège-lycée pour garçons, collège-lycée pour filles, une *yeshiva*, un *beth* hamidrach) rassemblent *« 850 élèves, 110 enseignants, 16 cadres pédagogiques, 12 permanents administratifs, outre les effectifs nécessaires à la maintenance »*[1223], dans un nouveau complexe de 3000 m2[1224], qui contribue à la réputation en construction de la ville[1225]. Cette communauté rayonne au-delà de la ville du Raincy dans la mesure où elle draine des juifs orthodoxes d'autres villes ; de Meaux par exemple, situé à 30 kilomètres environ. C'est le cas d'Esther, qui, si elle n'y vit pas, s'y rend fréquemment pour les services qu'elle y trouve :

> « Pour la *cacherout* c'est simple. Comme vous voyez, je fais mes propres gâteaux. Deuxièmement, tout ce qui est… la viande, on a la chance maintenant d'avoir deux boutiques, BVLN, au Raincy et hypercasher à la gare du Raincy. Ça fait à 25 min de chez nous. […] Le [restaurant] chinois, on adore.
> **Enquêteur** : Il y a un [restaurant] chinois *casher* pas loin ?
> **Enquêtée** : Non, par contre, il y a un resto, le Chalet, il est délicieux, au Raincy. Il fait justement burger, il fait chinois. […]
> **Enquêteur** : Il n'y a pas d'école juive à Meaux ?
> **Enquêtée** : Ici non. Le plus près c'est Pavillon-sous-Bois et Raincy. » - Esther, 46 ans.

Il est, ainsi, frappant dans cet extrait que des thèmes aussi variés que l'école, les commerces *casher* ou encore les restaurants *casher* conduisent au Raincy, non par goût, par préférence personnelle, mais par absence d'alternative dans ce périmètre. Cela confirme la centralité de cette ville dans l'économie orthodoxe locale[1226].

[1223] https://www.merkazhatorah.fr/historique-des-institutions-merkaz-hatorah/institution, consulté le 7 avril 2021.
[1224] *Haguesher*, n°540, 20/03/2019, p. 14.
[1225] *Haguesher*, numéro spécial écoles, 05/06/2019, p. 6.
[1226] D'autant qu'elle est peu touchée par l'antisémitisme. « *Je suis très rarement sans kippa, très très rarement. J'habite un quartier au Raincy qui est très protégé, donc, il y a une centaine de chapeaux. L'antisémitisme, je n'y suis vraiment pas confronté.* » Zvi, 37 ans.

Le XIX[e] arrondissement de Paris

Les structures éducatives et de cultes sont nombreuses dans cet arrondissement, qui compte 25 synagogues et lieux d'étude[1227], dont 13 synagogues non-consistoriales. En outre, ces établissements accueillent des effectifs tout à fait importants. La synagogue Ohel Moché reçoit 600 personnes lors de *shabbat*, réparties en 12 *minyanim*[1228], ainsi que 20 *avrékhim* à plein temps[1229]. Les établissements d'étude eux aussi demeurent fréquentés. Pour n'en donner que quelques exemples, les enfants sont 25 par classe au *Beth* Hanna[1230], qui d'ailleurs atteindrait un niveau de saturation (Josué, 73 ans), après une forte croissance (de 380 élèves filles en 1991 à plus de 1641 en 2005)[1231] et la *yeshiva* des étudiants, qui fait partie de la communauté Ohel Moché, draine environ 150 personnes par semaine (Laurent, 65 ans). Enfin, l'écosystème orthodoxe y est bien implanté puisque des magasins *casher*.

(Ikar*casher*, Hyper*casher*) ou encore des librairies religieuses (Ohr Moché) y sont représentés. Dernier indicateur de la visibilité du XIX[e] dans la communauté orthodoxe : la presse orthodoxe fait de manière hebdomadaire la publicité pour les établissements de cet arrondissement. Toutefois, il semble s'amorcer un léger mouvement de rétractation de cette communauté : le XIX[e] arrondissement voit sa population se déplacer, en l'occurrence vers d'autres quartiers parisiens. Sans pouvoir donner de chiffres, Yoël, 38 ans, affirme en 2019 que sur les 5 dernières années, 40% des départs se sont faits vers d'autres quartiers parisiens, ou la proche banlieue parisienne[1232]. Israël, 65 ans, identifie quant à lui ces nouvelles destinations, lui qui observe :

> « Un mouvement du XIX[e] vers le XVII[e]. Les gens qui ont un peu plus de moyens vont dans le XVII[e]. Il y a deux XVII[e], un XVII[e] un peu plus friqué. Et les gens qui ont un peu plus d'argent ici dans le XIXe, souvent je vois qu'ils vont dans le XVII[e]. Mais à part ça il y a pas mal de gens qui sont partis en Israël »

Ainsi, le XIX[e] aurait amorcé son déclin ; un déclin en tout cas démographique qui ne se traduirait pas pour le moment par une baisse des effectifs dans les écoles et lieux de culte (Josué, 49 ans)[1233] (ni des restaurants de stricte observance, encore 19 aujourd'hui, bien plus que dans le IX[e] par exemple). Israël met, ici, en avant une explication au déplacement de population orthodoxe, supplémentaire à celles évoquées

[1227] https://mairie19.paris.fr/pages/les-lieux-de-culte-du-19e-12867#culte-protestant, consulté le 15/08/2021.
[1228] *Haguesher*, n°531, 16/01/2019, p. 16.
[1229] *Haguesher*, n°440, 18/07/2017, p. 14.
[1230] *Haguesher*, n°456, 24/05/2017, p. 24.
[1231] Podselver, L. (2010), *op. cit.*, p. 93.
[1232] Et 60% vers Israël.
[1233] Notons toutefois qu'alors même que le *Beth* Hanna organise un ramassage scolaire en banlieue de Paris, le XIX[e] arrondissement est depuis 2016 lui aussi parcouru par un autre service de ramassage scolaire, à destination du *Beth* Aaron, dans le XIII[e] arrondissement (*cf. Haguesher*, n°501, 02/05/2018, p. 15). Mais il est peut-être encore trop tôt pour dire si le XIX[e] connaitra le même sort que le IXe.

plus haut : l'ascension sociale. En cela, les juifs orthodoxes n'auraient pas un comportement spécifique, mais seraient partie intégrante d'un phénomène plus large et largement documenté par les travaux de sociologie, notamment de sociologie urbaine[1234].

Les XVI^e et XVII^e arrondissements de Paris

Ces déplacements liés à l'ascension sociale se font notamment au profit de Vincennes[1235], mais aussi des XVI^e et XVII^e arrondissements qui connaissent la plus forte croissance orthodoxe. Autre élément d'attention, les lieux de culte se multiplient, et connaissent une affluence certaine :

> « J'ai la prière du samedi matin, qui a 250 personnes, j'ai une communauté, j'ai un *mikvé*. […] Quand je suis arrivé il y avait deux synagogues. Maintenant, il y en a 10 oratoires, 10-12 oratoires où on peut prier le samedi. Ils sont de toutes les tailles. Il y a des restaurants *casher*, des pizzerias, des livraisons à domicile. Il y a une vraie, à part les écoles, il y a tout dans le XVI^e.
> **Enquêteur** : Dans le XVI^e la communauté croît ?
> **Enquêté** : Elle monte en flèche. Elle n'a pas d'école, une seule, parce que les immobiliers coutent très cher. Les parents préfèrent l'école publique à côté, les écoles publiques sont encore bien. Maintenant, il y a beaucoup de gens qui viennent habiter dans le XVI^e, il y a une *alya* énorme, mais ça n'enlève pas… » - Josué, 49 ans.

Avec une multiplication par 5 des lieux de culte en 20 ans, le développement des infrastructures de culte dans le XVI^e est nette, et induit la constitution d'un écosystème orthodoxe, asymétrique de l'évolution du IX^e arrondissement. Un autre indicateur de ce recentrement de l'orthodoxie parisienne est la construction, dans cet arrondissement, du Centre Européen du Judaïsme. Bien qu'« européen », il est aussi présenté comme un moyen d'apporter des services de qualité et de proximité aux habitants juifs du quartier[1236]. Outre la dimension organisationnelle, cette communauté se développe bien vers l'orthodoxie : ces oratoires sont orthodoxes, et des cours de pureté familiale y sont dispensés[1237], véritable marqueur d'orthodoxie. Cette communauté dispose, d'ailleurs, encore d'une marge de progression puisqu'aucune structure éducative orthodoxe, en

---

[1234] Bacque, M-H., Charmes, E., Launay, L., *et al.,* (2016), « Des territoires entre ascension et déclin : trajectoires sociales dans la mosaïque périurbaine », *Revue française de sociologie*, 57(4), 681-710 ; Authier, J-Y., Bonvalet, C., Lévy, J.-P. (dir.), 2010, *Élire domicile, la construction sociale des choix résidentiels*, Lyon, Presses universitaires de Lyon ; Berger, M., (2004), *Les périurbains de Paris. De la ville dense à la métropole éclatée*, Paris, CNRS Éditions ; (2006), « Périurbanisation et accentuation des logiques ségrégatives en Île-de-France », *Hérodote*, 122, 198-211.

[1235] Notamment à partir du quartier de Belleville, *cf. Haguesher*, n°501, 02/05/2018, p. 14.

[1236] *Haguesher*, n°562, 06/11/2019, p14. Le Grand rabbin de Paris, Michel Gugenheim est explicite *: « Le grand rabbin Sitruk zatsal a prouvé son esprit visionnaire en étant le premier à comprendre que le 17^E allait devenir le quartier de prédilection des Juifs de Paris et en obtenant donc il y a longtemps le terrain où le Centre a été érigé », cf. Haguesher*, n°561, 30/10/2019, p. 13.

[1237] Dans l'article de la conférence sur la Taharat Hamichpa'ha, du 18 février 2019, on peut en effet lire les mots d'ordre de la pratique orthodoxe *« Le rav a mis l'accent sur l'importance du respect des lois de pureté familiale et sur la nécessité de conduire son foyer en s'alignant aux principes de notre Torah. A la fin de la soirée, un appel de soutien au profit du centre de pureté familiale a été lancé. »* (il peut s'agit du centre de la pureté familiale situé en Israël ou du centre Tahara Hamichpaha situé à Epinay-sur-Seine), *Haguesher*, n°538, 06/03/2019, p. 31.

l'occurrence loubavitch, n'y est présente (en raison entre autres du foncier particulièrement élevé de cet arrondissement). Or, cette absence d'école semble aller à contre-courant du phénomène observé par Nathan, lorsqu'une population est attirée par des écoles. Ici, pas d'écoles pour attirer des juifs orthodoxes dans le XVI^{e}, seulement le collège-lycée Aquiba, l'école primaire de l'Alliance israélite universelle Gustave Leven, et l'école maternelle et primaire Gabriel. L'explication par l'absence d'antisémitisme peut alors se révéler pertinente :

> « Moi, dans mon quartier, j'habite un quartier bobo à Paris dans le XVIe, je ne sens pas d'insécurité, je ne sens pas d'insécurité. C'est vrai qu'il y a un décalage entre ce que je vis et ce qui est raconté dans les médias. Chaque fois je vois de la famille à l'étranger : « ça va ? Vous êtes bien à Paris ? C'est pas trop dangereux ? ». Et en fait c'est bizarre, parce que chez nous au quotidien, vous la sentez pas quand même. » - Ethan, 40 ans.

Il en va de même pour l'explication par l'ascension sociale, valable pour tout l'ouest parisien, comme on le lit dans *Haguesher* :

> « Il y a encore des écoles juives qui se créent en France car il y a ce qu'on appelle l'« *alya* interne », c'est-à-dire toute la population du Nord Est parisien (Saint-Denis, Sarcelles, Pierrefitte, Stains etc.) qui se déplace au fur et à mesure grâce à l'« ascenseur social » vers l'ouest parisien (Paris 17, Neuilly, Boulogne, Levallois etc.). Et il y a donc pas mal de créations d'écoles dans ces zones qui étaient jusque-là plutôt démunies en matière d'établissements scolaires juives. »[1238]

Jouxtant le XVI^{e} arrondissement, le XVII^{e} est lui aussi en pleine expansion. Outre qu'il accueille la communauté juive la plus importante numériquement de Paris[1239], avec 40 000 membres[1240], il présente plusieurs marqueurs d'orthodoxie. Il n'est pas anodin que l'édition 2019 du salon des écoles juives se soit tenu dans le XVII^{e}[1241], signe du dynamisme démographique de cet arrondissement. Les lieux de cultes et d'étude sont en croissance, comme en témoigne l'ouverture d'une synagogue et d'un *kollel*, par le mouvement *habad*[1242] dans cet arrondissement qui ne comptait qu'une synagogue en 1950[1243], contre 5 aujourd'hui[1244]. Autre type de structures, qui contribuent à la constitution d'un écosystème orthodoxe, de nouvelles boutiques de l'organisation de collecte de fonds Koupat Hair se sont ouvertes en 2019[1245].

[1238] *Haguesher*, n°531, 16/01/2019 p. 13.
[1239] *Haguesher*, n°580, 11/03/2020, p. 15.
[1240] *Haguesher*, n°438, 04/01/2017, p. 14 ; certains avancent même le chiffre de 45 000 juifs dans le 17^{e}, *cf.* https://tapourim.com/lexode-des-juifs-parisiens/.
[1241] *Haguesher*, n°531, 16/01/2019, p. 13.
[1242] *Haguesher*, n°438, 04/01/2017, p. 15.
[1243] (1950), *Annuaire du judaïsme*, p. 82.
[1244] https://www.consistoire.org/liste-communautes/, consulté le 21/06/2022.
[1245] *Haguesher*, n°557, 11/09/2019, p11. Cette organisation est dirigée par le *rav* Kanievsky, *rav haredi* israélien. Elle est omniprésente dans la presse orthodoxe à travers ses fascicules de présentation et d'appel aux dons.

Un autre indicateur de ces mutations est la tournée de *tsadikkim*. Ces sages, le plus souvent israéliens, effectuent, en effet, parfois des tournées en France, au cours desquelles ils donnent des conférences et visitent des communautés. Ces événements ne sont pas qu'anecdotiques puisque les arrêts que marquent ces sages sont révélateurs des recompositions à l'œuvre en Ile-de-France. Par exemple, le 17 janvier 2018, l'Admour de Koidinov s'est arrêté dans 7 endroits différents[1246]. Deux sont des lieux anciens du judaïsme orthodoxe, le XIX[e] arrondissement de Paris, Saint-Brice-sous-Forêt ; alors que cinq sont en plein essor, à l'est de Paris : Saint-Maurice et Le Raincy, et surtout à l'ouest de Paris : le XV[e] arrondissement, Levallois, Neuilly, Courbevoie. Les arrêts de cette tournée reprennent donc la géographie orthodoxe esquissée plus haut, marquée par un déplacement du centre de gravité, du nord, nord-est au sud-est et sud-ouest. Autre exemple : si le quartier du Marais, de Saint-Paul sont connus pour leurs institutions *haredi*, assez peu de *haredim* y vivent, en raison du prix du foncier particulièrement onéreux au centre de Paris. C'est pourquoi les institutions Yad Mordekhai, Ya Ha'Hessed, situées au 9 rue Pavée à Paris, mettent en place des services de bus pour drainer le public de certaines conférences. Où ces bus vont-ils ? A Sarcelles, au Raincy, à Armentières, signe que ces villes, au destin divers on l'a vu, sont identifiées comme des localisations *haredim*[1247].

3.2.2 Vers une ceinture juive orthodoxe ?

Ces communautés croissent sans pour autant faire le vide autour d'elles, c'est-à-dire qu'elles connaissent une hausse de leurs membres et un développement de leurs structures tout en se situant à côté de communautés qui en sont elles-mêmes pourvues. C'est, par exemple, le cas de Suresnes : l'école Pardess Haya ouverte en septembre 2018 accueille dès son ouverture une quarantaine d'élèves (Yoël, 38 ans), répartis en quatre classes[1248]. Or, Suresnes est entourée de communautés en développement. A Boulogne également -où la population juive est passée de 8 000 en 1999 à 15 000 en 2017[1249]- la croissance orthodoxe est soutenue : alors qu'un seul office se tenait en 1999, ils étaient six en 2017[1250]. Les établissements Yad Mordekhai, ceux de la rue Pavée, se sont également implantés[1251] dans cette ville, qui comprend désormais trois supermarchés et quatre restaurants *casher* [1252]. En 2019, la synagogue de Courbevoie, récemment rénovée

[1246] *Haguesher*, n°487, 17/01/2018, dernière page.
[1247] *Haguesher*, n°546, 15/05/2019, p. 3.
[1248] *Actualité Juive*, n°1486, 05/07/2018, p. 26.
[1249] *Haguesher*, n°467, 09/08/2017, p. 9.
[1250] *Ib*.
[1251] *Haguesher*, n°520, 31/10/2018, p. 2.
[1252] *Haguesher*, n°467, 09/08/2017, p. 9. La croissance de la communauté orthodoxe de Boulogne est telle qu'elle en vient, elle aussi, à aspirer des communautés avoisinantes, comme celle d'Issy-les-Moulineaux. Certes la population juive y a augmenté (de 2 300 à la fin des années 2000 à 2 500 en 2018, mais la synagogue est moins fréquentée : 150 personnes chabbat matin en 2013, contre 130 en 2018, certaines se rendant en effet à Boulogne pour prier. *Cf. Haguesher*, n°510, 04/07/2018, p. 13.

et agrandie, est inaugurée[1253]. Puteaux en croissance : l'office de chabbat matin est passé de 80 personnes en 2010 à 150 en 2018[1254]. A Neuilly-sur-Seine, le Centre Alef est en plein essor.[1255] L'école *Alef Beth Chaoul* de La Celle Saint-Cloud (78) ouverte en septembre 2018, ouvre en 2021 des classes dans deux niveaux supplémentaires, CM1 et CM2[1256], à l'initiative du *Beth* Loubavitch de Saint-Cloud-Garches, le même qui a présidé à l'ouverture du *Gan* Haya Mouchka de Garches, en 2018 également.

Le même constat de déplacement de juifs orthodoxes s'observe, même si dans une moindre mesure, à destination du sud et du sud-est de Paris. Au sud-est, les communautés de Charenton, Nogent, Vincennes[1257], Saint-Mandé, Saint-Maurice sont en croissance également, et ce, malgré l'attentat du magasin Hyper*casher*, de la porte de Vincennes, le 9 janvier 2015, de même que l'école Pardess Hannah de Montrouge[1258]. L'école Otzar Hatorah de Créteil s'est ainsi dotée de nouveaux bâtiments, et a ouvert une nouvelle classe en 2018[1259], classe non-mixte par ailleurs[1260]. C'est, en outre, dans les rues de Créteil qu'a lieu, à l'occasion de la fête de Pourim, une longue parade, capable de rivaliser avec celle de Sarcelles[1261]. Plus au sud encore, les communautés de Brunoy et Yerres attirent une nouvelle population orthodoxe[1262], notamment en raison de l'attractivité d'établissements réputés pour leur formation orthodoxe : la *yeshiva* loubavitch de Brunoy et le *Beth* Rivka à Yerres[1263], qui, créée en 1947, serait passé de 150 élèves en 1975 à 600 dans les années 2000. Ce rayonnement se manifeste par exemple par le service de ramassage scolaire mis en place : les bus de cet établissement vont en effet chercher les élèves du primaire garçons dans le Val-de-Marne, jusque dans l'Essonne et les Hauts-de-Seine[1264]. Ces établissements éducatifs et ces événements s'inscrivent dans la mouvance orthodoxe. Lors d'une observation non-participante dans une synagogue de Vincennes, le 16 mars 2019, nous avons ainsi pu observer la teneur orthodoxe des propos tenus. La conférence, faite par un rabbin *haredi* de renom devant environ 80 personnes, portait sur les notions de *Bita'on* (la conscience que Dieu façonne

[1253] *Haguesher*, numéro spécial écoles, n°05/06/2019, p29 ; *Haguesher*, n°509, 27/06/2018, p. 13.
[1254] *Haguesher*, n°509, 27/06/2018, p. 14.
[1255] *Actualité Juive*, n°1523, 16/05/2019, p. 32.
[1256] https://www.facebook.com/choisir.lecolejuive/posts/gan-haya-mouchka-saint-cloud-grande-nouvelle-pour-les-parents-de-louest-parisien/1609081122524561/ , consulté le 23/04/2021
[1257] *Haguesher*, n°476, 01/11/2017, p. 7.
[1258] *Haguesher*, n°579, 04/03/2020, p. 17.
[1259] *Actualité Juive*, n°1495, 18/10/2018, p. 25.
[1260] *Haguesher*, n°449, 22/03/2017, p. 21.
[1261] *Haguesher*, n°447, 08/03/2017, p. 23.
[1262] *Haguesher*, n°578, 26/02/2020, p. 29.
[1263] Photo du complexe *Beth* Rivka à Yerres, *Haguesher*, n°500 p. 25. La *yeshiva* Tomchéi Tmimim Loubavitch a été créée en 1946. Elle vise notamment à former rabbins, abatteurs rituels et enseignants.
[1264] *Actualité Juive*, n°1477, 03/05/2018, p. 31

et guide les existences) et de *Hichtadloud* (l'initiative personnelle). Très rapidement, la première a pris l'ascendant sur la deuxième, dont la raison d'être est de conduire avant tout à une étude poussée des textes bibliques et talmudiques.

L'ouverture d'écoles est donc une cause de la croissance démographique des communautés orthodoxes, mais aussi une conséquence, dans la mesure où elles donnent aux familles une raison de déménager en banlieue sud et est. Autrement dit, l'ouverture d'écoles mais aussi de classes, facilite le mouvement de départ de Paris, pour ceux qui étaient réticents à s'installer dans une vie sans école qui leur convienne et à envoyer leurs enfants à Paris. Ceux qui habitaient Paris ont tendance à partir de la ville. Du reste, les familles qui habitent déjà en dehors de Paris disposent d'école orthodoxe à proximité, et n'ont donc plus besoin d'envoyer leurs enfants loin de chez eux, à Paris. Ceux qui n'habitaient déjà pas Paris n'y envoient plus leurs enfants. A partir de là peut se constituer un écosystème, avec, comme il a déjà été évoqué, des commerces *casher* et des librairies par exemple, mais aussi des rabbins à plein temps.

4) *Cui bono* ?

L'étude de ces déplacements de population à l'échelle de l'Ile-de-France confirme le résultat de la comparaison entre les communautés d'Aix-les-Bains et Strasbourg : le modèle *haredi* de l'« enclave » combinant étude assidue et mise à distance géographique ne fait plus recette. En effet, une communauté « enclavée » (Armentières-en-Brie) périclite alors que celles qui prospèrent sont en centre urbain (même si cette localisation n'est pas une garantie d'essor, comme le montre le cas du XIXe). Mais, ce troisième terrain ne vaut pas que par la confirmation qu'il apporte : il offre un apport supplémentaire à l'analyse puisqu'il permet d'identifier les acteurs qui contribuent à ces évolutions. En effet, des acteurs sont revenus plus souvent que dans les deux autres terrains, à savoir les loubavitch.

A Aix-les-Bains, le mouvement est représenté par un seul *chaliah* (émissaire loubavitch) ; de surcroît un sépharade qui n'est pas né loubavitch. Or, au regard de l'organigramme de l'association (les dirigeants des institutions les plus importantes sont souvent issus de lignées loubavitch ashkénazes), ce profil est moins valorisé. Un seul établissement loubavitch a ouvert, avant de fermer quelques mois plus tard (Tomer, 41 ans). Il s'agit du reste davantage d'une initiative personnelle non approuvée en amont par la hiérarchie loubavitch : le mouvement n'a en effet pas pour priorité de s'implanter aux côtés d'une communauté déjà orthodoxe, ce qui pourrait en outre affecter les rapports entre les deux institutions.

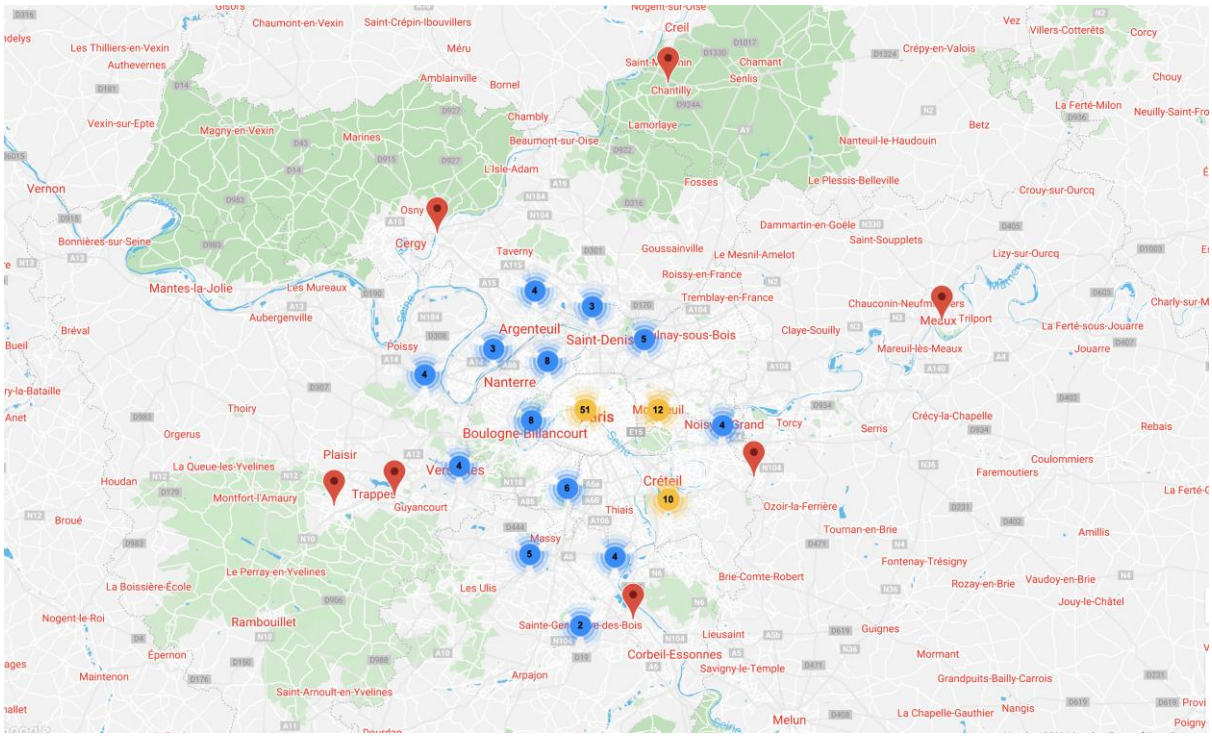
A Strasbourg, le mouvement est plus visible en raison des infrastructures éducatives qu'il anime mais en termes d'effectifs, il est d'ampleur bien plus réduite. Quelques familles seulement l'incarnent, certes très actives, mais qui ne comprendraient pas plus d'une cinquantaine d'individus (Léa, 29 ans). En outre, nombre de *haredim* traitent avec condescendance l'étude loubavitch des textes, selon eux peu poussée. Léa évoque ce qu'elle conçoit comme une incompatibilité entre l'enseignement loubavitch est incompatible et le niveau d'étude que connait la communauté strasbourgeoise :

> « L'approche de la Torah n'est pas la même. Et les personnes qui dirigent ne sont pas les mêmes… Ca n'a rien à voir [rires] avec les communautés parisiennes, rien à voir. Les communautés parisiennes déjà ont un petit peu moins de niveau en Torah donc elles se réfèrent plus au *rav*. Ici, il y a pas vraiment de *rav*, [rires], les gens ils sont « *rav* » eux-mêmes entre guillemets. Chacun a un très bon niveau. Il sort de je sais pas combien d'années en *yeshivot* ou de *kollel* en Israël. Il y en a qui sortent de 10 ans de *kollel*, donc ça va, c'est pas des petits rigolos qui viennent de débarquer. [rires] Donc voilà, ça crée. Je dirais, c'est un peu comme le monde de la recherche. Ici, il y a beaucoup de doctorants et de chercheurs, il n'y a plus de petits débutants [rires]. C'est vrai, c'est plus ça. […] C'est pas sympa… Ils vont toucher des gens du peuple. Des gens qui n'ont pas cette connaissance de la Torah profonde, qui n'ont pas étudié. Et du coup, ils vont le faire avec beaucoup de douceur, avec beaucoup de pédagogie. Ici, il n'y a pas besoin. Ici, ça passe pas [rires]. Ici, les gens, ils sont piquants. Vous sortez une idée, on va vous la décortiquer, voilà.
> **Enquêteur** : Plus un public de spécialistes ?
> **Enquêtée** : Ouais [rires] c'est un autre public. Ca veut pas dire qu'ils n'ont pas le niveau, mais ça veut dire…quelqu'un qui n'a pas… Ils vont pas être dans le *pilpoul* [débat] de la *Guémara* comme… Ouais chez les *habad*, ils n'étudient pas de la même façon, ils vont étudier beaucoup de *Hassidout* [pensée loubavitch], qui n'a rien à voir » - Léa, 29 ans.

L'on comprend alors le décalage entre un activisme organisationnel et une faible présence numérique. La situation à Paris et en grande couronne parisienne est toute autre. Bien plus importante démographiquement, la communauté juive, et même la communauté orthodoxe y sont aussi bien plus plurielles (de même que cette pluralisation était plus poussée à Strasbourg qu'à Aix-les-Bains). Et pour cause : environ 90% de la population loubavitch française se situe en Ile-de-France (mais surtout en petite couronne parisienne), ce qui représente 6 300 individus (Josué, 49 ans). S'y concentrent aussi les institutions : 180 *chlohim*[1265] et 152 des 200[1266] *Beth* Loubavitch, principalement à Paris (comme le siège de l'organisation, au 8 rue Lamartine, et le bureau loubavitch européen au 8 rue Meslay) et en petite couronne parisienne, comme on le voit sur cette carte publiée par le mouvement :

[1265] *Haguesher*, n°469, 06/09/2017, p. 14, le mouvement lui-même en réclame 200 dans l'île-de-France lors de sa campagne de levée de fonds des 21 et 23 juin 2021, https://www.charidy.com/cmp/bl consulté le 24/06/2021.
[1266] https://www.loubavitchfrance.fr/a-propos/habad-de-france/; https://www.loubavitch.fr/etude/delegues, consulté le 14/04/2021.

Carte 10 - Les émissaires loubavitch (*shlochim*) en Ile-de-France en 2021



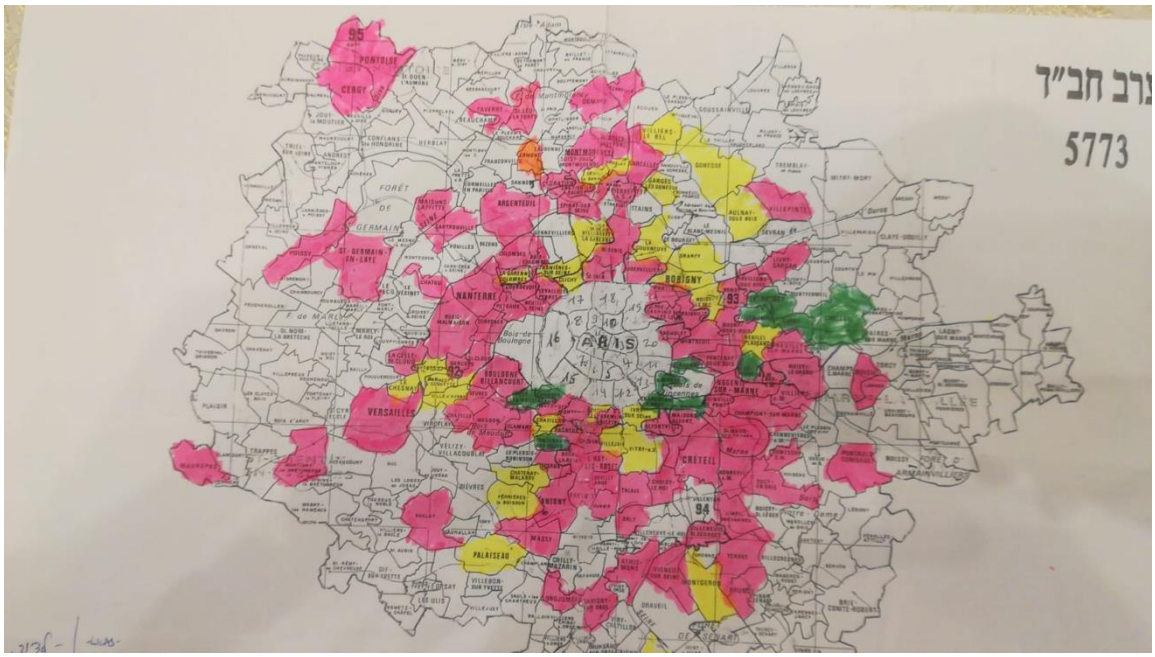
Source : mouvement loubavitch en France[1267]

Comme l'indique clairement cette carte, les émissaires loubavitch d'Ile-de-France, représentés, selon leur nombre, par les points rouges, bleus et jaunes, sont très largement concentrés en Ile-de-France. Ce mouvement est donc surtout parisien, ce qui d'ailleurs suscite l'admiration des loubavitch de province (Saul, 38 ans). Du reste, il faut ajouter à cette carte les écoles et collèges du mouvement, 14 sur un total de 19 en France[1268]. Enfin, le mouvement comprend 75 lieux de culte en Ile-de-France, contre une dizaine seulement sur le reste du territoire[1269]. A ce titre, il contribue au premier plan aux recompositions du judaïsme orthodoxe de cette région. Évidemment, d'autres communautés et institutions orthodoxes non loubavitch accompagnent ce phénomène : le centre Alef à Neuilly ou encore les institutions Yad Mordekhai, représentées notamment dans le XVIe arrondissement de Paris par la synagogue Michkan Avraham. Mais contrairement à ce que l'on constate sur les deux premiers terrains (Aix-les-Bains et Strasbourg), le mouvement loubavitch est aussi à la manœuvre. En effet, ce sont des responsables loubavitch qui sont à la tête de nombre de communautés et d'établissements pris en exemple plus haut : l'école Pardess-Haya à Suresnes, l'école Haya Mouchka dans le XIXe, l'école Pardess Hannah à Montrouge. La synagogue et le

[1267] https://www.loubavitch.fr/etude/delegues, consulté le 14/04/2022.
[1268] D'après un relevé effectué à partir du site habad.org, consulté le 16/04/2021, et complété par nos propres observations.
[1269] *Haguesher*, n°492, 21/02/2018, p. 17.

kollel inaugurés dans le XVIIe l'ont été à l'initiative du mouvement loubavitch. D'un point de vue plus macro, la stratégie du mouvement loubavitch d'Ile-de-France est claire, et vise une présence plus étroite sur tout le territoire de la grande couronne. C'est ce que révèle ce document interne, datant de 2013 :

Carte 11 - Implantation des *Beth* Loubavitch en Ile-de-France en 2013



Source : Beth Loubavitch Ile-de-France
Légende : Les villes en rose correspondent aux implantations datant de plus de 5 ans ; en jaune aux implantations datant de moins de 5 ans ; en vert à une implantation loubavitch hors *Beth* loubavitch[1270].

Cette carte montre clairement l'orientation centrifuge du mouvement en Ile-de-France : alors que tous les arrondissements parisiens sont pourvus en *Beth* Loubavitch (et d'ailleurs parfois de plusieurs *Beth* Loubavitch, comme le XV^{e} arrondissement), la petite couronne parisienne est, quant à elle, en voie d'être totalement maillée. La couverture de la grande couronne en revanche est plus parcellaire. Cette observation confirme ce qui était apparu au cours de la comparaison entre les terrains, c'est-à-dire une affinité élective entre zones urbaines et implantations loubavitch.

Comment la comprendre ? Comment comprendre cette évolution à contre-courant du reste de l'orthodoxie juive de France ? Cela tient au projet-même du mouvement loubavitch. En effet, il se caractérise par le prosélytisme qu'il opère auprès des juifs non-orthodoxes, qu'ils soient athées ou traditionnalistes, afin de les ramener à la Torah. Ces juifs ne fréquentant pas assidûment les institutions communautaires, il est nécessaire d'aller à leur contact là où ils sont, c'est-à-dire au milieu de la société environnante. Or,

[1270] La couleur orange correspond à une erreur de classification de la communauté d'Ermont, où l'implantation du *Beth* Loubavitch est plus récente.

statistiquement, la plus forte probabilité de les rencontrer se trouve dans les zones à forte densité de population. Or, les villes des départements ruraux de l'Ile-de-France, plus éloignées du cœur parisien, présentent des densités de population plus faibles : 1860 habitants par km^2 en 2013[1271] dans la partie de l'agglomération parisienne située en grande couronne et 148 habitants par km^2 en 2013[1272] dans la grande couronne hors agglomération, contre 6848 habitants par km^2 en 2013[1273] en petite couronne et 21 066,8 habitants par km^2 à Paris en 2017[1274]. De fait, les communautés juives, et *a fortiori* les communautés orthodoxes sont plus réduites en grande couronne, ce qui explique la présence loubavitch moins systématique dans les villes de grande couronne que dans celles de la petite couronne ou de Paris.

Moins systématique, cette présence n'est pourtant pas nulle, et comme le montre la carte, elle s'étend même vers les frontières de l'Ile-de-France : le maillage de Paris et sa petite couronne étant suffisamment étroit, le mouvement loubavitch peut orienter son développement vers des zones plus rurales, où les juifs, moins nombreux, disposent de moins de structures de pratique et d'étude. Ce sont ainsi des *habad* qui ont initié à Bry-sur-Marne la construction d'une synagogue en 2008 et de deux *mikvaot*, la mise en place d'une cantine *casher* pour les élèves juifs de l'école publique, ainsi que la tenue de cours ; autant d'initiatives qui ont dynamisé la communauté de la ville, qui est passée de 20 personnes *shabbat* matin à 60[1275]. Cette dynamique n'est, du reste, pas propre à l'Ile-de-France, mais au mouvement loubavitch, puisqu'il se fait fort de revitaliser des communautés juives en déshérence ailleurs en France, comme à Brest, où ils organisent la célébration de la fête de Pourim[1276]. Cette dynamique n'est pas non plus propre à la France, puisqu'elle s'observe sur d'autres terrains, notamment à New-York[1277].

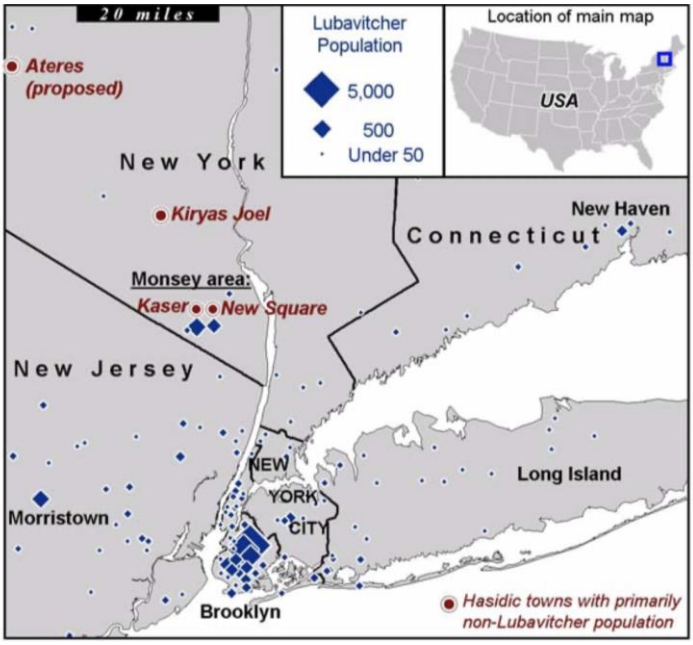
Cette carte de la présence loubavitch dans l'aire métropolitaine de New-York permet le même constat de concentration urbaine en cercles concentriques que dans le cas francilien : très forte implantation dans le centre de l'aire métropolitaine, soit la ville de New-York, avec plus de 10 000 loubavitch (comme à Paris) ; maillage étroit mais plus diffus dans l'immédiate banlieue de la ville (comme dans la petite couronne parisienne). Présence plus diffuse encore en périphérie d'aire métropolitaine, mais pas

---

[1271] *Ib.*
[1272] *Ib.*
[1273] https://www.iau-idf.fr/fileadmin/NewEtudes/Etude_1359/DepartementsGrandeCouronne_versfinale.pdf, consulté le 05/05/2021.
[1274] https://www.prefectures-regions.gouv.fr/ile-de-france/Region-et-institutions/Portrait-de-la-region/Chiffres-cles/Les-chiffres-de-la-region-Ile-de-France/Territoire-et-population/, consulté le 05/05/2021.
[1275] *Haguesher*, n°478, 15/11/2017, p. 13.
[1276] *Haguesher*, n°482, 13/12/2017, p. 26.
[1277] Aux États-Unis, aussi les *habad* sont prêts à s'installer en milieu rural pour mettre en place de grandes entreprises *casher*, dans l'Iowa notamment. *Cf.* Bloom, S. (2000), *Postville: A Clash of Cultures in Heartland America*, Harcourt, New York; Miller, S. (22/06/2005), "Kosher meat packing plant planned", *Rapid City Journal.*

nulle, puisque des communautés loubavitch sont implantées même au cœur de l'État de New-York, composé de territoires ruraux (comme la grande couronne parisienne).

Carte 12 – Répartition des loubavitch dans l'aire métropolitaine de New-York, 2002



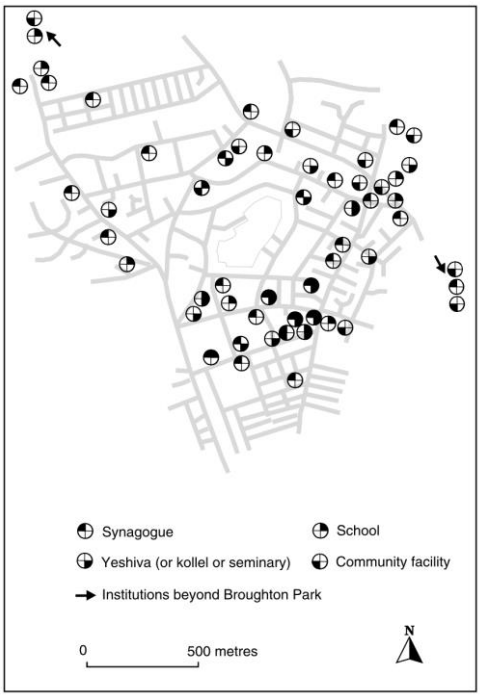
Source : Comenetz, J. (2006)[1278]

Au reste cette concentration urbaine est surtout le fait de loubavitch : comme le montre la carte, les principales concentrations d'autres juifs orthodoxes (des *hassidim*) se situent dans les territoires ruraux de l'État (comme les satmar à Kiryas Joël, qui ont expressément choisi cette ville pour son éloignement des grands centres urbains[1279]). Ils peuvent alors reconstruire peu ou prou le *shtetl*, à l'instar des skvira à New Square, qui achetèrent en 1954 130 hectares pour se mettre à l'abri des tentations de la ville et des voitures désacralisant *shabbat*[1280]. Dans cette ville, les femmes ont tout loisir de marcher à droite dans la rue, et les hommes à gauche[1281]. Au France aussi se constate une dynamique de regroupement[1282]. En Israël, des juifs orthodoxes ont même fondé une ville spécialement à leur usage, Beitar Illit, à une vingtaine de kilomètres de Jérusalem, pour se séparer au mieux du reste de la société, non-orthodoxe[1283].

[1278] Comenetz, J. (2006), *op. cit.*
[1279] (non signé) (03/09/2017) « Un village 100% hassidique », *La Presse+*.
[1280] Mintz, J. (1992), *op. cit.*, p. 198.
[1281] Roda, J. (2019), « Entre négociations publiques et privées. Genre et sexualité mis à l'épreuve en milieu hassidique nord-américain », communication lors d'une réunion des groupes d'étude "Genre, religions ; laïcités et sécularisation" et "Judaïsmes contemporains", EPHE, GSRL.
[1282] Flint, S. (2018), "Schelling-type micro-segregation in a Hassidic enclave of Stamford-Hill", *Housing Studies*, 33(7); Peach, C. (2006), "Islam, ethnicity and South Asian religions in London 2001 census", Transactions of the Institute of British Geographers, 31(3), 353–370
[1283] Town Council Beitar Illit, "Plan Outline", https://tinyurl.com/y8jkn9b6; https://www.swp-berlin.org/en/publication/the-*haredim*-as-a-challenge-for-the-jewish-state/#en-d22244e2626.

En tout cas, les cartes 5 et 6 mettent en évidence une particularité de la trajectoire loubavitch : premièrement urbain, le mouvement loubavitch s'étend vers des zones rurales, soit l'inverse du mouvement opéré par les autres *haredim* dans la mesure où ils délaissent tendanciellement leur « enclave » éloignée géographiquement pour s'installer plus près des centres urbains[1284]. Cette tendance n'est, elle, non plus pas spécifique à la France puisqu'elle s'observe aussi sur d'autres terrains : à Manchester aussi, les *haredim* tendent à se regrouper au cœur de grandes villes[1285].

Carte 13- Institutions juives à Broughton Park, Salford, Grand Manchester



Source : Valins, O. (2003)[1286]

Ce quartier de Broughton Park accueille une communauté juive orthodoxe[1287], ce qui se voit notamment à travers le nombre de *kollelim* (15), réunis en quelques rues. Outre leur concentration en un même quartier, c'est leur situation géographique qui est significative : puisque ce quartier orthodoxe s'insère dans la métropole du Grand Manchester, regroupant plus de trois millions d'habitants. Ici comme à Strasbourg ou en petite couronne parisienne, une communauté orthodoxe est établie dans une aire urbaine, ce qui implique une culture de l'« enclave » reconfigurée, dans un sens plus valoriel.

[1284] Lederhendler, E. (2009), *Jewish Immigrants and American Capitalism 1880-1920, From Caste to Class*, Cambridge, Cambridge University Press. Evidemment le propos n'est pas d'établir une prédiction des évolutions à venir, et force est de constater que certaines communautés éloignées de centres urbains, autour notamment de certains établissements, continueront de fleurir, comme c'est le cas de Bussières ou de Brunoy par exemple.
[1285] Wise, Z. (2010), *op. cit.*
[1286] Valins, O. (2003), *op. cit.*, p. 165.
[1287] *Idem*

L'opposition à la société non-juive demeure, à la fois dans les représentations et les pratiques de la ville, mais avec une proximité physique bien plus grande[1288]. Il en va de même en Israël, où des communautés *haredim* fleurissent à Bné Brak[1289], ville de banlieue située à 7 km de Tel-Aviv, ville israélienne laïque par excellence.

Ainsi, sont à l'œuvre deux dynamiques démographiques contraires au sein de l'orthodoxie juive française. La première est une logique loubavitch de prosélytisme, qui implique à la fois une forte présence en milieu urbain et un investissement croissant des territoires même ruraux. La deuxième est une logique *haredi* non-loubavitch d'infléchissement de l'« enclave », qui consiste à rechercher davantage le contact avec la société environnante. En cela, l'orthodoxie juive française se comporte de la même manière que l'orthodoxie juive dans d'autres pays et que le reste de la population française, non juive[1290].

Conclusion de section

Il ressort de cette section, là encore, une minorité orthodoxe fragmentée, mais de manière dynamique cette fois. En effet, les juifs orthodoxes de cette recherche se répartissent en trois terrains aux profils à la fois divers et en cours de recomposition : perte d'attractivité d'une place forte *haredi* (Aix-les-Bains), influence *haredi* croissante (Strasbourg). L'Ile-de-France présente quant à elle un visage double, avec certaines villes ressemblant à Aix-les-Bains (Armentières-en-Brie) et d'autres à Strasbourg (XVI^{e} et XVII^{e} arrondissements parisiens, Le Raincy, Suresnes). Cette recomposition démographique se joue à plusieurs échelles : celle d'un arrondissement[1291], mais surtout d'une ville (du XIX^{e} arrondissement au XVII^{e} arrondissement de Paris ; à Strasbourg, de la Meinau à la Contade), d'un département (de villes de Seine-Saint-Denis vers Sarcelles), d'une région (de Paris à Boulogne), et enfin de la France entière (de l'Ile-de-France vers Strasbourg -thème de *l'alya* intérieure).

Étudier les mouvements de population permet d'adopter une lecture dynamique de la population juive orthodoxe, mais aussi de voir jusqu'à quel degré la variable religieuse les guide. En effet, des communautés au profil orthodoxe proche connaissent des trajectoires diverses : alors que celles d'Aix-les-Bains et d'Armentières-en-Brie

[1288] *Ib.*, p. 167.
[1289] Shilhav, Y. (1993), "The emergence of ultra-orthodox neighborhoods in Israeli urban centers", dans Ben-Zadok, E. (dir.), Local communities and the Israeli polity, New-York, SUNY Press. A Jérusalem, les regroupements se font même par tendance orthodoxe. *Cf.* Alfasi, N., Ashery, S., Benenson, I. (2013) « Between Friends and Strangers/ Schelling-Like Residential Dynamics in a *Haredi* Neighborhood in Jerusalem", *International Journal of Urban and Regional Research*, 36.
[1290] Cusin, F., Lefebvre, H., Sigaud, T. (2016), « La question périurbaine. Enquête sur la croissance et la diversité des espaces périphériques », *Revue française de sociologie*, 4, 641-679.
[1291] rue des Saules dans le 18^{e}. *Cf. Haguesher*, n°462, 05/07/2017, p. 14.

stagnent voire périclitent, celles de Strasbourg, de Suresnes ou du XVI[e] arrondissement de Paris fleurissent. Autrement dit, des juifs orthodoxes ont eu plus tendance, à partir des années 2000, à s'installer à Strasbourg qu'à Armentières-en-Brie ou à Aix-les-Bains, alors que ces communautés disposaient des gan, *yeshivot* et *kollelim* nécessaires. C'est, donc, bien que la variable religieuse, c'est-à-dire la présence et le nombre d'infrastructures de culte et de pratique ne sont pas les seuls facteurs de cette recomposition socio-démographique. Une autre variable est celle de l'antisémitisme qui peut affecter certaines communautés, notamment en banlieue parisienne. Mais là encore, cette variable n'est pas suffisante, puisqu'aucune des deux villes, Armentières-en-Brie et Aix-les-Bains, n'à déplorer d'actes antisémites (aucun acte ne semble avoir été répertorié pour la première, et pour la seconde, un seul a fait l'objet de plainte). Une autre variable, distinctive celle-là, entre les communautés en expansion et celles en déclin est l'insertion dans un tissu économique dynamique. En effet, à l'heure de la métropolisation, les tissus économiques attractifs tendent à se constituer autour de pôles urbains. Or, la culture de l'« enclave », qui se traduit par un éloignement géographique de la société environnante, est mal adaptée à cette donnée économique : vivre en retrait de la société environnante implique 1) de travailler également en dehors d'elle, ce qui tend à priver la communauté de ressources financières et 2) d'attirer moins de nouveaux membres, qui n'auront pas de quoi travailler. Dans ces conditions, l'on comprend les reconfigurations en cours de la culture de l'« enclave », qui doit se renouveler en se mêlant d'attractivité économique : un schéma inverse peut alors expliquer l'essor de certaines communautés. En d'autres termes, les mêmes raisons qui expliquent le déclin d'Aix-les-Bains expliquent l'essor de Strasbourg.

A titre illustratif, cet ensemble de quatre facteurs semble être intégré par les acteurs communautaires. En effet, la communauté de Roissy-en-Brie se vide avec constance, si bien que le Talmud-Torah a fermé il y a 8 ans, que la ligne de bus qui conduisait les enfants à Otzar Hatorah de Créteil a été supprimée, dans cette communauté qui ne compte plus de rabbin. Or, à l'occasion d'un projet de nouvelle synagogue, les quatre aménités d'un lieu pour les juifs orthodoxes sont résumées dans un article de promotion de la communauté de Rosny-sous-Bois :

> « Par ailleurs, cette zone essentiellement pavillonnaire ne souffre guère de problèmes sécuritaires. Robert Attia se rend volontiers en kippa à la *schule*. […] La synagogue étant vieillissante, un promoteur immobilier devrait en construire une nouvelle à l'horizon 2019, en accord avec le Consistoire de Paris. […] elle sera entourée de logements neufs bâtis par le même entrepreneur. Des opportunités pour de jeunes couples aspirant à une vie paisible à un prix avantageux, près d'un espace

de prières et des bassins d'emplois dynamiques de la région, à commencer par celui de Marne-la-Vallée. »[1292].

Ainsi, ces quatre variables identifiées au cours de cette section sont actées par les dirigeants communautaires, qui ne vantent pas seulement les structures de pratique, mais aussi l'absence d'antisémitisme et les opportunités économiques de cette ville. L'on peut, par ailleurs, aller plus loin que la seule présentation de ces quatre variables favorisant la présence juive orthodoxe, en précisant à quel moment du processus de mobilité et à quel degré elles jouent.

- Les structures éducatives et rituelles : leur absence peut être une cause de départ (comme dans le IX^{e} arrondissement de Paris, qui ne disposait pas d'écoles). Mais leur présence n'est pas toujours suffisante pour attirer de nouveaux arrivants dans une communauté (sinon celles d'Aix-les-Bains serait remplies).
- L'antisémitisme : de manière contre-intuitive, il joue assez marginalement puisque sa présence ne semble pas être une raison de départ (sinon les institutions *Chné Ohr* d'Aubervilliers ou d'Epinay-sur-Seine seraient désertées) ; et son absence n'est pas une raison suffisante pour choisir une ville (sinon les communautés d'Aix-les-Bains et d'Armentières-en-Brie connaîtraient une croissance démographique). Cette variable joue dans la mesure où, toutes choses égales par ailleurs, une communauté sans antisémitisme sera préférée.
- La mobilité sociale : selon cette variable, les juifs orthodoxes en ascension sociale rejoignent des quartiers résidentiels, pavillonnaires, voire s'installent dans une autre ville, jugée plus agréable.
- Les opportunités professionnelles : certainement la variable qui joue le plus, puisque leur absence peut engendrer le départ d'une communauté (d'Armentières-en-Brie), et leur présence peut attirer, et orienter dans le choix d'une nouvelle ville (sud de la petite couronne de Paris, Strasbourg).

Quatre variables explicatives permettent de rendre compte des recompositions territoriales du judaïsme orthodoxe en France. Si l'une paraît plus active, en réalité, les quatre se complètent, c'est-à-dire qu'aucune ne peut à elle seule expliquer les mouvements observés. De la même manière qu'envisager ces déplacements uniquement à l'aune de l'antisémitisme est réducteur, le faire seulement à l'aune de la mise à distance géographique l'est tout autant. Il peut être contre-intuitif, également, que l'absence

[1292] *Haguesher*, n°499, 18/04/2018, p. 15.

d'antisémitisme et d'infrastructures d'études développées ne suffise pas à retenir une population orthodoxe, contre-intuitif que la variable la moins spécifique au judaïsme orthodoxe, c'est-à-dire, le dynamisme économique, soit si active. Mais, ce paradoxe peut se résoudre par la grande diversité des communautés : les cas de figure sont si variés qu'il est possible de réunir ces trois variables. C'est bien parce qu'il est possible de rejoindre des communautés dans des villes sans antisémitisme, et où l'opportunité de travailler et d'étudier existe, que *certaines* communautés connaissent un *certain* déclin. Plus précisément, c'est parce que les communautés sans antisémitisme et disposant d'infrastructures éducatives et d'études sont nombreuses qu'il est possible d'ajouter une condition supplémentaire : le dynamisme économique. En cela, cette analyse confirme pour l'essentiel les observations de Jérôme Fourquet et Sylvain Manternach[1293] sur les évolutions de l'implantation des communautés juives depuis les années 2000 vers l'ouest parisien et la petite couronne parisienne. Si les logiques de regroupements religieux et d'ascension sociale se confirment dans le cas des communautés orthodoxes, l'antisémitisme en revanche apparait comme une variable peu active de cette mobilité. Quoi qu'il en soit, c'est donc bien une combinaison de facteurs, et non une monocausalité, qui est à l'œuvre dans les processus observés.

Conclusion de chapitre

La distinction entre *Modern-Orthodox* et *haredim,* ainsi que la culture de l'« enclave » présentées en première section sont établies par des travaux portant pour l'essentiel sur les cas israéliens et états-uniens. La section 1 visait à présenter une sorte d'épure, d'idéal-type à visée par définition plus heuristique qu'analytique. D'où la nécessité de les confronter immédiatement à la réalité du terrain, à l'orthodoxie juive telle qu'elle se présente en France, avec ses spécificités et ses caractéristiques (section 2). Deux conclusions en ressortent :

1) Le système de croyances est informant, mais il est complété par d'autres variables qui orientent le choix des lieux de vie possible. Combinées, les trois variables susmentionnées permettent de dresser un portrait type des villes orthodoxes à succès, portrait qui consacre la présence au sein de la société environnante des juifs orthodoxes, dont l'« enclave », si elle ne disparait pas, se fait moins stricte et hermétique que les exemples israéliens et états-uniens ne le laissent penser[1294]. Autrement dit, présenter les

[1293] Fourquet, J., Manternach, S., (2016), *op. cit.*, p87 *sqq*.
[1294] Ce qui est décrit ici est une tendance à l'ajustement de la culture de l'enclave, qui existe encore dans son épure. Cette épure *haredi* se retrouve notamment à la *yechiva* de Bussières, qui se vante, majuscules à l'appui, d'être « A L'ÉCART DU TUMULTE DE LA VIE PARISIENNE, LA YESHIVA OFFRE DES CONDITIONS IDYLLIQUES POUR ÉTUDIER ». *cf.* son site internet.

terrains et comprendre les évolutions socio-démographiques qui les sous-tendent permet de nuancer la notion de culture de l'« enclave » abordée précédemment : les juifs orthodoxes ne constituent pas un groupe en dehors du temps et de la société française. Au contraire, ils recherchent son contact et entretiennent avec elle un rapport instrumental[1295]. Le modèle de l'« enclave » s'adapte, s'ajuste plus qu'il ne s'assouplit, car se rapprocher de la société non-juive permet parfois même de renforcer la communauté orthodoxe : travailler en son sein permet de générer des revenus pour la communauté et passer des contrats d'association avec l'État libère du temps pour l'étude[1296]. Enfin, cela ne revient pas à dire que le système de croyances n'agit plus : il agit autrement, en poussant à un contact limité avec la société environnante pour mieux fortifier la communauté orthodoxe. C'est en cela que ce résultat n'est pas contradictoire avec la section 1 de ce chapitre consacrée aux systèmes de croyances : les juifs orthodoxes agissent en fonction des prescriptions bibliques et talmudiques, en font un principe déterminant de leur vie, mais ils peuvent aussi intégrer une logique économique. Entre une sociologie critique[1297] qui voit derrière le religieux des conditions sociales qui agissent et une sociologie religieuse qui englobe par le religieux des logiques sociales[1298], la variable religieuse peut ainsi être vue comme une variable en soi, parmi d'autres, de dynamiques sociales[1299].

2) L'une des hypothèses de départ était l'influence du système de croyance sur le choix du lieu de vie ; influence selon laquelle les *haredim* tendraient à s'isoler tandis que les *Modern-Orthodox* s'installeraient tendanciellement plus en zone urbaine. La reconfiguration des communautés orthodoxes en France établie dans cette section invite à amender cette hypothèse. Certes, les cartes présentées mettant en évidence un regroupement communautaire concernent plutôt les *haredim* (à la limite entre Aix-les-Bains et Tresserve, le domaine du Vinois à Armentières-en-Brie, le « ghetto » strasbourgeois du Contades). Certes, les *haredim* travaillent tendanciellement plus au sein de la communauté juive que les *Modern-Orthodox*. Toutefois, ces profils évoluent : si les *Modern-Orthodox* travaillent autant en dehors de la communauté orthodoxe et vivent au contact de la société non-juive, les *haredim*, eux, tendent à s'aligner sur ce

[1295] Shilhav, Y. (1984), *op. cit.*
[1296] Il sera question dans le chapitre six sur les stratégies de défense d'une autre raison pour laquelle la proximité peut être signe de renforcement plus que d'assouplissement de la communauté : négocier des arrangements.
[1297] Bonelli, L., Carrie, F. (2018), *La fabrique de la radicalité : une sociologie des jeunes djihadistes français*, Paris, Editions du Seuil
[1298] Altglas, V., Wood, M. (dir.), (2018), *op. cit.*
[1299] Oliver, P., Johnston, H. (2000), "What A Good Idea! Ideologies And Frames In Social Movement Research", *Mobilization: An International Jounial,* 4(1), 37-54.

modèle. Mais, parmi les *haredim*, certains, en l'occurrence les loubavitch, sont surtout en zone urbaine, au plus près de la société non-juive. Ainsi, cette évolution vers un contact croissant avec la société environnante tend à sélectionner des profils orthodoxes plus adaptés : des *Modernes-Orthodox* qui, par définition, acceptent la proximité avec la société non-juive, des *haredim* révisant leur conception de l'« enclave », et des loubavitch qui, par principe, cherchent la proximité avec la société environnante. En cela, l'étude sociologique de la seconde section confirme la pluralité du système de croyances orthodoxe. La mobilité des *haredim* n'est, donc, plus seulement influencée par la pratique religieuse (se rapprocher des lieux de culte quand on vieillit, trouver une maison alors que la famille s'agrandit). Mus par le besoin de se rapprocher des centres urbains dynamiques, et ce, depuis les années 1980, les *haredim* sont eux aussi concernés par la variable économique. De fait, si la notion d'« enclave » est heuristique, elle est réductrice si elle se fait schéma d'interprétation global.

L'étude de l'évolution géographique des implantations de la population orthodoxe montre, ainsi, un certain rapprochement avec la société non-juive. Ce résultat se relie de deux manières à l'étude des systèmes de croyances. La première est que les croyances ne sont pas la seule variable de la mobilité orthodoxe. La deuxième est que cette évolution fait ressortir, ou façonne, des profils orthodoxes en les rendant plus compatibles avec la proximité de la société environnante.

Enfin, au regard du cadre théorique employé, il résulte que les juifs orthodoxes sont intégralistes, parce que leur rapport à soi, aux autres et au monde découle du texte, mais, parmi eux, les *haredim* sont encore plus intransigeants car ils se mettent à l'écart de la société environnante. En outre, cet intégralisme se reconfigure à mesure que la culture de l'« enclave » se déplace, et tend à évoluer vers un « ghetto », sans s'assouplir pour autant. C'est en cela que les juifs orthodoxes constituent une minorité singulière au regard du reste de la judaïcité, mais aussi une minorité fragmentée, par les systèmes de croyance (autosuffisance des textes encadrés par la figure du rabbin, ou articulation des textes et de la modernité), qui eux-mêmes influent sur les cadres de vie (culture de l'« enclave » et « ghetto » des *haredim* ou contact de la société environnante accepté des *Modern-Orthodox* et recherché des loubavitch). En d'autres termes, par rapport à l'intégralisme, les juifs orthodoxes se positionnent de manière fragmentée, et cette fragmentation est en mouvement.

CHAPITRE 3 : LE RAPPORT A L'AUTRE (JUIF)

Les deux premiers chapitres ont situé les juifs orthodoxes par rapport aux autres juifs selon leur conception du judaïsme et leur sociologie. Les chapitres 3 et 4 vont de pair puisqu'ils proposent une définition par les acteurs. Autrement dit, ils prêtent attention à la manière dont les juifs orthodoxes eux-mêmes s'envisagent et se situent par rapport à l'Autre. Plus précisément, le chapitre 3 le fera par les perceptions de l'autre juif (et le quatre par les perceptions de l'autre non-juif). Il se propose d'analyser le regard que portent les juifs orthodoxes sur les juifs non-orthodoxes. Il a, en d'autres termes, pour but de poursuivre l'exploration de l'intégralisme religieux, et de voir s'il influe sur le rapport aux autres juifs, et dans quelle mesure. L'enjeu est de comprendre en quoi l'intégralisme des juifs orthodoxes les singularisent des autres juifs, ainsi que le regard qu'ils portent à ce sujet.

Le rapport à l'autre juif, aux juifs non-orthodoxes, constitue donc un point d'entrée pour étudier le conflit potentiel entre deux logiques : une logique religieuse et une logique ethnique, une logique segmentaire, de singularisation et défense du judaïsme orthodoxe et une logique collective, de valorisation de l'unité du peuple d'Israël. Par où leur intransigeantisme fait-il passer la ligne de fracture ? Entre le « peuple juif » et le monde non-juif ou entre les juifs orthodoxes et le reste de la société ? S'agit-il d'un intégralisme qui s'assouplit pour reconnaître et inclure les juifs non-orthodoxes, inclure l'autre, d'abord et avant tout membre de la famille ? Ou s'agit-il d'un intégralisme interne au judaïsme ? Le chapitre 1 a permis d'établir les juifs orthodoxes comme minorité de la minorité et a été corroboré par le chapitre 2. Mais se pensent-ils ainsi ? En un mot, comment leur conception intégraliste réagit-elle face à la pluralité du judaïsme ? La reconnaissent-ils ? La valorisent-ils ? Quel rapport entretiennent-ils aux autres segments ? De convergence, de divergence ? Quel est le ton de ce rapport ? Celui d'une concurrence ? d'une émulation ? Quelles en sont les conséquences ? Une adaptation ? une surenchère ?

Ce questionnement présente donc un intérêt clair pour notre objet. Il n'est pas dénué non plus d'enjeu pour la science politique. En effet, à la différence des relations interreligieuses, autour de la notion de dialogue interreligieux[1300], les relations intrareligieuses font moins l'objet de travaux. En tout cas, c'est surtout la dimension

[1300] Lamine, A.-S., Lautman, F., Mathieu, S. (2008), *La religion de l'autre. La pluralité religieuse entre concurrence et reconnaissance*, Paris, L'Harmattan ; Lamine, A.-S. (2013), *op. cit.*

sociale qui est traitée, la solidarité qui s'exprime au sein d'un courant religieux, par-delà la distance géographique[1301]. Les relations intraconfessionnelles à motif religieux sont, elles, peu abordées. Or, elles peuvent aider à mieux connaitre le religieux intégraliste qui pose bien des défis aux sociétés libérales. L'enjeu est, donc, une meilleure connaissance de cet intégralisme, de son comportement au sein même de sa propre tradition religieuse ; par une approche non pas externe, entre religion orthodoxe et société sécularisée, mais interne, en fonction des divers niveaux d'intégralisme religieux.

Il s'agira de tester la bipolarisation du judaïsme français (section 1) avant d'en proposer une lecture plus dynamique, autour de sa reconfiguration religieuse au profit des orthodoxes (section 2).

Section 1 : Vers une bipolarisation du judaïsme ?

1) Cette famille lointaine

1.1 Quel Autre ?

Parler de « non-orthodoxes » est vague, et appelle des précisions sur ce segment qui aux côtés de l'orthodoxie, constitue le judaïsme français. Loin d'être unitaire, il s'étend en effet des traditionnalistes aux juifs athées, en passant par les *massortis* et les libéraux (*cf.* introduction).

Les juifs athées, mais aussi plus largement, les juifs non-pratiquants, ne fréquentent, par définition, ni lieu de culte ni communauté. Ils représentent, par ailleurs, une part significative du judaïsme français, 200 000 étant une approximation qui paraît plausible (*cf.* introduction). Assimilés et nombreux, ils pourraient faire l'objet de discours construits de la part des juifs orthodoxes, eux qui s'érigent en défenseur du judaïsme. Puisque l'assimilation inquiète grandement (*cf.* chapitre 2), on pourrait s'attendre à ce que les juifs assimilés soient, si ce n'est conspués, du moins critiqués pour leur choix, pour leur abandon du judaïsme. Or, il n'en est rien. En effet, de manière contre-intuitive, ces juifs athées, en tant qu'individus, bénéficient même d'une certaine manière de l'indulgence des juifs orthodoxes. Salomon, 29 ans, déplore que les juifs non religieux n'aient pas accès au réservoir de sens que constitue la Torah et à sa sagesse, mais ne va pas au-delà. Il se dit même d'accord pour que des juifs ne soient pas religieux.

[1301] Artaud De La Ferrière, A. (2017), « Ces jeunes chrétiens partis en Syrie », *Esprit*, 9, 28-31 ; Kinnvall, C., Svensson, T. (2010), « Hindu nationalism, diaspora politics and nation-building in India », *Australian Journal of International Affairs*, 64(3), 274-292 ; Palmer, V. (2011), « Analysing cultural proximity: Islamic Relief Worldwide and Rohingya refugees in Bangladesh », *Development in Practice*, 21(1), 96-108.

Même tonalité chez Nathan, 55 ans, qui compare les *mitsvot* à une cible, qu'il faudrait s'efforcer d'atteindre par des fléchettes :

> « Pour moi, la cible elle est là. On peut être très loin du centre, ca me pose aucun problème. Parce que c'est le mouvement de chacun. Quelqu'un va dire « je comprends que ce *Shabbat* est fondamental, maintenant moi je m'y inscris pas pour différentes raisons ». C'est son espace de liberté ».

C'est donc un argument libéral – au sens de la philosophie politique – qui est utilisé, celui du respect de la liberté individuelle, de l'autonomie individuelle dans la conduite de sa propre existence. Cette forme d'intégralisme est d'une certaine manière transigeante puisqu'elle accepte, en tout cas dit accepter, la non-croyance[1302] ; y compris de la part de juifs, qui font pourtant partie, aux yeux des orthodoxes, du peuple d'Israël auquel Dieu aurait confié une mission, celle de respecter ses commandements. Il convient, toutefois, de ne pas prendre ces propos pour argent comptant tant ils s'insèrent dans un cadre agonistique. Ces juifs orthodoxes abordaient souvent d'eux-mêmes la question des juifs athées en réponse à une question sur les juifs libéraux. Il est, donc, possible que le regard porté sur les premiers ait été adouci pour mieux mettre en valeur leur critique du projet libéral (*cf. infra*). Toujours est-il que cette relative souplesse est plutôt contre-intuitive, tant l'on pouvait s'attendre à ce que l'intégralisme condamne la non-croyance (*cf.* chapitre 1).

Autre segment non-orthodoxe, les traditionnalistes. Ces derniers, quant à eux, ne font pas l'objet d'une attention particulière même si leur conception du judaïsme est rejetée par les orthodoxes.

> « Le Juif traditionnaliste, contrairement à cette appellation, il n'est pas vraiment respectueux de l'intégralité des traditions. Il fait un petit peu en général, c'est un peu petit l'idée que j'ai connue dans ma jeunesse. On fait *Shabbat*, on fait *kiddoush* [bénédiction sur le vin], il y a pas mal de Juifs qui… réunit pas mal pas mal d'incohérences en termes de foi, de respect de la loi mosaïque. Donc, il y a certaines choses qui sont respectées, d'autres qui ne sont pas respectées. C'est un judaïsme, on va dire, qui n'est pas très très cohérent. C'est le premier aspect du judaïsme, la pratique. Deuxième aspect, le judaïsme traditionnaliste se veut essentiellement commémoratif, le rapport au temps est un rapport de commémoration des événement, on fait *kiddoush* [bénédiction sur le vin], on fait manger de la *matza*. Pas dans les strictes mesures qui sont indiquées par la *Halakha* puisque de toute façon ce n'est que symbolique. Donc, *idem*, la transmission est différente, et surtout la dynamique de la Torah qui est essentielle, on n'étudie pas la Torah.
> **Enquêteur** : Est-ce que vous pourriez me donner un exemple de ce type d'incohérences qui peut marquer le judaïsme traditionnaliste ?
> **Enquêté** : L'incohérence, c'est la suivante. On va dire craquer…mettre l'ambition universitaire qui prendrait le dessus sur le *Shabbat*, c'est une incohérence. Si je vais jusqu'au bout dans ma croyance en Dieu, je vais croire aussi que je n'ai pas besoin de passer par un chemin tortueux pour obtenir une *parnassa*, pour obtenir un gagne-

[1302] Taylor, C. (2007), *A Secular Age*, Cambridge, Londres, The Belknap Press of Harvard University Press.

pain, si ça m'oblige à ne pas faire *Shabbat*. Il y a forcément une solution que *Hachem* [Dieu] a pensée. Pour moi, c'est ce qu'il faut faire en tant que Juif. Donc, voilà, il y a pas mal d'incohérences.
Enquêteur : Est-ce qu'il y a un rapport particulier aux lois de *tsniout* ou de *taharat hamishpakha* [pureté familiale] ?
[…]
Enquêté : Oui, énorme, je pense. C'est dur de rentrer dans l'intimité de ce qui se passe dans le foyer. Il est vrai, de façon générale que les gens traditionnalistes, je parle vraiment des blocs de judaïsme, qui sont deux judaïsmes différents même s'il y a des points de recoupements, en termes de lois de pureté c'est vrai, ce qui est un point important, que chez les traditionnalistes, c'est de l'ordre du symbole, le respect de la tradition et pas vraiment le détail, pas le décompte des jours, mais au *mikvé* on y va, mais on ne fait pas les choses dans les règles de l'art. Il y a beaucoup de symbolique, de rites folkloriques. Ça, effectivement, c'est aussi un point que vous soulevez qui est très important. » - Zvi, 37 ans.

La conception traditionnaliste, faite de respect partiel des *mitsvot*, est donc bien éloignée de la conception des orthodoxes, qui ne peuvent dès lors pas la cautionner. Autrement dit, le respect des prescriptions divines n'est pas premier, et *a fortiori* les traditionnalistes n'étudient pas le texte biblique et talmudique. Mais comme au sujet des juifs non-religieux, il est question ici des pratiques, qui soutiennent une conception particulière du judaïsme, et non des personnes. Ainsi, Zvi adopte le ton d'un constat, d'une observation qui se veut neutre des pratiques orthodoxe et traditionnaliste. Et pour cause, les juifs traditionalistes, représentants d'un judaïsme « tranquille », seraient en voie de disparition, à en croire un autre enquêté :

« Le traditionnaliste, c'est une autre époque en fait. Le traditionnaliste pratique plus par tradition, le mot est là, il ne pratiquait pas par choix, il pratiquait par tradition, parce qu'il a vu ça chez papa maman, chez les grands-parents, et c'était un grand phénomène déjà avant-guerre et après-guerre. On a vu comment ça se passait à la maison, et sans comprendre. D'ailleurs, c'est pour ça que les juifs traditionnalistes ont disparu quasiment, parce qu'en faisant sans comprendre la religion, on peut pas le transmettre indéfiniment. Le jeune, l'enfant, l'adulte a besoin aujourd'hui de savoir ce qu'il fait. Dans la religion juive on dit « fais et après tu comprends », mais aujourd'hui, on est quand même dans une société où on est en quête de vérité, on est en quête de savoir, donc le traditionnaliste ne peut plus exister aujourd'hui, tout simplement. D'ailleurs, dans la religion juive, on dit la transmission, on transmet l'origine, on transmet la signification de pourquoi on fait à l'enfant, et sinon, transmettre pour transmettre, il n'y a rien du tout. Et aujourd'hui, c'est pour ça que je dis, le traditionalisme, et la meilleure preuve qu'il disparait, s'il n'a pas disparu, c'est la fréquentation des grandes synagogues consistoriales traditionnalistes, comme la syna de la Victoire à Paris, ou la syna à Strasbourg, ou dans d'autres villes, même à Nancy elle est peu utilisée la grande synagogue. Ce judaïsme-là n'existe plus. » - Isaac, 31 ans.

Ce qui a longtemps assuré la perpétuation du judaïsme, à savoir la transmission aux nouvelles générations, serait donc en crise. Parce qu'il n'expliquerait pas suffisamment le bien-fondé de ses enseignements, le judaïsme traditionnaliste ne serait plus à même d'assurer sa survie. Cette transmission par mimétisme serait donc arrivée

à son terme, laissant les juifs face à deux possibilités : s'éloigner de la pratique du judaïsme ou opérer un renforcement volontariste de la pratique religieuse. Plusieurs options s'offrent aux juifs qui décident de s'engager volontairement dans une pratique du judaïsme. La pratique orthodoxe évidemment, mais aussi des pratiques plus allégées, comme celle du courant *massorti*.

Les *massortis* semblent encore trop peu nombreux en France pour être identifiés en tant que tels par les orthodoxes, qui n'en parlent pas. De fait, ils occupent un espace encore restreint, qui a fait l'objet de peu de travaux de recherche[1303]. Pourtant, ils adoptent une attitude face aux textes qui serait de nature à susciter une opposition parmi les orthodoxes. Ils sont plutôt en faveur de l'ordination de femmes rabbins, ainsi que d'une acceptation, même limitée, de l'homosexualité[1304].

Autre option : rejoindre le courant du judaïsme libéral. Procédant à l'ordination rabbinique des femmes et aux mariages des personnes de même sexe[1305], ce courant mélange hommes et femmes pendant les offices, et se montre plus souple sur les conversions. Plus spécifiquement, il prend clairement le parti d'une interprétation contextualisée du texte biblique et talmudique[1306]. Par ses positions plus marquées que les *massortis*, et par sa visibilité accrue, (*cf. infra*), le judaïsme libéral se trouve, donc, aux antipodes du judaïsme orthodoxe. L'enjeu ici n'est pas de préciser la position des juifs orthodoxes sur certains sujets, mais de la solliciter pour mesurer la distance entre eux et d'autres segments de la judaïcité française.

[1303] Cathelineau, P.-C. (2018), « Entretien avec le rabbin Yeshaya Dalsace : Rabbin de la communauté Massorti », *La revue lacanienne*, 19(1), p. 37.

[1304] Gros, M. (2013), « Les rabbins français face à l'homosexualité et à l'homoparentalité » dans Rochefort, F., Sanna, M. E. (dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration XIXe-XXIe siècle*, Paris, Armand-Colin, 47-58. Deux importants séminaires états-uniens ont décidé d'autoriser l'ordination, suivis par le séminaire de Jérusalem en avril 2012. Également, l'opinion majoritaire au sein du judaïsme *massorti* considère qu'un homosexuel ne peut être tenu pour responsable de son homosexualité. Le Rabbin Yeshaya Dalsace s'insurge même contre les arguments avancés premièrement par Gilles Bernheim. Il dénonçait *« l'ignorance par le grand rabbin des familles monoparentales existantes, le caractère caricatural des arguments psychanalytiques et des thèses avancées sur la question de la filiation et de la théorie du genre, ainsi que sur les revendications des gays et des lesbiennes*. […] *Contrant l'argument de Gilles Bernheim selon lequel « le profit d'une infime minorité » ne mérite pas le « préjudice causé à l'ensemble de notre société »*, *Yeshaya Dalsace compare la situation des homosexuels, une infime minorité, à celle des juifs obtenant la citoyenneté française en 1791, alors qu'ils ne représentaient que 0,16% de la population.* », *Ib*., p. 55. *Cf.* Dalsace, Y. « La loi sur le mariage homosexuel et le judaïsme », massorti.com, consulté le 12/04/2022. https://massorti.com/IMG/pdf/la_loi_sur_le_mariage_homosexuel_et_le_judaisme-2.pdf. La position du Consistoire consiste à ne procéder à aucun acte religieux qui pourrait apparaître comme une légitimation de l'homosexualité. Mais tous les rabbins acceptent d'enseigner le judaïsme aux enfants élevés dans des familles homoparentales, *Ib*., p. 56.

[1305] Comme le rappelle Martine GROS, la conférence centrale des rabbins américains (CCAR) déclare dès 1990 l'égalité religieuse de tous les juifs, quelle que soit leur orientation sexuelle. Dès 2000, elle permet le mariage de personnes de même sexe. *« Le judaïsme libéral réinterprète le texte du Lévitique : ce qui est une abomination, c'est le viol, la prostitution homosexuelle et les rituels homosexuels idolâtres. »*. *cf.* Gros, M. (2013), *op. cit*., p. 52.

[1306] Horvilleur, D. (12/10/2012), « Puis-je lapider mon oncle ? », *Le Monde des religions*, http://www.lemondedesreligions.fr/mensuel/2012/56/puis-je-lapider-mon-oncle-12-10-2012-2771_192.php, consulté le 21/05/2020.

1.2 Le judaïsme libéral vu par le judaïsme orthodoxe

1.2.1 Le rejet du projet libéral

Le judaïsme libéral, à la différence des juifs non-religieux, des *massortis* et des traditionnalistes, fait l'objet d'un discours plus construit de la part des juifs orthodoxes. En tant que projet, il est rejeté, tant il constitue d'après eux une erreur épistémologique.

> « Je pense qu'ils sont tout simplement dans l'erreur […] Sans doute ils croient bien faire. Mais, comme dit un de mes amis de la syna, de la *schul*, il dit « c'est le dernier – et il a raison, ça me fait mal au cœur rien que de le dire, c'est le dernier endroit avant l'assimilation, c'est la dernière porte avant l'assimilation » et je crois qu'il a vraiment raison. […] Ils sont vraiment dans l'erreur, ils sont fondamentalement dans l'erreur. L'erreur de fond, mais ça c'est une erreur religieuse, c'est-à-dire, comment font-ils pour dire « ça je prends, ça je ne prends pas », pour sortir de la tradition orale, pour sortir de la tradition, pour faire un choix. […] Je n'arrive même pas à comprendre comment on peut tenir leurs positions intellectuellement, juste intellectuellement […] voilà ils sont à la fois pour moi très bizarres et très dans l'erreur. » - Benny, 35 ans.

La récurrence du terme « erreur » traduit l'incompréhension envers la conception libérale du judaïsme, qui procèderait à une sélection au sein du texte. Or, selon la conception intégraliste des juifs orthodoxes, le texte vaut et fait autorité dans son entièreté, par opposition à la conception parcellaire qu'en auraient les libéraux. Alors que chez les uns le texte s'impose, chez les autres il se rejette en certains points. Chez les uns, il forme une unité organique, chez les autres, il se découpe. Ce sont, donc, deux conceptions qui s'entrechoquent, et qui expliquent le désarroi de Benny, face à une conception qui n'a selon lui aucune logique. Le risque libéral ne réside pas seulement dans sa position liminaire, au seuil du judaïsme, ce qu'exprime l'image de la porte.

Non seulement, le judaïsme libéral se distingue par l'autorité réduite qu'il accorde au texte, mais aussi par son absence de transcendance. Jacob, 60 ans, note par exemple que le rabbin libéral de sa ville quitte une heure la synagogue à *Kippour* pour *« une pseudo-prière, une méditation en français »* dans une autre synagogue. La mention du français est plus qu'une pique gratuite, qui viserait à souligner le manque de connaissances en hébreu de ce rabbin. En effet, on l'a dit précédemment (*cf.* chapitre 2), la langue hébraïque est douée, selon les orthodoxes, de propriétés uniques dans l'accès au divin. Dans cette mesure, « *en français* » s'inscrit dans la continuité de « *pseudo-prière* », et « *méditation* » : le judaïsme libéral n'est pas en mesure de conduire les individus vers Dieu, ni vers le respect de ses commandements. Il propose au mieux une réflexion philosophique qui n'est, en tous les cas, qu'un ersatz de judaïsme.

Or, les écarts au texte que se permettent les libéraux emportent des conséquences pratiques : usage de la musique à *Shabbat*, proximité des hommes et des femmes, possibilité pour une femme de diriger un office, en tant que rabbin ; autant de libertés

dont ne peuvent s'accommoder les orthodoxes. C'est pourquoi, à la question d'une éventuelle assistance à un office libéral, Samuel, 33 ans, est catégorique : y assister est un « *interdit halakhique* », ce qui fait qu'il ne pourrait « *jamais* » se rendre dans une synagogue libérale. Même réponse normative d'Israël, 65 ans, pour une occasion particulière :

> « **Enquêteur :** En ce qui concerne les libéraux, est-ce que vous pourriez assister à une occasion particulière, une *bar-mitsva* …
> **Enquêté** : Non, je n'y vais pas. […] je vais pas aller, je vais pas cautionner, *bar-mitsva* vous me direz ça cautionne rien du tout, il se passe rien. Il devient, il a l'âge. Comme quelqu'un, je sais pas, vous êtes devenu majeur à 18 ou à 20 ans, je sais pas à quel âge. Quand vous avez eu cet âge-là, vous êtes devenu majeur point barre. Que vous fassiez une bambola ou que vous n'en fassiez pas ça change rien vous étiez majeur. C'est la même chose. Même si on fait rien du tout, on est *bar-mitsva*, on est majeur. Alors on pourrait y aller, mais bon, comme eux ils font comme si… ils donnent une dimension, à tout ce qu'ils font, libérale, je n'y irais pas. Je ne vais pas et je pense qu'on doit pas y aller. »

Le mouvement de cet extrait est intéressant : l'enquêté répond immédiatement par la négative à une éventuelle participation à un office libéral, car elle reviendrait à cautionner la conception libérale. Au temps de la réponse succède celui du raisonnement : la *bar-mitsva* n'est pas une cérémonie prévue par les textes, et n'a de fait aucune dimension transcendante. Dans la mesure où ce n'est pas à proprement parler une célébration religieuse, la ligne de démarcation orthodoxe/libérale n'aurait pas lieu d'être. Mais, Israël réinsère la dimension idéologique pour ainsi dire : la cérémonie n'a, certes, en soi, rien de religieux, mais les libéraux s'efforçant d'activer cette ligne de fracture, de marquer clairement leur conception du judaïsme, la réponse est claire. Elle se déroule en deux temps : une conclusion personnelle : « *je ne vais pas* », et une conclusion normative, valable pour tout juif orthodoxe : « *on doit pas y aller* ». C'est, donc, un interdit de principe que fait valoir ici Israël : quelle que soit la signification de l'événement, il ne faut pas se rendre dans une synagogue libérale, car ce serait d'une certaine manière accorder une certaine reconnaissance à la conception libérale du judaïsme, une conception erronée. Tellement erronée d'ailleurs, que même un dialogue intraconfessionnel, intrareligieux est inutile pour beaucoup de juifs orthodoxes, non pas en tant que sujets, mais en tant qu'individus de courants (*schmitta*) différents.

> « **Enquêteur** : En ce qui concerne les libéraux, est-ce que vous vous pourriez assister à un office dans une synagogue libérale pour une occasion particulière, une *Bar-Mitsva* ?
> **Enquêté** : Non, non, non. On s'associe pas avec eux. Le Loubavitch va venir dans le Consistoire, le Consistoire va aller chez le Loubavitch, là par contre les libéraux…non, il n'y a pas de….il n'y a pas de connexion possible. […] Il n'y a pas de dialogue, on n'est pas d'accord. C'est comme si vous demandez à un catholique et un protestant qui ne sont pas d'accord. Je schématise, je suis dur.

Enquêteur : Pas d'accord, par exemple sur les mariages mixtes, sur la manière de vivre le *shabbat* ?
Enquêté : Je vais être clair avec vous. On ne s'assoit même pas à une table pour discuter. Non, moi je vais pas m'asseoir avec un libéral. Je ne vais pas vous dire que je vais considérer le libéral comme un pas juif, mais, voilà. […] Moi, je vais pas m'asseoir à une table avec des libéraux. Je vois pas de quoi on va [parler]. Dès lors qu'ils déforment la loi, je vois même pas l'intérêt de discuter.
Enquêteur : Pour que je comprenne bien, c'est sur les mariages mixtes, sur …
Enquêté [ton agacé] : Sur les mariages mixtes, sur la manière de faire *Shabbat*, sur la manière de manger *casher*, plein de choses. Plein plein de choses. Il y a plein de choses sur lesquelles, on n'est pas du tout, du tout, du tout d'accord. Même l'interprétation du texte…eux, ils vont toujours faire des relations un peu au profane, à la société, comme ça, je veux dire, oui c'est bien d'en faire, mais le *Shabbat* ils ne vont pas le vivre comme nous. C'est-à-dire que eux, prendre la voiture, utiliser un micro, utiliser l'électricité, ça ne leur pose pas problème. La *cacherout*, ils vont faire la viande *casher*, les condiments ils ne vont pas forcément regarder la *cacherout*. On ne vit pas *Shabbat* de la même manière parce que ils utilisent l'électricité, ça, ça pose un problème. Après au niveau du *casher* moi je peux pas m'asseoir avec eux parce qu'on n'a pas les mêmes standards de *cacherout*. […] Après ils vont dire que le *Shabbat* c'est une manière de vivre, mais après ils ne vont pas s'arrêter sur des détails, sur l'électricité. Nous, on reste conservateurs dans nos choix. » - Frédéric, 43 ans.

Dans la bouche de ce rabbin consistorial, « *je vais pas m'asseoir* » résonne comme « *je ne vais pas* » dans celle d'Israël : des pratiques trop divergentes empêchent de considérer l'option libérale. S'ils ne peuvent assister à un office libéral[1307], les orthodoxes refusent aussi tout dialogue avec les libéraux sur la pratique, ou le rapport au texte. Si des rapports interpersonnels peuvent avoir lieu, les échanges possibles ne doivent pas avoir trait au judaïsme (Jacob, 60 ans). Samuel, 33 ans, prend quant à lui une image parlante : « *Ça ne m'intéresse pas. C'est comme si vous étiez d'un parti politique. Ce qui se passe dans un autre, ça ne vous intéresse pas* ». L'image de Nathan, 55 ans, celle des fléchettes, permet d'illustrer et résumer la différence d'approche :

« Il y a deux visions qu'on peut avoir des choses. Soit on considère que la Torah est le point de référence absolue du peuple d'Israël, même si elle est révélée, elle a une origine divine, et donc à partir de cela, on se positionne comme on le désire par rapport à elle. Mais quelque part, elle est là et elle est inamovible, soit on considère qu'elle n'est pas révélée, et qu'elle est quelque part plus le fruit du génie humain, et à ce moment on la revisite comme on le désire. Je dirais que c'est là où il y a la différence, c'est là où il y a le point de rupture entre les deux. […] La question est de savoir quel est le rapport à la loi. Est-ce qu'on considère que ce que la Torah nous dit c'est autour de ça qu'on doit s'organiser ? Après, et c'est là que c'est intéressant, vous pouvez être extrêmement loin de la pratique, mais vous n'êtes pas obligé de changer la référence pour vous sentir plus proche d'une pratique. Ce que je veux dire par là c'est que, vous savez il y a des gens qui ont toujours 100 quand ils lancent les fléchettes. Parce qu'ils lancent d'abord les fléchettes, et ils tirent la cible autour. […] mais dire « en vérité, *Shabbat* c'est pas si important, ou tout ce

[1307] Le *rav* Soleveitchik, figure de proue du mouvement *Modern-Orthodox*, interdit par exemple à ses fidèles de prier dans une synagogue sans séparation entre hommes et femmes, car cela porte la trace du judaïsme libéral. *Cf.* De Gasquet, B. (2017), *op. cit.*

> que la Torah nous dit sur le *Shabbat* tout ça c'est du pipeau, l'essentiel c'est d'être dans l'esprit et le reste s'arrête », ça je suis pas d'accord. […] Je pense que ce sont des mauvaises batailles, de très mauvaises batailles, parce que les gens ne sont pas prêts à se remettre en cause. » - Nathan, 55 ans.

Par toutes les libertés qu'elle prend face au texte, la lecture libérale est moins exigeante, et consiste, d'après le point de vue orthodoxe, à abaisser la parole de Dieu au niveau de l'individu. Dès lors, il n'est nul besoin de s'efforcer, de se dépasser, de travailler son *emouna* (foi), sa croyance en Dieu, le respect de ses prescriptions. L'individu libéral agit, en effet, comme il l'entend, et déploie dans un second temps un travail exégétique, afin de légitimer sa pratique. Or, cette manière de faire et de voir s'est sédimentée et elle serait dès lors résistante, voire sourde, à toute contradiction. Ce qui clôt définitivement toute tentative de dialogue serait ainsi l'assurance des libéraux, leur conviction d'avoir raison, malgré leur connaissance des textes (Yossef, 83 ans).

1.2.2 Une paix froide

Toutefois, deux limites viennent encadrer ce rejet du mouvement libéral. Tout d'abord, c'est bien le judaïsme libéral comme conception qui est rejeté : les juifs libéraux, eux, sont considérés. En effet, Samuel, 33 ans, précise qu'il n'a « *pas de problème avec les juifs libéraux* ». Également, le même Benny qui invalide la conception libérale et refuserait d'assister à un office libéral ne se montre pas hostile à l'idée qu'un de ses fils se marie à une femme juive libérale, à condition qu'elle donne des gages d'abandon de sa pratique libérale, au profit d'une pratique orthodoxe :

> « **Enquêteur** : Pour un office en particulier, pour une *Bar-Mitsvah*, est-ce que vous pourriez assister à un office dans une synagogue ?
> **Enquêté** : Non, non…non…non…ben non parce que…ben non. [silence] Non, c'est…c'est pas possible…même si ce sont des gens très sympathiques, ce n'est pas possible.
> **Enquêteur** : Et si vos enfants par exemple rencontraient l'amour avec une fille libérale ?
> **Enquêté** : Alors là… eh bien ils auraient d'abord…avant de l'épouser un travail à faire, s'ils veulent l'épouser.
> **Enquêteur** : Et vous, comment vous réagiriez ?
> **Enquêté** : […] Je resterais très inquiet, et je voudrais surtout que la fille en question passe de ce statut-là à un statut… pratiquant, normal en fait, voilà qu'elle rentre dans les rangs, voilà quoi je ne sais pas, c'est ça qui serait ma préoccupation. Et je me dirais, parce que j'ai confiance, je me dirais que si *Hachem* fait en sorte que, voilà, c'est sans doute que la ramener la fille au bercail [rire], donc je ne serais pas hyper-inquiet, parce que j'ai confiance, voilà. Après, il ne faut pas se cacher que la fille de tous les jours, c'est pas… c'est pas possible tout simplement, c'est pas possible, quelqu'un qui fait pas *Shabbat*, quelqu'un qui fait *Shabbat*, quelqu'un qui ne mange pas *casher*, quelqu'un qui mange *casher*, ce n'est pas possible, c'est pas…c'est tout simplement impossible. Ce n'est pas une question de volonté comme ça, c'est une question de, pratiquement, impossible, dans les faits c'est vraiment impossible, bizarrement c'est impossible, voilà, donc c'est impossible. Après les

> gens qui se sont rencontrés, qui étaient oui, après tout le monde connait des cas comme ça, des gens qui se sont rencontrés ils étaient, ils avaient une pratique relâchée, après l'un des deux fait *techouva* [mouvement de retour à la pratique religieuse] et pas l'autre, ça devient l'enfer. » - Benny, 35 ans.

Si le judaïsme libéral se caractérise par son erreur de méthode, l'incompréhension est intellectuelle, selon les mots de Benny lui-même, et non personnelle. Son propos est d'ailleurs factuel. Il envisage une incompatibilité technique, liée au respect de la *cacherout* dans un couple orthodoxe/libéral. Ainsi, à condition d'un renforcement de la pratique de la future épouse, un mariage avec une libérale est envisageable. Autrement dit, les juifs libéraux peuvent même être accueillis par des juifs orthodoxes, à condition de se plier à leurs pratiques. À défaut d'une telle adaptation, la position orthodoxe majoritaire est de prendre acte des divergences, tout en les respectant. Cette position est exprimée très explicitement par Jacob, 60 ans, responsable consistorial, en réponse à une question sur l'intégration des juifs libéraux au Consistoire :

> « Est-ce que les libéraux sont d'accord d'intégrer le Consistoire à leur vision des choses ? Je crois pas. Je crois pas, parce que être affilié au Consistoire, c'est se soumettre à certaines règles, en particulier pour moi la règle principale et majeure qu'un Consistoire a comme attribution, c'est le statut personnel. Est-ce que le judaïsme libéral est prêt à se soumettre aux règles du statut personnel définies par le Consistoire ? Je crois pas. Pourquoi vous voulez qu'on les intègre ? Qu'on les oblige à se faire violence ? Or un Consistoire, je vous l'ai dit tout à l'heure, c'est un Grand Rabbin et des élus. Le Grand Rabbin est là pour faire respecter selon les lois organiques du Concordat les règles qu'il juge être les règles de la Torah. Je vois pas pourquoi on viendra demain imposer à une communauté juive libérale de fonctionner comme le Consistoire fonctionne. Il ne faut pas leur faire mal. Il faut qu'ils vivent, qu'ils s'épanouissent comme ils l'entendent, mais dans leurs cadres à eux. On va pas les forcer à rentrer dans un cadre qui n'est pas le leur. »

A l'instar de Benny, Jacob fait un constat technique : les juifs libéraux se distinguent du judaïsme consistorial, en l'occurrence orthodoxe, sur la question du statut personnel, c'est-à-dire, la conception matrilinéaire de la judéité, principal point de divergence entre libéraux et orthodoxes. Au lieu de se lancer dans un réquisitoire contre cette conception libérale, Jacob l'évoque de manière dépassionnée, et donne à voir une paix froide entre ces deux polarités. Isaac, 31 ans, la résume d'une image : « *on n'est pas derrière des barricades, on n'est pas non plus en train de danser ensemble* ». Orthodoxes intégralistes, Benny et Jacob font preuve d'un intégralisme modéré. intégralsme car la conception orthodoxe du judaïsme doit rester hermétique à la conception libérale, contre une conception déviante du judaïsme qu'il s'agirait de corriger s'il est trop proche (*cf.* Benny). Mais modéré en ce qu'ils n'expriment pas de prétention hégémonique, qui consisterait à rechercher le contact de juifs non-orthodoxes pour les amener à une pratique jugée convenable, c'est-à-dire, orthodoxe. Évidemment, il peut s'agir d'un discours à destination du chercheur, cherchant à donner une image plus présentable de

soi. Un élément accrédite cette idée : si les termes choisis ne sont pas virulents, l'opposition aux libéraux demeure vive. Ainsi, lorsque la mairie de Strasbourg a prêté un appartement à un rabbin libéral (*cf.* chapitre 6), les responsables consistoriaux lui ont fait savoir leur opposition à ce geste (Patrick). Par ailleurs, force est de constater que les orthodoxes ne sont pas les seuls à préférer cette paix séparée, ce *statu quo* minimal. En effet, si certains responsables libéraux expriment un intérêt pour le Consistoire (*cf.* chapitre 5), cette idée n'est pas unanimement partagée :

> « J'ai entendu ça aussi, que certaines communautés libérales seraient pour que le Consistoire représente l'ensemble des Juifs de France et pas seulement une tranche de la population juive. Et c'est vrai qu'à être dans le Consistoire, ça donne à ces communautés une plus grande assise dans le pays, plus de légitimité tout simplement auprès de la population juive. Et du coup, je pense que c'est aussi la raison pour laquelle certains orthodoxes qui ne sont pas vraiment d'accord avec la vision libérale du judaïsme n'ont pas forcément envie de voir débarquer les libéraux au Consistoire. Mais, ici à Strasbourg, je dirais que pour le moment ce n'est pas quelque chose qui a été expliqué comme étant la priorité dans le Conseil d'Administration, dans les personnes que j'ai pu rencontrer. Mais, c'est sûr que si ça pouvait advenir, je pense que la communauté ne serait pas forcément contre. Si le judaïsme libéral était au Consistoire, c'est sûr que ça nous donnerait quand même pas mal d'avantages qu'on n'a pas en étant au dehors au Consistoire. Mais, voilà, je n'ai jamais vu le Conseil d'Administration en faire un cheval de bataille, on va dire. », Salomé, 36 ans.

Là encore, il peut s'agir d'un discours à destination d'un tiers. Mais dans ces propos, nulle agressivité, nulle hostilité vive ne ressort à l'égard des orthodoxes. Malgré un capital notamment symbolique qu'ils pourraient retirer de leur appartenance au Consistoire, les libéraux de Strasbourg, en tout cas la communauté organisée, préfère maintenir une attitude de relative indifférence. Autrement dit, l'anticipation du refus orthodoxe suffit à surmonter les potentiels gains qu'une intégration au Consistoire du Bas-Rhin pourrait générer.

La deuxième limite au rejet du judaïsme libéral est la fonction qu'il peut assumer. En effet, aussi superficiel soit-il, il peut revêtir aux yeux de certains orthodoxes une certaine utilité :

> « Je pense que c'est des organisations très importantes, parce que c'est des organisations qui permettent à des gens, qui d'une certaine façon n'ont pas une éducation juive très approfondie, qui ont une réticence très forte vis-à-vis de tout ce qui est pratique religieuse, et néanmoins veulent appartenir à une communauté, à un cercle dans lequel on va parler judaïsme, et ces communautés-là sont très importantes d'un point de vue sociologique. Elles font en sorte d'être capable de capter une partie de cette communauté qui est intéressée par le judaïsme mais qui se reconnait pas du tout dans les formes du judaïsme consistorial. De ce point de vue-là, elles sont très importantes. Maintenant, à titre personnel, moi j'y adhère pas du tout. Il y a une forme de distance prise vis-à-vis de la pratique, et de la *Halakha* telle

qu'on l'entend…et même de l'étude telle qu'on l'entend qui n'est pas en adéquation avec ce que je pense et ce que je crois. » - Nicolas, 37 ans.

Tout en rejetant la conception libérale du judaïsme, Nicolas reconnait qu'elle permet de retenir certains juifs en leur proposant une formule plus souple. Certes, ils n'étudient ni ne pratiquent convenablement, mais au moins sont-ils encore en contact avec le judaïsme, au moins sont-ils insérés dans des relations de sociabilité juive. On retrouve ici la position liminaire décrite par Benny, non d'un point de vue théologique cette fois, mais sociologique : ils vivent si ce n'est *en* juifs, du moins, *parmi* des juifs. Ils rejettent l'autorité de la hiérarchie et de la tradition, et la certitude qu'elle confère[1308], au profit de l'échange d'expériences que permet l'horizontalité des juifs libéraux. Haïm Niesenbaum, porte-parole loubavitch, reprend l'idée, avec un ton plus direct : l'utilité des conceptions non-orthodoxes du judaïsme (y compris *massorti*) est de retenir des juifs tentés par la complète assimilation, en attendant qu'ils ne reviennent un jour à une pratique convenable, c'est-à-dire orthodoxe[1309]. Cet argument est un *leitmotiv*, qui se retrouve aussi dans d'autres tendances américaines[1310]. Du reste, cette utilité reconnue ne donne pas lieu à davantage d'échanges. Lors de cette rencontre entre représentants de divers courants du judaïsme, la discussion était construite sur une attaque de la position orthodoxe incarnée par Haïm Niesenbaum par les autres intervenants, celui-ci ne répondant qu'à peine à leurs arguments.

2) Entre indifférence *Modern-Orthodox* et condamnation *haredi*

2.1 Le projet libéral, un projet subversif ?

Les différences entre les pratiques et conceptions libérales et orthodoxes ont été envisagées sur un ton technique, le ton de l'observation de la même manière par *Modern-Orthodox* et *haredim*. Ces derniers ont également émis un jugement, celui du rejet. Toutefois, comme la dernière référence à Yossef, 83 ans, le laissait pressentir, certains *haredim* n'en restent pas là, et attribuent aux libéraux une intention. Ces derniers ne seraient, alors, pas des individus se fourvoyant par ignorance, mais des individus qui déforment sciemment le texte religieux. C'est là un *casus belli* pour nombre de *haredim,* tant le texte est central dans leur conception. Salomon, 29 ans, le même qui était d'accord pour que des juifs ne soient pas religieux, est ainsi résolument hostile à toute volonté de « *changer* » le texte, « *pour lui faire dire ce qu'on veut* ».

[1308] Sur la notion de régime de certitude, et sa fonction légitimante, voire rassurante, voir notamment : Lagroye, J. (2006), *La vérité dans l'Église catholique. Contestations et restauration d'un régime d'autorité*, Paris, Belin, p. 142 *sqq*.
[1309] Conférence Akadem, « Dérives et tentations d'un judaïsme divisé », mars 2011, Paris.
[1310] Kaplan, M. (1934), *op. cit.*, p. 108 *sqq*., même si Mordecaï Kaplan ne confère au judaïsme réformé qu'une capacité à freiner, non à enrayer, le processus d'assimilation.

Trois acteurs emblématiques condensent les dénonciations de la part des orthodoxes : le rabbin Delphine Horvilleur, le cinéaste Amos Gitaï et certains médias.

Tout d'abord, figure omniprésente de cette impertinence envers le texte, Delphine Horvilleur. Si elle n'est pas la première femme en France à être rabbin – il s'agit de Pauline Bebe[1311] – ni le seul rabbin libéral[1312], sa surface médiatique tend à l'ériger en représentante du judaïsme libéral, voire dans une certaine mesure, en représentante médiatique du judaïsme[1313]. C'est du moins ce que laissent croire les réactions de certains *haredim*, qui l'évoquent spontanément, comme incarnation d'un judaïsme laxiste et décomplexé :

> « Quand il fait un film comme *Kaddosh*, Amos Gitaï, dit « voilà ce qui se passe dans un milieu ultra-orthodoxe ». Il a raison, oui il y a des milieux orthodoxes dans lesquels les hommes sont des dingues, comme partout. Moi, je m'y retrouve [dans ce milieu orthodoxe] parce que de manière générale, c'est pas ça. Et ce qui est intéressant, c'est de voir le désir de ne pas montrer une vision qui pourrait rendre ce judaïsme pratiquant religieux et observant comme étant un judaïsme fréquentable. C'est pour ça qu'aujourd'hui la seule qui est fréquentable, c'est Delphine Horvilleur. Évidemment elle n'est pas le symbole du judaïsme pratiquant et orthodoxe. Mais elle, elle est totalement fréquentable. Je peux le comprendre. […]
> **Enquêteur** : Comment ça vous pouvez comprendre ?
> **Enquêté** : Je peux comprendre parce que ça sert le système dans lequel, au fond, pourquoi se confronter à quelque chose qui crée de trop grandes exigences par rapport à vous-mêmes ? On aime bien être dans une forme de… de relation au religieux qui ne va pas trop nous bouleverser » - Nathan 55 ans.

Le film d'Amos Gitaï, *Kaddosh* (1999), présente le milieu *haredi* dans toute sa rigueur à travers le destin de deux sœurs : l'une est répudiée au bout de dix ans parce qu'elle est infertile, l'autre violée par un époux qu'elle n'a pas choisi. Nathan, tout en reconnaissant la réalité de tels agissements, s'efforce de ne pas leur accorder plus d'importance qu'ils n'en ont : ces phénomènes existent, et sont condamnables, mais ne peuvent rendre compte de l'ensemble du judaïsme orthodoxe. À l'inverse, Amos Gitaï fait partie des acteurs qui ont fait le choix d'attaquer sans concession le monde *haredi*, ce qui peut générer des malentendus, des erreurs de perceptions. Nathan clame, en effet, que les orthodoxes peuvent

> « se sentir un peu diabolisés, parce que dès le moment que vous êtes un Juif pratiquant, de fait vous êtes fondamentaliste. Sur ça, on peut rien faire, sur ça, on peut strictement rien faire. […] On peut être totalement engagé dans une vie de

[1311] Pauline Bebe a été ordonnée en 1990 au séminaire rabbinique du Léo Baeck College de Londres. En 1995, elle a fondé la Communauté Juive Libérale d'Île-de-France, où elle officie depuis.
[1312] Séverine Sokol en 2003, Floriane Chinsky a été ordonnée en 2005, Célia Surget en 2007, Delphine Horvilleur en 2008, Daniela Touati en 2019, mais seules Pauline Bebe, Floriane Chinsky et Delphine Horvilleur et Daniela Touati exercent actuellement en France. A titre de comparaison, les femmes rabbins au sein du mouvement libéral seraient 700.
[1313] Plus précisément, c'est plus Delphine Horvilleur que le judaïsme libéral qui a une surface médiatique : de 2002 à 2021, autant d'articles de presse français abordent le judaïsme orthodoxe et libéral en France (112 contre 124), alors que 657 mentionnent le rabbin, qui apparait dans près de 600 émissions télévisées et radiodiffusées. (comptes actualisés le 23/06/2021). Source : enquête de l'auteur, à partir des bases de données Factiva et Inathèque. En outre, de 2012 à 2014, la même Delphine Horvilleur signe une chronique permanente dans *Le Monde des religions.*

> Torah, ça veut pas pour autant dire qu'on doit pas être dans une ouverture claire et entière à l'univers de toutes celles et de tous ceux qui pour l'instant ne s'y inscrivent pas. Et, on doit juste leur proposer ce que la Torah est en train de dire et à partir de cela, ils feront ce qu'ils veulent avec. C'est tout. On est juste là pour partager un savoir, pas pour imposer une idéologie. D'aucune manière. Ceux qui le font, ils n'ont peut-être pas très bien compris le message. En tout cas, c'est le message que j'ai appris chez mes maîtres que l'on qualifierait aujourd'hui ultra-orthodoxes fanatiques, mais qui est tout sauf ça. »

Tant et si bien que la seule version du judaïsme acceptable serait la version libérale. Ainsi, en plus de déformer le texte, Delphine Horvilleur serait le parangon d'un judaïsme plus compatible avec la modernité, comme l'indique Saul, 38 ans :

> « Après on va dire il y a des tendances qui portaient, qui porteraient à penser que…la tradition…serait pas suffisamment moderne, etc. alors, des fois, ça peut être soit véhiculé par des média, soit par une femme rabbin qui comprend ce qu'elle veut… »

Troisième acteur : les médias. Le judaïsme orthodoxe serait, en effet, décrédibilisé par des militants juifs laïcs, hostiles au religieux, ce qui laisserait les libéraux occuper tout le champ du judaïsme, aidés en cela par les médias qui leur donnent une large surface médiatique. La vision popularisée du judaïsme est, ainsi, la vision libérale car elle correspondrait davantage à la société environnante sécularisée que le judaïsme orthodoxe. En somme, une version du judaïsme plus proche, plus compatible avec la modernité[1314], qui deviendrait par ricochets plus visible, plus connue, et donc plus légitime. Delphine Horvilleur serait alors un autre acteur de la définition du religieux légitime[1315], contribuant à la marginalisation du judaïsme orthodoxe.

> « Et je suis absolument sidérée par un phénomène récent, à savoir que Delphine Horvilleur semble être la juive de référence des médias. Pour moi, elle ne représente pas le judaïsme. […] C'est un groupe de Juifs qui ont décidé de fonder leur club de discussion, mais c'est tout, donc si vous voulez appeler, faire venir cette nana [Delphine Horvilleur], qui parce qu'il a plu ou parce qu'il a venté ou parce qu'un Juif a fait atchoum et lui demander ce qu'en pense le judaïsme. Elle ne représente, elle ne représente pas qu'elle-même malheureusement, elle représente toutes ses ouailles. Donc, je sens la distance immense pour moi si vous voulez, le vrai judaïsme n'a pas, parce qu'il est tellement loin, il est tellement exotique, on lui donne pas la parole, parce qu'il est trop choquant, il est trop dérangeant. Voyez, mais ça me dérange pas. Ça me dérange d'un point de vue strictement pratique, mais idéologiquement ça me dérange pas parce que je sais que Abraham, il était dérangeant dans son temps, par rapport au monde environnant qui était le sien. Donc, somme toute, c'est une identité de destin. » - Haya, 58 ans.

Le projet des libéraux serait, donc, de cadrer les orthodoxes comme des individus infréquentables, fondamentalistes, et de s'instituer en seuls représentants du judaïsme.

[1314] Asad, T. (1993), *Genealogies of religion. Discipline and reasons of religion of power in Christianity and Islam*, Baltimore, Londres, The Johns Hopkins university press. L'auteur montre que les croyances intégralistes sont rejetées par les États sécularisés.

[1315] Martinez-Arino, J., Griera, M. (2020), « Adapter la religion : négocier les limites de la religion minoritaire dans les espaces urbains », *Social Compass*, 67(2), 221–237.

Cet argument est intéressant, voire paradoxal, tant les orthodoxes reprochent aux libéraux de faire ce qu'eux-mêmes font, c'est-à-dire de rejeter une conception du judaïsme. Toutefois, l'enjeu pour les juifs orthodoxes n'est pas tellement celui de la représentation médiatique, dont ils se tiennent à bonne distance (*cf.* chapitre 4, sur le rapport à l'Autre non juif), mais bien de la menace[1316] que font porter les libéraux sur le judaïsme.

> « **Enquêteur** : Pour revenir aux libéraux, est-ce que vous diriez que c'est une menace pour l'avenir du peuple d'Israël ?
> **Enquêté** : Dans la mesure où ils travaillent pour essayer de convaincre les Juifs, oui. » - Yossef, 83 ans.

Par leur travail de diffusion d'une conception plus souple du judaïsme, les libéraux porteraient ainsi atteinte non seulement au « vrai » judaïsme en rompant sa cohérence, en le destituant de sa fonction de mode de vie, mais aussi en rompant l'unité du peuple d'Israël. C'est, donc, un projet subversif que celui des libéraux, décidés à porter préjudice à leurs homologues orthodoxes. Abel, 55 ans, relate une scène vécue alors que, étudiant, il tentait d'obtenir une nouvelle date d'examen auprès du doyen, la première ayant été fixée un jour de fête :

> « Il [le doyen] me dit « dans le cadre de cet examen, c'est pas possible ». « Vous voulez que je refasse une année ? » « Non ! ça veut dire que pour une fois, vous allez faire l'impasse ». Pour lui, vous voyez, ça veut dire faire l'impasse. Ça veut dire que, lui, il ne peut pas comprendre, il ne peut pas se mettre à ma place, je lui dis « vous vous rendez compte de ce que vous faites ? » […] Quand est-ce qu'il m'a coupé les forces ? « Écoutez, il y a bien des juifs dans v tre classe. Je vois bien que, eux, non seulement ils vont passer l'examen, et ils sont venus me voir pour me dire de ne pas vous écouter. » [long silence] Ça m'a rappelé l'histoire des Maccabés et des juifs en Israël qui étaient du côté des Grecs contre leurs frères Maccabés. Alors, quand il m'a dit ça je suis resté sans voix, et qu'est-ce que je peux ? Si des Juifs vont dire à une personne non-juive, et qui plus est à cette position-là, ce genr de choses, alors je ne peux pas lui en vouloir. Je dis « Bon, Monsieur le doyen, vous avez r ison, on arrête là. » Alors il me regarde, puisqu'il a vu que j'étais devenu blême. « J'espère que vous n'avez pas pris mal ce que je vous ai dit ? J'ai rien contre vous. » J'ai dit : « vous êtes dans votre rang, oui ce que vous m'avez dit m'a fait très mal […] » « Ah je vous jure que c'est vrai. » « Bon, écoutez ben tant pis, je repasserai » et j'ai perdu un an. » - Abel, 55 ans.

Les juifs libéraux sont ainsi placés dans le rôle de traitres, comme l'indique l'exemple des Maccabées, *summum* de leur projet subversif. Après avoir mutilé les textes, ils s'emploieraient à nuire à la communauté juive dans son ensemble, et en ses plus insignes représentants en particulier, c'est-à-dire les juifs orthodoxes.

[1316] Les groupes hassidiques non seulement se tiennent à bonne distance des *goyim*, mais aussi des juifs sécularisés, vus comme une menace. *Cf.* Shaffir, W. (1995), *op. cit.*, p. 50.

2.2 Les juifs libéraux sont-ils (encore) des juifs ?

Un autre enjeu pour certains *haredim* est la définition même qui est donnée du judaïsme. Être juif ne suffit alors pas à se réclamer du judaïsme. Haya, 58 ans, poursuit sur ce point avec une certaine clarté :

> « Pour moi, les libéraux c'est pas un judaïsme, d'accord ? Parce qu'ils ont aboli tout ce qui est absolument essentiel du judaïsme. Alors, certains sont juifs, mais chez le communisme aussi certains sont juifs, le communisme n'est pas un judaïsme, d'accord ? Dans tous les mouvements isme, vous avez eu des Juifs. Ces mouvements-là ne se sont jamais dits être des judaïsmes, d'accord ? La psychanalyse n'est pas un judaïsme, pourtant Dieu sait combien il y avait de Juifs dedans, vous comprenez ce que je veux dire ? Donc, si vous voulez, il n'y a aucune raison que le judaïsme réformé soit un judaisme. […] C'est-à-dire que le judaïsme, qu'on y adhère ou pas, d'un point de vue objectif, c'était une religion, appelons ça une religion, un système, un système de vie et de pensée et de fonctionnement qui était fondé sur l'idée qu'il y avait Dieu, un seul Dieu, que ce Dieu il s'était choisi un peuple, qu'il s'était choisi une terre, et qu'il avait transmis la Torah à ce peuple et que cette Torah, comme c'est écrit dans les *Pirké Avo*t [les maximes de nos Pères]. C'est marqué à la première *mishna* de *Pirké Avot* que cette Torah a été transmise du Sinaï à Moshé, de Moshé à Josué etc. etc. etc. tout le système libéral rejette tout ça [insistance sur « tout ça »]. Il fait table rase de ça, il vous explique que ce sont des documents culturels, mais somme toute c'est aussi des documents culturels pour le curé du coin, c'est des documents culturels pour l'imam du coin, c'est des documents culturels pour le philosophe athée ou agnostique du coin, donc ça ne les rend, si vous voulez, ils n'ont plus rien de juif dans leur démarche. Ils peuvent être juifs parce que leur mère est juive, mais encore une fois, on peut être de mère juive et communiste, le communisme n'est pas un judaïsme. Donc, le fait qu'ils aient fait ce choix alors que leur mère est juive, ne fait pas de ce choix un choix juif, d'accord ? Donc, ils ont fait table rase de ce qu'était le judaïsme et ils ont inventé quelque chose d'autre, qui n'est pas le communisme, qui n'est pas le socialisme, mais qui est, appelez ça réformisme, appelez ça ce que vous voulez, je m'en fiche, c'est pas le judaïsme. »

La pensée libérale ne pourrait, donc, pas s'inscrire dans le judaïsme, dans la mesure où elle s'en affranchit par trop. Le judaïsme recouvre, en effet, une définition stricte, dont il faut se montrer à la hauteur. Or, de ce point de vue, les libéraux font figure de parents indignes :

> « Pour moi, il y a un vrai judaïsme. Le vrai judaïsme, c'est celui qui est basé sur l'étude de la Torah et l'accomplissement des commandements, ça c'est le vrai judaïsme. Le reste pour moi, c'est pas le vrai judaïsme. Les gens restent des Juifs, mais… ça ne représente pas, ce ne sont pas des dignes descendants du peuple d'Israël qui étaient tous présents au mont Sinaï, au don de la Torah par l'Éternel » - Yossef, 83 ans.

Yossef rejette ici sans ambages la pluralité du judaïsme, qu'il réduit à la conception orthodoxe. Il faut, en effet, remarquer que Yossef n'emploie pas ici de qualificatif : il parle du judaïsme, sans qu'il soit nécessaire de préciser orthodoxe[1317]. Les critiques

[1317] Stolow, J. (2010), *Orthodox by Design: Judaism, Print Politics, and the ArtScroll Revolution*, Berkeley, University of California Press.

orthodoxes du judaïsme libéral vont par ailleurs *crescendo* : la déformation des textes procède d'une volonté de nuire au judaïsme et fait honte au vrai judaïsme. Et le judaïsme libéral n'est pas un judaïsme. Une question se pose alors logiquement : les juifs libéraux sont-ils encore des juifs ? Il y répond, certes, par l'affirmative, mais la question est posée. Or, certains vont jusqu'à franchir le pas, et rejettent à la fois le judaïsme libéral comme judaïsme et les juifs libéraux comme juifs. Certains *haredim* contestent même l'inscription du judaïsme libéral dans le judaïsme. La conséquence, en forme de saut qualitatif, est majeure : les libéraux vont tellement loin dans leur outrance au texte qu'ils sortent *de facto* du judaïsme.

> « Le judaïsme est un système selon lequel il y a Dieu, il y a un peuple, il y a une terre, il y a une loi. Cette loi on se doit d'y obéir, cette loi est d'origine divine, et cette loi est consignée dans des ouvrages, voilà ce que je veux dire, d'un point de vue strictement objectif, après on y adhère ou on n'y adhère pas, c'est pas le problème. C'est que c'est comme ça. C'est comme si moi demain, je vous prends le Coran, je le retourne, j'enlève ce qui me convient pas et je dis « chouette chouette, on est l'islam moderne ! ». « Nan mais elle se prend pour qui celle-là ? Elle se prend pour qui celle-là ? » Je suis rien du tout, et même si j'avais un père musulman qui ferait qu'aux yeux des musulmans je serais musulmane, ce qui n'est pas le cas, ça rendrait pas la chose, ça ferait pas de la chose un islam, vous êtes d'accord avec moi ? Donc c'est une imposture, pour moi, elle [Delphine Horvilleur] mériterait d'être excommuniée. Parce que c'est une imposture, et que je trouve que c'est une imposture et une malhonnêteté intellectuelle. […] C'est pas des gens qui m'intéressent, parce que comme je vous dis, pour moi, c'est une imposture. C'est comme si, pour moi c'est du dol, voilà, ça relève du dol. Si par exemple – je dis n'importe quoi – je vous vends un vin de Médoc, si vous n'êtes pas connaisseur, et je vous fais croire que c'est un grand cru Bordeaux, c'est dégueulasse, on est d'accord ? Si je vous vends un Zyrconium et je vous fais croire que c'est un diamant, que vous n'y connaissez rien, que vous savez pas comment vérifier, c'est dégueulasse ? Ben c'est pareil. » - Haya, 58 ans.

Excommunication, imposture, malhonnêteté, la charge est particulièrement forte. À la critique de mutilation du texte, classique on l'a vu dans les milieux orthodoxes, s'ajoute celle d'usurpation d'identité. Autrement dit, la conception libérale du judaïsme est tellement viciée qu'elle ne peut s'appeler juive. Le terme de dol ainsi que les exemples de vin et de pierres précieuses sont clairs : les libéraux organisent en toute conscience, et pour le dire trivialement, une tromperie sur la marchandise, qui les exclut de fait du judaïsme. Mais Haya va encore plus loin, et présente une comparaison lourde de conséquence. En effet, le propos qu'elle développe au sujet de l'islam mérite attention : être né musulman ne suffit pas à donner un caractère musulman à la pensée religieuse produite. Or, si l'on applique ce schéma au judaïsme, la conséquence est majeure : elle implique qu'une pensée religieuse est juive, si et seulement si, elle reçoit,

sans le modifier, le texte, vu comme la parole divine ; autrement dit si et seulement si elle est orthodoxe, si elle se conforme aux standards de la pratique *haredi*. L'on ne naît donc pas juif, on le devient, par la pratique et par l'étude. Ce propos est particulièrement révélateur de l'intensité de l'intransigeantisme, qui va jusqu'à remettre en cause la matrilinéarité. Ironie du sort, ce propos est aussi paradoxalement proche de la conception libérale, à deux titres. En effet, le judaïsme libéral relativise le poids de la naissance, au profit de l'identification au judaïsme, par la pratique ou un sentiment intérieur. Également, le judaïsme libéral n'a pas pour objet le maintien de l'unité de la communauté juive, car il accorde un primat à l'idéologie sur le consensus. Or ici, au nom de la fidélité à sa propre conception, le judaïsme orthodoxe altérise lui aussi une autre conception du judaïsme[1318]. Les convergences paradoxales entre ces deux judaïsmes s'arrêtent ici. Effectivement, l'intransigeance orthodoxe revendique pour elle le respect des textes, qui les autorise à allogéniser les libéraux, alors que dans la conception libérale, au contraire, la connaissance des textes et leur respect doivent amener à l'ouverture et à la tolérance[1319].

Autrement dit, relativisée, la naissance ne garantit plus un ancrage inamovible dans le judaïsme ; et exacerbée, l'idéologie pousse à exclure. La conséquence est donc logique : les juifs libéraux sont des apostats, au sens où ils abandonnent une cause, à savoir, le judaïsme. Et ce, jusqu'à embrasser le christianisme :

> « Le judaïsme libéral, il n'est pas un judaïsme qui s'adapte comme le judaïsme traditionnel, c'est un judaïsme qui réforme, qui change, et qui se permet de changer la loi et de Dieu et de plus encore la loi des rabbins en disant que les rabbins finalement, ils les prennent avec beaucoup de condescendance. Ceux qui ont cette vision du judaïsme, ce sont des descendants du monde chrétien sur le plan idéologique. C'est-à-dire que le monde chrétien, c'est rien d'autre que des juifs qui se sont déjà arrangés, le premier judaïsme libéral c'est le monde chrétien, je le dis sans, sans mépris, c'est une réalité scientifique, historique, c'est facile à vérifier. Ce sont des juifs qui ont quitté le navire, qui ont dit, grosso modo, pour le dire sans esprit polémique, le judaïsme de Moïse et des rabbins, c'est trop, exemplarité c'est bien gentil, mais c'est trop, on peut pas, on peut pas arriver à ça. Donc ils ont supprimé la loi. Le judaïsme libéral, ça a donné le monde chrétien. Mais le refus d'accepter que des Juifs restent des Juifs déjà, ça a donné de la part du monde chrétien le désir de liquider les Juifs. Il faut pas oublier que les croisades, ils n'avaient rien à envier au croissant des djihadistes, c'est la même, eux ils ont fait les mêmes exactions, les mêmes atrocités. » - Abel, 55 ans.

Par leur insistance sur la dimension individuelle de la croyance, leur rapport sélectif au texte, les juifs libéraux sont, ainsi, bien plus proches de la pensée chrétienne

---

[1318] Tank-Storper, S. (2015), *op. cit.*, p. 72.

[1319] Il n'est ainsi pas anodin que cette vision soit retenue par Philippe Haddad, rabbin libéral, lui qui commente ainsi cette citation du Talmud *« Ne fais pas de la Torah une couronne pour te grandir »* (*Talmud* de Babylone, Nedarim, 62a) : « *L'étude et la connaissance de la Torah ne doivent pas pousser à l'intransigeance, mais à la tolérance, l'amour envers les autres, même ceux qui pensent ou agissent différemment ». Cf.* Haddad, P. (2017), *Citations talmudiques expliquées*, Paris, Eyrolles, p. 145.

que de la pensée juive, ce qui n'est pas sans danger pour le judaïsme. Toutefois, dans l'échelle des valeurs établie par certains *haredim*, se dire chrétien fait au moins montre d'une certaine honnêteté. C'est en tout cas le point de vue de Haya, 58 ans :

> « Il y a eu une secte juive qui a muté, qui a muté il y a 2000 ans, et qui très rapidement a cessé de dire qu'elle était juive. Ils se sont appelés soit on les a appelés chrétiens. Mais au moins ils disent « Nous, on est des chrétiens, pas des juifs ». »

Dans la mesure où ils ont entériné leurs divergences et ne se situent plus sur le champ du judaïsme, les chrétiens ont abandonné l'appellation de « juifs », ce qui permet d'assainir les relations avec les juifs orthodoxes. Après avoir rappelé à quel point *« les libéraux véhiculent des idées très opposées à la Torah en se prévalant de la Torah* », Yakov, 70 ans, évoque que lors de la commémoration d'un « Juste des nations », il a préféré discuter avec le curé de la paroisse, qui est « *mieux que ces gens-là* ». Nous avons soumis cette scène au jugement de Yossef, 83 ans. Sa réponse est elle aussi catégorique :

> « **Enquêteur** : Une fois quelqu'un m'a dit qu'il préférait discuter avec le curé du coin qu'avec les libéraux. Est-ce que vous êtes sur la même ligne ?
> **Enquêté** : Je comprends ce qu'il veut dire. Il veut dire que le curé, il accepte en principe l'existence des religions, et par conséquent l'existence d'obligations, alors que les libéraux ils pensent que ce que nous croyons être des obligations eux ils ont la philosophie que ça a changé. Donc, je comprends cette remarque.
> **Enquêteur** : Est-ce que vous pourriez la reprendre à votre compte ?
> **Enquêté** : Oui, je suis d'accord avec cette façon de voir. Les uns ne s'opposent pas à nous. Nous recevons des lettres de la part des responsables religieux catholiques, pour *Roch Hashana* par exemple, pour souhaiter une bonne année. Jamais un Juif libéral nous a écrit pour souhaiter. [il rit] »

Non seulement les libéraux ne sont pas fidèles au texte en tant que parole divine, non seulement ils portent atteinte à l'unité du peuple d'Israël, mais en plus ils avancent masqués, à tel point qu'il convient de leur préférer les responsables du culte catholique. Mais les mêmes *haredim* qui adoptent ce point de vue vont encore plus loin, en rétrogradant davantage le judaïsme libéral. Yakov, 70 ans, cite la Torah : « « *Aime les Créatures et rapproche-les de la Torah », et non pas « rapproche la Torah d'eux ». La Torah est la sagesse de Dieu, Dieu et sagesse de Dieu sont la même essence, Dieu et la Torah idem. Donc abaisser la Torah, c'est abaisser Dieu* ». La conclusion de ce raisonnement tombe comme un couperet : *« le judaïsme libéral est aussi interdit que l'idolâtrie* ». Dans la bouche d'un croyant intégraliste d'une religion monothéiste, l'accusation est particulièrement lourde. Les libéraux ne sont plus seulement mis au seuil du judaïsme, plus seulement exclus du judaïsme, ils sont même exclus du monothéisme. Certains *haredim* se distinguent, ainsi, du tronc commun aux orthodoxes abordé plus

haut : ils ne considèrent pas que les juifs libéraux empêchent l'assimilation de certains juifs car ils ne font eux-mêmes déjà plus partie du judaïsme.

Toutefois, ces attaques ne sont pas l'apanage des *haredim*, dans la mesure où des *Modern-Orthodox* ont eux aussi des mots très durs à l'encontre des juifs libéraux. Par exemple, Benny, 35 ans, leur reproche d'entraîner les autres juifs dans leur erreur, et décrit un judaïsme sous assaut libéral, tenant en cela les mêmes propos que Yossef, 83 ans. Esther, 46 ans, partage quant à elle l'accusation d'idolâtrie de Yakov, 70 ans :

> « **Enquêteur** : Vous parliez plus tôt des libéraux, qu'est-ce que vous en pensez ?
> **Enquêtée** : [silence] Il est pas écrit dans la Torah. Il est écrit dans le… [se lève chercher un ouvrage]. Une femme ne peut pas être rabbin. Quand vous rentrez chez les libéraux, les femmes sont rabbins. Elles mettent les tefillins [phylactères]… Non.
> **Enquêteur** : Est-ce que vous pourriez pour une occasion particulière, la *bar-mitsva* d'un membre de la famille, assister à un office dans une synagogue libérale ?
> **Enquêtée** : Non. Ce serait comme la *avoda zara* [le culte étranger], je rentrerais pas.
> **Enquêteur** : Vous en connaissez des libéraux ?
> **Enquêtée** : Non. Pas du tout… »

Cet extrait est caractéristique du raisonnement de certains *haredim* à l'endroit des libéraux : une opposition au texte (sur l'accès des femmes à la fonction de rabbin en l'occurrence) pousse à considérer le judaïsme libéral comme une idolâtrie, et justifie un évitement des offices mais aussi des personnes (Esther ne connait pas de libéraux). Deux explications peuvent alors être émises. La première irait dans le sens d'une évolution des *Modern-Orthodox*, qui tendrait progressivement à s'aligner sur la conception de certains *haredim*. La deuxième serait plus spécifique à ces deux enquêtés. Benny et Esther sont en effet des convertis, pour lesquels un ton indulgent envers les libéraux remettrait possiblement en cause l'appartenance au judaïsme. Dans leur cas, une attitude *Modern-Orthodox*, rejetant le judaïsme libéral pour eux-mêmes tout en lui reconnaissant une certaine utilité pourrait indiquer une conversion non achevée, en tout cas, telle est peut-être leur crainte. Pour le dire autrement, dénigrer les libéraux constituerait un moyen commode de réaffirmer leur judéité[1320].

3) Une bipolarité déséquilibrée

Des divergences émergent, donc, sur le rapport aux libéraux, envisagés ou non comme des juifs. Mais, les responsables *Modern-Orthodox* comme *haredim*, en l'espèce des rabbins, affirment n'avoir aucune relation de travail avec des rabbins libéraux. Autrement dit, cadrer le projet libéral comme le projet d'une minorité dans l'erreur est suffisant pour empêcher toute relation professionnelle. Les *Modern-Orthodox* peuvent,

[1320] Durkheim, É. [1893] (1991), *De la division du travail social*, Paris, PUF, Tome I, chapitre 2 ; Girard, R. (2014), *Le bouc-émissaire*, Paris, Grasset.

certes, moins rejeter les juifs libéraux comme individus que certains *haredim*, ils n'œuvrent pour autant pas davantage à un dialogue entre leurs communautés et les communautés libérales, pas de dialogue en tout cas qui serait de nature à modifier, même légèrement, les équilibres entre les différents courants du judaïsme[1321]. Frédéric, 43 ans, clôt définitivement la question :

> **« Enquêteur** : « Il n'y a pas de dialogue ». Pas de dialogue institutionnel ou même à titre personnel ?
> **Enquêté** : Non il n'y a pas de dialogue, on n'est pas d'accord. C'est comme si vous demandez à un catholique et un protestant qui ne sont pas d'accord. »

Cette distance entre libéraux et orthodoxes n'est pas propre à la judaïcité française[1322], et par leur condamnation des libéraux, les orthodoxes français se comportent comme les *haredim* états-uniens, même si les proportions sont inverses. Le judaïsme libéral (*Reform*) est en effet majoritaire aux États-Unis (83% des juifs états-uniens s'affilient à des courants non-orthodoxes, dont 35% au mouvement *Reform*[1323]). Et pourtant, les *haredim* refusent de dialoguer avec eux, tant ils sont convaincus qu'ils vont bientôt disparaitre par l'assimilation[1324]. A l'inverse, les *haredim* s'estiment renforcés par une forte croissance démographique, qui se traduit par une hausse des effectifs dans les écoles. En France, le rapport de forces est autre et les raisons de refuser un dialogue sont surtout religieuses, mais le constat est le même : celui d'une absence de relation, d'échange, entre ces deux polarités. À tel point que le seul terme « libéral » constitue une attaque parfois faite entre orthodoxes pour disqualifier par la rhétorique un opposant, pour reprocher une pratique trop souple, et ce, même si elle ne relève pas du judaïsme libéral ; tout n'étant, ici, qu'affaire d'appréciation subjective[1325]. Les divergences de pratiques et de conception du judaïsme et ce regard si défiant des orthodoxes envers les libéraux dessinent ainsi une polarisation au sein du judaïsme. Autrement dit, deux conceptions borneraient le champ du judaïsme pratiquant : la conception libérale et la conception orthodoxe, les positions intermédiaires étant moins

---

[1321] Ferziger, A. (2009), « From Demonic Deviant to Drowning Brother: Reform Judaism in the Eyes of American Orthodoxy » *Jewish Social Studies*, 15(3), 56-88.
[1322] Le Lievre, A. (2012), « L'affirmation d'une orthodoxie juive brésilienne : de la contestation à la délégitimation des libéraux », *Cahiers des amériques latines*, 70(70), 59-82; Hunter, J. (1991), *op. cit.*, p. 95; Heilman, S. (1987), "Orthodox Jews: An Open or Closed Group?", dans Bellah, R., Greenspahn, F. (dir). *Uncivil Religion*, New-York, Crossroad.
[1323] (2013), Pew Research Institute, *op. cit*.
[1324] Dashefsky, A., Sheskin, I. (dir.) (2016), *American Jewish Year Book 2016. The Annual Record of North American Jewish Communities*, p. 32. La droitisation de l'orthodoxie juive américaine est peu claire, puisque d'un côté les *Modern-Orthodox* apportent leur manière de penser, et demandent par exemple plus de matières séculières à l'école, pour favoriser l'obtention d'un emploi (*Cf.* Krakowski, M. (2012), *op. cit.*). D'un autre côté, au cours du programme d'un an en Israël, les jeunes s'éloignent de la culture occidentale/américaine, sous l'effet de rabbins *haredim* (*cf.* Heilman, S. (2006), *op. cit.*). Le voyage d'un an en Pologne, centré sur la vie avant-guerre et les maîtres hassidiques a détourné l'attention de *Modern-Orthodox*, autrefois portée sur les liens avec les autres dénominations (*Cf.* Ferziger, A. (2011), "Holocaust, *Hurban*, and Haredization: Pilgrimages to Eastern Europe and the Realignment of American Orthodoxy", *Contemporary Jewry*, 31, 25-54).
[1325] Ferziger, A (2014), « The Role of Reform in Israeli Orthodoxy », dans Meyer, D., Myers, D. (dir.), *Between Jewish Tradition and Modernity. Rethinking an Old Opposition*, Detroit, Wayne State University Press, 51-66.

audibles (*massorti* et traditionnaliste[1326]). Et pour cause, cette polarisation est corroborée par plusieurs éléments. Tout d'abord, comme il a déjà été dit, parmi les possibles alternatives au judaïsme orthodoxe, ce sont les libéraux qui vont le plus loin dans le travail des textes, dans le « *culot interprétatif* »[1327], et ce sont eux qui disposent de la plus large surface médiatique[1328].

Tableau 21 - Surface médiatique comparée de trois courants du judaïsme, en France, 2002-2021

	Publications	Productions audiovisuelles et radiophoniques	Total (2)
« Judaïsme orthodoxe »[1329]	266	506	772
« Judaïsme libéral »[1330]	159	329	488
« Delphine Horvilleur »	695	468	1 163
« Massorti »	108	29	137
Total (1)	1 228	1 332	2 560

Source : élaboration de l'auteur, à partir des bases de données Factiva et Inathèque[1331]

Comme le montre ce tableau, la surface médiatique du judaïsme orthodoxe a de quoi rivaliser, en même dépasser celle du judaïsme libéral. Toutefois, la présence médiatique d'une figure en particulier, à savoir Delphine Horvilleur, renverse les équilibres. De la sorte, sur une période de près de 20 ans, la conception libérale du judaïsme a occupé près des deux tiers de toutes les productions médiatiques de l'échantillon (contre 30% pour le judaïsme orthodoxe). Autrement dit, lorsqu'il est question de judaïsme en termes de tendance religieuse, c'est la tendance libérale qui est de loin la plus présente.

Toutefois, les positions intermédiaires, entre les deux pôles libéral et orthodoxe, tendent à s'affaiblir ; au profit notamment de l'orthodoxie. C'est ainsi que le mouvement des conversions internes, de renforcement de la pratique religieuse (*techouva*) touche les milieux traditionnalistes[1332]. Haïm par exemple, 34 ans, vient d'un milieu traditionnaliste, où il n'était pas de coutume d'étudier les textes biblique et talmudique, et s'est tourné vers l'étude autour de ses 15 ans, notamment en *yeshiva*. Même schéma pour Ron, 65 ans, ou, ici, Ilan, 40 ans :

> « Quand on était petit, on a toujours mangé *casher* à la maison, mais à l'extérieur on mangeait pas *casher*. […] Quand j'ai fréquenté les EI, les Éclaireurs Israélites, peut-être à partir de 11 ans, 11-12 ans, comme ça, j'ai plus mangé de viande à

[1326] Cohen, S. (1983), *op. cit.* ; Danzger, H. (1989), *op. cit.*
[1327] Expression que reprend souvent Delphine Horvilleur.
[1328] Depuis 2008, le terme « *massorti* » n'apparait que dans 99 publications françaises, avec une pointe à 18 publications en 2014 et dans 34 productions audiovisuelles ou radiophoniques (comptes actualisés le 23/06/2021).
[1329] La recherche a été restreinte à la France. En effet, nombre de productions l'évoquent pour aborder la situation politique en Israël, et non le judaïsme en France.
[1330] Les articles mentionnant Delphine Horvilleur ont été retirés de ce compte.
[1331] Les apparitions retenues sont celles faites en français, par des médias francophones (français, suisses ou belges).
[1332] Schnapper, D. (1980), *op. cit.*, p. 76.

> l'extérieur, et après je saurai pas situer, peut-être vers 15-16 ans, 17 ans, au même moment que le *Shabbat*, peut-être, j'ai mangé strictement *casher*. […] La pratique du *Shabbat* aux EI, *Shabbat* plein, rigoureux, aux EI nous a éveillés, quand je dis « nous », je parle parce que il y a mon petit frère aussi derrière, qui a eu un peu le même cheminement, et on était deux-trois copains comme ça à être devenus *shomer Shabbat* […]
> **Enquêteur** : Ça c'est pour la *cacherout*. Est-ce que vous auriez d'autres exemples de cette évolution graduelle ?
> **Enquêté** : Le *Shabbat* ça suit un peu le même cheminement, c'est-à-dire qu'on marquait le *Shabbat*, c'est-à-dire qu'on a toujours fait le *Shabbat*, le *kiddoush*, le vendredi soir, samedi midi, mais on n'était pas, je n'étais pas *shomer Shabbat*, mes parents ne sont toujours pas *shomer Shabbat*, ils sont pas très loin, mais ils sont pas toujours *shomer Shabbat*. […] Graduellement, après le bac, j'ai fait *Shabbat*, […] j'aimais pas toucher la lumière, comme si j'en avais besoin, et après ça s'est fait, et on trouve un certain équilibre *Shabbat*. *Shabbat* je trouve vraiment, c'est un pilier du judaïsme. […] On n'allait pas, on n'allait pas à l'école on va dire le premier jour des fêtes, puis on n'est plus allé à l'école les deux jours de fête, les deux premiers jours, puis après, quand je suis devenu *shomer Shabbat*, je m'absentais aussi les *yom tov*, et on ne travaille pas. Ça s'est fait petit à petit, on a toujours eu à la maison une identité juive, une pratique même si elle était moins orthodoxe dans le sens rigoureux du terme, on a toujours eu une pratique, on a toujours fait les fêtes, le *Shabbat*. Mon frère aîné nous a peut-être mis sur la voie d'une pratique un peu plus rigoureuse, et voilà après. »

Par l'évolution qu'il décrit, Ilan est caractéristique du renforcement de la pratique par un traditionnaliste. Venu d'une famille où la pratique du judaïsme était surtout identitaire, voire réduite à un folklore (bougie d'entrée de *Shabbat*, *kiddouch*), il a progressivement repris à son compte une pratique orthodoxe. C'est en effet encadré par l'organisation que sont les Éclaireurs Israélites qu'il s'est mis à observer les 34 interdits de *shabbat* et en étudiant la *parasha* à *shabbat*. L'évocation de ses deux frères et de quelques camarades accrédite par ailleurs l'ampleur de ce passage d'une pratique traditionaliste à une pratique orthodoxe[1333]. Il en va de même aux États-Unis : si le judaïsme orthodoxe est plus endogame et attire moins que les autres dénominations[1334], les nouveaux venus (*Baalei techouva*) viennent surtout des milieux traditionnalistes[1335], c'est-à-dire de la périphérie proche.

L'on comprend alors pourquoi ce sont les libéraux en particulier qui font figure de repoussoir, et incarnent le juif Autre. Or, l'absence (perçue) de position intermédiaire, entraîne une certaine panique, qui peut d'ailleurs se ressentir en entretiens. Une telle polarisation, une telle répartition du judaïsme français génère un sentiment d'être

[1333] Bensimon, D., Della Pergola, S. (1986), *op. cit.*, p. 383 : « *Si l'on entend par « renouveau juif », une pratique religieuse plus intense, ce sondage nous montre que la minorité des pratiquants réels se recrute surtout parmi ceux qui sont toujours restés fidèles aux aspects religieux du judaïsme* ».
[1334] Certainement en raison d'une visibilité moindre dans les médias et autres événements culturels. « *Seven-in-ten adults who currently identify as Orthodox Jews (70%) were raised as Orthodox. Upwards of one-in-ten Orthodox Jews (12%) say they were brought up in the Conservative movement, and 5% were raised as Reform Jews* ». *Cf.* (2013), Pew Research Center, *op. cit.*
[1335] Danzger, H. (1989), *op. cit*.

acculés, d'être au bord du précipice. Ce sentiment d'urgence et de détresse est également propagé par la presse orthodoxe, ce dont témoigne la violence des attaques contre le judaïsme libéral. De la sorte, elle contribue davantage à instaurer une bipolarisation du judaïsme, en forme de duel, dans la mesure où elle ne cible que le courant libéral et revendique un judaïsme orthodoxe[1336]. Dans ces conditions, la neutralité est déjà partisane, si bien que les juifs orthodoxes n'ont pas le choix : seul un renforcement de l'orthodoxie permet de résister à la disparition du judaïsme, dont le judaïsme libéral constitue la première étape. Face au développement du judaïsme libéral, les orthodoxes tendent ainsi à réinvestir des pratiques déjà installées. À titre d'exemple, séparer les hommes et les femmes à la synagogue est certes une habitude multiséculaire, mais revêt une signification nouvelle, une signification politisée, en contexte de sécularisation de la société environnante et d'une partie du judaïsme. Cette séparation (*mehitza*) devient ainsi l'occasion, à partir des années 1960-1970, de se distinguer des libéraux et d'affirmer la souveraineté du religieux face au politique qui incite de plus en plus à la mixité[1337]. La peur d'une transmission du judaïsme rendue moins efficace par l'exposition à la culture environnante acceptée par les libéraux[1338] peut ainsi pousser à chercher dans l'orthodoxie des garde-fous salutaires. C'est notamment pourquoi les enseignants des *yeshivot* et autres écoles juives états-uniennes sont souvent des *haredim*[1339]. Ou encore, des *Modern-Orthodox* de Strasbourg scolarisent leurs enfants

---

[1336] *Haguesher* est particulièrement véhément contre le courant libéral, accusé de *« changer, modifier les règles qui sont les vertèbres essentielles de la Torah*. […] *Une tentative de s'opposer aux valeurs permanentes de la Révélation au Sinaï. […] Selon cette optique, la religion juive pourrait être pluraliste, et posséder plusieurs courants : face au « courant » orthodoxe, existerait ainsi un « courant » réformé, voire conservateur ! Or c'est ici que de « réformé », on passe à une « déformation » de la vérité ! ». D'une part […] il ne s'agit en aucun cas d'une option « religieuse », mais d'une déviation technique des fondements essentiels de la Torah : mélange des hommes et des femmes pendant la prière, prière en anglais, les interdits du Chabbat ne sont pas respectés, les femmes peuvent « monter » à la Torah, les règles de la cacherout, de la taharat hamichpa'ha, ne sont pas observées. Bref, il s'agit assurément d'un « judaïsme de pacotille », ressemblant de loin à l'original. Mais il est quelque chose de bien plus grave, car plus essentiel : quelle est l'assise transcendante sur laquelle se base cette déformation systématique des mitsvot ? Au nom de quels principes « religieux » transformer une religion vieille de près de trois millénaires ? S'ils ne s'agit que de changements dus à des personnages qui s'intitulent « rabbins » (ou « rabbines » !, en quoi s'agit-il d'une religion, qui, par hypothèse, doit nous relier à une « Valeur suprême » -Qui nous a transmis cette tradition ? S'il n'y a pas de références à un Absolu, à des prophéties, à une relation de dépendance avec une Transcendance, quelle est, alors, la justification d'appeler cette option un « courant religieux » ? Il s'agit d'une relation de culture, de civilisation, fondées sur des données humaines, respectables peut-être, mais non liées à une tradition. C'est une véritable tromperie que de donner à ces « apparences » ressemblant à l'observation des mitsvot, mais faussement utilisées comme des options « religieuses », le nom de « courant » du judaïsme. Rappelons l'un des treize principes de Rambam : les règles de la Torah ne sauraient devenir caduques, ou cette phrase du Rav Hirsch : l'Éternel étant au-delà du temps, la Torah ne peut dépendre du temps. Il convient de le dire clairement : le judaïsme libéral est une religion « frelatée » ! […] Ayant évacué les valeurs de la foi authentique, nos contemporains risquent d'être attirés par de fausses idoles. Sachons éclairer les voies de la vérité, éviter les déviations, les déformations, pour retrouver le chemin réel qui continue, sans aucune modification, la Révélation du Sinaï. A une époque où malheureusement le judaïsme libéral en France, et conservateur et réformé aux États-Unis, relève la tête et voudrait faire croire que le judaïsme peut être pluraliste et peut connaître plusieurs « courants », il nous a semblé utile de reprendre ces réflexions écrites il y a une dizaine d'années dans le journal Kountrass afin que les limites soient claires. Seul un judaïsme authentique fondé sur la Torah, la tradition sinaïtique et les commentaires rabbiniques, seul ce judaïsme représente réellement la tradition juive. En effet, réformer n'est pas renouveler, rafraîchir, mais clairement déformer. Il est important de ne pas se laisser influencer à notre époque par des courants déviationnistes qui ne s'inscrivent pas dans l'histoire d'Israël.* ». *Cf. Haguesher*, n°567, 11/12/2019, p. 15. Il serait un produit de la carence spirituelle de l'époque, une pure production humaine. Même Actualité Juive fait montre d'une sympathie claire pour les *haredim*, contre les libéraux. *Cf. Actualité Juive*, n°1554, 21/11/2019, p. 5.

[1337] De Gasquet, B. (2017), *op. cit.*

[1338] Friedmann, J. (2009), *op. cit.*

[1339] Friedmann, J., Shapiro, M. (2005) "How Did Fundamentalism Mage to Infiltrate Contemporary Orthodoxy?: A Response to Samuel C. Heilman" *The Association for the Social Scientific Study of Jewry,* (1), 258- 272.

dans des établissements *haredim* pour leur garantir une éducation juive, qui serait en perte de vitesse ailleurs (Pascal, 72 ans), pas nécessairement parce qu'ils font leurs les principes *haredim*. Il en va de même pour l'école loubavitch : des parents *Modern-Orthodox*, non loubavitch, mettent leurs enfants à l'école loubavitch (*Beth* Hanna), plutôt qu'à l'école Aquiba, au public plus diversifié religieusement (Liliane, 55 ans). De ce point de vue, polarisation et haredisation seraient liées, la première étant l'une des causes de la deuxième. C'est par ailleurs dans cette même perspective de protection que certains orthodoxes ne valorisent pas véritablement la vie en Israël, tant le contact avec des juifs peu pratiquants (pas strictement libéraux certes, le courant libéral étant peu développé en Israël), peut avoir pour effet de relâcher la pratique (Ron, 65 ans).

Cette polarisation n'est en revanche pas spécifique au judaïsme, et se retrouve dans d'autres traditions religieuses. Concernant le catholicisme par exemple, alors que certains exprimaient leur opposition au mariage des personnes de même sexe[1340], d'autres soutiennent cette décision[1341]. Également au sein de l'islam[1342] ou du protestantisme[1343], se retrouve cette ligne de fracture, entre d'un côté travail interprétatif des textes et évolutions des pratiques et représentations, et de l'autre, un maintien des cadres interprétatifs existants. Comme dans le cas du judaïsme, c'est précisément cet écart interne, cette diversité des usages et rapports aux textes qui peut alimenter des approches rigoristes, pour contrebalancer des lectures qui les dénatureraient. L'inverse est sans doute vrai également : pour marquer un désaccord avec un renforcement de la pratique, il est possible de la faire encore plus évoluer, en forme de provocation ou de réaffirmation d'une certaine liberté. La ligne de partage passe donc davantage entre culture moderniste et traditionnaliste qu'entre traditions religieuses, et pas seulement au sein du judaïsme.

Les musulmans aussi se répartissent sur le continuum allant, pour reprendre la grille de lecture de Jean-Marie Donegani, de l'intégralisme au marginalisme, de l'intransigeantisme à la capacité à passer des compromis avec la société environnante[1344]. Le pôle intransigeant en représenterait un quart environ ; une

[1340] La Congrégation de la foi rappelle en mars 2021 que les unions homosexuelles ne peuvent être bénies. *Cf.* https://www.vaticannews.va/fr/vatican/news/2021-03/vatican-congregation-doctrine-foi-union-couples-homosexuels.html consulté le 18/05/2021.
[1341] De Coutard, G. (06/06/2013), « Ces catholiques qui disent oui au mariage homosexuel », *Le Pèlerin*, http://www.pelerin.com/L-actualite-autrement/Mariage-homosexuel-les-enjeux-du-debat/Homosexualite-et-famille/Ces-catholiques-qui-disent-oui-au-mariage-homosexuel.
[1342] Bergeaud-Blacker, F. (2013), « Normes islamiques de sexualité : l'émergence des « Gays Muslims » en Europe », dans Rochefort, F. ; Sanna, M.E. (dir.), *op. cit.*; Wiktorowicz, Q. (2005), *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*. Toronto, Oxford, Rowan and Littlefield Publishers.
[1343] Willaime, J.-P. (2013), « Diversité protestante et homosexualité en France », dans Rochefort, F. ; Sanna, M.E. (dir.), *op. cit.*
[1344] Galland, O, Muxel, A. (dir.) (2018), *op. cit.*

proportion d'ailleurs équivalente à celle des 30% d'évangéliques, eux aussi plus intransigeants sur les questions de l'intime que le pôle luthéro-réformé[1345]. Les relations sont ainsi plus nourries entre orthodoxes de traditions différentes qu'entre libéraux et orthodoxes d'une même tradition. Dans leur affirmation de valeurs traditionnelles, en matière de libéralisation des mœurs ou de bioéthique, des catholiques, musulmans et juifs conservateurs peuvent occasionnellement bâtir une alliance[1346]. Si ces alliances ne se concrétisent pas toujours, au moins les discours peuvent-ils se ressembler par leur cadrage et leur contenu argumentatif (*cf.* chapitre 7). Et inversement, des croyants catholiques, musulmans et juifs libéraux peuvent se retrouver, pour promouvoir le travail de contextualisation et de relativisation des textes religieux[1347].

Outre cette question du rapport aux textes, se pose la question du rapport à l'autre, qui peut aller du dialogue à la détestation, en passant par l'indifférence. Par exemple, le Grand Rabbin de Paris, Michel Guggenheim, se référant à son maître (le rav de Brisk) a pu qualifier les mouvements autres qu'orthodoxes d'« *hérésie* »[1348] : discuter avec les libéraux – qu'il ne cite pas, certainement pour ne pas leur donner de crédibilité terminologique – reviendrait à les cautionner, à leur donner une certaine légitimité. De la même manière, des salafistes tiennent pour mécréants ces musulmans qui entretiennent des relations avec des non-musulmans, et à leur contact, peuvent selon eux s'éloigner, ou en tout cas retravailler leur rapport aux textes et à la pratique[1349]. C'est la raison pour laquelle certains acteurs estiment que la priorité est plus au dialogue intraconfessionnel qu'au dialogue interconfessionnel. Janine Elkouby reconnait ainsi la polarisation autour de l'orthodoxie et de l'assimilation, et se prononce pour un dialogue avec les libéraux[1350], quand Rachid Benzine appelle à un dialogue large parmi les différentes sensibilités à l'intérieur du segment musulman[1351]. De leur côté, les croyants libéraux se répartissent aussi selon ce continuum allant de la détestation à la tolérance :

[1345] Fath, S., Willaime, J.-P. (2011), *La Nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXIe siècle*, Genève, Labor et Fides ; Portier, P. (2021), « Le clivage religieux/séculier dans la France contemporaine : Une critique du paradigme de la polarisation », *L'Année sociologique*, 71, 399-428.
[1346] Béraud, C., Portier, P. (2015), *op. cit.*, p. 40-43.
[1347] À l'occasion d'une une conférence intitulée « orthodoxies et homosexualité » organisée en juin 2019 par la mairie du III^e^ arrondissement de Paris, les représentants de trois associations LGBT (Shams, David et Jonathan, Beit Haverim) ont exprimé des points de vue identiques sur le rapport au texte religieux. Était également présente Floriane Chinsky.
[1348] Conférence « Paris vaut-il un *erouv* ? », 16/12/2021, https://akadem.org/magazine/magazine-culturel-2021-2022/paris-vaut-il-un-erouv/45860.php, consulté le 18/05/2022, 40'
[1349] Lindekilde, L., Kühle, L. (2018), *op. cit.*. *« They isolate themselves from mainstream secular society, which is perceived as "immoral" and "ungodly," but also from large parts of the Muslim community, which is seen as "misguided" and "fallen," not living up to the Salafists' standards of piousness and religious practic*e ». C'est d'ailleurs aussi envers ces "musulmans sociologiques" que la *da'wa*, le prosélytisme des Frères Musulmans se dirige (*cf.* Abbassi, F.-A. (2016), « La dynamique de recrutement chez les Frères Musulmans : la *da'wa*, un processus de mobilisation », dans Kaouès, F., Laakili, M. (dir.) (2016), *Prosélytismes. Les nouvelles avant-gardes religieuses*, Paris, CNRS Editions, p. 213-228). Symétriquement, des mobilisations de catholiques intransigeants peuvent faire office d'« étayage identitaire » auprès d'autres profils, moins engagés religieusement et politiquement (*Cf.* Tricou, J. (2016), « Combat culturel, nouvelle évangélisation ou auto-prosélytisme ? Des prêtres à l'épreuve de La Manif pour tous », dans Kaouès, F., Laakili, M., *op. cit.*, p. 29-59).
[1350] *Actualité Juive*, n°1495, 18/10/2018, p. 27.
[1351] Benzine, R. (2016), *Nour, pourquoi n'ai-je rien vu venir ?*, Paris, Seuil.

alors que Delphine Horvilleur et Pauline Bebe veillent dans leur expression publique à ne pas adopter d'attitude agressive envers l'orthodoxie, Floriane Chinsky, dans la conférence citée, face à un public peut-être supposé acquis, dresse le tableau sombre d'une orthodoxie archaïque et insensible. Des libéraux peuvent donc eux aussi adopter un cadrage spécifique des orthodoxes, et voir dans leurs relations un enjeu des luttes, au moins idéologiques[1352]. *Idem* pour Abdennour Bidar, qui souligne l'action de certains acteurs dans la propagation de l'obscurantisme au sein des musulmans[1353]. En ce sens, la polarisation ici ne consiste pas à opposer individus religieux à individus sécularisés, selon la conception de James Hunter[1354], mais à distinguer entre croyants orthodoxes, adoptant une approche littéraliste du texte, et croyants libéraux, adoptant une approche éthique de la religion, caractéristique de la modernité[1355].

Conclusion de section

Les juifs orthodoxes placent en opposition leur conception intégraliste du judaïsme à la conception marginalistes[1356] des libéraux, qui prendraient d'insupportables libertés par rapport au « vrai » judaïsme. Se dessine, ainsi, une sphère orthodoxe, qui se perçoit aux antipodes des libéraux. Elle comprend deux degrés, qui correspondent à la dichotomie *Modern-Orthodox*/*haredim*. Ils partagent un socle commun : la conception libérale est une erreur, qu'une assistance aux offices pourrait cautionner. À ce socle, des *haredim* ajoutent le judaïsme libéral comme un projet subversif portant atteinte au « vrai » judaïsme, ainsi qu'une altérisation des juifs libéraux, plus chrétiens que juifs. Ils établissent une hiérarchie des erreurs, où les libéraux occupent la première place : leurs mots sont en effet plus durs envers les libéraux qu'envers les athées ou les membres d'autres religions. Le judaïsme libéral est le fait d'une pure volonté individuelle, d'un engagement arrogant non régulé par les textes. C'est bien en définitive le rapport au texte qui constitue le principal point de divergence entre libéraux et orthodoxes. Le raisonnement peut varier selon les profils *Modern-Orthodox, haredim*, ou convertis, mais ce que reprochent les orthodoxes aux libéraux en dernière instance, c'est de

---

[1352] Philippe Haddad, rabbin libéral, décrit ainsi une orthodoxie plus repliée sur elle-même, selon l'expression consacrée, moins tournée vers l'hors-groupe : *« L'Israélite est optimiste dans sa relation avec l'universel (c'est Joseph en Egypte), l'orthodoxe décroche pour susciter le Messie de l'intérieur. L'Israélite compose entre la foi des Hébreux et les valeurs de la modernité, l'orthodoxe prend de la modernité sa technique et rejette ses valeurs. L'Israélite prend l'Histoire comme elle vient, misant sur la responsabilité de l'homme face à Dieu, l'orthodoxe est plus apocalyptique, il tente de réveiller l'action de Dieu, avec cette nostalgie d'un retour à l'identité ancestrale de la sortie d'Egypte. »,* dans Cohen, E. (2007), *op. cit.*, p. 296.
[1353] Bidar, A. (2015), *Lettre ouverte au monde musulman*, Paris, Les liens qui libèrent
[1354] Hunter, J. (1991), *op. cit.* ; (1994), *Before the Shooting Begins: Searching for Democracy in America's Culture War*, New York, Free Press ; Campbell, J. (2016), *Polarized. Making Sense of a Divided America*, Princeton, Princeton University Press ; McCarty, N., Poole, K. T., Rosenthal, H. (2006), *Polarized America. The Dance of Ideology and Unequal Richs*, Cambridge, The MIT Press.
[1355] Hervieu-Léger, D. (1999), *op. cit.*
[1356] Donegani, J.-M. (1991), *op. cit.* p. 210 *sqq.*

déformer le texte. Dès lors, les premiers portent sur les seconds un regard particulièrement réprobateur.

Or, ce regard tend à radicaliser les enjeux : le judaïsme sera orthodoxe ou ne sera pas, et c'est en cela que la bipolarisation perçue par les orthodoxes peut renforcer le mouvement de haredisation. Plus précisément, la polarisation va de pair avec la haredisation, et ce, à deux titres : 1) En tant que regroupement des attitudes autour de deux pôles opposés, et donc, évidement des positions intermédiaires, elle contribue au renforcement du pôle orthodoxe ; 2) En instaurant un duel anxiogène pour les juifs orthodoxes, inquiets de l'avenir du judaïsme, elle les pousse à renforcer leur pratique, ou en tous les cas à se prémunir davantage des juifs libéraux. La haredisation renvoie donc ici à deux réalités : 1) plus de juifs orthodoxes, 2) des juifs orthodoxes un peu plus orthodoxes. Les deux mouvements, de renforcement et d'assouplissement de la référence religieuse se répondent, et s'alimentent donc. De la même manière que le courant *haredi* serait une réaction aux Lumières (*Haskala*, *cf.* introduction), le renforcement de l'orthodoxie serait aussi engendré par l'assimilation et la sécularisation, qui, selon les orthodoxes, gangrèneraient le segment libéral du judaïsme.

Les perceptions des juifs orthodoxes envers les autres segments du judaïsme, et en particulier les libéraux, dépassent en outre les seules dissensions internes, le campanilisme. Elles indiquent, en effet, une reconfiguration du judaïsme français, qui mime l'évolution des sociétés occidentales dans leur ensemble. Les relations internes au judaïsme sont, en d'autres termes, révélatrices de dynamiques plus globales qui traversent les sociétés occidentales : non seulement une bipolarisation, autour d'un pôle en voie de sécularisation, ou en tout cas d'allégement du religieux et un pôle de renforcement, mais aussi des tensions liées à cette reconfiguration[1357], le premier pouvant renforcer le second[1358]. La ligne de fracture passe ainsi moins entre religion et sécularisation qu'entre religion orthodoxe et religion sécularisée ; ou, pour le dire autrement, entre conception intégraliste et intransigeante et conception marginaliste et « transigeante ». Phénomène concomitant de cette polarisation des sociétés, les positions intermédiaires[1359] tendent à s'effacer (pour devenir plus ou moins religieuses). À une question de perceptions intraconfessionnelles, il est donc possible de donner du corps, de la consistance, et de voir que ces perceptions dessinent un rapport, une évolution, que l'on peut objectiver.

[1357] Portier, P., Willaime, J.-P., (2021), *op. cit.*; Putnam R., Campbell D. (2010), *op. cit.*

[1358] Frégosi, F., Willaime, J.-P. (2001), *op. cit.*, p. 352 : *« La sécularisation de la société renforce paradoxalement les formes militantes et les plus engagées du religieux. Lorsque, en effet, il n'est plus évident d'être religieux, lorsque la société elle-même dans ses structures et les cadres habituels de la vie quotidienne, le religieux se réinvente sous des formes militantes. ».*

[1359] Donegani, J.-M. (1991), *op. cit.*, p. 299 *sqq*.

Pourtant cette bipolarisation est trop statique, dans la mesure où des juifs orthodoxes entretiennent, malgré tout, malgré la condamnation du judaïsme libéral et la survalorisation du judaïsme orthodoxe, une certaine circularité entre ces deux pôles.

Section 2 : Une reconfiguration religieuse au profit des orthodoxes

La section 1 a fait état d'une bipolarisation du judaïsme, telle que la perçoivent les juifs orthodoxes. Ceux-ci se placent aux antipodes des juifs libéraux, tout en passant sous silence les autres courants du judaïsme. Toutefois cette distance est retravaillée par d'autres *haredim*, qui développent des motifs de contact avec ces autres juifs.

1) Le prosélytisme loubavitch

Parler de prosélytisme au sujet du judaïsme peut paraître paradoxal, dans la mesure où, contrairement par exemple au christianisme ou à l'islam, l'intégration d'autres croyants n'est pas mentionnée dans les textes religieux[1360]. Bien qu'il semble avoir été prosélyte à ses débuts, les décisionnaires se seraient faits forts, en réaction au christianisme naissant et prosélyte, de marquer leur différence en abandonnant cette attitude. Et pourtant, plusieurs siècles après, le mouvement loubavitch en a fait son trait caractéristique[1361].

1.1 Le mouvement loubavitch

Le mouvement loubavitch est un ensemble d'associations, le plus souvent locales, consacrées à la diffusion d'une identité et pratique juive orthodoxe. Il a donc une mission proprement confessionnelle, ce qui le singularise d'autres associations du champ juif[1362], et spécifique au judaïsme, ce qui le singularise d'autres associations issues d'une tradition religieuse[1363]. En effet, le mouvement loubavitch est issu d'une cour hassidique apparue à la fin du XVIII^{e} siècle en Russie (le terme de loubavitch renvoie d'ailleurs à la ville de Lyubavichi, aujourd'hui en Biélorussie), à l'instigation de Chnéour Zalman de Lyadi. Caractérisée par son accent mis sur la sagesse, la compréhension, et la connaissance (*Hokhma, Bina, Daat*), elle est, comme toute cour hassidique, centrée sur

[1360] Mais il n'en reste pas moins nouveau, car pendant longtemps il était difficile de parler de prosélytisme envers les non-orthodoxes comme dans le cas des loubavitch. Les orthodoxes accueillaient les convertis ou *Baalei Techouva*, mais n'incitent pas leur entrée dans le judaïsme orthodoxe Elle se fait sous l'effet *« de la force d'attraction des Sages de la Torah les plus connus et des grandes yechivot dites "noires", qui se situent dans la sphère d'influence haredi* ». (*cf.* Greilsammer, I. (1991), *op. cit.*, p. 157).
[1361] Baron, S. (1952), *Social and Religious History of the Jews*, Columbia, Columbia University Press, t1, 165-211. Notamment p. 177.
[1362] Telles le B'nai B'rith zb, ONG humanitaire (*cf. Actualité Juive*, n°1544, 21/11/2019, p. 28).
[1363] Telles que la Fondation Abbé Pierre ou l'Ordre de Malte (*cf.* Cnaan, R., Boddie, S. (2006), « Setting the Context », *Journal of Religion & Spirituality, Social Work: Social Thought*, 25(3-4), 5-18.

un *tsaddik*, un maître spirituel : le rabbi loubavitch. Par définition doué de qualités spirituelles exceptionnelles, le dernier rabbi loubavitch en date, Menahem Mendel Schneerson était vu comme particulièrement clairvoyant quant à l'avenir du peuple d'Israël et la venue du *Machiah*, le Messie. Sa personne est ainsi source de vénération pour nombre de loubavitch, qui disposent son portrait sur leur lieu de travail, en fond d'écran de leur téléphone ou dans leur foyer, comme c'était le cas de tous les domiciles dans lesquels se sont déroulés des entretiens de cette enquête. Mettre une photo du rabbi, c'est à la fois s'inscrire dans le groupe, se revendiquer loubavitch, et se connecter à lui[1364]. Samuel, 33 ans, va même jusqu'à dire que regarder la photographie du Rabbi, qu'il a placée en évidence dans sa boucherie, l'aide à gagner en détermination lors des moments difficiles.

Illustration 16 - Photographie du rabbi loubavitch dans une boucherie parisienne, 2022



Source : photographie de l'auteur

En regardant ce portrait, Samuel, 33 ans, confie s'inspirer de la sagesse du Rabbi, dont la seule vue réactive une certaine la dévotion. De fait, le rabbi constitue une ressource accompagnant les loubavitch au quotidien. Yoël, 42 ans, a même donné à sa

[1364] Leon, N. (2013), « Visions of identity: Pictures of rabbis in Haredi (ultra-Orthodox) private homes in Israel », *Journal of Israeli History*, 32(1), 87-108.

synagogue l'aspect du *770 Eastern Parkway*, quartier général du mouvement, situé à Brooklyn (où les loubavitch seraient de 10 000 à 16 000[1365]), dans le quartier de Crown Heights, où le rabbi a vécu depuis son arrivée aux États-Unis, jusqu'à sa disparition. Si le statut du rabbi est problématique, certains affirmant qu'il s'agit du Messie lui-même[1366], sa disparition, en 1994, l'est tout autant. D'un point de vue organisationnel, la disparition du chef présente un risque majeur d'implosion du mouvement. Pour l'éviter, les responsables communautaires ont tardé à condamner la dévotion dont faisait l'objet le Rabbi[1367]. Du point de vue de la croyance, l'enjeu était de surmonter la dissonance cognitive. Pour ce faire, certains ne le disent pas mort, mais présent d'une autre manière, ou seulement retiré temporairement du monde[1368], quand d'autres préfèrent ne pas aborder la question[1369] ou expliquer sa disparition par le texte talmudique[1370]. Il s'agit autrement dit de produire des énoncés invérifiables, en réfutant toute preuve matérielle[1371]. *Haguesher* s'engouffre dans cette explication :

> « L'on pourrait comparer en effet la situation du mouvement '*Habad* aujourd'hui, après le *Guimel Tamouz* [le 12 juin 1994, date de décès du Rabbi], à… un système de drones, que l'on appelle faussement des avions sans pilotes. En vérité, un pilote est bien là qui contrôle le vol à distance, à partir du sol. C'est que le Rabbi a véritablement programmé un plan de vol, indiquant clairement la destination finale où il nous faut atterrir : la venue du *Machia'h* [le Messie] et, avec elle, la fin de l'exil de la Présence Divine dans le monde et la reconstruction du Temple de Jérusalem qui dévoilera cette Présence divine aux yeux du monde entier. »[1372]

> « Comment la '*Hassidout* [philosophie hassidique] elle-même explique-t-elle que le mouvement '*Habad* ne cesse aujourd'hui de s'étendre et de bénéficier d'un tel regain de vie, malgré l'absence physique du Rabbi ? Un des chapitres du *Tanya* (*Igguéret Kodech* 27), ouvrage de base de la philosophie '*Habad* écrit par son fondateur, Rabbi Chnéour Zalman de Liadi, rappelle qu'un *tsaddik*, après son décès, « demeure présent dans tous les mondes encore plus qu'il n'était de son vivant. » C'est que la vie d'un Juste, essentiellement spirituelle, repose avant tout sur la foi, la crainte et l'amour de -ieu. »[1373]

Ces deux impératifs (maintenir l'unité du mouvement et surmonter la dissonance cognitive) ont par ailleurs résulté en un surinvestissement de la figure du Rabbi, devenue

---

[1365] Gutwirth, J. (2004), *op. cit.*, p. 87.
[1366] Dein, S. (1997), "Lubavitch: A contemporary messianic movement", *Journal of contemporary religion*, 12(2), 191-204.
[1367] Gutwirth, J. (2004), *op. cit*, p. 112.
[1368] Kravel-Tovi, M. (2009), "To See the Invisible Messiah: Messianic Socialization in the Wake of a Failed Prophecy in Chabad", *Religion*, 39(3), 248-60 ; Bilu, Y. (2009), *'With us more than ever': Making the Absent Rebbe Present in Messianic Chabad*, Stanford, Stanford University Press; Caplan, K., Stadler, N. (dir.) (2009), *op. cit.*
[1369] Bershtel, S., Graubard, A. (1992), *Saving Remnants: Feeling Jewish in America*, Berkeley, University of California Press, p. 51-52.
[1370] Shaffir, W. (1994), « Interpreting Adversity : Dynamics of Commitment in a Messianic Redemption Campaign », *The Jewish Journal of Sociology*, 36, 43-53. Le recours à des sources midrashiques et kabbalistiques permettrait d'établir qu'avant de venir, le Messie sera malade, p. 50.
[1371] Snow, D., Machalek, R. (1982), "On the Presumed Fragility of Unconventional Beliefs », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 21(1), 15-26; Festinger, L., Riecken, H., Schachter, S. (1956), *When Prophecy fails*, New York, Harper Torchbooks
[1372] *Haguesher*, n°552, 03/07/2019, p. 14.
[1373] Haguesher, n°552, 02/07/2019, p. 12. Cet article rappelle notamment que "hared" signifie "crainte".

omniprésente, comme pour conjurer une réalité indésirable[1374]. C'est ainsi qu'on peut le voir dans toutes les manifestations organisées par les loubavitch, comme lors de la parade de *Lag BaOmer*.

Illustration 17 - Parade de *Lag BaOmer*, à Sarcelles, 2019



Source : photographie de l'auteur

La figure du rabbi, surinvestie, aurait donc contribué à la survie du mouvement. Car c'est bien en mouvement que s'est constituée la cour loubavitch. En effet, au début des années 1920, Menahem Mendel Schneerson, alors futur rabbi, a mis en place une série de programmes et d'institutions censés venir en aide, sociale et religieuse, à tous les juifs[1375]. L'action loubavitch s'est encore renforcée lors de la guerre des Six-jours, lorsque le rabbi lança une campagne de port des *tefillins*, et en 1992[1376], après son premier accident cardiaque, afin de préparer le mouvement à sa disparition. Élément clé de la cohésion du mouvement, le *kinous*, sorte d'assemblée générale qui, depuis 1987, réunit, à la demande du rabbi, les délégués loubavitch répartis dans le monde entier[1377]. Ces 4 000 délégués (*chlohim*) sont en effet présents dans environ 90 pays[1378], où ils sont chargés de mettre en œuvre les plans du rabbi (« *c'est le Rabbi qui décide, ce n'est pas nous qui décidons, et le Rabbi il a dit que je vienne à Paris* », nous dit Moshé, 50 ans), c'est-à-dire toucher un maximum de juifs, les amener à une pratique intense, afin de

[1374] Balakirsky Katz, M. (2010), *The Visual Art of Habad*, Cambridge, Cambridge University Press.
[1375] Chryssides, G. (2011), *Historical Dictionary of New Religious Movements*, Lanham, Scarecrow Press; Podselver, L. (2010), *op. cit*; . https://www.loubavitchfrance.fr/a-propos/philosophie-habad/ consulté le 26/05/2021.
[1376] Heilman, S., Friedman, M. (2010), *The Rebbe: The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson*, Princeton, Princeton University Press; Shaffir, W. (1994), *op. cit*., p. 44.
[1377] « L'histoire du Congrès International annuel des Émissaires du Rabbi de Loubavitch - Le Kinous HaChlou », https://fr.chabad.org/library/article_cdo/aid/3840401/jewish/Le-Congrs-Annuel-des-missaires.htm, consulté le 13/06/2019
[1378] D'où la formule employée, selon laquelle deux produits peuvent se trouver n'importe où dans le monde: Coca-cola et Loubavitch. *Cf.* Shaffir, W. (1994), *op. cit*., p. 52.

hâter la venue du Messie. Ce projet s'inspire de la cabale, notamment celle d'Isaac Luria, où il est fait état des *sephirot*, des puissances créatrices qui, suite à un déséquilibre, se sont brisées. De là, des étincelles ont jailli, qui se sont implantées dans chaque juif. Toucher chaque juif et l'amener à pratiquer serait donc de nature à réparer le monde (*tikkun haolam*)[1379]. C'est à cette fin que les *schlohim* s'emploient à apporter les connaissances et le matériel nécessaires à la pratique du judaïsme orthodoxe. Qu'il s'agisse de repas *casher* proposés à proximité des universités, de stands de pose de *tefillins* dans les rues de Manhattan ou aux abords des supermarchés *casher* de Paris, l'objectif est de mettre la pratique à disposition de tout juif[1380]. Ces activités, d'étude et de repas *casher*, peuvent aussi avoir lieu dans les locaux que s'efforcent d'ouvrir les émissaires à peine arrivés dans une ville.

1.2 Les stratégies loubavitch

La formule « tout juif » est capitale, dans la mesure où, selon le projet loubavitch, n'importe quel juif doit faire l'objet d'un travail de sensibilisation. C'est pourquoi, les loubavitch ciblent par exemple les juifs de l'école publique, avec des programmes d'activité spécifiques[1381]. Même les libéraux, tant honnis par nombre d'orthodoxes sont éligibles. Le contraste est ainsi saisissant entre Frédéric, 43 ans, qui ne voulait pas discuter avec eux du judaïsme, et Moshé, 50 ans, qui accepte de parler avec eux, même sans *tefillin*.

> « Je ne vais pas prier avec eux, mais je fais tout le reste. Je ne peux pas prier avec eux parce qu'il y a des femmes et des hommes ensemble. Qui est contre les lois juives ? Eux, ils disent que même si c'est un petit péché, mais au moins ils vont prier…Okay, c'est votre avis, mais la *Halakha*, c'est le droit… Nous, on est ouvert à tous ces gens-là, on est les seuls *haredim* ouverts à ces gens-là, libéraux, tous les trucs, on est très ouvert, c'est nos frères. Frères, si mon frère il fait quelque chose que je suis pas d'accord ce n'est pas pour ça que je vais arrêter de parler avec lui. Et on a réussi je crois, c'est le Rabbi qui a réussi, de calmer le jeu un petit peu, ça veut dire… un Juif c'est un Juif. Nous, on peut pas enlever le fait que quelqu'un est né juif. Moi, je pense que grâce à l'ouverture du Rabbi au monde juif et au monde en général, les libéraux, et les conservatives, conservatives c'est beaucoup moins problématique, mais les libéraux, vraiment c'est très problématique. Le Rabbi était toujours ouvert, si un libéral est venu chez le Rabbi pour une audience privée, il était accepté. Il n'a pas dit « non je ne vous accepte pas ». […] Il faut être ouvert à ces gens-là parce qu'il faut aider ces gens-là à voir la vérité, pas ma vérité, la vérité de la Torah. Parce que les gens savent que le Rabbi ne crée pas les choses, quand le Rabbi parle, il parle de la Torah. Mais si je laisse pas les garçons prendre une fille qui n'est pas juive, il ne va pas se marier, […] il y a des règles dans toutes les religions, il y a des règles dans chaque être humain, il y a certaines choses qu'on

[1379] Scholem, G. (1954), *op. cit.* ; Darmon, J. (2017), *L'esprit de la Kabale*, Paris, Albin Michel.
[1380] *Cf.* Strack, F. (2019), "Beyond the State: The Lubavitch Strategy", communication à l'ISSR.
[1381] *Actualité Juive*, n°1492, 13/09/2018, p. 35, *Haguesher*, n°456, 24/05/2017, p. 18-19.

fait et des choses qu'on fait pas, c'est tout. Nous on est ouvert, ça veut dire…eux dans leurs synagogues, j'ai aucun problème.
Enquêteur : Est-ce que ça vous arrive parfois de travailler avec les responsables ?
Enquêté : Non, parce qu'on n'est pas sur la même page, on n'est pas sur la même page. Même s'il sait que le travail que les Loubavitch ont fait… On sauve les vies juives, carrément, mais eux, ils peuvent pas nous imposer parce qu'on n'impose rien sur personne. Ils ne vont pas suggérer que tout le monde à la prière du matin mette les *tefillins*. « Vous voulez pas mettre les *tefillin* ? Vous mettez pas les *tefillin* »…Voilà, alors nous on n'a pas trouvé quelque part dans la Torah où on peut dire ça. Quelqu'un qui met pas les *tefillins*, je vais parler avec lui comme avec vous, comme avec quelqu'un qui met les *tefillins*, je ne vais pas avoir d'arrière-pensées, ça on pourrait pas faire ça nous, on l'avait pas vu le Rabbi, parce que lui il a dit « Demain, tu mets pas les *tefillins*, mais demain essaie de les mettre. Et si vous avez pas de raison de les mettre, mettez parce que je vous ai demandé ». Et là, les gens ils disent oui. » - Moshé, 50 ans.

Cet extrait est particulièrement éclairant pour comprendre la spécificité du prosélytisme loubavitch. Tout d'abord, il établit clairement l'unité du peuple juif, dont la condition suffisante d'appartenance est la naissance, et non une pratique en particulier. La formule « *un Juif, c'est un Juif* » est aux antipodes de l'allogénisation opérée par certains orthodoxes contre les libéraux. En outre, cette acceptation de la pluralisation dans les faits du judaïsme viendrait du Rabbi, encore omniprésent (il est mentionné à sept reprises dans ces quelques minutes d'entretien). Enfin, est donnée à voir dans cet extrait la méthode du prosélytisme loubavitch : une tolérance sans prérequis, qui permet d'aller au contact de qui que ce soit, et qui se fait fort de renforcer graduellement la pratique. Et pour cause : la pratique libérale ne leur convient absolument pas, et c'est pourquoi ils s'emploient à la changer. Mais comme le faisait Benny, 35 ans, Moshé avance une impossibilité technique à l'assistance à un office libéral (la proximité des hommes et des femmes à la synagogue), sans que cela empêche de discuter avec des libéraux. Il s'agit-là d'un véritable *leitmotiv* loubavitch, repris tant par Maurice, 70 ans (« *il faut discuter avec eux* [les libéraux], *il ne faut pas les exclure* »), que par Tomer, 41 ans. Les loubavitch peuvent même aller plus loin qu'un simple contact, et engager une conversation, voire nouer une relation amicale avec un juif non-orthodoxe, qui devient alors un ami à qui montrer l'exemple, à inviter à un repas de *shabbat* et non à qui parler de conversion[1382]. Lors d'une observation participante en 2019, ce prosélytisme à bas bruit était manifeste : une réunion, consacrée à la défense de la communauté juive, autour du Service de Protection de la Communauté Juive (SPCJ) se tenait dans une petite synagogue loubavitch. Le thème étant plutôt consensuel, il a attiré une dizaine de participants, dont certains étaient peu religieux. Une dame

[1382] Berman, E. (2009), « Voices of Outreach: The Construction of Identity and Maintenance of Social Ties Among Chabad-Lubavitch Emissaries », *Journal for the Scientific Study of Religion,* 48(1), 69-85.

indique alors qu'elle ne peut participer personnellement aux rondes autour de la synagogue le samedi, car, ne faisant pas *shabbat,* elle tient ouvert son magasin. Au lieu de la gourmander, de lui rappeler l'intérêt spirituel de *shabbat*, le rabbin s'est contenté d'ajouter en incise, alors qu'elle parlait, « *pas encore !* », ce qui a engendré des rires dans la salle, avant que l'oratrice ne poursuive. Le commentaire invitant à un renforcement de la pratique a donc été émis, mais sans couper l'échange, sans exclure cette juive non-pratiquante. Même ton mêlant boutade, souhait auxquels s'ajoute la compassion chez Haïm Nissenbaum, porte-parole du mouvement : *« Tout le monde ne sera pas loubavitch. A titre personnel, je peux le regretter. Être loubavitch est un choix exigeant, c'est un choix personnel, une école de pensée, une philosophie. Ça demande des efforts moralement et spirituellement et dans la pratique quotidienne et ce n'est pas forcément facile dans le monde dans lequel nous vivons.* […] *Tout le monde ne sera pas loubavitch, enfin du moins dans l'immédiat* »[1383].

Pour ce faire, pour capter un maximum de potentielles recrues, les loubavitch se tiennent et s'affichent dans l'espace public : pour les rencontrer, même par hasard, une éventuelle recrue n'a qu'à marcher dans la rue, se rendre au supermarché pour se voir proposer de mettre les *tefillin*s, ou même rester chez soi pour recevoir des cours de cuisine *casher*[1384] ou la *sidra*, les guides de fête, directement dans leur boîte aux lettres[1385]. Une pédagogie adaptée aux « juifs de *Kippour* », aux compétences linguistiques souvent limitées, est également développée : des prières sont transcrites en phonétique et traduites, et des récits bibliques rendus accessibles[1386] sont distribués. Les allumages de *Hannoucca*, en plein espace public, sont d'autres occasions de rencontrer des juifs non-orthodoxes, attirés par le spectacle de lumière en pleine obscurité hivernale.

Le maillage du territoire que les loubavitch constituent (*cf.* chapitre 2, section 2) est alors particulièrement précieux pour toucher les juifs non-orthodoxes là où ils se trouvent, notamment par l'un des dispositifs loubavitch les plus développés : les écoles. En effet, l'aménité la plus forte peut-être, celle qui assure au mouvement loubavitch le rayonnement le plus large, est son réseau éducatif. Alors que les loubavitch en France seraient de 10 000[1387] à 15 000[1388], et ne représenteraient que 2 à 3% de la judaïcité

[1383] « Dérives et tentations d'un judaïsme divisé », conférence Akadem, Paris, mars 2011.
[1384] Gutwirth, J. (2004), *op. cit*., p. 102.
[1385] La *sidra* serait publiée à 35 000 exemplaires hebdomadaires, et les guides pour les fêtes à 150 000. « Le Rav Mendel Azimov remercie les 3500 donateurs de la campagne AlloDons de 1.000.000€ en 48 heures », hassidout.com, 14/06/2019.
[1386] *Haguesher*, n°469, 06/09/2017, p. 14.
[1387] Gutwirth J. (2004), *op. cit*. Le chiffre de 10 000 est corroboré par Josué, 73 ans, responsable loubavitch de premier plan. C'est pourquoi nous le préférons à d'autres, qui estiment les loubavitch à 25 000 en 2007 par exemple. (*cf.* Chartier, C. (19/12/2007), « Les loubavitch ont la côte », *L'express*.
[1388] Weill, N. (1996), « Essor et désarroi des loubavitch », *Le Monde*.

française, leurs institutions regroupaient, au début des années 1990, 11,5% des élèves scolarisés en écoles juives[1389]. Leur réseau éducatif est particulièrement étendu puisque 22% des écoles juives en France sont loubavitch (contre 11,5% en 1991[1390], contre 4% seulement pour l'Alliance Israélite Universelle)[1391] et que le mouvement propose 400 places de crèche, ainsi que 45 centres communautaires[1392]. Pour recruter le plus largement possible, et permettre aux enfants de famille recrutés de rejoindre une école juive, les loubavitch opèrent sur 19 lignes de bus et 102 stations[1393]. Leur capacité d'attraction dépasse, donc, largement le seul groupe loubavitch. Une illustration en a déjà été donnée au sujet de Strasbourg, où pour ainsi dire aucun enfant n'est loubavitch au *Beth* Hana, pourtant en croissance exponentielle. Certes tout prosélytisme *habad* est parfois nié :

> « Ils [les loubavitch] n'enseignent pas leur enseignement *Habad*. Ça ne prend pas, clairement. Ils n'enseignent pas trop, un petit peu. Des fois oui, il y a certains événements qu'ils essaient de mettre, mais ça ne prend pas.
> **Enquêteur** : Par exemple, quels événements ? *Roch Hachana* de la *Hassidout* [la nouvelle année hassidique] ?
> **Enquêtée** : Oui, des petits trucs, mais ça prend pas trop. Le public il est pas du tout adapté. Genre le *Yorzeit* de Rabbi [l'anniversaire de la disparition du Rabbi]…ouah ça parle pas aux gens. Je sais qu'ils font certains événements, mais pas… ils étudient pas *hita*[1394] tous les jours » - Léa, 29 ans.

Pourtant, force est de constater que les loubavitch ne se contentent pas de gérer des structures éducatives. Liliane, 66 ans, donne déjà plus d'éléments, quoique contradictoires : elle affirme en même temps que l'enseignement y est neutre, puisque les enfants ne sont pas loubavitch. Néanmoins, parmi les 12 heures hebdomadaires d'enseignement religieux des plus jeunes, et les neuf heures des plus âgés, une partie concerne la *hassidout* ou se fait « *dans l'esprit hassidique* ». Il apparait donc que, fidèle à leur stratégie de discrétion propice au prosélytisme, l'enseignement délivré est coloré, même légèrement, de teintes loubavitch. Mieux : le rabbi loubavitch est par exemple évoqué en bas de l'affiche de la session 2018 du *Gan Israël*.

[1389] Podselver, L. (1992), *op. cit.*; Cohen, E. (1991), *op. cit.*
[1390] *Idem.*
[1391] Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphael, F. (2009), *op. cit.*, p. 94.
[1392] « Le Rav Mendel Azimov remercie les 3500 donateurs de la campagne AlloDons de 1.000.000€ en 48 heures », hassidout.com, 14/06/2019.
[1393] *Haguesher*, n°451, 05/04/2017 p. 53; *Haguesher*, n°443, 08/02/2017, p. 17.
[1394] Acronyme de *Humash* (les cinq livres de la Torah), *Tehillim* (psaumes) et *Tanya*, qui composent un corpus privilégié des *Habad*.

Illustration 18 - Affiche de centre aéré loubavitch, Strasbourg, 2018



Source : site internet loubavitch de Strasbourg

Si l'affiche de la session 2021 ne comprend pas de référence au rabbi, c'est le cas de certaines des chansons qui y sont diffusées. Les paroles sont explicites :

- « Oh Rabbi, dévoile-toi je t'en supplie. […] Le temps est venu de nous libérer. Le Rabbi nous l'a dit et nous l'a promis, d'ouvrir les yeux, Machiah est ici. Mais pour le voir, il faut le croire. *Gan* Israël est notre seul espoir. Oh mon Gan, je ne peux oublier tout ce que tu m'as donné, tout ce que tu m'as appris. J'aimerais tant Rabbi pouvoir te dire merci. »

- « Oh Rabbi, toi qui nous a toujours souri en nous apprenant le chemin de la vie. Soudain ce soleil s'est voilé, qui aurait pu s'imaginer, nous étions comme des oiseaux blessés. Ces six millions d'âmes enlevées et tous ces sacrifices de tous ces gens qui ont donné leur vie, et moi qui continue à prier et à pleurer en espérant que tu vas exaucer […] Le jour viendra où ce soleil se dévoilera avec *Machiah*, Rabbi *Melakh* [roi]. »

- « La nuit a commencé, je me suis mis à rêver, des images que tout le monde aimerait rêver. Je voyais voler des aigles immenses, de grands nuages qui avançaient tous vers un endroit où tout brillait. Un aigle m'a proposé de monter à ses côtés. Là on a traversé la terre jusqu'en Eretz Israël. Quand j'ai vu tout ce peuple uni, oh mon cœur s'est mis à chanter. Je te remercie Rabbi pour nous avoir tellement unis. Je te remercie Rabbi, pour nous avoir guidés jusqu'ici. Toute ma vie mes rêves étaient pour le *klal* Israël entier, puis toute ma vie mes rêves étaient d'être uni pour l'éternité. […] Le *Beth Hamikdach hachlichi* [le troisième temple, à Jérusalem], avec tous nos ancêtres réunis pour l'infini. Je te remercie Rabbi pour nous avoir tellement unis. »

Le premier extrait associe clairement le camp d'été dans la perspective loubavitch : les enseignements et activités de ce *Gan Israël* sont à mettre au crédit du Rabbi. Le second extrait est plus spécifique encore aux loubavitch, puisqu'il fait référence à la disparition du rabbi, qui a laissé ses disciples dans le désarroi, et, fait majeur, fait de lui le Messie. Le troisième place le rabbi dans la lignée des patriarches, avec une fonction spéciale, celle de clore le temps de la *galout*, de l'exil. Il s'agit donc bien d'un contenu loubavitch, qui vise à diffuser et imposer le rabbi comme figure tutélaire non d'un mouvement, mais bien de l'ensemble du peuple d'Israël. Mais là encore, la discrétion est de mise : sur les 68 chansons proposées, seules cinq évoquent directement le rabbi loubavitch. Le prosélytisme loubavitch sait donc se faire discret, et procède sur un mode incrémental. Un rabbin loubavitch est d'ailleurs explicite à ce sujet :

> « Ce qui est important, c'est pas qui dit, mais c'est qu'est-ce qui est dit. Alors si on arrive à toucher les gens, les gens se sentent touchés. Et si après une personne me dit « où est-ce que vous avez trouvé ça ? » je dis « ben c'est le Rabbi », il dira « ouah, c'est intéressant ». Mais si vous commencez par « le Rabbi a dit, le Rabbi a dit », ils diront « Ouah il nous a saoulés celui-là, il raconte toujours la même chose ». C'est, je veux dire, c'est même pas des codes de bonne conduite, on va dire, c'est n'importe quel orateur, il connait ces codes, il sait très bien, il faut toujours savoir mesurer en fonction de l'audience qui est là, ce qu'il faut dire, et parfois on introduit un sujet. Je prône plus cette forme d'intelligence plutôt qu'une censure, c'est pas une censure, c'est une intelligence. » - Saul, 38 ans.

Si quelques chansons, quelques références, font émerger un intérêt chez certains pour le rabbi et la pensée loubavitch, alors ils pourront se diriger vers des structures plus loubavitch encore, des structures dirigées par des loubavitch, où un enseignement loubavitch est délivré à des loubavitch ou des *haredim* très proches de cette pensée. L'enjeu est d'une certaine manière, à terme, d'intégrer les nouvelles recrues plus en avant au sein du mouvement loubavitch[1395]. Après avoir touché et attiré de nouveaux juifs par des dispositifs inclusifs, le mouvement loubavitch s'efforce de les insérer dans la communauté loubavitch. À ce titre, plusieurs dispositifs de construction d'une identité collective sont élaborés. Les jeunes loubavitch sont ainsi incités à étudier dans les *yeshivot* du mouvement, à Lakewood dans le New-Jersey ou à Brunoy en Île-de-France, à participer aux week-ends de rencontre pour étudiants de collège et d'université ou aux camps d'été, sans oublier les réunions sur les lois juives relatives au mariage, à destination des plus âgés[1396] ; autant d'instances et d'activités qui contribuent à construire un sentiment d'appartenance[1397] à un collectif.

[1395] Ce mode de recrutement est commun à de nombreux groupes. Lofland, J. (1979), "White-Hot Mobilization: Strategies of a Millenarian Movement." dans Zald, M., McCarthy, J. (dir.), *The Dynamics of Social Movements: Resource Mobilization, Social Control, and Tactics*, Cambridge, Winthrop, 157-166.
[1396] Shaffir, W. (1995), *op. cit*.
[1397] Graham, D. (2014b), "The Impact of Communal Intervention Programs on Jewish Identity: An Analysis of Jewish Students in Britain », *Contemporary Jewry*, 34, 31-57.

C'est que, pour les loubavitch, l'éducation revêt une importance toute particulière, plus encore que pour les autres *hassidim*. Il s'agit en effet non seulement de transmettre l'identité juive, de résister à l'assimilation[1398], mais aussi de mettre en œuvre la parole du Rabbi. Toutefois, les parents qui mettent leurs enfants dans une école loubavitch ne partagent pas nécessairement ces trois objectifs. Alors que les parents veulent de l'identitaire, des marques d'appartenance au peuple juif, les écoles orthodoxes, et surtout loubavitch, répondent par un respect strict des rituels[1399]. Ressort alors une ambiguïté sur le sens d'une pratique, d'une attitude ; ambiguïté qui permet précisément à des loubavitch et des non-loubavitch de converger, de se retrouver en certains lieux. Les non-loubavitch peuvent recevoir les commentaires de la *sidra* comme des sagesses, l'allumage de *Hannoucca* comme un jeu de lumière, *chabad.org* comme une source d'informations générales sur le judaïsme, l'école loubavitch comme une école juive parmi d'autres. Les loubavitch les envisagent comme autant de manières d'accomplir la parole du Rabbi et *in fine*, de faire advenir le Roi *Machiah*[1400]. Et pourtant, par la discrétion de cet objectif cosmique, les loubavitch parviennent à obtenir de non-loubavitch qu'ils agissent malgré tout comme des loubavitch, et parce qu'ils ont des raisons de le faire (facilité d'accès aux informations recherchées, services éducatifs développés). Recrutement et développement d'une identité communautaire, ces deux activités se retrouvent d'ailleurs dans la fonction des sites internet loubavitch, qui se répartissent les rôles. D'un côté, chabad.org fait du *kirouv* à proprement parler et permet au mouvement loubavitch de se positionner comme le principal site de ressources du judaïsme orthodoxe. Les sous-titres de ses versions française et anglaise sont d'ailleurs éloquents : « diffusion du judaïsme aux francophones » et « Spreading Judaism Everywhere ». De l'autre, chabadonline (col.org.il) et crownheights.info font de la « community online »[1401], comme peut le faire, en version papier, *Haguesher*, avec ses

---

[1398] Podselver, L. (2010), *op. cit*., p. 286-287.

[1399] Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphael, F. (2009), *op. cit.* D'après les auteurs, *« si la majorité d'entre eux [des parents d'élèves] se déclarent « traditionnalistes » dans la plupart des enquêtes, le poids de la religion est d'autant plus fort au sein des établissements qu'au moins la moitié de ceux-ci est d'obédience orthodoxe et 22% loubavitch (orthodoxe piétiste). Les enfants scolarisés là, dont une partie appartient à des milieux se déclarant plutôt « traditionnalistes », voire non pratiquants ou libéraux, sont ainsi entraînés dans une voie plus rigoriste. Le recrutement social de cet enseignement s'est également élargi : on y trouve plus que par le passé des représentants des professions libérales, cadres supérieurs et professions intellectuelles.* […] *Les aspirations identitaires de certaines de ces familles semblent avoir pris le pas sur l'universalisme et la volonté citoyenne, et même sur le patriotisme, qui avaient autrefois prévalu, au sein notamment des écoles de l'Alliance israélite universelle* [note de bas de page *: « seulement 4% de l'ensemble du dispositif scolaire juif privé »*] *»*

[1400] Benveniste, A. (2002), *op. cit*., p. 207. D'après lui, les orthodoxes *« insistent sur le caractère strictement religieux de ces aides* [prêts sans intérêt, porter repas *casher*, soutien aux élèves]. *Ils se considèrent comme les dépositaires privilégiées du sens de la tsedaka, contribution versée par chaque membre de la communauté religieuse et assurant la circulation interne des échanges. Le terme d'aumône, qui est souvent donné en traduction, ne rend pas compte de l'ensemble des relations sociales et croyances qu'elle mobilise. Les orthodoxes prétendent lui redonner son sens originel de rachat, qui inscrit les protagonistes dans le rapport au divin plus que dans le fonctionnement institutionnel ».*

[1401] Campbell, H. (2013), *op. cit.*

petites annonces, ses publicités de livres, de commerces. Les loubavitch font d'internet un lieu de diffusion de leur identité et de consolidation de la communauté loubavitch[1402].

Ressortent donc deux phénomènes relatifs à l'identité loubavitch. D'une part, le mouvement diffuse par l'usage des nouvelles technologies de communication et de dispositifs éducatifs, une conception spécifique du judaïsme débarrassée de son ancrage local, de ses traditions particulières, sépharades, telle que la *mimouna*[1403]. Uniformisée[1404], elle est aussi présentée comme pure, authentique[1405]. D'autre part, elle tend à se singulariser du champ non seulement juif mais aussi juif orthodoxe. C'est en ce sens que l'on peut dire du mouvement loubavitch qu'il met en œuvre une pratique glocalisée[1406]. D'une certaine manière, c'est autour de ce jeu local/global que se construit l'identité loubavitch[1407], et qu'elle se distingue d'autres segments de l'orthodoxie (qui n'ont par exemple pas resserré la pratique autour de quelques points) (*cf.* Léa, 29 ans).

Ainsi, s'ils partagent avec les autres *haredim*, le rejet du projet libéral, non seulement ils tolèrent les libéraux (comme la plupart des *Modern-Orthodox* et certains *haredim*), mais en plus, ils en acceptent et même recherchent le contact[1408]. D'ailleurs, cette recherche de contact justifie parfois de sortir les loubavitch de la catégorie de

---

[1402] Shandler, J. (2009), *Jews, God and Videotape: Religion and Media in America*, New York, New York University Press.

[1403] Gutwirth J. (2004), *op. cit.* Ce n'est pas la première fois que le rite sépharade est remis en cause. Il l'a par exemple déjà été en Algérie au XIX[e] siècle, lorsque des rabbins formés en France y étaient envoyés pour diriger les consistoires nouvellement créés *(cf.* Assan V. (2012), *Les consistoire israélites d'Algérie au XIXe siècle. « L'alliance de la civilisation et de la religion »*, Paris, Armand Colin ; notamment p. 149-183).

[1404] C'est aussi ce que traduit la formule rapportée par Janet Belcove-Shalin, comparant les loubavitch à Coca-cola, marque globalisée qui se fait fort de proposer partout le même produit. Belcove-Shalin, J. (1995), *op. cit*.

[1405] Capone, S. (2004), « A propos des notions de globalisation et de transnationalisation », *Civilisations*, (51), 9-22.

[1406] Le concept de glocalisation élaboré par Roland Robertson rend compte de l'imbrication de ces deux échelles. Loin de s'imposer uniformément à toutes les situations locales, toute tendance, tout mouvement culturel interagit avec des particularismes locaux, plus ou moins résistants, plus ou moins compatibles. De ce fait, ils se déclinent en des formes variables d'une région du monde à l'autre, tout en conservant un socle commun. Ce concept se distingue de la glocalité, comme résultat de ce processus de glocalisation, comme disposition à accommoder selon des codes locaux un mouvement global, et du globalisme, comme projet considérant l'interpénétration des échelles comme une ressource de politiques publiques (*cf.* Ritzer, G. (1993), *The McDonaldisation of Society*, Thousand Oaks, Pine Forge Press ; Robertson, R. (1992), *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, Sage ; Roudometof, V. (2016) *Glocalization: A Critical Introduction*, London, New York, Routledge). Le terme tel qu'employé ici s'inscrit plutôt dans la lecture que donne Bryan Turner de la glocalisation : la mise en contact des échelles locale et globale n'entraîne pas pour autant l'intégration de toute une société, qui serait entièrement rassemblée autour de la rencontrée du local et du global. L'hybridité générée peut en effet renforcer des clivages internes à la société et en connecter des segments à des segments équivalents dans d'autres sociétés. En ceci, proche de la notion de cosmopolitanisation, il s'agit moins d'envisager les influences ou le rapport de force entre le local et le global, que leur complémentarité et les effets de leur rencontre : la diffusion par le bas d'une norme établie en haut qui contribue *de facto* à ériger de nouvelles barrières au sein de la société de réception de ce mouvement global (*cf.* Barber, B. (2013), *If Mayors Ruled the World: Dysfunctional Nations, Rising Cities*, New Haven, Yale University Press ; Sassen, S. (2006), *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, Princeton, Princeton University Press ; Steger, M. (2013), "It's About Globalization, After All: Four Framings of Global Studies. A Response to Jan Nederveen Pieterse's "What is Global Studies", *Globalizations*, 10(6), 771-777 ; Turner, B. (2007), "The Enclave Society: Towards a Sociology of Immobility", *European Journal of Social Theory*, 10(2), 287-304 ; Strack, F. (2019), *op. cit.*). Autre terme proche, le glocalisme désignerait l'investissement redoublé dont font l'objet les villes, source de protection face à l'incertitude causée par la globalisation (*cf.* Hannerz, U. (1987), « The World in Creolization », *Africa*, 57, 546-559 ; (1996), *Transnational Connections*, Londres, Routledge ; (2007), « Cosmopolitanism », dans Nugent, D., Vincent, J. (dir.), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Hoboken, Blackwell Publishing, 69-85 ; Paasi, A. (2004), "Place and region: looking through the prism of scale », *Progress in Human Geography*, 28(4), 536-546 ; Courchene, T. (1995), « Glocalization: The Regional/International Interface », *Canadian Journal of Regional Science*, 18(1), 1-20).

[1407] Hall, S. (1991) "The local and the global: globalization and ethnicity" dans King, A. (dir.), *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary conditions for the representation of identity*, Londres, Macmillan, 19-40.

[1408] Nos observations non-participantes étaient bien souvent marquées par la même scène, où des loubavitch nous approchaient, avec comme première question : « Excusez-moi, est-ce que vous êtes juif ? ».

haredim : ce contact les rendrait moins orthodoxes[1409]. L'on pourrait en effet penser que se confronter à des juifs non-pratiquants fait peser un risque de contagion aux loubavitch et que les jeunes ou les nouveaux venus ne devraient pas s'en charger, car ils sont plus influençables. Or, c'est l'inverse qui se passe : les campagnes de sensibilisation, au contact de juifs non ou moins pratiquants sont confiées aux jeunes (de 15 à 21 ans) ou aux nouveaux venus (ce sont d'ailleurs systématiquement des jeunes qui nous abordaient en marge de manifestations loubavitch) car cette mission les invite à réfléchir aux arguments qu'ils avancent et de fait les intègrent d'autant mieux[1410]. Ils agissent alors en loubavitch[1411], se construisent une identité loubavitch en mesurant la distance qui les sépare du reste du groupe juif. Il convient par ailleurs de ne pas se méprendre sur la cause de ce contact, qui est d'amener des juifs à une pratique orthodoxe, située à une certaine distance de la société non-juive, et non de s'y fondre. Certes, ils ne cherchent pas à reconstituer le *shtetl*, mais les autres *haredim* non plus, eux qui reconfigurent leur culture de l'enclave (*cf.* chapitre 1). En outre, les loubavitch maintiennent une certaine hostilité, du moins une défiance, de la société environnante : ce qu'ils proposent aux juifs qu'ils touchent, c'est bien une alternative à la modernité libérale, c'est-à-dire le judaïsme orthodoxe[1412]. C'est du reste cette vision agonistique qui permet de comprendre le vocabulaire martial utilisé au sujet des loubavitch : ils sont considérés comme les soldats du rabbi[1413] et constituent l'armée de Dieu[1414]. Ils partagent à ce titre le combat des *haredim* contre la laïcité, le libéralisme culturel et plus généralement contre le *yetser hara*, ce mauvais penchant présent dans le monde et en chacun. Le combat loubavitch a donc lui aussi des dimensions cosmiques, et les loubavitch de s'inscrire dans le système de croyances précisé dans le chapitre 2.

[1409] *Haguesher* (n°500, 08/02/2017, p. 5) les décrit comme des *haredim* « light ». Cette idée que les loubavitch, du fait de leur ouverture aux non-orthodoxes, ne seraient pas tout à fait des *haredim*, est souvent reprise (*cf.* Roda, J. (2019), *op. cit.*). Elle a été reprise, en commentaire, par Lucine Endelstein lors d'une de nos communications. (*cf.* Strack, F. (2022), « Les juifs orthodoxes et leur rapport à l'État : pour vivre heureux, vivons cachés ? », Paris, GSRL).
[1410] Danzger, M. (1989), *op. cit.*, p. 340.
[1411] Shaffir, W. (1978), *op. cit.*, p. 54.
[1412] Davidman, L. (1990), "Accommodation and Resistance to Modernity", *Sociological Analysis*, 35-51. Niesenbaum, H. (1997), *op. cit.*, p. 60 : « *Il est clair que le projet n'est pas, ici, celui du perfectionnement personnel, de l'élévation spirituelle et progressive, mais bien celui de l'élimination de toutes les sources de trouble. En d'autres termes, la créature ne pouvant dépasser le mal, elle doit l'abattre. L'effort ne porte, dès lors, pas tant sur l'homme que sur le mal lui-même.* ». C'est pourquoi nous estimons pertinents d'inclure les loubavitch parmi les *haredim* (*cf.* Golan, O., Stadler , N. (2016), Golan, O., Stadler, N. (2016), "Building the Sacred Community Online/ The Dual Use of the Internet by Chabad", *Media, Culture and Society*, 38(1), 71-88), alors qu'ils en sont parfois distingués. *Cf.* Guénois, J.-M. (07/04/2020), « La pâque juive, malgré le confinement », *Le Figaro* ; Krakowski, M. (2021), *op.cit.*; Berthelot, M. (2011), *op. cit.*
[1413] Fishkoff, S. (2003) *The Rebbe's Army: Inside the World of Chabad-Lubavitch*, New York, Schocken Books. Ce sont ces mêmes soldats qui lacent à tue-tête, lors de manifestations publiques, « We want Messiah now ! », façon de hâter la venue du Messie.
[1414] Mintz, J. (1992), *op. cit.*, p. 45.

2) Des réceptions contrastées

Par son ampleur géographique (partout en France, dans des centres d'étude comme dans la rue) et la diversité des activités qu'il propose, le mouvement loubavitch fait grand bruit pour le dire trivialement. C'est d'ailleurs le groupe juif orthodoxe le plus communément cité dans les médias non-juifs. Ainsi, les autres juifs, non-loubavitch sont, d'une certaine manière, forcés de se positionner par rapport à lui.

2.1 S'inspirer du prosélytisme loubavitch

Le cas loubavitch est le plus structuré, le plus abouti, mais aussi l'exemple le plus installé, ancien, de *kirouv*. Toutefois, ce n'est pas le seul, et d'autres communautés de développer des initiatives propres, des actions menées à l'endroit des juifs non-pratiquants. Ces actions peuvent prendre la forme de services rendus, le plus souvent en lien avec la pratique religieuse. Les équipes de Torah-Box, association *haredi* fondée en 2002 en progression constante, proposent des notes explicatives, des manuels brefs et didactiques censés accompagner tout juif renforçant sa pratique. Il est par exemple possible de vendre sur le site internet ses *hamets*, ces aliments produits à base de céréales levées ou fermentées dont il convient de se débarrasser à l'approche de *Pessah*, de payer pour la récitation du *kaddish*, cette prière pour les défunts[1415], ou encore une assistance aux plus démunis[1416]. Cette association met aussi à disposition un service de questions à des rabbins (« *Questions au rav* »[1417]), consultables pour tout doute sur la conformité aux textes. Les questions peuvent sembler éloignées de la pratique du judaïsme, mais dans cet univers intégraliste, les textes et commentaires bibliques et talmudiques constituent des ressources inépuisables[1418]. L'enjeu selon ce mode d'action est donc de faciliter la pratique, de la mettre à la portée de juifs qui, sans ces services, ne pratiqueraient certainement pas, ou de manière moins rigoureuse. Les actions de *kirouv* sont du reste modulées selon le niveau de pratique du public cible : un public traditionnaliste, acculturé aux rudiments de la pratique du judaïsme se verra incité à renforcer son engagement dans le judaïsme orthodoxe ; ces calendriers, kits et autres manuels de pratiques[1419] fonctionnant comme autant de rappels à la pratique orthodoxe.

[1415] http://www2.torah-box.com/leilouy-nichmat/ consulté le 25/05/2021.
[1416] *Haguesher*, n°486, 10/01/2018, p. 19.
[1417] L'on pourrait également citer Allorav, service téléphonique qui permet de poser des questions à des rabbins, et ainsi, d'apporter une réponse fondée sur les textes à ceux qui ne fréquentent guère de communauté.
[1418] Sur la nécessité de payer la réparation d'un chauffe-eau dans le cadre d'une location, le *rav* Gabriel Dayan invoque *Halakha* 12 et 13, *Michepeté Hatorah*, volume 2, réponse 72, paragraphe 6 (*cf.* https ://www.torah-box.com/question/en-location-payer-la-reparation-du-chauffe-eau_39085.html, consulté le 25/05/2021).
[1419] Comme les guides publiés par la communauté Agoudas Hakehilos pour *Pessah*, qui contribuent à diffuser la pratique orthodoxe.

En revanche un public non-pratiquant se verra proposer une formule plus adaptée, à base d'une étude des textes pour débutants.

> « J'avais une *yeshiva*, que j'ai dirigée pendant une quinzaine d'années, et ensuite je suis venu à Paris pour ouvrir une école, cette école-là. C'était essentiellement destiné à enseigner la Torah à des gens qui en sont très loin et qui pensaient que la Torah ne pouvait rien leur donner. Et il y a des gens auxquels j'enseigne qui ne sont pas pratiquants pas du tout. Mais ils comprennent que la Torah a beaucoup de choses à leur donner, et ils veulent étudier. […] Certains de ceux que j'avais pris au début sont devenus pratiquants, et ils ont fait des progrès dans l'étude. » - Israël, 65 ans.

Le même Israël qui refusait de se rendre à un éventuel office libéral (*cf.* section 1 du présent chapitre) est non seulement moins hostile aux autres juifs, mais en plus engagé auprès des juifs non orthodoxes. Son engagement pour ramener des juifs à la Torah passe par une étude des textes – méthode *haredi* par excellence – rendue accessibles. Mais ces formules concernent les juifs peu ou non pratiquants qui ont manifesté un certain intérêt, qui ont fait la démarche d'étudier les textes ou d'approfondir leur pratique. Or, des formes plus offensives de *kirouv* se développent également. Le Consistoire a par exemple initié des rencontres entre une soixantaine de jeunes orthodoxes, surtout franciliens, et des communautés de province, sans office régulier. Dénommée *Hazac* [bravo], cette initiative a pour but, comme son sous-titre l'indique[1420], de les dynamiser en préparant des repas de *shabbat*, d'animer des offices, d'organiser des soirées à la sortie de *shabbat*, ce qui en ferait « *une forme de militantisme unique en diaspora* », dont le but est d'« *aller chercher les Juifs là où ils se trouvent* », selon les mots de Joël Mergui, président du Consistoire. L'objectif de ce dernier est clair : lutter contre l'assimilation[1421].

Ces formes *haredi* de *kirouv* sont également plus systématiques : la *yeshiva* d'Israël et les services de Torah-Box sont en service durablement, et non à titre exceptionnel, *Hazac* organise une session par an. Ce sont également des solutions de long terme que recherche le séminaire des jeunes rabbins d'Europe, réunis en 2018 à Marseille[1422]. Ses interrogations sont clairement celles d'une démarche de *kirouv* : *« Comment approcher les non-pratiquants ? Comment leur parler ? Comme sortir de la « routine » pour innover pratiquement et spirituellement afin de s'adresser à tous de*

[1420] *Haguesher*, n°520, 31/10/2018, p. 9 : « La 'Hazac, la jeunesse qui dynamise les communautés de France »
[1421] *Haguesher*, n°517, 10/10/2018, p. 6-8. Le Consistoire désormais se donne comme objectif de ramener des juifs à la Torah : lors de l'inauguration du Centre Européen du Judaïsme, en présence du Président de la République.
Haguesher, n°562, 06/11/2019, p. 13. *« N'oublions pas qu'il s'agit toujours de la plus importante communauté au monde après Israël et les Etats-Unis et qu'il serait totalement irresponsable que le Consistoire l'abandonne à elle-même, sans aucune structure. Pire, ce serait pour moi priver des dizaines de milliers de juifs, qui sont sur le chemin d'un retour à leurs racines, de toutes les chances de revenir un jour au Judaïsme.* […] *Il y a en France, des dizaines de milliers de Juifs qui n'ont pas encore redécouvert leur judaïsme et d'autres qui sont happés par l'assimilation. Il nous faut des outils pour lutter contre cette assimilation galopante »*
[1422] *Haguesher*, n°521, 07/11/2018, p. 12.

façon efficace et audacieuse […] ? ». Ses solutions, elles, se veulent durables : il faut miser sur la jeunesse, en créant des structures réservées aux jeunes, en rajeunissant les instances dirigeantes, et en rapprochant la synagogue de l'école juive (*Yavné* en l'occurrence).

Enfin, le *kirouv* est une forme de reconfiguration des rapports orthodoxes/non-orthodoxes de plus grande ampleur que les exceptions individuelles susmentionnées. Induit par l'exemple de Torah-Box, l'usage d'internet donne à ces actions de *kirouv* une force de frappe considérable, en mettant à disposition les textes sacrés, accessibles à tous et partout[1423]. Il permet en outre de dynamiser les collectes de fonds : la communauté d'Aix-les-Bains digitalise par exemple en 2019 sa campagne de levée de fonds, menée par un prestataire extérieur, charidy[1424], quand Torah-Box vend des dédicaces de cours pour 1200€.

Plus largement, l'usage des réseaux sociaux permet de toucher un large public à moindre coût. Le *rav* Smzerla, *dayan* (juge rabbinique) de Strasbourg, l'a bien compris, lui qui utilise WhatsApp pour diffuser le *daf hayomi*, l'étude journalière du Talmud. Son premier groupe, créé en 2019, a par exemple été rejoint par près de 250 personnes au bout de dix jours, ce qui excède les effectifs de son *beth hamidrash* (Noam, 55 ans). Depuis, trois autres groupes ont été créés, qui rassemblent le même nombre de membres. Certes, il est difficile de savoir si ces membres consacrent du temps chaque jour à cette étude. Reste que la croissance et la stabilité des effectifs témoignent d'une certaine efficacité de cette forme de *kirouv*, qui apporte une étude journalière à des individus qui n'iraient peut-être pas d'eux-mêmes l'effectuer à la synagogue ou au *beth hamidrash*[1425]. A l'occasion d'un *siyoum*[1426] de 2019 clôturant les sept années d'étude du Talmud, il convie ainsi largement à ce travail de sensibilisation à l'étude :

> « EN L'HONNEUR DE CE SYOUM, VENEZ PARTICIPER A UN PROJET UNIQUE
> Nous cherchons des diffuseurs pour faire connaître ces cours.
> Vous pouvez être l'un d'eux dans votre ville, votre communauté, votre école, votre université, votre lieu de travail, pour vos contacts, vos amis, votre famille, vos réseaux, etc. et pouvez ainsi participer activement au développement de la Torah.
> L'étude du Daf hayomi a changé la vie d'un nombre considérable de nos frères.
> Participez à cette révolution !
> Je propose à chacun qui le désire, de lui ouvrir un groupe dont il sera également administrateur et dans lequel il pourra inscrire et invitera tous ses amis, contacts et connaissances.

[1423] Comme sur le site d'étude lamichna.fr (*cf. Haguesher*, n°489, 31/01/2018, p. 28).
[1424] Charidy est une plateforme de levée de fonds, utilisée dans le milieu orthodoxe (*cf. Haguesher*, n°550, 19/06/2019, p. 21).
[1425] L'on pourrait aussi dire que cette étude virtuelle détourne de la synagogue, puisqu'il n'est plus besoin de se déplacer. Toutefois, les *haredim* continuent de préférer l'étude en présence à la synagogue, tant la dimension collective y est plus forte. Pour eux, l'étude virtuelle peut constituer une solution de dépannage. L'étude virtuelle ramène donc plus à la pratique collective qu'elle n'en éloigne.
[1426] Signifiant « conclusion », ce repas festif est organisé pour célébrer la fin de l'étude du Talmud en entier ou d'un traité.

Le groupe pourra également être constitué pour l'élévation d'une âme, la guérison d'un proche ou pour tout autre mérite qui pourra être inscrit dans le statut du groupe.
Il s'agit d'une très grande *mitsva* et son mérite vous accompagnera pour de très grandes réussites.
Envoyez svp par Whattsapp, à mon numéro 00 00 00 00 00, votre nom et prénom ainsi que votre ville de résidence et le mot "diffusion" pour m'indiquer que vous désirez y participer.
Je reviendrai alors vers vous pour vous indiquer la marche à suivre.

À très bientôt
Rav Michaël SZMERLA »

L'appel à la mobilisation autour de la diffusion de l'étude est donc clair : n'importe qui peut solliciter le *rav*, par une démarche facilitée (un message sur cette application), pour le diffuser aux personnes de son choix, et ce, pour n'importe quelle occasion. On l'aura compris, le principe, l'idée régulatrice du *kirouv* est d'abaisser le coût d'entrée dans la pratique orthodoxe, qu'il s'agisse de l'étude des textes ou de la pratique quotidienne. En effet, aucun préalable religieux, aucun niveau de pratique ou de connaissance des textes n'est requis pour accéder aux cours d'Israël ou de Noam, dispensés de surcroît en français. Pas plus que la mobilité géographique ou l'investissement financier.

En outre, existent des programmes de *kirouv*, qui combinent ces trois dimensions, concrète, systématique, et plus ample que l'approche individuelle. Même des petites entités développent leurs propres projets. Par exemple, dirigeants et membres de la communauté de Saint-Laurent-du-Var, près de Nice, procèdent depuis 2009 à des opérations de porte-à-porte et d'appels téléphoniques pour inviter d'autres juifs à participer aux événements communautaires. Pour renforcer l'intérêt pour la communauté, une permanence d'aide juridique et un soutien social ont été mis en place, ainsi qu'un Talmud Torah, censé capter des enfants scolarisés à l'école publique avant de les faire transiter vers l'école privée. Le président de la communauté de l'époque le dit clairement : les services rendus permettent de sédentariser les fidèles : *« Notre manière d'appréhender le kirouv passe par des activités festives, des conférences, mais également par l'envie de résoudre les problèmes de chacun, y compris les plus prosaïques et quotidiens, avec sérieux, constance et – autant que possible – professionnalisme, nous dit Franck Israël. Ici, nos coreligionnaires savent que les responsables du culte sont soucieux de leur existence toute entière. Nous sommes une vraie famille et cela incite indirectement de plus en plus de gens à s'intégrer au minyan »* [1427]. Le processus serait, donc, linéaire : une fois qu'ils sont amenés à la communauté

[1427] *Haguesher*, n°507, 13/06/2018, p. 13.

par des services rendus, des juifs seraient tentés d'y rester, et de participer à des *chiourim* non mixtes en l'occurrence, ces cours de Torah et de Talmud que la communauté s'efforce de développer. Le résultat serait à la hauteur des efforts déployés, puisque le *minyan* serait passé de 20 à 50-80 personnes. L'école *Chné Ohr* d'Aubervilliers lance quant à elle en 2011 le programme *Metsouyanim*, dont l'objectif est de combler les carences en *kodech* d'élèves venus de l'école publique. De 2011 à 2018, 500 en auraient profité[1428]. Le centre Relev, dans le IX[e] arrondissement de Paris, autour du *rav* Elie Lemmel, constitue par ailleurs un centre essentiellement dédié au *kirouv*, avec des conférences teintées de Talmud, sur des questions que se posent les jeunes, des sessions d'apprentissage de l'hébreu à partir de textes religieux, des cycles de cours, dont la présentation est empreinte de culture populaire non juive[1429].

Illustration 19 - Annonce de cours de Talmud, Paris



Source : Capture d'écran du site internet du centre Relev[1430], réalisée par l'auteur

Cette affiche marque clairement le contact qu'entretient ce centre avec la société environnante : outre la présence sur les réseaux sociaux, le titre de ce programme est directement inspiré d'une émission grand public (« Rendez-vous en terre inconnue »,) diffusée sur une chaîne télévisée du service public. Ici, aucune trace de rigorisme,

[1428] *Haguesher*, n°512, 18/07/2018, p. 15.
[1429] *Haguesher*, n°471, 18/09/2017, p. 10-12.
[1430] https://www.centrerelev.fr/programme-regulier/c/0/i/30262449/rendez-vous-en-torah-inconnue-les-mardis-20h, consulté le 26 mai 2021.

d'austérité, mais plutôt un appel à la curiosité, voire au divertissement. Seul le terme « torah » évoque un contenu religieux, ce qui permet de ne pas repousser des individus peu intéressés par une étude classique des textes. C'est d'ailleurs bien pour garantir cette convivialité que la tranche d'âge (« *pour les 20-30 ans* ») est régulièrement rappelée dans les communications de ce centre. L'on pourrait également citer la « Boîte à questions » de Torah-Box[1431], qui reprend les codes d'une émission de divertissement du même titre, ou encore, toujours de Torah-Box, « Questions pour un *tsadik* », rappelant évidemment « Questions pour un champion »[1432]. Le projet Ayeka, mené par un couple de *Modern-Orthodox*[1433], s'inscrit dans une démarche proche : réunir des jeunes pour des cours, conférences, et autres événements de convivialité, et les attirer par une forme dynamique, ainsi que des thèmes en vogue dans la société environnante, telle que la place des femmes. Toutefois, si cette démarche de *kirouv* arbore une forme rajeunie, elle ne constitue pas vraiment de nouveauté au regard du projet *Modern-Orthodox*, fondé précisément sur l'articulation entre pratique rigoureuse du judaïsme et ouverture sur le monde non-juif. À telle enseigne que la communauté qu'envisage de créer ce couple admet des femmes rabbins ainsi que les minorités sexuelles. Or, tel n'est pas le projet du *kirouv haredi* comme l'est celui de Relev : ici, l'ouverture sur le monde relève davantage d'une manière de capter de nouveaux membres, c'est-à-dire des juifs peu impliqués dans la pratique orthodoxe du judaïsme, que d'un élément central de ce projet. Progressivement, les nouveaux membres sont invités à assister à des cours de Torah et de Talmud, ainsi qu'à assister à des *shabbat* pleins, ces *shabbat* passés en dehors de chez soi. Ce *kirouv* a donc bien pour but de toucher des juifs non-orthodoxes et de les amener à une pratique plus assidue – c'est pourquoi les coûts d'entrée sont abaissés.

Ce développement du *kirouv haredi* en France s'inscrit dans une tendance plus globale d'un renouveau de l'intérêt de *haredim* pour les juifs non-orthodoxes. Par exemple, l'organisation du *shabbat* mondial, à partir de 2013, traduit cette insistance sur la pratique et la préparation requise. Son fondateur, le Grand Rabbin d'Afrique du Sud, Warren Goldstein définit ainsi son initiative :

> « Le projet a pris forme en octobre 2013, à travers l'appel que nous avons lancé à nos communautés pour les encourager à observer ensemble le Chabbat. […] Ce projet a pu conduire, *Baroukh Hachem* [Grâce à Dieu], à des changements à long terme et inciter de nombreux Juifs à devenir des *Chomré Chabbat* [à respecter *shabbat*] à part entière ou à s'engager davantage dans leur pratique des *Mitsvot*. […] L'objectif d'une telle initiative est de se préparer au mieux à ce Chabbat Mondial

[1431] Plusieurs numéros sont disponibles. Par exemple, avec *rav* Bitton : https://www.torah-box.com/la-box-a-question/la-box-a-questions-avec-rav-bitton_15042.html, consulté le 08/06/2021.
[1432] https://www.torah-box.com/questions-pour-un-tsadik, consulté le 21/06/2021.
[1433] Myriam et Émile Ackermann-Sommer (*cf.* https://www.ayeka.net, consulté le 26 mai 2021).

> en organisant un maximum de cours, conférences et activités. En effet, l'on ne peut envisager de respecter le Chabbat comme il se doit sans étudier au préalable les lois qui s'y réfèrent. »[1434]

Ce propos est caractéristique d'un *kirouv* (« *changements à long terme* », **«** *inciter de nombreux Juifs* ») orthodoxe (« *devenir des Chomré Chabbat* », « *étudier au préalable les lois qui s'y réfèrent* »). Dès les années 1990, les satmar et les Gour font de même, et lancent des centres éducatifs, à destination des enfants non religieux. Les textes y restent centraux, mais sont mâtinés de chants et de danses. La Cabale, elle, y a perdu de sa centralité, tant elle pourrait être répulsive pour un public encore peu investi dans la pratique orthodoxe du judaïsme[1435]. Autre stratégie de contact : des programmes de *kirouv haredim*, tels TORCH[1436], mobilisent des femmes. En plus d'éviter d'assécher les effectifs des *kollelim*, elles sont à même de déminer les craintes de sexisme auprès des personnes ciblées[1437], et ainsi de présenter un visage plus amène. Quant au support, dès avant l'émergence d'internet, des rabbins *hassidim* enregistrent des cours sur des cassettes, où l'on peut également entendre leurs disciples, ce qui constitue une invitation supplémentaire à rejoindre une communauté. Des radios locales sont également mises au point, qui soumettent des questions de pratique directement à un rabbin[1438]. Du reste la place différente accordée à la société environnante selon le type de *kirouv* se retrouve dans des programmes étrangers. Alors que les programmes *Modern-Orthodox* de formations de rabbins américains portent sur les questions de pratiques orthodoxes en contexte de modernité (RIETS – Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary, à la Yeshiva University de New York ; Hebrew Theological College à la Fasman Yeshiva High School – dite « Skokie Yeshiva » a – dans l'Illinois ; le programme de la Yeshivat Chovevei Torah à New York), les programmes de formation ultra-orthodoxes (Chofetz Chaim Yeshiva dans l'état de New-York ; Maor Program dans le Maryland[1439]) enseignent comment trouver des juifs éloignés du judaïsme, voire assimilés et les amener à l'observance. Comme la comparaison Relev/Ayeka a permis de l'indiquer, l'on pourrait même dire que les programmes *Modern-Orthodox* relèvent moins du *kirouv* que de l'expression même du projet *Modern-Orthodox* : ils ne manifestent pas un assouplissement du rapport à l'autre juif, puisque par définition, les *Modern-Orthodox* sont moins arc-boutés sur la pratique que les *haredim*. Côté *haredim* en revanche, le *kirouv* indique un rapport au monde environnant assoupli. Pourtant, il s'agit d'une

[1434] *Haguesher*, n°562, 06/11/2019, p. 22.
[1435] Gutwirth, J. (2004), *op. cit.*, p. 207.
[1436] https ://www.torchweb.org/about.php, consulté le 10/06/2021.
[1437] Ferzinger, A. (2015), « Beyond Bais Ya'akov: Orthodox Outreach And The Emergence Of Haredi Women As Religious Leaders », *Journal of Modern Jewish Studies*, 14(1), 140-159.
[1438] Podselver, L. (2013), « De la visibilité à la religion spectacle ; la judéité sur internet », communication à l'AFSR, Paris
[1439] Ferziger, A. (2003), *op. cit.*

évolution limitée : l'autre juif existe, mais il reste en périphérie du système de croyances et de pratiques des *haredim*, qui ne tardent pas à se réfugier dans l'enclave.

L'ouverture à l'altérité juive étant au cœur du projet loubavitch – nouvelle occurrence d'un mimétisme entre loubavitch et *Modern-Orthodox* – son prosélytisme est fondamentalement différent du *kirouv* des autres *haredim* : le dernier est une possibilité, que les *haredim* exploitent depuis les années 2000, alors que le premier fait partie intégrante du mouvement loubavitch. Aller vers le non-orthodoxe est un devoir, non un effort consenti. Une autre différence concerne le produit, pour ainsi dire, qui est vendu. Alors que les *haredim* vendent aussi de l'étude, les loubavitch ont surtout de la pratique à proposer. Et c'est d'ailleurs ce pour quoi les *habad* sont connus au sein de l'orthodoxie, comme l'indique une enquêtée *haredi*, non *habad* :

> « Les principes sur lesquels toute leur *hassidout* repose, c'est qu'il faut aller diffuser la Torah partout dans le monde. Donc eux ça leur fait absolument pas peur d'aller en Antarctique, à Strasbourg, on va monter des écoles, on va monter des *gan* Israël, on va monter des structures pour les Juifs. Du coup c'est eux qui ont initié ça. Même ce qu'on appelle entre guillemets le « *kirouv* », de rapprocher les gens de la Torah, il n'y a rien à dire, c'est eux qui l'ont fait. Après, les *haredim* se sont mis aussi à faire ça, d'une autre façon, mais au fond au fond c'est les *habad* qui ont commencé. Mais c'est dû à l'histoire, les *haredim* après la Seconde Guerre mondiale, il n'y en avait plus vraiment. Donc il a fallu re-former un monde de Torah, donc avant de la diffuser, il faut déjà le construire, et il faut se replier sur soi-même, apprendre au maximum. Les *habad* c'est une autre vision. Le peu que j'ai, je le diffuse. Et je pense que c'est aussi pour ça, après la Seconde Guerre mondiale, à Strasbourg, il n'y avait pas grand-chose non plus, c'est eux qui ont un peu pris en mains, en partie, en partie. Parce qu'il y a eu d'autres personnes qui ont pris les choses en mains.
> **Enquêteur** : Les *haredim* s'y sont pris différemment. Comment ?
> **Enquêtée** : C'est un autre discours en fait, c'est une autre approche. Les *habad* vont vous inciter à faire des *mitsvot*. Les *haredim* vont vous inciter à étudier les *mitsvot*, un peu plus. » - Léa, 29 ans.

Les deux dernières phrases sont très claires quant à la différence d'approche des loubavitch et des autres *haredim*. Évidemment, le hassidisme de loubavitch n'évacue pas la question de l'étude, c'est même l'une des cours hassidiques qui étudie le plus, mais dans l'approche des autres juifs, c'est la pratique qui est d'abord et avant tout mise en avant. Pourquoi une telle primauté à la pratique ? Tout d'abord, selon la conception loubavitch, c'est bien une pratique intense et largement répandue qui hâtera la venue du Messie. En outre, elle présente jusqu'à un certain point un coût d'entrée relativement peu élevé : mettre les *tefillins* ne prend que quelques minutes, de même que faire la prière. La pratique proposée aux juifs non-orthodoxes, resserrée sur quelques points, est donc plus facilement exportable, pour le dire trivialement. Il s'agit de quelques marqueurs, qui, si lourds de conséquences soient-ils pour les orthodoxes, peuvent relever

plutôt du symbole pour des non-orthodoxes. Une troisième différence porte sur la distance franchie. Le *kirouv haredi* consiste à mettre à disposition des services, des connaissances, une certaine pédagogie, auxquels des juifs intéressés pourront recourir. Les loubavitch apportent ces services plus près encore des individus, sans que ceux-ci n'aient manifesté un intérêt particulier pour un renforcement de leur pratique.

En outre, certains aspects du *kirouv haredi* ont été initiés et systématisés par les loubavitch, tels que l'usage de nouvelles technologies et le développement d'aménités communautaires. S'il les reprend progressivement à son compte, le *kirouv haredi* ne parvient pourtant pas à rattraper le *kirouv* loubavitch, qui garde sur ces deux items une longueur d'avance certaine. Tout d'abord, le mouvement loubavitch s'est lancé en pionnier dans l'usage des nouveaux moyens de communication. Par contraste avec les autres courants *haredim*, le rabbi loubavitch s'est effectivement prononcé tôt en faveur d'internet, et plus largement, des nouveaux moyens de communication, qui présentent un potentiel inédit d'*outreach*[1440]. L'on comprend alors pourquoi, après le téléphone[1441], les loubavitch ont investi internet dès son apparition, dans les années 1980[1442], à travers des sites tels que chabad.org, col.org.il (Chabad On Line), ou crownheights.info[1443]. Ces derniers du reste sont dynamiques, et alimentés quotidiennement en nouveau contenu, fait de vidéos, de courts récits, mais aussi de *cheelot ve teshuvot*, ces questions/réponses si présentes dans la tradition juive, qui donnent en plus accès aux rabbins, sources d'autorité[1444]. Force est de constater le succès des sites loubavitch : 350 000 adhérents auraient rejoint chabad.org en 2010, qui aurait atteint 34 millions de visiteurs différents sur l'année 2013[1445]. Cette fréquentation peut s'expliquer en partie par deux raisons. La première a à voir avec la disponibilité de ces sites. En effet, alors que d'autres sites *haredim* ferment durant les fêtes ou *shabbat*, les sites loubavitch sont en permanence accessibles : ces jours sont en effet propices à de nouvelles connexions, de la part de juifs s'interrogeant à une occasion particulière. Fermer ces sites temporairement représenterait donc un manque à gagner en termes de *kirouv*. Ensuite, ces sites, chabad.org en particulier, ne propose qu'une section clairement identifiable comme *habad*. Le reste du contenu est compatible avec la pensée *habad*, sans en être directement

[1440] Rashi, T. (2011), « Divergent Attitudes within Orthodox Jewry Toward Mass Communication », *Review of Communication*, 11(1), 20-38.
[1441] Ils proposaient jusqu'à huit numéros différents pour appeler le « Torah-On-The-Line », un service permettant d'écouter un commentaire d'un passage de la Torah (*cf.* Shaffir, W. (1995), *op. cit.* p. 50).
[1442] Golan, O., Stadler, N. (2016), *op. cit.*, p. 77.
[1443] Campbell, H. (2013), *Digital Religion: Understanding religious practice in new media worlds,* New-York, Routledge.
[1444] Podselver, L. (2013), *op. cit.*
[1445] Golan, O., Stadler, N. (2016), *op. cit.*, p. 9. « *This places chabad.org as the current leading Jewish website in the world in terms of its popularity and exposure. It has also been acclaimed for its historically early delivery of religious education over the net by the Smithsonian as well as among the leading American media companies*. ».

issu. Il s'agit là de la même technique paradoxale : pour attirer, il faut savoir s'effacer. Dans le contact de vive-voix, les loubavitch mettent en œuvre une approche non religieuse des futures recrues, par une conversation d'abord profane, sans contenu religieux, dont l'enjeu est d'abord et avant tout d'établir une relation minimale[1446]. De la même façon, présenter avec discrétion le contenu proprement *habad*, faisant référence par exemple au rabbi, permet de ne pas dérouter des visiteurs non-loubavitch, et de les laisser parcourir le site, y trouver les informations recherchées, notamment sur les fêtes. Progressivement, au cours de la navigation, l'usager peut alors en arriver à consulter ce contenu plus directement loubavitch. Il s'agit au fond du même mécanisme que celui du *kirouv* physique : établir un contact, apporter des services, des connaissances sur la pratique du judaïsme, avant d'énoncer plus explicitement les tenants de la pensée loubavitch, de la *hassidout*. Les nouveaux moyens de communication présentent en outre l'avantage de toucher les juifs non-orthodoxes aussi bien en Seine et Marne[1447] via une application locale qu'en Russie via des cours en ligne[1448]. Cette longue pratique d'internet s'est révélée par ailleurs un atout majeur lors de la pandémie du coronavirus, tant les loubavitch ont rapidement digitalisé leurs cours et autres cérémonies[1449]. Ici, la différence est assez nette avec d'autres courants orthodoxes, non-loubavitch : alors qu'internet resterait banni des institutions Yad Mordekhai de la rue Pavée[1450], au début de la crise du coronavirus, l'enjeu de certains *haredim* non-loubavitch, essentiellement en Israël, étaient de maintenir les *yeshivot* ouvertes[1451]. Alors que les loubavitch maîtrisent l'outil internet et n'ont eu pour ainsi dire aucun mal à renforcer leur présence en ligne, d'autres *haredim* vivaient plus mal l'adaptation rendue nécessaire par le contexte sanitaire, et luttaient pour la préservation des conditions matérielles d'exercice du culte et de l'étude.

La deuxième caractéristique du *kirouv haredi* issue du *kirouv* loubavitch concerne le développement des aménités communautaires. En d'autres termes, l'enjeu ici est, après avoir contacté de potentielles recrues, de leur donner des raisons de rester au sein du mouvement loubavitch. Ce dernier dispense une aide sociale à destination de tous les juifs nécessiteux qu'il a identifiés. Distribution de paniers à *Pessah*, portage de repas

---

[1446] Bershtel, S., Graubard, A. (1992), *op. cit.*, p. 53. Parfois, la conversation peut s'établir autour de la langue d'origine de juifs immigrés, désireux de pratiquer leur langue première. Ce faisant, ils en viennent à côtoyer voire rejoindre le mouvement loubavitch (*cf.* Tapper, J. (2021) «"This Is Who I Would Become": Russian Jewish Immigrants and Their Encounters with Chabad-Lubavitch in the Greater Toronto Area », *Canadian Jewish studies*, 29, 57-80).
[1447] *Haguesher*, n°497, 27/03/2018, p. 14.
[1448] *Haguesher*, n°470, 13/09/2017, p. 39.
[1449] Adkins, L. (22/07/2020), "100 000 personnes à l'anniversaire du décès du fondateur du Habad sur Zoom », *The Times of Israël*.
[1450] *Haguesher*, n°454, 10/05/2017, p. 32.
[1451] The Time of Israel Staff (07/01/2021), "Le Rav Kanievsky autorise finalement la fermeture d'écoles « pour quelques jours », *The times of Israel*, consulté le 03/06/2021.

casher ou encore accompagnement lors d'une naissance, ces services sont aussi assurés par d'autres organismes, comme l'ECUJE[1452], le CASIP-COJASOR[1453] ou le Consistoire[1454]. Ce qui semble spécifique en revanche au mouvement loubavitch, c'est le mode sur lequel cette aide est délivrée : un mode affinitaire, plus informel, sans inscription ni cotisation[1455], où l'auxiliaire est avant tout un semblable, avec qui il est possible d'échanger. L'aide apportée est aussi tout autant une invitation à rejoindre un groupe, qui attire d'autant plus des jeunes qu'elle ressemble fortement à « *une bande de copains* »[1456].

En outre, aussi développé le *kirouv haredi* soit-il, il reste d'ampleur plus réduite que sa version loubavitch. Et pour cause, le mouvement loubavitch va encore plus loin dans les actions de sensibilisation, et est l'initiateur d'un véritable prosélytisme[1457] interne à la judaïcité. Reconnaissant son efficacité, le *kirouv haredi* a été ainsi été impulsé à l'image du mouvement loubavitch, dont il a repris l'appel aux juifs moins religieux[1458], l'inclusivité du recrutement[1459] et l'usage d'internet. *Actualité Juive* va jusqu'à affirmer que le Consistoire devrait prendre exemple sur *habad* pour redynamiser ses synagogues[1460]. C'est pourquoi l'une des évolutions de l'orthodoxie américaine contemporaine serait sa habadisation, son intérêt croissant pour la société environnante[1461]. Les éléments apportés plus haut indiqueraient une évolution par certains aspects similaire en France.

2.2 Tolérer le prosélytisme loubavitch

Le *kirouv haredi* ainsi que le prosélytisme loubavitch sont perçus de manière diverse. Le premier est encore cantonné au segment orthodoxe. Autrement dit, s'il met davantage à disposition des informations, qu'il s'efforce d'expliciter, il ne franchit pas la même distance que le prosélytisme loubavitch. De la sorte, de l'extérieur du segment

---

[1452] L'Espace culturel et universitaire juif d'Europe organise par exemple la distribution de repas à *Pessah*.
[1453] Cette fondation assure par exemple le portage de repas *casher* à domicile pour les personnes âgées.
[1454] Le Consistoire établit notamment une liste des *mohalim* (circonciseurs) agréés.
[1455] Benveniste, A., Podselver, L. (1996), « Incidences du religieux dans l'organisation communautaire et la pratique des espaces urbains », dans Haumont, N. (dir.), *La ville : agrégation et ségrégation sociale*, Paris, L'Harmattan, 19-30. Les auteurs expliquent que *« sa facilité d'accès, la souplesse des liens établis par affinité procurent une sécurité affective sans heurter les pratiques de la jeunesse. »* (p. 28-29) ; Benveniste, A. (2002), *op. cit.*, p. 82 ; Wirth, L. [1928] (1975), *op. cit.*, p. 193.
[1456] Benveniste, A., Podselver, L. (1996), *op. cit.*, p. 29.
[1457] Les acteurs concernés ne reprennent pas nécessairement ce terme. Haïm Niesenbaum s'en défend pas une acrobatie étymologique : *« Si je ne me trompe, le sens du prosélyte c'est de convaincre l'étranger. Il ne s'agit pas d'étranger, il s'agit de juifs »* (*cf.* « Comment la France est devenue loubavitch », Conférence Akadem, octobre 2018).
[1458] Podselver, L. (2013), *op. cit.*
[1459] Ainsi, les programmes TORCH (Torah Outreach Resource Center of Houston) and DATA (Dallas Area Torah Association), ASK (Atlanta Scholars Kollel) martèlent accueillir tous les juifs, indépendamment de leur affiliation ou non-affiliation. (*cf.* Ferzinger, A. (2003), "From Lubavitch to Lakewood, Modern Judaism", *A Journal of Jewish Ideas and Experience*, 33(2), 101-124).
[1460] *Actualité Juive*, n°1492, 13/09/2018, p. 36.
[1461] **«** *There has also been a Chabadization of American Right-Wing Orthodoxy. This is not a matter of adopting ritual or theological behaviors that were once considered inappropriate or even problematic, but of a world-view reorientation from a formerly sectarian direction toward a more inclusive, outreach posture." Cf.* Ferzinger, A. (2003), *op. cit.*; *« Désormais, une dynamique missionnaire, qui ne concerne pas que le seul mouvement Loubavitch, apparaît comme un élément doctrinaire du renouveau hassidique*. » (*cf.* Gutwirth, J. (2004*), op. cit.*, p. 208).

orthodoxe, ce sont surtout les loubavitch qui sont les plus visibles. Comme on l'a vu, cette distance est franchie avec une certaine acceptation de l'autre juif, du moins dans un premier temps (avant de commencer le travail de renforcement de la pratique). Or, en cela, la démarche loubavitch s'aligne avec certains orthodoxes, qui, à titre individuel, s'expriment en faveur d'une attitude plus nuancée envers les non-orthodoxes, au-delà du simple rejet. Certains orthodoxes se démarquent de la bipolarisation observée plus haut dans la mesure où, à la même question de l'assistance à un office libéral, ils se montrent plutôt ouverts. Alain, 58 ans, émet une réponse vague, qui tranche avec les réponses catégoriques des orthodoxes qui se reconnaissent dans la bipolarisation :

> **«** C'est compliqué. Alors, j'ai pas trop de problème dans un environnement *massorti*. Dans un environnement libéral, il y a des problèmes halakhiques qui se posent, par exemple l'utilisation d'instruments de musique à *Shabbat*, l'utilisation, je ne sais pas, de micro, de caméra. Voilà, le *Shabbat*… Sinon si c'est un jour de semaine, éventuellement…c'est difficile…bon. Comme souvent dans la *Halakha*, c'est à gérer au cas par cas. ».

Ici, Alain invoque la *halakha*, sa souplesse, sa casuistique, pour répondre – ou ne pas répondre – à la question. En cela, il utilise les ressources de l'étude du texte, qui consistent à spécifier au maximum chaque cas, afin de prendre la décision la plus appropriée, c'est-à-dire, la plus conforme aux textes. Dans cette perspective, assister à un office libéral en semaine serait envisageable, puisque l'usage d'instruments de musique n'est pas interdit. Une hypothèse supplémentaire serait qu'un tel office libéral en semaine serait moins considéré comme un office religieux que comme une cérémonie quelconque, pour laquelle la proximité des hommes et des femmes serait moins gênante. Cette même casuistique est pratiquée par Quentin, 33 ans, qui conçoit une condition à laquelle il pourrait participer à un office libéral : « *Je me dis, si j'ai quelqu'un de proche dans ma famille, oui. Je le ferais, mais si c'est un copain, je ne crois pas. Voilà j'aurais réfléchi comme ça, la prévalence de la famille.* »

Même raisonnement chez Haïm, 34 ans, qui établit un raisonnement conséquentialiste :

> **« Enquêté** : [silence] Ouais, pourquoi pas. C'est-à-dire si après ça vexe. Ça dépend de pleins de paramètres mais pourquoi pas.
> **Enquêteur** : De quels paramètres ?
> **Enquêté** : Si après ça va avoir un rebond familial négatif, alors là c'est sans aucune hésitation, oui. Si j'ai mes enfants, alors peut-être que… peut-être que je ferais différemment, peut-être que je les amènerais pas. Mais comme ça…pourquoi pas. Si le retour en fait est respectueux aussi. Je serai respectueux comme ils seront respectueux vis-à-vis de moi. Si je vais là-bas et qu'on me met mal à l'aise, je ne vais pas y aller, mais si c'est respectueux dans les deux sens, il n'y a pas de raison. Ça ne m'est jamais arrivé. Si, j'ai invité mes cousins qui sont mariés avec des juifs libéraux. J'ai invité mes cousins à mon mariage, ils ne sont pas venus. C'était séparé, peut-être que ça les a dérangés. […] Non, pourquoi pas, si j'ai des enfants grands,

> peut-être que je ferais autrement, je ne sais pas. Mes enfants, ils sont dans des milieux ultra-orthodoxes, ils ne seraient peut-être pas habitués aux pratiques qui se font pas là-bas. Ils seraient peut-être choqués et tout. Moi ça ne me gênerait pas. »

Or, dans la logique orthodoxe, préserver la famille n'est pas qu'une question de commodité, de concorde entre des individus aux sensibilités différentes. Préserver la famille est en effet d'abord et avant tout une question religieuse. La famille est centrale dans le judaïsme orthodoxe, tant elle constitue la cellule première de transmission du judaïsme[1462]. En tant qu'instance de renforcement du judaïsme, elle doit ainsi faire l'objet d'une attention toute particulière[1463]. Mais préserver la famille renvoie également ici à la préservation de l'entente, du *shalom*. C'est là un autre impératif proprement religieux, celui de la concorde entre juifs, qui sert à dépasser des différends, quelle que soit leur nature (Lyorel, 60 ans). L'on pourrait donc considérer qu'accepter de se rendre à un office libéral est le signe d'une moindre rigueur, d'un certain arrangement avec ses convictions religieuses au nom d'un principe mondain, touchant à la sociabilité. Or, c'est l'inverse qui apparait. Ce sont bien des « valeurs » supérieures, la famille et le *shalom*, fondées sur une interprétation des textes, qui permettent de justifier l'assistance à un office libéral. Alors qu'il pourrait s'agit de la violation d'une *mitsva*, de la banalisation d'une erreur (l'erreur libérale), et donc de la profanation du nom de Dieu (*hiloul Hachem*), participer à un office libéral est en fait cadré comme un respect en actes du message[1464]. Ces juifs orthodoxes ne sont donc pas de ce point de vue touchés par la sécularisation, qui assouplirait leur intégralisme, mais au contraire font jouer une variable religieuse (préservation de la famille et du *shalom*) contre une autre variable religieuse (ne pas cautionner par sa présence une erreur d'interprétation du judaïsme). Auprès de ce profil d'orthodoxe, la démarche loubavitch peut trouver un écho.

Elle résonne également auprès de non-orthodoxes, à l'image d'Isaac, 31 ans, qui se sent proche d'eux en raison de leur « *fibre sociale* » et aussi parce qu'« *ils vous acceptent comme vous êtes. Vous venez comme vous êtes, et vous repartez comme vous êtes* ». Certains juifs leur savent également gré de leurs efforts pour dynamiser le judaïsme et transmettre l'identité juive[1465].

> « À Toulon, le rabbin de la communauté de Toulon est un rabbin, est un loubavitch… un loubavitch même si dans son cahier des charges, dans son engagement vis-à-vis de la communauté, quand il a été recruté, il y a 9 ans de, il s'est engagé à ne pas se référer, il se réfère rarement dans ses *parachot* du samedi

[1462] C'est d'ailleurs pourquoi les juifs orthodoxes ont souvent des familles plus nombreuses que les autres familles, puisque c'est un impératif biblique et talmudique (*cf. Mishna Yebamot* 6:6, et *Genèse* 1:28).
[1463] À tel point que le divorce est tenu en horreur dans la conception orthodoxe du judaïsme. Le Consistoire met ainsi en place des médiations religieuses contre l'augmentation des divorces (*cf. Haguesher*, n°562, 06/11/2019, p. 20 ; *Actualité Juive*, n°1557, 27/02/2020, p. 31), *Haguesher* parlant d'« *épidémie de divorces* » (*cf. Haguesher*, n°506, 06/06/2018, p12, p. 14).
[1464] Ces enquêtés ne vont pourtant pas jusqu'à considérer leur participation à un office libéral comme une sanctification du nom de Dieu (*kiddouch Hachem*).
[1465] Shaffir, W. (1995), *op. cit.* ; discussion avec des *Modern-Orthodox* extérieurs au corpus de cette recherche.

> matin [au Rabbi]. Disons qu'il vit comme un loubavitch, mais vis-à-vis de la communauté, il a cet effort d'être un peu plus consensuel on va dire. Il affiche pas son loubavitchisme…il est en redingote, mais en tout cas, j'ai envie de dire qu'il y a beaucoup d'aspects positifs, c'est-à-dire qu'il est très dynamique, il va vers les gens, il va vers les gens qui ne sont pas pratiquants, il a ce souci de ramener les juifs au judaïsme, et c'est quand même une des qualités principales des loubavitch, mais il est assez ouvert, même si je pense qu'il respecte scrupuleusement son dogme, il est assez ouvert, et il ne s'affiche pas trop. » - Ilan, 40 ans.

Cet extrait est intéressant à deux titres. Tout d'abord, il donne à voir la discrétion du prosélytisme loubavitch (les commentaires de la Torah parfois ponctués de références au rabbi). Or, cette discrétion est suffisante pour masquer l'effort de prosélytisme, ce qui ne déplaît pas à Ilan. Cette discrétion le dispose d'autant mieux envers les loubavitch qu'il salue leur mise au service du judaïsme. Discrétion et générosité sont donc deux aspects que des juifs peu pratiquants, tel Ilan, retiennent des loubavitch. Les chantres loubavitch peuvent donc être des juifs non loubavitch (en témoigne la figure du rabbi, présente bien au-delà des cercles loubavitch[1466]), voire non orthodoxes. Une des hypothèses serait que ces derniers donnent d'autant plus un *satisfecit* aux activités loubavitch qu'elles les autorisent à ne pas pratiquer davantage : son propre éloignement de la pratique ne met pas en péril le judaïsme puisque d'autres s'emploient à le renforcer[1467]. Lors des manifestations loubavitch, tel que l'allumage de *Hannoucca,* ils peuvent ainsi donner de l'argent, au titre des services rendus au judaïsme. Il apparait donc que ce prosélytisme actif et discret qui permet de recruter au-delà du seul segment loubavitch ou même *haredi*, permet également d'élargir la base de la collecte de financements. L'effet de cette large assiette, de ce large public est démultiplié par la maitrise loubavitch des outils technologiques, qui leur permet de mettre en place rapidement des événements d'ampleur et d'en faire la promotion, et ainsi de générer des fonds tout à fait considérables[1468]. En matière d'école, attirer des juifs non-orthodoxes peut constituer une source importante de financements, tant les moins orthodoxes tendent à travailler en dehors de la communauté juive, et donc à appartenir à des catégories économiques plus élevées[1469]. En outre, attirer aussi des non-orthodoxes passe

[1466] *Cf.* annexe 8.
[1467] D'ailleurs, lorsqu'une demande de subvention du Conseil régional d'Ile-de-France est rejetée en 1995, ce sont toutes les instances juives qui s'en émeuvent. *Cf.* Rochette, P. (10/02/1995), « Le lycée Loubavitch au cœur de la communauté juive », *Libération*.
[1468] « Le Rav Mendel Azimov remercie les 3500 donateurs de la campagne AlloDons de 1.000.000€ en 48 heures », hassidout.com, 14/06/2019. D'après Jacques Gutwirth ((2004), *op. cit.*, p. 98), à Londres, le treizième banquet des amis de la Fondation Loubavitch a collecté en 1989 900 000 livres sterling pour prendre contact avec 20 000 enfants juifs étudiant dans des écoles non-juives.
[1469] Gutwirth, J. ((2004), *op. cit.*, p. 99-100) souligne également que *« Le fait que les communautés Chabad à Crown Heights et ailleurs comptent dans leurs rangs des « repentis », qui ont le plus souvent connu une bonne éducation scolaire séculière, souvent même universitaire, pousse le mouvement à assurer un niveau d'éducation profane plus élevé que dans la plupart des autres mouvements hassidiques, formation d'autre part bien précieuse pour assurer, de diverses façons, les activités*

notamment par des programmes où les matières profanes sont en bonne place – un programme principalement religieux serait répulsif. Or, ces programmes présentent l'avantage d'être compatibles avec les subventions publiques.

2.3 Désapprouver le prosélytisme loubavitch

Toutefois, le mouvement loubavitch ne fait pas l'unanimité. Tant ses actions que la vision qui les porte font l'objet de critiques. Des petites communautés locales peuvent tout d'abord voir d'un mauvais œil l'arrivée de loubavitch dans leur quartier ou dans leur ville. C'est ce que nous a indiqué notamment un président de communauté traditionnaliste de la petite couronne, qui n'apprécie guère que ces nouveaux arrivants attirent dans le local loubavitch ses fidèles, par le truchement d'activités et les détournent de la synagogue (Bertrand, 54 ans). Inconfort supplémentaire : cet activisme se double d'un discours aux accents moralisateurs, instaurant les loubavitch comme les vrais défenseurs du judaïsme, reléguant les traditionnalistes au rang d'amateurs. Yoël, 38 ans, lui-même loubavitch, à qui nous avons soumis ce ressenti, l'a, d'une certaine manière, confirmé :

> « **Enquêteur** : Parfois, les loubavitch sont vus comme trop présents, comme ceux qui prennent toute la place.
> **Enquêté** : Comment vous en êtes arrivé à cette conclusion ? 10 personnes vont en vacances. Sur les 10, une va se lever tôt et mettre la table. Certains vont dire « on t'a rien demandé », d'autres « merci, c'est super sympa ». Grâce à ça, plus de gens arrivent à *techouva*. […] Des gens pas religieux, il y en a des milliards. Eux [les enfants de l'école où nous nous trouvons] ont été choisis pour avoir une éducation religieuse et on a la responsabilité de le faire » - Yoël, 42 ans.

Certaines de ces communautés sont d'ailleurs contraintes de réfléchir à leur positionnement, vers plus ou moins de rigueur (sur les effets de surenchère, sur le glissement à droite de certaines structures, *cf.* chapitre 6 sur l'évolution du Consistoire face au noyautage stratégique des prosélytes). En effet, le prosélytisme ainsi que la centralité de la figure du rabbi n'emportent pas l'adhésion parmi plusieurs courants du judaïsme. En 1977, le rabbin libéral (*Reform*) états-unien Arthur J. Lelyveld, et président de l'American Jewish Congress, va jusqu'à qualifier le mouvement loubavitch de secte, qui s'efforce d'attirer les jeunes sous l'autorité charismatique de son chef spirituel[1470].

---

missionnaires -publications, conférences, discussions, en toutes langues, etc. -qui se doivent de toucher un large public international ».

[1470] Danzger, M. (1989), *op. cit*. p. 300 : *« Referring to the Moonies, the Children of God, Scientology, Hare Krishna, Jesus Freaks and Jews for Jesus, Rabbi Lelyveld noted "the corruption of the cults, their venality, their hidden political purposes" and expressed deep concern about "evils that go beyond this", of wish he listed four: "(1) surrendering to the authority of a charismatic leader, (2) irrationality, (3) deliberately driving a wedge between parents and their children, and (4) removing 'those who have been captured' from the mainstream of society 'so that they are lost not only to parents, but to Jewish life in the form which we have come to cherish'" Rabbi Lelyveld continued, "All the evils I have mentioned are present in contemporary Chabad."* ».

Même tonalité chez certains *haredim*, selon lesquels la centralité de la figure du Rabbi, et la révérence qui lui est consacrée rompent avec la tradition de débats, d'échanges vifs entre décisionnaires.

> « Individuellement je connais plein de loubavitch. La plupart de mes enfants sont allés dans des écoles Loubavitch à un moment ou un autre, donc effectivement, c'est bien ce que vous dîtes, c'est des, ils savent très très bien faire le côté institutionnel. Mais c'est pas du tout ma culture, notre culture, d'entreprise. Ça veut dire, pour reprendre les choses en termes gauchistes, vous savez, par exemple, moi j'étais plutôt anarchiste, et puis il y avait les trotskistes et les maoïstes. Eux c'est plutôt trotskistes. D'ailleurs c'est la même culture, c'est des Russes, et Trotsky était un juif russe, c'est vraiment, c'est, dans la mentalité juive russe. Les louba, c'est le Soviet Suprême [rires], c'est pas ma tasse de thé. » - Laurent, 60 ans.

Un fonctionnement autoritaire donc, qui place l'organisation loubavitch toute entière au service de la mise en œuvre du projet loubavitch, et *in fine*, de la figure du rabbi ; le Soviet Suprême ayant été aux ordres d'une figure plus puissante encore.

> « J'ai de très bons rapports, mon médecin est louba. On a fait des séjours avec un hôtelier qui était louba, des gens très très bien. À titre individuel, ils sont souvent très très bien. Quand ils se mettent à loubavitchiser ça me plait déjà moins [rires] mais à part ça ils font un travail que personne ne fait. Je dirais presque, louba c'est très très bien à condition d'en sortir.
> **Enquêteur** : C'est-à-dire ?
> **Enquêté** : Il faut prendre les bonnes choses. L'ouverture, le souci des autres, etc. mais bon c'est aussi des problèmes théoriques, sur la théorie du judaïsme qui font l'opposition entre le Tanya et le Gaon de Vilna. » - Israël, 65 ans.

A l'instar d'Ilan, Israël, *haredi*, retient les soins qu'ont les loubavitch pour le judaïsme. La différence est qu'il perçoit clairement ces tentatives de prosélytisme, qui passent ici par un renversement de la hiérarchie entre les textes de références, selon lequel le Tanya, ouvrage de référence de la pensée loubavitch, l'emporterait en profondeur à la pensée du Gaon de Vilna, chef de file des Lituaniens. Fonctionnement autoritaire, centralité d'une seule figure, prosélytisme, le mouvement loubavitch se démarque donc, sous certains aspects, du reste du monde *haredi*. La position par rapport aux loubavitch n'est d'ailleurs pas fonction du niveau de religiosité : certains juifs non-pratiquants peuvent saluer leurs efforts pour le judaïsme, tandis que d'autres les perçoivent comme des ultra-orthodoxes obscurantistes. Les orthodoxes aussi sont partagés : un rabbin satmar, Mendel Wechter, refusant de condamner la pensée loubavitch est immédiatement exclu de sa communauté[1471], inquiète du prosélytisme que les loubavitch opèrent dans leurs *yeshivot*. D'autres, encore, sont partagés en eux-mêmes, tel Israël, 60 ans.

[1471] Mintz, J. (1992), *op. cit.*, p. 157.

Conclusion de section

Cette section a montré en quoi certains juifs orthodoxes réévaluent la distance qui les sépare des juifs non-orthodoxes. Elle a aussi montré en quoi cette reconfiguration se faisait à partir de principes religieux : pour préserver la famille, devoir biblique ou pour diffuser la pratique orthodoxe du judaïsme. Le rapprochement de certains orthodoxes envers les autres juifs parfois n'est qu'hypothétique (la question de la participation à un office libéral ne s'est jamais posée pour ces enquêtés), voire exceptionnel (limité à une circonstance particulière, celle de l'implication de la famille). Parfois, il se concrétise. Parfois, par des initiatives personnelles, parfois de manière plus systématique et à plus grande échelle. Ici, le contact des non-orthodoxes n'est pas toléré, à titre d'exception, mais recherché. Son but n'est pas d'éviter (un conflit familial), mais de susciter (un retour à la Torah).

Exception parmi les *haredim*, les loubavitch et *haredim* de cette section acceptent le contact des non-orthodoxes mais ne sont pas pour autant insérés dans le mouvement de sécularisation. En effet, pour le dire d'une formule, leur intransigeantisme transige sans transiger : il transige car accepte l'exposition à des non-orthodoxes mais ne transige pas comme les *Modern-Orthodox* le font avec la société non-juive. L'exposition a en effet un ressort religieux, et le *kirouv*, la sortie momentanée de la communauté orthodoxe, a bien pour effet de la renforcer, en lui apportant de nouvelles recrues, aux caractéristiques sociales bénéfiques au mouvement (d'autant que dans le cas des loubavitch, elles représenteraient jusqu'à 95% des effectifs[1472]). Autrement dit, les loubavitch et les *haredim* non-*habad* de cette section ont le rôle de passeurs, en ce qu'ils font le lien entre les pôles orthodoxe et non-orthodoxes, mais pour des motifs religieux. Le message qu'ils transmettent est la valorisation d'une pratique simplifiée plus que de l'étude, et proposent des biens sociaux mais aussi symboliques (faire advenir le Messie). Mais sur le marché de l'orthodoxie[1473], les stratégies sont ainsi diverses : les uns se préparent à recevoir un autre juif curieux, désireux d'en savoir plus sur le judaïsme (*kirouv haredi*). Les autres participent de l'activisme de tous les jours[1474], essaient de changer les idées des autres non-orthodoxes au quotidien – c'est pourquoi on peut parler de prosélytisme loubavitch. Les émissaires loubavitch ajoutent d'autres stratégies, comme l'absence de préconditions (autre que la judéité), la discrétion initiale du contenu

[1472] D'après Laurence Podselver (*cf.* https://www.lemonde.fr/archives/article/1996/09/21/essor-et-desarroi-des-loubavitch_3750257_1819218.html, consulté le 19/05/2022).
[1473] Endelstein, L., (2009), *op. cit.*, p. 111.
[1474] Mansbridge, J. (2013), « Everyday Activism », dans Snow, D., Della Porta, D., Klandermans, B., *et al.*, *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, Hoboken, John Wiley and Sons (en ligne).

théologique et orthopraxe au profit de l'établissement d'une relation minimale entre personnes, qui permet de se présenter en ami, la mise en avant de femmes, des services rendus, qui permettent de convaincre par l'exemple. Par cet activisme, le mouvement loubavitch compense sa faiblesse numérique pour se faire le courant orthodoxe le plus visible, susceptible de concurrencer d'autres acteurs de ce champ[1475].

Cette différence de projets se reflète dans le choix d'un medium, d'un moyen de porter ce message : les *haredim* non-*habad* se livrent à un *kirouv* décentralisé, qui repose sur des initiatives individuelles, locales. Les *habad*, eux, constituent *une* ONG confessionnelle *transnationale*[1476], qui capte en rhizome, standardise sa pratique et construit une identité glocalisée. Autre medium : Internet et nouvelles technologiques sont mises au service de la diffusion du judaïsme orthodoxe, qui deviennent de fait des technologies acculturées[1477]. Elles sont ainsi mises au service d'un projet à la fois moderne (par ses outils et son prosélytisme) et ancien (par son contenu)[1478]. Porté par une organisation glocalisée, qui assure encadrement local, standardisation et recrutement, ce message loubavitch est en phase avec le croire contemporain[1479]. Le mouvement diffuse en effet un message simplifié, selon lequel la pratique des *mistvot* par le plus grand nombre hâtera la venue du Messie. Puisqu'il n'entre pas dans les détails théologiques de ce mécanisme, il constitue une forme de « *minimalisme théologique* »[1480], d'autant plus facilement exportable, globalisable. Deuxième axe de ce croire contemporain : « *l'intensification émotionnelle de l'adhésion personnelle et de la participation collective* »[1481]. Et pour cause : en abaissant le coût d'entrée de leurs événements, en n'exigeant, de prime abord, rien de personne, les loubavitch favorisent

---

[1475] Benveniste, A. (2002), *op. cit*. p. 14.

[1476] Siméant-Germanos, J. (2010), « La transnationalisation de l'action collective » dans Fillieule, O., Agrikoliansky, E. Sommier, I. (dir.), *Penser les mouvements sociaux. Conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines*, Paris, La Découverte, 121-144. Comme toute structure d'ampleur, elle peut paraître froide et impersonnelle, par contraste avec les petites structures locales, qui ont une carte à jouer : précisément parce qu'elles sont de taille plus réduite, elles offrent un accueil plus chaleureux, plus personnalisé, où peut se développer un esprit de camaraderie, par rapport à la froideur de la « Chabad House Enterprise », sentiment de solitude que peuvent ressentir des militants après avoir rejoint une grande organisation (*cf.* Ferzinger, A. (2003), *op. cit*.).

[1477] Barzilai-Nahon, K., Barzilai, G. (2005), *op. cit.*

[1478] Fath S. (2010), « Fondamentalisme », dans Azria, R., Hervieu-Léger, D. (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF.

[1479] Hervieu-Leger D. (2001), « Crise de l'universel et planétarisation culturelle : les paradoxes de la "mondialisation" religieuse », dans Bastian, J.-P., Champion, F., Rousselet, K. (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 87-96, p. 96: *« Un style dévotionnel de masse fortement émotionnel, un minimalisme théologique revendiqué et un fort encadrement de proximité spécialisé, calé sur les demandes de soutien quotidien des individus, connait, sous des formes diverses, un développement remarquable ».*

[1480] Hervieu-Léger, D. (2001b), « Identités décomposées, identités imaginées, identités inventées » dans Mercure, D. *Une société-monde ?*, Paris, De Boeck Supérieur, 183-190, p. 187 : *« Le premier axe est le « minimalisme théologique », qui par la réduction du corps des croyances aboutit à une série de propositions courtes et simples, faciles à retenir et aisées à transmettre. En terrain chrétien, la triple formule « Dieu t'aime, Jésus sauve, tu peux être guéri » est en passe de devenir le support exclusif de la prédication de nouvel- les Églises, qui prolifèrent aujourd'hui sur tous les continents. Le deuxième axe est l'intensification émotionnelle de l'adhésion personnelle et de la participation collective, dont la multiplication des « grands rassemblements » festifs est l'une des manifestations les plus directement observables. Le troisième axe est la proposition pragmatique d'une pratique religieuse efficace, associée à des bénéfices intramondains immédiats, dont la guérison — aussi bien la réconciliation intérieure que la restauration du corps — est le ressort central ».*

[1481] *Idem.*

la participation de juifs éloignés de la pratique religieuse et de l'étude à un collectif ouvert et divertissant. L'une des modalités de cet accueil est alors une insistance sur la joie (*simkha*), d'être ensemble, de célébrer Dieu. Le troisième aspect est l'insistance sur une « *pratique religieuse efficace* »[1482], qui apporte des rétributions aux membres du groupe : une vie réussie, une sérénité familiale, mais aussi et peut-être surtout, la tranquillité que confère l'exécution assidue de la volonté de Dieu. Dans la mesure où ils sont amenés à reprendre ces codes de la société environnante, les *habad* se distinguent par leur faible réactivité à la modernisation, tout en présentant les mêmes gages d'orthodoxie que d'autres groupes orthodoxes[1483].

Les *haredim* alternent donc, dans leur ensemble, entre éloignement et proximité, rejet et recherche de coreligionnaires non-orthodoxes. Ce rapport de l'intégralisme à sa périphérie est-il propre aux juifs orthodoxes ? Ont-ils une manière propre d'être intégralistes, par rapport aux croyants intégralistes d'autres courants religieux ? Tout d'abord, la stratégie qui consiste à abaisser le plus possible les coûts d'entrée pour élargir la participation est adoptée par d'autres courants religieux. C'est le cas notamment des évangéliques, qui ne requièrent pas de connaissances religieuses particulières de leurs membres. C'est pourquoi d'ailleurs les sites de mobilisation évangélique proposent des guides de prières, des conseils de développement personnel, sans présenter premièrement son caractère évangélique, qui pourrait rebuter[1484]. L'accent est plutôt mis sur l'expérience d'émotions fortes, le rapport personnel au Saint-Esprit, dont il s'agit notamment de porter le message dans le monde[1485]. Comme dans le cas des loubavitch, l'enjeu est de donner à ces potentielles recrues des raisons de rester au contact du mouvement. Pour ce faire, ils s'efforcent de donner un cadre joyeux, festif à leurs événements, en mobilisant de la musique, faite d'invocation religieuse, voire de la danse. Le sentiment d'appartenance à un groupe est également objet de soins, et les dirigeants de mouvements protestants d'organiser des rencontres de jeunes, par-delà par exemple les Églises dans lesquelles ils se reconnaissent. L'objectif est bien de produire une culture générique, partout identique, que renforcent des pasteurs aux parcours de plus en plus internationalisés[1486]. Internet et d'autres nouveaux moyens de

[1482] *Idem*.
[1483] À l'instar des *haredim*, du Jama'at-i-Islami, des catholiques traditionnalistes américains ou des pentecôtistes guatémaltèques, ils connaissent une sélectivité (de certains passages du texte sacré), un dualisme (entre bien et mal) et une infaillibilité (du texte sacré) élevées (*cf.* Almond, G., Appleby, R., Sivan, E. (2003), *op. cit.*, p. 247).
[1484] Mayer, J.-F. (2008), *Internet et religion*, Gollion, Infolio, p. 118 *sqq*.
[1485] Gonzalez, P., Fer, Y. (2017), « De Paris à Genève : les lieux communs d'une mobilisation charismatique » dans Fer, Y., Malogne-Fer, G. (dir.), *op. cit.*, 389-412.
[1486] Fer, Y. (2017) « Une nouvelle génération ? Réseaux missionnaires de jeunesse et programmes « jeunes » au sein du protestantisme parisien » dans Fer, Y., Malogne-Fer, G. (dir.), *op. cit.*, 323-344, en particulier, p. 338 : « *L'un des enjeux des soirées Pulse est donc l'élaboration d'une identité évangélique suffisamment large pour que tous les jeunes s'y retrouvent, mais assez forte pour qu'elle puisse nourrir une volonté d'engagement* ».

télécommunication sont dans cette perspective abondamment utilisés si bien que le terme de télévangélisme a été forgé. Or, Oren Golan et Nurit Stadler appliquent également ce terme aux loubavitch[1487]. Mais là n'est pas le seul point commun aux loubavitch. En effet, ces derniers aussi accompagnent systématiquement leurs événements de musique. Si la musique hassidique n'est pas une création contemporaine pour rendre le prosélytisme plus efficace, elle peut être utilisée à cette fin. Elle contribue ainsi à créer un cadre agréable, suffisamment peu marqué par une conception en particulier pour que chacun puisse s'y retrouver, pour que le mouvement loubavitch rassemble le plus largement possible, par-delà l'origine (sépharades/ashkénazes) ou les communautés d'appartenance (hassidique ou lituanienne, orthodoxe ou non)[1488]. L'usage d'internet pour globaliser une pratique est donc, lui aussi, pratiqué par d'autres, tels les protestants conservateurs[1489]. Les Mormons vont encore plus loin dans l'articulation de leur *outreach* et d'internet puisqu'ils en font une terre de mission[1490] : leurs multiples sites internet[1491], disponibles en 72 langues, sont façonnés en fonction d'un public en particulier – fidèles, potentiels convertis, médias[1492]. Si la présentation est modulée, le message est en revanche standardisé puisque contrôlé, à partir des années 1960, depuis le siège de l'organisation, située à Salt Lake City. Cette organisation, à la fois centralisée et globalisée, n'est pas sans point commun avec le mouvement loubavitch.

Une différence en revanche réside dans le rapport à l'institution : si les évangéliques de Jeunesse pour Christ sont soutenus par le CNEF, ils se situent en dehors de l'institution. Les loubavitch eux aussi se placent à l'écart de l'institution qu'est le Consistoire, mais tendent à s'institutionnaliser, comme en témoigne la formalisation de son fonctionnement interne (l'organigramme est établi pour chaque pays, voire chaque région, tout nouveau *chaliah* doit obtenir du bureau loubavitch de son pays la signature d'une convention). Cette légitimation se fait aussi par le temps long, par l'inscription dans l'histoire du mouvement et de la figure de Shneur Zalman de Lyadi. Autre différence : le rapport au pays. Certes dans les deux cas, l'inscription dans le mouvement est aussi vue comme une manière de se protéger de la société environnante[1493], mais les évangéliques peuvent adopter un ton de reconquête, par le message du Christ. En situation minoritaire eux aussi mais dans un pays qui ne relève pas historiquement de

[1487] Golan, O., Stadler, N. (2016), *op. cit.*
[1488] Roy, O. (2008), *op. cit.*
[1489] Coleman, S. (2000), *The globalization of charismatic Christianity. Spreading the gospel of prosperity*, Cambridge, Cambridge University Press ; Vásquez, M., Marquardt, M. (2003), *Globalizing the sacred: Religion across the Americas*, New Brunswick, Rutgers University Press.
[1490] Mayer, J.-F. (2008), *op. cit*.
[1491] Comme www.lds.org, www.eglisedejesuschrist.fr, ou www.pressemormone.fr, consultés le 23/06/2021.
[1492] Vanel, C. (2013), *op. cit.*
[1493] Fer, Y., Malogne-Fer, G. (dir.) (2017), *op. cit*., p. 341.

leur tradition religieuse, les loubavitch, et plus largement les juifs orthodoxes, se gardent de toute offensive de ce type[1494]. En ce sens, la notion de croisades morales ne leur est pas vraiment applicable, eux qui ne recourent pas à l'action collective[1495], y compris violente, pour imposer leurs options à l'ensemble de la société[1496]. En revanche, dans les rapports à leur communauté religieuse dans leur ensemble, protestants fondamentalistes et juifs orthodoxes partagent la bipolarisation dont il est question dans ce chapitre. En effet, ces deux groupes semblent se diviser en deux catégories : l'un arc-bouté sur des pratiques distinctives, angoissé par le moindre compromis avec les non-orthodoxes de la même tradition religieuse (*cf.* section 1), et qui pratique la culture de l'« enclave » ; l'autre qui assouplit son opposition, voire se lance à la reconquête de ces non-orthodoxes (*cf.* section 2). De la même manière, les protestants fondamentalistes se répartissent entre, d'une part, un groupe inflexible sur les piliers doctrinaux que sont le prémillénarisme, le dispensationalisme et l'infaillibilité biblique, trois éléments de la « *La révolte fondamentaliste* »[1497] et, d'autre part, un groupe d'individus conscients que, enfermés, ils disparaîtront, et qui se lance à ce titre dans une croisade morale[1498]. Si l'on ajoute l'option libérale, apparaît alors une tripartition interne à chaque monothéisme : une position intransigeante, une position de passeurs et utilitariste ainsi qu'une position libérale[1499].

A ce titre, le travail de *kirouv*, d'*outreach*, qui relève de ce deuxième groupe, n'est pas propre aux loubavitch, mais est caractéristique de cette voie intermédiaire, de cette orthodoxie qui accepte et recherche le contact avec la société non-orthodoxe. Le prosélytisme à bas bruit, discret, qui se donne d'abord à voir dépourvu de religion est aussi pratiqué par certains musulmans. C'est le cas notamment du mouvement Tabligh,

---

[1494] Gonzalez, P., Fer, Y. (2017), *op. cit*., p394 *;* Gonzalez, P. (2014b), *Que ton règne vienne. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Genève, Labor et Fides.

[1495] La notion de mouvement social ne trouve pas non plus à s'appliquer aux loubavitch dans leur rapport à la société environnante, mais dans leur rapport aux autres juifs.

[1496] Mathieu, L. (2020), « Croisades morales » dans Fillieule, O., Mathieu, L., Péchu, C. (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, 167-173.

[1497] Wilcox, C. (1992), *God's Warriors. The Christian Right in Twentieth-Century America*, Baltimore, Londres,The Johns Hopkins University Press, p. 2.

[1498] Ces deux groupes ne sont cependant pas de force égale selon les périodes. Dans les années 1920-1930, les fondamentalistes protestants du deuxième groupe mènent deux batailles : prendre la tête des congrégations dans le Nord, et interdire l'enseignement du darwinisme dans le Sud. Ils échouent à supplanter les dénominations traditionnelles dans le Nord. Dans le Sud, Bryan certes gagne le procès de Dayton sur l'enseignement du darwinisme mais les fondamentalistes sortent du procès raillés par la presse, décrits comme obscurantistes et ignorants de la Bible. Après ces défaites, ils se replient sur leur communauté et adoptent une attitude défensive. Cette position ne permettant pas l'évangélisation, elle devient vite intenable. C'est pourquoi un groupe de jeunes « neo-evangelicals » promeuvent l'« engaged orthodoxy » et créent la National Association of Evangelicals (NAE), et le journal *Christianity Today* ; ce qui n'est pas sans rappeler les loubavitch (*cf.* Wilcox, C. (1992), *op. cit.*, p. 9 ; Carpenter, J. (1980), *Fundamentalist Institutions and the Rise of Evangelical Protestantism, 1929-1942, Church History,* 49(1), 62-75 ; (1984), "The Fundamentalist Leaven and the Rise of an Evangelical United Front", dans Sweet, L. (dir.), *The Evangelical Tradition in America*, Macon, Mercer University Press, 253-284).

[1499] Lindekilde, L., Kühle, L. (2018), *op. cit*., p. 119; Schiffauer, W. (2007), *«* From Exile to Diaspora: The Development of Transnational Islam in Europe » dans Al-Azmed, A., Fokas, E. (dir.), *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, Cambridge, Cambridge University Press, 68-95; Roy, O. (2005), *op. cit.*

qui pratique la *dawa*[1500]. Le Tabligh a toutefois été supplanté[1501], à tout le moins en France, par les Frères Musulmans, à laquelle la formule d'islamisation par le bas se réfère. Elle désigne le processus par lequel cette organisation s'attache des populations en lui apportant certains services sociaux (soutien scolaire, aide économique), d'abord sans contenu religieux, mais qui permettent d'établir des relais de diffusion d'une conception rigoriste de l'islam. Or, ce mécanisme a aussi été décrit dans le cas des loubavitch (*cf. supra*), eux qui peuvent prendre en charge des élèves en décrochage scolaire, ou en prise avec la drogue[1502]. Pas plus que l'*outreach* disons physique, l'*outreach* virtuel n'est l'apanage des loubavitch. Il est en effet désormais classique de dire que si des croyants orthodoxes rejettent internet au nom des risques qu'il présente, ils peuvent l'apprivoiser[1503] : il représente un outil fort utile pour recruter, socialiser les nouveaux arrivants dans une communauté pentecôtiste[1504] ou entretenir des liens de sociabilité entre différentes communautés musulmanes, situées en France et à l'étranger[1505]. Ces procédés de mise en scène, de communication permettent également de se donner à voir sous un jour avantageux, un jour dynamique, moderne, qui contrarie les accusations d'obscurantisme. C'est pourquoi, les jeunes militants catholiques sont particulièrement exposés médiatiquement[1506], les missionnaires mormons sont vêtus de manière courante, portant des jeans et des baskets, et chantent du rock. Ces procédés, en forme de dédiabolisation d'une certaine manière, ne sont pas sans rappeler la communication des juifs orthodoxes, s'inspirant parfois d'émissions populaires. Or, ce souci de la présentation de soi est une forme de compromis avec la société non-orthodoxe, puisqu'elle exprime une attention particulière portée à l'hors-groupe, qui ne

[1500] Marty, M., Appleby, R., (dir.), (1995) *Fundamentalism Comprehended*, vol 5, p. 24 ; Almond, G., Appleby, R., Sivan, E. (2003), *op. cit.*
[1501] Kepel, G. (1991), *op. cit.*, p. 56.
[1502] Mintz, J. (1992), *op. cit.*, p. 92.
[1503] Hojsgaard, M., Warburg, M. (dir.) (2004), *Religion in cyberspace*, Londres, Routledge ; Hadden, J., Cowan, D. (dir.) (2000), *Religion on the Internet: Research prospects and promises*, Londres, Elsevier Science Inc ; Duteil-Otaga, F., Jonveaux, I., Kuczynski, L., *et al.* (dir) (2015), *Le religieux sur internet*, Paris, L'Harmattan.
[1504] Meyer, B., Moors, A. (dir.) (2006), *Religion, Media and the Public Sphere*, Bloomington, University Press ; Oosterbaan, M. (2009), « Virtual Re-evangelization: Brazilian Churches, Media and the European City », dans Beaumont, J., Molendijk, A. (dir.), *Religion, Politics and the Postsecular* City. Leiden, Brill ; Rocha, C. (2019), « 'God is in control': Middle-class pentecostalism and international student migration », *Journal of Contemporary Religion*, 34(1), 21–37; (2017), « The come to Brazil effect: Young Brazilians' fascination with Hillsong » dans Riches, T., Wagner, T. (dir.), *The Hillsong movement examined: You call me out upon the waters*, New-York, Palgrave Macmillan, 125–141.
[1505] Havard, J.-F. (2014), « Les étudiants sénégalais thiantacounes en France : visibilité et extraversion d'une minorité mouride globalisée », dans Zwilling, A.-L (dir.) (2014), *op. cit.*, 217-228 ; Lawrence, B. (2000), *Shattering the myth: Islam beyond violence*, Princeton, Princeton University Press ; Bunt, G. [1988] (2009), *iMuslims: rewiring the house of Islam*, Chapel Hill, University of North California Press.
[1506] À l'instar de militants intégralistes d'associations catholiques, qui déploient des stratégies de contournement du stigmate. Face à un monde environnant hostile, ils mettent en avant une image moderne, jeune, et pro-active (et non défensive) (*cf.* Rétif, S. (2014), « Ringards, hypocrites et frustrés ? Les militants des associations familiales catholiques face à la réprobation », *Politix*, 2(106), 85-108.

se retrouve pas dans tous les groupes orthodoxes minoritaires[1507]. En outre, tous ces mouvements prosélytes, en interne (au sein du groupe religieux) et parfois en externe (en dehors du groupe religieux d'appartenance) peuvent se réunir sur le même terrain, en l'occurrence en France[1508].

Conclusion du chapitre

Les regards orthodoxes sur la bipolarisation du judaïsme, entre orthodoxes et libéraux, sont ainsi de deux ordres. Si certains *haredim* s'inscrivent dans cette dualité, d'autres, en particulier les loubavitch tentent de la résorber en ramenant le plus possible de juifs dans les rangs orthodoxes. Ces regards ne portent donc pas exactement sur le même objet : les premiers envisagent les juifs libéraux comme l'autre juif par excellence, parfois même comme un autre qui n'est plus juif. Les seconds voient d'abord et avant tout des juifs, qui doivent faire l'objet du *kirouv*. Le prosélytisme loubavitch est alors spécifique comme l'a révélé, en section 2, l'approche de sociologie des organisations, mettant au jour structures, idéologies et stratégies.

L'une des questions de l'introduction de ce chapitre était : « les juifs orthodoxes se pensent-ils minorité de la minorité ? ». Plusieurs réponses apparaissent donc : ils se pensent comme une minorité incomprise (*haredim* de la section 1), comme une majorité de la minorité, après avoir altérisé les juifs libéraux (*idem*), ou tendent à dépasser cette distinction (*Modern-Orthodox* et loubavitch, qui ne réfléchissent pas en termes de majorité/minorité).

Ce résultat amène donc à une conclusion qui reconduit la typologie du chapitre 2, une typologie avec deux positions, complexifiées par l'attitude des loubavitch. La première est occupée par les *haredim* enclavés, n'ayant aucun intérêt (intellectuel et matériel) au commerce avec la société environnante. La deuxième position l'est par les *Modern-Orthodox*, plus proches de la société environnante. Entre les deux se trouvent les loubavitch : tout en demeurant *haredim*, ils se comportent comme les *Modern-Orthodox* par leur acceptation relative (à condition qu'ils revoient leur pratique religieuse à la hausse), des non-orthodoxes, et plus largement, par leur attrait pour la société environnante, source de potentielles recrues. Ils entraînent avec eux d'autres *haredim* (encore une fois, pour des raisons différentes, dans une perspective de

[1507] Denlinger, M. [1975] (1993), *Real people – Amish and Mennonites in Lancaster County, Pennsylvania*, Scottdale, Herald Press ; Zimmerman-Umble, D. (1992), « The Amish and the telephone: Resistance and reconstruction » dans Silverstone, R., Hirsch, E. (dir.), *Consuming Technologies: Media and Information in Domestic Spaces*, London, Routledge, 183-194.
[1508] Kaouès, F., Laakili, M. (2016), *op. cit.*

renforcement de la pratique et non d'accommodement). Deux sous-groupes orthodoxes apparaissent donc : un groupe *haredi* (semi-)fermé, un groupe *Modern-Orthodox* ouvert. Autrement dit, le chapitre 2 avait établi une distance pour des raisons religieuses (entre *haredim* et société environnante) ; mais cette distance est reconfigurée sans que l'opposition religieuse soit affaiblie (se rapprocher de la société environnante par des contrats d'association, ou la mixité, peut renforcer l'orthodoxie en renforçant l'étude de la Torah). Il en va de même ici : une distance est établie pour des motifs religieux entre orthodoxes et libéraux (bipolarisation de la société juive, qui mime celle de la société environnante), mais elle est retravaillée par d'autres logiques religieuses (un rapprochement mû, justifié, par la fidélité à un projet religieux). Le chapitre 2 a établi un phénomène de haredisation, comme renforcement du pôle orthodoxe. Ce chapitre permet d'aborder ce phénomène, par une approche interactionniste de l'*outreach*, voire du prosélytisme, *haredi*. Le rapport à l'autre juif ne se durcit certes pas, mais il ne s'assouplit pas pour autant. En attirant davantage de juifs vers le segment orthodoxe, il contribue même au renforcement de l'orthodoxie. Se dessine donc un groupe orthodoxe avec deux polarités, qui peut se raffiner par la présence, à la frontière du sous-groupe *haredi*, des loubavitch, qui effectuent des avancées stratégiques en dehors du milieu orthodoxe (tableau 5).

Tableau 22 - Le rapport aux juifs libéraux (synthèse)

	Haredim		*Modern-Orthodox*
	Haredim non-loubavitch	Loubavitch	
Rapport au projet libéral	Rejet	Rejet	Rejet
Ton adopté	Adversatif / Empathique	Empathique	Clinique
Fréquentation des libéraux	Rare / En croissance	Fréquente	Occasionnelle

Source : élaboration de l'auteur

Il a, certes, été beaucoup question dans ce chapitre de la pratique et de la conception libérale du judaïsme, mais l'enjeu n'est pas d'en préciser la réalité. Il n'est pas d'établir ce qu'est la pratique libérale, ni de savoir si les juifs orthodoxes se méprennent à son sujet (il ne s'agissait de proposer une conception normative du judaïsme). Le judaïsme libéral a été abordé pour sa position à la fois visible sur le segment religieux et la plus éloignée des orthodoxes, et concentre, à ce titre, l'intransigeantisme et les critiques des orthodoxes sur les non-orthodoxes. L'enjeu est

bien l'occupation du segment religieux sur le marché des croyances, ce qui implique, comme l'a abordé la section 2, des effets de concurrence et de résistance entre orthodoxes. De ce point de vue, la judaïcité française se comporte comme son homologue américaine[1509] : un marché[1510], qui met en lien offre et demande, stratégies et concurrences ; en outre un marché qui tend par certains aspects à se décaler à droite, à renforcer son volet orthodoxe[1511], qui constitue une véritable niche[1512]. Toutefois, à l'inverse de la haredisation américaine, la française ne se fait pas par un durcissement de la position *Modern-Orthodox* – en tout cas, leur rapport aux non-orthodoxes ne permet pas de le démontrer – mais plutôt par agrégation de juifs non-orthodoxes. C'est pourquoi ce chapitre confirme, tout en les nuançant, les observations de Charles Liebman. Ce dernier faisait du rapport aux non-orthodoxes le principal point de distinction entre *Modern-Orthodox*, valorisant le rapport aux non-orthodoxes, et les *haredim*, dits « sectaires », qui s'isolent des autres juifs[1513]. Cette répartition semble évoluer dans le cas de la France, avec une partie des *haredim*, y compris *habad*, qui établissent des relations, certes intéressées, avec des non-orthodoxes.

Enfin, les tendances qui parcourent le judaïsme ne lui sont pas spécifiques. Concurrences et résistances à la monopolisation, du moins à l'occupation du segment religieux s'observent dans d'autres traditions religieuses, de même que la reprise de codes culturels (simplification du croire contemporaine, acculturation de la technologie). En effet, la bipolarisation observée du judaïsme mime celle de la société environnante, de même que le renforcement du pôle religieux par la sécularisation. Les facteurs de ce renforcement sont, du reste, externes au judaïsme ou à la judaïcité en tant que tels. Souvent documentés, il peut s'agir d'événements géopolitiques, comme la guerre des Six-jours en 1967[1514], qui fait prendre conscience de la vulnérabilité d'Israël

---

[1509] Ou encore israélienne, qui développe elle aussi son *kirouv*. *Lev Leahim* comprend 300 membres (*Haguesher*, n°497, 27/03/2018, p. 34-43) et *Ohr Yehouda* d'éditer par exemple ses propres calendriers de *taharat hamichpakha*, de pureté familiale..

[1510] Ferzinger A. (2003), *op. cit*. L'hypothèse de l'auteur est que l'orthodoxie américaine s'américanise, en ce sens qu'elle deviendrait un marché, où chacun consomme, prend et laisse. Moins de pensée englobante, plus de cas par cas, en somme.

[1511] *Ib.* p. 7. : *« In the area of Jewish law, haredization can be understood as a shift away from rabbinic realism, which takes into consideration contextual factors, and an espousal of fanaticism, which views the most stringent rulings as the most religious, regardless of their effect on individuals or communities. This phenomenon is perhaps most pronounced in the changing standards of kashrut (Jewish dietary laws). In recent years, modern Orthodox Jews have adopted dietary stringencies from the haredi world, including the decision that canned vegetables—containing only vegetables and water—need kosher certification. Likewise, modern Orthodox rabbis throughout America have sent out alerts before Passover that certain medicines may not be taken during the holiday because they contain chametz (material from leavened bread). According to one scholar, "the entire food industry has been 'haredized' »*. Voir aussi : Friedmann, J.., Shapiro, M. (2005), *op. cit.* ; Liebman, C. (1965), *op. cit*. Ce mouvement est d'ailleurs alimenté par une maison d'édition en particulier, Artscroll, qui, par ses choix éditoriaux, donne à voir une vision *haredi* de l'orthodoxie (*cf.* Stolow, J. (2010), *op. cit.*).

[1512] Ozzano, L. (2009), *op. cit*. Cette approche est sujette aux critiques classiques du choix rationnel, de ne pas prendre en compte la dimension identitaire d'un groupe par exemple.

[1513] Liebman, C., (1965), *op. cit*.

[1514] Gutwirth, J. (2004), *op. cit*. Cette guerre constitue un tournant, qui *« éveille une quête identitaire, souvent à caractère religieux, parmi nombre de juifs de France, séfarades ou non »*. Il en va de même pour la révolte étudiante de 1968, note Gutwirth (*Ib.*, p. 177) : *« Comme la révolution contre-culturelle aux États-Unis, les événements de mai-juin 1968 touchent de nombreux jeunes gens et jeunes filles juifs. Loubavitch tâche d'atteindre ces divers publics ; des maisons Chabad sont mises en place ; en 1966 au 44, rue Vieille-du-Temple, en 1972 eu 8, rue Lamartine et d'autres par la suite »*. A partir de là, les loubavitch sont en première ligne pour permettre aux nouveaux venus séfarades de vivre selon les règles juives : se rendent à domicile pour

et suscite, par solidarité, un renforcement de la pratique. Leur arrivée en France étant consécutive, des sépharades, proches d'une certaine orthodoxie[1515], ont pu trouver certains repères auprès des loubavitch[1516], participant à leur tour au renforcement de la dimension proprement religieuse du judaïsme[1517]. Un mouvement social plus global encore est aussi à compter comme facteur explicatif de ce *kirouv* en croissance. Le développement du prosélytisme loubavitch à partir des années 1970-1980 est alors à replacer dans son contexte, et apparaît aussi comme le fruit de cette époque, tant il a bénéficié du mouvement de la contre-culture[1518], qui a contribué à déconfessionnaliser les identités, religieuses notamment (comme Salomon, 29 ans, qui nous disait ne pas être juif « à mi-temps »). Entraînés par le mouvement loubavitch[1519], qui ouvre la voie du *kirouv* à grande échelle, mais aussi peut-être rassurés quant à la survie de la *Yiddishkeit* par le renforcement de la pratique, certains autres *haredim* non-*habad* (ceux de la section 2), moins angoissés, peuvent alors se lancer plus sereinement à la conquête des juifs non-orthodoxes. En effet, le modèle de l'enclave pouvait se comprendre en partie par la peur de la dilution de la *Yiddishkeit* dans la modernité. Un *kirouv* renforcé serait alors le signe d'un apaisement relatif de cette crainte, du fait de tendances démographiques favorables (*cf.* chapitre 1).

De la même manière, l'affirmation d'un segment marginal (les juifs orthodoxes par rapport à l'ensemble de la judaïcité française) en réaction à une attitude jugée molle, coupable de compromissions se retrouve plus largement dans les sociétés européennes[1520]. La polarisation des sociétés est même un thème de plus en plus abordé

---

enseigner comment rendre la vaisselle *casher*, alors que les explications téléphoniques du Consistoire de l'époque sont peu précises (*idem*, p. 176). Les nouveaux *chlochim* parlent désormais certes yiddish mais aussi français, et non premièrement yiddish et/ou français avec un accent russe, ce qui rend le prosélytisme plus efficace. Les résultats sont spectaculaires : *« La rencontre des efforts Loubavitch et des conjonctures externes va donner des résultats dépassant toutes prévisions : le hassidisme Loubavitch en France grandit et surtout il va se « séfardiser » ; les Ashkénazes d'origine russe ne seront bientôt qu'une petite minorité ! » (idem*, p. 177).

[1515] Bensimon, D., Della Pergola, S. (1989), « Structures socio-démographiques de la population juive originaire d'Afrique du Nord », dans Lasry, J.-C., Tapia, C. (dir.), *Les Juifs du Maghreb, diasporas contemporaines*, Paris, L'Harmattan, 179-206. Les *haredim* représentaient pour les juifs séfarades une occasion de sociabilité à leur arrivée en France (après le décret Crémieux, et la naturalisation en 1923 des juifs tunisiens engagés dans l'armée française, soit 17%), d'autant que les mouvement loubavitch étaient représentés au Maroc et en Tunisie par les écoles ouvertes dès 1951 par le rabbi Schneerson (d'autant plus important que *« 93% des juifs maghrébins se sont établis en France depuis le milieu des années 1950 »* et que *« cette migration a des racines anciennes et s'était amorcée avant l'indépendance de l'Algérie »*, p. 183.

[1516] Podselver, L. (2010), *op. cit*. La scolarisation en institutions loubavitch atténue les potentiels traumas liés à l'émigration, p. 45-51. L'intégration se poursuit certes, mais s'accompagne d'une résurgence des pratiques religieuses *: « on a noté en effet l'accroissement du taux de participation aux fêtes et aux rites religieux des immigrés juifs lors de l'arrivée en France, ce qui indique un certain retour sur soi qui pourrait être interprété comme un traditionalisme de refuge. »*, p. 5.

[1517] *Ib.*, p. 53.

[1518] Podselver, L. (2002), *op. cit*., p. 278 ; Strack, F. (2021), « S'engager dans la communauté juive orthodoxe : une lecture de science politique », communication au séminaire « ONG confessionnelles », Mesopolhis.

[1519] Notamment en ce qui concerne des stratégies, comme celle de ne pas faire de « racolage » religieux (*cf. Haguesher*, n°521, 07/11/2018, p. 12).

[1520] C'est notamment ce qu'indiquent certains travaux sur les gouvernements de compromis, de coalition, et leurs échecs (*cf.* Dedieu, F. (2016), « Gouvernement de coalition : une fausse solution », *Le Débat*, (188), 96-104 ; Kedar, O. (2005), « When moderate voters prefer extreme parties: policy balancing in parliamentary elections », *American Political Science Review*, 99(2), 185-99.

en science politique, qui en fait l'un des fondements argumentatifs du populisme[1521]. La société serait ainsi divisée entre d'un côté des partisans d'une mondialisation technocratique et individualiste et de l'autre, le « vrai peuple », fort de son bon sens et d'une identité nationale, voire locale, structurée autour de traditions immuables[1522]. La fracture que perçoivent des juifs orthodoxes au sein du judaïsme, qu'ils peuvent d'ailleurs contribuer à nourrir, ressemble donc à une ligne de partage en vigueur dans la société environnante française et plus largement européenne. À ceci près que, dans le cas des loubavitch, la dimension homogénéisante de la dimension, aussi bien des pratiques culturelles que religieuses, est un aspect clé de leur projet.

[1521] Mudde, C. (2007), *Populist radical right parties in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 11-12.
[1522] Norris, P., Inglehart, R. (2019), *Cultural backlash: Trump, Brexit, and authoritarian populism*, Cambridge, Cambridge University Press. Cette ligne de partage se traduit par ailleurs dans les urnes, et nourrit des études de sociologie électorale (*cf.*, par exemple : Oesch, D., Rennwald, L. (2018), « Electoral competition in Europe's new tripolar political space: Class voting for the left, centre-right and radical right », *European journal of political research*, 57(4), 783-807; Elff, M. (2020), « Social Structure and Electoral Behavior in Comparative Perspective: The Decline of Social Cleavages in Western Europe Revisited – Addendum »,, *Perspectives on politics*, 18(4), 1311-1328.

CHAPITRE 4 – LE RAPPORT A L'AUTRE (NON-JUIF)

Le présent chapitre abordera moins le regard que les juifs orthodoxes portent sur la société française en général (car celui-ci découle de leur système de croyance, abondamment présenté dans le chapitre 2), que leur place dans la société française, telle qu'ils la perçoivent. Il le fera notamment du point de vue de la pratique religieuse. En effet, en raison de leur intégralisme, les juifs orthodoxes structurent leur rapport au monde par leur judéité, existent au monde en tant que juifs. C'est, notamment, pourquoi ils associent si étroitement pratique et vision du monde : leur lecture littéraliste des textes fait apparaître une *summa divisio* entre juifs et non-juifs, *summa divisio* que matérialise leur pratique intransigeante.

Les non-juifs sont ainsi ceux dont la mère n'est pas juive mais leur statut est ambivalent. D'un côté, distinction est faite entre les païens idolâtres et les croyants non-juifs. Le Talmud fait par exemple interdiction de commercer avec les premiers avant une fête religieuse[1523], tandis que les seconds, jugés respectueux des sept commandements (les lois noahides[1524]) sont mieux considérés[1525]. Des rabbins orthodoxes acceptent en outre que des non-juifs entrent dans une synagogue et y récitent les prières qu'ils souhaitent[1526]. D'un autre côté, des rabbins orthodoxes admettent que la médisance envers un juif est plus grave qu'envers un non-juif[1527], ou encore, que des aliments cuits par des non-juifs ne sont pas *casher* même si tous les ingrédients le sont[1528], de même pour le vin touché par un non-juif. En outre, une bénédiction (*braha*) du matin consiste pour un juif à remercier Dieu de ne pas l'avoir fait *goy*. Plusieurs interprétations peuvent tempérer et mettre en perspective cette bénédiction : le terme de *goy*, remis en contexte, signifierait en réalité païen, et non non-juif. Il s'agirait alors de remercier Dieu de ne pas l'avoir fait croire en un « faux » dieu. Ou encore, des commandements nombreux étant autant d'occasions de célébrer Dieu, ne pas être *goy* implique d'en avoir 613 et non seulement 7 à respecter. D'où un remerciement adressé à Dieu.

[1523] *Michna Avoda Zara* 1.1.
[1524] Il s'agit de l'interdiction de l'idolâtrie, du blasphème, du meurtre, de l'adultère, du vol, de la cruauté envers les animaux et de l'obligation d'instaurer des cours de justice. *Cf.* Clorfene C., Rogalsky Y. (1987), *The Path of the Righteous Gentile*, New-York, Feldheim Pub.
[1525] Novak, D. (2012), « Les lois noahides et les relations entre Juifs et non-Juifs » dans Trigano, S. (dir.), *La civilisation du judaïsme: De l'exil à la diaspora*, Paris, Éditions de l'Éclat, p. 197-213; (1983), *The Image of the Non-Jew in Judaism*, New-York, Toronto, Edwin Mellen Press.
[1526] https://www.torah-box.com/question/conditions-pour-qu-un-goy-aille-a-la-synagogue_4114.html, consulté le 26/05/2022.
[1527] https://www.torah-box.com/question/lachon-hara-sur-un-goy-3_369.html, consulté le 26/05/2022.
[1528] https://www.torah-box.com/vie-juive/mitsvot/*casher*oute/cuisson-d-aliments-par-des-non-juifs-bichoul-goy_29189.html?preview=2, consulté le 26/05/2022.

Le travail, l'approfondissement, la conduite d'une réflexion proprement juive est d'ailleurs ce que préconise Emmanuel Levinas. Pour lutter contre l'assimilation, les juifs présents en pays non-juifs se doivent d'entretenir leur judéité en travailler les textes hébraïques[1529]. S'il ne donne pas une dimension clairement religieuse à cette étude, du moins cette attitude est-elle proche des orthodoxes, qui eux, s'emploient à étudier sans relâche les textes bibliques. En effet, en parlant des « *grands livres du judaïsme* », Lévinas fait référence semble-t-il à la Torah et au Talmud. Ce qu'il propose est donc de replacer les textes religieux au cœur des préoccupations des juifs en terres non majoritairement juives.

Dans ce rapport aux non-juifs, les juifs orthodoxes ajoutent à l'étude des textes la question de la pratique (*cf.* chapitre 2). Pour étudier leurs attitudes envers la société française, il est donc judicieux d'analyser le regard qu'ils portent sur les conditions de pratique dans la société française. Deux ensembles de questions émergent alors. Le premier est relatif à la pratique. D'un point de vue empirique, quels segments de la pratique sont exposés à la société française ? D'un point de vue herméneutique, la typologie établie entre *haredim*, *Modern-Orthodox*, et *haredim* se comportant tels des *Modern-Orthodox* se prolonge-t-elle ici ? Les *haredim* se disent-ils plus empêchés que les *Modern-Orthodox* ? La culture de l'« enclave », en reconfiguration, se donne-t-elle à voir à travers ces attitudes ? Le deuxième ensemble de questions est relatif au rapport à la société française qui découle de cette possibilité de la pratique : en quoi la définition ethnique et religieuse qu'ils ont d'eux-mêmes façonne-t-elle leur lien de citoyenneté et leur représentation de la société française ? Autrement dit, en quoi jugent-ils la société française à l'aune de leur judéité et de leur orthodoxie ? L'une des entrées souvent employées en science politique pour saisir les liens de citoyenneté est le rapport au vote[1530]. Dans le cas des juifs orthodoxes, est-il structuré par leur rapport singulier à la religion et à la société ?

[1529] Lévinas, E. (1963), « L'assimilation aujourd'hui », dans *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel : « *L'entrée des juifs dans la vie nationale des États européens les a amenés à respirer une atmosphère imprégnée d'essence chrétienne. Et cela les prépare à la vie religieuse de ces États, annonce les conversions. Le judaïsme strictement privé que préconisait l'assimilation n'échappait pas à une inconsciente christianisation. La vie nationale acceptée sans précautions ne pouvait conduire qu'à l'abdication du judaïsme. Dans un monde issu du passé chrétien, la religion juive se transformait en confession abstraite. Si on veut demeurer citoyen des grandes nations d'Occident, participer à leurs valeurs, assurer les devoirs qui en découlent, mais rester juif, il faut se résoudre à une discipline nouvelle. Il s'agirait de trouver ailleurs que dans les souvenirs de famille des réalités concrètes qui puissent contrebalancer, dans notre vie quotidienne, des influences imperceptibles, mais réelles, des religions incarnées dans la vie des États. Il faut des réalités culturelles qui puissent s'y substituer pour que l'intégration de juifs aux pays d'Occident soit assurée contre la dissolution. Il faut ressusciter une science juive. Elle est impossible sans le retour à l'hébreu.* […] *Le réveil d'une curiosité pour les grands livres du judaïsme, la nécessité de leur appliquer non pas une pensée simplement émue, mais une pensée exigeante est la condition principale de la survie des juifs dans la Diaspora.* », p. 355-356. Emmanuel Lévinas envisage, plus précisément, l'organisation d'une vie d'après des concepts juifs comme le prolongement de l'universalisme occidental. *Cf.* (1982), « Assimilation et culture nouvelle », dans *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Éditions de Minuit, p. 233-234.

[1530] Que l'on pense par exemple à Siegfried, A. (1949), *Géographie électorale de l'Ardèche sous la Troisième République*, Paris, Presses de Sciences Po.

Pour ce faire, nous mobiliserons ici la grille analytique d'Albert Hirschman[1531]. En effet, par son triptyque loyauté (loyalisme), protestation/prise de parole et défection, elle permet de penser les attitudes envers une institution. Elle a certes été amendée, par la notion d'apathie par exemple[1532], comme mode passif d'*exit*, où l'individu se désinvestit de l'organisation sans pour autant la quitter formellement. Il a également été souligné que l'*exit* et la *voice* pouvaient aller de pair[1533]. Pourtant, les critiques émises tendent davantage à spécifier cette typologie qu'à la remettre en cause[1534]. Plus amendée que véritablement critiquée, elle est même modélisée par l'acronyme EVLN, désormais largement employé dans les études de management, où le nom d'Hirschman reste central[1535]. Appliquée à notre objet, l'un de ses intérêts est de vérifier si les juifs orthodoxes se pensent seulement en termes d'*exit* de la société française, ou si leur intégralisme peut s'associer à une forme de loyauté. Elle permet en outre de tenter une comparaison entre les deux sous-thèmes testés, c'est-à-dire entre rapport aux difficultés de la pratique et rapport au politique. Une grille de lecture alternative aurait pu être celle d'Anne Muxel et Jérôme Jaffré, entre des individus dans-le-jeu et hors-jeu[1536]. Mais cette typologie, binaire, est moins souple que la première évoquée. C'est pourquoi nous ne retiendrons que la grille analytique d'Albert Hirschman.

La première section objectivera la possibilité de la pratique dans trois environnements non-juifs. La seconde mesurera leur rapport au politique d'après leur rapport au vote.

[1531] Hirschman, A. (1970), *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge, Harvard University Press.

[1532] Kolarska, L., Aldrich, H. (1980), "Exit, voice and silence: Consumers' and managers' response to organizational decline", *Organizational Studies*, 1, 41-58; Rusbult, C., Zembrodt, I., Gunn, L. (1982), "Exit, voice loyalty and neglect: Responses to dissatisfaction in romantic involvments", *Journal of Personnality and Social Psychology*, 3, 1230-1242; Bajoit, G. (1988), « Exit, voice, loyalty... and apathy. Les réactions individuelles au mécontentement », *Revue française de sociologie*, 29(29), 325-345.

[1533] Dowding, K., Lodge, M., Page, E., *et al.* (dir.) (2015), "Albert O. Hirschman, sortie, voix et loyauté: réponses au déclin dans les entreprises, les organisations et les États", *The Oxford Handbook of Classics in Public Policy and Administration*, Oxford, Oxford University Press.

[1534] Gordon Tullock conteste par exemple que la *voice* puisse faire office d'exit, Tullock, G. (1970), « Review article : Exit, Voice and Loyalty », *The Journal of Finance*, 25(5), 1194-1195 ; (1972), « Economic Imperialism », dans Buchanan, J., Tollison, R., Tullock, G. (dir.), *Theory of Public Choice. Political Applications,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 317-329. Oliver Williamson confère au marché économique une plus grande capacité d'adaptation, qui aurait à ce titre moins besoin de la *voice* que ne l'affirme Hirschman. Williamson, O. (1974), « Exit and voice : some implications for the study of the modern corporation », *Social Science Information*, 13(6), 61-72. *Cf.* Ferraton, C. Frobert, L. (2017), *Introduction à Albert O. Hirschman,* Paris, La Découverte ; Courtioux, P. (2005), « Prise de parole et théorique économique : la controverse Hirschman-Williamson », *Cahiers d'économie politique*, 48(1), 147-159.

[1535] Davis-Blake, A., Broschak, J., George, E. (2003), « En ligne Happy together ? How using non-standard workers affects exit, voice, and loyalty among standard employees », *Academy of Management Journal*, 46(4), 475-485 ; Grima, F., Glaymann, D. (2012), « Une analyse renouvelée du modèle Exit, Voice, Loyalty, Neglect: apports d'une approche longitudinale et conceptuellement élargie », *M@n@gement*, 15, 2-41.

[1536] Jaffré, J., Muxel, A. (2000), « S'abstenir : hors du jeu ou dans le jeu politique ? », dans Bréchon, P. (dir.), *Les cultures politiques des Français,* Paris, Presses de Sciences Po, 17-52.

Section 1 : Étudier et travailler en milieu non-juif

Trois attitudes se dégagent. La première consiste pour certains juifs orthodoxes à se maintenir dans la société non-juive sur le mode de la loyauté. La seconde associe loyauté et protestations. La troisième est celle des juifs orthodoxes engagés dans un mouvement d'*exit*, de mise à l'écart voire de sortie de la société française. Ces trois attitudes seront alternativement saisies par deux entrées : la possibilité de la pratique en milieu non-juif, et le rapport à l'antisémitisme.

1) En prendre son parti

Cette première attitude consiste pour les juifs orthodoxes à s'efforcer de maintenir leur présence en milieu non-juif en donnant quitus à la société française.

1.1 Quand la pratique difficile n'est pas un problème

La formule « en prendre son parti » n'implique pas que des juifs orthodoxes abandonnent tout ou parties de leur pratique face à certaines contraintes. Intégralistes, ils s'intéressent néanmoins à la compatibilité de leurs pratiques religieuses et de leur présence en milieux non-juifs ; compatibilité qu'ils essaient de pousser le plus loin possible. Ainsi, quand ils rencontrent des difficultés, ces juifs orthodoxes en prennent leur parti et s'y adaptent, plutôt que de revoir à la baisse leur pratique. Deux lieux en particulier seront traités, car ils concentrent des difficultés à la pratique des juifs orthodoxes : le lieu du travail et le lieu des études.

Tout d'abord, le lieu du travail présente plusieurs difficultés, en termes de choix de profession, de calendrier, et de relations professionnelles. Le choix de la profession est concerné, puisque, en hiver, le coucher de soleil marquant l'entrée de *shabbat*, intervient plus tôt, parfois dès le vendredi après-midi, dès 16h. A partir de ce moment entrent en vigueur les règles de *shabbat*, qui interdisent notamment de travailler, d'utiliser de l'électricité ou d'écrire. Si l'on inclut le temps de trajet pour rejoindre le domicile, souvent en transports, les juifs orthodoxes doivent, selon les cas, cesser leur activité plus tôt encore. Afin d'anticiper d'éventuelles difficultés de ce type, certains font même le choix d'une carrière professionnelle qui permette d'ajuster les horaires de travail. C'est pourquoi nombre d'enquêtés exercent des professions libérales, sont consultants, ou cadres, à l'instar de l'épouse de Benjamin, 38 ans, enquêté non-francophone :

> « She [his wife] has the possibility to take half-day off, so she takes in winter. She only works half a day in Friday and she is not explaining anything. But it could be very hard for appointments, and meetings. For me it's harder because I am trading on the exchange, and trading is from 6 pm because this is when trade is opened. I need to have somebody to work with me, to help me out when I am off. I think if

you have an upper-class job, it's easier, but if you have a middle-class job of work it is really hard because your boss is fully dictating what to do. And basically, if you don't want to do it you can find another job. This is why I assumed everyone in Strasbourg work for themselves. A lot of people work for themselves. »

A l'instar également d'Alain, 58 ans :
« Personnellement je me suis arrangé pour pouvoir pratiquer mon judaïsme…c'est-à-dire que j'ai une activité professionnelle de conseil, et je suis indépendant, donc j'ai personne qui va me dire quand est-ce que je dois avoir mes rendez-vous. »

En plus du choix d'une profession, l'intransigeantisme des orthodoxes influe leur calendrier professionnel : l'anticipation concerne toute l'année, puisqu'il s'agit de prévoir le plus tôt possible des jours de congés lors des fêtes.

« Alors les jours de fêtes c'est plus, on peut dire, c'est plus simple, car il suffit entre guillemets de poser des vacances. Comme ces jours de fête on les connait longtemps à l'avance, ça pose pas trop de problème. […] ce qui est vraiment compliqué c'est les fêtes de Tishri, septembre octobre, où il y a une sorte de fragmentation des *Yom tov* [jours de fête], quand tout tombe la semaine, deux jours de *Rosh Hachana*, un jour de *Kippour*, deux jours de *Souccot*, deux jours de *Simha Torah*, et là je vous avoue que c'est très compliqué parce que aujourd'hui en fait avec la connexion de plus en plus forte, les gens ne comprennent pas qu'on ne puisse pas répondre au téléphone, et ils disent… « t'es en vacances, il y a un truc urgent, réponds », et ça devient très compliqué. Surtout qu'en plus, après ça, on est obligé de reprendre deux jours de boulot qu'on a perdus, c'est assez, je vous avoue que j'ai une petite boule au ventre. C'est compliqué, pas tant pour le coup pour prendre les congés, mais c'est plutôt au cours du boulot. Aujourd'hui, le fait de ne pas être joignable pendant deux jours pleins, à moins d'être dans les montagnes de l'Himalaya, les gens ne comprennent pas vraiment. Donc quand c'est un mail normal ça va, quand c'est une urgence, les gens considèrent, surtout à des niveaux de responsabilités élevées, que quand il y a des moments où il suffit de répondre à un mail par oui non peut-être ne pas pouvoir le faire, c'est dur à comprendre. Ceux qui connaissent, ils savent et ça ne pose pas de problème, mais sinon. Je fais bien attention à mettre un message d'attente sur la messagerie, pour dire que je suis pas du tout joignable et que je les joindrai après, mais c'est vrai que c'est pas toujours facile, après on relativise, on rattrape et ça pose pas de problème. Mais c'est sur le moment que c'est toujours un peu compliqué […] Aujourd'hui je suis associé dans un cabinet de conseil si vous voulez, j'ai quand même une très très grande marge de manœuvre sur l'usage de mon temps, ce qui intéresse mes chefs c'est que j'aie rempli mes missions, et après, que je pose mes vacances à telle date, honnêtement ce n'est plus un sujet. C'est plus un sujet je pense pour des gens qui sont en début de carrière, parce qu'ils veulent faire leurs preuves, ils veulent démontrer qu'ils sont là, il y a une culture du présentéisme aussi en France, on attend que vous soyez là. Et quand vous êtes jeunes vous êtes opérationnels, donc votre absence, elle est parfois plus compliquée à gérer que quand vous êtes en supervision globale. » - Nicolas, 37 ans.

Il est toutefois une autre difficulté que le statut de cadre ou de consultant ne permet pas d'anticiper, une difficulté à laquelle elle conduit même : celle des déjeuners d'affaires, avec des clients par exemple. En effet, il est parfois délicat et préjudiciable à l'entreprise de proposer explicitement un restaurant *casher*. Qu'à cela ne tienne, des astuces existent pour concilier intransigeantisme et relations professionnelles.

- « **Enquêté** : Quand on invite, quand on doit déjeuner avec des clients par exemple, ça pose des problèmes, donc il faut négocier.
  Enquêteur : Comment vous faites justement quand vous invitez des clients ?
  Enquêté : Si c'est moi qui invite, je choisis un restaurant *casher* ; je connais d'autres gens qui vont manger dans un restaurant non *casher*, et manger des poissons, des choses comme ça.
  Enquêteur : Ça vous arrive parfois quand les clients choisissent le restaurant, d'aller dans un restaurant non *casher* ?
  Enquêté : J'essaie d'éviter, j'essaie d'éviter…je prends des choses que je peux consommer, mais le choix est très très très limité, voilà. Donc il y a pas mal de contraintes, mais pour les gens qui sont salariés, ça pose énormément, énormément de problèmes. » - Alain, 58 ans.
- « En déplacement je ne prenais qu'une salade, sans assaisonnement, c'est le maximum que je prenais, et une bière. » - Ruben, 29 ans.
- « **Enquêteur** : Pour manger *casher*, vous arrivez toujours à trouver des restaurants ?
  Enquêté : Je prends ma nourriture avec moi.
  Enquêteur : D'accord, et si vous avez des déjeuners d'affaire ?
  Enquêté : […] Ca m'est arrivé de prendre du hareng, ou des carottes râpées, tout le monde le sait, il n'y a pas de problème. Ou des anchois, il n'y a pas de problème » - Raoul, 50 ans.
- « [Lors d'un stage], c'était extrêmement limité, le *dayan* m'avait dit de surtout ne jamais refuser un verre de vin, sans le boire évidemment. Et il y a toute une stratégie à utiliser qui est extrêmement complexe. On se sent mal à l'aise, on mange rien, pratiquement rien, c'est complexe. C'est vraiment une navigation plus qu'en eaux troubles. Tout ça parce que en fait c'est mal vu de s'insérer dans une singularité. » - Zvi, 37 ans.

Ces extraits donnent autant d'exemples de négociation, d'arrangements que des juifs orthodoxes sont prêts à mettre en place pour concilier présence en milieu non-juif et pratique religieuse. Pourtant, l'attitude de ces juifs ne se limite pas à un effort d'adaptation de la pratique : elle concerne aussi l'effacement de leur présence en tant que juifs.

> « C'était en 94, le *dayan* m'avait donné la solution. C'était extrêmement complexe de ne pas assister à un repas, donc en fait il faut trouver une sorte de…, il m'avait expliqué plusieurs choses que je pouvais manger dans un restaurant non *casher*, à condition qu'il n'y ait pas d'assaisonnement, il y avait toute une liste de choses, qui était là pour ne pas être dans l'erreur de ma part, sachant que je cachais ma religion, je cachais même ma kippa avec une postiche, c'est aussi un point intéressant, pour éviter d'être dans cette singularité qui gêne énormément l'œil français, et juste pour la petite histoire, puisque vous faîtes un comparatif au niveau sociologique. […] J'étais obligé de me balader en postiche. » - Zvi, 37 ans.

> « Au niveau de la relation clients… donc déjà je suis habillé comme tout un chacun, en costume, quelquefois en cravate, pas toujours, je porte un chapeau, quand j'arrive chez le client, je dirais que dans les réunions j'enlève mon chapeau. A la limite en Angleterre par exemple, je pouvais très bien porter une kippa, et ça posait pas de problème et ça choquait personne. En France ça peut choquer des gens. Donc la société française n'est pas ouverte à ça. Donc, ça, c'est un point qui est gênant au niveau de, au niveau de l'acceptation, bon. » - Alain, 58 ans.

Ces deux extraits vont encore plus loin dans la discrétion, voire l'effacement de caractéristiques orthodoxes. En portant un costume de travail, en enlevant leur kippa,

qu'ils remplacent ou non par des cheveux postiches, en apprenant à manger dans des restaurants non-*casher*, ces juifs orthodoxes tentent d'une certaine manière de lisser au maximum leur image et leur comportement, de les exempter de tout trait qui pourrait attirer l'œil des non-juifs. Ils croisent ainsi les conseils de l'autorité rabbinique consultée (à l'instar de Zvi, 37 ans, se plaçant sous le couvert de son *dayan*, président d'un tribunal rabbinique) et des initiatives personnelles d'effacement, de dissimulation. Ils sont, autrement dit, disposés à passer les compromis nécessaires pour rendre plus confortable leur présence en milieu non-juif sans altérer leur pratique, sans toucher au cœur de la pratique.

Il apparait cependant que ces solutions sont diversement perçues, et ces extraits d'entretien de montrer l'amplitude des regards portés sur les arrangements, du moins au plus crispé. Malgré les difficultés dont fait état Nicolas, il semble somme toute relativement serein en ce qui concerne ses absences lors des jours de fête. Si rattraper le travail après de nombreux jours de congés ou être totalement injoignable le temps des fêtes est source d'inconfort, la *« petite boule au ventre »* semble pour le moins supportable. Raoul les banalise et se refuse même à les constituer en problème (« *il n'y a pas de problème* »). A l'inverse, Alain souligne le caractère problématique de ces situations (« *il y a pas mal de contraintes* », « *ça pose énormément, énormément de problèmes* »). Ils peuvent certes émettre une certaine gêne, faire état de grandes difficultés à ménager une pratique religieuse en milieu non-juif, à « *naviguer plus qu'en eaux troubles* », et pourtant, ils n'adoptent pas de ton vindicatif envers la perception de la religion en France. Si l'on devine qu'ils la regrettent, et qu'ils lui préfèreraient une version plus souple, l'on peine toutefois à y lire une critique. Ce constat est d'autant plus surprenant qu'ils ont tous les deux fait l'expérience de rapport plus détendu à la religion, en l'occurrence au Royaume-Uni et aux États-Unis, où le port de la kippa serait banalisé. Il leur serait donc pour ainsi dire aisé de se livrer à un réquisitoire contre la place de la religion en France et sa perception, comme d'autres peuvent le faire (*cf. infra*). Bien au contraire, leur retenue en paroles semble être à la mesure de leur discrétion en actes. Les juifs orthodoxes qui prennent leur parti des difficultés de pratique en milieu non-juif mêlent donc négociation et dissimulation dans le cadre professionnel. En revanche, en ce qui concerne les échanges plus informels, ils optent pour un certain retrait. Que ce soit lors du déjeuner ou en fin de journée, plusieurs enquêtés préfèrent décliner les invitations de collègues, en raison de la nourriture non-*casher* qui y sera servie (Ilan, 40 ans), ou d'une distance qu'ils souhaitent instaurer :

> « Je vais pas manger à la cantine avec eux. Donc bon, je vais pas boire des verres le soir avec eux, bon c'est plus parce que j'ai une famille à côté. Mais, au final, entre guillemets, on est mis de côté. On *se* met de côté [insiste sur « se »], c'est pas qu'on est mis de côté, c'est qu'on *se* met de côté. Maintenant, les rapports … ça n'influe pas sur les rapports. Moi, je m'entends très bien avec toutes mes équipes. Alors oui, j'ai pas cette proximité où on s'appelle le samedi et le dimanche, mais voilà. […] Et d'être aussi dans la complicité, mais justement j'évite, moi je trouve, justement, que ça m'évite les ragots, c'est pas plus mal. Ça me permet de mettre une certaine distance qui me convient parfaitement […] Après c'est sûr que quand vous allez manger avec tous vos collègues le midi, les rapports sont pas les mêmes que si je mange pas avec eux. » - Léa, 29 ans.

Ici, Léa marque clairement la limite de sa présence en milieu non-juif. Si elle échange avec ses collègues, il ne s'agit que de relations professionnelles, qu'elle s'emploie à maintenir comme telles. L'on pourrait s'interroger sur les raisons de cette coexistence limitée. S'agit-il d'un trait de caractère peu affable ? Nos contacts et échanges ne confirment pas cette explication. L'on peut plutôt convoquer une explication religieuse, à tout le moins valorielle. Léa parle en effet pour son groupe d'appartenance, par le pronom vicaire « on ». C'est donc en tant que juive orthodoxe qu'elle parle, et se positionne par rapport à ses collègues non-juifs. En outre, sa satisfaction de ne pas être exposée à des commérages peut se comprendre par l'interdiction biblique de la médisance, du *lashon hara*, encore plus forte en certaines occasions, comme le mois d'Eloul. Malgré ce souci de leur perception par les non-juifs, les juifs orthodoxes de cette section demeurent intégralistes, dans la mesure où leur univers de sens reste irrigué par les textes biblique et talmudique. Si négociation (sur ce qui ne relèvent pas de la pratique en soi) et dissimulation sont possibles, ces efforts sont trop coûteux pour être reconduits en dehors d'un cadre strictement professionnel.

Les études sont un autre moment de contact entre juifs orthodoxes et non-juifs. En effet, dans la mesure où les instituts d'études supérieures non-religieuses (qui ne soient pas des *yeshivot*) sont encore peu nombreux (*cf. infra*), des juifs orthodoxes sont amenés à faire un pas en dehors de la communauté orthodoxe et à rejoindre une institution dont la grande majorité des membres n'est pas orthodoxe. Deux points seront envisagés : les repas et le calendrier des travaux dirigés et des examens.

La question des repas ne semble pas problématique, dans la mesure où, à l'instar de nombre d'étudiants, ils peuvent apporter le leur. En revanche, ils sont eux aussi confrontés à des conflits d'emploi du temps et de fêtes religieuses ou de *shabbat*. A la différence de leurs aînés au statut de cadre, les étudiants peuvent plus difficilement aménager leur emploi du temps. Lorsqu'ils le peuvent, les juifs orthodoxes étudiant en milieu non-juif choisissent les séances de travaux dirigés, ou, en parcours scientifique,

de travaux pratiques, à d'autres moments que le vendredi après-midi (Jérémy, 25 ans). Les cours magistraux s'imposent eux aux étudiants, mais ne s'accompagnent pas de contrôle de l'assiduité : les étudiants peuvent recourir à une solution disons locale, qui consiste à demander à des camarades de leur transmettre leurs notes de cours ultérieurement. La difficulté cependant concerne les examens prévus le vendredi après-midi, et le samedi, c'est-à-dire pendant *shabbat*, mais aussi les examens de fin d'année prévus en juin, lors de la fête de *Chavouot*.

Face à ces difficultés, 3 possibilités se présentent alors. La première consiste à tenter de justifier une absence autrement que pour un motif religieux -effacement oblige. C'est le cas d'André, 29 ans, qui a déjà invoqué une contrainte médicale :

> « Fac de droit, galops d'essai. Des galops d'essai sont déjà tombés *Shabbat*, j'ai toujours réussi à faire un galop de rattrapage qui ne tombait pas *Shabbat*. […] Sur la route, j'ai retrouvé un e-mail que j'avais envoyé pour m'excuser du fait que je ne pouvais pas venir un samedi ou un vendredi parce que je devais passer un scanner. J'avais fait en sorte de passer un scanner le vendredi juste avant *Shabbat* pour pouvoir ne pas venir en cours, mais il fallait que je le passe. Mais je ne pouvais pas dire... en tout cas je ressentais qu'il ne fallait pas que je dise que c'était parce que c'est *Shabbat*. ».

Plus communément, ce sont des certificats médicaux qui sont présentés. Attestant de l'incapacité d'un étudiant à se rendre à un examen, ils sont parfois délivrés par des médecins compréhensifs, eux-mêmes au fait de l'incompatibilité éventuelle entre pratique religieuse et études en milieu non-juif. C'est le cas notamment d'Ariel, 50 ans, qui affirme établir ce type de certificat, surtout pour les examens de fin d'année de médecine lorsqu'ils ont lieu à *Pessah* ou *Chavouot*. La deuxième possibilité est l'absence, sans justification. En cas d'échec de ces stratégies de justification, certains ne se rendent en effet pas à l'épreuve (Jérémy, 25 ans), en dépit même d'un zéro éliminatoire à un concours (Zvi, 37 ans). D'autres encore vont plus loin, et redoublent une année (Abel, 55 ans). L'acceptation dont fait preuve Ilan, 40 ans est caractéristique de cette attitude qui consiste à en prendre son parti :

> « J'ai fait 5 ans de droit, j'ai passé le concours du barreau, j'ai réussi le concours du barreau, une fois qu'on a réussi le concours du barreau on intègre l'école des avocats. Et à la fin de l'école des avocats, on passe un dernier diplôme qui s'appelle le CAPA, le certificat d'aptitude à la profession d'avocat. Et donc j'ai passé mon CAPA à l'école du barreau, des barreaux du Sud-Est, et l'examen écrit de ce CAPA c'était le samedi…. Eh ben…j'ai raté mon CAPA, et j'ai pu obtenir l'année d'après mon CAPA parce que j'ai réussi à passer un examen au rattrapage, donc j'ai rattrapé le coup etc. etc. vous devez savoir que voilà, on était plusieurs juifs dans les barreaux du Sud-Est à être *shomer Shabbat* [à garder, à respecter *shabbat*], c'est pas un jugement de ma part, mais il y a certains qui ont dit « j'y vais », et on était deux ou trois à dire « non, on n'y va pas ».

La troisième possibilité consiste à changer d'établissement. L'on retrouve alors le même ton factuel d'Ilan de la part de Maurice, 70 ans :

> « Lorsque j'ai commencé mes études, effectivement là j'ai eu quelques soucis - c'était en classe préparatoire- j'ai eu quelques soucis à m'absenter *Shabbat* et donc bon, je suis allé à l'université. […] Ça faisait suite à une bénédiction du Rabbi loubavitch qui m'avait dit que je devais poursuivre des études en France pour montrer qu'on pouvait suivre des études en France et respecter la loi juive. ».

Ayant épuisé en vain les alternatives qui se présentaient à lui (anticipation, certificat) pour s'absenter de cours le samedi, cet enquêté a donc atteint la limite des efforts auxquels il pouvait consentir. Plutôt que de transiger avec sa pratique religieuse, et désacraliser *shabbat*, il a opté pour le départ de son lycée de classe préparatoire. Toutefois, ce départ ne peut s'interpréter comme un abandon, comme un *exit*, comme une démission des études en milieu non-juif puisque c'est un autre établissement d'études supérieures non-juif qu'il a rejoint, l'université. Maurice mentionne en outre la raison pour laquelle il tient tant à étudier en milieu non-juif : tel a été le souhait du rabbi loubavitch (afin de rester au contact de la société environnante, pour recruter des juifs assimilés et dégager les ressources nécessaires. *Cf.* chapitre 3). Lui-même loubavitch, Maurice ne pouvait qu'être particulièrement sensible à cette raison, qui se suffit à elle-même. Apparait donc ici un autre motif à la présence en milieu non-juif, un motif proprement religieux : faire vivre la parole du rabbi et étudier dans une institution publique en tant que juif orthodoxe. Faire vivre la parole du Rabbi, voire parfois, quoique de manière moins répandue, diffuser un certain messianisme juif. Par exemple, Pascal, 72 ans, *haredi* mais pas loubavitch, a effectué sa scolarité à l'université publique en France. Pourquoi ? Car « *le messianisme* [l]*'habite* », selon lequel le judaïsme a quelque chose à apporter aux nations :

> « Le judaïsme permet à l'univers de prospérer, par la porosité, l'osmose entre juifs et non-juifs. Le peuple juif est un concentré de la connaissance de Dieu qui se diffuse, sans pratiquer les *mitsvot* : l'humanité n'a pas besoin de pratiquer les *mitsvot*. ».

Moins qu'un manifeste prosélyte (Pascal écarte toute imposition de pratiques religieuses aux non-juifs), ce propos exprime plutôt la recherche d'une certaine proximité avec les non-juifs, pour leur partager la connaissance de Dieu. C'est pourquoi il aurait, à l'image du prophète Ezechiel, monté les 64 marches à Jérusalem, acte propitiatoire pour les nations. C'est aussi pourquoi qu'il affectionne tout particulièrement *L'ami Fritz*, de Herman Chatriand (1864), histoire d'« *un rabbin de campagne qui marie Fritz avec Suzelle* », histoire sur « *l'entente entre juifs et non-juifs* ».

La présence d'orthodoxes dans un milieu professionnel non-juif et celle dans un milieu éducatif non-juif présentent deux points communs. Le premier point commun est la tentative d'effacement. Comme Alain, 58 ans, qui enlève sa kippa en rendez-vous avec ses clients, Haïm, 34 ans, module le port de la kippa.

> « A l'EM [Ecole de la Magistrature] Strasbourg, j'ai enlevé la kippa. On était en petit comité, on était 25, je le sentais pas. Donc j'étais sans kippa.
> **Enquêteur** : Qu'est-ce qui fait que vous le sentiez pas ? C'était une pratique moins habituelle là-bas ?
> **Enquêté** : Ouais…et j'avais l'impression que à la faculté de pharmacie, c'était propre à la faculté de pharmacie, que dans les autres facultés ça allait me poser préjudice. Donc j'ai préféré…je pense que ça se voit que je suis juif orthodoxe en kippa, mais j'ai préféré pas le montrer. »

Apparaissent ici deux motifs rencontrés plus haut : une présentation de soi variable, ajustée à une perception supposée par un tiers. Il semble en effet qu'à mesure que les effectifs se réduisent (d'un amphithéâtre à une salle de cours), les rapports se personnalisent, les étudiants apparaissent moins comme partie d'un ensemble, et davantage comme des individus en tant que tels. Le deuxième point commun est l'impératif de lien social, la même nécessité d'entretenir des relations de sociabilité avec le monde non-juif. Il dépasse certes la question de la pratique religieuse, mais se pose à des juifs orthodoxes qui souhaitent densifier leurs relations avec leurs camarades. De la même manière que des consultants doivent parfois tisser un lien personnel avec des clients, dans le cadre plus convivial d'un repas, des étudiants peuvent ressentir le besoin de s'insérer davantage dans un groupe. Se poursuit alors le difficile numéro d'équilibriste, entre attentes sociales et pratique religieuse. En quelques occasions, André, 29 ans, a essayé de s'impliquer dans son groupe d'HEC, mais rapidement, des socialisations bien différentes se sont entrechoquées. Il ne participait pas aux soirées du jeudi, car il ne « *se sentai*[t] *pas d'y aller* ». Une exception a été un séminaire de l'école dans le Jura. Il avait notamment anticipé la question des repas : « *j'avais la plus grosse valise car j'avais apporté toute ma nourriture casher (tranches de pain, fromage), car je voulais pas rester dans mon coin, je faisais l'effort de venir manger avec les autres, pour sociabiliser* », idée sur laquelle il insiste à plusieurs reprises. Toutefois, les tentations sont nombreuses, et soudaines : « *A des moments, je me posais des questions. Un soir, les autres mangeaient de la choucroute avec du lard. J'étais le seul juif, personne ne me regardait. J'aurais pu, mais ça aurait détruit tout ce que j'ai construit* ». C'est alors qu'il se demande : « *est-ce que je suis prêt à faire hillul Hachem* ? [désacraliser le nom de Dieu] ». En évoquant son unique participation à une soirée étudiante, lors dudit séminaire, il répète à trois reprises que « *les gens boivent à en vomir*

». « *Tout HEC se décontracte* », ce qui donne lieu à « *des orgies sans le sexe* ». Le constat est immédiat : « *ça ne correspond pas avec ce que j'ai construit* », répète-t-il trois fois. « *Face aux goyim les tentations sont nombreuses* », suscitant ainsi la *« peur de perdre tout ce que j'ai construit* », car *« le corps a des besoins, des envies, mais qui sont contraires à ce que je me suis construit* ». Cette expérience en milieu non-juif au-delà du strict nécessaire relatif aux études a, donc, tourné court. Les occasions de sacrifier à la pratique religieuse seraient trop nombreuses, et le fossé comportemental trop large pour que la présence en milieu non-juif soit soutenable sur le long terme. Au-delà de la question des cadres informels d'échange, André fait montre de la même attention que Haïm à sa présentation, aux codes nouveaux auxquels il lui faut se conformer. De la même attention, mais aussi d'une certaine lassitude. Il a en effet *« l'impression d'être bipolaire »,* tant *« serrer ou non la main à une femme, porter ou non la kippa, devoir négocier ou non Shabbat, la nourriture casher, c'est très fatigant de penser à tout. En Israël, c'est beaucoup plus simple »*. Pour le dire d'un mot, le grand-écart auquel s'astreignent ces juifs orthodoxes, à la croisée de deux univers, l'un tourné vers un horizon de sens intégraliste, l'autre marqué par la pluralité des attitudes et des représentations, est difficilement tenable.

Les efforts ne portent pas à une réduction de la pratique, mais peuvent conduire à modifier la présentation de soi, et de manière peut-être contre-intuitive, même des *haredim* (Haïm, 34 ans ; Raoul, 50 ans) acceptent cette charge mentale. L'on pourrait s'attendre à ce qu'une croyance forte, à ce qu'un intégralisme intransigeant se donnent à voir sans ciller, à ce que tous les juifs orthodoxes soient intransigeants même dans leur rapport aux non juifs-orthodoxes. Et pourtant, dans l'interaction avec la figure de l'autre non-juif, les juifs orthodoxes si ce n'est découvrent, du moins, prennent la mesure, font l'expérience de leur stigmate, de leur caractère singulier aux yeux des non-juifs. Or, comme le décrit Erving Goffman, ce premier temps est souvent celui de l'omission du stigmate, au cours duquel l'individu stigmatisé procède à « *un contrôle de l'information* »[1537] sur son identité. Pour ne pas être discrédité, l'individu doit « *savoir manipuler de l'information concernant une déficience : l'exposer ou ne pas l'exposer ; la dire ou ne pas la dire ; feindre ou ne pas feindre ; mentir ou ne pas mentir ; et, dans chaque cas, à qui, comment, où et quand.* »[1538]. Ce que André, 29 ans, exprimait par « *je ne le sentais pas* », traduit cette situation d'entre-deux inconfortable : en état d'alerte, particulièrement soucieux de son insertion dans une relation sociale, l'individu mesure

[1537] Goffman, E. (1975), *op. cit.*, p. 57.
[1538] *Idem.*

à chaque instant l'écart qui le sépare du groupe majoritaire[1539]. Pour Haïm, comme pour les autres, arborer un chapeau ou une kippa eût été un marqueur tellement évident, discréditant, de leur stigmate, qu'ils ont préféré le taire ; signe d'un tiraillement entre deux mondes relevé chez d'autres groupes stigmatisés[1540]. Pour autant, aucun juif orthodoxe de cette enquête ne pratiquerait l'« *alignement sur le groupe* »[1541] majoritaire, qui consiste non seulement à dissimuler son stigmate, mais en outre, à adopter envers ses comparses la même attitude que le groupe « normal ».

Pour faire face aux difficultés de pratique rencontrées en milieu non-juif, au travail et dans les études, il ne ressort donc pas de règlement d'ensemble. Les juifs orthodoxes partageant cette attitude de loyauté associent donc anticipation, négociation, dissimulation et une certaine improvisation (qui consiste à réagir au coup par coup aux difficultés inévitables) pour maintenir leur présence en milieu non-juif. Ils tentent d'anticiper ce qui peut l'être (choisir une carrière permettant des horaires flexibles, en début d'année, poser des jours de congés ou choisir des travaux dirigés compatibles, emporter de la nourriture *casher*) en essayant de surmonter au mieux les obstacles lorsqu'ils se présentent (choisir un restaurant *casher*, ou à défaut, des aliments *casher* dans un restaurant non- *casher*, un certificat médical pour justifier une absence à un examen, ne pas se présenter à l'examen et le passer au rattrapage, ou à défaut, changer d'établissement). Il est en outre important de préciser que l'orthodoxie de ces juifs n'est pas en débat, dans la mesure où, premièrement, -pour autant qu'il soit possible d'en juger d'après les discours-, ils n'ont pas cessé de manger *casher* et n'ont pas dû travailler des jours de fête. Leur position est difficile parce que leur volonté de négociation autour de la pratique et de discrétion dans la présentation de soi n'a d'égal que leur fidélité à la pratique orthodoxe, caractérisée par cette peur d'« *être dans l'erreur* » (*cf.* chapitre 2). Cette raison suffit donc à affirmer que ces juifs orthodoxes sont intransigeants envers leur pratique religieuse. Deuxièmement, une autre attitude typiquement orthodoxe est le recours à des rabbin, vus comme de véritables ressources en matière de conformité à la loi juive[1542]. C'est en effet sur leurs conseils qu'ils ont pu trouver ces subterfuges (repérer les aliments *casher* dans un restaurant non- *casher* ou revêtir un postiche). Troisièmement, il s'agit d'adaptations de dernier recours, lorsque des intérêts sont en

[1539] *« celui qui fait semblant est contraint de prêter attention à des aspects de la situation sociale à l'égard desquels les autres se comportent sans souci ni calcul. Les routines inconscientes des normaux se posent souvent des problèmes d'organisation aux individus discréditables. Et ces problèmes, il n'est pas toujours possible de les traiter à l'aide de l'expérience du passé, car il surgit sans cesse de nouveaux dangers qui rendent les anciens camouflages inadéquats. L'individu affligé d'un défaut secret doit donc être toujours attentif à la situation sociale, en scruter constamment les éventualités, devenant ainsi étranger au monde plus simple au sein duquel ceux qui l'entourent paraissent installés. Leur décor est son champ d'action. », ib.*, p. 108.
[1540] *Ib.*, p. 107.
[1541] *Ib*. p. 128.
[1542] *Idem*.

jeu (pour un motif professionnel, lorsqu'un déjeuner d'affaire avec des non-juifs par exemple ne peut avoir lieu en restaurant *casher*). Une distinction toutefois se fait jour entre *Modern-Orthodox* et *haredim*, relative à l'extension de leur présence en milieu non-juif. Alors que ces deux sous-groupes peuvent jouer le jeu d'une activité en milieu non-juif, seuls les *Modern-Orthodox* peuvent tenter d'établir des relations sociales à proprement parler avec les collègues ou camarades non-juifs (à l'instar d'André, 29 ans, *Modern-Orthodox*). De leur côté, les *haredim* semblent se satisfaire d'une présence aux intérêts bien compris en milieu non-juif, strictement encadrée par une nécessité économique (le mari de Léa par exemple, *kollelman*, ne travaille pas). Nulle surprise à cela, puisque le rapport à l'hors-groupe orthodoxe est le principal critère, retenu dans ce travail, de différenciation entre *Modern-Orthodox* et *haredim*[1543]. La présence des *Modern-Orthodox* en milieu non-juif peut donc se lire comme une nécessité économique (se former pour trouver un travail), mais aussi comme la conséquence d'une certaine considération pour la société environnante, qui les pousserait à tenter des relations de sociabilité plus poussées. Concernant les *haredim*, la nécessité économique l'emporterait largement sur la sociabilité non-juive, mais ne serait pas exclusive : leur présence en milieu non-juif peut aussi avoir une raison religieuse (elle peut se justifier par l'accomplissement de la volonté du rabbi loubavitch).

Ce profil de juifs orthodoxes s'efforçant de maintenir leur présence en milieu non-juif se caractérise par une forme de loyauté, qui consiste à prendre son parti des difficultés de pratique, sans émettre de revendications. Une activité en milieu non-juif requiert certes des ajustements, provoquent parfois des frayeurs, mais, à bien écouter ces juifs orthodoxes, la société française n'est pas à blâmer. Et pour cause : elles sont inhérentes à tout juif orthodoxe en société non-juive. A l'écoute du sujet de la présente recherche, cadrée, pour les besoins de cet échange, sur la pratique du judaïsme en France malgré le caractère non-juif et laïc de la société française, un enquêté s'est insurgé :

> « [ton ferme] Je comprends pas le « malgré » et je comprends pas les difficultés. Je vous dis la vérité, c'est qu'à partir du moment où il y a un antagoniste, un juif observant, par principe, dans une société donnée, aura à la fois des contraintes ou des contradictions. » - Raoul, 50 ans.

Même attitude chez Ethan, qui lie les difficultés rencontrées à la judéité même :

> « Je suis très bien en France en tant que juif. Voilà il faut accepter les contraintes dont j'ai parlé, certaines études que vous pourrez peut-être pas faire. Qui a dit que être Juif était une partie de plaisir ? Ça n'a jamais été. » - Ethan, 40 ans.

[1543] Il existe même des manuels d'usage du monde non-juif à destination des juifs orthodoxes. *Cf.* Wasserman, A. (2016), *Making it Work. A Practical Guide to the Halachah in the workplace,* Philipp Feldheim, Spring Valley. Haut-lieu *haredi* états-unien (*cf.* chapitre 1), le siège de cette maison d'édition est révélateur de cette tendance parmi les *haredim* à vivre en milieu non-juif, ce qui requiert quelques ajustements.

Ethan exprime lui aussi un certain inconfort à devoir concilier pratique religieuse et étude, travail en France, mais il procède à son tour à une certaine euphémisation des luttes, du rapport de force, des tentatives que cette conciliation engendre. Faisant contre mauvaise fortune bon cœur, ces juifs orthodoxes acceptent de relever le défi d'une présence en milieu professionnel ou éducatif non-juif, sans rogner sur leur pratique. Ils s'accommodent d'autant plus facilement de ces difficultés connues à l'avance, qu'ils en font le lot de chaque juif.

Dépourvue de revendications, cette forme de loyauté n'en est pas pour autant passive : les juifs orthodoxes de cette section cherchent nombre de solutions pour concilier pratique religieuse et présence dans la société française. Prenant acte de leur stigmate, ils s'efforcent de l'atténuer autant que le permet leur pratique orthodoxe du judaïsme, en intériorisant la séparation public/privé. C'est en cela que la négociation et la dissimulation (de l'identité orthodoxe) sont utilisées de pair pour construire un rapport de loyauté volontariste à la société française. Cette acceptation des difficultés de pratique se retrouve dans le rapport à l'antisémitisme.

1.2 Quand l'Autre devient menace

Tout d'abord, dans un contexte où les actes antisémites restent nombreux[1544], la plupart des enquêtés connaissent des proches qui ont fait personnellement l'objet d'actes qu'ils qualifieraient d'antisémites, sans en avoir fait eux-mêmes l'expérience (Adam, 60 ans ; Ethan, 40 ans ; Quentin, 33 ans ; Zvi, 37 ans ; Yakov, 70 ans). L'inquiétude, voire la peur, se transmettent cependant par procuration, comme à l'occasion des manifestations pro-palestiniennes de 2014 à Paris, restées bien présentes dans les mémoires (Moshé, 50 ans). La première attitude face à l'antisémitisme est fataliste dans la mesure où elle le voit comme indissociable de la judéité. C'est autrement dit le sort du peuple d'Israël que d'endurer les vexations que lui infligent les nations. En effet, pour nombre d'enquêtés, aussi aimable soit une société d'accueil, aussi paisible semble le cadre de vie d'une communauté juive, tôt ou tard une menace antisémite surgira. En dépit de leur violence, de leur répétition, de leur ampleur, les juifs auraient ainsi toujours été les plus forts. Ce rapport à l'antisémitisme est ainsi ancré dans le temps long de l'histoire juive, qu'un *leitmotiv* vient résumer : « *nous étions là avant eux, nous serons là après eux* » (David, 29 ans).

« Il y a toujours eu de l'antisémitisme, et il y en aura toujours. » - Ytzhak, 35 ans.

[1544] *Cf.* (2021), CNCDH, *La lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie*, p. 111-171.

« Quand Hachem nous a donné la Torah, il nous a dit « vous serrez un peuple haï de tous ». Ce qui est véridique, que depuis qu'on a eu les Tables, même avant les Tables, puisqu'on a été chez les Romains, les Egyptiens, voilà. » - Esther, 46 ans.

Inspirée du Talmud[1545], la stratégie consiste alors à savoir être patient, et accepter sans coup férir les diverses brimades. Dans ce cas, le pragmatisme invite à savoir baisser la tête en attendant que le péril s'éloigne[1546]. Lorsque le danger se fait trop pressant, il impose de partir vers d'autres contrées, sans que cela soit vécu comme une catastrophe, ou une mauvaise nouvelle.

« **Enquêteur** : A terme, c'est un projet que vous envisagez, de partir en Israël, de faire votre Alya ?
Enquêté : Oui, on l'a toujours dans un coin de nos têtes. On se dit que peut-être un jour il faudra prendre nos valises. Les Juifs sont toujours… je ne suis pas en train de me renier, on sent quand même en France un équilibre qui est instable. Ça peut très vite tourner au vinaigre. Il suffit d'un changement de gouvernants, de crise majeure, bon les Juifs sont les premiers à morfler, donc il n'y a pas de raison que ça change. On l'a toujours dans un coin de nos têtes, on a deux enfants, deux sur quatre, qui commencent peut-être à faire leur vie là-bas. Le centre de gravité se déplace, on verra. » - Ethan, 40 ans.

« Donc tôt ou tard il y a quelque chose qui fait qu'il y a un signal, quelle que soit la société, […] le Juif ici il a pas vraiment…tôt ou tard il va devoir partir, parce que c'est comme ça que l'histoire fonctionne. Il n'y a pas de présence permanente juive quelque part. Si vous voulez la permanence juive elle peut durer même mille ans, mais tôt ou tard elle se termine. Regardez, les Juifs de Pologne. Maintenant, vous avez une micro communauté, j'ai un fils qui habite là-bas, mais on va dire qu'il n'y a plus de communauté polonaise, il n'y a plus eu après la Shoah. C'était des gens pour certains qui étaient là depuis 1000 ans. Les Juifs d'Espagne quand ils ont été expulsés ils étaient là pour certains depuis 1000 ans également, mais tôt ou tard il se passe quelque chose. Mes grands-parents ils étaient nés à Istanbul du côté de ma mère, mon grand-père disait toujours, mon grand-père était né en 1903, ma grand-mère en 1901, donc ça faisait 400 ans que les Juifs étaient là-bas, parce qu'ils étaient venus d'Espagne, mon grand-père disait toujours, « Ah oui Istanbul, c'était Jérusalem ». C'est vrai que, dans leur quartier, ils avaient tout, ils avaient un hôpital juif, ils avaient un cimetière juif, ils avaient des magasins juifs, ils avaient des écoles juives, tout ce qu'il fallait. Ils vivaient entre eux, c'était un État dans l'État, de toute façon il y avait des tas de communautés, communauté arménienne c'était pareil, les Grecs c'était pareil, c'était une mosaïque de communautés. Eh ben vous voyez 100 ans plus tard, avec Erdogan c'est juste plus possible. » - Haya, 58 ans.

Cette mobilité assumée ne résulte pas seulement de l'antisémitisme endémique aux nations, mais aussi de leur altérité. Ainsi, même en l'absence d'antisémitisme, les juifs orthodoxes ne se projettent pas tous à long terme en France :

« Nos enfants ils ont été élevés dans l'amour d'Israël, dans l'amour de la Terre sainte. Et puis…dans cette idée qu'ici c'est un point de passage. Mais c'est un point de passage comme pour n'importe quel expat, si vous voulez, vous allez dire, imaginons la réaction possible serait « vous avez vu le Juif cosmopolite, il est chez

[1545] « *Le monde se maintient grâce aux insultés qui se taisent* », Talmud de Babylone, *Houlin* 89a. L'idée est de ne pas réagir par orgueil, tout comme Moshé s'est tu lorsque son cousin Koré ou sa sœur Myriam ont été critiqués.
[1546] *Haguesher*, n°546, 15/05/2019, p. 17.

> lui nulle part » [contrefait une voix nasillarde] ben je suis désolée, vous voyez des travailleurs immigrés de toute sorte de nationalité ça vous choque pas, ils sont des expats, ils pensent qu'à une chose, se mettre de l'argent de côté pour s'acheter une baraque au bled et ça vous dérange pas. Moi, je sais que quand j'étais petite dans les années 60 par exemple, c'était la mode d'avoir une femme de ménage espagnole. Bon maintenant ça n'existe plus, elles sont plus espagnoles, elles sont autre chose. Ma mère elle avait une femme de ménage espagnole. La femme de ménage espagnole elle mettait [de côté] centime par centime, elle s'achetait une baraque en Espagne. Le jour où elle était retraitée elle partait en Espagne, personne n'avait rien à redire à ça, c'est pas grave. Elle a volé quelqu'un ? Elle a volé personne. Elles ont bossé, elles ont mis de côté, elles sont parties chez elles, c'est pareil pour n'importe quel expat et le Juif est un expat comme un autre, c'est tout. » - Haya, 58 ans.

Ici, c'est plutôt à une normalisation des juifs pour ainsi dire que procède Haya, qui se comporte en définitive comme n'importe quel expatrié : il peut certes s'installer dans un pays étranger, y fonder une famille et y obtenir un travail, à terme, c'est bien dans son pays d'origine qu'il entend se retirer. Cette figure-type de l'« *expat* » est pour le moins paradoxale, tant il s'agit d'un motif antisémite récurrent. De ce point de vue, la mise en perspective des regains d'antisémitisme au regard de l'histoire juive, ainsi que la banalité de la figure d'expatrié, tendent d'une certaine manière à banaliser l'antisémitisme, vécu sur un mode presque serein. C'est en effet une certaine tranquillité que renvoient certains, à l'image de Ethan, 40 ans (« *Je suis très bien en France en tant que juif* ») et Haïm, 34 ans :

> « Je pense que les gens sont sur le qui-vive. Il y a un attentat à Strasbourg à Noël, les gens attendent et disent les prochains c'est nous. C'est peut-être pas le cas, mais les gens sont méfiants. Maintenant moi, je crois que je ne suis pas un exemple [rires] moi ça va. Je suis pas paniqué, ça a toujours été comme ça. […]
> **Enquêteur** : Est-ce que dans votre enfance, vous avez déjà fait face à des actes d'hostilité?
> **Enquêté** : Oui une fois sur [le boulevard] Clémenceau, il y a un gars qui m'a dit « sale juif », pas grand-chose, normal.
> **Enquêteur**: Et concernant les membres de votre famille ?
> **Enquêté** : Quand on jouait au foot on se faisait un peu chamailler avec le, avec le club de foot juif, voilà, c'est de bonne guerre. »

Cette relative tranquillité est à mettre en relation avec la conception intégraliste qui porte les juifs orthodoxes. Face à l'antisémitisme, ils estiment en effet pouvoir compter sur l'appui divin, comme assurance, garantie que la délivrance adviendra. C'est le cas de Moshé, 50 ans :

> « On crache à côté de moi, on parle de moi à haute voix sur le métro, pour que tout le monde entende « sale juif », ouais. Mais … voilà…on croit, on sait, on croit qu'il y a quelqu'un qui nous protège. Bien sûr on n'a pas le droit de se mettre en danger, si on sait que, si je vais au métro je mets ma vie en danger je vais prendre un taxi. »

Se dégage de ce rapport à l'antisémitisme une impression de tranquillité puisqu'il est vu, pour ainsi dire, comme un fait social normal, indissociable de la judéité en société non-juive. C'est la raison pour laquelle la société française n'est pas incriminée : s'y constate des actes antisémites auxquels tout juif, par définition, peut et doit s'attendre. Ici, nulle dissimulation n'est préconisée, puisque, est-on tenté d'ajouter, l'antisémitisme a à voir avec la judéité, et non des signes religieux visibles : ôter la kippa dans l'espace public ne mettrait pas un terme à l'antisémitisme qui se dégage d'une société. De la même manière, la négociation n'apparaît pas comme une modalité du rapport à l'antisémitisme : les juifs orthodoxes qui entretiennent ce rapport fataliste n'envisagent pas de déménager ou d'éviter certains quartiers. La seule adaptation évoquée est l'*alya*. Et encore, elle est envisagée comme hypothèse, dans une perspective historique qui tend à la dédramatiser : elle est évoquée presque avec sérénité, comme le comportement normal, de tout temps propre aux juifs.

2) Protester au quotidien

Par contestataires, l'on désigne les juifs orthodoxes qui maintiennent leur présence, voire leur participation, dans des milieux non majoritairement juifs orthodoxes mais qui sont plus critiques des difficultés rencontrées. Au lieu de prendre leur parti des difficultés posées à la pratique ou de l'antisémitisme en France, ils les dénoncent. Leur protestation ne suffit toutefois pas à les exclure du jeu, puisqu'au moins temporairement, ils acceptent la norme jugée problématique. Toutefois leur loyauté, au sein de milieux non-juifs, est dès lors plus précaire, plus instable, tant cette réaction peut les conduire à sortir du jeu. (Ils font d'ailleurs partie de ceux qui portent leurs demandes à l'encontre des institutions publiques, et établissent pour ce faire des stratégies aussi bien qu'ils investissent divers registres d'argumentation, *cf.* chapitre 5).

2.1 S'offusquer de la laïcité

Alors que l'attitude de loyauté tend à euphémiser les difficultés rencontrées (l'insistance de Raoul, 50 ans, sur l'absence de problème, est de ce point de vue idéal-typique), l'attitude protestataire consiste à donner de la voix. L'extrait d'entretien suivant est caractéristique de cette mise en musique d'une protestation et d'un ancrage intransigeant des juifs (orthodoxes) dans la société non-juive.

> « Je ne peux pas supporter l'idée que quand on est juif on ne puisse pas pratiquer sa religion. Je trouve ça insupportable. Et de l'autre côté je trouve ça insupportable que les Juifs, où qu'ils soient, pensent qu'ils ont le droit de pratiquer leur religion, que quand on leur fait des problèmes, c'est plein de choses négatives, et être en critique de cela sans comprendre que le monde non-juif, laïc, collectif est porteur de valeurs, d'énormes valeurs, de capacité de vivre ensemble, de peur d'ouvrir des brèches à cela, et que c'est cela qui pour partie justifie une certaine fermeture. Je trouve

> inadmissible que des juifs religieux qui rencontrent des obstacles ne voient pas ça, parce que ne pas voir ça, c'est faire preuve du même irrespect que de ne pas nous laisser respecter. C'est le même irrespect, c'est être centré sur ses enjeux sans accepter de se mettre en danger et d'accepter les arguments de l'autre. On a raison d'être accro à ces enjeux, je suis accro aux enjeux d'un juif religieux, je suis totalement intransigeante, mais il est inadmissible que je me considère comme le centre du monde, et de me dire que les autres aussi ont des enjeux très importants, porteurs d'autre chose, et qu'il faut que je les écoute, et qu'on se comprenne vraiment. Si l'origine de leur opposition c'est de la perversité, des problèmes névrotiques, il faut se défendre, si on est face au mal, à l'ironie. Mais il faut savoir distinguer ça de la vraie conviction, de la défense de valeurs communes françaises qui font que je ne pourrai pas aller *Shabbat*. Il faut l'écouter, parce qu'on doit y donner droit, et que c'est seulement en écoutant que la personne en face écoute, et se dise « bien que je sois convaincue de ça, je vais quand même l'écouter ». C'est ce respect mutuel qui donne la chance d'un endroit où on se rejoint, où on s'estime, et où on ne se fait pas peur […] C'est inadmissible qu'un pays bloque une communauté, que ce soit en termes de pratique. Il faut lutter contre et se donner les moyens de lutter contre. […] A la fois nous empêcher de ça c'est très grave, ne pas pouvoir entrer à l'X et Normal Sup c'est dramatique. […] Je suis juive à 100%, s'il ne reste qu'une chose je suis juive. Une fois j'ai rêvé que je me faisais manger par une baleine, j'ai fait le *Shéma* [prière récitée quotidiennement et au seuil de la mort] pendant mon rêve. Mais pour autant, être juif, et je pense que la religion juive, le judaïsme, c'est pas apprendre à être égoïste. » - Nicole, 47 ans.

Apparaît assez clairement dans cet extrait un mouvement de va-et-vient, caractéristique des juifs orthodoxes protestataires, entre deux positions. La première position est attachée au respect des modes de régulation, aux idées régulatrices qui, dans la société française, organisent la vie en commun. La deuxième position est plus directement en phase avec les intérêts des juifs orthodoxes, c'est-à-dire une pratique possible sur le lieu des études. Nicole est ainsi claire sur ce qu'elle souhaite : la rencontre, le côtoiement des juifs et non-juifs dans des espaces communs, ce à quoi elle fixe deux conditions. La première est que les juifs orthodoxes puissent pratiquer librement. La deuxième est qu'ils témoignent de la considération envers le républicanisme en vigueur en France. Envers la société française, elle estime que les juifs « *religieux* » devraient faire preuve de davantage de déférence, pour envisager l'origine des difficultés rencontrées. Ils devraient prendre le temps de comprendre la cohérence interne de ces difficultés, voire la philosophie politique qui guide le rapport à la religion, et qui peut contraindre la pratique du judaïsme orthodoxe (permettre la pratique religieuse de chacun, sans restriction, remettrait en cause la notion même de commun). Ces deux souhaits ne sont toutefois pas du même ordre. En effet, l'enquêtée attend des juifs orthodoxes un changement discursif (comprendre, sans crier *inmediato* à l'antisémitisme), alors qu'elle attend des institutions publiques des changements pratiques, tout en reconnaissant qu'ils peuvent porter atteinte au projet républicain français tel qu'elle le perçoit. Cette disproportion pour ainsi dire se remarque dans la

manière de se qualifier (par des caractéristiques juives, « *je suis accro aux enjeux d'un juif religieux, je suis totalement intransigeante* », « *Je suis juive à 100%, s'il ne reste qu'une chose je suis juive* »). Bien qu'elle tente d'adopter un point de vue surplombant et lance un appel à la compréhension mutuelle et au dialogue par-delà les confessions, c'est bien en tant que juive orthodoxe qu'elle parle et dénonce les difficultés que rencontrent certains étudiants orthodoxes.

La protestation, conformément à l'acception que donne Hirschmann de la *voice*, ne passe cependant pas seulement par le discours, tant il est possible de se lever en silence contre une décision. Trois exemples seront donnés de cette résistance en actes : le port d'un couvre-chef, la non-anticipation des examens, et la construction d'une *soucca*. Le premier exemple est celui de Yakov, 70 ans. Ce fonctionnaire s'est en effet heurté en mai 2017 à ce qu'il appelle la « charte de la laïcité interdisant les signes religieux ostentatoires », alors mise en œuvre dans son administration. Pour dénoncer cette interdiction, qu'il avait quelques « *réticences à mettre en pratique* », il a un temps conservé sa kippa. Mais, après un rapport disciplinaire, il s'est présenté couvert d'un chapeau, par-dessus la kippa, qui lui, n'est pas identifié comme un signe religieux. Lors de l'entretien, était palpable sa satisfaction en évoquant la surprise de ses supérieurs hiérarchiques à la vue du chapeau. Quelques années plus tard, des difficultés lui ont été faites pour s'absenter à *shabbat*, ses supérieurs lui demandant de prendre des jours de Réduction du Temps de Travail. C'est alors que Yakov procède à une autre adaptation, et demande à travailler à 90%. Le contraste avec les juifs orthodoxes s'inscrivant pleinement dans loyauté est clair. Alors que des solutions, des adaptations ont été trouvées dans les deux cas, à l'évocation de cet épisode, cet enquêté emploie des termes bien plus durs envers ses supérieurs. Alors que les premiers relativisaient les difficultés rencontrées, et euphémisaient la gêne occasionnée, ce dernier non seulement dénonce haut et fort la difficulté rencontrée, il va même jusqu'à discréditer les agents qui l'ont appliquée : « *tous ces gens-là* » (formule répétée à l'envi) font « *des magouilles* », et tolèrent notamment d'autres signes religieux au travail. L'enquêté est du reste d'autant plus fier d'affirmer qu'il n'a pas cédé, qu'il n'a pas diminué sa pratique, que « *gens-là font partie du décor et que c'est la volonté de Dieu que de les placer dans cet environnement*. ». Le projet divin, voilà la raison -en tout cas invoquée par Yakov- permettant de comprendre le maintien à un poste en milieu non-juif malgré des difficultés posées à sa pratique.

Le deuxième exemple concerne les jeunes chez qui cette incompréhension et cette offuscation face à des difficultés rencontrées iraient croissantes. Ils anticiperaient moins

les difficultés posées par le calendrier universitaire à la pratique. C'est en tout cas le constat de cet aumônier des étudiants :

> « Pour les examens, ça s'est assez compliqué, ça devient de plus en plus compliqué, mais aussi du fait des Juifs eux-mêmes, des jeunes Juifs qui sont quand même une espèce de -je me considère comme un vieux- la jeunesse se considère comme ayant des droits. Or, nous nous avons, nous n'avons pas été éduqués comme ça. Nous avons été éduqués comme ayant des devoirs, ce qui fait qu'on devait être meilleurs en classe, qu'on devait ne pas faire de bruit, qu'on devait être toujours respectueux etc. etc. et que on devait louvoyer. Donc c'est une espèce de… changement de génération, de basculement, mais qui date d'une bonne quinzaine d'années.
> **Enquêteur** : En quoi les jeunes sont plus portés sur les droits ?
> **Enquêté** : Ils ont droit à ci, ils ont droit à ça. C'est dans l'air du temps, c'est dans l'air du temps. […] il y a quand même des gens qui ratent des années, des années d'études, ça c'est certain.
> **Enquêteur** : Être porté plus sur les droits, ça se traduit par exemple…
> **Enquêté** : On ne pense pas à anticiper, on arrive au dernière moment « Ah j'ai un examen *Chavouot* ? Ah bon ? » « Tu viens quand ? tu viens 10 jours avant ». Très difficile... » - Marcel, 58 ans.

Marcel reprend cette image de l'avancée en zigzag (« *louvoyer* » rappelle Zvi, 37, qui devait « *naviguer plus qu'en eaux troubles* »), qui fait de la discrétion le mot d'ordre d'un juif orthodoxe en milieu non-juif. A l'inverse, les étudiants, à partir des années 2000, seraient portés par une éthique des droits[1547], des droits opposables, selon laquelle la prévoyance, l'anticipation, ne seraient plus de rigueur, du fait même d'un droit intangible. Après Nicole, 47 ans, reprochant à certains juifs de protester trop vite contre des difficultés de pratique (tout en les dénonçant elle-même), Marcel regrette le manque d'anticipation, d'adaptation des jeunes qu'il côtoie.

Quel poids donner à ce constat ? Comment comprendre ces réactions protestataires ? Trois hypothèses peuvent être convoquées. Tout d'abord, les jeunes globalement évoluent vers plus d'orthodoxie (*cf.* chapitre 1). De fait ils seraient plus intransigeants, et ne supporteraient pas les limites posées à leur pratique religieuse. Néanmoins cette explication ne rend pas compte de l'anticipation décroissante. Deuxième explication : une meilleure acculturation. Se sentant plus à l'aise, plus en confiance d'une certaine manière, dans la société française, ils se sentiraient pleinement dépositaires de droits, qu'ils se sentiraient autorisés à faire valoir[1548]. Cette explication serait en quelque sorte une conséquence de la reconfiguration de la culture de l'« enclave » (*cf.* chapitre 2) : apprivoisée car côtoyée, la société française serait un espace où les jeunes osent afficher leur identité juive orthodoxe. Ces jeunes seraient alors partie prenante d'une sorte de

[1547] Scheingold, S. (2004), *The Politics of Rights: lawyers, public policy and political change*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
[1548] *Cf.* Dargent, C. (2010a), *op. cit.*

banalisation de la judéité orthodoxe, qui ne constituerait plus une préoccupation aussi vive que pour leurs aînés. En d'autres termes, le stigmate s'estomperait. Troisièmement, d'un point de vue plus psycho-social, l'adolescence et le début de l'âge adulte seraient propices à une confrontation aux institutions, au sens large, d'ensemble de normes régulant le comportement et les représentations d'un individu.[1549] Se prévaloir de droits, les revendiquer pour sa propre personne seraient une manière de s'affirmer, face aux institutions mais aussi aux aînés. Dans le même temps, l'absence d'anticipation pourrait être le reflet d'une certaine insouciance, qui pourrait caractériser le jeune âge. A n'en pas douter ces trois explications se combinent en une attitude qui pourrait consister à mettre les institutions publiques, pour le dire d'un mot, au pied du mur. Les mettre ainsi au défi, au risque de se heurter à un refus, peut ainsi se lire comme une manière de protester et de résister à des difficultés posées à la pratique.

Un motif plus que tout autre suscite des réactions scandalisées : la laïcité. David, 30 ans, qui avait construit une *soucca* sur sa place de parking d'immeuble, s'est par exemple disputé avec des voisins : ces derniers se sont opposés à la *soucca*, invoquant le caractère « *laïc* » du parking. La laïcité comme argument détonateur est encore plus clair dans cet extrait d'entretien :

> « Nos voisins, on s'entend très bien. Mais… on est arrivé ici, et *Souccot* on voulait faire une *soucca* dans la cour, ça dérange personne. Ça dérange personne puisque personne ne l'utilise cette cour. Et on nous a balancés « ah nan mais la cour elle est laïque ». Alors je veux bien, mais là je me suis énervée. On m'aurait dit « vous faites trop de bruit, ça va déranger », j'aurais dit « ok je comprends ». Mais qu'on me sorte la laïcité pour ça. Là c'est pas passé. Du coup je me suis un peu énervée [rires] ça se passe bien, je comprends, ils veulent pas ok, mais ne me dis pas que c'est pour la laïcité. Tu veux pas, tu veux pas, okay, je vais pas m'imposer, mais…mais ne me donne pas cet argument. Là je me suis énervée [rires]. Nan mais c'est vrai ça n'a aucun sens.
> **Enquêteur** : Vous avez pu la faire alors ?
> **Enquêtée** : Non on l'a pas faite, on aurait pu la faire, légalement il n'y a aucun soucis. Mais on le fait pas, *derekh Eretz* [avec les coutumes d'un pays], on n'est pas des sauvages, si ça te dérange okay on le fait pas c'est pas grave, on ira ailleurs, on a une autre façon de faire, c'est pas comme si notre vie en dépendait. Ça nous aurait arrangé certes, pas grave. On l'a fait dans la cour d'après [rire] voilà ça change rien, mais bon. » - Léa, 29 ans.

Par la suite, ces deux enquêtés ont trouvé des solutions à cette difficulté : Léa indique avoir construit sa *soucca* dans la cour d'un immeuble voisin. David, quant à lui, serait même allé jusqu'à la construire sur son véhicule (un *pick-up, cf.* annexe 9). C'est en cela que leur attitude est empreinte de loyauté, et révèle une certaine capacité d'adaptation, comme une manière de ne pas laisser des conditions extérieures entraver

[1549] Fuligni, A. (1998), « Authority, autonomy, and parent–adolescent conflict and cohesion: A study of adolescents from Mexican, Chinese, Filipino, and European backgrounds », *Developmental Psychology*, 34(4), 782–792.

la pratique religieuse. Par ailleurs, la construction d'une *soucca* par famille, près du domicile, n'est en rien une obligation biblique. L'important est de prendre des repas dans une *soucca*, pas nécessairement dans *sa soucca* (c'est pourquoi les divers centres communautaires juifs installent leur propre *soucca*, pour y accueillir les membres de leur communauté.). Comme l'indique Léa, il s'agit surtout d'une commodité, d'un certain confort (dans la mesure où il n'est pas nécessaire de transporter loin nourriture et autres accessoires pour un repas). Ne pas pouvoir en construire une ne serait donc pas de nature à remettre en cause la pratique orthodoxe de Léa et de sa famille. Et pourtant, protestation il y a. Ce qui a généré, dit-elle, son emportement, est donc bien l'invocation de la laïcité, qui lui semble hors-de-propos. C'est que la laïcité, en tout cas, telle qu'elle est perçue, est un point de cristallisation des tensions que peut générer, pour un juif orthodoxe, sa présence en milieu non-juif. Une figure, peut-être emblématique de cette position protestataire, est Haïm Niesenbaum, porte-parole du mouvement loubavitch. Haut-fonctionnaire, et donc pleinement implanté en milieu non-juif, il n'en critique pas moins avec véhémence la « *laïcisation du monde occidental* », considéré comme l'un des « *plus grands séismes des temps modernes* », au même titre que « le *nazisme* » et « *l'oppression stalinienne* »[1550], et se place de fait en décalage avec ce même monde non-juif. Mieux : certains enquêtés incarnant la première attitude, faite de loyauté à la norme en vigueur dans leurs relations professionnelles, dénoncent la laïcité. Zvi, 37 ans, rappelle ainsi que les difficultés qu'il a rencontrées au cours de ses études étaient *« toujours au nom de la laïcité. C'est une laïcité dans laquelle vous devez gommer, comme si la laïcité obligeait de gommer ses convictions, ce qu'on est, ce qu'on a à faire »*. En réaction à cette analyse, cette deuxième attitude consiste à opter pour des réactions protestataires, visant tantôt à se mettre hors de portée d'un cadre normatif restrictif, à se conformer à des exigences sociales, tantôt à prendre le risque d'un refus. Mais, il s'agit toujours de réactions à reculons, concédées de mauvaise grâce, de réactions manifestement protestataires.

2.2 Dénoncer l'antisémitisme

L'autre attitude envers l'antisémitisme est plus incriminante : l'antisémitisme en France ne faiblirait pas, et gagnerait même en puissance, surtout dans les commentaires (Haïm, 34 ans ; Samuel, 33 ans ; Colette, 60 ans ; Ilan, 40 ans ; Ron, 67 ans). Or, d'après eux, la responsabilité est imputable à certains acteurs en particulier. Les gouvernements français se voient ainsi reprocher leur attitude envers l'État d'Israël, et plus largement,

[1550] Niesenbaum, H. (1997), *op. cit.*, p. 10.

leur politique au Moyen-Orient. Cette question de relations étrangères pourrait sembler éloignée de l'antisémitisme en France ; mais pour les juifs orthodoxes, il s'agit d'un même *continuum*. Aux côtés de l'antisémitisme historique chrétien, extrême-droitier et musulman, les acteurs politiques portent tout d'abord une partie de la responsabilité. La politique arabe de la France est souvent dénoncée : les prises de position de Jacques Chirac sont ainsi souvent critiquées[1551], de même que le Quai d'Orsay, souvent décrit par les enquêtés comme antisémite (« *Le quai d'Orsay est une institution antisémite depuis le XIXe siècle, il y a des lectures à ce sujet* », Haya, 58 ans).

> « Et le dernier facteur qui a joué, là très récent, depuis des années 2000, c'est la radicalisation du discours contre Israël. C'est-à-dire que dans les années 80... dans les années 80, il y avait pas de discours anti-Israël […] Il y a encore 10 ans, le discours anti-israélien normatif c'était « il faut revenir aux frontières de 67, mais bien sûr qu'Israël doit continuer à exister ». Aujourd'hui, dans des pans de plus en plus larges du champ politique, français ou américain, le discours qui dit « Israël est un État irrémédiablement raciste et doit disparaitre au profit d'une Palestine unifiée, du Jourdain à la mer », c'est devenu le discours normatif. Si vous dites « nan, mais bon…si Israël se retire sur les frontières de 67 les Palestiniens doivent reconnaitre le droit à Israël à exister », c'est déjà un discours pro-sioniste pour beaucoup de gens. Donc, forcément, ça nourrit aussi un discours antisémite. » - Fabien, 36 ans.

Les gouvernements français n'oseraient ainsi pas s'opposer à un discours de délégitimation d'Israël et de son droit à exister en tant qu'État. Pire : ils contribueraient de plus en plus à porter un discours antisioniste. Fabien ne précise pas le lien avec le discours antisémite qu'il évoque, mais l'on peut tenter de reconstituer la logique par une hypothèse : en n'affirmant plus le droit d'Israël à exister, les gouvernements français tendraient à retirer leur soutien aux juifs de manière générale, tant Israël occupe une place unique dans le cœur des juifs orthodoxes (*cf. supra*, Haya et le juif comme « *expat* » visant à regagner Israël). En se désolidarisant de l'État d'Israël, les gouvernements français abandonneraient aussi quelque part les juifs. Corinne, 63 ans, va dans le même sens : refuser de condamner les attaques contre Israël, c'est refuser de dénoncer l'antisémitisme.

> « Il y a effectivement, je considère personnellement et je suis loin d'être la seule, à considérer que l'antisionisme c'est le nouvel habit de l'antisémitisme. Au lieu d'être les juifs des nations, au lieu de prendre le Juif comme exutoire, c'est un État qu'on prend comme exutoire. Et il y a un autre problème qui se greffe là-dessus, si vous regardez au niveau politique, la politique de la France n'est pas très claire à ce niveau-là. Quand c'est un antisémitisme qui est de l'ordre d'un rappel du nazisme, ils sont prêts à le, sauf les négationnistes, ils sont prêts à le combattre, il n'y a aucun problème ; au niveau d'Israël c'est beaucoup moins évident. » - Corinne, 63 ans.

[1551] Elles sont notamment décrites comme « *des vicissitudes diplomatiques et politiques* ». *cf. Haguesher*, n°434, 07/12/2016, p. 14.

Les gouvernements français fauteraient donc par manque de courage, voire par hostilité envers Israël, indissociable de l'antisémitisme. En refusant de condamner les propos antisionistes, ils cautionneraient donc l'antisémitisme qu'ils renferment, ils libèreraient leur contenu antisémite. A cet égard, la reconnaissance par l'Assemblée Nationale française, le 3 décembre 2019 de l'antisionisme comme forme d'antisémitisme[1552] ne bénéficie pas d'un accueil particulièrement réjoui de la part des enquêtés : cette reconnaissance se situe pour eux à contre-courant de la politique arabe de la France, qu'elle ne parvient pas à enrayer. Elle n'est qu'un contre-exemple insignifiant.

Seconds responsables des regains d'antisémitisme : les médias, qui diffuseraient et amplifieraient les ferments antisémites de cette politique étrangère. Tout d'abord, ils adopteraient une vision partiale du conflit israélo-palestinien, en proposant des analyses à charge contre Israël :

> « Il y a eu dans la presse française, moi je me rappelle j'étais abonné à Libé à cette époque-là, parce que vraiment on est passé sur un discours où, qui finalement était le contrecoup de ces années 90 de la fin de l'Histoire, où l'extrême-gauche révolutionnaire a fait de la cause palestinienne le dernier combat. Alain Gresh le dit très benoitement dans *De quoi la Palestine est-elle le nom ?* Il dit « voilà, en réalité, ce qui nous intéresse c'est pas la Palestine en tant que telle, c'est la Palestine en tant qu'ultime combat anticolonialiste et antiimpérialiste » » - Fabien, 36 ans.

> « Les média français c'est, je prends l'exemple du *Monde*, qui est un journal auquel je suis abonné, et que je lis régulièrement, il y a une sorte d'imagerie d'Epinal consistant à dire « c'est un problème assez simple cette histoire, Israël est un pays occupant, ce qui est vrai, et presque par plaisir, il crée des murs etc. pour humilier la population palestinienne », sans jamais si vous voulez que le narratif israélien soit mis en avant. Et ça passe par beaucoup de choses, ca passe par exemple par le fait que tout ce qui est dit par les Palestiniens est considéré comme acquis, et dès que c'est une position israélienne, elle est mise entre guillemets selon les sources israéliennes. C'est très…c'est très unilatéral, il y a très peu de complexité dans la façon dont c'est géré, et du coup le fait qu'il y ait très peu de complexité -et je vous parle du *Monde*, c'est quand même le média qui est censé en introduire un petit peu, évidemment dès que vous en avez un peu plus ou moins bien, moi j'ai été très frappé par plein de choses » - Nicolas, 37 ans.

Or, les juifs orthodoxes sont d'autant plus touchés par l'antisémitisme perçu des médias qu'ils sont particulièrement sensibles à Israël. Critiquer l'État d'Israël, le dépeindre comme un État violent et discriminant serait alors une attaque directe, reçue personnellement, par des juifs orthodoxes. En outre, cette vision manichéenne aurait des conséquences sur les juifs de France puisqu'en plus de manquer d'objectivité, les médias français comme *Le Monde,* ou *Libération,* associeraient davantage les juifs à Israël. Si

[1552] https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/15/textes/l15t0361_texte-adopte-seance, consulté le 08/07/2021.

l'on en croit Haya, cette association n'est pas en soi problématique, et peut même se justifier. Mais elle oriente vers les juifs l'hostilité envers Israël. Les juifs de France seraient ainsi les victimes d'un dossier à charge instruit contre Israël.

> « Après les médias sont responsables aussi de la haine du juif en France concernant le conflit israélo-palestinien. L'amalgame entre Israélien et Israël, et juifs, pourquoi quand Tsahal, quand l'armée israélienne tire, ça a des répercussions en France ? C'est parce que c'est les médias qui alimentent une polémique, et les gens savent plus. » - Frédéric, 43 ans.

Autrement dit, en parlant tant, et si mal d'Israël, les médias renforceraient l'antisémitisme, le plaçant

> « En corrélation avec le conflit israélo-palestinien. Et plus nos media chéris ils adoraient s'amuser à mettre en exergue ce conflit, et faire de telle sorte que ce soit autour de lui alors qu'on sait tout ce qui se passe dans le monde, plus on est dans cette vision légèrement tendancieuse, parce que les gens sont pas partis voir réellement ce qui se passait, ils disent jamais ce qui se passe de bien. Moi, je comprends parfaitement ceux qui alimentés par ça commencent à faire des amalgames entre Israéliens et Juifs, puisque Israël c'est le pays des Juifs, et avec tout ce que ça a évidemment [comme conséquences]. » - Nathan, 55 ans.

Les médias renforceraient donc un ressort déjà existant, supposant un lien pour ainsi dire mécanique entre juifs et Israël, du reste particulièrement critiqué. C'est la raison pour laquelle les prises de position sur les médias sont unanimement hostiles :

- « Les pyromanes intellectuels, quelques rares plumes dans le monde des, des philosophes, mais c'est surtout, intellectuel en tout cas. Mais, c'est surtout dans le monde médiatique, les plus grands pyromanes de la génération c'est les médias. Alors je ne suis pas de ceux qui crachent sur les médias, qui font un amalgame de tous les médias, je pense qu'il y a vraiment des journalistes de talent, qui sont, qui aimeraient être sincères, mais qui sont simplement bâillonnés pour des raisons économiques, ou de tirage, ou autres, ou du politiquement correct. Mais la profession elle est pourrie, elle est devenue ce qu'un des kabbalistes des temps modernes appelle « les faux prophètes de la génération », les faux prophètes, on a connu dans l'histoire d'Israël. Les faux prophètes, les faux prophètes c'est les journalistes. Ils sont toujours là pour être au service du mensonge et de la propagande. » - Abel, 55 ans.
- « Manipulation médiatique » - Hava, 40 ans.
- « Je parle pas de l'AFP, c'est des vendus ça, c'est des vendus. C'est des vendus pourquoi ? La France aussi » - Esther, 46 ans.
- « Vous prenez les médias, c'est une catastrophe, c'est une désinformation magistrale. Des mensonges savamment… utilisés pour faire croire aux gens n'importe quoi. » - Corinne, 63 ans.

Responsables politiques, de gauche, et médias sont ainsi directement tenus pour responsables de la diffusion de l'antisémitisme lié au conflit israélo-palestinien. La charge du rabbin Zini est particulièrement explicite et lourde :

> « Ayant la fâcheuse manie de faire passer leur jalousie pour les juifs avant l'amour pour leur patrie, certains de nos concitoyens non juifs, commettent la plus grave erreur historique depuis la collaboration vichyste : celle de soutenir une cause qui ne les regarde en rien, et qui finira par les perdre. La seule différence est qu'à l'époque de Vichy, l'extrême droite attisait la haine ouvertement, en intelligence

> avec l'ennemi, alors qu'aujourd'hui, c'est l'extrême gauche qui a pris le dessus par son soutien aveugle et inconditionnel à la cause palestinienne, réussissant non seulement à importer le conflit, mais aussi à jouir d'un soutien militant de la part de certains organes de presse nationaux, qui n'hésitent plus à présenter les éléments du conflit de façon honteusement mensongère et partisane, donnant au passage des ailes à ceux qui, en France, ne respectent rien ni personne, ni la Loi ni les Hommes, ni les croyances, ni l'Autorité de l'État, ni les juifs en tant que Communauté, ni la France en tant que Nation, et surtout, qui sont prêts à tout casser et brûler pour produire une ambiance de Terreur qui finira par exaspérer tout le Pays. A D' ne plaise, jusqu'où ira cette logique suicidaire irresponsable de ces médias et politiques ? […]. De toute façon, il est inexorable, imminent pour chacun : retour à la Terre, retour à la Torah, retour à la Bénédiction vers une Terre de Vie où il fait bon vivre malgré les difficultés, les roquettes et, plus assassins que les roquettes, malgré certains médias français. »[1553]

Par leur défiance des médias, mais aussi des acteurs politiques, les juifs orthodoxes rejoignent du reste la majorité de la population générale, dont les taux de confiance envers ces deux corps sont particulièrement bas[1554]. C'est le cas de Marcel, 58 ans, qui exprime sa critique des médias en termes sociologiques, et même bourdieusiens[1555] : *« Les média c'est quoi ? Un microcosme d'étudiants en études de journalisme qui se reproduit à l'identique de génération en génération. »*. Fabien, 36 ans, lui aussi pondère l'antisémitisme comme prisme de lecture : la société française est globalement plus violente, et les juifs n'en sont pas les seules victimes (les musulmans aussi font l'objet de discours violents). Il déplore, du reste, la capacité d'amplification des médias, qui donnent un écho retentissant au moindre acte, à la moindre parole antisémite, suscitant ainsi une certaine panique parmi la communauté juive (« *le moindre « sale juif » lancé au fin fond d'une banlieue est repris partout sur facebook*. »). Ce point de vue est partagé par Menahem, 35 ans.

Les deux attitudes décrites face à l'antisémitisme, fataliste et incriminante, ne sont toutefois pas incompatibles : Haya, 58 ans, par exemple reprend à son compte la dimension inéluctable de l'antisémitisme, tout en incriminant les responsables politiques qui l'autorisent, ou ne luttent pas assez activement contre lui. Autrement dit, ils seraient les instruments, les chevilles ouvrières d'un processus historique : il est certes de plus grande ampleur et inéluctable, mais doit pour autant être combattu. Ainsi, tous les juifs orthodoxes de cette enquête qui formulent une opinion sur cette question soulignent que la politique de la France à l'égard de l'État d'Israël, amplifiée par un cadrage médiatique

[1553] http://www.aio-syna.org, « Le mot du Rabbin | AIOF », 28/11/2018.
[1554] (2022), CEVIPOF, « En qu(o)i les Français ont-ils confiance aujourd'hui ? Le Baromètre de la confiance politique », vague 13, janvier.
[1555] Bourdieu, P., Passeron, J.-C. (1970), *La Reproduction. Elements pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Editions de Minuit.

partial alimentent l'antisémitisme. Sur deux points en revanche, la dichotomie *haredim*/*Modern-Orthodox* reste opérante.

Tout d'abord, sur les pratiques informationnelles des juifs orthodoxes : alors que les *Modern-Orthodox* ont accès à la presse d'analyse (comme *Le Monde* pour Fabien), les *haredim* se tournent plutôt vers la radio, et vers des stations factuelles, comme France Info (Roni, 37 ans ; David, 29 ans ; Haarold, 34 ans ; Samuel, 33 ans). En ce qui concerne la presse écrite, c'est surtout *Le Parisien* et *Valeurs actuelles* qui ont leurs faveurs (Corinne, 63 ans, Haya, 58 ans). Toujours est-il que les réseaux internes à la communauté juive, et surtout orthodoxe, sont privilégiés : JForum, mais aussi tel groupe Facebook (Esther, 46 ans), tel groupe WhatsApp aux listes de diffusion dépassant parfois les 300 membres. Ensuite, lorsqu'il est question d'antisémitisme, les *haredim* ne distinguent pas véritablement la politique à l'égard d'Israël de la politique envers les juifs de France. En effet, notre grille d'entretien ne comprenait aucune question sur la politique française à l'égard d'Israël, mais seulement sur l'antisémitisme en France. Ce sont en effet bien les enquêtés *haredim* qui spontanément abordaient cette question, tandis que les enquêtés *Modern-Orthodox* se limitaient au traitement médiatique du conflit israélo-palestinien. C'est que, pour les *haredim*, la politique étrangère de la France envers Israël, parce qu'elle susciterait de l'antisémitisme en France, jetterait le discrédit sur des mesures de protection des juifs en France (Nathan, 47 ans ; Abel, 55 ans ; Haya, 58 ans). A l'inverse, les *Modern-Orthodox* n'invalideraient pas toutes les mesures prises pour garantir la sécurité aux abords des lieux de culte :

> « L'État a mobilisé pendant un an des militaires qui séjournaient dans les écoles, je pense que c'est remarquable. On a eu des dirigeants qui ont, moi je fais une grande différence entre la politique à l'égard d'Israël et la politique à l'égard de la population juive. C'est deux choses très différentes. En ce qui concerne leur bienveillance à l'égard des Juifs, on ne peut que faire preuve de reconnaissance. » - Ethan, 40 ans.

Ces divergences tiennent certainement, -c'est en tout cas l'hypothèse qu'on peut en faire- au rapport avec la société environnante, plus ou moins intransigeant et intégraliste. Plus ou moins intransigeant car les *Modern-Orthodox* seraient ainsi plus disposés à lire une presse généraliste, au contenu parfois dissonant. Les *haredim* seraient à l'inverse tentés de prolonger la culture de l'« enclave » sur le plan informationnel pour ne pas se mettre en porte-à-faux en s'exposant à de la presse d'analyse. Pour éviter la dissonance cognitive[1556] face à un contenu qu'ils réprouvent et qui peut les blesser, ils pratiquent ainsi, en plus d'une interprétation sélective (selon laquelle les médias sont biaisés) une exposition sélective. Mais comment expliquer que des *haredim* qui ne

[1556] Festinger, L. (1957), *A Theory of Cognitive Dissonance*, New-York, Peterson.

consultent pas les médias généralistes en connaissent le contenu, du moins au sujet du rapport à Israël ? Ces informations sont filtrées pour ainsi dire : sélectionnées par quelques passeurs, elles sont introduites dans ces groupes de discussion privés et diffusées largement auprès d'un plus grand nombre. De fait, des *haredim* particulièrement intéressés par la question d'Israël vont au contact de la source première avant de relayer les informations -commentées- en interne. C'est ainsi que bien souvent lors des entretiens, lorsque nous demandions d'où venait telle information évoquée, les enquêtés nous montraient une page Facebook ou WhatsApp. Plus ou moins intégraliste également, car les *haredim* sont plus disposés à adopter une vision intégrée du judaïsme, où Israël et la judaïcité ne forment qu'un seul et même ensemble. Toutefois, -et la démonstration devient alors circulaire- ces actions peuvent être minorées au nom du caractère inéluctable de l'antisémitisme, tant par les *haredim* que les *Modern-Orthodox* :

> « Il y aura toujours de l'antisémitisme. Donc ce que vous faîtes [la présente recherche de doctorat] c'est bien, mais ça ne servira pas à grand-chose. On ne peut pas changer les mentalités. » - Yoël, 42 ans.

> « Est-ce qu'il faut lutter contre l'antisémitisme ? Je crois que c'est peine perdue. Le problème que nous avons aujourd'hui, c'est pas de savoir si on va éradiquer l'antisémitisme ou pas, faut pas rêver, l'antisémitisme remonte à la nuit des temps, mais au-delà de l'antisémitisme ce qui remonte à la nuit des temps, c'est la violence ; dès qu'il y a deux personnes qui se disputent la même chose, Caïn et Abel, il y a de la violence. » - Jacob, 56 ans.

3) Contourner la société

Ce qu'expriment les *haredim*, c'est une forme d'*exit* mental[1557], qui peut se manifester par une indifférence envers cette société non-juive environnante. Interrogée sur les gilets jaunes, Haya, 58 ans, détaille cette raison ontologique. Elle fait alors une réponse globale, qui se veut définitive :

> « Moi j'estime que le Juif n'a pas à se mêler de ce genre de choses. J'estime qu'ici, comme ailleurs, nous sommes dans une terre d'accueil. C'est simplement une terre d'accueil. Nous pouvons avoir le passeport par exemple, mais c'est une…comment dirais-je, c'est parce que c'est un outil. Ca ne correspond pour moi à aucun attachement réel. Je ne vais pas dire que je n'ai aucun devoir par rapport à la société. J'ai le devoir de me comporter comme il convient, d'essayer de gagner honorablement ma vie, de ne pas voler, de payer mes impôts, de payer mon logement, d'envoyer mes enfants à l'école etc. mais ça s'arrête là. Pour moi si vous voulez c'est un contrat… « je te fais pas de mal, tu me fais pas de mal », mais pour moi ça s'arrête là. Il se trouve que Dieu à ce moment-là a voulu que j'habite à cet endroit-là, au milieu de cette population-là, pour des motifs qui lui sont propres et qui moi m'échappent, mais demain, demain j'ai pertinemment conscience, si c'est

[1557] « *Religious revivalism as "exit" refers to strategies of internal need fulfilment and more indirect challenges of the established authorities through prefigurative organization and transformation. Our central argument concerning this basic distinction is that there is an important element of social critique and political protest inherent to the prefigurative revivalist movements* […] ». *cf.* Lindekilde, L., Kühle, L. (2018), *op. cit.*, p. 178.

pas moi, ce sera mes enfants, ils seront ailleurs. Parce que de toute façon moi je suis deuxième génération née en France ; mon mari il est première génération née en France selon qu'on prend de son père ou de sa mère. Donc, on n'est pas plus français qu'autre chose, d'accord ? Donc, encore une fois, le Juif n'est pas un être normal. Donc, à partir du moment où il n'est pas un être normal il doit forger sa vie en fonction des besoins qui lui sont propres, et qui ne sont pas les mêmes besoins que ceux de son voisin non-juif. » - Haya, 58 ans.

L'enjeu est ainsi moins de fuir une société décadente, que de se tenir à l'écart d'une société non-juive. Dans cet extrait au moins, Haya ne se livre pas à un réquisitoire contre la société française, mais se contente d'invoquer ce qui serait une particularité essentielle des juifs. Ce n'est pas ainsi de la place des juifs orthodoxes dans la société française qu'elle parle, mais, de deux figures schématiques : les juifs comme entité, essentialisés par l'article indéfini (« *le* » juif) et la société environnante non-juive. Haya reprend ici la *summa divisio* des juifs orthodoxes, répartissant le monde entre le *klal Israel*, la communauté des enfants d'Israël et les Nations, sociétés non-juives. Or, cette généalogie rendrait incompatible(s) le(s) juif(s) (orthodoxes) avec toute société environnante non-juive : si « *le Juif n'est pas un être normal* », c'est parce qu'il se doit d'assouvir ses besoins spirituels en vivant dans une atmosphère de Torah, et que ne peut satisfaire la société libérale. C'est alors que l'incompatibilité, ainsi que la critique de la société environnante, apparaissent :

« On est encore une fois des expats, on n'est pas, c'est même pas qu'on n'est pas chez nous dans le pays, c'est qu'on n'est pas chez nous dans la société. On a des valeurs qui ne sont pas les valeurs fluctuantes des sociétés qui nous entourent. […] Ça me dérange, toutes les valeurs qui sont véhiculées. » - Haya, 58 ans.

Haya sait identifier assez précisément les points de désaccord qu'elle a avec la société libérale environnante, notamment sur la régulation de l'intime et des mœurs. Autrement dit, son sentiment de décalage, le dérangement qu'elle exprime, viennent de son statut d'expatriée, conséquence d'après elle de sa judéité, et est renforcé par des évolutions sociétales. Hubert, 66 ans, lui-aussi *haredi*, va encore plus loin :

« Il peut y avoir des oppositions avec les *goyim*, la fête de Hannoucca commence dimanche soir, contre les Romains, mais c'est des combats idéologiques. C'est un grand combat d'idées. Aujourd'hui, qu'est-ce qui nous oppose au monde extérieur ? Ce n'est pas qu'on le respecte pas, au contraire, on dit à nos enfants de bien respecter les personnes. Mais, évidemment il y a des choses qu'on ne peut plus être d'accord (*sic*). » - Hubert, 66 ans

Hubert l'indique clairement : le système de croyances des *haredim* n'est pas toujours compatible avec la société environnante. Il ne s'agit effectivement pas ici de pratique concrète empêchée, pas d'arrangements calendaires ou alimentaires plus ou moins aisés à obtenir, mais bien de la dimension valorielle du contact entre juifs orthodoxes et société libérale non-juive. La dimension adversative transparaît dans le

terme « *combat* », qu'Hubert emploie à deux reprises. Deux attitudes pourraient être alors adoptées : une offensive et une défensive. La première consisterait à contrer des tendances sociales, en orientant par exemple des politiques publiques. Si elle n'est pas totalement absente (*cf.* chapitre 5), c'est la seconde stratégie qui est la plus déployée. Elle consiste à se retirer d'une société perçue, par les dynamiques qui la parcourent, comme dangereuse.

> « **Enquêteur** : En tant que pédagogues, chargés d'éducation, comment vous faîtes pour prémunir les étudiants de certaines influences extérieures ?
> **Enquêté** : Deux réponses. Première réponse, comme je vous l'ai dit tout à l'heure, les élèves baignent dans une ambiance de Torah, 20 heures par semaine plus le *Shabbat*, un *Shabbat* tous les mois ils sont chez eux. Mais trois quatre *Shabbat* ils sont baignés. C'est pas comme les élèves des écoles juives qui rentrent chez eux à la maison avec la télévision. Ici, non. Ils baignent dans une ambiance de *yeshiva* pendant 23-24 jours par mois. Après ils ont quatre jours de week-end et ils reviennent. L'ambiance fait que certaines choses disparaissent de leur vie. Deuxièmement, les études en elles-mêmes. En faisant 50 heures ? d'études par semaine, on est très pris. Donc on n'a pas la tête à aller voir l'extérieur. Avec 30 heures d'étude profane et 20 d'étude religieuse. Et c'est un secret de la réussite, quand les élèves sont occupés. » - Yan, 52 ans.

Le terme d'« *ambiance* » signe la conception englobante, intégraliste de juifs orthodoxes, pour qui il n'est pas seulement question d'étude ou de points précis de la pratique, mais bien d'un mode de vie, où l'école joue le rôle d'institution totale[1558]. Il est, plus précisément, caractéristique de l'attitude *haredi*, plus intransigeante. Alors que les *Modern-Orthodox* peuvent se contenter de ne pas être empêchés, de concilier leur pratique avec le monde non-juif, certains *haredim* expriment un plus fort besoin de vivre dans un environnement de Torah, de la famille à l'école (Ytzhak, 35 ans), d'être entourés d'individus adoptant la même vision de la Torah et du Talmud, pour éviter d'être « *contaminés* » (Bertrand, 54 ans). En un mot, ils revendiquent un écosystème *haredi*. Le chapitre 2 a présenté cet antagonisme, qui concerne d'abord et avant tout les *haredim*, mais il reste à envisager ses conséquences.

Quelle forme cette mise en retrait prend-elle ? Vivre en périphérie de la ville, travailler au sein de la communauté en sont des modalités, mais elles ne sont pas toujours applicables par cette portion de *haredim* : au contact de la société environnante, ces derniers reconfigurent la culture de l'« enclave » dans un sens valoriel. Trois solutions

[1558] Sans pour autant se faire aussi hermétique (*cf.* chapitre 7) qu'une institution totalitaire décrite par Erving Goffman, comme « *un lieu de résidence et de travail où un grand nombre d'individus, placés dans la même situation, coupés du monde extérieur pour une période relativement longue, mènent ensemble une vie recluse dont les modalités sont explicitement et minutieusement réglées* ». Goffman, E. (1968), Asiles : études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus, Paris, Editions de Minuit, p. 41.

sont alors mises en pratique : le contournement par des choix professionnels, le contournement par des choix éducatifs, et l'*alya*.

La première solution concerne le choix d'une activité professionnelle conforme à la conception orthodoxe du rapport à l'hors-groupe. Pour le dire plus clairement, les *haredim* qui pratiquent cet évitement choisissent de vivre et travailler parmi leurs pairs. Interrogée sur sa pratique religieuse au travail, Haya, 58 ans, fait une réponse particulièrement explicite :

> « Mon mari et moi-même avons quasiment toujours été à notre compte. Nos enfants sont soit à leur compte, soit, pour deux de nos beaux-enfants, ils travaillent dans des organisations juives, donc nous avons esquivé le problème. Je pense que la place d'un Juif n'est pas dans l'entreprise. Voilà. C'est aussi simple que ça, ça s'arrête là. »

Certes ces choix professionnels ont permis de résoudre des problèmes de pratique avant même qu'ils ne se posent, mais c'est bien une position de principe qui s'exprime-là : les juifs, à qui le propos normatif d'Haya tend à s'appliquer, ne doivent pas travailler aux côtés de non-juifs ; et, en tant que juifs, la société environnante ne peut leur convenir. C'est autrement dit au nom d'une raison idéologique qu'Haya et sa famille ont choisi de ne pas s'insérer dans des milieux professionnels non-juifs. Il en va de même -deuxième solution-, pour les études. Certes la plupart des *haredim* ont étudié en *yeshiva*, comme l'indique ce tableau :

Tableau 23 - Établissements d'étude des juifs orthodoxes de l'enquête[1559]

Profil orthodoxe / Etablissement fréquenté	***Modern-Orthodox***	***Haredim***	**Total**
Etablissement(s) profane(s)	10	6 +2 converties	18
Etablissement(s) religieux[1560]	5	30	35
Les deux	2	5	7
Total	**17**	**43**	**60**

Source : enquête de l'auteur.

Ce tableau est un indice tout d'abord de la divergence entre des *Modern-Orthodox* installés en milieu non-juif et des *haredim* plus concernés par des études en *yeshiva*. Pour eux, la question n'est pas d'étudier ou non en *yeshiva*, mais plutôt dans quelle *yeshiva* et dans quel pays. Il apparaît aussi qu'une part (13/30, soit plus d'un tiers) d'entre eux ait étudié dans des établissements profanes, souvent par nécessité économique, pour acquérir des compétences professionnellement valorisables (Colette,

[1559] L'information manque pour 7 enquêtés orthodoxes.
[1560] (*yeshiva* ou séminaire).

60 ans, a étudié dans un séminaire talmudique britannique puis a suivi une formation de directrice d'école ; Lyorel, 60 ans, a étudié au *Beth* Yaacov puis a suivi une formation de puéricultrice ; Frédéric, 43 ans, a étudié en *yeshiva* pour être rabbin avant de suivre une formation d'aumônier pénitencier ; ou encore Adam, 60 ans, a étudié en *yeshiva* avant de faire des études de médecine (dentiste)). Or, chacun de ces enquêtés a pu mesurer la distance valorielle qui les sépare de la société non-juive, et en l'occurrence des autres étudiants. A cette fin, des entrepreneurs de cause créent des structures éducatives en interne, à destination première de juifs orthodoxes, pour en protéger l'âme des influences environnantes[1561]. C'est dans cette perspective qu'a notamment été créée une école de pâtisserie à Paris[1562].

Le titre tout d'abord est pour le moins explicite : l'objectif premier de cette école est d'assurer un revenu à ses étudiants (la *parnassa*), par la formation professionnelle. Il est d'ailleurs récurrent que ce type d'articles promouvant des instituts de formation insistent sur la facilité à trouver un emploi, rémunérateur[1563]. Yossef, 83 ans, évoquait déjà l'importance du baccalauréat, même dans la *yeshiva haredi* d'Aix-les-Bains, tant diplôme et *parnassa* sont liés[1564]. La spécificité de cette école est cependant ailleurs, et réside dans l'enseignement de Torah qu'elle propose. Comme chez Haya, 58 ans, cette dimension axiologique est immédiatement corrélée à la mise à distance du monde non-juif, puisque l'enseignement se fait « *dans un cadre qui les protège des dérives malsaines de la société* ». C'est le cas également des structures éducatives du supérieur. Les institutions Yad Mordekhaï, de la rue Pavée, ont par exemple mis en place un institut d'études supérieures, Supdeyad[1565], préparant des diplômes en informatique, comptabilité et gestion. Or, le public accueilli n'est pas mixte[1566]: l'institut s'adresse à des femmes sortant du lycée ou d'un séminaire[1567], qui peuvent cumuler leur formation avec un poste d'« *enseignante* ».

[1561] *Haguesher*, n°461, 28/06/2017, p. 12.
[1562] Ce type de projets s'inspirent de l'ORT, pionnier dans la formation professionnelle destinée aux juifs, disposant même de la seule « *résidence universitaire juive de France* » (*Haguesher*, n°500, 25/04/2018, p. 22), mais d'inspiration moins orthodoxe : l'établissement se dit « *ouvert sur la cité* » (*Haguesher*, n°454, 10/05/2017 p. 46) et les repas *casher* ne sont disponibles que sur demande (p. 47), *cf. Actualité Juive*, n°1484, 28/06/2018, p. 15.
[1563] *Haguesher*, n°454, 10/05/2017, p. 8.
[1564] C'est ce qu'indique, pris dans son sens littéral, un passage du traité talmudique Pirké Avot : « s'il n'y a pas de farine, il n'y a pas de Torah »
[1565] https://www.supdeyad.com consulté le 28/07/2021. Le site s'appelle désormais Euroforma mais les informations restent identiques.
[1566] *Haguesher*, numéro pécial écoles, 05/06/2019, p. 4.
[1567] *Haguesher*, n°561, 30/10/2019, p. 25.

Illustration 20 - Article d'*Haguesher*

Une école de pâtisserie à Paris : parnassa assurée !

L'établissement Ohalei Yossef Itzhak souhaite ouvrir une antenne en Israël car le cursus proposé, unique au monde, permet d'acquérir à la fois un haut niveau toranique et un métier très recherché en France comme ailleurs.

C'est un concept novateur à l'échelle du monde juif tout entier : une école permettant d'acquérir une formation professionnelle recherchée dans un délai court... qui est aussi une yéchiva. Ohalei Yossef Itzhak fonctionne depuis quatre ans et accueille aujourd'hui une quinzaine d'élèves. Le but du rav Zalman Attal, fondateur et responsable de cet établissement situé à la fois rue de Crimée (dans le 19e arrondissement de Paris), pour les parties limoud et 'hol, et dans un laboratoire d'enseignement pratique à Bobigny (Seine-Saint-Denis), est de transformer les jeunes inscrits en pâtissiers hautement qualifiés - sans négliger bien sûr le kodech intensif propre à une école talmudique. Ainsi, les matinées sont intégralement consacrées aux connaissances en Torah, sous la houlette du rav Chalom Arfi et la bénédiction du rav Itzhak Nemanov, de la yéchiva de Brunoy (Essonne). Dans l'après-midi, les garçons étudient les matières profanes et surtout la pâtisserie selon les règles de la casherout et de la tradition française la plus exigeante. Les jeunes, de seize à dix-huit ans et plus, préparent le CAP au rythme qui convient à leurs niveaux respectifs. Une année peut suffire, et s'ils sont bacheliers, certaines épreuves de culture générale leur sont épargnées.

Le formateur en cuisine n'est pas juif mais maîtrise parfaitement les contraintes de la Halakha, qui n'excluent nullement l'excellence gastronomique. Comme le dit fièrement Daniella Chetrit, chargée de missions ici, « *la qualité pédagogique est telle que chaque élève est potentiellement en mesure de devenir enseignant à son tour - et surtout chef, au sens noble et français du terme. Le bidouillage n'existe pas chez nous. C'est pourquoi nos diplômés n'ont aucun mal à dénicher un emploi dès leur sortie de l'école. A dix-neuf ans, ils peuvent travailler et déjà bien gagner leur vie, une chance rare de nos jours où tant de jeunes sont au chômage ou enchaînent les petits boulots sans perspectives... Sans compter les futurs olim : certains ont connu une réussite fulgurante en ouvrant des boulangeries-pâtisseries françaises en Israël !* »

L'acquisition du savoir-faire méticuleux qui sied à ce métier (découper les fruits selon un protocole précis, peser les produits au gramme près...) et d'un « savoir-être » exceptionnel, grâce à trois heures d'étude talmudique quotidiennes, transforment les élèves du tout au tout. Ils mûrissent vite, dans un cadre qui les protège des dérives malsaines de la société. Quant à la possibilité de vivre de leur métier pendant que d'autres se morfondent à Pôle Emploi ou sur les bancs d'une université ne leur offrant nulle garantie d'employabilité, elle leur donne d'emblée un sentiment de liberté et d'autonomie hors norme pour cette génération.

Le rav Zalman Attal envisage à présent l'ouverture de classes pour filles, et aussi pour adultes souhaitant se reconvertir dans une branche manuelle, prometteuse et rémunératrice.

Plus encore : ce concept est quasi-inconnu en Israël. En tout cas, aucune structure francophone ne propose là-bas un double cursus en yéchiva et en formation professionnelle. De nombreux olim appellent donc le rav Attal pour lui demander d'accueillir leurs fils adolescents en France l'espace d'une année, dans le but de rentrer par la suite en Erets avec la certitude de travailler. « *Nous ne sommes pas équipés pour loger et nourrir vos enfants, répond-il. Ohalei Yossef Itzhak n'est pas un internat. C'est nous qui viendrons à vous en ouvrant prochainement, bizrat Hachem, une école du même type en Israël* ».

AXEL GANTZ

>>> Suite de la page 24

l'expulsion des Juifs du Portugal, a suscité émotions, rires, larmes et surtout communiqué au public une vitalité extraordinaire devant autant de fraîcheur, d'énergie et de grâce.

-Qu'en est-il de vos annexes garçons ?

-Placées sous l'autorité du Rav Binyamin Mergui, elles continuent à répondre à une demande précise de jeunes gens souhaitant progresser dans la connaissance de la Guemara et de la pensée juive tout en préparant des études supérieures post bac de haut niveau. Cette mission éducative nous impose de rester en mouvement, de ne jamais nous satisfaire de nos réussites d'hier. Aujourd'hui, notre vœu est celui d'accueillir toujours plus d'élèves afin de donner à tous nos jeunes, sans distinction, le droit à l'éducation juive qu'ils méritent.



Source : *Haguesher*[1568]

[1568] *Haguesher*, n°456, 24/05/2017, p. 25.

De même, l'école de comptabilité Mahone Sup s'adresse à des jeunes filles[1569]. Il en va de même pour la IAD Business School, qui propose des formations reconnues par l'État en finance et management, et garantit « *public non-mixte – environnement religieux – chiourims* [sic] [cours de Talmud] »[1570]. Dans son édito, le directeur de cette école insiste, pour ainsi dire, sur la décadence des autres établissements[1571]. Ce type de structures procèdent donc à l'évidence d'un *exit* du monde non-juif pour un motif idéologique. L'insistance sur la *parnassa* dans ce type de publications n'est pas anecdotique, puisqu'elle permet de s'adresser à des parents préoccupés du manque de débouché professionnel des études en *yeshiva*. C'est pourquoi l'école Eschel[1572] se fait même fort de proposer des formations professionnelles et non-mixtes aux jeunes sortant de *yeshiva*. Puisqu'il est possible de poursuivre les études après la *yeshiva*, les parents n'ont pas à les en retirer par stratégie, par pragmatisme[1573]. Proposer des formations professionnelles adaptées au faible niveau des *bakhourim* (étudiants de *yeshiva*) en matières générales a donc pour fonction aussi de maintenir les effectifs de *yeshivot*. Cette communication est ainsi un autre exemple d'un pas fait en direction de la société environnante (préparer à l'insertion professionnelle) visant à renforcer ou maintenir l'« enclave ». Troisième raison pour laquelle des études professionnelles peuvent relever de l'*exit* : des *haredim* peuvent, après leurs études profanes, travailler majoritairement au sein de structures communautaires, poursuivant ainsi leur évitement idéologique de la société environnante. En mêlant des études religieuses faites dans une « *ambiance* » de Torah, à des études profanes, par nécessité économique, ce type d'écoles et d'instituts ressemblent donc fortement à des *yeshivot*. En cela, ils marquent la prolongation et la création d'espaces *haredim* adaptés à l'évolution dans une société non-juive, autour de la double exigence de participation économique à la société environnante et de préservation d'un mode de vie intégraliste et intransigeant. Il est approprié ici de parler de contournement des institutions publiques dans la mesure où

[1569] *Haguesher*, n°510, 04/07/2018, p. 12.
[1570] *Haguesher*, n°524, 28/11/2018, p. 11, *Haguesher*, n°500, 25/04/2018, p. 36.
[1571] *« Mon expérience à la direction de grande école d'enseignement supérieur m'a fait ressentir le manque d'ambition pour nos jeunes. Les plus doués et les plus motivés se tournent donc naturellement vers les grandes écoles ou les universités dans lesquelles ils sont exposés à diverses influences, y compris celles auxquelles ils ne souhaitent pas eux-mêmes être soumis. Quant aux autres, ils gâchent souvent leur potentiel, et parfois beaucoup d'argent, dans des formations nivelées par le bas. »*, https://www.iadbs.com/a-propos, consulté le 27/07/2021.
[1572] C'est aussi le cas d'Eschel Sup, proposant des licences en finance et des masters en management et stratégie d'entreprises (*Haguesher*, n°500, 25/04/2018, p. 39).
[1573] *Haguesher*, n°456, 24/05/2017, p. 20 : propose aussi des « *cours de kodech – classes non-mixtes/Pas de cours le Chabbat et les fêtes/ restauration cachère à proximité* ». Ne pas recourir aux structures éducatives publiques pose la question des financements. Mais ce qui est perdu en termes de confort financier est vu par certains comme un gage de sérieux : école-lycée pour garçons Eschel. *« cinq heures d'enseignement confessionnel sont dispensées chaque jour ! Cette particularité, qui donne aux élèves une culture talmudique quasi-équivalente à celle de ba'houré yéchiva, a pour conséquence l'absence de contrat d'association avec le ministère de l'Education. C'est un handicap financier mais c'est aussi le gage d'une pédagogie inspirée par la stricte orthodoxie ». cf. Haguesher*, n°442, 01/02/2017, p. 14. L'établissement a même ouvert une seconde professionnelle en 2016.

les orthodoxes s'emploient à développer des institutions qui n'existent que sous la forme publique[1574]. En outre, ils ne contournent pas sur ce segment les instances consistoriales (*cf.* chapitre 6) car elles ne disposent pas de telles institutions. Ce type d'*exit* est par ailleurs privilégié par certains convertis, tant il permet de se défaire de certaines pratiques adoptées par les juifs non-orthodoxes. Hava, 40 ans, note ainsi qu'au début du processus de conversion, « *il y a plein de choses qu'on ne sait pas faire* », mais que « *ce qui nous aide, c'est de ne plus avoir de contact avec les non-juifs. Il faut s'en préserver* ».

Du reste, cette « enclave » valorielle peut être renforcée. L'intégralisme peut être poussé un peu plus loin dans la mesure où certains considèrent que vivre en diaspora est déjà une forme de compromis, comporte déjà un risque d'exposition à la société environnante. Pour le dire d'un mot, cette conception sioniste tient qu'il n'est possible de vivre en juifs que sur la terre d'Israël (Dan, 61 ans). La troisième forme d'*exit* idéologique de la part de juifs orthodoxes au contact de la société française est donc l'*alya*. En effet, 60% des candidats à l'*alya* sont fermement opposés au mariage exogame, alors que seulement 37% des favorables à l'*alya* et 9% des opposés[1575]. Le refus des mariages endogames n'est pas nécessairement une cause d'*alya*, mais au moins ces chiffres indiquent-ils le souci chez ceux qui sont en processus d'*alya* de se maintenir à l'égard de la société environnante non-juive[1576]. La catégorie « candidats » dépasse certes celle d'orthodoxes, mais à la lumière du chapitre 2, ce pourcentage est *a fortiori* plus élevé encore chez les juifs orthodoxes. Le positionnement sioniste de certains est d'autant renforcé que le libéralisme culturel en vigueur en France la rendrait, à leurs yeux, de plus en plus inhabitable. De la même manière que des orthodoxes se disent prêts à quitter le Royaume-Uni pour éviter les mentions faites en écoles privées de l'homosexualité et de la transidentité[1577], c'est bien un *exit* idéologique qu'opère Corinne, 63 ans. Parce qu'elle a perdu tout espoir et même toute considération envers la société française Corinne, 63 ans a prévu de migrer en Israël. Seule une raison économique, dit-elle, l'empêche de quitter cette société décadente[1578].

[1574] L'un des exemples les plus récents étant l'ouverture d'une filière scientifique en 2016 à Eschel. *Cf. Haguesher*, n°447, 08/03/2017, p. 25.
[1575] Cohen, E. (2007), *op. cit.*, p. 277 *sqq*.
[1576] C'est l'avis d'Erik Cohen (2007), *op. cit.*, pour qui « *Le contraste entre les trois catégories de disposition à l'Alya est tellement marqué qu'il est possible d'affirmer que la peur des mariages exogames est l'une des raisons majeures de l'Alya*. », p. 279. C'est plus généralement le système de croyances orthodoxe qui nous semble à même de motiver une alya, plus que la seule question des mariages endogames, qui peuvent être, et sont, évités au sein de l'enclave orthodoxe.
[1577] Sian, G. (06/01/2019), « Jewish families 'will leave UK' to avoid lessons on gay relationships", *The Times*.
[1578] « **Enquêteur** *: Vous parliez de la gay-pride, du mariage, est-ce que ce sont des choses qui seraient de nature à perturber la manière dont vous vivez votre judaïsme ?*
Enquêtée : *Personnellement je considère que c'est une des nombreuses marques de fin de civilisation. A partir du moment où il y a n'importe quoi qui se fait, et qu'il y a une immoralité, ça me fait penser à des époques comme le déluge, comme Sodome et Gomorrhe, où il y a une telle dépravation, que… je pense qu'on a besoin de barrières. Encore il faut définir l'amour. Et puis*

Dans le cas de l'école, une attitude accommodante consisterait à solliciter des exemptions pour ce cours à l'enseignant, voire même à assister à ces cours, puisqu'ils n'empêchent pas directement la pratique. Une attitude contestataire consisterait à écrire au supérieur hiérarchique, académique, au ministre, à intenter un procès pour obtenir la suppression de ces cours ou une exemption, une dispense d'assiduité (ce que des orthodoxes britanniques auraient fait). L'attitude d'*exit* apparaît alors comme le dernier recours, face à une décision impossible à infléchir. Dans le cas de Corinne, une attitude accommodante consisterait à ignorer le libéralisme culturel en vigueur en France, puisqu'il n'entrave la pratique orthodoxe du judaïsme. Une attitude contestataire consisterait à dénoncer cette évolution sans toutefois la relier à un projet d'*alya*. Aux autres motivations de l'*alya*, tels que l'antisémitisme, touchant potentiellement davantage les orthodoxes, plus visibles, et un effet mimétique[1579], d'entraînement (*cf.* chapitre 1) s'ajoute donc, dans le cas des juifs orthodoxes, *haredim* surtout, la variable idéologique.

Le propos n'est pas d'affirmer que tous les discours appelant à vivre en Israël procèdent d'un rejet des évolutions culturelles de la société française (ils peuvent mettre en avant les opportunités professionnelles[1580]), ni même qu'un *exit* idéologique en forme d'*alya* est le fait de tous les *haredim* : certains juifs orthodoxes de l'*exit*, intransigeants, y sont fermement opposés. Pascal, 72 ans, estime par exemple avoir encore « *Des choses à faire ici, car le peuple juif est partout et il faut se mettre à son service* », quand Josué, 49 ans, loubavitch, invoque l'exemple et la parole du rabbi loubavitch :

> « Le Rabbi a toujours vécu en *Galout* [en exil]. Nous on restera en *Galout*. On sera les derniers à accompagner. Le capitaine n'abandonne pas le navire. Au Maroc le Rabbi était très pour que les *shlohim* restent jusqu'au bout. » - Josué, 49 ans.

L'*alya* comme *exit* idéologique est donc bien une possibilité, une résolution possible de la tension ressentie entre la pratique du judaïsme orthodoxe et une société laïque et libérale, mais elle ne marque pas un surcroît d'orthodoxie : des raisons religieuses peuvent en effet pousser d'autres orthodoxes à ne surtout pas faire leur *alya*.

---

c'est vrai qu'ils combleront le problème par des mères porteuses, mais je sais pas comment un gosse s'en sort comme ça. Ou toute la théorie du genre, je trouve que 'est une vraie catastrophe. On prônait des histoires de théories de genre, il y a des adolescents qui se sont suicidés. On voit qu'on est en fin de civilisation. Personnellement je vais vous dire à l'âge que j'ai que je vivrais une période aussi perturbée, aussi… quand on entendait parler en Allemagne, en Suède, des endroits où c'est pas seulement l'homosexualité, c'est aussi la zoophilie qui est prônée là-bas, où on va ? Je dirais que ça m'inquiète beaucoup, parce que pendant combien de temps encore au niveau je dirais, au niveau divin Dieu laissera faire le monde aller encore et encore et encore plus bas, sans qu'il le détruise. Parce que c'est exactement ce qui s'est passé dans les civilisations dépravées. Et en général toutes les fins de civilisation ont les mêmes symptômes, de violence, de dépravation des mœurs, d'excès dans tous les domaines, c'est chaque fois la même chose. », Corinne, 63 ans.

[1579] Les « très pratiquants » de l'enquête IFOP déjà citée sont les plus nombreux à indiquer des proches partis en Israël pour des raisons religieuses (23% contre 30% pour l'insécurité en tant que juif en France). *cf.* (2015), IFOP, *op. cit.*, p. 101. Par comparaison, l'échantillon total avance la raison religieuse dans 11% des cas et l'insécurité dans 47% des cas.).

[1580] *Actualité Juive*, n°1485, 28/06/2018, p. 10 ; *cf.* également le forum sur les études en Israël.

Conclusion de section

Ce regard porté sur l'antisémitisme ou les difficultés de pratique est ainsi variable. Certes, il n'est pas de nature à susciter de la confiance ou une adhésion à la société française, mais pour les juifs de l'attitude loyaliste, il n'alimente pas de griefs à l'égard de la France. Pour les juifs qui adoptent cette attitude permissive, ces difficultés ne conduisent pas à adopter un ton vindicatif envers la société française. Sans être pour autant la société idéale, elle n'est pas hostile aux juifs orthodoxes. A la fois soucieux de leur pratique et du regard de la société environnante, ils s'emploient à être discrets, à normaliser leurs pratiques vestimentaire et alimentaire dans le respect de leurs pratiques et croyance religieuses. Pour les juifs de l'attitude protestataire, l'inconfort se dit haut et fort, la contrainte se fait plus difficilement supportable. Mais qu'ils banalisent les difficultés rencontrées, ou qu'ils les déplorent, les juifs de ces attitudes insistent sur la compossibilité d'une pratique orthodoxe en milieu non-juif, et se plient aux difficultés rencontrées. Cette tension est plus ou moins forte selon les cas, les ajustements se font plus ou moins facilement, mais pour eux, rien n'est de nature à remettre en cause leur présence en milieu non-juif. D'où l'expression, peut-être paradoxale, de dissensus permissif[1581], d'un désaccord mou, diffus, en tout cas insuffisant à agréger une opposition ferme et frontale au traitement réservé aux juifs orthodoxes dans la société française. La seule opposition concrète, celle de l'*exit*, est le plus souvent limitée : le contournement des institutions publiques se fait malgré tout en France, tant l'alya, pour des motifs de pratique religieuse, cœur du judaïsme orthodoxe, n'apparaît pas l'option privilégiée.

Variable, ce rapport trouve aussi à s'indexer partiellement à la dichotomie *Modern-Orthodox/haredim*. La présence et le maintien de juifs orthodoxes en milieu non-juif, loyaliste ou protestataire, concernent les deux sous-groupes, mais les *haredim* sont plus investis dans l'*exit*.

Section 2 : Voter

Pour objectiver le rapport de citoyenneté qui se construit entre juifs orthodoxes et société française, nous choisissons d'étudier le rapport au vote, en termes de participation, puis en termes d'orientation du vote. 3 attitudes apparaissent alors.

[1581] L'expression est évidemment un clin d'œil aux notions de « *consensus permissif* » (Lindberg, L., Scheingold, S. (1970), *Europe's Would be Polity*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall) et « *dissensus contraignant* » (Hooghe, L., Marks, G. (2008), « A Post Functionalist Theory of European Integration: from Permissive Consensus to Constraining Dissensus », *British Journal of Political Science*, (39), 1-23).

1) Voter ou ne pas voter

Des travaux étrangers font état d'une plus forte participation électorale parmi les judaïcités états-unienne[1582], mais aussi australienne[1583] ou encore britannique[1584]. Selon ces études, les juifs de tendent à y voter plus massivement que les autres citoyens. En France, les travaux sur la question sont plus rares, mais s'accordent sur deux points. D'une part, sur une plus forte participation électorale par rapport à la population globale. Celle-ci peut s'expliquer sociologiquement : ils sont « *moins nombreux à appartenir aux catégories sociales où l'abstention est forte (ouvriers ou chômeurs par exemple)*. »[1585] (comme l'a indiqué le chapitre 1, les juifs seraient fortement représentés dans les catégories socio-professionnelles supérieures). D'autre part, au sein de chaque catégorie sociale, ils présentent des taux de participation plus élevés[1586]. Qu'en est-il des juifs orthodoxes en matière de participation électorale ? Une partie d'entre eux expriment deux formes d'*exit* électoral.

1.1 Un abstentionnisme intermittent

Alors qu'ils votaient plus que les autres juifs, à partir des années 1970, les pratiquants réguliers s'abstiennent davantage[1587]. Mais, encore une fois, cette catégorie est utilisée comme une approximation de celle d'orthodoxes, plus restreinte. Qu'en est-

[1582] Cohen, W. (1959), « The Politics of American Jews", dans Sklare, M. (dir.), *The Jews: Social Patterns of an American Group*, Glencoe, The Free Press, 614-626; Fuchs, L. (1956), *The Political Behaviour of American Jews*, Glencoe, The Free Press; Lenski, G. (1963), *The Religious Factor*, Garden City, Anchor Books; Isaacs, S. (1974), *Jews and American Politics*, Garden City, Doubleday; Levy, M., Kramer, M. (1972), *The Ethnic Factor: how America's Minority Decide Elections*, New-York, Simon and Schuster; Liebman, A. (1979), *Jews and the Left*, New-York, John Wiley and Sons; Lipset, S., Raab, E. (1984), "The American Jews, the 1984 Elections, and Beyond", *The Tocqueville Review*, 6(2), 401-419, p. 411; Forman, I. (2004), "The politics of minority consciousness: The historical voting behavior of American Jews", dans Maisel, S., Forman, I., *Jews in American Politics*, Lanham, Rowman & Littlefield, 141-160. En outre, la participation électorale des juifs états-uniens est élevée car ils sont proportionnellement plus en âge de voter, s'inscrivent plus et votent proportionnellement plus que les latinos par exemple : si bien qu'il n'y a que deux fois plus d'électeurs latinos alors que la population latinos est huit fois supérieure à la population juive, *Cf.* Kreider, K., Baldino, T., Baldino, J. (2015), *Minority Voting in the United States*, Wesport, ABC-CLIO, p. 64.

[1583] Pour l'Australie, *cf.* Medding, P. (1968), *From Assimilation to Group Survival*, Melbourne, F. W. Cheshire; (dir.) (1973), *Jews in Australian Society*, Macmilan, Monash University.

[1584] Alderman, G. (1983), *The Jewish Community in British Politics*, Oxford, Clarendon Press.

[1585] Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphael, F. (2009), *op. cit.*, p. 28.

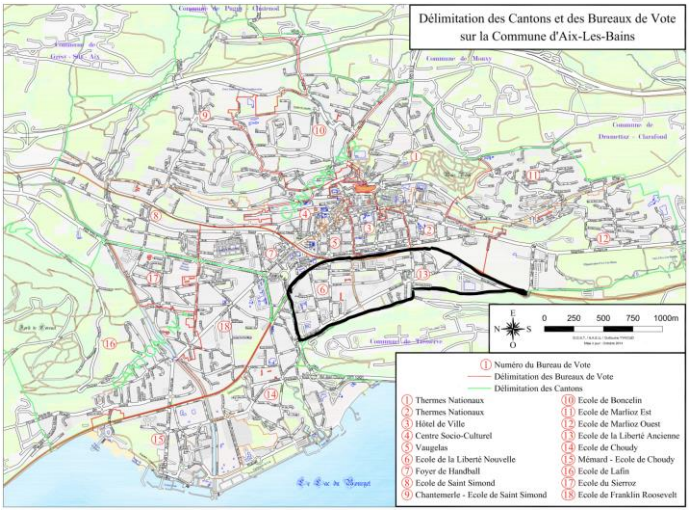
[1586] Ils sont en tout cas plus politisés que le reste de la population française. *« Il est probable que l'un des traits que partagent une majorité d'entre eux, quel que soit le sens de leur identification à la judéité, réside dans cet éveil à la chose publique. Selon les études et sondages menés depuis les années 1970, les taux de participation électorale restent parmi les plus élevés lorsqu'on les compare à la moyenne nationale dans les mêmes catégories sociales, de même que ceux relatifs aux indicateurs de politisation, tels que la lecture de la presse ou l'engagement dans des institutions politiques. Mais cette politisation ne se traduisait pas dans les années 1970-1980 par l'homogénéité des opinions politiques.»*. *cf. Ib.* p. 2. La différence de participation est d'environ 10 points (au premier tour des élections municipales de 2001, aux deux tours de l'élection présidentielle de 2002, au premier tour des élections législatives de 2002, au premier tour des élections régionales de 2004).

[1587] *« Ils votaient plus que la moyenne, s'engageaient plus volontiers dans les institutions politiques, et cultivaient un goût de l'information et du débat politiques. S'il se confirme, cet intérêt semble s'être amoindri aujourd'hui parmi les pratiquants réguliers, dont l'indice de participation à la vie de la Cité est le plus faible, le clivage entre ceux qui ont une forte pratique et ceux qui ont une pratique faible différenciant désormais plus nettement* […] *les comportements civiques.* ». *Ib.*, p. 32. *cf.* aussi Strudel, S. (1996), *op. cit.*, p. 208 : « *plus la pratique religieuse est forte chez les juifs et plus diminue la proximité partisane. Une forte pratique religieuse semble bien faire « écran » sur les indicateurs d'insertion politique* », que sont l'intérêt pour la politique, la proximité partisane et la préférence partisane.

il dès lors des orthodoxes ? La communauté d'Aix-les-Bains, sorte d'épure de la culture de l'« enclave », permet de tester cette tendance.

En effet, les juifs orthodoxes vivent regroupés de manière assez nette à l'est de cette ville, à la frontière avec la commune de Tresserve (*cf.* chapitre 2). Ils sont donc rattachés aux bureaux de « École de la liberté nouvelle » et « École de la liberté ancienne »[1588]. Or, force est de constater que l'abstention y est toujours plus forte que dans les autres bureaux de vote.

Carte 14 - Bureaux de vote, Aix-les-Bains



Source : site internet de la ville ; Légende : les contours en noir correspondent à l'« enclave ».

Tableau 24 - Taux de participation à Aix-les-Bains 2008-2022 (%)

Élection	Bureau de vote École de la liberté nouvelle	Bureau de vote École de la liberté ancienne	Moyenne de la ville
Présidentielle 2022 - 1er tour	70,97	67,02	74,01
Présidentielle 2022 - 2e tour	66,18	65,37	71,35
Législative 2022 - 1er tour	41,64	37,44	37,20
Législative 2022 - 2e tour	38,02	32,51	44,23
Présidentielle 2017 - 1er tour	71,04	70,96	76,10
Présidentielle 2017 - 2e tour	67,78	66,83	73,38
Législative 2017 - 1er tour	38,45	39,29	48,12
Législative 2017 - 2e tour	41,62	43,81	48,81
Présidentielle 2012 - 1er tour	72,54	71,54	77,61
Présidentielle 2012 - 2e tour	72,81	71,04	77,63
Législative 2012 - 1er tour	50,44	48,95	55,94
Législative 2012 - 2e tour	47,17	46,33	52,25
Européenne 2019	40,60	38,32	49,43
Municipale 2014 - 1er tour[1589]	51,57	50,63	55,98
Municipale 2008 - 1er tour[1590]	51,69	50,55	56,57

Sources : élaboration de l'auteur, à partir de documents municipaux

[1588] Selon les élections, le numéro des bueaux varie. Le bureau « Ecole de la liberté nouvelle » porte le numéro 6 pour l'élection municipale, et 8 pour les autres élections. Le bureau « École de la liberté ancienne » porte le numéro 13 pour l'élection municipale, 15 pour l'élection législative et 20 pour élection présidentielle.
[1589] Un candidat a obtenu plus de 50% des voix au premier tour. Du reste nous ne retenons pas l'élection municipale de 202, difficilement comparable en raison du contexte sanitaire ayant fortement touché les communautés juives orthodoxes.
[1590] Un candidat a obtenu plus de 50% des voix au premier tour.

Dans ces bureaux de vote à forte présence orthodoxe, le taux de participation est clairement inférieur à la moyenne, entre 5 et 11 points. Il se situe même constamment parmi les plus bas ; à l'exception des élections municipales (*cf. infra*). En cela, les juifs orthodoxes d'Aix-les-Bains participent de la faible participation électorale constatée au sujet des juifs les plus pratiquants.

Comment expliquer ces résultats ?

Des raisons générales sur l'abstention ont été avancées, que le travail fondateur d'Alain Lancelot[1591] classe en trois catégories : « *circonstances individuelles* », « *circonstances sociales* », et « *circonstances politiques* ». Les premières sont plutôt d'ordre matériel : elles désignent un empêchement le jour du vote. C'est « *l'abstentionnisme forcé*. ». Les deuxièmes renvoient à une faible intégration sociale : les individus situés en marge de la société connaîtraient notamment un « *manque d'intérêt pour la politique électorale et l'hostilité au système représentatif* »[1592]. C'est « *l'abstentionnisme d'isolement socio-politique* », qui peut être « *de principe* ». Il a pour corollaire la mal-inscription (plus que la non-inscription, l'inscription sur les listes électorales étant désormais automatique à la majorité). Enfin, les troisièmes circonstances sont relatives à chaque élection et à ses enjeux. C'est « *l'abstentionnisme de conjoncture politique* ».

Une explication s'applique-t-elle davantage aux juifs orthodoxes ? De quel type d'abstentionnisme s'agit-il dans leur cas ? Un argument en faveur de la première explication a été avancé : l'orthopraxie empêche de participer « *à la vie politique nationale* » en général, au nom du fait « *qu'une stricte observance religieuse impose des contraintes pouvant être jugées difficilement conciliables avec certaines modalités de la vie associative laïque (règles alimentaires, problèmes de calendrier, par exemple).* »[1593]. La pratique religieuse, dans sa dimension matérielle, logistique, peut certes expliquer des engagements extra-communautaires limités, mais pas une faible participation électorale : les élections ont lieu en France le dimanche, jour ordinaire pour les juifs orthodoxes, et les fêtes ne recoupent pas systématiquement le calendrier

[1591] Lancelot, A. (1968), *L'abstentionnisme électoral en France*, Paris, Presses de Sciences Po. Cet ouvrage fait référence, même si d'autres études, qu'il cite d'ailleurs, demeurent. *Cf.* Goguel, F. (1952), « Pour une étude scientifique de l'abstentionnisme électoral », *Revue française de science politique*, 2(1), 68-70 ; Charnay, J.-P. (1965), *Le suffrage politique en France. Elections parlementaires, élection présidentielle, référendums*, Paris, La Haye, Mouton ; Pataut, J. (1954), « Les abstentions aux élections législatives dans la Nièvre (1902-1951) », dans Goguel, F. (dir.), *Nouvelles études de sociologie électorale*, Paris, A. Colin, 53-79. *Cf.* également, Himmelveit, H. (dir.) (1981), *How Voters Décide*, Londres, Académie Press ; Gaxie, D. (1993), « Le vote désinvesti », *Politix*, 22, 138-164 ; Subileau, F., Toinet, M.-F. (1993), *Les chemins de l'abstention*, Paris, La Découverte ; et plus récemment Braconnier, C., Dormagen, J.-Y. (2007), *La démocratie de l'abstention*, Paris, Folio Gallimard.
[1592] *Op. cit.*, p. 249, *sqq*.
[1593] Prélot, P.-H. (1999), *op. cit.*, p. 33.

électoral (*Pessah* précède souvent de quelques semaines l'élection présidentielle[1594]). Le dernier type d'abstentionnisme, celui de conjoncture politique, peut trouver à s'appliquer jusqu'à un certain point. En effet, les taux de participation fluctuent selon les élections : plus élevés lors de « l'élection reine » qu'est l'élection présidentielle, ils fléchissent fortement lors des autres consultations électorales, parfois dites « de second ordre ». L'abstentionnisme orthodoxe est donc plus marqué qu'ailleurs, mais il n'est pas stable selon les élections. Cette participation par intermittence peut alors confirmer l'abstentionnisme de conjoncture politique. La conjoncture politique peut certes expliquer des surcroîts d'abstention, mais est insuffisante à expliquer la moindre participation électorale des juifs orthodoxes, qui est structurelle, et s'observe à toutes les élections. La conjoncture politique peut expliquer les variations de participation d'une élection à l'autre, mais pas cet écart de 5 à 11 points, dans les deux bureaux orthodoxes, et à chaque élection. Reste l'abstentionnisme d'isolement socio-politique. Ce dernier, en revanche, peut tout à fait s'insérer dans le système de croyances des juifs orthodoxes, et la culture de l'« enclave » (géographique ou valorielle,) qu'il induit (*cf.* chapitre 2).

Au principe de cette abstention pourrait figurer un désinvestissement du vote, qui résulterait lui-même, plus largement, d'un désintérêt pour la chose politique. Et des juifs orthodoxes, insérés dans l'enclave géographique, de faire preuve du même *exit* mental qu'Haya, 58 ans (*cf. supra*).

> « **Enquêteur** : Et sur le gouvernement qui veut reconnaitre l'antisionisme comme d'antisémitisme, qui veut lutter contre l'antisémitisme, c'est de la parole, de la com' ou il y a un peu de fond ?
> **Enquêté** : J'en sais rien. On s'occupe pas trop de ça. On fait pas de politique. Attention ici c'est orthodoxe, on parle du Talmud, c'est ça notre conversation. On parle pas d'autres choses. On fait notre devoir de citoyen, de voter, mais on s'intéresse pas à tout ça. La communauté aixoise est très très… c'est une communauté pilote. On est très orthodoxe, on parle que du *limoud* [de l'étude] de la Torah, des *tefilot* [des prières], on s'intéresse pas à autre chose. » - Samson, 60 ans.

Le propos de cet enquêté rappelle celui d'un autre *haredi*. Lors de notre prise de contact, ce dernier n'a pas souhaité nous accorder d'entretien, bien que nous fussions venus recommandés. Même si la recherche était présentée par un cadre spécifique, censée parler une langue audible même pour des enquêtés *haredim*, ce dernier s'est lui-même posé comme incompétent : « *je ne sais pas quoi vous dire, je passe mes journées assis à étudier le Talmud* ». C'est donc cette indifférence, potentiellement mêlée à un

[1594] « *La Pâques des chrétiens est soigneusement évitée (par crainte de l'abstention), la fête juive de Pessah ne l'a pas toujours été. La difficulté en la matière est qu'en France beau- coup d'élections (notamment la présidentielle) tombent en période de fêtes religieuses au printemps et que les prescriptions constitutionnelles et le Code électoral fixent des impératifs de délai rigoureux.* », *idem.*

sentiment d'incompétence, qui peut rendre compte de l'abstention des juifs orthodoxes en situation d'*exit* par rapport à la société environnante.

Une fois cette tendance plus forte à l'abstention parmi les juifs orthodoxes établie, il reste à l'expliquer. Une hypothèse est celle de l'affirmation de la référence religieuse : à mesure que se renforce l'orthodoxie, notamment par une « enclave » géographique renforçant l'« enclave » valorielle, la désaffiliation de la société environnante serait plus marquée, et se traduirait par des taux d'abstention plus élevés. Une manière de vérifier cette hypothèse est de comparer le cas d'Aix-les-Bains à Strasbourg. La communauté juive orthodoxe y est en effet marquée par une « enclave » surtout valorielle. Certes elle se rassemble en un même endroit, non pas à l'écart de la ville comme à Aix-les-Bains, mais en son cœur. Les résultats de ce tableau sont éloquents :

Tableau 25 - Taux de participation à Strasbourg, 2012-2022

Bureau de vote / Election	École élémentaire Edouard Branly 507	E.N.G.E.E.S 104/414	École élémentaire Schoepflin - 110/420	Centre chorégraphique 418 / Place des fêtes	Centre chorégraphique 419 / Place des fêtes	Lycée Kléber 421	Lycée Kléber 422	Lycée Kléber 423	Moyenne de la ville
EP 2022 - 1er	74,16	77,7	81,72	81,45	77,81	80,7	77,43	77,23	74,28
EP 2022 - 2e	72,06	79,7	80,32	78,32	78,1	79,82	78,31	75,75	69,85
EL 2022 - 1er	49,81	63,59	63,67	63,38	61,54	62,59	62,63	56,36	55,12
EL 2022 - 2e	46,49	64,5	63,75	63,28	62,04	60,61	60,4	56,86	53,76
EP 2017 - 1er	78,42	63,52	85,33	85,63	84,35	85,17	84,52	84,76	78,43
EP 2017 - 2e	75,15	81,9	79,41	81,85	79,53	81,7	81,66	79,71	74,11
EL 2017 - 1er	49,42	63,52	62,12	59,35	58,33	60,31	59,8	59,03	49,25
EL 2017 - 2e	41,41	53,33	51,2	59,83	59,78	59,64	62,7	58,79	40,11
EM 2014 - 1er	48,41	58,2	54,08	54,48	53,12	55,22	55,15	57,91	48,69
EM 2014 - 2e	53,31	63,18	59,56	58,61	58,16	58,45	59,95	64,47	53,69
EP 2012 - 1er	78,33	81,11	78,17	79,6	76,55	78,48	80,31	81,87	75,87
EP 2012 - 2e	78,05	82,46	82,53	81,24	79,59	80	81,67	83,84	76,76
EL 2012 - 1er	49,9	60,92	57,29	57,94	57,67	56,39	62,78	59,43	51,98
EL 2012 - 2e	50,2	55,65	55,02	56,91	55,27	52,94	57,33	59,01	50,16

Source : élaboration de l'auteur, à partir de documents municipaux

Lecture : « EP » renvoie aux élections présidentielles, « EL » aux élections législatives, et « EM » aux élections municipales. Nous ne retenons pas l'élection municipale de 2021, difficilement comparable en raison du contexte sanitaire ayant fortement touché les communautés juives orthodoxes.

NB : Les numéros et noms de bureaux peuvent avoir changés entre 2014 et 2015, suite au passage de 10 à 6 cantons. Par ailleurs, lors des élections législatives, la ville de Strasbourg est répartie en trois circonscriptions. Or, la troisième comprend d'autres villes, dont il a fallu retrancher les résultats, pour obtenir des données pour la seule ville de Strasbourg.

Ainsi, rassemblés au sein du « ghetto », et non de l'« enclave », les juifs orthodoxes de Strasbourg présentent des taux de participation légèrement voire nettement supérieurs à la moyenne. A l'échelle de la ville, ces bureaux de vote figurent même parmi ceux qui affichent les taux de participation les plus élevés. Cette comparaison permet ainsi de vérifier que la culture de l'« enclave » s'articule avec une distance envers le politique, en l'occurrence, le vote.

1.2 Un vote patronné

La participation électorale des juifs de l'*exit* est ainsi plus difficile. Toutefois, force est de constater qu'elle n'est pas nulle. En quelques occasions, elle est même plus élevée que la moyenne. En effet, la participation dans ces bureaux de vote ne reproduit pas parfaitement les mouvements de participation des autres bureaux de vote. Certes, dans les bureaux de vote 8 et 15 comme ailleurs, elle est plus faible lors des élections à faible enjeu perçu (régionales, départementales, européennes), et plus élevée lors des élections à enjeu (présidentielles et législatives). Dans tous ces cas, la participation électorale des orthodoxes est plus faible, même lors des élections municipales.

Tableau 26 - Taux de participation à Aix-les-Bains, élections municipales (EM), 2008 - 2014

Élection	Bureau de vote 8 - École de la liberté nouvelle	Bureau de vote 15 - École de la liberté ancienne	Moyenne
EM 2014 1er tour[1595]	51,57	50,63	55,98
EM 2008 1er tour[1596]	51,69	50,81	56,57

Source : élaboration de l'auteur à partir de documents municipaux

Un cas intéressant est celui de l'élection législative de 2017 (ci-dessous). Au premier tour, ces deux bureaux de vote affichent des taux de participation nettement inférieurs à la moyenne (38,45% et 39,29% contre 48,12%), et figurent parmi les bureaux les plus abstentionnistes. Or, au second tour, la participation est égale voire supérieure (augmente autant voire plus) : un surcroît de participation qui place les deux bureaux de vote testés dans la moitié des bureaux de vote connaissant une hausse de la participation entre les deux tours (11 sur 20). De fait, au deuxième tour, le bureau 8 n'est plus le plus abstentionniste de la ville (mais le deuxième). Le bureau 15, qui était le troisième bureau le plus abstentionniste au premier tour, est le 5ème au second tour.
Comment expliquer ces accès ponctuels de participation ?

Peut-être s'agit-il d'une mobilisation particulièrement vive des rabbins. En effet, nombre d'enquêtés nous ont indiqué voter et appeler à voter, allant ainsi à rebours de l'abstention constatée. C'est le cas d'Haarold, 34 ans, de Samson, 60 ans, qui parle au nom de son groupe d'appartenance (« *oui, on va voter* »), ou encore de Yoan, 55 ans, qui affirme inciter « *les membres de la communauté à voter, à chaque élection, car c'est un devoir de citoyen* ». Il aurait même transmis au Consistoire local un appel à s'inscrire sur les listes électorales.

[1595] Un candidat a obtenu plus de 50% des voix au premier tour. Du reste nous ne retenons pas l'élection municipale de 2021, difficilement comparable en raison du contexte sanitaire ayant fortement touché les communautés juives orthodoxes.
[1596] Un candidat a obtenu plus de 50% des voix au premier tour.

Tableau 27 - Taux de participation à Aix-les-Bains à l'élection législative de 2017 (%)

Bureau	1er tour	2e tour
1	52,06	53,5
2	46,05	45,96
3	51,83	52,31
4	53,65	54,37
5	48,26	45,42
6	42,78	42,5
7	55,89	53,47
8	38,45	41,62
9	48,11	47,92
10	48,43	51,29
11	53,41	53,9
12	56,05	59,21
13	46,78	50,5
14	45,41	43,3
15	39,29	43,81
16	52,19	50,41
17	44,57	45,03
18	50,57	54,25
19	38,8	39
20	50,67	50
Participation ville	48,12	48,81

Source : élaboration de l'auteur à partir de documents municipaux

Peut-être ces enquêtés essaient-ils de répondre à une attente qu'ils estiment être celle du chercheur : en tenant ce discours d'appel au vote, ils s'érigeraient en citoyens exemplaires. Il est certes impossible de totalement écarter cette hypothèse, mais les appels, en interne, à la mobilisation électorale peuvent expliquer ces surcroîts ponctuels de participation. Autrement dit, non seulement les juifs orthodoxes se mobiliseraient, à l'instar de la population générale, davantage pour les élections municipales que pour les autres élections, mais ils se seraient encore plus mobilisés que la population générale de la ville. Au vu du poids des rabbins, figures d'autorité dans les milieux *haredim*, tout porte à croire que leur appel à voter a bien lieu et est suivi d'effet. Pourtant, ces appels à voter ne sont pas suffisants pour enrayer de manière générale l'abstentionnisme de ces deux bureaux 8 et 15. Mais peut-être se sont-ils faits particulièrement vigoureux dans ce cas précis, à l'occasion de cette élection législative de 2017. Peut-être l'encadrement

rabbinique a-t-il au moins contribué à expliquer ce surcroît, même limité, de la participation entre les deux tours de l'élection législative de 2017.

Une autre question surgit dès lors immédiatement : pourquoi appeler à voter à l'occasion de certaines consultations électorales, et pas d'autres ? Comme dans le cas de l'abstention, la réponse semble tenir à la configuration politique locale, comme nous en fait part Samson, 60 ans :

> « On n'a pas tellement de… bon les municipaux, on va pas rentrer dans la politique… alors là ces législatives, je sais plus qui est maire maintenant…pendant des années c'était Dominique Dord. Il était député, et je crois que c'est plus lui maintenant.
> **Enquêteur** : J'ai lu qu'il avait été battu en 2017…
> **Enquêté** : C'est du n'importe quoi, du grand n'importe quoi.
> **Enquêteur** : Par un candidat La République en Marche
> **Enquêté** : Elle a 23 ans, elle fait ses études. Elle connait quelque chose ? C'est du grand n'importe quoi. Elle l'a battu pour 200 voix. Sous l'impulsion de la folie de la République en Marche. Elle sait même pas ce que c'est la politique. C'est une bonne femme. C'est une bonne femme. C'est du grand n'importe quoi. L'autre il était haut-placé. Il a bien fait pour la ville. Il a fait attention. Le type était, on le rencontrait. […] Par exemple, on a fêté le 50ème anniversaire du *Beth* Yaacov [l'école pour filles de la ville]. Je me rappelle, Dominique Dord est venu, il était à côté de moi. On l'a invité, il est venu. […] « Vous votez pour qui vous voulez, pas de consigne de vote », sauf quand c'était les municipales, il [le chef de la *kehila*, la communauté locale] nous disait de voter pour Dord, parce qu'il était bien. »

Maire UMP puis LR d'Aix-les-Bains de 2001 à 2018, c'est autour de Dominique Dord que se structure la surmobilisation électorale des juifs orthodoxes de la ville. Outre les gages de respectabilité dont le pare implicitement Samson en les déniant à sa concurrente (un homme expérimenté), ce rabbin insiste sur sa proximité et sa considération pour les juifs orthodoxes. Si bien que c'est le soutien, moins au maire qu'à la personne de Dominique Dord, qui les sortirait de leur apathie électorale ; à l'occasion des élections municipales, mais aussi, des élections législatives de 2017, Dominique Dord étant également député de la première circonscription de Savoie, de 1997 à 2017. Cependant, comment comprendre la différence de participation entre les élections municipales et législatives, alors que Dominique Dord était dans tous les cas candidat ? Comment comprendre que les juifs orthodoxes se déplacent plus pour voter pour Dominique Dord maire que pour Dominique Dord député ? La nature des rétributions attendues entre certainement en compte : alors que l'échelon municipal peut être le lieu de rétributions tangibles et immédiates, ce serait moins le cas de la députation (*cf.* chapitre 6). Ce serait peut-être surtout par fidélité, par remerciement pour services rendus que se serait exprimé le vote orthodoxe pour Dominique Dord député. Cette analyse est confirmée par Franck, conseiller municipal d'opposition :

> « Aux dernières élections législatives, je présidais un bureau de vote, dans un quartier où habite la communauté juive. Dominique Dord s'est fait battre, par une

jeune fille de la République en Marche. La communauté orthodoxe vit à l'écart, ils vivent dans leur monde, avec leurs règles. Les élections au premier tour ils ne sont pas beaucoup déplacés. J'ai vu une grande différence avec le second tour. Il y a eu des consignes à l'évidence données, je sais pas par qui, pour que la communauté intégriste, orthodoxe, se déplace, en famille. C'était clair. Moi qui tenais, avec le cahier d'émargement, je voyais ceux qui n'avaient pas voté au premier tour.
Enquêteur : Au premier tour, Dominique Dord était bien placé ?
Enquêté : Il était en difficulté. Il a progressé mais pas suffisamment. Je pense pas que les gens se soient déplacés pour voter pour l'autre. C'est mon interprétation, mais c'est très plausible. Dans un bureau classique, les gens qui n'ont pas voté au premier tour se déplacent un peu plus au deuxième. Là c'était des familles entières. Et il y avait des signes visibles.
Enquêteur : C'était quel bureau de vote ?
Enquêté : Le 5 ou le 6. Dans le quartier de la liberté. Il y a quelqu'un de la mairie, qui soutenait le député-maire en place, qui tournait, qui était nerveux. Il regardait les pourcentages « Oh là là, il n'y a pas assez », il voulait qu'il y ait plus de votants. »

Quelle que soit la rationalité à laquelle ces « *consignes* » répondent (*cf.* chapitre 6), Franck fait état de relais, entre la communauté orthodoxe et l'équipe du candidat à sa réélection. En l'occurrence les rabbins (*cf. supra*) auraient enjoint les membres de la communauté de se déplacer et de voter pour Dominique Dord. Et pour cause, à l'échelle de la ville d'Aix-les-Bains, Dominique Dord double son avance sur sa rivale LREM au second tour (447 voix d'avance le soir du premier tour contre 932 voix au terme du second tour.). Or, parmi ces 485 nouvelles voix, plus d'un cinquième proviennent de ces deux bureaux de vote (75 viennent du bureau de vote 8, 24 du bureau de vote 15), les 386 autres voix étant répartis entre les 13 autres bureaux de vote.

Il est donc possible de parler dans ces conditions d'un vote à la fois patronné[1597], dans la mesure où ce vote s'inscrit dans le cadre de relations stabilisées entre des élus et des groupes, renouvelant une « *réciprocité des faveurs* »[1598], et sur enjeu, dans la mesure où cet appel au vote a lieu dans un cas bien précis, lorsque Dominique Dord est candidat. Il s'agit autrement dit de rabbins d'une communauté *haredi* si ce n'est contrôlant, du moins pesant sur la participation électorale et la constitution d'un « vote de groupe ». La question des effets est plus limitée puisque certes un surcroît de

[1597] De Tocqueville A., [1893] (1986), *Souvenirs,* Paris, Robert Laffont, p. 781-782.
[1598] Briquet, J.-L. (1997), *La tradition en mouvement : clientélisme et politique en Corse*, thèse de doctorat, Université Panthéon-Sorbonne. Plus que la contrepartie d'une action en particulier, le vote est plutôt un moyen de consolider des alliances, des réseaux locaux, voire de l'amitié. « *La réciprocité de l'échange clientélaire fonde un complexe d'engagements mutuels que les modèles culturels de perception et de justification des rapports sociaux présentent comme des obligations morales, qui ne sont pas renvoyées à l'« objet de l'action » mais au « principe de vouloir » qui commande à cette action. Les acteurs politiques insulaires semblent ainsi faire de l'impératif catégorique la loi objective de leurs comportements.* […] *Envisagés d'un point de vue sociologique, cette forme et ce principe ne peuvent être fondés sur l'exercice d'une liberté basée sur la raison. Ils attestent plutôt l'existence d'un consensus normatif, de valeurs et de règles comportementales partagées qui permettent aux individus d'agir dans le monde en lui octroyant une signification, d'interpréter et d'évaluer aussi les actions d'autrui. L'obligation de réciprocité fonctionne généralement ainsi en Corse : elle permet l'établissement de certains rapports politiques auxquels elle fournit tout à la foi leur sens et leur justification.* », p. 25. Le vote est ainsi l'occasion de réaffirmer des allégeances locales, bien que de manière encore plus visible que dans le cas des juifs aixois, p. 26.

participation est enregistré, mais il n'est ni nécessaire pour l'emporter (Dominique Dord a été largement élu et réélu, maire et député, sans un besoin impérieux des voix des bureaux de vote 8 et 15) ni suffisant pour éviter la défaite (Dominique Dord a été battu, certes de justesse, en 2017). C'est de cette façon que peut se comprendre l'abstention caractéristique des bureaux de vote à forte présence orthodoxe, alors qu'ils seraient incités à aller voter par les plus insignes figures de leur communauté : ces derniers ne patronnent le vote qu'en cas de vote sur enjeu. Lorsque tel est le cas, un vote homogène s'observe (en bloc), pour un candidat.

Le vote patronné constitue certes un type de participation électorale, mais une participation surtout formelle, par l'acte de vote. Le vote patronné est en effet un vote désinvesti de sens politique de la part des électeurs orthodoxes. Il s'agit ainsi d'un vote dont l'orientation est déléguée, où la décision de vote se limite aux consignes ou conseils de vote donnés par le rabbin. Comme si l'individu remettait aux autorités communautaires reconnues la charge de décider de cette question, à ses yeux, mineure. C'est pourquoi, au prix d'une certaine souplesse conceptuelle, on peut le considérer, malgré tout, comme une forme d'*exit* ; encore que l'enjeu ne soit pas ici de reprendre point par point quelque grille de lecture que ce soit. L'envers du vote patronné est donc, du point de vue de l'individu, un vote délégué. Du reste, les consignes de vote données dans les unes d'*Haguesher* pourraient s'apparenter à un patronage, mais elles ont un poids bien plus faible que la parole dans une communauté intégrée d'un rabbin, à la fois autorité spirituelle, dirigeant communautaire, éducateur, conseiller, etc. (*cf.* chapitre 2).

D'autres votes sur enjeu se font entre diverses tendances politiques : c'est le cas des bureaux de vote situés dans certains quartiers de Sarcelles, où les juifs votent « *pour le maire sortant socialiste comme pour le candidat de droite lors de la présidentielle*. »[1599]. A Aix-les-Bains, ce vote sur enjeu se fait plutôt entre abstention et participation, signe d'une politisation bien plus intermittente. Cette différence de comportement électoral tiendrait-elle aux modèles de communauté, entre d'un côté le modèle de l'« enclave », et de l'autre le « ghetto » ?

Pour répondre à cette question de l'effet de l'« enclave », sur un vote patronné, là encore, la comparaison avec Strasbourg s'impose. Si l'observation des résultats électoraux aboutit au même vote sur enjeu et sous patronage rabbinique, alors la constitution en « enclave » valorielle (le « ghetto ») serait suffisante pour assurer une régulation en interne. Si l'observation aboutit à un autre résultat, la variable qu'est la dimension géographique de l'enclave en sera particulièrement déterminante.

[1599] (2016), IFOP, *op. cit.*, p. 9.

Tableau 28 - Résultats électoraux, par blocs politiques[1600], 8 bureaux de vote, Strasbourg (%)

Blocs politiques/ Scrutins	Gauche	Centre	Droite	Extrême droite
EP 2022 1er tour (moyenne ville)	31,50 (46,11)	43,19 (30,19)	8,10 (5,20)	17,21 (18 ,48)
EL 2022 1er tour	41,10 (46,51)	39,13 (30,69)	9,30 (5,77)	8,69 (11,10)
EP 2017 1er tour	23,47 (34,59)	33,31 (27,27)	36,26 (20,21)	6,95 (16,18)
EL 2017 1er tour	37,78 (42,10)	41,32 (37,16)	17,46 (13,51)	3,45 (7,23)
EM 2014 1er [1601]	44,40 (47,49)	-	50,18 (32,07)	4,88 (10,94)
EP 2012 1er tour	39,21 (48,98)	12,90 (10,42)	41,27 (27,48)	6,61 (13,12)

Source : élaboration de l'auteur, à partir de documents municipaux

La lecture de ces résultats, par blocs politiques, renseigne sur l'orientation du vote des juifs orthodoxes à Strasbourg. Est notamment confirmé un vote préférentiel pour la droite et le centre, ainsi qu'un sous-vote pour l'extrême droite et la gauche (*cf. infra*). Pourtant, si la gauche n'a plus leurs faveurs, force est de constater qu'elle ne disparaît pas pour autant. Certes les juifs orthodoxes votent de manière écrasante pour le centre et la droite, mais ils ne désertent pas totalement la gauche, qui capterait autour d'un quart et un tiers de leurs voix, proportion non résiduelle. Alors que les juifs orthodoxes de Strasbourg se distinguent déjà de ceux d'Aix-les-Bains par leur forte participation électorale (contre un vote sur enjeu façon Aix-les-Bains, alternant entre abstentionnisme et participation), ils se distinguent en plus par la diversité de leurs votes. Or, ce pluralisme électoral -qui se mesure surtout au premier tour, invalide ainsi l'hypothèse d'un vote patronné à Strasbourg, selon lequel, comme à Aix-les-Bains, les juifs orthodoxes voteraient « en bloc » pour un parti ou un candidat.

La comparaison de ces multiples résultats électoraux fait apparaître une différence pour le moins intrigante. En effet, les résultats divergent pour ces bureaux de vote du « ghetto » et du parc du Contades, où les juifs orthodoxes seraient les plus nombreux. Les bureaux ENGEES, école élémentaire Edouard Branly et les trois lycée Kléber votent bien moins pour le maire sortant Roland Ries (de 2 à 10 points de moins que la moyenne) au premier tour ; alors que les deux bureaux du palais des fêtes et le bureau de l'école élémentaire Schoepflin situés dans le « ghetto » (108-109) votent plus pour lui (de 2 à 6 points en plus).

[1600] Regrouper les différents candidats par blocs politiques permet la comparaison des élections. Par exemple, au premier tour de l'élection présidentielle de 2022, Nathalie Arthaud, Fabien Roussel, Philippe Poutou, Jean-Luc Mélenchon, Anne Hidalgo et Yannick Jadot ont été regroupés au sein du bloc de gauche, Emmanuel Macron constitue seul le bloc du centre, Jean Lassalle, Valérie Pécresse ont été rasse
mblés au sein du groupe de droite, et Eric Zemmour, Marine Le Pen et Nicolas Dupont-Aignan au sein du groupe d'extrême droite.

[1601] Nous ne retenons pas l'élection municipale de 2021, difficilement comparable en raison du contexte sanitaire ayant fortement touché les communautés juives orthodoxes.

Tableau 29 - Élection municipale de 2014 (T1) par BV à forte présence orthodoxe, Strasbourg (%)

Blocs politiques / Bureaux de vote (BV)	Gauche	Droite	Extrême droite
École élémentaire Branly	37,32	54,56	7,30
ENGEES	40,21	53,88	5,12
Palais des fêtes	56,18	39,21	4,61
Palais des fêtes	52,37	40,46	5,71
École élémentaire Schoepflin	58,32	37,40	3,80
Lycée Kléber	39,17	56,50	3,43
Lycée Kléber	34,78	62,38	3,40
Lycée Kléber	34,01	59,90	5,75
Résultats Ville	47,49	32,07	10,94

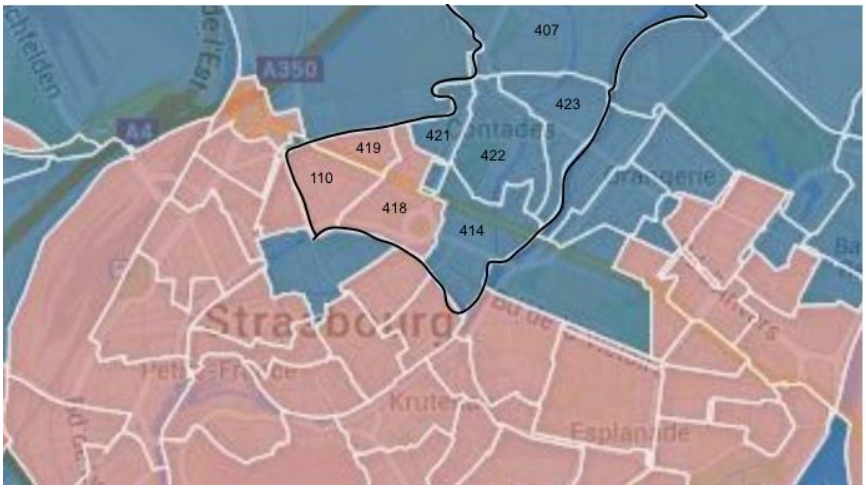
Source : élaboration de l'auteur, à partir de documents municipaux.

Tableau 30 - Élection municipale de 2008 (T1), par BV à forte présence orthodoxe, Strasbourg (%)

Blocs politiques / Bureaux de vote (BV)	Gauche	Centre	Droite	Extrême droite
École élémentaire Branly	48	4,95	41,71	4,57
ENGEES	43,77	7,96	46,42	1,33
Palais des fêtes	60,51	5,08	31,02	2,71
Palais des fêtes	60,88	6,26	31,14	1,56
École élémentaire Schoepflin	65,43	4,94	26,70	2,01
Lycée Kléber	50,43	8,23	37,91	2,06
Lycée Kléber	35,89	5,61	56,45	2,24
Lycée Kléber	43,74	5,11	46,74	3,88
Résultats Ville	53,20	6,09	39,50	2,46

Source : élaboration de l'auteur, à partir de documents municipaux.

Carte 15 - Résultats de l'élection municipale de 2014, par tendances politiques, 2e tour, Strasbourg



Légende : les contours en noir correspondent au « ghetto »
Source : élaboration de l'auteur, à partir d'une carte du journal Rue89[1602]

[1602] https://www.rue89strasbourg.com/municipales-les-resultats-du-second-tour-strasbourg-62951, consulté le 02/06/2022.

En cela, ces bureaux à forte population juive ne présentent pas un vote homogène, mais sont parcourus par une dynamique à l'œuvre à l'échelle de la ville : le nord vote à droite, le centre et le sud à gauche. Autrement dit, les bureaux de vote identifiés se situent de part et d'autre de la frontière droite/gauche.

Deux hypothèses peuvent alors se faire : la première est que les juifs orthodoxes ne voteraient pas seulement d'après leur identité religieuse, mais aussi d'après une identité sociale : ils partageraient une sociologie plus proche de leurs voisins non-juifs que de leurs comparses orthodoxes de l'autre côté du « ghetto ». Il semblerait ainsi que les juifs orthodoxes, même regroupés au sein du « ghetto », connaîtraient une pluralisation de leurs votes, selon une logique qui dépasserait donc le seul facteur religieux. En cela, cette hypothèse, si elle est vérifiée, reconduirait les résultats de Dominique Schnapper et Sylvie Strudel[1603]. Cette explication permettrait même de comprendre les taux de participation. En effet, à l'inverse d'Aix-les-Bains, les bureaux de vote considérés présentent des taux de participation supérieurs à la moyenne de la ville, ce qui signerait, au contraire de la culture de l'« enclave », une citoyenneté pleinement saisie et une politisation plus poussée. Cependant, aucun élément à notre disposition ne permet d'étayer des profils sociologiques (en termes d'âge, de catégories socio-professionnelles par exemple) suffisamment différents pour expliquer une telle disparité électorale, dans un espace réduit de quelques kilomètres carrés de surcroît. La deuxième hypothèse est que les juifs orthodoxes présenteraient un vote homogène à droite, dans toutes ses nuances, y compris extrême, et un rejet de la gauche -ce que confirment les entretiens- mais ils ne seraient pas suffisamment nombreux pour changer le résultat, et compenser le vote à gauche des non-juifs orthodoxes. Cette deuxième hypothèse n'est pas non plus totalement satisfaisante, dans la mesure où les juifs orthodoxes de cette zone représenteraient, d'après les enquêtés, la majorité des 15 000 juifs de Strasbourg. Or, répartis dans huit bureaux de vote comptant, en 2014, moins de 9 000 inscrits, ils devraient, si leur vote était homogène, peser sur les résultats. Peut-être la proportion de juifs orthodoxes est-elle moins élevée, même légèrement, dans certains bureaux, expliquant ainsi les différences observées ? Pour le savoir, il est possible de resserrer l'analyse sur deux bureaux de vote, au cœur de la cartographie dessinée par les enquêtés : le 419 Place des fêtes, centré sur le « ghetto », et le 422 Lycée Kléber, autour de la grande synagogue. Or, ces deux bureaux de vote où les juifs orthodoxes sont les

[1603] Schnapper, D., Strudel, S. (1983), *op. cit.*

plus présents affichent des résultats divergents à chaque élection. Il semblerait donc que le vote des juifs orthodoxes à Strasbourg ne soit pas homogène. L'on peut donc revenir à la première hypothèse, celle d'un vote hétérogène, dont la limite empirique évoquée peut être repoussée : il manque certes des informations sur les profils socio-économiques des juifs orthodoxes de ces deux quartiers, mais au moins est-il possible d'affirmer qu'ils sont plus ouverts à Strasbourg qu'à Aix-les-Bains à des logiques de politisation.

Ce résultat entraîne deux implications. La première concerne les déterminants du vote. Alors qu'à Aix-les-Bains le vote des juifs orthodoxes est surtout un vote sur enjeu, il en va autrement à Strasbourg. En effet, à Strasbourg comme à Aix-les-Bains, la municipalité peut faire montre d'une certaine bienveillance envers les juifs orthodoxes (*cf.* chapitre 6), qui auraient donc eux-aussi des intérêts à défendre. Et pourtant, le résultat n'est pas si clair, comme l'indique cette bipartition entre la gauche et la droite aux élections municipales de 2014. C'est donc que la possibilité de la pratique religieuse n'est pas le seul facteur de la décision électorale. S'y mêle peut-être une considération plus idéologique. En effet, comme l'indique un constat classique de sociologie électorale, la vie politique locale se charge d'enjeux idéologiques à mesure que la démographie de la ville s'accroît. Les électeurs ne fonderaient donc pas leurs décisions seulement sur des considérations locales, de proximité, sur la gestion de la ville, mais aussi selon la couleur politique des candidats. C'est alors qu'apparaît une hypothèse explicative à cette bipartition des bureaux de vote à forte présence orthodoxe, entre gauche et droite. Plus que par une différence sociologique non démontrée, elle s'expliquerait par le fait que certains voteraient en faveur de la mairie sortante pour préserver un *statu quo* qui les favorise, alors que d'autres dissocieraient moins intérêts locaux et enjeux nationaux, et voteraient à droite par idéologie. Il reste toutefois à expliquer pourquoi certains font primer les intérêts locaux et d'autres les enjeux nationaux. Peut-être les juifs orthodoxes des bureaux de vote orientés à gauche sont-ils plus proches de la culture de l'« enclave », centrée sur ses intérêts, façon Aix-les-Bains (Hubert indiquait d'ailleurs que dans la ville, la communauté juive « *ne se préoccupe pas de l'étiquette du maire* ») ? Une micro-ethnographie serait nécessaire. Ce résultat entraînerait aussi des implications sur la régulation interne de la communauté orthodoxe : le vote ne se fait pas, à Strasbourg, sous patronage rabbinique. Ces enquêtées sont d'ailleurs formelles : « *normalement, à titre public, ils* [les rabbins] *ne donnent pas de consigne de vote et à titre privé les gens ne vont pas en chercher*. », Haya, 58 ans.

Il ressort donc que l'homogénéité du vote patronné à Aix-les-Bains contraste avec un vote pluriel à Strasbourg, qui marque une reconfiguration de la culture de l'« enclave », qui se fait alors « ghetto ». Il ressort ainsi le tableau, à Aix-les-Bains, d'un

vote rare, patronné et homogène, qui contraste, à Strasbourg, avec un vote routinisé, plus individualiste et hétérogène.

Tableau 31 - Mise en rapport d'un modèle de communauté et d'un type de vote (synthèse)

Type de vote / Type de communauté	Participation	Patronage	Diversité du vote
« Enclave » (Aix-les-Bains)	Faible	Fort	Faible
« Ghetto » (Strasbourg)	Forte	Faible	Forte

Source : élaboration de l'auteur

Enfin, ces résultats valident partiellement les données disponibles sur la judaïcité française, caractérisée par une participation plus élevée que la moyenne et des déterminants sociaux du vote. Si la participation des juifs orthodoxes n'est pas systématiquement plus élevée que la moyenne, c'est qu'elle dépend d'autres variables que la seule pratique religieuse, en l'occurrence le lieu de vie et la socialisation qui l'accompagne. Ainsi, l'abstention concerne surtout les *haredim*, mais pas tous les *haredim* : surtout ceux qui s'inscrivent dans la culture de l'« enclave ».

2) Voter pour des partis de gouvernement

Devenus classiques en science politique[1604], les travaux sur les effets des convictions religieuses sur le rapport au politique ont d'abord porté en France sur le catholicisme[1605], notamment dans les travaux pionniers de François Boulard[1606] ou de Guy Michelat et Michel Simon[1607]. Ces derniers convergent pour montrer que la variable religieuse structure le vote, et qu'elle est d'autant plus structurante que le degré d'intégration à une communauté religieuse est fort[1608]. Il s'agit plutôt de fonder la décision électorale sur sa foi[1609], ce qui, dans les faits, amène souvent à rechercher un cadre traditionnel, à rechercher certaines « valeurs », qui servent comme autant de

[1604] Le Bart, C. (2016), *Citoyenneté et démocratie*, Paris, La Documentation française ; Strudel, S. (2009), « L'Europe, un nouvel espace de citoyenneté ? Le vote des non-nationaux », *Revue internationale de politique comparée*, 16, 559-568 ; Duchesne, S. (2007), « Citoyenneté, nationalité et vote : une association perturbée », *Pouvoirs*, 120(1), 71-81.
[1605] Goguel, F. (1970), *Géographie des élections françaises sous la Troisième et la Quatrième République*, Paris, Presses de Sciences Po ; Peyreffite, C. (1978), « Religion et politique », dans SOFRES, *L'opinion française en 1977*, Paris, Presses de Sciences Po, 117-134.
[1606] Boulard, F. (1954), *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, Les Editions ouvrières.
[1607] Michelat, G., Simon, M. (1977), *op. cit.*; (1985), « Religion, classe sociale, patrimoine et comportement électoral : l'importance de la dimension symbolique », dans Gaxie D. (dir.), *Explication du vote*, Paris, Presses de Sciences Po, 291-322.
[1608] Raison du Cleuziou, Y., Michel, F. (dir.) (2022), A la droite du père. Les catholiques et les droites de 1945 à nos jours, Paris, Seuil.
[1609] « *Près d'un quart (23%) des catholiques estiment que leur foi peut les conduire à voter pour un candidat plutôt que pour un autre. C'est notamment le cas pour plus de la moitié des pratiquants réguliers (57%) ». Cf. « les catholiques et l'élection présidentielle.* », (2021), IFOP, pour *Le Pèlerin.*

repères face à la modernité[1610] ; si bien que toutes choses égales par ailleurs, à statut économique identique notamment, un croyant en France aura plus tendance à voter à droite[1611]. Le constat est identique aux États-Unis[1612]. La variable religieuse pourrait même neutraliser la variable socio-économique : des individus fragiles économiquement pourraient s'opposer à des mesures redistributives au nom d'impératifs religieux[1613], voire le sentiment d'appartenance à un groupe[1614]. Cette corrélation entre appartenance et intégration au catholicisme et vote à droite est forte, mais pas absolue, puisque certains pratiquants votent à gauche[1615]. Du reste si la religion peut orienter le vote à droite, il ne s'agit pas pour les électeurs croyants de mêler religion et politique, tant la séparation des ordres semble acquise[1616]. Il ne s'agit pas non plus de voter pour des partis confessionnels, qui eux-mêmes sécularisent leur plateforme ou, quand ils ne le font pas (ou pas assez), connaissent des déboires électoraux[1617].

Toutefois, ce genre de corrélations doit être d'autant plus prudent que la variable religieuse est moins prédictive qu'il y a 50 ans, même si elle reste la variable la plus prédictive dans l'orientation du vote (de même que dans l'acte de vote, où elle est légèrement plus déterminante que le niveau de diplôme et le sexe) : *« la religion reste*

[1610] Michelat, G., Simon, M. (1977), *op. cit.*; Tiberj, V. (2017), « Running to stand still. Le clivage gauche/droite en 2017 », *Revue française de science politique*, 67(6), 1089-1112 ; Perrineau, P. (dir.) (2017), *Le vote disruptif. Les élections présidentielle et législatives de 2017*, Presses de Sciences Po ; Dargent, C. (2017), « Les catholiques entre les primaires de la droite et le vote à la présidentielle », Note du CEVIPOF, (29), vague 9. « *Les tendances d'un vote catholique demeurent d'une grande stabilité ce qui peut être interprété comme un signe d'inertie : l'électorat catholique n'est pas une troupe disciplinée qui choisit son candidat en fonction de critères exclusivement confessionnels. Le vote semble moins motivé par des convictions religieuses que déterminé par un ancrage culturel dont le catholicisme est la désormais lointaine matrice.* ». *Cf.* Raison Du Cleuziou, Y. (2019), *op. cit.* L'intégralisme intransigeant peut également alimenter une défiance envers la pluralité religieuse. *Cf.* Berggrena, N., Bjørnskov, C. (2011) « Is the importance of religion in daily life related to social trust? Cross-country and cross-state comparisons », *Journal of Economic Behavior and Organization*, 80, 459–480.

[1611] Michelat, G., Simon, M. (1977), *op. cit.*, p383-415; *"In the average country, the rich support parties that are more right wing than those supported by the secular poor (the estimate for Rich, γ10, is 0.44), and the religious rich support parties that are more conservative than those supported by the secular rich*" *cf.* Huber, J., Stanig, P. (2011), "Church-state separation and redistribution", *Journal of Public Economics*, 95, 828-836, p. 832.

[1612] Gerber, A., Gruber, J., Hungerman, D. (2016), "Does Church Attendance Cause People to Vote? Using Blue Laws' Repeal to Estimate the Effect of Religiosity on Voter Turnout," *British Journal of Political Science*, 46(03), 481-500. *Cf.* plus largement Verba, S., Kay, L., Henry, B. (1995), *op. cit.*; Rosenstone, S., Hansen, J. (1993), *Mobilization, Participation, and Democracy in America*, New York, Macmillan; Jones-Correa, M., Leal, D. (2001), "Political Participation: Does Religion Matter?", *Political Research Quarterly*, 54, 751-800.

[1613] Roemer, J. (1998), "Why the poor do not expropriate the rich- an old argument in new garb", *Journal of Public Economics*, 70, 399-424.

[1614] Thomas, F. (2004), *What's the matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America,* Kansas City, Metropolitan Book. *Cf.* aussi Michelat, G., Simon, M. (1977), *op. cit.*, p353. De manière générale, les enquêtes « Comparative Study and Electoral Systems » montrent que la variable religieuse prédispose plus fortement que les autres variables à voter pour un parti ou une tendance en particulier, et que les World Values Survey, les croyants se positionnent largement plus à droite. *Cf.* Norris, P., Inglehart, R. (2011), *Sacred and secular : Religion and politics worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press, p201. Évidemment des profils plus transversaux demeurent, tels les catholiques de gauche ou des athées/agnostiques de droite. Mais ils suivent moins leur tendance politique sur les questions religieuses. *Cf.* Bréchon, P. (2001), *« Les religions dans l'espace public : les opinions des Français »* dans Baudouin, J., Portier, P., *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle français*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 145-158.

[1615] Donegani, J.-M. (1993), *op.cit.* ; Bréchon, P. (1990), « Sondages et pratique religieuse. L'expérience grenobloise », *Archives des sciences sociales des religions*, 72, 147-153.

[1616] Les enquêtes d'opinion le confirment : les responsables religieux ne doivent pas pas prendre parti dans les élections. Certes *« l'orientation politique et religieuse introduisent certains écarts aux réponses moyennes, les gens de gauche et sans religion étant plus laïques, alors que ceux de droite et les catholiques pratiquants sont un peu plus favorables à l'action politique des religions »*. Les croyances jouent alors plus comme des réservoirs de sens que comme des programmes d'action politique. *cf.* (2018), ISSP France. *La religion.*

[1617] *« parties that once had strong organizational links to the Catholic Church, notably the Christian Democrats in West Germany, Italy, and Austria, have become more secular in their electoral appeals, moving toward "bridging strategies" that enable them to win electoral support from many diverse social groups. ». cf.* Norris, P., Inglehart, R. (2011), *op. cit.*, p. 211.

la variable la plus prédictive des comportements électoraux, même si son impact est un peu moins fort qu'il y a une cinquantaine d'années). Alors qu'en 1965, le vote à gauche était, au second tour de l'élection présidentielle, d'environ 20 % chez les catholiques pratiquants réguliers, mais de 80 % chez les sans religion, soit 60 points d'écarts, il est aujourd'hui plutôt autour de 25/30 % chez les premiers et 60/70 % chez les seconds, avec donc un écart de l'ordre de 35 points. Les chiffres varient un peu selon les conjonctures électorales et la qualité des enquêtes. En 2017, au premier tour de l'élection présidentielle, les candidats de gauche ne recueillent que 9 % du vote des catholiques pratiquants réguliers, mais 38 % du vote des sans religion (French Election Study, FES 2017). »[1618]

Cet affaiblissement, même relatif, de la variable religieuse dans la structuration du vote alimente un débat entre deux positions. La première envisage le prolongement de cet affaiblissement : la sécularisation progressant, la variable religieuse serait de plus en plus déconnectée de l'attitude électorale, si bien qu'un croyant n'intégrerait plus, même en partie, sa croyance dans son raisonnement électoral[1619]. La seconde y voit un phénomène inverse : la croyance religieuse, ou, plus largement, la perception de la croyance religieuse, continue d'orienter les attitudes, puisque croyants ou électeurs favorables aux croyances religieuses continuent de voter pour « un système de valeurs conservatrices », alors que « *les sans religion*[1620] *et les athées développent un système plus progressiste, fondé notamment sur l'autonomie des individus dans tous les domaines de leur vie. »*[1621].

[1618] Bréchon, P. (2021), « La religion explique-t-elle les attitudes politiques ? Ce que les enquêtes ISSP dans huit pays de l'Union européenne permettent de conclure », *Revue internationale de politique comparée*, 28, 177-206, p178. *Cf.* aussi Michelat, G., Simon, M. (1977), *op. cit.* ; Bréchon, P. (2000), « Religious voting in a secular France », dans Broughton, D. Ten Napel, H. (dir.), R*eligion and mass electoral behaviour in Europe*, Londres, New-York, Routledge/ECPR, 97-117; Dargent, C. (2004), « La religion, encore et toujours » dans Cautrès, B., Mayer, N. (dir.), *Le nouveau désordre électoral*, Paris, Presses de Sciences Po, 161-183; Michelat, G., Dargent, C. (2015), « Système symbolique et comportements électoraux », *Revue française de science politique*, 65(1), 27-60 ; Dargent, C. (2019), « Religious practice versus subjective religiosity: Catholics and those with "no religion" in the French 2017 presidential election », *Social Compass*, 66(2), 164-181.

[1619] Norris, P., Inglehart, R. (2004), *op. cit.* ; Inglehart, R. (2021), *Religion's sudden decline. What's causing it and what comes next?*, Oxford, Oxford University Press ; Martin P. (2000), *Comprendre les évolutions électorales*, Paris, Presses de Sciences Po ; Putnam, R., Campbell, D. (2010), *op. cit.*; Bean, L. (2014), *The Politics of Evangelical Identity: Local Churches and Partisan Divides in the United States and Canada*, Princeton, Princeton University Press.

[1620] Voas, D. (2009), « The rise and fall of fuzzy fidelity in Europe. European », *Sociological Review*, 25(2), 155–168 ; Bréchon P., Zwilling A.-L. (2020), *Penser l'irréligion. Entre indifférence et athéisme*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.

[1621] Bréchon P. (2021), *op. cit.*, p. 180. « *Si les différences d'orientation politique sont très minimes selon qu'on est protestant ou catholique, elles sont particulièrement importantes selon qu'on est pratiquant ou non. Plus on est intégré à un système religieux – qu'il soit protestant ou catholique –, plus on est orienté au centre et à droite. Alors que les personnes sans religion sont beaucoup plus tournées vers la gauche, les croyants non pratiquants étant en position intermédiaire*. », p196. « *Les relations fortes entre religions et politique s'observent en fait essentiellement aux extrêmes, chez les individus bien intégrés à un système religieux (très souvent entre 10 et 15 % de la population) et chez ceux qui rejettent la religion, le premier groupe étant de plus en plus restreint, le second de plus en plus large. C'est donc chez les plus convaincus qu'on observe des cohérences fréquentes entre religion et politique. Chez les personnes religieusement flottantes, aux appartenances confessionnelles très relâchées et chez les simples indifférents aux phénomènes religieux, les relations deviennent beaucoup plus douteuses*. », p200-201. Knutsen, O. (2004), "Religious denomination and party choice in Western Europe: A comparative longitudinal study from eight countries, 1970–97 », *International Political Science Review*, 25(1), 97-128 ; Brooks, C., Nieuwbeerta, P., Manza, J. (2006), "Cleavage-based voting behavior in cross national perspective: evidence from six postwar democracies", *Social Science Research*, 35, 88-128 ; Esmer, Y., Pettersson, T. (2007), "The effects of religion and religiosity on voting behavior". dans Dalton, R., Klingemann, H. (dir.), *The Oxford handbook of political behavior*, Oxford Academic, 481-503; Van der Brug W., S., Hobolt B., Vreese C.

D'autre part, tout en invalidant un quelconque « vote juif »[1622], les travaux de sociologie électorale mettent en avant un vote préférentiel pour la gauche[1623] non communiste[1624], qui cependant suit les tendances de la population globale[1625]. Cette préférence, ainsi qu'une forte politisation ont également été démontrées aux États-Unis[1626], au Canada[1627], en Australie[1628], au Royaume-Uni[1629] ou encore en Autriche[1630]. Voilà pour l'état des connaissances sur l'effet de la pratique religieuse (juive) sur le vote.

2.1 Un glissement à droite de l'électorat juif

Toutefois, ces acquis sur l'orientation du vote seraient en recomposition. En effet, les juifs de France commencent progressivement, à partir de la fin des années 1990, à voter pour la droite parlementaire/classique, à l'époque le Rassemblement pour la République[1631]. En 2002 déjà, les juifs votaient moins pour les candidats d'extrême gauche que la population générale[1632] : Daniel Gluckstein, Arlette Laguiller, Olivier Besancenot et Robert Hue ont reçu le soutien de 10,3% des électeurs juifs, contre 13,7% pour la population générale. En 2007, ces scores cumulés s'effondrent, puisque Gérard Schivardi, Arlette Laguiller, Olivier Besancenot et Marie-George Buffet ne dépassent pas les 3,3%, (contre 6,7% pour la population générale). A partir des années 2000, un basculement s'opère, puisqu'ils sont plus nombreux à voter pour la droite. Lors de l'élection présidentielle française de 2002, une majorité relative des juifs votent au premier tour pour la droite (si on additionne les scores de Jacques Chirac (14,4%),

---

(2009), "Religion and party choice in Europe", *West European Politics*, vol32 n°6, p1266–1283 ; Bréchon, P., Zwilling, A.-L. (2020), *op. cit.*

[1622] Il n'est que de considérer le pluriel de l'ouvrage de Sylvie Strudel (1996), *Vote(s) juif(s)* ; Kriegel, A. (03/1978), « Mythe et réalités du vote juif », *L'Arche.*

[1623] Bordes-Benayoun, C. (1984), *op. cit.*

[1624] Deutsch, E. (25/04/1980), « Le vote juif entre le mythe et la réalité », *Tribune juive*, n°617 ; Schnapper D., Strudel, S. (1983), *op. cit.*; Benayoun C. (1984), *op. cit.* ; Akoba, J. (1985), « Vote juif ou vote des juifs ? Structure et comportement électoral des juifs en France", *Pardès*, 1, 114-137 ; Strudel, S. (1996), *op. cit.*. Alors que Chantal Benayoun repère un vote à gauche plus marqué à Toulouse quand Sylvie Strudel repère la même distribution des votes que chez les non-juifs, cette dernière propose une explication géographique : les séfarades sont plus présents à Toulouse et les ashkénazes à Strasbourg. *Cf.* Strudel S. (1996), *op. cit.*, p. 38.

[1625] Akoba, J. (1985), *op. cit.;* Benayoun C. (1984), *op. cit*.

[1626] Cohen, W. (1959), *op. cit.;* Fuchs, L. (1956), *op.cit.*; Lenski, G. (1963), *op.cit.*; Isaacs, S. (1974), *op. cit.*; Levy, M., Kramer, M. (1972), *op. cit.*; Liebman, A. (1979), *op. cit.*; Lipset, S., Raab, E. (1984), *op. cit.*; Forman, I. (2004), *op. cit.*. Pour une synthèse des explications avancées à ces attitudes électorales, *cf.* Strudel S. (1996), *Votes juifs. Itinéraires migratoires religieux et politiques*, Paris, Presses de Sciences Po, p31-33. Pour une synthèse des explications avancées à ces attitudes électorales, *cf.* Strudel S. (1996), *op. cit.*, p. 31-33.

[1627] Laponce, S. (1988), « Left or Centre ? The Canadian Jewish Electorate, 1953-1983 », *Revue canadienne de science politique*, 21(4), 691-714.

[1628] Medding, P. (1968), *op. cit.*

[1629] Alderman, G. (1983), *op. cit.*

[1630] Lipset, S. (1963), *op. cit.*

[1631] En 1995 par exemple, « *45% des électeurs juifs qui ont opté pour Jacques Chirac avaient voté pour le candidat Mitterrand en 1988. Ils ne sont respectivement que 11% chez les catholiques et 14% chez les sans-religion à avoir suivi le même itinéraire de vote.* ». *Cf.* Strudel S. (1996), *op. cit.*, p. 334. Selon une attitude qui sera vérifiée plus tard, nombre de juifs ont voté pour Jacques Chirac, en dépit parfois de leurs préférences idéologiques, contre Lionel Jospin et sa proposition de rétablir le scrutin proportionnel pour les élections législatives, ouvrant possiblement la porte de l'Assemblée Nationale à des députés frontistes. Contre également la proximité de François Mitterand avec la cause palestinienne, lui qui avait reçu à paris Yasser Arafat. « *Dès lors que la gauche devient une source d'où émanent instabilité et insécurité, les conditions d'un vote à droite sont réunies*. », *ib.*, p. 337.

[1632] (2014), IFOP pour Atlantico, "Les votes juifs : poids démographique et comportement électoral des juifs de France », p. 3.

d'Alain Madelin (21,5%), et de Christine Boutin (0,3%). Cet ancrage à droite de l'électorat juif se confirme d'ailleurs depuis lors : il est stable aux élections présidentielles de 2007 et de 2012, autour de 45%, ce qui, en contexte de victoire de l'opposition de gauche en 2012 (-6,5% pour la droite classique en 2012 par rapport à 2007) peut être lu comme un renforcement du vote à droite[1633]. En 2012, les électeurs juifs se surmobilisent pour Nicolas Sarkozy, lui accordant 18 points de plus que la population générale au premier tour, et 14,5 au second. Ce survote atteint par exemple 10% dans les bureaux de vote du XIX[e] arrondissement de Paris[1634] ou certains bureaux de vote de Strasbourg, et dépasse même les 35 points dans certains bureaux de vote de Sarcelles[1635].

Tableau 32 – Le vote au premier tour de l'élection présidentielle par « bloc » politique (2002, 2007, 2012)

		Gauche	Centre	Droite classique	Extrême-droite
2012	Électeurs juifs (autodéclarés)	39,4	13,2	36,2	6,1
	Ensemble des électeurs	42,7	8,8	29,2	19,2
	Écarts	*-3,3*	*4,4*	*7*	*-13,1*
2007	Électeurs juifs (autodéclarés)	33,8	13,9	45,7	4,3
	Ensemble des électeurs	38,3	18,6	34,5	10,6
	Écarts	*-4,5*	*-4,7*	*11,2*	*-6,3*
2012	Électeurs juifs (autodéclarés)	36,5	4,5	45	14
	Ensemble des électeurs	44	9	27	20
	Écarts	*-7,5*	*-4,5*	*18*	*-6*

Source : IFOP (2014)[1636] ; les intentions de vote recueillies par candidats ont été regroupées par bloc politique (calculs de l'auteur). En raison des arrondis, les totaux peuvent ne pas être équivalents à 100.

Quelques tendances ressortent de ce tableau. Tout d'abord, l'écart entre juifs et population globale se creuse en ce qui concerne le vote pour la gauche. Votant tendanciellement moins que la population globale pour la gauche, les juifs, en tout cas ceux qui se déclarent tels lors de l'enquête IFOP, se tournent plus massivement vers la droite. Il apparaît même que la résistance des juifs à l'extrême-droite s'effrite, surtout de 2002 à 2007. En effet, si moins de juifs auraient voté pour Jean-Marie Le Pen en 2007 qu'en 2002, ce reflux paraît bien moins fort que pour la population globale (-1,8% contre

[1633] « *stabilité de la gauche dans une configuration nationale de progression de ce camp, reflux du candidat centriste et stabilité à un haut niveau du président sortant plaident pour une droitisation de l'électorat juif.* », p. 138. Manternarch, S., Fourquet, J. (2016), *op. cit.*
[1634] *Ib.* p170 (autour des rues Manin, de Crimée, d'Hautpoul, de Meaux, avenues Secrétan et Mathurin Moreau.
[1635] *Ib.* p158. Nicolas Sarkozy y obtient entre 60% et 75% contre 39,1% pour l'ensemble de la commune.
[1636] (2014), IFOP pour Atlantico, *op. cit.*

-8,6%). S'ils ne votent pas à plus de 50% pour la droite, les juifs votent bien plus pour la droite que pour la gauche (d'une légère avance pour la gauche en 2002 à une avance d'environ 10 points pour la droite depuis 2007), et plus que la population globale (l'écart du vote pour la droite a plus que doublé entre 2002 et 2012).

Comment expliquer cette préférence des juifs pour la droite ? Si les données 2017 et 2022 font défaut, celles de 2002 à 2012 permettent déjà de réfléchir. Une raison principale est avancée, qui tient à l'actualité politique. Les actes antisémites, tels que l'assassinat d'Ilan Halimi en 2006, ou l'attentat de l'école Ozar Hatorah en 2012 à Toulouse auraient généré un contexte d'insécurité et une méfiance subséquente envers la gauche, accusée d'antisémitisme, ou du moins de complaisance, notamment à l'occasion des rebondissements du conflit israélo-palestinien[1637]. Éloignés de la gauche, les juifs en question seraient politisés par l'événement politique[1638] : le sentiment de peur qui se dégage de ces attaques offre une oreille favorable au discours de la droite, historiquement plus centré sur la sécurité et le rétablissement de l'autorité. Ces accusations affecteraient d'autant plus les candidats de gauche que des acteurs politiques de droite ont exprimé leur soutien exprimé à Israël (Claude Goasguen, Christian Estrosi, Nicolas Sarkozy). Or, cette variable orienterait de plus en plus la décision électorale des électeurs juifs[1639].

Du reste si ce motif peut agir de manière privilégiée auprès de certains juifs, l'évolution décrite correspond à une dynamique électorale de fond qui parcourt la société française dans son ensemble. En effet, la part des candidats de gauche s'effrite à l'échelle nationale, au profit du centre, de la droite et de l'extrême droite.

Tableau 33 - Reconstitution de « blocs » politiques d'après les résultats au premier tour de l'élection présidentielle, dans l'ensemble de la population française (2002-2020)

	2002 (%)	2007 (%)	2012 (%)	2017 (%)	2022 (%)
Gauche	42,7	38,3	44	27,85	31,94
Centre	8,8	18,6	9	25,22	30,98
Droite	29,2	34,5	27	20,01	4,78
Extrême-droite	19,2	10,6	20	26,92	32,28

Source : élaboration de l'auteur, à partir de IFOP, 2014[1640]

[1637] Fourquet, J., Manternach, S., (2016), *op. cit*. Les auteurs évoquent notamment le rapport de Pascal Boniface, responsable du Parti socialiste, préconisant de prendre fait et cause pour les populations arabo-musulmanes en France, plus importantes numériques que la population juive. Le président du CRIF dénonçant en 2002 l'antisémitisme de gauche porté par *l'« alliance brun-vert-rouge »*. *Cf.* Schnapper, D., Benayoun, C., Raphaël, F. (2009), *op. cit*., p. 41.

[1638] Ihl, O., "Socialisation et événements politiques », *Revue française de science politique*, 52, 125-144.

[1639] *« La relation à Israël a en effet évolué. Dans les années 1970 et 1980, elle s'exprimait par un soutien moral et financier mais n'avait pas de traduction proprement politique. Aujourd'hui, elle touche un plus grand nombre de personnes : 17% de l'échantillon considèrent la position du candidat à l'égard d'Israël comme déterminante lors de leur vote. ». Cf.* Schnapper, D., Benayoun, C., Raphaël, F. (2010), *op. cit*., p. 44.

[1640] *Ib*. En raison des arrondis à la deuxième décimale, la somme des pourcentages peut ne pas être égale à 100%.

Or ce regroupement vers le centre, la droite et l'extrême droite s'observe aussi bien chez les croyants que chez les électeurs sans affiliation religieuse. Certes, presque sans exception, les pratiquants votent plus que les sans religion pour des candidats ou des partis du centre ou de droite. Mais ce rythme est même accéléré chez les seconds, par un effet de rattrapage.

Tableau 34 - Proximité avec la droite et le centre, selon l'intégration religieuse et le pays

En %	Catholique pratiquant		Catholique non pratiquant		Protestant pratiquant		Protestant non pratiquant		Sans religion		Ensemble	
	2004	2014	2004	2014	2004	2014	2004	2014	2004	2014	2004	2014
Autriche	**70**	**67**	51	60	**67**	**70***	46*	52*	31	47	**52**	**59**
Espagne	**71**	**78**	51	55	-	-	-	-	31	32	**52**	**55**
France	**67**	**74**	51	60	-	-	50*	-	24	41	**41**	**52**
Danemark	-	-	-	-	**75**	54	62	59	49	47	**61**	**57**
Suède	-	-	-	-	**75**	**62**	46	51	43	49	**47**	**51**
Finlande	-	-	-	-	**83**	**92**	51	74	22	53	**49**	**71**
Allemagne	**69**	**74**	47	54	**57**	**58**	48	42	34	44	**45**	**49**
Pays-Bas	**67**	**79**	53	68	**77**	**89**	50	**72**	36	51	**47**	**62**
Ensemble	**70**	**74**	**51**	**59**	**73**	**72**	**52**	**59**	**34**	**46**	**49**	**57**

Source : Bréchon, P. (2021)[1641]

Ainsi, malgré l'affiliation ou l'absence d'affiliation religieuse, malgré les niveaux d'intégration, le vote pour la droite et le centre, ainsi que, en France, l'extrême-droite, est renforcé depuis les années 2000. Par exemple, les catholiques pratiquants ont voté à 74% pour la droite en 2014, contrer à 67% en 2004. Ces éléments contextuels permettent de comprendre la capacité de Nicolas Sarkozy à capter, en 2007 comme en 2012, une partie importante de l'électorat juif[1642], d'autant qu'un important acteur communautaire, savoir, le CRIF[1643], constituait l'antisémitisme en enjeu incontournable.

[1641] Bréchon, P. (2021), *op. cit.*, p. 197.
[1642] Camus, J.-Y. (2010), *« La France, Israël et les juifs français », Revue internationale et stratégique*, 1(77), 151-155.
[1643] En 2010 par exemple, Gilles-William Goldanel, fraîchement élu au CRIF analyse ainsi sa victoire : *« N'en déplaise à ces mauvais perdants, mon élection est moins une victoire de la droite qu'une défaite de la gauche ringarde et courtisane ! Quand cette gauche était en majesté dans la communauté, elle a monté en épingle un antisémitisme largement fantasmé en faisant entendre des bruits de bottes. Elle a crié au loup au risque de perdre toute crédibilité. Et lorsque l'antisémitisme nouveau est arrivé, elle s'est mise aux abonnés absents, parce que cet antisémitisme venait de la partie soi-disant la plus réprouvée du corps social », ce nouvel antisémitisme venant de l' « extrême gauche et de l'islamisme ».* Waintraub, J. (04/02/2010), « Goldanel : « Sarkozy a apaisé la communauté juive », *Le Figaro*. Par ailleurs, le CRIF se détache de la gauche et de Jacques Chirac à l'occasion du conflit israélo-arabe, politisation du CRIF, en raison de « la situation politique internationale et aux positions défendues par le CRIF sur le conflit-israélo-palestinien, très divergentes de celles de Chirac et de la gauche française. A ce constat s'ajoutent le discours contre Israël développé dans le mouvement altermondialiste, l'apparition d'une concurrence juive à la droite du CRIF, le 21 avril 2002 et la montée en puissance de Nicolas Sarkozy », *cf.* Ghiles-Meilhac, S. (2011), *op. cit.*, p170. Enfin, est à noter un changement de répertoire du CRIF : Roger Cukierman, qui revendique une certaine logique de scandalisation, interpelle les dirigeants de gauche au sujet de leur silence lors d'actes antisémites, reproche à Arte de trop évoquer dans ses programmes le conflit israélo-palestinien, qui serait importé en France et causerait de l'antisémitisme (à tel point que dans *L'Arche* d'avril 1990, p25-26, Annie Kriegel mettait en garde: à force d'intervenir contre ses adversaires (FN) et pour soutenir Israël, le CRIF peut apparaitre comme « *un groupe exigeant que règne en sa faveur une véritable police de la pensée* ». Le 7 avril 2002, il appelait même les juifs à manifester contre l'antisémitisme, le terrorisme et pour la solidarité avec le peuple d'Israël. Outre l'ampleur de cette manifestation (50 000 participants selon la police, 100 000 selon les organisateurs, cette attitude est bien éloignée du franco-judaïsme discret et cultivant sa neutralité. *Cf. ib.*, p. 169, p. 192, *sqq*.

Qu'en est-il des juifs orthodoxes ? Comment se situent-ils par rapport à ces deux constats ? Tout d'abord, compte tenu de leur intégration à leur communauté, et à leur intégralisme qui le guide, le vote des juifs orthodoxes est-il lui aussi structuré par la variable religieuse et s'oriente-t-il lui aussi à droite ? La corrélation entre forte intégration religieuse et vote à droite laisserait présager un vote des juifs orthodoxes à droite, à condition que la baisse d'influence de la variable religieuse dans le vote ne les concerne pas. A la condition également que cette corrélation, établie pour les catholiques, soit opérante également pour les juifs. Ensuite, la droitisation des votes juifs laisserait également présager un vote à droite des juifs orthodoxes. En effet, l'on peut penser que les actes antisémites suscitent en eux également un sentiment de peur, qui les pousse dans les bras de la droite, à condition que leur profil socio-économique ne s'y oppose pas. En effet, les juifs orthodoxes exercent souvent, comme l'a indiqué le chapitre 1, des professions intermédiaires, et pourraient avoir besoin d'un État redistributeur pour soutenir leur famille nombreuse. En ce sens, un vote à gauche pourrait se comprendre, ce qui les exclurait du mouvement plus général de droitisation de la société française. Le comportement électoral des juifs orthodoxes est-il davantage déterminé par l'appartenance sociale ou par l'intégration au judaïsme ? Comment se situent-ils par rapport à cette droitisation de l'électorat ? Certes il a été montré que les juifs les plus pratiquants et les plus engagés dans les structures communautaires étaient les plus susceptibles de voter à droite[1644]. Cette donnée est plus un indice qu'une réponse définitive, puisque, encore une fois, la catégorie de pratiquant excède celle d'orthodoxes. En l'absence de données quantitatives, il est nécessaire de procéder par recoupement d'indices.

2.2 L'élection présidentielle de 2017

Le premier indice de cette attitude est l'appel à la participation, en témoigne la presse orthodoxe qui appelle sans relâche à voter, pour les élections israéliennes[1645] et françaises[1646]. C'est ce que font d'ailleurs nombre d'enquêtés (Esther, 40 ans, Hubert, 66 ans, Léa, 29 ans). Le second indice porte sur l'orientation du vote.

Tout d'abord, les juifs orthodoxes se singularisent par leur vif rejet de l'extrême-gauche, en particulier la France Insoumise[1647] et Jean-Luc Mélenchon[1648], accusés de renforcer l'antisémitisme en propageant la détestation d'Israël (*cf. supra*). D'après la

[1644] Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphael, F. (2009), *op. cit.*, p. 40.
[1645] "Voter pour Shass, c'est s'assurer une place au jardin d'Eden », : Brochure Shass Elections », 17 /09/2019, p. 2. Les appels à voter pour Shass est surtout fonction des conditions de la pratique et de l'étude, que Shass s'engage à garantir. *Cf.* annexe 10.
[1646] Aux élections européennes notamment. *Cf. Actualité Juive*, n°1523, 16/05/2019, p. 12-16.
[1647] *Haguesher*, n°478, 15/09/2017, p. 20l; *Haguesher*, n°473, 02/10/2017, p. 20.
[1648] *Haguesher*, n°473, 02/10/2017, p. 9; *Haguesher*, n°474, 18/10/2017, p. 10.

lecture qu'en font les juifs orthodoxes, si la gauche verse tant dans l'antisémitisme, c'est parce qu'elle cherche à séduire les électeurs musulmans (David, 30 ans). C'est pourquoi ils en dénoncent la complaisance envers le terrorisme[1649] et l'« *islamo-gauchisme* »[1650], qui sert à disqualifier *ipso facto* des acteurs politiques[1651]. A titre d'anecdote, le maire de Bezons, Dominique Lesparre (PCF) fait l'objet de ce type de critiques pour avoir dénommé l'une des rues de la ville « *allée de la Nakba*[1652] », au moyen d'une plaque appelant David Ben Gourion un « *criminel de guerre* »[1653]. Il est alors accusé de céder aux pressions d'autres communautés, en l'occurrence, de musulmans. Ce type de gestes est ainsi lu comme la preuve d'une forfaiture, d'une complicité de certains élus de gauche, qui n'hésitent pas à donner de l'écho à des appels à la haine. Certes, c'est surtout l'extrême gauche qui est sujette à l'anathème orthodoxe, et Manuel Valls par exemple pouvait même être tenu en estime pour ses positions républicaines[1654], opposées à certaines conceptions de l'islam. Mais hormis lui, les juifs orthodoxes peinent à identifier cette partie de la gauche. Par ailleurs, dans la mesure où les juifs orthodoxes cumulent forte pratique et engagement communautaire, il est possible d'en déduire qu'ils votent eux-aussi à droite.

Illustration 21 - Soutien d'un titre de presse orthodoxe à François Fillon

16 | France

Meyer Habib : « Je suis député UDI et je soutiens François Fillon »

MEYER HABIB (UDI) : « Je suis Député UDI, je voterai François Fillon, le meilleur pour redresser la France, stopper le totalitarisme islamique et faire barrage au Front national »

Au lendemain de la manifestation de solidarité du Trocadéro, et après l'annonce d'Alain Juppé, Meyer Habib le député de la 8e circonscription des Français de l'Etranger, a décidé de réaffirmer son soutien à François Fillon : « *Comme je l'ai annoncé dès le lendemain du premier tour de la primaire, je suis député UDI et je voterai François Fillon car je considère qu'il est le meilleur candidat pour redresser la France, stopper le totalitarisme islamique et faire barrage au Front national.* »

Dans un communiqué rendu public mardi 7 mars, le député a rappelé que la primaire de la Droite et du Centre avait mobilisé plus de 4,3 millions d'électeurs : « *Deux tiers d'entre eux ont plébiscité François Fillon pour porter son projet d'alternance. En démocratie, il y a une règle intangible : rien ne doit s'opposer à la vérité des urnes* ».

Meyer Habib a ajouté : « *François Fillon a reconnu ses erreurs et fait son mea culpa. N'en déplaise à certains, il est temps de lancer une campagne sur le fond car il y a urgence : la situation économique, sociale, sécuritaire – et morale ! - de notre pays est trop préoccupante. Au-delà des personnes, ce qui est en jeu, c'est la France, l'idée que l'on s'en fait, ses valeurs, sa place dans le monde, son avenir.* »

Pour Meyer Habib, « *François Fillon a clairement la vision et la capacité de décision nécessaires pour redonner espoir après l'échec du quinquennat socialiste* ».

Le Député a enfin appelé à mettre un terme aux querelles intestines et aux hésitations et à privilégier le rassemblement de la Droite et du Centre autour d'un projet d'alternance, face à la tentation Macron. M.S.



François Hollande, Meyer Habib, Joël Mergui et François Fillon lors du dernier dîner du CRIF. Crédit Photo Alain Azria

Source : *Haguesher*[1655]

[1649] *Haguesher*, n°473, 02/10/2017, p. 21.
[1650] *Haguesher*, n°500, 25/04/2018, p. 38.
[1651] C'est le cas notamment de Benoît Hamon. *Cf. Haguesher*, n°442, 01/02/2017, p. 15.
[1652] Souvent traduit par « catastrophe », ou « désastre », le terme renvoie à la création de l'État d'Israël, en 1948, et au déplacement de populations palestiniennes. Certains y voient dans son usage un parti pris en faveur de la cause palestinienne.
[1653] *Haguesher*, n°508, 20/06/2018, p11. L'un de nos interlocuteurs, au siège du *Beth* Loubavitch, rue Lamartine, dans le IXe arrondissement, s'est particulièrement emporté contre cette mesure, la qualifiant sans ambages d'« *antisémite* ».
[1654] *Haguesher*, n°434, 07/12/2016, p. 13.
[1655] *Haguesher*, n°447, 08/03/2017, p. 16.

Haguesher en tous les cas n'appelle à voter que pour des candidats de droite[1656] et fait par exemple infatigablement campagne pour le député Meyer Habib (UDI), de la huitième circonscription des Français de l'étranger[1657]. Ou encore, lors de l'élection présidentielle de 2017, c'est le candidat Les Républicains qui avait les faveurs d'une partie de l'orthodoxie juive, notamment des organes de presse, signe que la droitisation s'installe. Plusieurs motifs peuvent être invoqués. Les explications de la droitisation de l'électorat juif en général joueraient *a fortiori* dans le cas des juifs orthodoxes. Tout d'abord, ils seraient d'autant plus susceptibles d'inclure la question de l'antisémitisme dans leur décision électorale que leur position en la matière est parfois très tranchée (*cf. supra*). Ensuite, Israël occupe dans le système de croyances des juifs orthodoxes une place à part, comme lieu d'origine et de réunion de tous les juifs, une fois le Messie advenu. Plus ponctuellement est invoqué le soutien constant que la droite parisienne a apporté aux juifs orthodoxes (*cf.* chapitre 6). Au soir du premier tour, certes le candidat mis en avant dans *Haguesher*, par l'intermédiaire de Meyer Habib, n'a pas été qualifié, mais la première position d'Emmanuel Macron est de nature à satisfaire l'hebdomadaire.

Illustration 22 - Soutien d'un titre de presse orthodoxe à Emmanuel Macron



Source : *Haguesher*[1658]

[1656] Notamment pour Delphine Bürkli, candidate LR puis LREM dans le IX[e] arrondissement de Paris. *Cf. Haguesher*, n°580, 11/03/2020, p. 16. Le journal a par exemple consacré un entretien complaisant à Geoffroy Boulard, candidat LR du XVII[e] arrondissement. *Cf. Haguesher*, n°580, 11/03/2020, p. 15. De manière intéressante, *Actualité Juive* n'exprime de soutien aussi net à aucun candidat, en raison peut-être d'une conception moins intégrée du groupe.

[1657] *Haguesher*, n°460, 21 /06/2017, p. 8-10 ; *Haguesher*, n°459, 14/06/2017, une, p. 10-11 ; *Haguesher*, n°458, 7/06/2017, p. 12, *Haguesher*, n°456, 24/05/2017, p. 23-24 ; *Haguesher*, n°455, 17/05/2017, p. 16. On peut notamment le voir présentant ses respects à des rabbins israéliens. *Cf. Haguesher*, n°457, 01/06/2017, p. 14.

[1658] *Haguesher*, n°452, 26/04/2017, p. 11.

Illustration 23 - Appel d'un titre de presse orthodoxe à voter pour Emmanuel Macron



Source : *Haguesher*[1659]

Le candidat de droite n'ayant pas atteint le second tour de l'élection présidentielle en 2017, s'est alors posée la question du choix entre le candidat centriste Emmanuel Macron et la candidate du Front National, Marine Le Pen. La position d'*Haguesher* est alors encore plus claire dans son soutien à Emmanuel Macron[1660]. Et *Haguesher* de se féliciter de ses résultats au premier comme au second tour, se faisant même l'écho du Grand Rabbin de France[1661]. Même Meyer Habib s'en réjouit :

> « Avant le second tour, j'ai donné près de 25 interviews dans les médias israéliens pour convaincre les Franco-israéliens de voter Emmanuel Macron et de ne pas accorder une seule voix au Front national. Je suis très fier que le nouveau président [sic] ait obtenu plus de 96% des suffrages en Israël. Dans ma circonscription, nous avons tordu le cou au mythe d'un vote juif pour le Front national. »[1662]

Malgré la distance qui le séparait du nouveau Président de la République, il a tôt fait de s'inclure dans la victoire d'Emmanuel Macron, et se pose en fer-de-lance de la lutte contre le Rassemblement National, en le privant de tout « vote juif », qualifié de « mythe » (à tort, *cf. infra*).

[1659] *Haguesher*, n°453, 03/05/2017, une.
[1660] *Haguesher*, n°453 03/05/2017, p. 12, *Haguesher*, n°452, 26/04/2017, p. 11.
[1661] *Haguesher*, n°472, 27/09/2017, p. 10.
[1662] *Haguesher*, n°454, 10/05/2017, p. 13.

Illustration 24 - Soulagement électoral d'*Haguesher*



10 | Spécial Elections

Avec l'élection d'Emmanuel Macron, la menace frontiste écartée pour cinq ans

66 % des voix : le nouveau président Macron a fait mieux que ne le prédisaient les sondages. Du coup, le rêve de Marine Le Pen – de recomposer l'opposition à son profit – semble illusoire, avec sans doute une trentaine de députés FN en juin. Dans la communauté, on respire après avoir évité le pire.

Source : *Haguesher*[1663]

La suite de l'article reprend les commentaires souvent faits à propos du débat télévisé d'entre-deux tours, en en profitant pour condamner davantage l'extrême droite. « *Elle* [Marine Le Pen] *est apparue à la fois vulgaire, voire ordurière, et incompétente. Le vrai visage de l'extrême droite*. […] *Des alliances nouvelles apparaîtront mais le rêve fascisant de Marine Le Pen d'effacer l'opposition républicaine droite/gauche pour rassembler autour d'elle un pôle uniformément « national » face à un pôle « mondialiste » semble à ce jour illusoire. C'est tant mieux pour l'avenir de la démocratie française -et de notre communauté*. ». *Haguesher* et Meyer Habib reconduisent donc la position de longue date des institutions juives de France, consistant à faire barrage au Front/Rassemblement National. Le terme « *fascisant* » condense à lui seul l'argumentaire : le parti d'extrême droite n'a pas rompu avec son histoire, et représente un danger encore bien réel pour les juifs de France, tant il s'agit d'un parti antisémite. D'ailleurs, la réaction d'*Haguesher* était identique lors des élections générales britanniques de décembre 2019, où le parti travailliste, mené par Jeremy Corbyn et accusé d'antisémitisme, a connu une débâcle électorale. Le titre de l'article d'alors, célébrant la victoire de Boris Johnson, était même identique à celui consacré à la victoire d'Emmanuel Macron au premier tour de l'élection présidentielle de 2017.

Illustration 25 - Soutien d'*Haguesher* à Boris Johnson



22 Monde Juif www.haguesher.com

Les Juifs Britanniques rassurés par la nette victoire de Boris Johnson

Il n'est pas exagéré d'affirmer que les Juifs britanniques ont vécu les élections du 12 décembre dernier comme un véritable « Jour du jugement » et qu'au soir de ce scrutin lorsque la nette victoire de Boris Johnson et des Conservateurs, au détriment du Labor de Jeremy Corbyn, s'est profilée, ils ont poussé un immense ouf de soulagement. Réactions et analyse.

Plus tard, lorsque les 300 000 Juifs britanniques auront pris le recul nécessaire, il ne fait aucun doute qu'ils se souviendront de 2019 comme d'une « annus horribilis », d'une année terrible. Une année au cours de laquelle, non seulement les actes antisémites se sont multipliés dans le royaume (892 pour les six premiers mois soit une augmentation de 10 % par rapport à l'an dernier ! Ndlr) mais où le fléau antisémite a été quasiment « légalisé » par un Jeremy

fonde anxiété face à une éventuelle victoire d'un homme qui vantait les mérites de négationnistes de la Shoah et qualifiait d'amis les terroristes du Hezbollah. Beaucoup de Juifs britanniques se sont sentis trahis par un Labor qui, il y a cinq ans à peine, comptait un Juif, Ed Miliband, à sa tête et qui aujourd'hui est devenu un terrain fertile sur lequel l'antisémitisme se refait une santé ! Ce sentiment de trahison s'est traduit de manière effrayante dans un récent sondage (Nov. 2019) qui révélait

Source : *Haguesher*[1664]

[1663] *Haguesher*, n°454, 10 /05/2017, une.
[1664] *Haguesher*, n°568, 18/12/2019, p. 22 ; *Actualité Juive*, n°1471, 15/03/2018, p. 30; *Haguesher*, n°459, 14/06/2017, p. 22.

Cette séquence de l'élection présidentielle condense quelques-unes des tendances parcourant l'électorat juif orthodoxe : un vote à droite affirmé, mais aussi une lutte acharnée contre les extrêmes, le FN/RN, et l'extrême gauche étant tenus pour des dangers équivalents. Un autre exemple est l'appel du Consistoire et du grand rabbin de Marseille, qui auraient appelé en 2020 à ne pas laisser la ville « *aux extrêmes* » et auraient incité à voter lors des élections municipales pour Martine Vassal, candidate Les Républicains[1665]. Lors des élections régionales de 2021 par exemple, le CRIF a appelé à faire barrage aux extrêmes, soit indistinctement la France Insoumise et le Rassemblement National. Lors d'une marche blanche en mémoire de Mireille Knoll, Francis Khalifat, président du CRIF, a par exemple déclaré le 27 mars 2018 que « *ni Marine Le Pen ni Jean-Luc Mélenchon* » n'étaient *« les bienvenus*. »[1666], et *Actualité Juive* d'appeler à voter pour contre les partis « *extrémistes* »[1667]. A l'occasion des élections municipales de 2020, le Président du B'nai B'rith France, Philippe Meyer, lance un appel à tous les juifs, dans le premier article du numéro :

> « L'essentiel, c'est la défense, sans concession ni compromis, des valeurs de notre République qui garantissent notre avenir. Au-delà des sensibilités personnelles fort légitimes pour tel ou tel modèle de vie en commun, et dont la diversité fait la richesse de notre pays, la construction de notre société, à partir des 35 000 communes qui la composent, doit rester fondée sur un socle commun : les valeurs républicaines et démocratiques qui ont toujours fait la France. Donner sa voix aux partis extrémistes, de droite comme de gauche, aux listes communautaristes dont les objectifs inavoués sont bien connus, et à tous ceux qui seraient tentés de s'allier avec ces forces sombres par intérêt et par lâcheté, c'est mettre en péril cette construction d'un avenir commun apaisé et respectueux, dont les résultats de ces élections municipales constitueront un élément majeur pour les années à venir. […] En tant que citoyens et en tant que Juifs, fidèles à notre histoire, fiers de notre apport à la France depuis toujours et attachés à continuer de contribuer à son avenir, privilégier le débat démocratique et les valeurs républicaines aux dérives haineuses et aux clivages malsains est plus que jamais de notre responsabilité. Ne l'oublions pas les 15 et 22 mars. Votons, faisons voter et défendons nos valeurs. »[1668]

Le journal accorde ainsi un écho tout particulier à cet appel à (bien) voter. En appelant à voter, en défense des « *valeurs de notre République* », et en se revendiquant citoyen de la République, l'auteur convoque un imaginaire issu du franco-judaïsme, celui d'individus à la fois juifs et français. En reprenant ces codes, l'auteur reprend donc les contours d'une minorité modèle, une minorité intégrée et respectueuse. Le ton est ainsi particulièrement loyal à l'égard des partis de gouvernement, contre les partis

[1665] Gilles, B., « Quand le grand rabbin de Marseille se prend les pieds dans les règles de la laïcité », 24 Juin 2020, Marsactu.fr.
[1666] Bx, R. (27/03/2018), « Meurtre de Mireille Knoll : Mélenchon et Le Pen « pas les bienvenus» à la marche blanche », *Le Parisien.*
[1667] *Actualité Juive*, n°1524, 23/05/2019, p5 ; *Actualité Juive*, n°1557, 27/02/2020, p. 5.
[1668] *Actualité Juive*, n°1557, 27/02/2020, p. 2.

« *extrémistes* », capables d'engendrer la haine et la division. Malgré tout, en évoquant les différents « *modèles de vie en commun* », l'auteur s'adresse entre autres aux juifs orthodoxes, qu'ils vivent regroupés dans une « enclave », un « ghetto » ou de façon plus éparse. S'il dit rejeter indistinctement tous les partis extrémistes, il cible surtout les partis de gauche, qui seraient *« tentés de s'allier avec* [l]*es forces sombres par intérêt et par lâcheté* », celles de listes communautaires. La mise en garde, en un mot, que fait l'auteur, vise « *l'islamogauchisme* ».

Pourtant, l'extrême droite est elle aussi sujette à la critique. C'est ce qu'indique le surcroît d'attaques du RN de la part d'*Haguesher*, qui a publié d'innombrables articles condamnant le Front/Rassemblement National, dont le changement de nom ne doit pas faire oublier la substance du parti[1669], qui reste « *un parti d'escrocs* »[1670], présentant des candidats antisémites[1671]. Ces attaques peuvent ainsi se lire comme un effet du contexte politique : lorsque l'extrême droite se rapproche du pouvoir, les critiques se multiplient. Contre l'extrême droite de manière générale. Éric Zemmour est par exemple virulemment critiqué, pour ses propos sur le Maréchal Pétain : ériger en sauveur de juifs celui qui a signé la loi portant statut des juifs est jugé inacceptable. Le sont tout autant ses commentaires sur la famille Sandler : en septembre 2021, il fait un parallèle entre le souhait de la famille de l'auteur de l'attentat de l'école Ozar Hatorah de l'enterrer en Algérie, et celui de la famille de certaines victimes de les enterrer en Israël. « *Assassins ou innocents, bourreaux ou victimes* […] *ils ne choisissaient surtout pas la France, étrangers avant tout et voulant le rester par-delà la mort*. »[1672]. Compte tenu de l'attachement que les juifs orthodoxes ont envers Israël, mais surtout de la place de la terre d'Israël dans l'horizon de sens orthodoxe (en témoigne la fameuse phrase « *l'an prochain à Jérusalem* », source inextinguible d'espoir de rassemblement de tout le peuple juif sur cette terre, à la fin de l'Exil), ce type de commentaires est irrecevable pour des juifs orthodoxes. Ou encore, sa prise de position contre le port de la kippa dans l'espace public va à l'encontre moins de la pratique orthodoxe (le port de la kippa en soi n'est pas un commandement talmudique, qui est seulement de se couvrir la tête), que de l'identité de juif orthodoxe, sommée de se faire discrète. Dernière critique adressée à Éric Zemmour : son assimilation.

[1669] *Actualité Juive*, n°1471, 15/03/2018, p. 36 ; *Haguesher*, n°521, 07/11/2018, p. 14-15 ; *Haguesher*, n°509, 27/06/2018, p. 15 ; contre la pseudo « dédiabolisation », *Haguesher*, n°459, 14/06/2017, p. 13 ; *Haguesher*, n°498, 11/04/2018, p. 8-9 ; *Haguesher*, n°508, 20/06/2018, p. 22. En cela, la presse orthodoxe partage un constat et un engagement avec d'autres acteurs. *Cf.* le titre évocateur : Hayoun, J., Cohen-Solal, J. (2019), *La main du diable, comment l'extrême droite a voulu séduire les Juifs de France*, Paris, Grasset.

[1670] *Haguesher*, n°450, 29/03/2017, p. 20-21.

[1671] Louis Alliot est par exemple qualifié de négationiste, *Haguesher*, n°453, 03/05/2017, p. 12 ; quand d'autres candidats sont dits antisémites *Haguesher*, n°452, 26/04/2017, p. 13 ; *Haguesher*, n°449, 22/03/2017, p. 30.

[1672] (non signé), (13/11/2021), « Propos de Zemmour sur les attentats de Merah : Samuel Sandler, parent de trois victimes attend "des excuses" », *La Dépêche*.

Illustration 26 - Article d'*Haguesher*, dénonçant Éric Zemmour, 2018



14 Communauté www.haguesher.com

Éric Zemmour ou les dangers de l'assimilation

On connaît les trois conséquences des « Lumières » (la *Haskala*) au 18e siècle sur les Juifs qui sortaient des portes du ghetto en Europe : réforme, assimilation et nationalisme laïc. Ces trois options ont, certes, contribué à un affaiblissement de l'intensité de la vie juive selon la Torah, mais elles s'inscrivaient assurément dans une laïcisation de la société contemporaine. L'assimilation a, certes, été l'élément le plus pernicieux de cette dégradation, ce qui n'a pas empêché l'hostilité des nations au peuple juif : l'affaire Dreyfus – condamnation d'un innocent, parce que juif, aura été, à la fin d'un 19e siècle totalement assimilationniste, la preuve de l'inutilité de l'assimilation. Des hommes politiques, comme Léon Blum ou Pierre Mendès-France ont été parmi les plus illustres de cet ostracisme inavoué. De nos jours, c'est l'hostilité à Israël qui masque cet antisémitisme permanent. Des philosophes comme Alain Finkielkraut ou Bernard-Henri Levy sont, malgré leur succès médiatique, souvent stigmatisés comme juifs. Il suffit de se rappeler les remous provoqués au sein de l'establishment par l'élection de Finkielkraut à l'Académie Française, obtenue d'ailleurs avec une majorité très réduite.Certes, André Maurois a su cacher Émile Herzog – son véritable nom, ou, Henri Bergson a finalement refusé, en 1941, la conversion au christianisme qu'il avait envisagée au préalable. Mais en toute hypothèse, l'assimilation ne saurait effacer l'identité.

Le cas d'Éric Zemmour est significatif, mais s'il mérite une réflexion spéciale, c'est d'abord, à cause de l'impact médiatique de ce personnage. Peu de journalistes, ou même d'écrivains, peuvent se flatter d'avoir écrit un best-seller, vendu à 400 000 exemplaires ! Son Livre « Le Suicide français », paru il y a quelques années, exprime toutes sortes d'opinions paradoxales, qui ont fait son succès, malgré leur singularité. Il se situe dans une frange ultra-droitière, en reprochant à la société sa destruction de toutes les valeurs, qui l'ont conduite à un véritable suicide. Entre autres opinions paradoxales, il tente d'excuser le pétainisme, en prétendant qu'il a sauvé des Juifs français poursuivis par la Gestapo. Ailleurs, les jeunes qui s'engagent pour devenir des combattants djihadistes ne sont pas différents, à son avis, des jeunes Juifs qui quittent la France pour s'enrôler dans Tsahal, l'armée israélienne. Il pourfend aussi l'influence, néfaste à ses yeux, des options religieuses – Il vient d'être condamné pour ses propos islamophobes jugés, comme provocant à la haine religieuse. Dans un autre opuscule, il dénonce l'influence, exagérée à ses yeux, du rôle des femmes dans la société.

En quoi le judaïsme se sent-il concerné par un tel personnage, connu, certes, comme juif « séfarade », mais qui occulte ses origines, sans les nier ? Ses positions « réactionnaires », tout d'abord, indisposent le lecteur, plus habitué à recevoir des opinions plus conformistes. Mais il y a un autre aspect déplaisant : une nécessité de se mouler dans un patriotisme, qui semble vouloir effacer son identité personnelle. Certes, il est entouré de journalistes d'origine juive. Sa femme née Chicheportiche est également d'origine nord-africaine. Cependant, tout, dans la carrière de ce journaliste, tend à donner l'impression qu'il veut s'affranchir de son passé, et donc des idées reçues.

A toute époque, les Juifs qui s'assimilaient ou acceptaient la religion dominante en se convertissant éprouvaient le besoin d'affirmer leur intégration dans le nouveau cadre choisi. Le cas d'Éric Zemmour est un peu paradoxal, mais manifeste un réel danger : l'*esprit du judaïsme* – dont parle B.-H. Levy, certes ne l'habite plus, mais il y une sorte de refus d'un certain conformisme social qui le distingue des autres journalistes, et lui donne sa notoriété.

Dans un article récemment consacré à l'analyse de ce personnage, la journaliste Aurélie Jacques écrit: « La provocation est un ressort indéniable dans la rhétorique d'Éric Zemmour. Transgresser, mais jusqu'où ? » (dans l'*Express* n° 3489 – Mai 2018)

Telle est l'interrogation que nous découvrons dans ce personnage atypique. Peut-on transgresser, et rester pourtant soi-même ? Il pourrait représenter le Silbermann de Jacques de Lacretelle, mais un Silbermann qui aurait réussi son intégration sociale. Ne ressentons-pas, ici, le besoin de s'affranchir, fondé sur la conviction paradoxale qu'existe, au-delà de tous les succès éphémères, une réalité qui nous transcende, et qui, elle, est éternelle ? Question existentielle à laquelle la survie, la permanence de l'être juif donne une réponse positive, la réponse de l'Absolu.

Lionel COHN

Source : *Haguesher*[1673]

Parmi quelques-unes des critiques susmentionnées, au sujet notamment de ses propos sur le Maréchal Pétain, *Haguesher* lui en ajoute deux. La première est d'ordre identitaire : *Haguesher* lui reproche de vouloir à tout prix se mêler à la culture majoritaire, au point de s'éloigner de son identité juive, et même, de dénoncer l'influence des « *options religieuses* » en France. Outre qu'elle serait néfaste à la perpétuation du peuple juif, cette attitude échouerait à se prémunir de l'antisémitisme. La seconde est d'ordre politique : c'est un candidat « *réactionnaire* », qui heurte la sensibilité du journal. Bien qu'orthodoxe, le journal ne prône pas de retour en arrière sociétal, qui passerait par une réduction de la place des femmes dans la société. Un autre acteur orthodoxe insiste sur l'opposition politique, idéologique : Pinchas Goldschmitt, président de la Conférence des rabbins européens, grand rabbin de Moscou de 1993 à 2022, renvoie dos à dos Marine Le Pen et Éric Zemmour, appelant à s'opposer à toute forme de racisme[1674]. Il appert donc qu'un certain segment *haredi* s'oppose aux candidats d'extrême droite, pour des motifs tant politiques et idéologiques (contre une attitude réactionnaire, contre la division et l'incitation à la haine) que spécifiques au judaïsme (contre l'assimilation, contre l'antisémitisme). *Haguesher* en est l'illustration : en ciblant méthodiquement à la fois Marine Le Pen et Éric Zemmour, l'hebdomadaire invalide un vote à l'extrême droite et propose le schéma de vote suivant : vote à droite

[1673] *Haguesher*, n°506, 06/06/2018, p. 15.
[1674] De Barochez, L. (21/10/2021), « Goldschmidt sur Zemmour : « Jamais de feu vert au racisme » », *Le Point*.

au premier tour, en l'occurrence pour le candidat Les Républicains, et vote pour Emmanuel Macron au second tour. Malgré la fermeture du journal au début de la pandémie, dès mars 2020, ce schéma de vote se prolonge en 2022. Le mari d'Haya, 58 ans, s'est ainsi porté d'abord sur Valérie Pécresse, ensuite sur Emmanuel Macron.

Il est impossible d'établir des proportions, et d'affirmer pour quel candidat la plupart des juifs orthodoxes a voté lors de ce second tour[1675], mais à ce moment, la parole autorisée dans les médias orthodoxes se reportait sans détour Emmanuel Macron. Elle correspond d'ailleurs à celle de certains enquêtés *haredim*. Interrogés sur le Front National, ils ont exprimé la même hostilité :

> « C'est dans la société française aujourd'hui, bon, on sait très bien que la gauche radicale est antijuive, antisioniste, d'ailleurs plutôt antisioniste qu'antijuive. Bon, dans l'antisionisme il y a un certain antisémitisme aussi, c'est évident, mais le paravent qui est affiché c'est l'antisionisme. Mais à part la gauche radicale, l'extrême-gauche n'est-ce pas, ou alors évidemment le Front National, il est là, bon qui…aime manifester quand même…qui est taxé d'antijuif, d'être antijuif. Mais bon, même s'il ne le dit pas ouvertement, on sait très bien que le Front National n'est pas…n'est pas…ne regarde pas de mon œil. » - Ron, 67 ans.

Et David, 29 ans, de prédire que si les extrêmes arrivent au pouvoir, « *beaucoup feront leurs valises. Il y aura une forte réaction de la communauté juive* »). Une mesure redoutée mais anticipée en cas de victoire de partis extrêmes serait par exemple l'interdiction du port de la kippa[1676]. La conclusion sera simple à tirer : le départ (« *beaucoup feront leurs valises* »), en vue duquel certains apprendraient l'hébreu[1677]. Il n'est alors pas surprenant -charge ultime- de voir associé le Front National à Amalek[1678], figure biblique du mal, de l'ennemi héréditaire, transhistorique, qui menace l'existence même du peuple juif.

> « S'il vient Le Pen au pouvoir, […]. Mais qu'est-ce qu'elle fera ? Tour de suite elle tapera les deux concepts dont vous avez parlé, la shritta [abattage rituel] et la circoncision. On sera tous obligés de partir. Elle aura pas grand-chose à faire, elle est pas bête. Elle va pas nous interdire, ce serait une révolution. Mais ça elle peut le faire. Elle va toucher ces deux points-là. Et on sera tous obligés de partir.
> **Enquêteur** : C'est intéressant ce que vous me dites parce que d'autres ont une approche différente. Effectivement il y a cet antisémitisme d'extrême-droite qui ne disparait pas, mais aussi un antisémitisme musulman. La menace principale vient des musulmans, et ceux qui sont les plus à mêmes de lutter contre ça serait le Rassemblement National. Qu'est-ce que vous en pensez ?
> **Enquêté** : Je vais scier la branche sur laquelle [je suis] assis ? Ça n'a pas de sens. Et puis je vais voter pour des types qui sont contre nous, qui sont des monstres ?

[1675] Aucune donnée comparable au sondage de l'IFOP de 2016, c'est-à-dire quantitative et à l'échelle nationale, n'est disponible. Un autre type de données précieux serait des extraits d'entretiens. Toutefois la question du vote, délicate à poser de manière générale, l'est encore plus auprès des membres d'un groupe dont la défiance pour notre recherche était palpable. La question du vote n'a été abordée qu'en fin de terrain, en des communautés au profil particulier (*cf. infra*).
[1676] *Haguesher*, n°444, 15/02/2017, p. 14.
[1677] *Haguesher*, n°496, 21/03/2018, p. 33.
[1678] *Haguesher*, n°453, 03/05/2017, p. 2, « *votre vote est une mitsva : celle d'effacer le souvenir d'Amalek !* »).

> C'est bidon. Vous savez, il y a quelques années, beaucoup d'années, la femme de, la maman de Marine Le Pen, […] Elle avait fait une interview : « [pour] mon mari les musulmans c'est rien. Ceux qu'il déteste le plus c'est les Juifs, c'est pas les musulmans. » […] C'est les Juifs qu'il déteste. Et je pense que sa fille n'est pas mieux » - Samson, 60 ans.

C'est donc autour de possibles mesures vexatoires à l'encontre des juifs que se structure l'opposition de Samson au Rassemblement national. Non pas autour de propos ou propositions antisémites actuelles, mais autour d'une anticipation, d'une certitude même, selon lesquelles, au pouvoir, ce parti porterait atteinte à deux points cruciaux de la pratique du judaïsme, l'abattage rituel et la circoncision. Le RN est donc ramené à une idée première que l'enquêté a du FN, et de la même manière, Marine Le Pen n'est vue que comme la prolongation du discours antisémite de son père, Jean-Marie Le Pen (ce qui constitue aussi une forme de raccourci cognitif).

Enfin, le vote préférentiel pour la droite peut tout à fait se combiner avec un vote patronné. En effet, les rabbins aixois appellent à voter certes pour Dominique Dord, homme d'âge mûr témoignant de la considération pour la communauté orthodoxe, mais aussi pour Dominique Dord, responsable politique de droite. Autrement dit, dans le cas d'Aix-les-Bains, si le vote semble se faire d'abord sur enjeu, les juifs orthodoxes se portent d'autant plus facilement sur la municipalité sortante qu'ils sont en accord idéologique avec sa couleur politique. Ainsi ce vote patronné et sur enjeu se porte-t-il majoritairement, en plus de la municipalité sortante, vers la droite, et non vers la gauche, rejetée sans ambages par les orthodoxes (*cf. supra*). Le vote *haredi* aixois procèderait donc d'autant plus d'intérêts locaux qu'ils permettraient de soutenir des candidats à la ligne politique bien perçue. Dès lors, le vote pour la municipalité sortante ou le député candidat à sa réélection serait peu coûteux idéologiquement.

Il ressort ainsi une orientation loyaliste du vote, qui s'inscrit dans un espace électoral du centre à la droite, visant à reconduire le système politique tel qu'il existe. En cela, les juifs orthodoxes qui participent de cette orientation se comportent comme la majorité de la judaïcité française, glissant de la gauche vers la droite.

3) Voter pour l'extrême droite

3.1 Un vote paradoxal

Certes la presse orthodoxe a pris fait et cause en 2017 contre le Rassemblement National, mais son écho est difficile à mesurer. D'ailleurs, force est de constater que des juifs votent pour le Front puis Rassemblement National. A partir des années 2000, les

juifs commencent en effet à voter pour le Front national, avec une tendance qui semble augmenter d'après le rapport de l'IFOP : de 6,1% à l'élection présidentielle de 2002 à 14% à celle de 2012 (en 2017 comme en 2022, l'item « juif » a été retiré des enquêtes électorales, même de celles portant sur les électorats confessionnels).

Tableau 35 - Le vote au premier tour de l'élection présidentielle par « bloc » politique (2002, 2007, 2012)

		Gauche	Centre	Droite classique	Extrême-droite
2012	Électeurs juifs (autodéclarés)	39,4	13,2	36,2	6,1
	Ensemble des électeurs	42,7	8,8	29,2	19,2
	Écarts	*-3,3*	*4,4*	*7*	*-13,1*
2007	Électeurs juifs (autodéclarés)	33,8	13,9	45,7	4,3
	Ensemble des électeurs	38,3	18,6	34,5	10,6
	Écarts	*-4,5*	*-4,7*	*11,2*	*-6,3*
2012	Électeurs juifs (autodéclarés)	36,5	4,5	45	14
	Ensemble des électeurs	44	9	27	20
	Écarts	*-7,5*	*-4,5*	*18*	*-6*

Source : IFOP (2014)[1679] ; les intentions de vote recueillies par candidats ont été regroupées par bloc politique (calculs de l'auteur). En raison des arrondis, les totaux peuvent ne pas être équivalents à 100.

Les chiffres manquent pour l'élection présidentielle de 2017, mais tout porte à croire qu'il en a été de même, c'est-à-dire que des juifs ont voté pour Marine Le Pen, voire qu'ils ont été plus nombreux à le faire. En effet, la gauche présente les mêmes limites (Benoît Hamon s'est notamment vu reprocher sa proximité avec la cause palestinienne), et n'est plus présente la figure de Nicolas Sarkozy, qui avait, on l'a vu, capté près de la moitié du vote de l'électorat juif. Or, le candidat représentant la droite, François Fillon, aurait semblé moins attrayant que Nicolas Sarkozy (qui lui-même avait moins attiré en 2012 qu'en 2007), du fait notamment de propos tenus en 2012 sur l'interdiction de l'abattage rituel[1680]. Des orthodoxes figurent-ils parmi les juifs votant pour le Rassemblement National ? Comment, au regard de l'histoire et du présent de l'extrême droite, comprendre ce vote ? Les explications du vote pour le Front National s'appliquent-elles aux juifs orthodoxes ? Leur intégralisme religieux interfère-t-il ?

Tout d'abord, dès les années 1990, les juifs orthodoxes ont plus tendance que les juifs non-orthodoxes à voter pour la droite, essentiellement pour des questions d'idéologie[1681]. Ensuite, à partir des années 2000, les juifs non-orthodoxes votent de plus en plus pour la droite classique. Ainsi, des juifs votant de plus en plus pour l'extrême

[1679] (2014), IFOP pour Atlantico, *op. cit*.
[1680] Nadjar, S. (04/04/2017), « Quels votes juifs à la présidentielle? », Actuj. Com (version numérique d'*Actualité Juive*).
[1681] Sylvie Strudel est on-ne-peut-plus claire à ce sujet. *Cf.* Strudel, S. (1996), *op. cit*., p. 331-332.

droite, l'on peut s'attendre à ce que les juifs orthodoxes conduisent une nouvelle fois le déplacement électoral de la judaïcité française et investissent progressivement le vote pour l'extrême droite. De fait, plusieurs enquêtés nous ont confié voter pour le Front National. Si le vote d'orthodoxes pour des partis qualifiés d'antisémites connait des précédents[1682], cette attitude électorale demeure néanmoins paradoxale : le Rassemblement National (et, avant lui, le Front national) est en effet souvent décrit comme un parti populiste d'extrême-droite[1683], historiquement accusé d'antisémitisme. Ce parti a en effet des racines collaborationnistes[1684], et son fondateur, Jean-Marie Le Pen, le père de l'actuelle dirigeante du parti, a articulé, par des propos très controversés une idéologie naturaliste, fondée sur la crainte du métissage[1685]. En outre, une certaine hostilité vis-à-vis des juifs demeure à l'extrême droite[1686].

Tout d'abord, les explications au vote RN d'électeurs juifs sont insuffisantes à expliquer le vote RN de juifs orthodoxes. Trois ont été avancées. La première explication est psychosociale : quelques travaux se sont en effet penchés sur le vote paradoxal de groupes pour des partis qui, intuitivement, adoptent une rhétorique hostile à leurs égards, et ne semblent pas défendre leurs intérêts, voire aller contre[1687]. Ainsi, il peut s'agir pour certains de s'affranchir symboliquement d'une communauté originelle à laquelle ils ne veulent plus appartenir. Le vote pour l'extrême droite permettrait en l'espèce à un juif de marquer une assimilation si poussée qu'elle l'autoriserait même à voter contre son ex-groupe d'appartenance[1688]. Alors qu'adhérer au FN serait, pour un ouvrier, se

---

[1682] *« Radicalement opposés à l'inspiration des Lumières et à l'Émancipation qui, selon eux, a détruit le monde de la communauté, les ultra-orthodoxes ont parfois été au XIXe siècle les alliés, objectifs ou réels, des partis conservateurs allemands, pourtant antisémites, mais comme eux critiques du projet démocratique et de sa promesse d'émancipation des êtres humains. », cf.* Schnapper, D. (2018), *La citoyenneté à l'épreuve. La démocratie et les juifs,* Paris, Gallimard, p317. *« En Pologne, par exemple l'Agoudat Israël était une force politique importante, dotée d'une presse très lue, entièrement dévouée à perpétuer le mode de vie du ghetto et à gêner le mouvement sioniste. A certains moments, il est clair que la direction de l'Agouda n'a pas hésité à soutenir un gouvernement polonais antisémite afin de renforcer ses propres positions dans la lutte contre les partis sionistes. » cf.* Greilsammer, I. (1991), *op. cit.* p. 42-43.

[1683] Mudde, C. (2007), *op. cit.*

[1684] Gombin, J. (2016), *Le Front National*, Paris, Eyrolles, p. 25 par exemple.

[1685] Taguieff, P.-A (1996), « La métaphysique de Jean-Marie Le Pen », dans Mayer, N., Perrineau, P. (dir.), *Le Front national à découvert*, Paris, Presses de Sciences Po, p173-194. Pour n'en donner qu'un exemple, le 13 septembre 1987, il qualifiait les chambres à gaz de « point de détail de l'histoire de la Deuxième Guerre mondiale ». *Actualité Juive*, n°1513, 21/02/2019, p. 21 confirme que Marine Le Pen « *court après les nazis* » ; suscitant une condamnation par *Haguesher*, n°454, 10/05/2017, p. 11 ; *Haguesher*, n°493, 18/02/2018, p. 22.

[1686] 38% en 2016, et 41% en 2017 des personnes se déclarant sympathisants du Front National se disent hostiles au mariage de leur fille ou fils avec un juif, et 39% partagent plusieurs affirmations antisémites (« *les juifs sont très soudés entre eux, les juifs ont beaucoup de pouvoir, globalement, les juifs sont plus riches que la moyenne des Français, les juifs sont plus attachés à Israël qu'à la France, les juifs sont un peu trop présents dans les médias, les juifs sont souvent plus intelligents que la moyenne, les juifs ne sont pas vraiment des Français comme les autres, il y a un peu trop de juifs en France, il y a trop de synagogues en France, les juifs sont trop présents dans le secteur financier et bancaire, les juifs s'estiment souvent supérieurs aux autres, les juifs disposent de lobbies très puissants qui interviennent au plus haut niveau, les juifs utilisent la shoah et le génocide dont ils ont été victimes pour défendre leurs intérêts* ») ; contre 19% pour les sympathisants de gauche et 22% pour les sympathisants de droite. *Cf.* (2017), Game Changers, IPSOS, Fondation du Judaïsme Français, « L'évolution de la relation à l'autre au sein de la société française », p. 37, p. 49, p. 54.

[1687] Köttig, M., Bitzan, R., Petö, A. (2017) (dir.) *Gender and Far Right Politics in Europe*, Palgrave Macmillan.

[1688] Moscovici, S., (1982), *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF ; Orfali, B. (1990), *L'adhésion au Front National : de la minorité active au mouvement social*, Paris, Éditions Kimé. « *En choisissant un groupe de référence particulier, ils se sont*

détacher du marxisme, du chômage et s'attacher au travail, et pour un antillais, se détacher de l'antillanité et s'attacher à la famille, pour un juif, cela reviendrait à se réclamer de la terre, revendiquer une appartenance à la patrie et mettre hors-de-doute sa fidélité. C'est réfuter le mythe du juif errant, ou du juif de diaspora. Ce phénomène pourrait même aller jusqu'à la haine de soi, où la proximité avec l'extrême droite permet à un individu de s'intégrer d'autant mieux qu'il se départit de sa particularité juive[1689].

La deuxième explication est sociale. En effet, certains travaux évoquent la hausse des actes d'antisémitisme, le déclenchement des intifada, les actes terroristes, visant parfois des lieux de présence de la communauté juive, ainsi que des positions pro-palestiniennes défendues dans une partie du spectre politique permettraient d'expliquer ce virage à droite des juifs de France[1690]. Ces actes auraient nourri la défiance envers l'islam[1691] ainsi qu'une demande de sécurité. Certains enquêtés de cette recherche, reprenaient encore en 2019 ces motifs :

> « J'habite à côté de Porte de la Chapelle, ma chère maire, elle a créé toute une structure pour les Syriens, réfugiés de Syrie, et maintenant ils veulent les chasser là-bas parce qu'il n'y a pas de place dans la structure. Alors ils sont partout dans la rue. Ils viennent jusque chez moi, je suis à 10 min à pied de Porte de la Chapelle, j'ai un beau jardin en bas de chez moi. Quand j'ai rentré il y a 27-28 ans c'était un très beau quartier, pas de vis-à-vis, jardin en bas pour les enfants, avec un garde de sécurité de la mairie toute la journée. C'était vraiment top. Et maintenant ils viennent là-bas pour dormir. Ils sautent les grilles, et ils dorment tous là-bas, c'est devenu pourri, ils ont pourri Paris. Moi je me, je me prononce pas sur l'histoire des réfugiés, je pense qu'ils font du mal aux réfugiés à Paris, en France, mais le dernier qui doit parler sur les réfugiés, c'est le peuple juif, avec juste l'histoire de la Deuxième Guerre mondiale. Et on a souffert de ça, certains pays ne voulaient pas laisser entrer les juifs après Deuxième Guerre mondiale, etc. etc. et même de rentrer en France à l'époque c'était pas évident, et même aux États-Unis jusqu'à ce qu'ils ont changé de politique, c'était aussi difficile… Je sais pas pourquoi ils quittent la Syrie, je sais pas. On peut lire dans un journal ils quittent parce qu'ils sont torturés, l'autre journal parce qu'ils veulent une meilleure vie. Voilà je ne connais pas le dossier, je ne m'exprime pas. Mais c'est un problème. Vous laissez entrer les gens, il faut s'occuper avec…parce que si vous donnez tous les mois un chèque, ils auront aucune raison de travailler, vous donnez à dormir, vous donnez des écoles… c'est une mauvaise affaire, c'est une mauvaise affaire. […] Encore, j'habite Paris, j'habite pas en Province, j'habite pas en banlieue. Je ne peux pas me prononcer, peut-être en banlieue, peut-être en province ça se passe très bien. A Paris, c'est une jungle, c'est

---

donné des moyens identitaires et définitionnels plus originaux, plus intéressants, voire plus flatteurs. Minoritaires de par leur appartenance première, ils redoublent cette appartenance minoritaire par l'adhésion à un groupe minoritaire et ceci leur permet d'amoindrir la stigmatisation dont ils sont éventuellement l'objet dans leur groupe d'appartenance originaire. », p. 189-190. *Cf.* Orfali, B. (2001), « L'adhésion paradoxale : juifs, Antillais et ouvriers membres du Front National », dans Perrineau, P., *Les croisés de la société fermée. L'Europe de l'extrême-droite*, Paris, Editions de l'aube, 111-210.

[1689] Lessing, T. [1930] (2004), *Der jüdische Selbsthaß*, MSB Matthes&Seitz Berlin, Berlin. *Cf.* aussi Goffman E. (1975), *op. cit.*, p. 17 : l'attribut (en l'occurrence, la judéité) d'un individu stigmatisé suscite en lui un sentiment de honte. Cette explication pourrait -mais ce n'est là qu'une conjecture, s'appliquer à ces 10% d'électeurs juifs déclarés de Marine Le Pen en 2012, en désaccord avec deux positions fondamentales du parti, sur l'insécurité et l'immigration. A moins qu'ils ne fondent leur vote sur d'autres motifs, tel que le programme économique du parti, ou ses positions sur l'Union Européenne.

[1690] Fourquet, J. (2015), « Le vote front national dans les électorats musulman et juif », dans Crépon, S., Dézé, A., Mayer, N., *Les faux-semblants du Front national*, Paris, Presses de Science Po ; Fourquet, J., Manternach, S. (2016), *op. cit.*

[1691] Les personnes de confession juives sont 40% à penser que l'islam représente une menace (51% acceptant la distinction entre musulmans et islamistes radicaux), contre 32% et 63% pour le reste de la population, dans l'été 2015. *Cf. ib.*, p. 143 (N=1095).

> une jungle. Avec tous les réfugiés, avec tous les voyous classiques, bon chaque grande ville il y a voyous, il y a voleurs, il y a de tout. » - Moshé, 50 ans.
>
> « Ce qui m'énerve, c'est quand j'ai vu, c'est vrai dans le Nord, mon beau-frère est ch'ti, qui avait ses grands-parents et qui a deux tantes dans le Nord, mais près des camps de réfugiés. C'est horrible, ils vivent enfermés. Vous vous imaginez qu'ils vivent enfermés les volets fermés tous les jours ? Ils ont posé des alarmes, parce qu'ils étaient volés, tous les jours, la porte, et la France ne fait rien pour ces Français ? C'est malheureux quand même. Quand je vois ça je suis écœurée, je suis écœurée. Quand je vois qu'ils disent « oui on va mettre des camps pour les Syriens ». Ok, faites un tri quand même, parce que dans les Syriens que vous avez fait rentrer, il y a quand même 30% de djihadistes. Ils mettent, quand il y a un attentat en France, ils mettent 4-5h pour dire « il est fiché S ». D'accord, on savait déjà, on savait tout de suite. Mais pour surveiller un homme fiché S en France, il faut 4 hommes. C'est trop, on peut pas. Pas assez de policiers parce qu'il y en a trop. Mais voilà, c'est…je comprends pas la mentalité de Macron. Je comprends pas. » - Esther, 46 ans.

Troubles à l'ordre public, menace pour la sécurité, dénonciation d'un accueil trop généreux de réfugiés dont même le statut est questionné, autant de *leitmotivs* d'un discours droitier sur l'immigration.

La troisième explication -connexe- est politique : la déception éprouvée envers l'ancien Président de la République Nicolas Sarkozy, qui n'aurait pas tenu ses promesses de fermeté contre l'insécurité[1692]. Sur cette question, seul le RN serait alors vu comme crédible, d'autant qu'il s'agit d'une préoccupation majeure des électeurs du FN. En 2012, par exemple, ceux qui se sentaient le moins en sécurité (tout à fait d'accord et plutôt d'accord avec la proposition « on ne se sent en sécurité nulle part » déclarent à 89% avoir voté pour Marine Le Pen, alors que 57% ceux qui ne sont plutôt pas d'accord ou pas du tout d'accord auraient voté pour François Bayrou[1693]. Les juifs déclarant avoir été agressés de nombreuses fois parce que juifs atteignent 43% parmi ceux qui ont voté pour Marine Le Pen, 14% pour Nicolas Sarkozy, 13% pour François Hollande[1694]. C'est ainsi surtout cette thématique de l'insécurité qui attire certains juifs, plus que les questions économiques ou sociétales, où les juifs se distribuent de la même manière que le reste de la population[1695]. Pour répondre à ce délitement de l'autorité et aux problèmes que poserait l'islam, une partie de l'orthodoxie juive recherche elle aussi un certain ordre, une certaine réaffirmation des « valeurs » traditionnelles, centrées sur la famille

[1692] Camus, J.-Y. (2010), *op. cit*. Pourtant, les gouvernements de droite ont été mieux crédités pour leurs réactions à l'assassinat d'Ilan Halimi en 2006 et à l'attaque de l'école Otzar HaTorah de Toulouse en 2012, que les gouvernements de gauche lors de l'attaque du musée juif de Bruxelles et des manifestations anti-israéliennes à Paris en 2014. *cf.* (2015), IFOP, Game Changers, pour la Fondation du Judaïsme Français, *op. cit*., p. 52.
[1693] (2015), IFOP, *op. cit*., p. 29.
[1694] *Ib*., p57. La proportion monte même jusqu'à 73% des électeurs déclarés de Marine Le Pen en 2012, affirmant avoir déjà fait l'expérience d'actes ou de comportements antisémites, contre 60% pour les électeurs déclarés de Nicolas Sarkozy et 56% pour ceux de François Hollande.
[1695] Fourquet, J., Manternach, S. (2016), *op. cit*., p. 150.

ou l'identité culturelle. C'est d'ailleurs pourquoi l'ex-chancelier autrichien, Sebastian Kurz, est particulièrement apprécié (Lévi, 39 ans), lui qui s'est fait fort de mener une politique familiale, linguistique mais aussi migratoire conservatrice. Ou encore, le responsable politique néerlandais Geert Wilders, plus offensif encore contre l'islam, ne fait pas l'objet de critiques de la part de la presse orthodoxe[1696] -preuve que c'est bien au nom de son antisémitisme et non de son programme extrême droitier que se fait l'opposition de la presse orthodoxe au Rassemblement National. Or, c'est précisément pourquoi -deuxième temps de l'explication politique-, le processus, souvent commenté, de dédiabolisation[1697], opérée notamment par Marine Le Pen, peut expliquer un attrait nouveau pour le parti. En tentant de normaliser son parti en l'éloignant de ses origines (par un changement de nom, survenu en juin 2018) et de son fondateur, elle ferait sauter un verrou qui repoussait jusque-là des électeurs juifs. Dans ce contexte, ce parti apparaîtrait d'autant plus séduisant qu'il affiche comme priorité la défense des libertés de chacun face à « l'islamisme », y compris la liberté et la sécurité des juifs. La position du parti envers l'immigration, perçue notamment comme un facteur d'insécurité et une menace culturelle, emporterait alors l'adhésion de certains juifs[1698], de certains juifs religieux même. En effet, parmi les 67% de juifs considérant qu'« *Il y a trop d'étrangers dans notre pays* », 76% se disent des pratiquants, et parmi eux, 84% très pratiquants. Or, sans surprise, 93% de ceux qui ont voté Le Pen sont d'accord avec cette proposition, dont 84% sont tout à fait d'accord[1699].

Dans le cas des juifs orthodoxes, il convient d'écarter la première explication, tant ils ont l'assimilation en horreur (*cf.* chapitre 2)[1700]. Quant aux autres explications, elles jouent certainement, mais elles ne sont pas totalement satisfaisantes. En effet, elles ne permettent pas, en l'état, d'expliquer en quoi les juifs orthodoxes seraient plus sensibles à l'antisémitisme, au sentiment d'insécurité, à la peur d'une plus grande visibilité de

---

[1696] *Haguesher*, n°449, 22/03/2017, p32. Il est seulement indiqué que Geert Wilders n'a pas ouvertement défendu l'abattage rituel et la circoncision.

[1697] Dézé, A. (2015), « La « dédiabolisation ». Une nouvelle stratégie ? », dans Crépon, S., Dézé, A., Mayer, N., (dir.), *op. cit.*, 25-50. Des commentaires visant à rassurer les juifs font notamment partie de cette stratégie. En 2020, elle dénonce par exemple « le fléau de l'antisémitisme ». Johannès, F. (20/07/2020), « En condamnant « le fléau de l'antisémitisme », Marine Le Pen prend ses distances avec l'histoire du FN », *Le Monde*. Elle estime également que « *le fondamentalisme islamiste les a pris pour cible* » et les appelle à « *combattre aux côtés de ceux qui ont été lucides sur le danger du fondamentalisme* », (non signé) (01/03/2015), « Marine Le Pen : son appel aux Français de confession juive », Francetvinfo.fr.

[1698] Certains acteurs, tels que Roger Cukierman président du CRIFF, s'est par exemple fait remarquer en affirmant en 2015 qu'à titre personnel, Marine Le Pen était « *irréprochable* ». Deprieck, M. (23/02/2015), « Marine Le Pen de moins en moins persona non grata chez les juifs », *L'Express.*

[1699] Les « *plutôt d'accord* » eux auraient voté pour Nicolas Sarkozy à 41%, pour François Hollande à 36%, pour François Bayrou à 26% et Marine Le Pen à 9%, *cf.* (2015), IFOP, *op. cit.*, p. 31. Encore une fois, la catégorie « très pratiquants » est celle qui se rapproche le plus de celle d' « orthodoxes ».

[1700] Dans un cours tenu en 2017, le *rav* Ron Chaya affirme ainsi que l'assimilation a davantage porté préjudice au peuple d'Israël que l'Holocauste, en détournant plusieurs centaines de millions de juifs du judaïsme. On peut lire sur la page internet correspondante *: « Notre peuple a subi tant de pertes de la part de ses ennemis, mais bien plus encore de son ennemi numéro un : l'assimilation. »*, http://www.leava.fr/cours-torah-judaisme/pensee-juive/construction-personnelle/une-annee-essentielle.php, consulté le 17/07/2020.

l'islam ; à la déception envers Nicolas Sarkozy ou à la « dédiabolisation » du RN. Si elles peuvent expliquer le déplacement à droite de certains juifs, elles peinent à expliquer le déplacement à l'extrême droite de certains juifs orthodoxes. Les données sondagières évoquées font certes état d'une plus grande hostilité des juifs orthodoxes à la poursuite de l'immigration en France, mais encore faut-il l'expliquer. L'enjeu est alors ici de comprendre pourquoi les juifs orthodoxes semblent plus concernés que les autres juifs par un vote pour le RN. Tout d'abord, les juifs orthodoxes de cette enquête déclarant voter pour le FN/RN vont plus loin dans leur description pessimiste de la France. Il ne s'agit pas seulement d'une hausse de l'insécurité, d'un accueil trop généreux de réfugiés, ni même de terrorisme. La question, pour eux, est d'abord et avant tout culturelle.

> « L'État, la France est morte, l'Europe est morte culturellement. Qu'est-ce qu'ils ont à vendre ? Ils n'ont rien à vendre. Sauf le jouir à tout crin. C'est tout. C'est pas…ils peuvent pas endiguer une religion volontariste. Je vois pas comment.
> **Enquêteur** : Pour bien comprendre, qu'est-ce qui vous fait dire que la France, l'Europe sont mortes culturellement ?
> **Enquêté** : Qu'est-ce qu'ils vendent ? Qu'est-ce qu'ils inventent culturellement ? Quoi ? Qu'est-ce qui, Billal machin ? Qu'est-ce qu'ils inventent ? Quoi ? Sérotonine. Bon… » - Marcel, 58 ans.

« *Religion volontariste* », le ton est donné. Cette religion qu'évoque un peu plus tôt l'enquêté est l'islam, qui aurait pour projet de conquérir la France mais aussi l'Europe, à tel point qu'il s'agit de l'« *endiguer* ». Peu de chances selon Marcel de réussir cependant : le libéralisme culturel, dont Billal Hassani serait le symbole, ne serait, à en croire Marcel, qu'un hédonisme bien peu consistant (d'où le besoin de sérotonine, communément appelée l'hormone du bonheur[1701]). Se perdant dans ces débats, les sociétés française et européennes en perdraient toute substance, toute identité qui pourraient constituer une alternative au projet islamique. Or, ce thème du grand remplacement est né et circule dans les nébuleuses d'extrême droite[1702] depuis les années 2000 environ, et en vient même à se greffer au système de croyances de certains juifs orthodoxes. Au cours de notre échange, Lyorel, 60 ans, partage ainsi avec nous un message qu'elle a reçu d'une amie. Il s'agit d'une diatribe reprenant point par point la théorie du grand remplacement, et appelle à un sursaut, avant qu'il ne soit trop tard. Sa surprise est grande lorsque nous lui indiquons qui est Gilbert Collard, auteur supposé de ce texte. Même constat à Strasbourg en 2019 où, lors d'observations participantes, il

[1701] L'enquêté fait peut-être référence à l'ouvrage *Sérotonine* de Michel Houellebecq (2019), donnant à voir un personnage principal désabusé dans un monde sans promesse.
[1702] Jacquet-Vaillant, M. (2021), *op. cit.*, p. 166-202 notamment ; Leconte, C. (2019), « La carrière militante du « grand remplacement » au sein du milieu partisan de l'Alternative pour l'Allemagne (AfD) », *Politix*, (126), 111-134.

n'était pas rare d'entendre des propos élogieux sur Éric Zemmour[1703], et même, Alain Soral, de la part d'orthodoxes souscrivant ouvertement à leurs idées.

Toutefois, invoquer la théorie du grand remplacement ne suffit pas en soi, et il faut encore expliquer pourquoi des juifs orthodoxes y seraient plus sensibles que les autres juifs. Pour essayer de cerner la spécificité des votes orthodoxes, il faut revenir à la définition d'orthodoxe. En effet, l'une de leurs caractéristiques est de pratiquer une étude assidue, souvent quotidienne, des textes de la tradition (*cf.* chapitre 2). Le texte irrigue ainsi les divers aspects de la vie des juifs orthodoxes, et constitue une manière de lire le monde, si bien que la décision électorale peut faire partie de cette *Weltanschauung*. Autrement dit, le diagnostic fait de la situation politique, économique ou encore sociale de la France est mis en cohérence et en séquence avec un schéma issu des textes religieux, tels que compris par ces orthodoxes. Le cas de Haya, 58 ans, est significatif. Tout d'abord, elle fait un constat plutôt sombre d'une France, où l'État serait débordé par la vague islamique, en témoigne la tenue d'une manifestation pro-palestinienne le 15 mai 2021 à Paris, pourtant interdite par le tribunal administratif de Paris :

> « Je trouve extrêmement inquiétant que des manifs interdites aient tout de même lieu. L'affaiblissement du pouvoir apparaît très nettement. ».

Ensuite, elle prolonge ce point sur le manque d'autorité de l'État, récurrent dans des discours de droite[1704], par une réflexion plus globale sur l'islam en France.

> « Personnellement je pense que le phénomène, j'ai envie de dire, de raz de marée islamique en France […] on va dire qu'en France il y a un vide spirituel. On a tellement voulu se débarrasser de la religion, il y a un vide spirituel, et donc l'islam peut s'engouffrer là-dedans. ».

La déchristianisation, la laïcisation de la France sont donc vues comme des faiblesses structurelles, dont sait profiter l'islam pour mieux se diffuser. Ce diagnostic de la carence d'âme pour ainsi dire, présent dans la thèse du grand remplacement, entre en résonance avec un schéma déjà présent dans le texte biblique :

> « Dans le livre de la Genèse, vous avez l'histoire de Joseph qui était la victime de la jalousie de ses frères et à un moment, […] Joseph est jeté dans un puits par ses frères. Et la Torah nous dit que le puits était vide, en tout cas vide d'eau et après elle nous dit que le puits était rempli de serpents. Et les commentateurs nous expliquent "pourquoi il était rempli de serpents ?" Parce que le fait qu'il soit vide d'eau, il ne pouvait pas rester vide, donc il s'est rempli du pire. ».

[1703] Les réactions à son sujet répètent celles sur le RN : *Haguesher* le rejette (*Haguesher*, n°526, 12/12/2018, p. 21, *Haguesher*, n°491, 14/02/2018, p. 25, *Haguesher*, n°520, 31/10/2018, p. 10.
[1704] Girardet, R. (1986), *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil.

Ainsi, cet épisode biblique présente une matrice, appliquée à la situation sociale et politique française : à chasser le christianisme, la laïcité permet à l'islam d'occuper une place spirituelle laissée vacante, de la même manière que l'eau remplacée par des serpents. Le texte religieux agit alors comme un raccourci cognitif : il fournit des clés de lecture du monde, y compris de la situation sociale[1705]. L'islam est ici un *analogon* des serpents dans le puits, et il convient donc de le considérer comme tel : un danger de mort, spirituelle voire physique. Les enjeux étant ainsi définis, l'islam étant constitué comme la principale menace, il convient alors d'en tirer les conséquences, et de voter pour le parti ou le candidat qui semble le plus déterminé à lutter contre cette expansion perçue de l'islam. Et ce, même si ce parti ou ce candidat ont un lourd passif d'antisémitisme. C'est ainsi qu'un peu plus tard, cette enquêtée nous confie voter pour le RN aux élections européennes de 2019. L'on a donc ici l'exemple d'une décision électorale s'appuyant sur une lecture du texte religieux, dans la perspective suivante : « les ennemis de mes ennemis sont mes amis ». Du reste, il s'agit ici moins de réaliser un commandement divin, que de voter à l'aune du texte, en ayant un principe biblique en tête, de puiser dans le texte religieux les ressources d'une prise de décision. C'est également de cette manière que l'on peut comprendre pourquoi Lyorel, 60 ans, nous a exprimé un vif accord avec le texte attribué à Gilbert Collard. En effet, elle est d'autant sensible au thème de l'invasion musulmane en Europe qu'elle est convaincue de la survenue d'un cataclysme :

> « L'islam va dominer le monde. C'est une période catastrophique mais nécessaire à la venue du Messie, car il est dit que la période précédant sa venue sera cataclysmique ».

Ne précisant pas sa source, tant elle lui paraît évidente, Lyorel dispose donc déjà d'un cadre d'analyse, d'une grille de lecture du monde en termes catastrophistes, en termes de grand désordre. Cet horizon d'attente pour ainsi dire étant déjà en place, Lyorel est d'autant mieux disposée à l'égard de cette théorie qu'elle est compatible avec son propre schéma de pensée. Le combat à mener est d'ordre cosmique, et c'est le judaïsme qui permettra d'en sortir vainqueur. Or, le discours du parti d'extrême droite est d'autant mieux reçu que, en plus de proposer un cadrage que les juifs orthodoxes peuvent s'approprier, il ne met pas en avant de religion comme solution. Autrement dit, le Rassemblement National propose un récit (celui du grand remplacement) sans mettre en avant dans son argumentaire le christianisme, mais plutôt la culture chrétienne de la

[1705] Sherkat, D., Ellison, C. (1997), "The Cognitive Structure of a Moral Crusade: Conservative Protestantism and Opposition to Pornography", *Social Forces*, 75(3), 957-980.

France et de l'Europe. Comme d'autres partis populistes, c'est plus la chrétienté que le christianisme qui importe. Alors qu'un catholicisme omniprésent aurait pu agir comme un repoussoir envers certains électeurs juifs, insister sur la culture religieuse[1706] permet de proposer un cadre rassurant, auxquels des juifs, et *a fortiori* des juifs orthodoxes, ne peuvent qu'être sensibles. Et ce, d'autant qu'ils peuvent le concilier avec leur univers intégraliste, et faire de la lecture des textes biblique et talmudique la dynamique de fond qui aboutirait au récit du Rassemblement National. **Le portrait idéologique des juifs orthodoxes votant pour l'extrême droite est ainsi apparu par touches successives : non seulement critiques de droite sur le manque d'autorité de l'État face à une immigration dérégulée, mais aussi insécurité culturelle du fait du grand remplacement à l'œuvre ; à cette différence près que certains juifs orthodoxes ancrent davantage leurs idées dans leur propre compréhension du texte biblique.**

Une question reste toutefois à résoudre : comment expliquer que certains *haredim* constituent le texte en raccourci cognitif, et d'autres non ? Est-ce à dire que, au-delà des risques de désunion et d'antisémitisme, les juifs orthodoxes qui votent pour des partis de gouvernement rejettent toutes les idées d'extrême droite ? Certes non. Certains reprennent par exemple à leur compte l'idée qu'un grand remplacement menacerait l'Europe et la France, idée défendue par l'extrême droite. C'est le cas de Samson, 60 ans, qui exprime une opinion catégorique et particulièrement virulente contre « les » musulmans, plus violente encore que celle d'Haya, 58 ans. Lui-même *haredi*, Samson pourrait ainsi lui-aussi recourir au texte religieux, pour y fonder sa décision électorale. Or, il n'en est rien : Samson est aussi virulemment opposé au Rassemblement National qu'il ne l'est aux musulmans. Alors qu'il exprime une vive hostilité envers les musulmans, pourquoi Samson persiste-t-il dans son opposition au Front National ? Pourquoi ne procède-t-il pas à la même lecture religieuse, au même usage du texte religieux comme raccourci cognitif qu'Haya, dont il partage pourtant le profil *haredi* ? Autrement dit, le raisonnement qui mène de cet épisode de Joseph dans le puits à un vote pour le RN n'est pas mécanique, et n'a rien de nécessaire. C'est bien l'individu, qui, à un moment donné, opte pour un cadrage particulier[1707], qui établit un lien entre ce texte et les musulmans, et permet de faire du texte biblique une justification d'une décision électorale déjà prise.

Quelles sont les variables explicatives de ce cadrage, que le profil religieux ne suffit pas à expliquer ? Le RN est alors un adversaire, ou mieux, un ennemi, au même

[1706] Marzouki, N., Mcdonnell, D., Roy, O. (dir.) (2016), *Saving the People. How Populists Hijack Religion*, Londres, Hurst and Company, p. 11; Ozzano, L. (2020), *The Masks of the Political God. Religion and Political Parties in Contemporary Democracies*, Lanham, Boulder, New-York, Londres, Rowman & Littlefield.
[1707] Nepstad, S. (2013), "Plowshare movement" dans Snow, D., Della Porta, D, Klandermans, B., *et al*., *op. cit.*

titre que les musulmans[1708], ce qui explique pourquoi cet enquêté n'établit pas d'analogie entre la situation politique et sociale française et un passage biblique. En effet, établir une telle analogie revient à caractériser bibliquement un mal, ce qui oblige de lutter sans ménagement. Or, ici, l'ennemi est double, et se prête donc moins à une lecture qui identifie un ennemi en particulier, comme celle du puits de Joseph. De ce fait, cet enquêté n'a aucune raison, aucun motif de surmonter son rejet du RN, puisqu'il ne recourt pas au texte comme ressource cognitive, et n'en fait pas une clé de lecture de la France contemporaine. Autrement dit, la crainte d'un islam conquérant ne suffit pas à expliquer un vote en faveur du RN, puisque des profils très comparables se reconnaissent bien davantage dans la droite *mainstream* (Les Républicains), comme c'est le cas de cet enquêté, plutôt que dans le RN. Il faut alors tenter de comprendre pourquoi certains construisent le texte, en certains endroits, comme un raccourci cognitif, et d'autres non.

Il est difficile de définir des profils sociologiques stables pour ces juifs orthodoxes soutenant ou dénonçant le RN. En effet, le niveau de diplômes et le sexe sont hétérogènes parmi ces deux groupes (les deux présentent des individus peu et très diplômés, des femmes et des hommes), tandis que l'âge (une soixantaine d'années) et le niveau de pratiques (orthodoxes) sont proches. En revanche, une variable explicative semble s'esquisser : celle du lieu de vie, et de son corollaire, la profession. En effet, la plupart des juifs orthodoxes très critiques envers l'islam qui se refusent pourtant à voter pour le RN vivent dans des endroits plus reculés, plus retirés des centres urbains, et travaillent au sein de leur communauté (en tant qu'enseignants ou cuisinières). Ils adoptent en outre des pratiques informationnelles plus resserrées sur la communauté locale, et conformes aux exigences morales en vigueur dans les milieux orthodoxes (*cf.* chapitre 2). Ils se rapprochent ainsi plus que les autres du modèle de l'« enclave » et maintiennent une certaine distance envers la société environnante de manière générale, y compris sa politique, et *a fortiori* pourrait-on dire envers un changement de discours d'un parti politique. Ces juifs les plus « enclavés » font ainsi preuve d'une certaine indifférence aux évolutions politiques, ce qui laisse une place centrale aux prénotions dans la décision électorale, repose sur une mémoire, certes ancienne mais toujours vive (« *il y a quelques années, beaucoup d'années* »), celle des commentaires antisémites du

[1708] Le RN est même plus vu comme un adversaire par les juifs orthodoxes que par les autres : Alors que 31% des « pratiquants » considèrent que l'antisémitisme vient de l'extrême-droite (Contre 26% d'extrême-gauche, et 22% d'origine musulmane. *Cf.* (2015), IFOP, *op. cit.*, p. 50 : 40% des « très pratiquants » font de même (Contre 23% pensant que l'antisémitisme est d'abord d'origine musulmane et 24% d'extrême gauche. A titre de comparaison, dans l'ensemble de l'échantillon, l'antisémitisme est à 31% d'origine d'extrême droite et à 17% d'extrême gauche). Il est difficile d'établir des proportions spécifiques aux juifs orthodoxes. Seulement est-il possible d'affirmer que les juifs orthodoxes ne sont pas unanimes quant à la cause première de l'antisémitisme en France. Tout au plus ressemblent-ils peut-être à ceux qui ont été agressé plusieurs fois, pour qui l'antisémitisme est surtout attribué à l'extrême gauche (*Ib.*, p. 51).

fondateur du Front National, Jean-Marie Le Pen. Ce parti est donc vu comme une menace pour la pratique du judaïsme orthodoxe et doit être à ce titre combattu.

Comment expliquer cet état de fait ? Une hypothèse est que le degré d'éloignement de la société environnante influe sur le comportement politique dans un sens défavorable au RN. En effet, l'une des raisons avancées pour expliquer le vote de certains juifs pour le RN serait la « dédiabolisation » entreprise par le parti (*cf. supra*). Il s'agit donc d'un changement de discours politique qui reste tout extérieur à la communauté. A l'inverse, les actes antisémites pénètrent la communauté et circulent aisément en son sein, certainement parce qu'ils portent parfois atteinte à l'intégrité physique de ses membres. De la sorte, percevoir le discours de normalisation du RN nécessite de s'exposer davantage aux média généraux, ce que ces juifs « enclavés » seraient moins enclins à faire. L'éloignement géographique préserverait d'un vote RN car les prénotions selon lesquelles le Rassemblement National est encore le Front National, c'est-à-dire un parti antisémite, sont peu ébranlées par le quotidien de ces enquêtés : dans ces lieux reculés (zones rurales de la région Ile-de-France, une ville de 30.000 habitants près des Alpes), l'antisémitisme qu'ils observent viendrait plus de l'extrême-droite que des musulmans. La distance géographique induit par ailleurs un autre effet : plus intégrée, la communauté juive dans chacune de ces localités (au sens de *kehila*, d'ensemble des juifs fréquentant une synagogue) est également plus attentive à la voix de son chef spirituel. C'est par exemple lui qui fournit des recommandations de vote en amont des élections comme nous le confie un enquêté (Samson, 60 ans, entretien avec l'auteur, Aix-les-Bains, décembre 2019). Ce faisant, il guide l'attitude électorale de membres aux ressources informationnelles limitées, qui ne font pas de l'acte de vote une priorité. Ce vote se porte sur la droite *mainstream*, seule capable de lutter contre l'islamisation du pays et d'éviter l'antisémitisme d'État qu'instaurerait une victoire du RN. De la sorte, l'éloignement géographique favorise une économie individuelle[1709] centrée sur la communauté, où l'acte de vote ainsi que son orientation sont délégués. En cela, les réseaux de sociabilité prennent la place de variable lourde du comportement électoral[1710]. Ainsi, moins sensibilisés à l'entreprise de « dédiabolisation » du RN, et insérés dans une logique de vote de groupe, sous patronage rabbinique, les juifs orthodoxes les plus enclavés continueraient à voir dans le RN un péril tout aussi grand que dans les musulmans.

[1709] Au sens de pratiques et de représentations, d'imaginaire.
[1710] Berelson, B, Lazarsfeld, P. F., Mac Phee, W. (1954), *Voting. A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign*, Chicago, University of Chicago Press.

L'on comprend alors que les juifs orthodoxes « enclavés » ne recourent pas au texte comme dispositif cognitif car il n'y aurait aucune raison, pour reprendre l'exemple précédent, de comparer les serpents du puits aux musulmans plutôt qu'au RN. Par contraste, les juifs orthodoxes moins « enclavés » sont plus exposés à cette stratégie de « dédiabolisation » et seraient plus enclins à rompre l'équivalence entre antisémitisme musulman et d'extrême droite. Le RN apparaissant certes toujours antisémite, mais moins dangereux à court terme, le dilemme est résolu : il y a donc un ennemi désigné, identifié clairement, texte à l'appui. Nous aboutissons donc à un résultat contre-intuitif : l'on pourrait croire que les plus religieux, ceux qui sont les plus proches des textes, font une lecture encore plus à charge des musulmans et de l'islam, et donc qu'ils seraient les plus déterminés à s'opposer à eux, et à rompre l'équivalence entre RN et musulmans. Or, cette recherche montre que certains, par cela même qu'ils sont orthodoxes, adoptent un mode de vie qui les empêchent de développer un vote RN. Cette démonstration demande enfin d'autres recherches, car elle est insuffisante à expliquer pourquoi certains juifs orthodoxes exposés à la « dédiabolisation » du RN ne votent pourtant pas pour ce parti et ses candidats. Ressortent en tout cas des attitudes électorales différentes, malgré un constat commun (la dangerosité de l'islam) : selon une variable sociologique, à savoir, le degré d'éloignement envers la société environnante, la référence religieuse est constituée ou non en raccourci cognitif. C'est ainsi que peuvent se comprendre les résultats stables du Rassemblement National observés à Aix-les-Bains (*cf.* tableau 19), concordant avec un vote homogène pour la droite.

La dernière question porte sur l'éventuelle ressemblance entre ces juifs orthodoxes votant pour l'extrême droite et les autres électeurs d'extrême droite ? Ont-ils un profil sociologique partagé ? Pour le dire autrement, les juifs orthodoxes votant pour l'extrême droit sont-ils des électeurs d'extrême droite comme les autres ? Le Front National, puis le Rassemblement National étant encore aujourd'hui le principal parti d'extrême droite, les données mobilisées ici le concernent. Il est difficile d'établir une sociologie précise des électeurs de ce parti, tant les justifications apportées au vote FN sont variées[1711], et reposent sur des critères objectifs aussi bien que subjectifs[1712]. Mais si l'électorat du Rassemblement National s'est élargi, ses structures sociologiques demeurent[1713].

[1711] Mayer, N., Perrineau, P. (dir.) (1996), *op. cit*.
[1712] Marchand-Lagier, C. (2009), « Abstention et vote Front National en PACA : approches sociodémographiques et politique de deux faits électoraux durables », dans Gombin, J., Mayance, P. (dir.), Droit(es) aux urnes en région PACA !: l'élection présidentielle de 2007 en région Provence-Alpes-Côte d'Azue, Paris, L'Harmattan, 183-214, p. 196.
[1713] Dans ce paragraphe, nous nous appuyons sur un article de Nonna Mayer. *Cf.* Mayer, N. (2016), « Les constantes du vote FN », *Revue Projet*, 5(354), 11-14.

Certaines variables sont peu prédictives d'un vote pour l'extrême droite. C'est le cas de l'âge et du sexe : le *gender gap* se referme (le survote longtemps constaté chez les hommes s'estompe, de manière encore spasmodique)[1714], et le vote pour ce parti est à peu près autant distribué entre les tranches d'âge (selon les élections, tantôt les moins de 25 ans, tantôt les classes d'âge intermédiaires votent le plus pour ce parti)[1715]. Deux variables seront alors prises en compte.

Tout d'abord, les électeurs de ce parti ont un niveau d'études tendanciellement moins élevé que les autres. Autrement dit, ce parti attirerait parmi les catégories socio-professionnelles peu dotées en capitaux, c'est-à-dire les salariés du privé, les inactifs, les ouvriers non qualifiés de l'industrie, les contremaîtres, les artisans, les ouvriers à la retraite[1716]. Sur ce point, le profil sociologique des juifs orthodoxes peut correspondre, eux qui connaîtraient des situations socio-économiques précaires, notamment en raison de niveaux d'étude parfois peu élevé et de familles nombreuses (*cf.* chapitre 1). Deuxièmement, le vote pour ce parti se renforce à mesure que les électeurs vivent en zones rurales, en voie d'urbanisation[1717], et qui plus est le long du pourtour méditerranéen, dans le Nord et l'Est, « *à l'est d'une ligne Cherbourg-Roanne-Perpignan* »[1718]. Or, cette recherche fait état d'un vote pour l'extrême droite plus élevé en ville (au sein du « ghetto »), qu'en territoire rurbanisé (au sein de l'« enclave »). La vie en zones rurales, en tout cas retirées des grands centres urbains, conformément à la culture de l'« enclave » (*cf.* chapitre 2), prémunirait d'un vote en faveur de l'extrême droite. Il apparait donc que les juifs orthodoxes ne correspondent qu'en partie à ce tableau : certes ils tendent à investir moins les études supérieures que les autres juifs, encore que les établissements orthodoxes en la matière se développent (*cf.* chapitre 7). Mais c'est sur la variable géographique qu'ils se distinguent le plus : s'ils sont en partie présents à l'est de la ligne évoquée, ils résident le plus souvent en villes, et non en zones rurales. Les « enclaves » d'Aix-les-Bains ou de Marseille ne sont ainsi que les rares exemples où la carte des électeurs du Rassemblement National recoupe celle des orthodoxes.

En cela, les électeurs orthodoxes du RN se distinguent des autres électeurs juifs du RN, qui tendent plus à habiter en province. En effet, les juifs qui se disent plutôt d'accord avec certaines affirmations proches de la droite/extrême droite pourraient partager cette

[1714] Marchand-Lagier, C. (2015), « Les ressorts privés du vote front national. Une approche longitudinale » dans Crépon, S., Dézé, A., Mayer, N., (dir.), *op. cit.*, 365-374 ; Mayer N. (2016), *op. cit.*
[1715] Mayer, N. (2009), « Comment Nicolas Sarkozy a rétréci l'électorat Le Pen », *Revue Française de Science Politique*, 57(3-4), 429-445.
[1716] Gombin, J., Mayance, P., (2009), *op. cit.*, p. 160 *sqq. ;* Mayer, N. (2016), *op. cit.*
[1717] Gombin, J., Mayance, P., (2009), *op. cit*., p. 160.
[1718] Mayer, N. (2016), *op. cit.*

sociologie. En effet, alors que 68% des juifs interrogés sont d'accord avec la proposition sur l'insécurité, 62% des juifs d'Ile-de-France le sont, 74% le sont parmi les juifs de province, et même 76% de ceux de l'ex-région PACA[1719]. 82% des titulaires d'un diplôme inférieur au bac sont d'accord, contre 57% de ceux avec un diplôme supérieur. Les résultats sont proches pour la proposition sur les étrangers. Alors que 67% de l'ensemble sont d'accord, 70% des juifs de province le sont, et même 77% des juifs de l'ex-PACA[1720]. Sont également d'accord 81% de ceux qui ont un niveau de diplôme inférieur au bac sont d'accord (contre 59% de ceux qui ont un diplôme supérieur). Ainsi, comme les autres électeurs FN, les électeurs FN juifs viennent plutôt de province, notamment de l'ex-PACA, et avec un niveau d'étude moins élevé. Il se peut certes que ces répondants soient des électeurs du FN, dont ils semblent partager la sociologie. Mais il est impossible, en toute rigueur, d'inférer une intention de vote, ni même la disposition à voter pour un parti à partir de deux questions, qui par ailleurs peuvent indiquer une proximité aussi bien vers l'extrême droite que vers la droite. Une autre caractéristique des juifs votant FN est d'être plus souvent sépharades (14% ont voté pour Marine Le Pen en 2012 contre 7% des ashkénazes)[1721]. D'ailleurs, plus généralement, les sépharades votent plus à droite que les ashkénazes (58% des électeurs juifs de Nicolas Sarkozy l'étaient, alors que 23% étaient ashkénazes, contre 32% pour François Hollande et 33% pour François Bayrou[1722]). Mais il serait difficile de rapprocher cette variable d'autres électeurs FN (peut-être s'agit-il d'électeurs pieds-noirs, mais leur vote pour le FN et leur opposition aux Algériens semblerait s'estomper[1723]).

Du point de vue sociologique, les juifs orthodoxes votant pour l'extrême droite sont donc en décalage partiel avec les autres électeurs (puisqu'ils ne vérifient qu'un seul des deux variables), y compris des autres électeurs juifs d'extrême droite (qui, eux, tendent à vérifier les deux variables).

Un autre type de portraits a été dressés sur les électeurs du FN[1724]. Certains se retrouveraient autour de la figure de « *l'homme d'ordre* », insatisfait des partis traditionnels, accordant une place centrale à la famille, et s'investissant corps et âme dans le parti, et articule la dialectique du « *nous* » et du « *eux* ». D'autres, autour de « *l'homme de violence* », qui recherche aussi le contact avec l'hors-groupe, vécu

[1719] (2015), IFOP, *op. cit.*, p. 28.
[1720] *Ib.*, p. 30.
[1721] Fourquet, J., Manternach, S. (2016), *op. cit.*, p. 128.
[1722] (2015), IFOP, *op. cit.*, p. 22.
[1723] Comtat, E. (2006), *Les pieds-noirs et la politique : 40 ans après le traumatisme du rapatriement*, thèse de doctorat, Université Pierre Mendès-France.
[1724] Orfali, B. (1990), *op. cit.*, p. 190 *sqq*.

comme une menace stimulante. D'autres enfin, autour de « *l'homme assujetti* », qui s'accroche à des principes, notamment à l'Église, qui les rassurent quant à leur propre existence. « *Ils s'appuient sur le charisme du chef pour énoncer des « vérités premières » concernant l'identité française, mais ils ne savent que reprendre les dires d'un tiers* »[1725]. Or il serait bien peu aisé de reconnaitre parmi ces portraits psycho-sociaux des juifs orthodoxes. Les électeurs juifs orthodoxes du FN ne s'investissent en effet pas dans le parti, tant l'essentiel est ailleurs, à la *yeshiva*. Ils ne recherchent pas le contact de la société environnante s'ils la considèrent hostile, mais au contraire, cherchent à s'en préserver (*cf.* chapitre 2). Le troisième portrait serait le plus proche du profil des juifs orthodoxes votant pour le FN, dans la mesure où ils en reprennent les « vérités premières », sur immigration, insécurité et islam. Mais précisément, notre propos est de dire qu'ils articulent ces affirmations à un bagage textuel, dont ils peuvent rendre eux-mêmes compte, par opposition à tout suivisme. En outre, la variable religieuse à laquelle sont adossés ces profils ne trouve pas à s'appliquer dans le cas des juifs orthodoxes. En effet, « *l'homme assujetti* » suivrait une pratique traditionnelle[1726], catégorie qui pose problème dans le cas du judaïsme orthodoxe (*cf.* chapitre 1). Dans la même perspective psycho-sociale, les électeurs du FN, surtout les hommes, auraient plus de difficulté à contenir leurs émotions, notamment leur colère[1727]. Aucun élément ne permet d'appliquer ce résultat aux juifs orthodoxes, mais une récente étude de sociologie des émotions peut être pertinente ici. Pavlos Vasilopoulos et George Marcus[1728] soulignent en effet le rôle particulier de la peur, qui, plus qu'une autre émotion, a une capacité à capter toute l'attention d'un individu. Mécanisme neuromoteur de survie, elle consiste à concentrer attention et énergie sur un objet, qui devient le point unique des préoccupations. Face à une menace perçue, un électeur serait capable de rompre avec ses loyautés électorales antérieures et à voter pour un candidat ou un parti en fonction d'un unique motif. C'est ainsi, d'après les auteurs, que des vagues électorales d'ampleur se produisent sans que des millions d'électeurs n'aient renié leur loyauté première. Il en irait de même dans le cas de certains électeurs votant pour l'extrême droite, notamment juifs orthodoxes : la peur de l'islam serait l'unique enjeu par rapport auquel se positionner, outrepassant quelques réticences que ce soit.

[1725] *Op. cit.*, p. 212.
[1726] *Idem.*
[1727] Amengay, A., Durovic, A., Mayer, N. (2017), « L'impact du genre sur le vote Marine Le Pen », *Revue française de science politique*, 6(67), 1067-1087.
[1728] Vasilopoulos, P., Marcus, G. (2017), « Deux voies vers la droite: Enjeux, émotions et vote FN » dans Fillieule, O. (dir.), *Sociologie plurielle des comportements politiques: Je vote, tu contestes, elle cherche…* Paris, Presses de Sciences Po, 289-320.

3.2 L'élection présidentielle de 2022

Jusqu'en 2017, des juifs orthodoxes votant pour le FN pouvaient le faire au motif notamment de la lutte contre « le grand remplacement ». Le cycle électoral de 2022 présente un intérêt tout particulier, puisque pour la première fois, la candidate du RN et l'un des porte-voix en France de la théorie du grand remplacement, Éric Zemmour, étaient en concurrence. Or, avec une offre électorale diversifiée, les juifs orthodoxes se tournant vers l'extrême droite sont amenés à prendre position. Apparaissent alors des motifs d'opposition, tantôt au bénéfice de Marine Le Pen, tantôt d'Éric Zemmour.

Tout d'abord, en 2022 comme en 2017, des juifs orthodoxes ont apporté leur suffrage à l'extrême droite. Il n'est que de considérer les résultats dans quelques bureaux de vote à forte présence orthodoxe. A Sarcelles, ville souvent étudiée pour la forte présence de juifs orthodoxes[1729], et plus précisément dans le quartier dit de « la Petite Jérusalem », Éric Zemmour récolte plus de 28%, jusqu'à plus de 39% des voix, contre une moyenne de 11,55% pour la ville.

Tableau 36 - Vote pour Marine Le Pen et Éric Zemmour, élection présidentielle (T1, 2022), Sarcelles (%)

	Bureau 21	Bureau 22	Bureau 24	Bureau 25	Moyenne de la ville
Éric Zemmour	35,23	39,52	37,10	28,85	11,55
Marine Le Pen	8,02	6,45	5,20	6,10	12,62

Source : élaboration de l'auteur, à partir de documents municipaux

Par le primat que ces bureaux de vote accordent à Éric Zemmour, cette ville est un cas limite. Certes les quatre bureaux de vote concernés ne sont pas les seuls à connaître un survote pour ce candidat (c'est le cas de 6 autres bureaux) mais l'ampleur de ce survote leur est propre (son score s'échelonne dans ces 6 bureaux de 11,63% à 17,75%)[1730]. Au deuxième tour Marine Le Pen ne bénéficie pas d'un survote comparable : les bureaux 21, 22, 24 et 25 votent moins pour la candidate que l'ensemble de la ville (de 21,68% à 26,33% contre 32, 13% pour l'ensemble de la ville). C'est donc bien le candidat Éric Zemmour qui est le préféré.

Tableau 37 - Vote pour Marine Le Pen, Élection présidentielle (T2, 2022), Sarcelles (%)

Bureau 21	Bureau 22	Bureau 24	Bureau 25	Moyenne de la ville
23,95	17,95	21,68	22,27	32,13

Source : élaboration de l'auteur, à partir de documents municipaux

[1729] Strudel, S. (1996), *op. cit.*. Sarcelles fait également partie du programme de recherche Encounters : Muslim-Jewish encounter, diversity & distance in urban Europe: religion, culture and social model.

[1730] https://www.sarcelles.fr/wp-content/uploads/2022/04/TABLEAU-SARCELLES-ER-tour-scaled.jpg, https://www.sarcelles.fr/wp-content/uploads/2022/04/RÉSULTATS-2e-SARCELLES-TOUR-PRÉSIDENTIELLE-2022.pdf, consultés le 03/06/2022

Le même constat se fait dans le XIX[e] arrondissement de Paris, dans les bureaux de vote situés au croisement de la rue Manin et de l'allée Darius Milhaud.

Tableau 38 - Vote pour Marine Le Pen et Éric Zemmour, Élection présidentielle (T1, 2022), XIX[e] arrondissement de Paris (%)

Bureau de vote	21	22	24	25	26	Moyenne de la ville
Éric Zemmour	9,44	7,47	14,14	9,34	10,84	6,88
Marine Le Pen	3,53	6,37	4,48	4,13	4,47	5,29

Source : élaboration de l'auteur, à partir de documents municipaux

Tableau 39 - Vote pour Marine Le Pen, Élection présidentielle (T2, 2022), XIX[e] arrt. de Paris (%)

Bureau 21	Bureau 22	Bureau 24	Bureau 25	Bureau 26	Moyenne de la ville
12,58	18,29	15,33	11,09	11,01	14,15

Source : élaboration de l'auteur, à partir de documents municipaux

Il se fait aussi à Strasbourg, avec un score plus élevé que la moyenne pour Éric Zemmour au premier tour.

Tableau 40 - Vote pour Marine Le Pen (MLP) et Éric Zemmour (EZ) - Élection présidentielle (T1, 2022), Strasbourg (%)

	École élémentaire Edouard Branly 407/507	E.N.G.E.E.S 104/414[1731]	École élémentaire Schoepflin 110/420	Centre chorégraphique 418/Place des fêtes	Centre chorégraphique 419/Place des fêtes	Lycée Kléber 421	Lycée Kléber 422	Lycée Kléber 423	Moyenne de la ville
MLP	15,78	3,37	3,47	5,88	4,06	3,14	3,19	4,94	11,05
EZ	8,09	10,55	6,40	10,06	12,82	13,72	13,21	12,23	5,99

Source : élaboration de l'auteur, à partir de documents municipaux

Tableau 41 - Vote pour Marine Le Pen - Élection présidentielle (T2, 2022), Strasbourg (%)

École élémentaire Edouard Branly 407/507	E.N.G.E.E.S 104/414[1732]	École élémentaire Schoepflin 110/420	Centre chorégraphique 418/Place des fêtes	Centre chorégraphique 419/Place des fêtes	Lycée Kléber 421	Lycée Kléber 422	Lycée Kléber 423	Moyenne de la ville
26,92	11,96	11,63	14,47	14,14	12,40	13,60	14,31	22,35

Source : élaboration de l'auteur, à partir de documents municipaux

A partir de ces tableaux, deux observations peuvent se faire. La première est que l'extrême droite emporte une part significative des voix dans les bureaux de vote à forte présence d'orthodoxes ; significative mais variable : entre 10 et 17% à Strasbourg, et

[1731] Les numéros et noms de bureaux de vote peuvent avoir changés entre 2014 et 2015, suite au passage de 10 à 6 cantons. Par ailleurs, lors des élections législatives, la ville de Strasbourg est répartie en trois circonscriptions. Or, la troisième comprend d'autres villes, dont il a fallu retrancher les résultats, pour obtenir des données pour la seule ville de Strasbourg.
[1732] *Idem.*

35% et 46% à Sarcelles. Ces résultats sont surtout à l'avantage d'Éric Zemmour. La deuxième est que l'extrême droite s'affaisse au second tour, Marine Le Pen ne parvenant à capter qu'une partie des voix orthodoxes. Comment comprendre cette répartition des voix ? Pour quels motifs certains juifs orthodoxes acceptent de voter aux deux tours pour l'extrême droite (Le Pen – Le Pen, ou Zemmour – Le Pen), alors que d'autres s'arrêtent à un vote pour Éric Zemmour au premier tour ?

3.2.1 Marine Le Pen plutôt qu'Éric Zemmour

D'après les enquêtés de cette position, il faudrait tout d'abord mettre au crédit de Marine Le Pen de s'être débarrassée de tous les individus fascistes présents jusqu'alors dans le parti. Sa proximité du reste avec Vladimir Poutine et Viktor Orban n'est en rien rédhibitoire, puisqu'ils ne seraient pas antisémites. Certes la proposition d'interdire l'abattage rituel est « *inacceptable* » pour Hubert, 66 ans, mais il temporise : cette proposition n'émane pas de Marine Le Pen, mais d'un responsable du parti (en l'occurrence, Jordan Bardella). En outre, la majorité parlementaire nécessaire pour voter une telle mesure serait loin d'être acquise, d'où le conseil d'Hubert : « *il faut attendre de voir* ». Les accusations d'antisémitisme sont ainsi détournées de ces deux candidats, pour se porter sur, outre la gauche, Emmanuel Macron : portant un bilan peu rassurant, il ne se donnerait pas les moyens de lutter contre l'antisémitisme. C'est d'ailleurs en raison de ce motif qu'il indique qu'en 2022 plus qu'en 2017 des orthodoxes s'apprêteraient à voter pour des candidats d'extrême droite. Ce même motif qui consiste à récuser l'antisémitisme du Rassemblement National et de sa candidate n'est pas isolé, et s'est retrouvé à plusieurs reprises au cours de cette enquête :

> « Je pense qu'elles [les filles de Jean-Marie Le Pen] ont reçu une éducation fortement antisémite, mais je pense que Marine, bon, elle n'est pas complétement idiote non plus, et je pense qu'elle s'est sortie de ça. Je pense, nan je ne pense pas qu'elle soit...Bon si on lui proposait un petit million en échange d'un Juif à envoyer au crématoire, je ne sais pas ce qu'elle ferait. Mais *a priori*, je ne pense pas que ce soit une grande motivation chez elle. » - Haya, 58 ans.

En ce qui concerne Éric Zemmour, il lui est inenvisageable de voter pour lui. Si Haya partage certaines de ses idées, elle ne peut concevoir de voter pour juif assimilé prônant la dilution de l'identité juive dans une culture chrétienne. Il en viendrait même à défendre le catholicisme, ce qui, même dans le cas d'un « catholicisme d'identité »[1733], est inacceptable. Elle formule en cela une critique proche de celle d'*Haguesher*, non sans humour :

[1733] Portier, P. (2012), *op. cit.*

> « Autour de moi, il a des gens qui veulent voter Zemmour, et justement je leur dis “nan mais attends tu déconnes, un mec qui veut mettre une amende si tu veux mettre la kippa dans la rue ? Nan mais tu déconnes, un mec qui est allé à la messe de Noël ? Un Juif qui est là à dire “le christianisme coule dans vos veines. Nan mais tu déconnes complétement quoi”. Ben non, ils veulent voter Zemmour. » (avant février 2022).

3.2.2 Éric Zemmour plutôt que Marine Le Pen

Pourtant, c'est bien au nom de l'antisémitisme reproché à Marine Le Pen et son parti qu'Abel, 55 ans, exclut catégoriquement de voter pour elle. Il en veut pour preuve la proposition du vice-président du parti, Jordan Bardella, d'interdire l'abattage rituel. Interrogé sur la position parfois jugée trop dure d'Éric Zemmour sur la laïcité, Abel répond d'ailleurs par cette proposition : c'est bien le Rassemblement National qui propose d'interdire l'abattage rituel, pas Zemmour. Autrement dit, un motif si lourd, si déterminant pour d'autres *haredim* dans leur opposition à Zemmour, est ici mis en rapport avec une proposition de l'alternative à l'extrême droite, ce qui suffit à le balayer. Quant au reproche de promouvoir la culture chrétienne alors qu'il est juif, Abel ne le considère pas : « *Bien sûr, on aimerait qu'il soit autrement, mais ce n'est pas l'élection du meilleur Juif. C'est l'élection du Président de la République* ». S'il reconnait être dérangé à l'écoute d'un juif appeler à l'assimilation, cet inconfort lui paraît dérisoire face au péril qui menace la France. S'il se tourne vers Éric Zemmour, Abel n'en a pas moins de la sympathie pour Marine Le Pen et son « *franc-parler* », ou encore pour Éric Ciotti, qui serait l'un des rares à attirer l'attention sur « *l'islamisme* » sans verser dans l'antisémitisme. C'est bien ce dernier point qui pourrait rendre compte de l'attrait de juifs orthodoxes pour Éric Zemmour : il permettrait un vote d'extrême droite dénué d'antisémitisme.

Du reste, même auprès d'orthodoxes n'ayant pas voté pour lui, Éric Zemmour dispose parfois d'une certaine sympathie. Si Haya par exemple se montre acerbe, Hubert se montre bien plus magnanime. Hubert juge par exemple possible de s'adapter à l'interdiction du voile dans la rue proposée par Éric Zemmour : les femmes juives se couvrent souvent la tête d'un bonnet. Il opte d'autant plus pour cette adaptation qu'elle présente un avantage majeur : la discrétion. S'il affirme comprendre le besoin pour certaines femmes musulmanes de porter un voile, il n'en estime pas moins que « *la visibilité génère de l'inquiétude* », et que porter un voile est « *une propagande* [qui] *incite d'autres femmes à le mettre* ». A cela s'ajouterait la prétention hégémonique de certains musulmans, qu'« *il faut éduquer* », car « *ils se placent en dehors du cadre* ». Éric Zemmour aurait « *le courage de faire ce constat* ». Au reproche que lui font certains

orthodoxes de prôner l'assimilation, Hubert répond par la nuance : « *Éric Zemmour n'appelle pas à s'assimiler dans la culture chrétienne, mais dans la culture laïque et républicaine* ». Toutefois, il reprend aussitôt l'expression de culture chrétienne : « *Pogroms du Moyen-Âge mis à part, la France a une culture judéo-chrétienne* », et ce sont ces « *valeurs fondamentales pour se dire français* » que défend Éric Zemmour. En ce sens, « *les gens ont mal compris Zemmour* ».

Il ressort de ce *verbatim* plusieurs points caractéristiques d'une attitude de droite (extrême). Tout d'abord, il reprend le topos monarchique de l'homme visionnaire mal traité de tous : incompris, à tort caricaturé, Éric Zemmour ne chercherait pourtant qu'à dresser un diagnostic honnête de la situation de la France. En outre, il fait valoir une définition substantielle de l'appartenance à la société française : il faudrait ainsi se soumettre à un ensemble de « valeurs » : cet ensemble n'est pas défini mais l'on comprend qu'il consiste à s'inscrire fidèlement dans un ordre (judéo-)chrétien. C'est peut-être d'ailleurs pour s'y fondre lui-même, et faire rentrer le judaïsme « dans le cadre », qu'il écarte d'un revers de la main l'antisémitisme médiéval pourtant parfois féroce. Enfin, il reprend à son compte la peur récurrente d'une transformation des modes de vie sous l'effet d'une présence musulmane renforcée, et son corolaire, une attitude martiale : « *la défense de la France est importante* ». Néanmoins, bien qu'il partage son constat, Hubert se détourne des solutions qu'il propose : interdire le voile, « *ce n'est pas une solution* ». Sans développer davantage, peut-être au nom de la sympathie qu'il manifeste pour ce candidat, Hubert semble toutefois indiquer que ces propositions affecteraient aussi la pratique orthodoxe. C'est pourquoi il se tourne davantage vers Marine Le Pen

3.2.3 Sortir de l'impasse

Toutefois, si certains orthodoxes exprimant un vote protestataire, à l'extrême droite, manifestent une sympathie pour les deux candidats (à l'instar d'Hubert), d'autres ne peuvent se résoudre à soutenir l'un plutôt que l'autre. C'est le cas notamment de Léa, 29 ans, pour qui Marine Le Pen est encore indissociable de l'antisémitisme originel du parti de son père :

> « C'est sûr que s'il y a Le Pen, on ira voter contre. Enfin, je pense que c'est ancré, Le Pen, on sait très bien que c'est antisémite. Enfin, on sait très bien, Le Pen, c'est traduit comme ça. ».

Pour autant, elle ne tourne pas vers un vote pour Éric Zemmour, dans la mesure où elle s'oppose fermement à une interdiction éventuelle de donner des prénoms étrangers aux nouveau-nés, et de porter un voile dans la rue :

« Ça n'a aucun sens de faire ça, je ne comprends pas. Quand bien même il peut mettre toutes les amendes qu'il veut, quand on touche au domaine de la foi, d'abord, on n'a pas à toucher c'est privé et ça ne fera que renforcer un sentiment d'appartenance. Ce que lui ne veut pas. Donc c'est une mesure complétement stupide. […] C'est pas possible qu'un Juif aille voter Zemmour. En tout cas je ne le ferais pas, même si je m'aligne quand même sur pas mal de points. Pas tous parce qu'il est quand même assez violent. ».

Outre ces mesures qui contraindraient la vie des juifs orthodoxes en France, Léa reprend à son compte, dans la suite de l'entretien, des éléments constitutifs d'un discours d'extrême droite : un emballement liberticide à l'occasion de la pandémie, la critique d'une classe politique qui s'accroche au pouvoir, de surcroît incompétente et indifférente aux besoins des Français, une manipulation médiatique ainsi qu'une insécurité croissante. C'est pourquoi elle affirme se porter sur un autre candidat classé à l'extrême droite, Nicolas Dupont-Aignan. Ce dernier présenterait ainsi le même point de vue populiste et la peur de l'islam qu'Éric Zemmour et Marine Le Pen mais, critère distinctif, ne souhaiterait pas prendre de mesure particulière envers la pratique religieuse.

Bien qu'elle penchât depuis plusieurs années pour le Rassemblement National, Haya a changé d'avis pendant la campagne électorale : alors qu'elle reste farouchement opposée à un vote pour Éric Zemmour, elle affirme ne plus pouvoir voter pour Marine Le Pen. La cause en serait la guerre en Ukraine, ou « opération spéciale » déclarée le 24 février 2022 par Vladimir Poutine :

« Pour moi, la laïcité à la Zemmour, c'est une catastrophe. La Le Pen, ben c'est la débitrice du Kremlin, faut pas déconner maintenant avec ce qui s'est passé, on a un peu ouvert les yeux sur Poutine. Moi, vous savez quelque part, j'aimais bien Poutine avant. Je le trouvais même séduisant parce que je le trouvais intelligent, et sportif. Il avait toutes les qualités. Maintenant pour moi c'est Hitler, il manque plus que la moustache.
Enquêteur: Et là, vous parlez de Marine Le Pen débitrice, mais qu'est-ce que vous en pensiez avant qu'elle ait autant de liens avec un Poutine belliqueux? Qu'est-ce que vous en pensiez avant ?
Enquêtée: Eh bien, je pense que je passais seulement sous le tapis, c'est pas grave. Parce que je ne me rendais pas compte que Poutine, il était comme ça. Donc, quelque part c'était pas grave. Maintenant, effectivement, si on ouvre les yeux, c'est quand même elle qui est débitrice d'un autre pays quoi. Donc pour diriger un pays, enfin si vous voulez j'attache énormément d'importance à la souveraineté nationale d'un pays quel qu'il soit. Enfin, je pense que pour un pays et pour le dirigeant d'un pays, la souveraineté nationale doit être une considération essentielle. Donc forcément, aller mendier de l'argent auprès d'un autre État, ben c'est pas acceptable en fait, c'est une faute. Je pense que c'est une faute, je n'ai pas beaucoup creusé le sujet, mais je pense que c'est une faute grave. ».

C'est donc un motif en partie conjoncturel qui a détourné Haya d'un vote pour Marine Le Pen : face à cette guerre, les liens avec la Russie ne sont plus supportables. Conjoncturel en partie seulement, puisqu'outre la responsabilité première de Vladimir

Poutine dans cette guerre, le lien de dépendance financière qui lie le parti de Marine le Pen à la Russie pose, aux yeux d'Haya, un problème d'indépendance. Autrement dit, elle ne méconnaissait pas ce lien mais, mis à la lumière de l'actualité, elle ne peut plus pratiquer la dissonance cognitive, et érige cette question en problème. C'est pourquoi, interrogée sur la souveraineté européenne que met en avant Emmanuel Macron, Haya répond par un propos idéologique, qui fait de la construction européenne un projet depuis le début voué à l'échec :

> « Pour moi, la souveraineté européenne c'est du bidon. Alors sur l'Europe, je pense un peu comme Zemmour, c'est à dire que je pense qu'il ne faut pas se la jouer, faut pas se l'imaginer. […] Si vous voulez l'Europe, c'est pas les États-Unis d'Europe. Comme il dit Zemmour, où que vous alliez vous avez qu'une seule ambassade des États-Unis, vous n'avez pas une ambassade du Texas, une ambassade du Montana etc, vous avez une seule ambassade. Mais où que vous alliez vous avez une ambassade de Pologne, une ambassade de France, une ambassade du Portugal etc. Et chaque pays a ses intérêts. D'ailleurs on le voit actuellement dans la manière où les différents pays réagissent à la crise Ukrainienne. Il n'y a pas une réaction européenne de bloc, mais dans tous les domaines. Il n'y a pas une politique européenne de bloc parce qu'ils ont des intérêts différents, parce qu'ils ne sont pas du tout au même niveau économique, parce qu'ils n'ont pas du tout la même culture, parce qu'ils n'ont pas du tout les mêmes attaches émotionnelles. ».

Face à cette aporie électorale, ne pouvant se résoudre à choisir entre les deux candidats en pointe à l'extrême droite, elle choisit de ne pas voter : un abstentionnisme qui résulte d'une surpolitisation, d'une accumulation d'informations qui rendent impossible la prise de décision ; bien différent de l'abstentionnisme d'indifférence (*cf. infra*). Léa, 29 ans, et Haya, 58 ans, ont donc opté pour des voies alternatives. Autre point commun : ces enquêtées se maintiennent au premier tour à l'extrême droite, et récusent un vote pour Valérie Pécresse, accusée de présenter un programme proche voir identique à celui d'Emmanuel Macron. Au deuxième tour, ceux qui sont rebutés par l'antisémitisme de Marine Le Pen et de son parti, se tournent vers Emmanuel Macron, faisant de l'antisémitisme l'unique variable de leur décision électorale.

Tableau 42 - Arguments pour et contre les candidats d'extrême droite (synthèse)

Critiques envers Éric Zemmour Critique identitaire (Il est assimilé)	**Réponse d'électeurs d'Éric Zemmour** Minimiser l'enjeu (Pas l'élection du meilleur juif)
Critique sur la pratique (Il est trop dur sur la laïcité)	Contre-attaquer (L'interdiction de la *shritta* émane du RN)
Critiques envers Marine Le Pen Critique d'antisémitisme Critique sur la pratique (*shritta*)	**Réponse d'électeurs de Marine le Pen** Minimiser (RN débarrassé, MLP pas antisémite) Temporiser (« *il faut voir* »)

Source : élaboration de l'auteur

Exposer ces diverses attitudes permet de montrer que ces juifs orthodoxes se situent clairement dans un espace extrême droitier pour des motifs politiques qui ne leur sont pas propres, pour le dire d'un mot, dans une perspective souverainiste et populiste, autour de la notion de « grand remplacement ». A cet égard, parmi les enquêtés orientés à l'extrême droite, même ceux qui votent pour Marine Le Pen, tous disent partager le constat d'Éric Zemmour. Mais au sein de cet espace, ils se positionnent en fonction des questions qui leur sont spécifiques, qui ont à voir avec la judéité orthodoxe en France : la pratique (abattage rituel), la sécurité (antisémitisme), l'identité (prénoms hébreux).
De ces diverses positions, se dégage une certaine pluralité, dans la mesure où aucun argument définitif n'est partagé par l'ensemble des enquêtés s'orientant vers l'extrême droite. Autrement dit, alors que le vote protestataire se fait uniquement à l'extrême droite, tant la gauche et l'extrême gauche sont conspuées pour un motif unique (« *l'islamo-gauchisme* »), aucun motif ne semble départager définitivement Éric Zemmour et Marine Le Pen. Se dégage également une impression de réversibilité, dans la mesure où la même proposition d'un candidat peut susciter tantôt adhésion, tantôt hostilité (l'interdiction des signes religieux visibles dans l'espace public est soit un outil de lutte bienvenu contre une prétendue hégémonie musulmane, soit une mesure vexatoire affectant les juifs), tantôt indifférence, tantôt vive hostilité (la judéité d'Éric Zemmour soit suffit à détourner de lui des voix orthodoxes, soit n'entre pas en ligne de compte). Enfin, il apparait que les *haredim* de l'« enclave » valorielle, au contact de la société environnante, soient particulièrement représentés dans cette catégorie du vote protestataire.

Néanmoins, un indice de cette reconfiguration, certes plus faible qu'à Strasbourg, est aussi à relever à Aix-les-Bains. S'il suit les tendances de l'électorat de la ville, le vote pour le Rassemblement National, et, plus généralement, pour l'extrême droite, dépasse légèrement la moyenne municipale.

Tableau 43 - Vote pour le FN/RN à Aix-les-Bains (%)

	Bureau de vote Liberté Nouvelle	Bureau de vote Liberté Ancienne	Moyenne de la ville
EP 2022 1er tour (Éric Zemmour)	21,97 (8,68)	20,57 (12,92)	19,62 (9,41)
EP 2022 2e tour	43,38	41,51	38,19
EP 2017 1er tour	21,42	23,30	18,63
EP 2017 2e tour	33,24	32,28	31,06
EL 2017 1er tour	11,24	10,20	8,73
EP 2012 1er tour	20,78	18,03	16,84
EL 2012 1er tour	15,63	13,72	12,65
EM 2014	19,11	15,98	15,33

Sources : documents municipaux

Pour comprendre cet écart très aléatoire (parfois inférieur à 1 point, ou, hors élections municipales autour du maire sortant, moins de 2 points, parfois supérieur à 5 points), et toujours plus grand dans le bureau de la Liberté Nouvelle, une étude micro encore plus approfondie est nécessaire. La variable chronologique serait-elle suffisante à expliquer ces résultats ? Difficile de le dire, car certes le plus fort écart entre la moyenne et ce bureau de la Liberté Nouvelle était celui du deuxième tour de l'élection présidentielle de 2022 (5,19 points), mais il était déjà de 3,94 au premier tour de l'élection présidentielle de 2012). Mais, lors de cette même élection présidentielle de 2022, au premier tour, il n'était que de 2,35 points, avec un vote pour Éric Zemmour lui-même inférieur à la moyenne. Si cet écart devait se confirmer voire se renforcer, l'une des explications possibles serait la perte de prégnance de la culture de l'« enclave ». Autrement dit, elle ne protégerait alors plus tout à fait d'un vote pour l'extrême droite. La culture de l'« enclave », comme contre-société protectrice, est cependant limitée : ces mêmes bureaux de vote d'Aix-les-Bains affichent un vote pour le RN plus fort que dans les autres bureaux de vote. L'« enclave » se ferait plus poreuse même dans un bastion *haredi*. Si ces électeurs sont bien orthodoxes, l'une des hypothèses est qu'ils seraient eux aussi sensibles au discours sur le grand remplacement, qui leur permettrait de surmonter leur réticence à voter pour l'extrême droite. Une autre, complémentaire, serait qu'il s'agit de *Modern-Orthodox,* en croissance dans cette ville (*cf.* chapitre 2), qui, plus exposés à la société environnante, le seraient aussi à la « dédiabolisation » du Rassemblement National. Quoi qu'il en soit, qu'il soit dû à des *Modern-Orthodox* ou à des *haredim*, ce vote ni tout à fait stable ni tout à fait en croissance pour l'extrême droite peut peut-être se lire comme la preuve que, même sur ce territoire, la culture de l'« enclave » se reconfigure. A défaut de pouvoir comparer les profils des électeurs RN juifs orthodoxes et des autres électeurs RN, il est pertinent de comparer les profils des juifs orthodoxes électeurs RN et des juifs orthodoxes hostiles au RN, puisqu'en est ressortie la variable géographique (plus que proprement religieuses, *haredim* ou *Modern-Orthodox*).

Cette seconde orientation du vote, pour l'extrême droite, participe d'une recomposition à l'œuvre parmi la judaïcité française, une partie prolonge le glissement vers la droite jusqu'à l'extrême droite. Ce glissement est surtout fonction du niveau de pratique (les *haredim* sont plus concernés que les *Modern-Orthodox*), et du lieu de vie (le « ghetto » plutôt que l'« enclave »).

Conclusion de section

Au terme de ce parcours, il n'est certes pas possible d'établir de lien de causalité entre profils orthodoxes et comportement électoral, mais il est possible d'être plus précis quant à l'orientation du vote des juifs orthodoxes. Parce qu'ils sont pratiquants, les juifs orthodoxes trouvent à s'insérer dans ce mouvement de droitisation qui concerne la judaïcité dans son ensemble. Mais les modalités de ce vote sont plus complexes qu'un seul vote à droite : les votes orthodoxes se répartissent entre abstention et participation, entre vote pour les diverses nuances de droite et vote sur enjeu patronné. Trois tendances lourdes se dégagent :

1) Les *haredim* de l'« enclave » s'abstiennent plus que les autres, et quand ils votent, le font sous patronage rabbinique selon une logique de vote sur enjeu, en fonction des intérêts liés à la pratique. Un tel vote apparaît plus homogène que le vote des *haredim* du « ghetto ». Cette observation reconduit les résultats de travaux existants[1734].

2) Les *haredim* en dehors de l'« enclave », ceux qui se comportent comme les *Modern-Orthodox* se tournent plus vers l'extrême-droite que les *Modern-Orthodox*. Au second tour, une partie se tourne à nouveau vers l'extrême droite, tandis que l'autre, rebutée par le candidat d'extrême droite encore en lice, se tourne vers un candidat opposé (tant qu'il n'est pas de gauche).

3) Les *Modern-Orthodox* ainsi que certains *haredim* votent, et votent, au premier tour, pour la droite parlementaire. Lorsque celle-ci n'atteint pas le second tour, ils se tournent vers le candidat opposé à l'extrême-droite (tant qu'il n'est pas de gauche). Ce parcours n'est pas non plus nouveau[1735].

La comparaison d'Aix-les-Bains à Strasbourg renseigne donc sur les mutations de l'orthodoxie au contact de la société environnante. A Aix-les-Bains, le comportement des juifs orthodoxes présente deux caractéristiques, qui tiennent à la culture de l'« enclave »: un abstentionnisme plus marqué et un vote sous patronage rabbinique qui tend à homogénéiser les résultats d'un bureau de vote à l'autre. A Strasbourg, l'abstentionnisme a laissé sa place à une participation, dans un bureau de vote, proche, et dans tous les autres, systématiquement supérieure à la moyenne de la ville. Et l'homogénéité des votes a laissé sa place à une certaine pluralité. Cette normalisation se

---

[1734] « *Aux deux extrêmes, le rapport à la scène publique est vécu au prisme du religieux, qui seul conditionne attitudes et comportements politiques. Dans le cas du retrait, l'appartenance au judaïsme est à la fois mode de vie et vision du monde. La religion n'est pas perçue comme option d'un individu au sein de la nation. Concrètement la probabilité de non-inscription ou d'abstention constante est forte, la politique ne suscite qu'indifférence, elle n'a pas sa place dans un univers organisé en fonction du religieux. A l'autre extrême, il n'y a pas évacuation du politique par la religion mais envahissement de la sphère publique par le religieux. C'est le groupe de pression. La politique n'est sujet d'intérêt et objet de mobilisation que parce qu'elle est instrumentalisée au profit des demandes religieuses*. », Strudel, S. (1996), *op. cit.*, p. 347.

[1735] *Cf. idem* tant sur le vote à droite que sur le vote par opposition à l'extrême droite.

traduit également par une certaine loyauté pour des partis de gouvernement, surtout des partis de droite ou du centre. Or, ce constat peut illustrer la reconfiguration de la culture de l'« enclave », lorsqu'elle se fait valorielle et moins géographique (quand l'« enclave » se fait « ghetto »). Autrement dit, malgré un regroupement topographique, la présence au cœur de la société non-juive n'est pas anodine, et engendre des effets sur le comportement électoral, et, au-delà, du rapport à la citoyenneté des juifs orthodoxes. La proximité très étroite à la société environnante, plus précisément l'inclusion topographique dans la société environnante, modifie le rapport utilitariste à la politique et à l'État dans un sens idéologique : le vote n'est alors plus seulement un outil pour obtenir des avantages matériels immédiats, mais un dispositif permettant de porter et défendre des idées.

Cette droitisation plurielle, qui explore les diverses nuances de droite, distingue d'ailleurs les juifs orthodoxes français de leurs homologues états-uniens par exemple, qui votent à contre-courant du reste de la judaïcité états-unienne. En effet, les juifs états-uniens votent dans leur ensemble très largement pour des candidats démocrates. En particulier, les juifs libéraux - votent pour les démocrates. Ils sont en effet détenteurs de niveaux d'étude plus élevés que les orthodoxes, ce qui les prédispose, comme le reste de la population, à un vote à gauche, d'autant qu'ils sont partisans d'une plus forte séparation entre Églises et État[1736]. Ils utiliseraient en outre leur vote pour s'opposer, plus encore que les libéraux non-juifs, aux évangéliques conservateurs[1737], soupçonnés d'antisémitisme. Enfin, le discours des républicains sur la sécurité d'Israël ne trouve pas de résonance auprès d'eux, eux qui, tendant à s'éloigner progressivement d'Israël, n'en font pas un enjeu du vote. Pour toutes ces raisons, et malgré les efforts des républicains pour attirer des électeurs juifs[1738], ils restent très majoritairement du côté des démocrates[1739]. En revanche, les juifs orthodoxes états-uniens ont commencé leur migration vers la droite à partir des années 2000 : ils ont voté certes majoritairement pour Al-Gore, mais certainement en raison de son colistier Joe Lieberman, lui-même juif orthodoxe. Cette candidature aurait ainsi seulement retardé la droitisation des juifs orthodoxes. En effet, depuis 2004, ils votent massivement et avec constance pour les

[1736] Wald, K. (2015), "The Choosing People: Interpreting the Puzzling Politics of American Jewry." *Politics and Religion,* 8, 4–35.
[1737] Uslaner, R., Lichbach, M. (2009), « Identity versus Identity: Israel and Evangelicals and the Two-Front War for Jewish Votes", *Politics and religion*, 2(3), 395-419; Uslaner, E. (2015), "What's the Matter with Palm Beach County?", *Politics and Religion*, 8(4), 699-717.
[1738] Mundy, A. (2012), "Republicans Make Big Push for Jewish Voters.", *The Wall Street Journal* ; Alvarez L. (2012), "Republicans Intensify Drive to Win over Jewish Voters.", *The New York Times.*
[1739] Mellman, M., Strauss, A, Wald, K. (2012), *Jewish American Voting Behavior 1972–2008: Just the Facts*, en ligne, The Solomon Project.

candidats républicains[1740]. Électeurs désormais fidélisés, ils sont notamment sensibles au soutien à Israël et au conservatisme moral (sur le financement public des écoles religieuses notamment)[1741] que ces candidats expriment. Ces deux raisons expliquent pourquoi les marges de candidats républicains parmi les plus larges sont délivrées dans certaines circonscriptions à la forte population orthodoxe[1742]. De fait, les juifs orthodoxes états-uniens votent comme les autres conservateurs religieux[1743], y compris les Mormons[1744].

En ce sens, le vote des juifs orthodoxes français tend à s'aligner sur celui des orthodoxes états-uniens. Il en va de même pour leurs homologues israéliens et britanniques ; ces derniers s'orientant vers la gauche ou le centre jusque dans les années 1990 tout du moins[1745], avant de voter pour le parti conservateur, notamment sous l'effet des accusations d'antisémitisme qui n'ont cessé d'entacher le parti travailliste. Cette droitisation de la judaïcité française la distingue toutefois de l'orientation politique des musulmans : non seulement ils votent en bloc pour la gauche[1746], mais ils témoignent aussi d'une opposition pour l'heure inflexible au Rassemblement National[1747].

Se pose une nouvelle fois la question de la spécificité des juifs (orthodoxes) par rapport à d'autres juifs orthodoxes et d'autres groupes religieux orthodoxes. Par leur dénonciation de l'antisémitisme, les juifs orthodoxes de la protestation rejoignent plus généralement les juifs français, qui déclarent à 74% que l'antisémitisme a beaucoup augmenté, contre 70% des juifs de Hongrie, 58% de Belgique, 37% de Suède, 32% d'Allemagne, ou encore 27% du Royaume-Uni et d'Italie[1748] (ce qui est pour le moins paradoxal, dans la mesure où ils

---

[1740] (2021), Pew Research Center, *op. cit.*, p. 133.
[1741] (2015), Pew Research Center, *op. cit*. D'autres raisons peuvent être invoquées. Donald Trump est également perçu comme pro-israélien et ayant de bonnes relations avec gouvernement israélien; soutien au financement public d'écoles confessionnelles (ce qui est contre le premier amendement, comme le rappelaient les *Reform*); Ivanka Trump convertie au judaïsme (elle visite d'ailleurs la tombe du rabbi de loubavitch quelques jours avant l'élection), Jared Kushner est orthodoxe; Donald Trump a le grand avantage d'être un homme. Mais quelques districts *haredim* votent pour Hillary Clinton, surtout satmar, en raison de leur soutien moins inconditionnel à Israël. En outre, Bill Clinton a commué la peine de 4 *haredim* à la fin de sa présidence; des luttes de pouvoir internes font que deux rabbis appellent à voter pour Hillary Clinton et Donald Trump. Au-delà de ces raisons, les juifs orthodoxes se comportent comme tous les croyants, qui en majorité indiquaient en 2020 voter pour Donald Trump (à l'exception des protestants noirs et des catholiques non-blancs, qui se sont majoritairement portés vers Joe Biden), tant le parti républicain est de plus en plus perçu comme le garant de la liberté de religion. *Cf.* (2020), Pew Research Center, « White evangelical approval of Trump slips, but eight-in-ten say they would vote for him »; Chelini-Pont, B. (2021), « Catholique et politique aux États-Unis », *Études*, 2, 7-18 ; et sur un ton plus militant, Wallis, J. (2005), *God's Politics. Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It*, Lion Hudson, Oxford.
[1742] Deutsch, N. (2017), *op. cit.*
[1743] Beinart, P. (27/10/2004), "The End Of the 'Jewish Vote'", *The Whashington Post.*
[1744] Feldman, N. (2015) "Mormonism in the American Political Domain » dans Givens, T., Barlow, P. (dir.), *The Oxford Handbook of Mormonism*, New-York, Oxford University Press.
[1745] Valins, O. (1999), *op. cit.*
[1746] Dargent C., 2011, « Le vote des musulmans », CEVIPOF. Lors du premier tour de l'élection présidentielle de 2017, les musulmans déclarés ont voté à 56% pour des candidats de gauche ou d'extrême gauche. *cf.* (2017), IFOP, « Le vote des électorats confessionnels au 1er tour de l'élection présidentielle ».
[1747] Fourquet, J. (2015), *op. cit*. Certains peuvent comprendre que des proches votent FN mais avancent toujours une opposition, qui les empêche de franchir le pas. *Cf.* Fourquet, J., interview pour BFMTV, 09/11//2015 (https://www.youtube.com/watch?v=2D_jWY7oLRQ&t=9s, consulté le 18/08/2022).
[1748] Fourquet, J., Manternach, S. (2016), *op. cit.* p. 36. *Cf.* O'Flaherty, M. (2018), *Experiences and perceptions of antisemitism European Union. Second Survey on discrimination and hate crime against Jews in the EU*, Agency for Fundamental Rights.

déclarent moins que les autres avoir fait l'objet, sur l'année 2017-2018, d'actes d'antisémitisme (27% contre 41% en Allemagne et 39% en Belgique, 28% pour la moyenne de 12 pays européens)[1749]. Seulement en Italie et au Royaume-Uni cette proportion est proche. Sur les 5 dernières années, 37% des juifs de France déclarent avoir fait l'objet d'une forme d'antisémitisme (contre 39% pour la moyenne de ces 12 pays[1750]). Qu'il soit pensé comme intrinsèque ou non au rapport à l'autre non-juif, qu'il soit vu de manière plus ou moins extensive, qu'il recouvre la politique étrangère ou non, qu'il fasse l'objet de plus ou moins d'investissement de la part des orthodoxes, l'antisémitisme est une cause de gêne, d'inconfort au sein de la société française. Qu'il soit lié à l'« islamo-gauchisme » ou plus directement aux musulmans, il peut générer un vote à l'extrême droite.

La comparaison avec d'autres groupes religieux est là encore pertinente, pour cerner la spécificité du rapport au politique des juifs orthodoxes. En ce qui concerne la participation, dans le cas des juifs orthodoxes, la pratique religieuse[1751] peut engendrer un rapport de citoyenneté distendu, qui s'exprime par l'abstention ou un vote patronné désinvesti. Or, dans le cas des pratiquants catholiques et protestants, le rapport de citoyenneté est plus exigeant, dans la mesure où le croyant se doit de s'investir de multiples façons dans la société : par l'action sociale, mais aussi le vote[1752]. En revanche, par l'orientation de leur vote, plus précisément par leur vote droitisé, les juifs orthodoxes connaissent une évolution proche d'autres groupes religieux. Certes, ils restent distincts des musulmans, groupe religieux qui se singularise par son vote massif et constant à gauche[1753], même s'ils se heurtent au libéralisme des mœurs ; constat qui se vérifie également avec les données internationales[1754]. Mais les juifs orthodoxes se comportent dans les urnes comme les protestants. Alors que les protestants ont longtemps voté

[1749] O'Flaherty, M. (2018), *op. cit.*, p. 52. Moins nombreux à se dire objet d'au moins un commentaire insultant ou menaçant en personne (15% contre 29% en Allemagne, 26% aux Pays-Bas), d'au moins un regard ou geste inapproprié (16% contre 24% en Allemagne, 17% aux Pays-Bas) et d'au moins un message hostile sur internet et les réseaux sociaux (10% contre 15% en Allemagne et aux Pays-Bas).

[1750] Allemagne, Belgique, Pays-Bas, Pologne, Espagne, Suède, Danemark, Autriche, France, Italie, Royaume-Uni, Hongrie. *Ib.*, p. 49.

[1751] C'est en effet la pratique religieuse, plus qu'une religion en particulier, qui peut influer sur l'orientation du vote. La culture nationale, quand elle est empreinte de religion, influence l'implication politique, mais ne l'incite, à droite ou à gauche. *Cf.* Hargreaves, A., Kelsay, J., Twiss, S., (2007), *Politics and religion in France and the United States*, Arlington, Lexington Books.

[1752] « *les pratiquants – qu'ils soient catholiques ou protestants – ont un idéal très élevé de citoyenneté, étant plus exigeants dans la définition du bon citoyen que les non pratiquants et les sans religion. Pour eux, le bon citoyen doit être impliqué sur tous les fronts potentiels de la citoyenneté, le vote, le respect des lois, le paiement de taxes, l'action sociale, l'action humanitaire et caritative* », Bréchon, P. (2021), *op. cit.*, p. 190.

[1753] Leveau, R., Schnapper, D. (1988), « Religion et politique : juifs et musulmans maghrébins en France », dans Leveau, R., Kepel, G. (dir.), *Les musulmans dans la société française*, Paris, Presses de Sciences Po, 99-140 ; Withol de Wenden, C. (1988), *Les immigrés et la politiques*, Paris, Presses de Sciences Po ; Cesari, J. (1994), *Etre musulman en France : associations, militants et mosquées*, Paris, Karthala ; Dargent, C. (2003), *op. cit.* ; Dargent, C. (2010a), *op. cit.* ; Brouard, S., Tiberj, V., (2005), *Français comme les autres ? Enquête sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque*, Paris, Presses de Sciences Po ; (2008), IFOP, « 1989-2007 : enquête sur l'évolution de l'Islam de France » ; (2013), IFOP, « Le vote des musulmans à l'élection présidentielle » ; Bréchon, P. (2013), « Religion et valeurs en Europe », *Futuribles*, (393), 75-87.

[1754] Inglehart, R., Norris, P. (2002), « Islam and the West : Testing the Clash of Civilizations Thesis », John F. Kennedy School of Government, Harvard University.

majoritairement pour la gauche[1755], ils se sont retrouvés pour une bonne part au centre et à droite[1756]. Il en va de même pour les catholiques. Mieux : le développement d'un vote juif pour l'extrême droite semble accompagner celui d'un vote de catholiques pour l'extrême droite. Au second tour de l'élection présidentielle de 2017 par exemple, les suffrages catholiques exprimés se sont répartis entre Emmanuel Macron et Marine Le Pen[1757], alors qu'en 2012, ils s'étaient massivement tournés vers Nicolas Sarkozy[1758]. Comme les juifs orthodoxes, ils peuvent être séduits par le discours de défense que tient le parti, qui fait du christianisme, ou plutôt, de la culture chrétienne, une arme face à l'islam[1759]. C'est le cas des jeunes surtout, ceux qui réaffirment leur identité catholique[1760], et plus largement des catholiques identitaires[1761], qui, faisant du catholicisme l'identité de la France, sont les plus susceptibles de surinvestir le discours sur les racines chrétiennes de la France à protéger. Il s'agit bien des catholiques identitaires, plus que des catholiques pratiquants réguliers[1762], qui eux sont les moins nombreux à voter pour le Marine Le Pen (29% contre 46% pour les pratiquants occasionnels et 39% pour les non-pratiquants[1763]). C'est ainsi par exemple que 43% des électeurs potentiels de François Fillon en 2017 déclaraient que la religion occupait une place importante dans leur vie (contre 12% des électeurs potentiels de Jean-Luc

---

[1755] Siegfried, A. (1945), « Le groupe protestant cévenol sous la Troisième République » dans Boegner, M., Siegfried, A. (dir.), *Protestantisme français*, Paris, Plon, 23-35 ; (1949), *op.cit.* ; Schram, S. (1954), *Protestantism and Politics in France*, Alençon, Corbière et Jugain ; Baubérot, J. (1977), « L'évolution du groupe socio-religieux protestant dans la société française contemporaine », dans *Églises et groupes religieux dans la société française. Intégration ou marginalisation ?*, Strasbourg, CERDIC, p. 137-178; Greilsammer, A. (1980), « Sociologie électorale du protestantisme français », *Archives des sciences sociales des religions*, 49(1), 119-145 ; Bréchon, P. (1990b), *Attitudes religieuses et politiques des protestants*, Grenoble, Institut d'études politiques; Dargent, C. (1994), *La foi, la morale et le conflit : culture et comportements politiques des protestants français*, thèse de doctorat de science politique, Paris I. Dès les années 1980 cependant, ils commencent à se décaler à droite. *cf.* Akoka, J. (1986), « Juifs et protestants de France : analyse comparative du comportement électoral », *Pardès*, 3, 125-131, p. 130.

[1756] (2017), IFOP, *op. cit*.

[1757] Raison du Cleuziou, Y. (2017), « Définir le vote catholique légitime. Un enjeu de pouvoir religieux et politique », Études, 7, 65-76, p. 10.

[1758] Le Bars, S. (07/05/2012), « 79 % des catholiques pratiquants réguliers ont voté pour Nicolas Sarkozy », *Le Monde*, cité dans Raison Du Cleuziou Y., (2014), *op. cit*.

[1759] Marzouki, N., Mcdonnell, D., Roy, O. (dir.) (2016), *op. cit*. Si des catholiques pratiquants votent donc plus pour le FN, ce n'est pas parce qu'il a renforcé dans son discours les valeurs chrétiennes, mais parce qu'il se montre plus en phase avec les jeunes chrétiens pratiquants en proposant de défendant la culture chrétienne contre des ennemis communs (rejet religion, islam), p. 89. En raison de cette différence de perception de la religion (comme culture et non comme dogme), le FN est plus libéral que l'Église sur la liberté sexuelle, et les sympathisants du FN plus que ceux de l'UMP, 90), alors qu'il est plus xénophobe.

[1760] Ils constituent une part importante des électeurs catholiques de Marine Le Pen en 2012, puisque 27% des catholiques de moins de 35 ans ont voté pour la candidate du Front National. *Cf.* (2012), IFOP, pour Association pour la Fondation de Service politique, liberté politique.com, famille chrétienne, « 2012 Présidentielle ».

[1761] Pelletier, D. (2019), *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*, Paris, Albin Michel.

[1762] Le propos n'est pas d'évoquer un éventuel glissement à droite des catholiques à partir du vote des pratiquants réguliers, tant ceux-ci représentent désormais une portion congrue (2,5% des électeurs se déclarant catholiques) (*cf.* Pelletier, D. (28/04/2022), « La notion de vote catholique n'a plus de sens », *La Croix*). Il est plutôt de comparer des votes orthodoxes/pratiquants réguliers.

[1763] (2017), IFOP, pour *Le Pèlerin*, *op. cit*. Ces résultats sont globalement stables entre les instituts de sondages et par rapport à 2012. *Cf.* (2017), IFOP, Harris Interactive, « Le vote au premier tour de l'élection présidentielle de 2017 selon l'appartenance et la pratique religieuses ». *« Le positionnement politique des catholiques engagés est assez conforme à ce que l'on sait du positionnement des catholiques pratiquants. Il est caractérisé par une surreprésentation des votes de droite et centre-droit ; une sous-représentation des votes de gauche ; une sous-représentation du vote FN. Reste que le FN a des marges de progression possibles parmi les catholiques pratiquants : 17% ont voté FN au 1er tour des régionales de 2015 ; 48,2% sont d'accord ou plutôt d'accord avec l'idée que c'est un parti utile ; 44% sont d'accord ou plutôt d'accord avec l'idée que c'est un parti comme les autres ».* Raison du Cleuziou, Y. (2019), *op. cit.*, p. 21.

Mélenchon, 23% de ceux d'Emmanuel Macron, 22% pour ceux de Marine Le Pen)[1764]. Ou plutôt, qui étaient les moins nombreux. En effet, l'élection présidentielle de 2022 fait état d'une évolution du vote des catholiques pratiquants réguliers : au premier tour, 37% des catholiques pratiquants réguliers auraient voté pour l'extrême droite (dont 21% pour Marine Le Pen, contre 12% en 2017), « *ce qui témoigne d'un alignement sur les moyennes nationales et d'une sortie des pratiquants de leur réserve à son égard*. »[1765]. Les pratiquants réguliers auraient également été 16% à exprimer leurs suffrages à Éric Zemmour, contre 10% des pratiquants occasionnels et 7% des non-pratiquants, accentuant le vote des catholiques pratiquants réguliers pour l'extrême droite : la variable de l'intensité de la pratique semble donc favoriser un vote à l'extrême droite[1766].

Tableau 44 – Intention de vote pour l'extrême droite, par religion (2012-2022)

	Catholiques	Catholiques pratiquants	*Dont catholiques pratiquants réguliers*	*Dont catholiques pratiquants occasionnels*	Catholiques non pratiquants	**Protestants**	**Musulmans**	**Sans religion**	**Ensemble**
EP 2022 - T1	**40**	40	*40*	*40*	38	**22**	**9**	**25**	**32,5**
EP 2022 - T2	**45**	42	*39*	*45*	45	**35**	**15**	**41**	**42**
EP 2017 - T1	**29**	19	*14*	*23*	30	**28**	**10**	**28**	**27,2**
EP 2017 - T2	**38**	38	*29*	*46*	39	**33**	**8**	**30**	**34,3**
EP 2012 - T1	**22**	16	-	-	23	**-**	**-**	**19**	**20,3**

Source : enquêtes IFOP pour *Le Pèlerin*

Un autre élément de preuve est que, après s'être plus mobilisés que les autres catholiques pour la Manif pour Tous[1767], les catholiques pratiquants partageraient plus qu'eux la théorie du grand remplacement proposée par l'extrême droite : les catholiques pratiquants sont 60% à être d'accord avec la proposition d'Éric Zemmour d'interdire prénoms étrangers aux nouveau-nés (contre 36% des catholiques non-pratiquants et 22% des sans religion)[1768], et 69% d'accord avec ses propos sur le grand remplacement (contre 56% des catholiques non-pratiquants et 39% des sans religion)[1769], 93% à considérer avec lui que « La France doit rester un pays chrétien » (devant les non-

[1764] (2017) Game Changers, Ipsos, Sopra Steria, « *Election présidentielle. La place de la religion et de la laïcité dans l'élection présidentielle* », p. 5.
[1765] Raison du Cleuziou, Y. (12/04/2022), « La radicalisation droitière des catholiques est durable », *La Croix.*
[1766] Ces données sont peut-être toutefois à relativiser. En effet, il se peut que cette hausse ne se vérifie pas dans le nombre de suffrages exprimés : du fait de la sécularisation, et de l'invisibilisation de catholiques modérés, désireux de se dissocier d'un catholicisme lié à l'extrême droite, moins d'électeurs se déclarent catholiques. Les catholiques pratiquants eux continueraient à se déclarer comme tels : d'où une proportion en hausse, même si le nombre de ceux qui a voté pour l'extrême droite en 2022 est le même qu'en 2017. *Cf.* Raison du Cleuziou Y. (2022), *op. cit.*
[1767] Les pratiquants réguliers sont plus représentés au sein des participants à la Manif pour Tous (18,5 des catholiques allant à la messe hebdomadairement y ont participé), qu'au sein de ceux qui auraient voulu y participer (8,1) et qui n'y ont pas participé (6,1%). *Cf*. Raison du Cleuziou (2019), *op. cit.*, p. 22.
[1768] (2021), IFOP pour le DDV et la LICRA, « A six mois du 1er tour de l'élection présidentielle...observatoire du « zemmourisme », « ampleur et limites de la « zemmourisation » des esprits », p. 8. Une limite à la comparaison est que les catholiques pratiquants réguliers n'apparaissent pas dans cette enquête.
[1769] « *Il y a un peuple qui remplace un autre* (...), *qui tiers-mondise le pays avec* (...) *une civilisation islamique qui remplace un peuple issu d'une civilisation chrétienne et gréco-romaine depuis 1500 ans* », *Ib.*, p. 11.

pratiquants à 85%, et 50% des sans religion[1770]). Est-ce à dire que se dessinerait en France une évolution ethnoreligieuse du vote, comparable à la situation américaine où, à une exception près (les protestants noirs), les croyants les plus pratiquants votent à droite et les autres à gauche [1771] ? Plus ou moins. Certes les musulmans pratiquants peuvent ressembler, par leur vote, aux protestants noirs états-uniens : bien que pratiquants, ils voteraient à gauche[1772]. Mais, malgré l'existence de sans religion votant à droite et de pratiquants votant à gauche, les franges moins pratiquantes des catholiques et des juifs tendraient à voter avec constance pour la droite.

Le vote paradoxal des juifs orthodoxes pour l'extrême droite n'est pas unique, puisque d'autres groupes votent ou s'associent à des partis ou mouvements qui, de prime abord, semblent aller contre leur intérêt. C'est le cas notamment, en Allemagne, des Russes d'origine allemande : pour se démarquer des nouveaux arrivants, source d'inquiétude pour la plupart des populations européennes[1773] (surtout à partir de 2014) et marquer leur bonne intégration, ils délaissent tendanciellement la CDU/CSU, qui a œuvré dans le passé à les intégrer, pour voter pour l'AFD[1774], malgré son attitude parfois jugée xénophobe[1775]. C'est le cas aussi des femmes votant pour le RN, pas toujours pour des motifs idéologiques ou de soutien à la figure de Marine Le Pen. Il peut aussi s'agir d'une transaction, d'un arrangement familial, relationnel[1776]. Ou encore, des femmes peuvent aussi participer à des mouvements fondamentalistes pour se perfectionner, pour monter en compétences et servir la cause[1777]. Leur participation est acceptée parce qu'elle permet au mouvement de mobiliser d'autres femmes sans remettre en cause les organigrammes existants[1778].

Un autre résultat de la précédente démonstration, le texte religieux comme raccourci cognitif, n'est pas non plus spécifique aux juifs orthodoxes de France. En effet, la croisade morale d'évangéliques américains contre la pornographie s'est faite sur des

---

[1770] *Ib.*, p13. En revanche, ils sont 80% à considérer avec lui que « il y a trop d'immigrés aujourd'hui en France », juste devant les 79% de catholiques non-pratiquants et les 56% de sans religions, p. 15.
[1771] Kellstedt, L., Guth, J. (2021), « Religious Voting in the 2020 Presidential Election Testing Alternative Theories", *Politics and Religion*, 15(2), 257-281, p. 277-278.
[1772] Et ce, d'autant que le vote est le principal répértoire d'action pour une minorité connaissant mal la justice et les institutions. C'est ainsi que des croyants conservateurs peuvent voter pour des partis de gauche (des musulmans votant pour le SPD en Allemagne par exemple). *Cf.* Giorgi, A. (2018), *Religioni di minoranza tra Europa e laicita locale*, Milan, Mimesis Edizioni.
[1773] (2018), Game Changers, IPSOS, « Un monde divisé ? », p. 9.
[1774] L'AfD présente par ailleurs la même ambiguïté que le RN, entre des déclarations favorables aux juifs et à Israël, et des difficultés à gérer en interne les remarques ou éléments antisémites. *Cf.* Kortmann, M., Selent, M. (2021), « Between philo-Semitic civilizationism and anti-Semitic nationalism: The ambivalent attitude of the Alternative for Germany towards Judaism, Jews and Israel", communication au congrès de l'ECPR.
[1775] Goerres, A., Mayer, S., Spies, D. (2018), « Immigrant voters against their will: a focus group analysis of identities, political issues and party allegiances among German resettlers during the 2017 bundestag election campaign », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 46(7), 1205-1222.
[1776] Marchand-Lagier, C. (2015), *op. cit.*
[1777] *Cf.* Ozzano, L. (2014), "The Paradox of The Female Participation In Fundamentalist Movements", *The Open Journal of Sociopolitical Studies*, 7(1), p. 14-34.
[1778] *Idem* ; Jacquet-Vaillant, M. (2021), *op. cit.* ; Avanza, M. (2009), « Les femmes padanes militantes dans la ligue du nord, un parti qui « l'a dure » dans Fillieule O., Roux, P. (dir.), *Le sexe du militantisme*, Paris, Presses de Sciences Po, 143-165.

fondements d'abord religieux, en l'occurrence, la croyance en l'infaillibilité de la Bible, rendant d'autres arguments (comme la contamination sociale du péché) superflus[1779]. Ou encore, le mouvement des Frères Musulmans ou des mouvements salafistes se sont certes constitués en mouvements sociaux, notamment par les services rendus à certaines populations côtoyées, ils se structurent autour d'une identité où la référence religieuse est centrale : le mot d'ordre « l'islam est la solution » révèle le statut du texte, au fondement de l'ordre socio-politique qu'il s'agit de mettre en place[1780]. Dans d'autres cas, si ce mot d'ordre global n'est pas repris, le texte religieux peut faire l'objet d'interprétation herméneutique, diffusée notamment pendant les sermons pour appeler à refuser toute implication politique et sociale qui ne placerait pas le Coran à son fondement[1781].

Conclusion de chapitre

Au terme de cette exploration des attitudes des juifs orthodoxes face à la société française, il apparaît qu'elles recoupent le triptyque d'Hirschman, que ce soit dans le rapport à la possibilité de la pratique ou au vote. Il est possible du reste d'aller plus loin, et de tenter une mise en correspondance entre trois attitudes. Se dessinerait alors le tableau suivant :

La première accepte les contraintes inhérentes à une société non-juive (difficultés de pratique, antisémitisme), et pratique un vote de loyauté. C'est même pour éviter davantage de difficultés en matière de pratique et d'antisémitisme qu'une certaine veille électorale est opérée par la presse orthodoxe.

La deuxième est plus revendicative, dans la mesure où ils dénoncent ces difficultés, en deux temporalités : une résistance au quotidien dans les paroles et les actes, et une résistance plus ponctuelle, par le vote. Dénoncer les difficultés de pratique de même que voter pour le parti d'extrême droite apparaissent ainsi comme des manières d'exprimer un inconfort, un désaccord envers la société française ; une société qui perturberait la vie des juifs orthodoxes à intervalles réguliers (difficultés de pratique, antisémitisme, discours contre Israël), ou sur le long terme (grand remplacement). Néanmoins, même s'ils émettent de lourdes critiques envers la société française, ils y prennent part en ce

[1779] Sherkat, D., Ellison, C. (1997), *op. cit.*
[1780] Benkheira, H. (2019), « Pourquoi la Salafiyya ? Remarques sur le cas algérien à la fin du XXe siècle » dans Baubérot J., Portier P., Willaime J.-P., *La sécularisation en question. Religions et laïcités au prisme des sciences sociales*, Paris, Classiques Garnier, 297-316 ; Al-Achmawi, M. (1990), « L'islamisme contre l'islam (Introduction) », *Égypte/Monde arabe*, 1, 211-219.
[1781] Liyakat, T. (2007) « To Vote or Not to Vote : The Politcization of American Islam », dans Hargreaves, A., Kelsay, J., Twiss, S., (dir.), *op. cit.*, p. 131.

qu'ils continuent de vivre et de travailler au contact de non-juifs et de se prononcer lors des élections.

La troisième se situe plus en retrait de la société française, ce qui s'observe par le développement d'institutions en interne et un investissement plus ponctuel du vote. L'éloignement de la société française, surtout pratiqué par des *haredim*, peut ainsi prendre trois formes : le développement d'institutions en interne, pour contourner des espaces non-juifs, et un désinvestissement électoral, qui se caractérise par un vote sur enjeu et patronné. Le premier aspect de cet *exit* indique à quel point il n'est pas que question de pratique au sens strict (manger *casher*, s'absenter pour *shabbat* et les fêtes), mais bien de cohésion valorielle du système de vie *haredi*, potentiellement perturbé par des représentations et pratiques alternatives. Il permet de comprendre pourquoi cet *exit* idéologique pousse les plus intransigeants à quitter non seulement les lieux non-juifs mais aussi la société non-juive, parfois jusqu'à l'*alya*. Le second aspect est fonction d'une organisation communautaire, par certains aspects holistiques. La communauté locale est en effet un réservoir de sens et de ressources, qui peut accompagner, voire décider, du comportement, y compris électoral, de ses membres. La première preuve est que, même dans cette épure *haredi*, les orthodoxes ne se réfugient pas dans une abstention massive (parce que des figures d'autorité s'investissent ponctuellement dans le vote). La seconde est le net soutien accordé à la mairie sortante. Ce vote patronné est ainsi le signe d'une intégration communautaire forte, puisqu'il n'est pas étonnant que des individus vivant ensemble, partageant les mêmes convictions et les mêmes intérêts votent dans le même sens (comme c'est le cas dans la plupart des couples[1782]). C'est, d'ailleurs, pourquoi une analyse contextuelle du vote[1783], articulant comportements électoraux et cadre de vie, est surtout pertinente pour une communauté intégrée, qui partage jusqu'au lieu de vie et s'insère dans des modèles et dynamiques communs (modèle de la contre-société, reconfiguration de la culture de l'« enclave »). C'est bien cette cohésion topographique qui a pu permettre de travailler sur des bureaux de vote, et ainsi de voir s'esquisser une spécificité des juifs orthodoxes de l'*exit*, tant en termes de participation (par intermittence) que d'orientation (pour la droite). Cette analyse géographique du vote présente, jusqu'à un certain point donc, la rurbanité comme la clé

[1782] Baloge, M., Gregory, M. (2018), « Le vote à l'épreuve du couple », *Travail, genre et sociétés*, 40, 69-84. *Cf.* plus largement Muxel, A. (dir.) (2014), *La vie privée des convictions : Politique, affectivité, intimité*, Paris, Presses de Sciences Po.

[1783] Bussi, M. (2014), « L'explication électorale au prisme des sciences du territoire », *Fronts et frontières des sciences du territoire*, 77-82 ; Agnew, J.E. (1990), "From political methodology to geographical theory ? A critical review of electoral geography", dans Taylor, P.J., Johnston, R.J., *Developments in electoral geography*, London, Routledge, 1960-1987 ; Braconnier, C., (2010), *Une autre sociologie du vote. Les électeurs dans leurs contextes : bilan critique et perspectives*, Paris, Lextenso Editions, Cergy-Pontoise, LEJEP ; Bussi, M., (2008), "Modeling Spatial Logics of Individual behaviors: from methological Environmentalim to the Individual Resident Strategist", dans Guermond, Y. (dir.), *The modelling Process in geography*: *From Determinism to Complexity*, Hoboken, Wiley, 137-160.

de l'opposition au Rassemblement National, alors que dans d'autres cas, elle peut être la clé du soutien à ce parti -un sentiment de déclassement pouvant surgir en ruralité [1784]. De la sorte, le vote pour le Rassemblement National paraît possible sous trois conditions: une raison textuelle, qui ferait du vote pour le RN la conséquence de la lecture du texte biblique ; une raison contextuelle, qui tiendrait au mode de vie des juifs orthodoxes ; une raison politique, qui ferait de l'évolution du RN l'élément déclencheur d'un vote juif orthodoxe en faveur du RN. Cette dernière explication, on l'a dit, n'est pas propre aux juifs orthodoxes, mais elle peut, en se combinant à certaines de leurs caractéristiques, se révéler plus déterminante.

Ce vote patronné sur enjeu n'est pas spécifique aux juifs orthodoxes français. En effet, les *haredim* de Boisbriand, près de Montréal, ou les satmar de Williamsburg votent en bloc. D'une part, ils tendent à prendre part massivement aux élections, et d'autre part, ils votent dans le même sens[1785], c'est-à-dire, au Canada comme aux États-Unis, pour des partis conservateurs ; les consignes du *rebbe*, du dirigeant de communauté suffisant à expliquer et la participation électorale et l'orientation du vote[1786]. Outre la proximité idéologique avec tel candidat ou parti, ce sont bien des intérêts en jeu qui motivent le vote de certains groupes religieux. C'est le cas des Amish, se rendant aux urnes lorsque sont en jeu des questions relatives à leurs pratiques et mode de vie, comme la chasse ou le zonage des terrains agricoles[1787]. En ce sens, les juifs orthodoxes de France ne sont pas la seule minorité religieuse à pratiquer le vote sur enjeu. En dehors de ces intérêts bien compris, c'est l'indifférence qui règne[1788]. Ce désinvestissement relatif de la société française concerne aussi certains musulmans. Les salafistes peuvent en effet rejeter le vote, vu comme une compromission avec une société impie, ce qui se traduirait par un abstentionnisme marqué[1789]. Ce désinvestissement du vote de la part des croyants

[1784] Marchand-Lagier, C. (2017), *Le vote FN*, Paris, De Boeck Supérieur, p. 196.
[1785] Feldman, J. (2003), *Lubavitchers as Citizens. A Paradox of Liberal Democracy,* Ithaca, Cornwell University Press.
[1786] Gutwirth, J. (2004), *op. cit.*, p. 57; Mintz, J. (1992), *op. cit*.
[1787] Hurst, C., Mcconnell, D., (2010), *op. cit.*, p. 31; *« As in other Amish communities, citizens of the Holmes County Settlement do not get heavily involved with governmental matters, regardless of their church affiliation. A study of Amish voting patterns in the 2004 presidential election revealed that while 43 percent were registered to vote, only about 13 percent of Amish adults in Holmes County voted. Most endorsed George W. Bush, whose conservative views appeared to be more consistent with Amish values. The low rate of voting among the Amish is linked to their belief in keeping the spiritual and material "kingdoms" separate. But in contrast to many English citizens who do not vote, the Amish community and its leaders do tend to get involved in legal matters that have a direct bearing on their culture and lifestyle. Public issues like zoning, safety, and hunting, for example, have drawn Amish voters into the political arena. Their selective involvement suggests that most Amish feel that they can make a difference when it counts.",* p. 267. Kraybill, D. (1993), *op. cit.*
[1788] Nolt, S. (2016), *op. cit.*
[1789] Gremion, C. (2012), *Les religions dans la ville d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, p. 216. On y lit par exemple que voter est un péché pour certains salafistes. Kepel, G., (2012), *op. cit*. p. 82. Liyakat, T. (2007), *op. cit.*, p. 131; Frégosi, F. (2013), « Muslim Collective Mobilisations in Contemporary Europe : New Issues and New Types of Involvement », dans Nielsen, J., *Muslim Political Participation in Europe*, Edinburgh, Edinburg University Press, 129-142, p. 132. L'attitude salafiste pourrait également se traduire par un vote pour l'Union des Démocrates Musulmans de France, mais en l'absence de recherches approfondies sur le sujet, il est impossible de l'affirmer.

rigoristes est lui plutôt spécifique aux juifs orthodoxes de l'*exit* et à certains salafistes est particulier, dans la mesure où, d'ordinaire, la pratique religieuse soutenue pousse à voter. Ils expriment en outre une affinité avec l'auto-entreprenariat[1790], qui leur permet de limiter les occasions de contact avec l'hors-groupe, c'est-à-dire, de faire défection[1791].

Cette mise à l'abri pour des motifs idéologiques peut, comme dans le cas des juifs orthodoxes, se prolonger par un départ physique de France. En effet, l'*alya*, par les questions qu'elle pose aux candidats, ressemble à la *hijra*, ce départ pour une terre musulmane que font certains musulmans (en Egypte notamment). Niveau de vie, de confort économique, éventuelles difficultés liées à la langue et aux mentalités peuvent rendre l'acclimatation difficile[1792] une fois l'installation faite. Mais cette installation elle-même est coûteuse, si bien que certains salafistes se maintiennent dans un entre-deux : la *hijra* par intermittence, faite d'aller-retours, fait alors penser à l'« alya-Boeing »[1793]. Ceux qui n'ont pas les ressources pour y procéder, soit la majorité des salafistes, demeurent en France tout en refusant de participer davantage à la société française, la *hijra* restant un horizon dans la carrière salafiste.

En outre, ce triptyque des attitudes électorales reconduit l'un des résultats des chapitres 2 et 3, celui d'un groupe de *haredim* au contact de la société environnante, et qui s'efforce même de le rester, pour des raisons aussi bien religieuses qu'économiques. Bien que les juifs orthodoxes mettent un point d'honneur à ne pas s'assimiler, c'est-à-dire à adopter le mode de vie des non-juifs, il est possible, malgré tout, de parler, dans le cas des juifs pratiquant la loyauté et la protestation, d'assimilation segmentée[1794]. Certes, ils ne s'assimilent pas culturellement, dans la mesure où ils ne contractent pas de mariage exogame. Mais dans la mesure où ils tendent à se répartir sur le marché de l'emploi de la même manière que la population générale (*cf.* chapitre 1) [1795], en tout cas, dans la mesure où ils investissent des milieux non-juifs, ils tendent à s'assimiler socialement, structurellement. C'est le cas des juifs orthodoxes fonctionnaires, ou étudiants en université, évoqués dans ce chapitre, autant d'exemples d'assimilation segmentée, d'attitude de « *world creator* », par opposition à celle de « *world renouncer* »[1796] des juifs hors-jeu. Toutefois, ce renoncement au monde, caractéristique

[1790] Kepel, G. (2012), *op. cit.*, p. 162.
[1791] Adraoui, M.-A. (dir.) (2013), *op. cit.*, p. 85.
[1792] *Idem.*
[1793] Fourquet, J., Manternach, S. (2016), *op. cit*.
[1794] *Cf.* Safi, M. (2006), « Le processus d'intégration des immigrés en France: inégalités et segmentation », *Revue française de sociologie*, 47(1), 3-48 ; Alba, D., Nee, V. (1997), « Rethinking assimilation theory for a new era of immigration », *International migration review*, 31(4), 826-874.
[1795] Au fil des générations, les immigrés juifs connaissent une ascension sociale et travaillent en dehors de la communauté. *Cf.* Lederhendler, E. (2001), *op. cit.*
[1796] Almond, G., Sivan, E., Appleby, R., (1995), "Explaining Fundamentalisms", p. 426 *sqq*., dans Marty, M., Applebly, R. (dir.), *op. cit.*

de la culture de l'« enclave », n'est pas total. En effet, que ce soit par l'usage de certains réseaux sociaux et la consultation de certains médias ou par le vote sous patronage rabbinique, des passeurs existent avec la société environnante. De la même manière que les *haredim* votent (certains certes par intermittence, mais ils ne sont pas systématiquement abstentionnistes), ils ne sont pas coupés du reste du monde : à telle enseigne que les messages du rav Szmerla ou supposément de Gilbert Collard ont pu passer les portes de l'« enclave » pour rejoindre les réseaux d'information internes. Par leur écologie informationnelle, par relais et filtres, les juifs orthodoxes de France sont ainsi proches d'autres minorités[1797].

Évidemment cette typologie des attitudes des juifs orthodoxes envers le monde non-juif dans la société française est à prendre avec nuances. Au-delà des contraintes de l'enquête, il s'agit bien d'attitudes, plus que de profils figés ou idéaux-types, et comme l'ont illustré les extraits d'entretien, les mêmes individus peuvent osciller entre une attitude d'acceptation et de protestation. L'un des apports de cette typologie est ainsi la porosité des attitudes, la complexité des profils orthodoxes. Certains peuvent adopter un ton protestataire sur un item en particulier (Frédéric, 43 ans, se montre très critique à l'égard d'une laïcité injuste) et faire preuve de loyauté sur un autre (le même Frédéric ne critique pas l'action de l'État pour protéger les juifs contre l'antisémitisme). Ou encore, certains adoptent d'autant moins un ton vindicatif à l'encontre de la société française (ils sont d'autant plus loyaux) qu'ils sont teintés de l'auto-exclusion, l'auto-disqualification des juifs de l'*exit*. Ils sont, certes, présents et actifs dans des milieux majoritairement non-juifs, mais présentent des signes de mise à distance, mise en retrait des juifs de l'*exit* : loyauté ou désintérêt, la frontière est parfois fine. Même les orthodoxes les plus allégeants, les plus loyaux présentent cette double lecture. Se soumettre à des contraintes (d'emploi du temps par exemple), s'exposer à des discours contraires à leur système de croyance peuvent s'envisager comme des signes d'arrangement avec une éthique intégraliste. Pourtant, chez ces orthodoxes qui redoublent d'ingéniosité pour rester en milieu non-juif, ces arrangements peuvent se voir comme une forme d'intransigeance avec les préceptes religieux dont ils se revendiquent : la Torah, ainsi que la *hassidout* contiennent toutes les ressources pour surmonter les difficultés. Ou encore, un vote de loyauté de même qu'un vote patronné peuvent converger dans un vote à droite et dans l'hostilité au vote d'extrême droite. Des arguments proches (le RN reste le FN, un parti fasciste) peuvent donc être employés par des juifs orthodoxes de la loyauté et de l'*exit*. Des positions bien éloignées

[1797] Berelson, B, Lazarsfeld, P. F., Mac Phee, W. (1954), *op. cit.* ; Durand, M. (2020), *Homopoliticus. Socialisation politique et construction du rapport au politique des gays et lesbiennes en France*, thèse de doctorat, Sciences Po.

peuvent ainsi conduire au même résultat : un vote pour la droite et une hostilité au FN. Les juifs de la loyauté et de l'*exit* se rejoignent dans ce vote contre FN, qui est tantôt l'expression d'une loyauté à un système politique, tantôt l'expression d'un *exit*. Le vote FN de juifs orthodoxes existe bien, mais il se retrouve surtout chez un profil en particulier (les protestataires). Ce chapitre montre donc également qu'il n'est pas possible, même dans le cas des juifs orthodoxes, de parler de vote juif. Certes, la gauche tend à être de plus en plus écartée, mais les votes des juifs orthodoxes se répartissent dans un espace allant du centre-droit à l'extrême droit. Parler de droitisation d'une majorité de juifs (orthodoxes) ne revient donc pas à parler d'un hypothétique « vote juif », qui ferait les élections, ni même d'un bloc électoral. Le premier a toujours été invalidé[1798], et la notion même de bloc électoral est remise en cause par la théorie du désalignement[1799].

Enfin, il est possible dans une certaine mesure d'indexer ces trois attitudes sur ces items aussi variés que la laïcité, l'antisémitisme, la politique étrangère française envers Israël, ou le rapport au vote et son orientation à un profil de la dichotomie initiale (*haredi* ou *Modern-Orthodox*). En effet, si les *haredim* sont présents dans les trois attitudes sur chacun de ces items, les *Modern-Orthodox* se répartissent surtout sur les deux premières. Ce résultat est intuitif puisque, par définition, ce profil est moins inséré dans une dynamique collective, guidant le mode de vie et le rapport au politique. En cela, cette étude présente un apport de sociologie électorale. En effet, l'ambivalence de l'effet de la religion sur le comportement politique est souvent attribuée à la conception qu'en ont les croyants[1800] : une conception libérale inciterait à soutenir les changements de société, et voter pour des partis dits progressistes[1801], tandis qu'une conception traditionnaliste pousserait à voter pour des partis conservateurs[1802]. Or, la présente étude montre que loin d'avoir des effets homogènes, une même conception orthodoxe de la religion peut

---

[1798] Il n'est que de considérer le pluriel de l'ouvrage de Sylvie Strudel, *Vote(s) juif(s)* ; Kriegel, A. (03/1978), « Mythe et réalités du vote juif », *L'Arche.*

[1799] Des groupes sociaux ne votent plus en bloc pour les mêmes partis. Des tendances demeurent, selon l'âge, la classe sociale, le sexe, etc, mais sont bien moins homogènes. Plusieurs facteurs ont été avancés, parmi lesquels *« the process of secularization, which tended to erode religious identities; intergenerational value change, leading to the rise of new issues that cut across established party cleavages; the impact of social and geographic mobility weakening community social networks; the rise of television broadcasting replacing older channels of political communications through partisan newspapers, personal discussion, and party campaign organizations; growing multiculturalism resulting from migration, which was generating cross-cutting social cleavages based on racial and ethnic identities; and the increased complexity of newer issues on the policy agenda, such as globalization, environmentalism, sexuality, and international terrorism, that do not comfortably fit into older patterns of party competition. 16 As a result of these processes, identities based on social class and religious denomination no longer seem as capable of generating unwavering and habitual party loyalties in many postindustrial societies as they were in the postwar era, opening the way for new types of parties challenging the status quo ». cf.* Noris, P., Inglehart, R. (2011), *op. cit.*, p. 200.

[1800] Meyer, D., Whittier, N., Robnett, B. (2002), *Social Movements: Identity, Culture, and the State*, Oxford, University Press Incorporated.

[1801] Smith, C. (1996c), *Disruptive religion. The Force of Faith in Social-Movement Activism*, New-York, Routledge ; Pelletier, D., Schlegel, J-L. (dir.) (2012), *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil.

[1802] Burns, G. (2005), *The Moral Veto. Framing Contraception, Abortion, and Cultural Pluralism in the United States*, New-York, Cambridge University Press.

pousser à des votes contradictoires : des orthodoxes peuvent s'appuyer sur le texte religieux, le constituer en raccourci cognitif et voter pour le RN (comme moindre mal) ou contre (*Haguesher* voit en le FN la figure d'Amalek). Mais c'est aussi parce qu'ils sont orthodoxes que d'autres s'éloignent physiquement de la société environnante et refusent de voter pour le RN.

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

La question qui a guidé cette première partie portait sur la dimension minoritaire des juifs orthodoxes. Pour y répondre, elle a surtout cherché à faire un portrait de groupe. L'un des résultats est que les juifs orthodoxes constituent une minorité numérique et identitaire au sein de la judaïcité et de la société françaises, dont la principale caractéristique est son intégralisme intransigeant. En cela, ils entretiennent des rapports ambivalents tant avec la judaïcité française que la société française.

Ce groupe se situe à la marge de la judaïcité française d'une part par son profil théologique, issu d'une lecture littéraliste et d'une application stricte des textes, et d'autre part par son profil sociologique. De fait, la comparaison avec d'autres judaïcités étrangères fait état d'un continuum théologico-sociologique entre juifs orthodoxes en France et à l'étranger, plutôt qu'avec les autres juifs en France. Le pouvoir informant de l'intégralisme orthodoxe, qui se donne à voir dans ces deux profils, dépasse donc les frontières nationales.

Ce groupe recoupe en réalité deux sous-groupes, à distance variable de la société française. Si tous observent *shabbat,* les fêtes religieuses, et la *cacherout,* il ressort que l'un des deux sous-groupes se maintient à distance de la société environnante, perçue comme un potentiel danger. Il s'agit des *haredim.* L'autre sous-groupe considère, à l'inverse, qu'il est possible d'évoluer au contact de la société française contemporaine et de persévérer dans son être orthodoxe. Il s'agit des *Modern-Orthodox.* Tous se pensent et se vivent, du fait de puissants mécanismes de socialisation, comme une minorité à part, mais alors que les premiers, se pensant comme une minorité en danger, optent pour la culture de l'« enclave », les seconds revendiquent leur inscription dans la société française.

De plus, ces deux sous-groupes orthodoxes déploient un intransigeantisme variable. Dans la relation à l'autre juif non-orthodoxe, les *Modern-Orthodox* le tolèrent tout en les maintenant à une distance relative, alors que les *haredim* peuvent l'altériser

avec virulence. Dans la relation à l'autre non-juif, cette même attitude se retrouve jusqu'à un certain point : si les deux se retrouvent dans une posture d'allégeance ou de protestation face aux difficultés rencontrées, en tant que juifs orthodoxes dans la société française, seuls les *haredim*, en tout cas, une partie d'entre eux, optent pour la défection, et se détournent tant des lieux de socialisation non-juifs que de toute participation politique.

Il apparait donc que les juifs orthodoxes occupent bien une double position marginale au regard de la judaïcité française et de la société environnante mais dont la distance avec celles-ci varie en fonction du sous-profil théologique considéré. Si les deux sont intégralistes et intransigeants sur la pratique, les *haredim* sont en plus intransigeants sur le cadre de vie et les éventuelles influences extérieures qui pourraient interférer.

Pourtant, pour que cette typologie demeure pertinente, et soit en prise avec la réalité empirique, il faut la compléter de deux tendances à l'œuvre. En effet, les chapitres qui précèdent ont, identifié une certaine recomposition de cette typologie, aux caractéristiques bien établies. Cette dichotomie entre des *haredim* « enclavés » et des *Modern-Orthodox* de « ghetto » se complexifie alors, de deux mouvements.

Le premier mouvement est un délitement progressif des *haredim*, dont une partie tend à se comporter comme des *Modern-Orthodox.* Pour des motifs économiques et religieux, certains *haredim* tendent à quitter leur « enclave » pour s'installer au contact de la société environnante. Qu'il s'agisse de *haredim* mus par une nécessité économique, ou de loubavitch à la recherche de potentielles recrues, les orthodoxes concernés par ce mouvement recherchent désormais le contact de la société française. Cette attitude intermédiaire se retrouve dans les trois relations considérées (espace/autre juif/autre non juif). Concernant la relation à l'espace, la culture de l'« enclave », d'abord géographique, mute et se fait surtout valorielle (elle devient un « ghetto »). L'enjeu est alors pour ces *haredim* de vivre en *haredim* au contact d'un autre non-juif dont ils se méfient (à la différence des *Modern-Orthodox*, plus confiants). Concernant la relation à l'autre juif, le rejet peut se muer en paix froide, voire en une relation plus ou moins approfondie. Concernant la relation à l'autre non-juif, et plus largement, à la politique, ces *haredim* intermédiaires privilégient la protestation : certes ils rencontrent et dénoncent des difficultés à être juifs orthodoxes dans la société française du XXI^{e} siècle, mais ils ne s'en retirent pas. S'ils dénoncent un cadre laïc trop contraignant et un

antisémitisme qui aurait libre court, s'ils protestent par le discours au quotidien, et par un vote à l'extrême droite, ils se maintiennent au sein de la société française, et n'ont pour projet de s'en désaffilier. Pour cette raison, les juifs orthodoxes ne sont pas une minorité aussi à part qu'il y parait, tant leur marginalité est modulée par un mouvement de convergence déjà amorcé avec la société environnante.

Le deuxième mouvement à l'oeuvre, inverse, est celui du renforcement de l'intégralisme. En effet, trois indicateurs soutiennent ce constat. Tout d'abord, les tendances démographiques sont plutôt favorables aux *haredim*, dont la proportion chez les moins de 30 ans est plus forte et en croissance par rapport aux autres tranches d'âge. Ensuite, ce facteur générationnel, ainsi qu'un regroupement géographique de certains *haredim*, contribuent à transformer certaines communautés, aux effectifs croissants, et toujours plus orthodoxes, comme l'illustre le cas de Strasbourg. Enfin, l'implantation de structures orthodoxes à l'échelle de la France entière renforce l'encadrement communautaire, par une socialisation orthodoxe à destination de tous les (enfants) juifs. En outre, dans ce mouvement d'implantation, des entrepreneurs orthodoxes jouent un rôle crucial : au premier rang figurent les rabbins, qui entretiennent des systèmes de représentations, et de cohésion du groupe, et développent les structures nécessaires au maintien de l'intégralisme, intransigeant.

Si ce mouvement de repli et de raidissement contraste avec le premier mouvement de délitement, les deux ne sont pas nécessairement opposés dans leurs effets. Le contact avec la société environnante permet par exemple de lever des ressources financières précieuses pour alimenter les besoins d'une communauté, et ainsi maintenir son orthodoxie, alors que la culture de l'« enclave » géographique tend à asphyxier plus qu'à protéger.

Le délitement tendanciel des *haredim* « enclavés » est ainsi à mettre en balance avec cette haredisation en cours : de l'« enclave », les juifs orthodoxes se retrouvent dans le « ghetto » (à Strasbourg ou en petite couronne, plus qu'à Aix-les-Bains ou Armentières-en-Brie). Ensemble, ces deux mouvements dessinent une polarisation à l'œuvre au sein du judaïsme orthodoxe en France, qui n'est pas sans rappeler la ligne de fracture qui traverse d'autres groupes religieux (musulmans, protestants), en France et au-delà. A cet égard, la comparaison avec d'autres groupes religieux montre assez peu de spécificités de l'intégralisme juif orthodoxe par rapport à d'autres intégralismes religieux.

Partie 2 : Défendre l'intégralisme face aux institutions publiques

À la lumière de cette exploration de la constellation des juifs orthodoxes, il est désormais possible d'aborder plus spécifiquement leur rapport aux institutions publiques françaises. Dans la mesure où le propre d'une conception intégraliste est d'informer, de façonner tous les rapports de sens par le prisme religieux, l'hypothèse qui sera testée dans cette seconde partie est que le rapport des juifs orthodoxes aux institutions publiques est lui aussi fonction de leur conception intégraliste du judaïsme. Comment interagissent-ils avec leurs interlocuteurs publics dans une France laïque et qui ne reconnait aucun culte ?

Plus précisément, des résultats de notre première partie, plusieurs questions surgissent. Tout d'abord, de ces mouvements pour partie antagonistes, l'un prendra-t-il l'ascendant sur l'autre ? Lequel sortira renforcé de l'épreuve avec les institutions publiques ? Les stratégies mises en œuvre pour « aller au contact » avec les institutions convergent-elles ou sont-elles différentes, voire divergentes ? Les juifs orthodoxes, on l'aura compris, se trouvent aux antipodes de la société française, d'un point de vue sociologique (évitement des espaces de socialisation non-orthodoxe), mais surtout idéologique (face à une société jugée décadente) et géographique (la culture de l'« enclave »). Sans être certes un groupe monolithique, *haredim* et *Modern-Orthodox* sont tous, à des degrés divers, en butte contre une société laïque et plurielle, du fait d'obstacles à la pratique et à la reproduction de leur *ethos*. Et pourtant, seule une partie d'entre eux pratiquent un *exit* idéologique, qui les conduit parfois à faire leur *alya*. Les autres se maintiennent (*Modern-Orthodox*) voire se rapprochent (*haredim*) de la société environnante. Est-ce à dire qu'ils demeurent passifs, sans autre réaction que la protestation ? Mettent-ils en œuvre d'autres stratégies pour contester un cadre jugé inconfortable ? C'est à ces questions que notre deuxième partie est consacrée.

CHAPITRE 5 - DES STRATEGIES PLURIELLES DE DEFENSE DES INTERETS

Les juifs orthodoxes connaissent un double mouvement de renforcement de l'intégralisme et de rapprochement de la société environnante, sécularisée. De ce contact possiblement conflictuel naissent des difficultés. Mais s'articulent-elles à des demandes ? Dit autrement, parmi les difficultés liées à la pratique religieuse et à l'antisémitisme, lesquelles font l'objet de demandes spécifiques ? De quelles manières sont-elles portées à la connaissance des institutions non spécifiquement orthodoxes ? À moins qu'elles n'impliquent un repli sur l'« enclave » ?

Ces questions ont leur pendant en termes de science politique : comment des marges se mobilisent-elles ? Comment un groupe marginalisé par son intégralisme peut-il se mobiliser pour obtenir des gains ?

Les outils analytiques de deux sous-champs disciplinaires seront utilisés. Premièrement, la sociologie de l'action collective, qui envisage les mobilisations de défense des intérêts d'un groupe. La notion centrale de répertoire d'action désigne l'ensemble des moyens à la disposition d'un groupe pour porter ses revendications et défendre ses intérêts perçus. Comme les musiciens de jazz pris en exemple par Charles Tilly, un groupe est tributaire de multiples contraintes, historiques et identitaires notamment, qui encadrent l'usage d'un répertoire plutôt qu'un autre[1803]. Toutefois, si la partition guide, elle n'empêche pas des innovations, et le répertoire d'action, tel que pensé par Charles Tilly, de pouvoir inclure d'autres performances, d'autres modalités d'actions. À ce titre, la littérature sur l'action collective fait état de plusieurs répertoires, tels que l'occupation de l'espace public[1804], l'usage de dispositifs de sensibilisation[1805], pour prendre à témoin l'opinion publique et attirer l'attention médiatique, ou la constitution en groupe d'intérêt[1806], en lien avec les décideurs politiques[1807]. Mais certains ensembles de modalités sont mis en œuvre, de manière privilégiée, par certains

[1803] Tilly, C. (1984), « Les origines du répertoire de l'action collective contemporaine en France et en Grande-Bretagne », *Vingtième siècle*, n°4, 89-108 ; (1986), *The Contentious French*, Cambridge Harvard University Press ; (1993), « Contentious Repertoires in Great Britain, 1758–1834 », *Social Science History*, (17), 253-280 ; (2008), *Contentious performances*, Cambridge, Cambridge University Press *;* Sommier, I., Fillieule, O. Agrikolianski, E. (2012), *op. cit.*, p. 82-83.
[1804] Lefébure, P., Lagneau, E. (2002), « Le moment Vilvorde : action protestataire et espace public européen », dans Balme, R., *L'action collective en Europe*, Paris, Presses de Sciences Po, 495-529.
[1805] Cefaï, D., Trom, D. (dir.) (2001), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans des arènes publiques*, Paris, Editions de l'EHESS.
[1806] Courty, G. (dir.) (2006), *Les groupes d'intérêt en France*, Paris, La Découverte.
[1807] Favre, C. (1980), *Les motards. Le « phénomène moto », les jeunes et leur vie communautaire*, Toulouse, Editions Privat. L'auteure est psychologue mais l'ouvrage donne clairement à voir des mécanismes de socialisation et de regroupement dans l'espace public. Certes la dimension politique n'est pas soulignée, mais elle n'est pas absente au regard des observations fournies : se donner à voir dans l'espace public pour y revendiquer un style de vie, construit sur la notion de liberté.

groupes en particulier. Ce sont des « répertoires tactiques », comme propose de les nommer Olivier Fillieule[1808]. À cet égard, peut-on parler d'un répertoire tactique des juifs orthodoxes ?

Deuxièmement, la sociologie des organisations[1809] fournit également des outils précieux pour analyser l'articulation de stratégies, de structures et d'idéologies. Elle permet de porter le regard sur la manière dont une organisation intègre des structures dans la diffusion de son idéologie. La première notion est celle d'analyse stratégique, qui étudie les relations de pouvoir au sein des organisations, en mettant l'accent sur les choix des acteurs sociaux. La seconde est celle de zones d'incertitude, comme espaces de pouvoir sans règle définie. Autrement dit, il s'agit de voir dans ce chapitre comment le contenu (les demandes) est véhiculé, transmis, et donc d'identifier les canaux, acteurs, et stratégies de défense des intérêts des juifs orthodoxes en France. Ici, pas plus que dans les chapitres précédents, les juifs orthodoxes ne seront seulement envisagés comme des individus seulement religieux, mais comme des acteurs, insérés dans des concurrences et des stratégies. Par rapport à « individus », le terme « acteurs », évoque directement la notion d'action collective : il permet de mettre en relief la dimension collective, et donc les questionnements spécifiques à une organisation, en termes d'analyse stratégique et de zones d'incertitude. À cet égard, peut-on parler d'action collective des juifs orthodoxes ?

La première section portera sur les demandes faites par les juifs orthodoxes aux institutions publiques (section 1), ce qui permettra de mieux comprendre les stratégies qu'ils mettent en œuvre. Elles s'adressent aux institutions communautaires (section 2), et aux institutions publiques (section 3).

Section 1 : Les demandes formulées

Il est judicieux de prendre le temps de rassembler les demandes des juifs orthodoxes à l'endroit des institutions publiques dans la mesure où elles ne recoupent pas nécessairement les problèmes rencontrés dans le chapitre 4.

Les orthodoxes de l'*exit* étant sortis de la relation avec les institutions, cette partie se propose d'étudier plus en détail les demandes formulées explicitement à destination des institutions publiques françaises. L'une des questions est alors celle du degré de l'intégralisme : influe-t-il sur l'extension des demandes ? Autrement dit, les *haredim*

[1808] Fillieule, O. (2010), « Tombeau pour Charles Tilly. Répertoires, performances et stratégies d'action », dans Fillieule, O., Agrikoliansky, E., Sommier, I. (dir.), *Penser les mouvements sociaux. Conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines*, Paris, La Découverte, p. 82.
[1809] Crozier, M., Friedberg, E. (1977), *L'acteur et le système : les contraintes de l'action collective*, Paris, Éditions du Seuil.

ont-ils, *per se*, par cela même qu'ils sont *haredim*, des demandes divergentes des *Modern-Orthodox* ? Les demandes formulées reprennent-elles les difficultés rencontrées par le plus grand nombre d'orthodoxes ou sont-elles le fait de quelques entrepreneurs de cause, au profil religieux particulier ?

1) Des demandes *a minima*

1.1 L'aire des demandes

À l'issue de la première partie, l'on pourrait penser que la liste des demandes des juifs orthodoxes à l'égard des institutions publiques est fournie, et qu'elle porte sur le libéralisme culturel, l'antisémitisme, ou la pratique contrainte du judaïsme orthodoxe. Or, toutes ne sont pas constituées en problème, loin s'en faut, tant les juifs orthodoxes n'ont pas de prétention à peser sur l'édiction des normes en dehors de leur groupe.
Tout d'abord, l'antisémitisme ne fait pas l'objet d'une lutte que mèneraient les orthodoxes. Alors que les uns le considèrent comme une fatalité, par définition inévitable, d'autres le dénoncent mais n'en font pourtant pas un impédiment. Cette distanciation est clairement formulée par ce responsable communautaire strasbourgeois :

> « Bien sûr, on le sait, on a été confronté aussi à des actes antisémites, des profanations de cimetières, mais paradoxalement la communauté vit très bien, de manière sereine. C'est le paradoxe, on a des cimetières touchés, c'est des actes épouvantables qu'il ne faut surtout pas minimiser, mais ça n'a pas touché la communauté de Strasbourg en tant que telle. Ça nous a touchés bien sûr parce que les cimetières de nos campagnes ça fait partie de nous, c'est les cimetières dans lesquels sont enterrés nos parents, nos grands-parents, mais la communauté n'a pas été attaquée d'une manière physique, même par les insultes, au cœur de l'endroit où la vie se développe. C'est le paradoxe vous avez un cimetière profané à Erlisheim, ou Quatzenheim, c'est extrêmement douloureux, mais en même temps […] ça n'a pas touché de plein fouet la communauté juive à Strasbourg. » - Lévi, 39 ans.

> « Il y a des gens pas très sereins, maintenant, c'est pas la panique, c'est par rapport au cours normal des événements. On vit bien en France, c'est que de temps en temps. » - Haïm, 34 ans.

L'antisémitisme n'est donc pas vu comme un facteur de contrainte de la pratique orthodoxe du judaïsme. Une nuisance mémorielle certes, mais pas au point de rendre la ville, ou en tout cas son « ghetto », invivable. Au contraire, cette communauté est même en croissance (*cf.* chapitre 2). De manière générale, l'antisémitisme n'est pas un sujet sur lequel les orthodoxes travaillent quotidiennement. N'interférant pas avec leur pratique quotidienne, ils n'en font pas un point de contention avec les institutions publiques. Cette question est, en outre, déléguée à d'autres acteurs, tel que le SPCJ. Chargé d'éviter des actes antisémites en formant à la surveillance des lieux de culte et

des célébrations, le SPCJ n'est pas une institution orthodoxe. Nos observations participantes à des réunions du SPCJ, en synagogues, indiquent en outre, que les membres et les formateurs ne sont pas tous orthodoxes.

Une autre difficulté rencontrée est le libéralisme culturel. Il est, lui, contourné par les orthodoxes intransigeants, qui se mettent à l'abri au sein de structures élaborées *ad hoc* (*cf.* l'*exit* du chapitre 4). Quant aux juifs adoptant une attitude de loyauté et de protestation, ils peuvent s'en accommoder dans la mesure où il ne porte pas directement atteinte à la pratique.

- « Après, on peut avoir des débats à l'infini sur tous les autres débats de société, le mariage pour tous ou autre chose, c'est des débats à l'infini. Mais aujourd'hui, jusqu'à preuve du contraire, on n'impose pas aux gens de contracter ces mariages pour tous, on donne la possibilité de le faire. » - Lévi, 39 ans.
- « **Enquêteur** : […] certains m'évoquent que le discours ambiant sur le genre, l'homosexualité, les ennuient.
  Enquêté : mais ça n'a rien avoir avec notre pratique. C'est un problème général. Moi ça me perturbe pas.
  Enquêteur : l'idée d'être au contact de la société française peut poser des difficultés de différents ordres…
  Enquêté : personnellement moi ça me dérange pas. Je crois qu'une société libre, démocratique, etc. elle a le droit de choisir ce qu'elle a envie. [Au sujet] de la GPA, de la PMA, de l'homoparentalité, des directives anticipées pour la fin de vie, du registre de fin de vie pour la transplantation d'organes, toutes ces questions qui relèvent des désirs et de la loi qui est plus ou moins permissive, de plus en plus permissive, ou tolérante, ou intolérante. La société est ce qu'elle est. Nous sommes dans une démocratie, les gens sont libres, c'est leur vie privée. Maintenant, on ne peut qu'émettre notre vision des choses, en tant que Juifs. Après, c'est ni le catholicisme, ni le judaïsme, ni l'islam qui décide, c'est la majorité. Et cette majorité, un jour elle peut dire oui, un autre jour elle peut dire non. On avait dit à l'époque « oui le mariage pour tous, jamais la PMA », aujourd'hui on dit « PMA mais jamais la GPA », demain on dira « la GPA mais pas le clonage, » et un jour on dira « le clonage pas la manipulation génétique ». Ça c'est l'évolution d'une société de plaisir, de désirs, de consommation. C'est le problème de la société. Ça ne me touche pas dans ma vie privée. J'ai le droit d'accepter ou de ne pas accepter l'homosexualité pour moi. Les gens font ce qu'ils veulent. Simplement, il y a d'autres considérations qui peuvent entrer en jeu pour moi. » - Ariel, 50 ans.

Alors qu'ils peuvent partager le point de vue de Corinne, 63 ans, tenant la loi sur le Mariage pour Tous comme la preuve d'une société décadente, Lévi et Ariel reconnaissent que, dans les faits, l'homosexualité en soi ou la loi ouvrant le mariage aux personnes de même sexe ne modifient ni la pratique du judaïsme ni le mode de vie orthodoxe, les deux se recoupant dans un univers intégraliste. Valorisant cette dimension libérale du libéralisme culturel, comme une liberté de faire, ils ne l'érigent pas comme un problème pour la pratique religieuse. Certes certains, dont ces deux enquêtés font partie, peuvent s'investir dans certains débats de bioéthique, tels que la fin de vie ou la PMA, ou la GPA.

> « En revanche, on est en train de travailler sur les lois de bioéthique qui vont être votées et qui nécessairement vont avoir un impact sur l'ensemble de la société. Avec cette loi de bioéthique, c'est la filiation qui est remise en question, au niveau même de la société, c'est notre rapport à la filiation et notre rapport à certaines valeurs qui sont totalement bouleversés. C'est obligatoirement des questions qui interpellent la communauté juive, à mon avis, qui lui demandent absolument d'être présente dans le débat et d'exprimer aussi son opinion et ses idées. Je le rappelle toujours, je l'ai rappelé à l'ENA il y a quelques semaines, avec des collègues avec qui j'ai eu la chance d'intervenir, que ce point de vue, cet éclairage que peut apporter le judaïsme comme l'éclairage que pourraient apporter les responsables ou les spécialistes de l'islam ou du christianisme, ne sont pas uniquement des points de vue religieux ou théologiques. Il y a souvent derrière ces points de vue une vraie réflexion qui est mise en place. C'est la richesse de cette réflexion qui doit alimenter le débat. Souvent aujourd'hui il y a une telle haine des religions, une telle stigmatisation sur les religions, que dès qu'on va faire parler un religieux, on va dire qu'il est là pour ânonner un dogme, ce qui n'est absolument pas le cas. Mais il faut bien comprendre, c'est vraiment cette pensée et cette réflexion qu'on essaie de venir enrichir, mais on vient pas dire, chacun fait ce qu'il veut et fera ce qu'il fera. Personne n'a intérêt, surtout pas un judaïsme qui n'est absolument pas prosélyte. On peut dire voilà ce que pense la *halakha*. Lorsque je viens dire « voilà ce que pense la *halakha* », je viens essayer de partager la richesse de cette *halakha*, voir comment elle s'est organisée, comment elle s'est faite, elle n'est pas le fruit du hasard, elle est le fruit d'une pensée qui est extrêmement riche, qui est très féconde. » - Lévi, 39 ans.

Pourtant, Lévi ne précise pas en quoi ces questions intéressent en particulier la communauté juive. De la sorte, son propos sur le Mariage pour Tous pourrait s'appliquer à la bioéthique : jusqu'à preuve du contraire - pour reprendre les mots de Lévi, 39 ans - , on n'impose pas aux gens de procéder à des PMA, des GMA ni même à l'euthanasie. Ainsi, de la même manière qu'il est possible pour un juif orthodoxe de pratiquer et de vivre en tant que juif orthodoxe dans une société où le mariage de personnes de même sexe est légal, il est possible de vivre en juif orthodoxe dans une société où la PMA, la GPA et l'euthanasie le sont. Toujours est-il qu'il s'efforce de lutter contre ce même mouvement de libéralisme culturel. Même engagement du côté d'Elie Botbol, médecin orthodoxe strasbourgeois et auteur de plusieurs ouvrages sur la question[1810]. Conférences, débats[1811], réunions[1812], ouvrages et articles[1813] sont autant d'outils employés pour tenter de peser sur certains débats, mais ils sont le fait de quelques

[1810] *Actualité Juive*, n°1532, 18/07/2019, p. 28. Botbol, E. (2019), *Bioéthique et demandes sociétales*, Strasbourg, Salomon.
[1811] Des rabbins ont par exemple participé à un débat en 2018 à l'Assemblée Nationale sur la douleur. *cf. Haguesher*, n°497, 27/03/2018, p. 45.
[1812] Haïm Korsia participait en 2018 à un dîner de travail à l'Elysée sur la PMA, avec d'autres représentants de cultes, *Actualité Juive*, n°1483, 14/06/2018, p. 6.
[1813] Goldman, A., (2002), « Le judaïsme face aux problèmes posés par la génétique. Prévention et prédiction, responsabilité individuelle et collective », *Journal français de psychiatrie*, 3(17), 37-40. Alain Goldman était alors rabbin au Consistoire de Paris. En 2012, Gilles Bernheim, alors Grand Rabbin de France, écrit une lettre au Président de la République contre le Mariage Pour Tous, le dépeignant comme une revendication d'un « lobby LGBT », représentant une menace pour la société française. Dans les colonnes d'*Actualité Juive*, Haïm Korsia dénonce le véganisme, comme marque d'un individualisme qui profite du monde sans rien ne lui apporter, *Actualité Juive*, n°1492, 13/09/2018, p.14. Dans le même article, le Grand Rabbin s'exprime contre un élargissement de l'euthanasie : la loi Clayes-Lonetti [sic] évite l'extrême souffrance, et préserve la confiance entre médecins et patients.

individus particulièrement actifs sur ces questions, et non de la plupart des juifs orthodoxes. Au surplus, même pour ces entrepreneurs de cause, le libéralisme culturel, et ses diverses traductions législatives, ne sont *de facto* pas érigés comme un problème, comme des contraintes posées à la pratique orthodoxe du judaïsme.

Ainsi, tant sur la question de l'antisémitisme que du libéralisme culturel, les juifs orthodoxes semblent bien peu investis ; du fait à la fois de leur condition minoritaire bien intégrée (*cf.* section 3), et de leur contre-culture valorielle : leur priorité est à l'étude des textes biblique et talmudique, à la perpétuation d'un mode de vie intégraliste, et non à la correction des torts d'une société autre décadente. Certes, les juifs orthodoxes regrettent, voire condamnent cette évolution de la société française, qui suscite un malaise, mais leur pratique n'étant pas directement en jeu, ils n'en font pas un *casus belli*. Les difficultés rencontrées sont donc hiérarchisées, et seulement quelques-unes sont construites comme problèmes, nécessitant des actions spécifiques.

De ce point de vue, leur cas contribue à la mise au jour de conditions d'absence de mobilisation. Dit autrement, un clivage idéologique n'est pas suffisant pour initier une logique d'action collective et de la mobilisation des ressources. En cela, les juifs orthodoxes constituent un cas intéressant de refus d'engagement, qui contraste avec la logique de l'action collective de Mancur Olson. Selon le fameux paradoxe qu'il relève[1814], des individus ne s'engagent pas pour une cause dans la mesure où, d'autres la portant, leur investissement n'est pas nécessaire à la réussite de la mobilisation. Il n'est pas non plus nécessaire pour bénéficier des biens obtenus par la mobilisation. Ici, c'est un autre motif de non-engagement que présentent les juifs orthodoxes, eux qui n'adoptent en aucune manière une attitude prosélyte sur ces questions de société. Plus précisément, ils ne se constituent pas en groupe d'intérêt défendant un conservatisme moral et cherchant à l'imposer en dehors de leur groupe. Leur attitude est en effet aux antipodes d'une « croisade morale »[1815], en ce qu'ils réservent leurs ressources sur la seule question de la pratique, sans dimension agonistique[1816]. Au lieu de dépenser des ressources limitées pour une cause globale et jugée perdue d'avance, ils se concentrent sur les aspects non négociables de leur pratique. Alors que pour les « *free riders* » d'Olson, l'engagement n'est pas jugé nécessaire, pour les juifs orthodoxes, l'engagement, sur certaines questions, n'est jugé ni pertinent, ni prioritaire.

[1814] Olson, M. [1965] (1987), *The Logic of Collective Choice*, Paris, PUF.
[1815] Lilian Mathieu les définit comme « *des mobilisations cherchant non seulement la défense ou la promotion de certaines valeurs et normes, mais également leur diffusion au-delà du seul groupe de leurs adeptes et l'imposition généralisée de leur respect* ». *Cf.* Mathieu, L. (2020), *op. cit.*, p. 172. *Cf.* aussi (2005), « Repères pour une sociologie des croisades morales », *Déviance et société*, 29(1), 3-12.
[1816] Mathieu, L. (2020), *op. cit.*, p. 173-174.

1.2 La défense du vademecum orthodoxe

Il en va différemment des difficultés de pratique rencontrées au travail, sur le lieu des études, et dans l'espace public, qui, elles, font l'objet de mobilisation. Elles constituent l'un des principaux motifs de demandes, porté par des stratégies diverses (*cf. infra*). Le terme « défendre » est approprié, car il s'agit ici de maintenir l'existant, l'acquis, de préserver les conditions de présence, parfois remises en cause, en milieu non-juif, de juifs orthodoxes. En effet, le cadre réglementaire et législatif sur ces questions peut se révéler contraire à certaines pratiques du judaïsme orthodoxe. Autrement dit, certaines difficultés rencontrées sont constituées en demandes car elles butent contre des dispositions, contre l'état actuel du droit. Deux éléments de la pratique seront pris en compte : l'absence pour des jours de fête, et le port de signes religieux au travail.

Tout d'abord, le chapitre premier a précisé l'importance biblique de ne pas travailler pendant *shabbat* et les jours de fêtes. Les juifs orthodoxes s'efforcent donc de se soustraire à toute obligation professionnelle en ces moments, ce qui est parfois peu aisé (*cf.* chapitre 4). Une difficulté juridique s'ajoute dans la mesure où il est impossible d'invoquer une appartenance religieuse pour justifier un refus de travailler le samedi. Dans son arrêt du 16/12/1992, le Conseil d'État confirme la révocation d'une standardiste d'un hôpital qui refusait de travailler le samedi au motif de son appartenance à l'Église adventiste du septième jour[1817]. Si cette question ne concerne qu'une partie des juifs, les juifs orthodoxes sont potentiellement tous concernés[1818].

Quant au port de la kippa, il est l'un des marqueurs de l'identité des juifs orthodoxes, qui retournent par-là même le stigmate. Par la kippa, et de manière générale, par leur pratique vestimentaire et esthétique[1819], les orthodoxes se posent, aux yeux de leur entourage, en orthodoxes. Si la justification de la kippa (ou de tout couvre-chef, pour être précis) est biblique, son effet, par l'horizon d'attente qu'il créé, est aussi

[1817]CE n°96459, Mme Gilot. La jurisprudence administrative est stricte en matière d'autorisation d'absence pour motif religieux. *Cf.* CE ord ref, 16/02/2004n n°264314 M. Benaissa, COMM EDH, 12/03/1981, n°8160/78 X c. Royaume-Uni. *Cf.* Dieu, F. « Convictions religieuses et ajustements à la norme commune », *Revue du droit des religions*, 7, 81-108.

[1818] Dans les 12 pays de l'enquête, 9% affirment avoir fait l'objet de discrimination en recherchant du travail, 8% sur le lieu de travail, 8% par des personnes travaillant dans une école ou un programme de formation, 4% en recherchant un appartement ou une maison à louer ou acheter, 2% par des personnes en service public ou soins privés. 5% affirment n'avoir pas été autorisés par leur employeur, au cours des 12 derniers mois, à partir en congé pour une importance cérémonie ou fête religieuse. À l'école, ce pourcentage s'élève à 10%. Quant au port de signes religieux, 4% affirment avoir été empêchés sur leur lieu de travail et 6% sur leur lieu d'étude. (2018), European Fundamental Rights Agency, *op. cit*. La religiosité de ceux qui répondent par l'affirmative est plutôt aisée à identifier : des religieux, aux impératifs religieux qui peuvent buter sur le fonctionnement, l'organisation d'établissements non-juifs. Il peut s'agir de *Modern-Orthodox* comme de *haredim* (*cf.* chapitre 4).

[1819] Signe de ce lien entre retournement du stigmate et présentation de soi, Ervin Goffman s'appuie sur l'analyse de Solomon Poll du rapport des orthodoxes aux vêtements et à la barbe pour établir sa théorie du rapport au stigmate, *cf.* Goffman, E. (1975), *op. cit.*, p. 121.

sociologique[1820]. Or, en ce qui concerne le port d'un signe religieux visible, l'employeur peut être fondé à l'interdire, avec l'appui notamment de la CJUE[1821]. Autre dispositif de possible restriction de la pratique religieuse au travail : *« le nouvel article L. 1321-2-1 du Code du travail issu de la loi n° 2016-1088 du 8 août 2016 (dite loi El-Khomri) qui prévoit que « le règlement intérieur peut contenir des dispositions inscrivant le principe de neutralité et restreignant la manifestation des convictions des salariés si ces restrictions sont justifiées par l'exercice d'autres libertés et droits fondamentaux ou par les nécessités du bon fonctionnement de l'entreprise et si elles sont proportionnées au but recherché» »*[1822].

Non seulement ces deux points importants pour la pratique du judaïsme orthodoxe (port de la kippa, absence lors des jours de fête) butent contre la législation en vigueur et de la jurisprudence, mais ils constituent une part importante des conflits liés à la religion. Pourtant, bien que le fait religieux en entreprise semble se banaliser (il génère moins de conflits que la politique, cause de 16% des conflits liés au travail[1823]), les conflits liés à la religion au travail sont en légère hausse (7,5 en 2017 à 9,5 en 2018). Parmi les demandes faites pour un motif religieux, figurent en première position les demandes d'absence (21% des cas, contre 19,5% pour le port d'un signe religieux visible), corrélées à une hausse des interventions managériales (dans 51% des cas conflictuels contre 48 % en 2016, et 47 % en 2017). Si, compte tenu de la démographie de la judaïcité française, les juifs orthodoxes ne rendent pas compte à eux seuls de ces chiffres, au moins peut-on supposer que nombre de juifs orthodoxes travaillant en milieu non-juif y sont représentés.

Pour ces derniers, deux éléments de la pratique sont à défendre à titre préventif: la circoncision (*brit mila*) et l'abattage rituel (*shritta*). En effet, des législations récentes ont remis en cause ces pratiques en Belgique[1824], en Slovénie ou encore dans les pays nordiques (Islande, Norvège, Suède, Danemark). Certes ce n'est pas en France que la

[1820] Au même titre que la fréquentation répétée de certains lieux, la performativité du vêtement, à l'œuvre dès l'échange même le plus distant, façonne la réception par l'autre. À cet égard, un juif qui porte une kippa, même si ce n'est pas chaque jour avec la claire volonté de se démarquer des autres, s'attend à être appréhendé comme tel par les juifs comme les non-juifs. *Cf.* Tavory, I. (2011), « À la vue d'une kippa. Une phénoménologie des attentes d'interaction dans un quartier juif orthodoxe de Los Angeles » dans Berger, M., Cefaï, D., Gayet-Viaud, C. (dir.), *Du civil au politique ethnographies du vivre-ensemble*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang.

[1821] Gde ch., 14 mars 2017, aff. C-188/15, Asma Bougnaoui et Association de défense des droits de l'homme (ADDH) c. Micropole SA ; CJUE, Gde ch., 14 mars 2017, aff. C-157/15, Samira Achbita c. G4S Secure Solutions NV. *Cf.* Gonzalez, G. (2018), « Régulation du port de signes religieux en entreprise », *Revue du droit des religions*, 6, 153-159.

[1822] *Idem.*

[1823] Randstad, (2018), *L'entreprise le travail et la religion*. Les autres données de ce paragraphe sont également issues de ce rapport.

[1824] Après la Wallonie et la Flandre, l'abattage rituel, sans étourdissement, pourrait être interdit dans la région de Bruxelles. Carton, A. (14/10/2021), « L'abattage rituel sans étourdissement bientôt interdit à Bruxelles ? « Les animaux souffrent lorsqu'on les égorge » », rtbf.be.

crainte de telles interdictions est la plus vive (45%[1825] des juifs de France n'en auraient jamais entendu parler, derrière la Hongrie (83%), l'Espagne (63%), l'Italie (51%). La part des juifs n'en ayant jamais entendu parler est même plus élevée que la moyenne des 12 pays de l'enquête (42%). Mais, si l'on écarte les pays où de telles interdictions sont en vigueur (ce qui peut expliquer d'ailleurs des pourcentages plus faibles), les juifs de France font partie des plus concernés. Alors que la France n'est pas traversée de débats sur l'interdiction de la *shritta* et de la *brit mila*, l'inquiétude y est plus vive qu'ailleurs. Les juifs de France figurent même parmi les plus inquiets de telles mesures (90% pour l'interdiction de la *brit mila*, contre 82% pour la moyenne, et 76% contre 69% pour l'abattage rituel).

Tableau 45 - Perceptions des intentions d'interdire l'abattage rituel ou la circoncision

	Yes, about circumcision (brit mila)	Yes, about traditional slaughter (shechita)	Yes, about both circumcision (brit mila) AND traditional slaughter (shechita)	No, I have not heard or seen any such suggestions
Austria	12	9	52	28
Belgium	6	19	45	30
Denmark	40	(1)	57	(2)
Germany	16	6	49	29
Spain	17	6	14	63
France	7	14	33	45
Italy	13	10	26	51
Hungary	7	(2)	7	83
Netherlands	5	15	50	29
Poland	(2)	48	25	25
Sweden	22	4	51	23
United Kingdom	7	10	45	37
12 country average	9	11	38	42

Notes: [a] *Out of all respondents (n=16,395); country results are unweighted, 12 country average is weighted.*
[b] *Question: F10. In the LAST 12 MONTHS, have you personally heard or seen non-Jewish people suggest that circumcision and traditional slaughter (shechita) should NOT be allowed to take place in [COUNTRY]? (Items as listed in the table).*
[c] *Some lines do not add up to 100 %; this is due to rounding of numbers.*
[d] *Results based on a small number of responses are statistically less reliable. Thus, results based on 20 to 49 unweighted observations in a group total or based on cells with fewer than 20 unweighted observations are noted in parentheses. Results based on fewer than 20 unweighted observations in a group total are not published.*

Source: European Fundamental Rights Agency[1826]

Ce constat d'une plus vive inquiétude est difficile à comprendre dans la mesure où ces pratiques semblent relativement protégées en France. Pour ainsi dire aucun texte juridique ne la menace[1827]. Elle est même faiblement encadrée juridiquement[1828], et dans

[1825] Il est difficile d'identifier ces 45% : des juifs laïcs, indifférents aux questions d'abattage et de circoncision ? Des juifs laïcs étrangers aux canaux d'information communautaires ? Des *haredim* coupés de tout canal d'information ? La troisième hypothèse paraît moins probable, tant il s'agit d'une question cruciale pour la pratique orthodoxe quotidienne du judaïsme.
[1826] 2018, *Experiences and perceptions of antisemitism. Second Survey on discrimination and hate crime against Jews in the EU*.
[1827] Si ce n'est l'article 222-9 du code pénal, qui punit de 10 ans d'emprisonnement et 150 000 euros d'amende les violences ayant entraîné une mutilation. *Cf.* Dieu, F., *op. cit.*
[1828] La *brit mila* est seulement encadrée en Alsace-Moselle : « *Malgré ces dispositions très claires et d'ordre public, dont l'application devrait logiquement conclure au caractère contra legem, c'est-à-dire illicite, de la circoncision rituelle, cette*

les faits, « *la circoncision rituelle n'est jamais poursuivie devant les juridictions pénales et est admise tant par les juridictions judiciaires que par les juridictions administratives qui n'en remettent pas en cause la légalité dans des litiges familiaux ou indemnitaires, mais au contraire semblent en admettre la légalité en encadrant les conditions de sa pratique et en reconnaissant que les préjudices résultant de cette intervention peuvent être indemnisés.*»[1829]. Quoi qu'il en soit, les responsables communautaires se disent particulièrement attentifs à ces deux questions :

- « **Enquêteur** : comment vous réagiriez si la *brit mila* ou la *shritta* étaient remises en cause ?
  Enquêté : comment ça se passe en Suisse, où l'abattage rituel est interdit ? Ils importent la viande qui vient de France, ou d'ailleurs. C'est tout. Mais c'est un droit. Je comprends pas comment on peut accorder, à faire des enfants sans parents à certains, et on permet pas de manger de la viande à d'autres. Ça sera pas la première des incohérences. Il y aurait deux poids deux mesures, c'est tout. Et alors il faut pas qu'on s'interroge, « mais pourquoi les Juifs sont partis ? Pourquoi ils se sentent pas bien ? Pourquoi l'antisémitisme ? ». On le nourrit, on le nourrit ! et cette fois-ci ce sera plus grave, c'est la République. C'est pas l'extrême-gauche, l'extrême-droite, ou des laïquards invétérés, ça sera l'État, et là ça devient grave. On vient à une autre forme d'antisémitisme, qui dit pas son nom. » - Ariel, 50 ans.
- « Si on commence à remettre en cause comme certains l'ont voulu la *cacherout*, la *brit mila*, là ça pète. C'est clair qu'on peut plus accepter. C'est clair qu'on peut plus accepter, c'est clair que si demain on interdit la Brit Mila en France, c'est plus 1% des Juifs ou 2% des Juifs qui partiront, c'est les trois quarts si c'est pas plus des Juifs qui partiront. » - Abel, 55 ans.
- « Bien évidemment, ce sont des facteurs qui signeraient vraiment un arrêté d'expulsion pour les Juifs européens. À partir du moment où on aurait une interdiction, je pense surtout pour la *brit mila*, même si la viande ce serait un problème, c'est une interdiction de *shritta*, qui se compense par l'importation d'autres pays, notamment de Pologne, qui est aujourd'hui un des plus gros exportateurs de viande *casher*, en tout cas en Europe. Et qui permet de le faire à moindre coût, parce que la main-d'œuvre coûte moins cher, et ça compense le coût du transport. Si demain on est obligé de faire venir la viande d'Argentine ou d'ailleurs, ça va devenir hors de prix, même si jusqu'à preuve du contraire on peut vivre sans viande, même si on a des moments dans le calendrier juif, d'ailleurs je supporte pas l'idéologie, là aussi offensive, des politiques du véganisme. Moi je pense aussi qu'il faut faire attention à la planète et s'il s'abstenir de manger de la viande à la fois pour des raisons de santé et aussi pour des raisons d'écologie, pour la préservation de l'eau etc., qu'on réduise notre consommation de viande, la Torah ne s'y oppose pas. Maintenant il est des moments où il est important pour nous de manger de la viande, notamment les jours de fête, le *Shabbat* c'est pas obligatoire mais c'est plutôt un moment où on a l'habitude de manger de la viande, les jours de fête, la viande *a priori* est obligatoire mais même on pourrait même à la rigueur faire ça. On pourrait trouver des moyens de faire sans. Mais ça vient quand même dire quelque chose à la communauté. Si jamais ça s'étendait à l'ensemble des pays européens, ça viendra faire passer un très très mauvais signal aux juifs, un très mauvais message. C'est la première chose. Et l'arrêt de la *mila*, ce serait un véritable arrêté d'expulsion, parce qu'on peut pas faire sans. Si des pays

dernière est, en France, librement pratiquée. Elle ne fait l'objet d'aucun texte spécifique, sauf en Alsace-Moselle où s'applique l'article 10 du décret impérial du 20 août 1862 en vertu duquel « le mohel [personne chargée d'opérer la circoncision des enfants dans le culte israélite] doit être pourvu d'un certificat délivré par un docteur en médecine ou chirurgie, désigné par le préfet, et constatant que l'impétrant offre au point de vue de la santé publique toutes les garanties nécessaires. », Ib., p. 102-103.

[1829] *Ib.*

> l'interdisaient la pratique de la *brit mila*, au-delà du message que ça ferait porter, c'est une impossibilité technique de continuer à habiter. Un des commandements qui est considéré comme les plus importants, qui est le plus pratiqué, même chez des Juifs de *Kippour*, voire même pas de *Kippour*, des gens qui ne pratiquent plus rien, et qui sont encore attachés à cette *brit mila*, donc si elle est interdite ce serait un arrêté d'expulsion pour la communauté. » - Levi, 39 ans.

Bien que l'abattage rituel revête une importance moindre que la circoncision, et puisse s'effectuer ailleurs, ces deux pratiques sont mises sur le même plan : toute mesure qui reviendrait de près ou de loin à les affecter serait prise comme une attaque du judaïsme lui-même. Maintenir le *statu quo* sur ces deux questions est donc une priorité des responsables communautaires (*cf.* Section 3).

2) Vers des demandes *a maxima*

Il est donc apparu que les juifs orthodoxes ne font pas de toutes les difficultés rencontrées des demandes, puisqu'elles ne perturbent pas également leur pratique. Pourtant, les demandes formulées ne concernent pas seulement le cœur de la pratique orthodoxe du judaïsme. Certains ne demandent pas seulement le minimum nécessaire pour observer une telle pratique, mais s'emploient à créer les conditions propices pour vivre en juifs orthodoxes. De la sorte, un premier groupe de demandes porte sur des *aides* sollicitées auprès des institutions publiques, comme le prêt de salles, de matériel, mais aussi de contrats d'association ; autant de demandes qui visent à pérenniser la pratique orthodoxe du judaïsme dans la société environnante (*cf.* chapitres 2 et 7). Le second groupe de demandes englobantes, recherchant un cadre de vie juif, porte sur des *autorisations* sollicitées auprès des institutions publiques. Leur caractéristique commune est qu'elles ont trait à l'espace public[1830]. Le judaïsme est certes parfois vu comme une religion du temps[1831], puisque, ballotés par les soubresauts de l'histoire, les juifs auraient vu leurs constructions physiques systématiquement détruites. En réponse, ils auraient alors investi davantage le cadre temporel présent dans la Torah, celui de la circularité du calendrier, de la sainteté du temps de fête, comme manière de se réunir par-delà des parcours collectifs et individuels contrariés. Toujours est-il que le judaïsme orthodoxe s'exprime aussi, malgré tout, dans un cadre spatial. Parfois, les demandes d'autorisations concernent l'espace public. 4 exemples de demandes seront donnés.

[1830] À titre indicatif, une organisation orthodoxe britannique (Orthodox Jewish Voluntary Action), appuyée par l'Agoudas Israël publie en 2010 une note au titre évocateur : *The Spatial Needs of the Charedi Community in Stamford Hill*.
[1831] *Cf.* Heschel, A. (1978), *op. cit*.

Le premier concerne les clés de *shabbat*. En effet, durant *shabbat* et les fêtes, les juifs orthodoxes ne peuvent recourir à l'électricité, équivalent moderne du feu (*cf.* chapitre 1). Impossible donc de se servir d'un digicode pour entrer dans son immeuble. Or, à des fins de sécurisation croissante de ces espaces de vie, les immeubles sont de plus en plus dotés de tels digicodes. Et *Actualité juive*[1832] de parler de « *ces portes qui gâchent nos fêtes* ». C'est pourquoi les juifs orthodoxes concernés multiplient les demandes de clés mécaniques.

- « La difficulté ne vient pas de l'État. Sauf dans des cas où vraiment il joue l'aveuglement volontaire, il ne veut rien connaître de l'être religieux, là où ça se joue beaucoup pour moi, […] c'est dans les syndicats de copropriété. C'est là que ça se joue beaucoup. C'est-à-dire que là on a des contraintes très spécifiques, toutes bêtes, de dire « voilà, pour *Shabbat*, on voudrait que quand on va changer le mécanisme d'ouverture de la porte, qu'on mette aussi une clé mécanique. Oui, on a besoin pour des raisons religieuses, mais sachez que pour des raisons de, techniques, de sécurité aussi c'est important. Parce que le jour où il y a une panne d'électricité, soit tout est ouvert, soit tout est fermé, et là vous avez des problèmes ». […] il y a un blocage là-dessus et une volonté claire de non-conciliation au nom d'un principe de laïcité mal-compris. » - Fabien, 36 ans.
- « J'ai eu un mal fou à avoir ma clé de *Shabbat*, […] Mais il n'y a pas à être fier d'avoir les clés, c'est toute une sociologie. C'est facile quand on est polytechnicienne, femme, avenante. On fait moins peur. Qui peut avoir peur de moi ? Je fais pas peur, et du coup on m'écoute. Du coup les défenses théoriques… » - Nicole, 47 ans.

Dans ces cas, c'est la laïcité qui serait avancée pour refuser la pose d'une clé mécanique, qui serait, d'après les interlocuteurs de ces enquêtés, une faveur envers certains individus en particulier. C'est en mobilisant son capital culturel et social, constituant une certaine autorité sociale, que Nicole aurait ainsi pu obtenir sa clé, contrairement à Fabien. En outre, des adaptations sont possibles, et nombreuses : attendre qu'un voisin non-juif sorte ou rentre, recouvrir de ruban adhésif le verrou de la porte, pour l'empêcher de se refermer et ainsi ouvrir ou fermer la porter sans utiliser le digicode, placer des aimants sur le montant de la porte pour empêcher celle-ci de se refermer. Et pourtant, même si des alternatives existent (certes plus ou moins satisfaisantes en termes de sécurité par exemple), la demande est faite officiellement. Elle vise à rendre la pratique de *shabbat* et des fêtes plus confortable, mais aussi, symboliquement, à faire exister le judaïsme orthodoxe en dehors du foyer, à en imprimer la marque dans un espace collectif. Que ces clés mécaniques fassent l'objet de demandes est alors un marqueur de l'intégralisme des juifs orthodoxes, qui tend à façonner le quotidien selon la pratique religieuse, et ce, même dans sa dimension publique, ou en tout cas, non-privée. Cette question des clés peut donc sembler anecdotique, mais elle est un exemple précis de cet achoppement entre intégralisme et société laïque.

[1832] *Actualité Juive*, n°624, 23/09/1999, p. 20.

Le second exemple de pratique à dimension publique concerne la *soucca*. La *soucca* est cette construction temporaire où les juifs orthodoxes hommes doivent prendre leur repas pendant une semaine, à l'occasion de la fête de *Souccot* (*cf.* chapitre 1). Des particuliers peuvent la construire sur leur balcon, leur terrasse, dans leur jardin et y inviter des amis ou des membres de leur famille, tandis que les responsables communautaires peuvent en construire dans les espaces à ciel ouvert des centres communautaires. Ces derniers ne disposent pas toujours, surtout en milieu urbain, des espaces suffisants et si bien qu'il leur arrive de louer des terrains en banlieue le temps de la fête. Mais, le cas échéant, des *souccot* sont installées temporairement dans la rue, espace public par excellence. Les responsables communautaires doivent alors obtenir des autorisations d'occupation de l'espace routier.

Illustration 27 - *Soucca* rue de Saussure, XVII^e^ arrondissement de Paris, 2021



Source : photographie de l'auteur

Illustration 28 : *Soucca* rue Sébastien Mercier, XV^e^ arrondissement de Paris, 2021



Source : photographie de l'auteur

Troisième point de rencontre entre intégralisme et espace public : la création de carrés confessionnels dans les cimetières. En effet, la *halakha* rend obligatoire l'enterrement (l'incinération est interdite), et, plus précisément, l'enterrement parmi d'autres juifs. Certes des concessions constituent une possibilité, mais elles ne sont pas toujours perpétuelles.

> « Chez les juifs on enterre dans la terre, on n'incinère pas, mais quelque part, on fait en sorte que les personnes enterrées, le corps n'est absolument pas dérangé au fil des ans, au fils des siècles. Or, on sait parfaitement que les concessions à perpétuité dans les cimetières, notamment parisiens, ne sont jamais à perpétuité. D'abord, c'est 99 ans, et deuxièmement, si une tombe est à l'abandon, elle est rapidement vidée, au bout de 2-3 ans, et les ossements sont mis au Père Lachaise. Et donc on porte atteinte à la sérénité de l'enterrement mortuaire. » - Raoul, 50 ans.

Josué, 49 ans, y voient d'ailleurs les principales raisons d'un enterrement en Israël :

> « La raison pour laquelle les gens sont motivés pour aller en Israël, ceux qui ont les moyens, c'est parce que 1) c'est l'enterrement lui-même qui n'est pas fait au top, on sait pas à côté de qui on est enterré, être enterré dans un mixité c'est difficile halakhiquement et 2) il n'y a pas de concession éternelle. Même si on achète éternellement, un jour on va nous demander de vider, et on voit tous les jours des familles qui souffrent. »

Ces concessions représentent également une charge financière croissante, si bien qu'elle devient parfois insoutenable pour les descendants. Lévi, 39 ans, résume ainsi la situation :

> « Le plus grand problème sur lequel on travaille actuellement - c'est notamment les affaires parisiennes qui ont mis ce sujet au goût du jour -, c'est la problématique des concessions qui ne sont pas perpétuelles, dont on va exhumer les restes sans manifestation de la part de la famille, qui bien sûr est toujours sujette à une participation financière aussi. Là aussi, on est beaucoup de familles qui sont prêtes à faire cet effort-là, pour préserver la dignité de leurs proches enterrés dans ces cimetières. Tout est lié, à un moment donné les familles ne pourront plus supporter le coût de 15 générations de renouvellement de concessions. À mon avis, si on fait payer chaque concession, il y a un moment donné où les familles ne pourront plus payer. Mais disons qu'elles sont prêtes à faire cet effort. Le problème, c'est les familles qui n'ont plus de descendants, ou les erreurs qui sont faites : quand on n'arrive plus à retrouver la famille, sans manifestation de la part de la famille, au bout de 30 ans, on exhume ces restes et on les met dans des ossuaires avant de les brûler, ce qui est totalement contraire à notre pratique, qui est l'un des plus grands sacrilèges qui puissent exister. Je pense que c'est l'un des plus grands problèmes auxquels la communauté est confrontée. »

Par « *affaires parisiennes* », Lévi fait notamment référence au scandale du cimetière de Thiais[1833], en région parisienne, où le corps d'une dame juive a été incinéré

[1833] Ce cimetière extramuros, de même que celui de Bagneux, de Pantin, de Saint-Ouen, de La Chapelle et d'Ivry, est rattaché à la ville de Paris.

deux ans après son inhumation[1834]. Ce cas est à ses yeux illustratif d'une difficulté structurelle en France, à laquelle les orthodoxes sont particulièrement sensibles[1835]. En sus de la charge financière, l'absence de descendants connus peut conduire à des incinérations. Certes des alternatives existent : l'enterrement en Israël, mais comme l'indique Josué, son coût est élevé (autour de 7 000 euros). Peut-être moins connu est l'enterrement en Alsace, où le régime concordataire permet au Consistoire du Bas-Rhin d'être propriétaire de cimetières.

- « Dans ma communauté, on a un cimetière. On a un cimetière, et donc quand il y a un enterrement dans mon cimetière, dans le cimetière de ma communauté, c'est moi qui procède aux enterrements. Alors, c'est pas des carrés, c'est pas comme à Paris, c'est des cimetières juifs, qui sont indépendants des cimetières non-juifs. Il y en a plusieurs, il y a un grand cimetière, c'est celui de la grande communauté . Il y a le cimetière de la communauté Ets Haïm, qui est la communauté orthodoxe, c'est rue de Turenne, qui est séparée de la grande communauté, depuis un siècle, plus d'un siècle, et nous aussi la communauté […]. On a aussi un petit cimetière, beaucoup plus petit bien sûr que le cimetière de la grande communauté, mais c'est pas des carrés, c'est des cimetières qui appartiennent au Consistoire […]. Donc on n'a pas les problèmes qu'il y a à Paris, exhumation etc., des enterrements de personnes juives qui se trouveraient dans d'autres carrés, ou de personnes non-juives qui vont être enterrées dans des carrés juifs, etc. Il n'y a pas tous ces problèmes-là puisque c'est le Consistoire qui gère les cimetières-là, qui sont entièrement juifs et qui appartiennent au Consistoire définitivement, donc il n'y a pas de concessions pour 50 ans. » - Noam, 55 ans.
- « C'est la grande chance, le grand bonheur qu'on a en Alsace, il y a une soixantaine de cimetières confessionnels qu'on a, qui nous permettent d'enterrer nos Juifs, chez nous, de manière perpétuelle, c'est exceptionnel. C'est pour ça qu'on a aussi proposé à ces familles parisiennes, parce qu'il nous reste beaucoup de places dans ces cimetières. Forcément pour nos cimetières de Kronenbourg, il est réservé avant tout aux membres de la communauté de Strasbourg, mais on a la chance d'avoir encore beaucoup de places dans un certain nombre de cimetières de campagne, dans lesquels il n'y a quasi plus d'enterrements, un par an, parfois moins, un tous les 5 ans, et donc ces places-là pourraient être proposées à des familles de Paris qui désirent ne pas être confrontées au problème de ces concessions perpétuelles, puisqu'on leur proposerait des concessions perpétuelles, où ils n'auraient pas à se préoccuper de l'avenir de ces concessions. C'est un sujet sur lequel on travaille, on a déjà fait ces propositions. Je pense que ça se développera dans les années à venir, dans les mois à venir. » - Lévi, 39 ans

Une solution interne à la communauté organisée existe donc pour ceux qui ne peuvent supporter la charge financière de plusieurs concessions. Pourtant, malgré ces alternatives, cette question des cimetières est un motif de demande récurrente de la part des responsables communautaires. Raoul est explicite à ce sujet : « *on se bagarre contre ça, on intervient, on intervient* ». La manière dont précisément se fait cette « bagarre » sera détaillée dans les autres sections de ce chapitre, mais l'idée est ici de voir qu'une

[1834] *Haguesher*, n°506, 06/06/2018, p. 15.
[1835] Frégosi, F., Willaime, J.-P. (2001), *op. cit.*, le rabbinat considère le cimetière juif de la Valentine toujours inutilisable, malgré un investissement important de la ville.

question est érigée en difficulté majeure alors même qu'elle n'est pas mentionnée par la plupart des juifs orthodoxes. Au sujet de leur pratique du judaïsme dans la société, et de leur rapport envers elles, aucun n'a en effet abordé cette question (*cf.* chapitre 4).

Dernière demande d'autorisation pour une pratique dans l'espace public : l'*erouv*. Dispositif biblique, l'*erouv* permet de considérer une partie variable de l'espace public comme espace privé. Par conséquent, certains interdits en vigueur pendant *shabbat* et les fêtes, mais seulement dans l'espace public, tombent. Il est alors possible de sortir du domicile en poussant la poussette des plus petits (considéré comme un travail, et donc impossible à faire en public lors de *shabbat* ou des fêtes). Pour constituer un *erouv*, que ce soit à l'échelle d'un immeuble (*hatserot*) ou d'un quartier entier (*rechouyot*), il faut délimiter cet espace, ne serait-ce que par un câble, pour en marquer l'unité. Après avoir acheté symboliquement leur appartement aux résidents non-juifs, des bénédictions sont prononcées et l'*erouv* est réalisé[1836]. Outre sa commodité technique pour ainsi dire, il présente une forte dimension symbolique puisqu'il fait d'un espace public un espace consacré et borné par des bénédictions. Plus encore qu'une *soucca*, un *erouv* revient à intégrer un espace à la pratique orthodoxe du judaïsme, à faire sien religieusement, rituellement, une portion de l'espace public[1837] (même si la délimitation est difficilement perceptible et même si l'espace en question reste accessible aux non-juifs).

La constitution d'*erouvim* est un marqueur d'une présence *haredi* ancrée, installée, qui se projette ne serait-ce qu'un minimum dans un espace, en France comme ailleurs. C'est pourquoi il en est question par exemple à Borough Park[1838], au nord de Londres[1839], ou encore en Israël[1840] : l'ampleur est autre puisque les *erouvim* se font à l'échelle du quartier, voire de la ville, mais l'enjeu est le même : rendre l'espace public conforme aux prescriptions orthodoxes pour s'en sentir partie prenante. L'enjeu est ainsi moins la présence de *haredim* que le modelage de l'espace public selon les usages *haredim*. Un exemple révélateur de cette dynamique est celui d'Outrement, au Canada[1841]. En effet,

---

[1836] Le *rav* Ron Chaya en propose quelques instructions : https://www.myleava.fr/qr-leava/comment-faire-un-erouve-hatserot/, consulté le 09/12/2021.
[1837] Vincent, P., Warf, B. (2002), « Eruvim: talmudic places in a postmodern world », *Transactions of the Institute of British Geographers*, 27, 30-51; Cooper, D. (1996), « Talmudic territory? Space, law and modernist discourse », *Journal of Law and Society*, 23, 529-548.
[1838] Barnes, J., (02/06/2000), *op. cit.*
[1839] Fin 2019, la création de plusieurs *erouvim* a ainsi été votée par les instantes du comté de Camden, *cf.* http://camdocs.camden.gov.uk/HPRMWebDrawer/PlanRec?q=recContainer:2016/1436/P, http://camdocs.camden.gov.uk/HPRMWebDrawer/Record/8375077/file/document?inline, consulté le 10/12/2021 ; Sherwood, H. (09/06/2016), « Residents divided over plans for eruv in north London », *The Guardian* ; Valins, O. (2000), « Institutionalised religion: sacred texts and Jewish spatial practice », *Geoforum*, 31, 575–586.
[1840] Zaban, H. (2016), « In the name of pluralism: fighting the (perceived) ultraorthodox penetration in the Baka neighborhood of Jerusalem », *Israel Studies*, 21(3), 153-178.
[1841] Gagnon, J., Germain, A. (2002), « Espace urbain et religion : Esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaires de la région de Montréal », *Cahiers de Géographie du Québec*, 46(128), 143-163 ; Stoker, V. (2003), « Drawing the line: Hassidic Jews, Eruvim and the public space of Outremont », *History of Religions*, 43(1), 18-49.

des juifs orthodoxes ont non seulement demandé la création d'un *erouv*, mais aussi, en 2006, la pose de vitres givrées dans un club de sport attenant à une *yeshiva*, de sorte que les enfants ne voient pas de personnes légèrement vêtues[1842].

La pratique de l'espace public revêt donc un fort enjeu de visibilisation en tant qu'orthodoxes et d'appartenance à un groupe. L'on pourrait donc penser que durant la pandémie du coronavirus, les orthodoxes aient protesté contre la fermeture des lieux de culte et l'interdiction de rassemblement dans l'espace public. Or, de manière peut-être contre-intuitive, tel n'a pas été le cas. Alors qu'en Israël des foules de *haredim* ont parfois défié les mesures gouvernementales, les juifs orthodoxes n'ont pas protesté contre les diverses restrictions de circulation imposées. En outre, alors que la position de certains rabbins israéliens, telle la figure respectée de Haïm Kaniewski, était changeante[1843], les responsables orthodoxes français n'ont semble-t-il pas tentés de forcer les restrictions sanitaires. Bien au contraire, ce sont des messages d'allégeance qui circulaient dans les réseaux internes, comme le groupe WhatsApp du *daf hayomi* du rav Michaël Smzerla, *dayan* (président du tribunal rabbinique) de Strasbourg. Le 17 mars 2020, il diffuse le message suivant :

> « Chers amis,
> Le gouvernement français a demandé le confinement.
> Le respect de cette règle dans toute sa rigueur est une priorité halakhique absolue.
> ה' ישמור ויציל אותנו מכל צרה וצוקה ומכל נגע ומחלה וישלח רפואה שלמה לכל חולי עמו ישראל בקרוב אמן. [« Dieu protège et nous sauve de chaque blessure et de chaque maladie et envoie la guérison à tout le peuple d'Israël. »] »

Au sujet de l'épidémie, les orthodoxes se prêtent moins à une critique du pouvoir politique (tout au plus à une critique de la décadence de la société, dont le coronavirus est le signe[1844]) qu'à la célébration de leurs pratiques et de la force du peuple d'Israël. *Haguesher* rappelle ainsi les gestes sanitaires[1845], en reprenant parfois le leitmotiv de la prophylaxie de la *kedoucha*[1846]. Selon lui, certaines prescriptions de la Torah garantissent une hygiène de vie salutaire en cas d'épidémie. Esther, 40 ans, ne dit pas autre chose :

> « On nous a traité de sorciers car, à travers tous les peuples avec qui les juifs ont vécu, ils sont passés au travers des virus. Les hommes vont au *mikvé* toutes les

[1842] (non signé), (07/11/2006), « Derrière des vitres givrées », *Radio-Canada*.
[1843] En mars puis en septembre 2020, il a par exemple appelé à laisser ouvertes les *yeshivot* en Israël, et dissuadait les *bakhourim* de se faire tester, pour éviter ces fermetures. *Times of Israël* Staff, (02/09/2020), « Chaim Kanievsky appelle les étudiants de *yeshiva* à ne pas se faire dépister », *The Times of Israël*. En novembre 2021 en revanche, il a encouragé à la vaccination. Hanau, S. (16/12/2021), « Le rabbin Chaim Kanievsky menacé pour avoir encouragé à la vaccination des enfants », *The Times of Israël*.
[1844] *Haguesher*, n°581, 18/03/2020, p. 9, *Haguesher*, n°530, 09/01/2019, p. 8.
[1845] *Haguesher*, n°578, 26/02/2020, p. 34; *Haguesher*, n°581, 18/03/2020, p. 9.
[1846] *Haguesher*, n°580, 11/03/2020, p. 5. Le lavage fréquent des mains est tiré du Talmud à des fins de purification.

semaines, les femmes une fois par mois. Si on fait ses lacets on doit faire *netilat* [ablution], si on touche son visage on doit faire *netilat*, mais sans *brahot* [bénédictions]. La religion juive est très précise sur l'hygiène corporelle. […] C'est pour ça que les hébreux existent encore. Et que toutes les autres civilisations ont disparu. Quand on a accepté la Torah, Il nous a dit « Vous serez un peuple haï de tous ». Tout y est écrit, dans la Torah, la Guémara, le Tania. »

C'est donc plus un point de vue historique que politique qu'adopte ici Esther, elle qui replace le coronavirus dans le temps long pour mieux reprendre à son tour le topos du peuple juif conspué mais finalement plus fort que les autres civilisations. Le problème perçu étant le coronavirus lui-même, et non les restrictions gouvernementales, l'unique réponse est la prière[1847]. Le 13 mars 2020, le même *dayan* Szmerla traduit la lettre du « géant de notre génération Rav Haim Kaniewsky chlita[1848] ».

- « Avec l'aide de D'
  Adar 5780,
  Concernant la crainte de la contamination par la maladie du coronavirus,
  Chacun doit se renforcer dans ses efforts à ne pas dire de médisance et de colportage, comme l'écrit le Talmud dans Arakin feuille 15 : "il a séparé par ses mauvaises paroles un mari de son épouse, c'est pourquoi la Torah dit qu'il sera mis en isolement".
  Il faut également s'efforcer d'être humble et de pardonner, comme l'écrit textuellement Rabbénou Acher à la fin du traité Horayot.
  Tout celui qui se renforcera, ce mérite le protégera lui et les gens de sa maison afin qu'aucun d'eux ne tombe malade.
  Haim Kaniewsky »
- « L'étude de la Torah protège notre peuple et a un pouvoir de guérison.
  Que par le mérite de cette étude, הקב"ה[1849] guérisse tous les malades, nous protège de tout mal et rapproche notre délivrance. »

Lorsqu'un membre de la communauté se trouve dans une situation critique, c'est le groupe qui est sollicité, pour se mobiliser par la prière :

- « Lecture collective et de concert, là où vous serez, du psaume 119 pour le Rav Acher Messod Hamou Ben Esther a [*sic*] 14h30 dont le pronostic vital serait engagé. Rien ne peut suppléer et rien ne résiste à la force de la prière. A la grâce de D ... (a [*sic*] partager autant que vous pouvez). », 17/03/2020
- « Le cours d'aujourd'hui est dédié tout particulièrement pour la guérison de notre cher Président Dr Maurice Dahan, Moché Haï ben Rosette, qui est dans une situation très grave et a besoin de la Miséricorde divine ישראל חולי שאר בתוך. », [et les autres malades d'Israël], 10/05/2020

Intégraliste par excellence, cette attitude consiste donc à trouver dans les principes bibliques les ressorts et réponses d'une crise sanitaire majeure. C'est donc la pratique rigoureuse, censée préserver le peuple juif, qui est demandée aux juifs orthodoxes, et non la protestation dans l'espace public.

[1847] *Haguesher*, n°580, 11/03/2020, p. 6 ; *Haguesher*, n°583, 01/04/2020, p. 4.
[1848] Acronyme de « שיחיה לאורך ימים טובים אמ », « Qu'il soit béni par une longue vie, amen ».
[1849] Acronyme de « "הקדוש ברוך הו« Hakadosh Barukh Hou » « le Saint béni soit-il ». Ce terme désigne Dieu.

Conclusion de section

Les stratégies pour voir aboutir ces demandes seront traitées dans les sections suivantes, mais l'on peut d'ores et déjà considérer que prioriser les difficultés, porter certaines revendications plutôt que d'autres, relève d'une forme de rationalisation des ressources, d'ajustement des fins aux moyens à disposition. Les juifs orthodoxes investis dans une relation aux institutions publiques s'emploient en effet à prioriser les demandes, faute de ressources suffisantes pour mener plus de batailles à la fois. Ils ne disposent pas des ressources numériques (les juifs orthodoxes sont très minoritaires en France), ni même discursives, tant la nature religieuse de leur argumentaire (sur l'apport de la Torah) constitue une barrière cognitive[1850], le rendant *de facto* inaudible. N'ayant pas de rétribution immédiate à offrir aux acteurs politiques (par opposition aux évangéliques américains, *cf.* section 3), ils tentent de faire valoir une expertise sur les questions bioéthiques, une expertise morale. Cette voix que certains entrepreneurs de cause juifs orthodoxes s'efforcent de porter ressemble à celle d'autres acteurs religieux, qui pourtant ont la force du nombre et d'une culture historiquement favorable, tels que l'Église catholique. Mais y compris lorsqu'ils sécularisent leur discours, sous peine de devenir inaudible[1851], les effets de ces attitudes sont limités (l'Église catholique, malgré d'importantes mobilisations contre le PACS, « la théorie du genre », les lois bioéthiques ou encore le Mariage pour Tous, n'a pu les éviter[1852]). Dans le cas des juifs orthodoxes, la barrière cognitive se mêle d'un certain désinvestissement des évolutions en cours dans la société non-juive, du fait de leur contre-culture valorielle. Pour le dire d'une formule lapidaire, les juifs orthodoxes n'ont pas les moyens de mener des luttes qu'ils ne souhaitent, quoiqu'il en soit, pas mener.

[1850] Evans, J. (1997), « Multi-Organizational Fields and Social Movement Organization Frame Content. The Religious Pro-Choice Movement », *Sociological Inquiry*, 67(4), 451-469. Alors que les organisations catholiques pro-life peinaient à convaincre une majorité protestante de l'horreur de l'avortement, les évangéliques, n'étant pas contraints par cette barrière cognitive, usaient d'arguments qui résonnaient avec la culture protestante majoritaire.

[1851] Dans leur argumentaire, les autorités religieuses s'abstiennent de références religieuses, devenues inaudibles dans un espace sécularisé, où la référence religieuse perd de sa prégnance. *Cf.* Laborde, C. (2017), *Liberalism's Religion*, Cambridge, Harvard University Press. Cécile Laborde estime à trois les conditions pour qu'un État libéral puisse accepter des références religieuses dans le discours public/politiques publiques sans cesser d'être libéral : que les références soient accessibles (elles peuvent avoir une origine religieuse, mais elles doivent être traduites en termes plus séculiers), qu'elles n'excluent personne, les références sont limitées, qu'elles n'imposent pas une éthique de vie aux citoyens. Il revient à l'État d'en décider, et le cas échéant, d'accorder des exemptions. *Cf.* Leiter, B. (2014), *Pourquoi tolérer la religion ? Une investigation philosophique et juridique*, Genève, Editions Markus Haller ; Fassin, E. (2001), « La voix de l'expertise et les silences de la science dans le débat démocratique » dans Borillo, D., Fassin, E. (dir.), *Au-delà du PACS. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, Paris, PUF, 87-110. C'est pourquoi « *les arguments ne pouvant plus prendre appui sur une condamnation de l'homosexualité, et les textes religieux exprimant un rejet trop explicite des homosexuels, les religieux n'avaient plus d'autre choix pour légitimer leur refus que de prendre appui sur une transcendance non religieuse*. », c'est-à-dire l'anthropologie : homosexualité détruit l'ordre de la société via la théorie du genre. *Cf.* Gros, M. (2013), *op. cit.* Sur la pertinence des arguments religieux dans la discussion publique, *cf.* Schlüssler-Fiorenza, E. (1985), *Fundational Theology. Jesus And The Church*, Chestnut Ridge, Crossroad Publishing Company ; (2001), « Théologie fondamentale et discours politique », *Raisons politiques*, 4(4), 57-70 ; Linbeck, G. (2003), *La nature des doctrines. Religion et théologie à l'âge du post-libéralisme*, Paris, Van Dieren Editeur ; Tracy, D. (1999), *Pluralité et ambiguïté. Herméneutique, religion, espérance*, Paris, Le Cerf ; Donegani, J.-M., Sadoun, M. (2007), *Qu'est-ce que la politique*, Paris, Gallimard, p.423, *sqq*.

[1852] Béraud, C., Portier P. (2015), *op. cit.*

Les demandes se concentrent donc d'abord et avant tout sur la pratique. Une pratique plus ou moins étendue, même, puisqu'un premier cercle de demandes sectorielles, portées par *Modern-Orthodox* et *haredim*, s'inscrit dans celui des demandes englobantes, portées par des *haredim*. À des demandes visant à rendre la pratique plus confortable dans la société française s'adjoignent donc des demandes visant à établir un écosystème orthodoxe en France. Ce dernier ne recoupe pas nécessairement la culture de l'« enclave », dans la mesure où il se déploie en milieu non-juif, et est dépourvu de visée excluante (les *souccot*, les *erouvim*, les clés de *shabbat*, les cimetières, ne présupposent pas le départ des non-juifs). C'est pourquoi l'on parle ici de cadre de vie, d'écosystème à construire, plutôt que d'une communauté orthodoxe à renforcer ou encore de communautarisme orthodoxe. Pour le dire autrement, les demandes englobantes formulées par des *haredim* ne sont pas des preuves d'un quelconque communautarisme[1853]. Au contraire, elles marquent un certain rapprochement de la société française, que les *haredim* investissent davantage de leurs pratiques ; une extension à la société française de l'intégralisme des orthodoxes. Ce rapprochement se veut, du reste, discret, puisque l'opposition frontale n'est envisagée que dans le cas d'une éventuelle atteinte à deux piliers incontournables de la pratique orthodoxe (abattage rituel et circoncision). À l'inverse, la fermeture des lieux de culte, qui pouvait sembler inacceptable pour des croyants intégralistes, n'a pas suscité d'opposition visible. Que les juifs orthodoxes s'emploient à aménager leur présence au sein de la société française constitue une autre preuve de la reconfiguration de la culture de l'« enclave ».

Du reste, par rapport aux difficultés rencontrées dans le chapitre 4, ces demandes sont en partie en décalage. En effet, lorsqu'interrogés sur la pratique orthodoxe du judaïsme dans la société française, la plupart des orthodoxes évoquaient les difficultés liées aux jours de congés, d'examens ou encore au port de la kippa, reliées parfois et de manières diverses à l'antisémitisme. Les demandes englobantes, elles, sont abordées surtout par un type d'acteurs en particulier : des responsables communautaires *haredim*. Cette distorsion, cette asymétrie entre les difficultés rencontrées par le plus grand nombre et certaines demandes formulées peut ainsi se lire, si ce n'est comme la prise en main, du moins comme une certaine maîtrise du rapport aux institutions publiques des orthodoxes, en mesure de défendre leur agenda.

[1853] Il est plus correct à cet égard de parler d'« *imaginaire communautaire* » de croyants intégralistes, tant il serait difficile de montrer les demandes de régime dérogatoire de toute une communauté religieuse. *Cf.* Seniguer, H. (2017), « Le communautarisme. Faux concept, vrai instrument politique », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 1(41), 15-37.

Certaines de ces demandes en revanche ont disparu dans d'autres pays. C'est le cas de l'absence pour motif religieux aux États-Unis. En effet, le droit est sur ce point bien différent aux États-Unis, puisque dès 1963, dans *Sherbert v. Verner*, la Cour Suprême accorde un accommodement à Adell Sherbert, adventiste, licenciée et privée des allocations chômages de l'État de Caroline du Sud parce qu'elle refusait de travailler le samedi. Ce faisant, elle reconnait « *un droit constitutionnel à une exemption religieuse* »[1854]. Pour limiter la liberté de religion, l'État doit même mener un examen approfondi (*strict scrutiny test*), où il doit prouver que la loi est le moyen le moins contraignant pour les croyants concernés de protéger un *compelling state interest* (souvent relatif à la sécurité de l'État et l'ordre public). À l'école également, l'absence pour motifs religieux est institutionnalisée. À partir du calendrier 2012-2013, le département de l'éducation de l'état de New-York prévoit des dates alternatives, au cas où des fêtes de religions moins connues que les trois abrahamiques tombent dans les dates d'examen prévues. Il en va de même dans l'Illinois et le New Jersey[1855]. Egalement, les étudiants peuvent quitter plus tôt un cours, ou prendre une pause plus longue pour participer à une activité religieuse, prier, ou assister à un cours d'éducation religieuse ou une cérémonie[1856]. Les écoles et universités publiques ne pouvant fermer en raison de l'observance d'un jour religieux, des jours d'absence flottants sont proposés aux étudiants, qui doivent pouvoir en poser un certain nombre. Autant d'éléments de souplesse pour lesquels le modèle de gouvernance du religieux aux États-Unis est prôné par certains juifs orthodoxes[1857].

Enfin, ces demandes peuvent être partagées par d'autres groupes religieux, et il peut venir à l'esprit, dès l'évocation des demandes formulées par les juifs orthodoxes, celles portées par certains musulmans. Celles visant à rendre plus commode la pratique religieuse, peuvent se ressembler. La question du calendrier, même si elle se pose avec plus d'acuité pour les juifs orthodoxes (les fêtes juives étant plus nombreuses et le repos hebdomadaire interdisant, pour les orthodoxes, tout travail) concernent aussi les musulmans (notamment pendant le Ramadan, période de jeûne). Le port de signes religieux également, les demandes de port de la kippa faisant écho à celles sur le port du hijab[1858]. En raison toutefois de structures internes plus développées, les juifs orthodoxes

[1854] Barb, A. (2013), *Les dilemmes de l'État laïque : les politiques des accommodements religieux aux États-Unis des années 1960 à nos jours*, thèse de doctorat en Science politique, IEP de Paris, p. 140.
[1855] *Ib*, p. 358, *sqq*.
[1856] *Ib*, p. 360.
[1857] Au sujet notamment du port de la kippa, autorisé au Congrès, *cf*. *Haguesher*, n°524, 28/22/2018, p. 23 ; *cf*. aussi chapitre 4).
[1858] Camous, D.-A. (2018), « La pratique religieuse personnelle du musulman face au principe français de laïcité. Regard du juriste », *Confluences Méditerranée*, 3(106), 95-107.

ne formulent pas de demande pour que des menus *casher* soient servis dans des institutions publiques, comme à l'école. Une différence est que les musulmans intégralistes n'associent pas des demandes englobantes du même type. Ces dernières visent certes à créer un écosystème musulman mais reposent moins sur des points précis (dispositif technique comme les clés de *shabbat*, usage de l'espace public pour *Souccot*) que sur une uniformité des comportements[1859].

En résumé, cette section montre surtout une stratégie de distanciation (sur les questions sociétales) articulée à des enjeux qui eux sont susceptibles d'amorcer une mobilisation (la pratique religieuse). Il reste alors d'expliciter les types de mobilisations qui, le cas échéant, s'initient.

Section 2 : Une relation ambigüe aux institutions communautaires

Cette section porte sur l'action collective des juifs orthodoxes envers les instances représentatives. Dans le cas des juifs orthodoxes, les instances représentatives qui font le plus sont religieuses, autour du Consistoire. Cette relation est paradoxale car elle mêle contournement et entrisme.

1) Une stratégie de contournement consistorial

Cette première stratégie consiste à développer une vie communautaire en dehors des instances consistoriales. Il s'agit autrement dit d'incarner la posture la plus orthodoxe sur des sujets, au sein de structures ou lors d'événements sans relation avec les institutions consistoriales établies. 3 illustrations en donneront la mesure : le développement de synagogues orthodoxes, de la *cacherout* orthodoxe et de la visibilité des orthodoxes dans l'espace public.

Cette stratégie de contournement s'est progressivement constituée, surtout à partir des années 1980. En effet, les juifs maghrébins de la deuxième génération ont progressivement donné la priorité à la dimension proprement religieuse du judaïsme, par-delà les appartenances culturelles (juifs tunisiens, algériens, ou marocains). Concrètement - et c'est la première illustration -, leurs actions auprès des membres des communautés juives portent moins sur l'assistance sociale que les juifs maghrébins de la première génération, et plus sur la diffusion d'une *« idéologie communautariste, de valeurs religieuses fortes pouvant régir tout le champ du social. »*[1860]. En clair, d'une conception intégraliste du judaïsme. À Sarcelles, se multiplient alors des offices et des

[1859] Bacqué, R. ; Chemin, A. (2019), *La communauté*, Paris, La Librairie Générale Française.
[1860] Benveniste, A. (2002), *op. cit.*, p. 50.

synagogues orthodoxes, loubavitch, en marge des instances consistoriales, si bien qu'aujourd'hui, sur les 5 synagogues répertoriées dans la ville, 4 seraient hors-consistoire, dont une loubavitch[1861]. La deuxième différence qu'entretiennent ces « néo-orthodoxes » avec le courant consistorial, jugé trop laïc, est la déprivatisation du religieux : un religieux qui n'est ni réductible à une appartenance culturelle, ni à l'espace intime (le foyer), ni à une ville. En ce sens, « *la néo-orthodoxie*[1862] *renoue avec une tradition délocalisée* » [1863], et c'est pourquoi les néo-orthodoxes insistent tant sur le mythe de la « *petite Jérusalem sur Seine* » pour se référer à Sarcelles[1864]. La référence à Jérusalem est à ce titre centrale, qu'elle soit en France ou en Israël. Par exemple, en octobre 2018, lors d'une observation dans le XIX[e] arrondissement de Paris, nous avons remarqué un restaurant indiquant sur sa devanture « Tizi Ouzou – Paris – Jérusalem » : trois étapes d'un parcours, autant géographique que mental, conduisant du lieu de naissance à la destination ultime, après un détour. La judéité n'est plus alors seulement une affaire personnelle, intime, mais se vit, se dit au quotidien, et s'inscrit dans une quête de Jérusalem. Ce projet de constituer des communautés locales, unifiées autour d'une norme orthodoxe intégraliste se concrétise donc par une pratique aux modalités spécifiques.

La seconde illustration de ce contournement, par lequel les orthodoxes cherchent à gagner leur indépendance, est un point crucial du judaïsme orthodoxe, à savoir, la *cacherout*. Le commerce *casher* est en effet en expansion constante depuis au moins les années 1960, puisque l'on comptait un restaurant *casher* à Paris en 1961, contre 117 en 2005[1865]. Cela est dû à l'immigration des juifs d'Afrique du Nord, plus attachés à la *cacherout* que les ashkénazes peu nombreux et en voie de sécularisation. Mais aussi à la complexification des produits industriels, alors que pendant longtemps seul l'abattage rituel était étroitement surveillé[1866]. Certes, le développement des commerces *casher* peut s'inscrire dans une logique ethnique, qui sert à réaffirmer une appartenance identitaire. Mais il peut aussi s'inscrire dans une logique religieuse, d'une religion qui

---

[1861] https://www.consistoire.org/liste-communautes/, consulté le 14/06/2022.
[1862] Cette « *néo-orthodoxie* » se distingue d'une première orthodoxie, minorée par l'Holocauste. Ils font partie de ceux que cette recherche appelle, par commodité, mais aussi par continuité historique, « orthodoxes ».
[1863] *Ib*., Les néo-orthodoxes, dès la deuxième génération, *« rompent radicalement avec la position politique de la laïcité qui relègue le religieux dans l'espace privé.* [Ils] *ne sont pas dans l'invention de la tradition, dans la construction de modèles supposés renouer avec les pratiques culturelles spécifiques du pays dont ils sont originaires. La néo-orthodoxie renoue avec une tradition délocalisée, purement spirituelle. Dans le lien indissoluble avec le Livre qu'elle entretient, elle peut être qualifiée « d'attitude pleine et intégrale »* [« Religion de la tradition et religieux post-traditionnel », *Enquête*, 2, 1995, p. 131], *d'excès de conformité ou de fondamentalisme. Cette forme du religieux suppose la recherche « d'un lieu atopique de la rencontre de l'homme avec Dieu »* [Benbassa, E., Attias, J.-C. (1998), *Israël imaginaire*, Paris, Flammarion].
[1864] *Cf.* Strudel, S. (1996), *op. cit.*
[1865] Endelstein, L. (2003), *op. cit.*
[1866] *Ib.*

se fait plus prégnante, plus intégraliste. Or, dans cette perspective, les *teoudot* orthodoxes, ces certificats de *cacherout*, se multiplient et se haredisent : les *teoudot* loubavitch par exemple se veulent plus strictes (*glatt casher*, *casher lamehadrin*, sous la surveillance du *rav* Katz, du *rav* Rottenberg ou du *rav* Pevzner) que celles du *Beth Din* de Paris, délivrées par le Consistoire. Mais la *cacherout* hors-consistoriale la plus répandue est la loubavitch. Disposant de leur propre conseil de rabbins (*Vaad Rabbanéi Loubavitch*), équivalent d'un tribunal rabbinique, les loubavitch apposent leur propre tampon, et, depuis 2000, diffusent une liste des institutions sous sa surveillance ; ce qui fait dire à Jean Baumgarten, qu' « *en un mot, il s'agit quasiment d'un Consistoire bis !* »[1867].

Illustration 29 - Certificat de *cacherout* loubavitch



Source : photographie de l'auteur[1868]

La *cacherout* constitue un symbole et un élément central de la pratique du judaïsme orthodoxe, mais aussi une source de revenus : pour chaque kilogramme de viande abattue et certifiée *casher*, une taxe d'environ 1,30€ est perçue par le Consistoire. Qui contrôle cette certification disposerait donc d'environ 8 millions d'euros par an en 2007[1869], de plus de 10 millions par an en 2011, ce qui représente environ la moitié du budget du Consistoire de Paris[1870]. Or, en vertu de l'article 1 du décret du 23 septembre 1970 et de l'article 276 du code rural, *« l'égorgement rituel ne peut être effectué que par des sacrificateurs habilités par des organismes religieux agréés par le ministre de l'agriculture, sur proposition du ministre de l'intérieur »*[1871]. En l'espèce, depuis 1982[1872], seule la Commission rabbinique intercommunautaire, qui dépend du

[1867] Gutwirth, J. (2004), *op. cit.*, p. 187.
[1868] Le nom et l'adresse du restaurant ont été biffés.
[1869] Dubois, C. (27/03/2007), « Bataille pour le pactole de la viande cascher », *Le Parisien*.
[1870] Nizard, S. (2013), *op. cit.*, p. 132.
[1871] https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000503223/, consulté le 17/06/2021. Plusieurs décrets portent sur l'abattage rituel, mais les dispositions restent les mêmes : exemption d'étourdissement, immobilisation obligatoire de l'animal, abattage en abattoir obligatoire, et habilitation des sacrificateurs. *Cf.* annexe 11.
[1872] *Journal Officiel*, n° 0171, 25/07/1982, p. 7039.

Consistoire central, dispose de cet agrément, et est donc seule en mesure d'habiliter des sacrificateurs.

C'est pour ces raisons à la fois symboliques et financières que la question de la *cacherout* a pu conduire à des luttes impitoyables au sein même de la judaïcité française. C'est notamment ce qu'a montré l'affaire *Cha'are Shalom ve Tseddek*[1873]. Créée en 1987, l'association *Cha'are Shalom* est une association *haredi*, qui ne jugeait pas suffisamment sûre, rigoureuse la *cacherout* du *Beth Din* de Paris, notamment sur le contrôle *post-mortem* de la nourriture. C'est pourquoi, dès 1987, elle procédait à son propre abattage rituel, qui lui aurait rapporté, au titre de la taxe d'abattage, 3800 000 francs, soit près de 580 000€ en 1993, et plus de 4 000 000 francs, soit plus de 600 000€ en 1995[1874]. Faute d'accord sur le montant de la taxe d'abattage rituel que prélèveraient les deux parties[1875], l'ACIP (l'Association du Consistoire Israélite de Paris, autre nom du Consistoire), dès 1987, assigne en justice l'association, pour tromperie sur la marchandise, pour avoir imposé indûment un label *casher*. La Cour d'appel de Paris en 1997 puis la Cour de Cassation rejettent ces actions, avançant que la loi de 1905 ne permet pas aux tribunaux de se prononcer sur la validité religieuse d'un dispositif.

De son côté, l'association *Cha'are Shalom ve Tseddek* fait en 1987 une demande d'agrément auprès du Ministère de l'Intérieur. Or, ce dernier refuse de la transmettre au ministère de l'Agriculture, au motif que cette association cultuelle n'organise ni office ni enseignement et ne bénéficie pas d'une représentativité suffisante (elle ne comprendrait que 600 adhérents). C'est alors que s'enclenche une succession de procédures judiciaires. En 1989, l'association *Cha'are Shalom* attaque ce refus devant le tribunal administratif de Paris. Déboutée, elle fait alors appel, mais le Conseil d'État, en 1994, confirme la première décision[1876], reconnaissant que le ministère de l'Intérieur était fondé à ne pas lui accorder d'agrément. À nouveau déboutée, elle saisit en 1995 la Commission européenne, arguant que le Ministère de l'Intérieur avait violé l'article 9 de la Convention Européenne des Droits de l'Homme sur la liberté de pensée, de conscience et de religion, et l'article 14, sur l'interdiction des discriminations, au motif que seul le Consistoire central disposait de cet agrément. À nouveau déboutée, l'association se sursoit une dernière fois en appel devant la Cour Européenne des Droits de l'Homme. Elle les rejette, à son tour, le 17 juin 2000[1877]. Point de violation de l'article

[1873] Forey, E. (2007) « L'institutionnalisation des cultes : les ambiguïtés d'une démarche pragmatique » dans Forey, E., *État et institutions religieuses : Contribution à l'étude des relations entre ordres juridiques*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 287-328.
[1874] Arrêt CEDH *Cha'are Shalom Ve Tsedek* c. France (Requête n° 27417/95).
[1875] Dubois, C. (27/03/2007), *op. cit*.
[1876] Conseil d'État, 6 / 2 SSR, du 25 novembre 1994.
[1877] Arrêt CEDH *Cha'are Shalom Ve Tsedek* c. France (Requête n° 27417/95).

9 puisqu'il est possible de trouver parmi les produits certifiés *casher* par le *Beth Din* de Paris des produits *glatt casher* : l'article 9 n'englobe pas le droit de procéder à son propre abattage rituel. Concernant l'article 14, le monopole du Consistoire en matière d'agrément de sacrificateurs ne résulte pas d'une volonté d'accorder un monopole : si l'association avait revendiqué plus de ses 600 adhérents, le Ministère de l'Intérieur aurait transmis sa demande.

Cette affaire donne à réfléchir aux équilibres internes. Tout d'abord, elle donne à voir la concurrence qui a menacé le Consistoire[1878]. En effet, il aura fallu plusieurs années et tout l'appareil juridique séculier pour mettre un terme à cette dissidence. Bien qu'il ait obtenu gain de cause, le Consistoire apparaît fragilisé, puisqu'il n'a pu seul régler ce problème par la négociation[1879]. Le recours à la justice civile pour trancher un litige entre juifs n'est en effet pas anodin[1880], et témoigne de l'impossibilité de régler des désaccords en interne. Or, cet épuisement des voix de recours internes pour ainsi dire vient apporter une limite à l'autorité de l'institution consistoriale au sein de la judaïcité française, surtout envers les *haredim* hors-Consistoire. Une limite à l'autorité de l'institution, une limite aussi à sa capacité à capter des ressources. Comme l'indiquent les travaux centraux de Doug McAdam, Mayer Zald et John McCarthy, la détention d'un capital économique est en effet un enjeu clé pour asseoir une légitimité dans un champ organisationnel compétitif et, le cas échéant, permettre une mobilisation[1881]. Pour s'assurer ces ressources financières, le Consistoire a dû faire usage du droit. En cela, cet exemple illustre l'usage fait du répertoire d'action juridique. En effet, le droit est souvent présenté comme une arme pour défendre une cause, qu'il s'agisse de la porter à l'attention politique et médiatique[1882] ou de se présenter comme une minorité

[1878] D'ailleurs, des arguments identiques sont développés par le Syndicat national des producteurs et distributeurs des produits kasher Actualité Juive, n°1490, 30/08/2018, p. 19. Nous avons contacté ce syndicat, pour saisir quels acteurs participent à cette réflexion, et quels seraient leurs objectifs, mais en vain.

[1879] Un autre cas où le Consistoire a utilisé la justice civile pour réaffirmer son autorité est l'affaire CE n°142559, 03/06/1994, où il a tenté sans succès de faire annuler l'autorisation de diffusion donnée par le CSA à quatre radios juives (Radio Shalom, Judaïque FM, Radio J, et radio communauté du FSJU).

[1880] Que l'on pense, même si les débats sont nombreux sur la question, au *herem*, à l'excommunication, dont a fait l'objet Spinoza pour avoir saisi la justice *goya*.

[1881] Aux côtés du cadrage et de l'environnement institutionnel, la mobilisation des ressources par une organisation est l'un des points centraux de la *« contentious politics »*. McAdam, D. (1996), « Conceptual origins, current problems, future directions », dans McAdam, D., McCarthy, J., Zald, M. (dir.), *Comparative perspectives on social movements. Political opportunities mobilizing structures and cultural framings*, Cambridge, Cambridge University Press, 23-40. *Cf.* notamment la deuxième partie de l'ouvrage, consacrée aux « *mobilizing structures* ».

[1882] Lochak, D. (2017), « Quarante ans de combats pour défendre la cause des étrangers : l'arme du droit à travers le cas du GISTI », *Migrations Société*, 170, 109-117 ; McCann, M. (1994), *Rights at Work, Pay Equity Reform and the Politics of Legal Mobilizations*, Chicago, The University of Chicago Press.

empêchée[1883]. Mais ici, il permet à un groupe d'asseoir un monopole contesté[1884]. Le droit est alors une ressource pour réduire au silence des voix dissidentes : son recours ne vise pas à obtenir la reconnaissance de droits, ni à défendre une minorité en particulier, mais à mettre un terme à des conflits en interne. En l'occurrence, des conflits relatifs à la répartition des ressources économiques, entre organisations proches, évoluant dans le même courant d'idées.

Par ailleurs, le poids de l'association *Cha'are Shalom* n'est pas aussi négligeable que ne semble le dire l'arrêt de la CEDH, qui évoque 600 adhérents pour environ une audience de 40 000 personnes (« *tous ultra-orthodoxes* », précise la Cour). L'argument de la CEDH est de dire que cette audience pèse bien peu face aux 700 000 juifs que rassemble le Consistoire. Or, l'estimation de 700 000 est généreuse, même à la fin des années 1990 (*cf.* chapitre 1). Du reste il est difficile d'affirmer que le Consistoire représente les 700 000 juifs de France[1885]. Certes il gère 260 communautés[1886] et se targue de représenter 60% des juifs de France[1887]. Mais la plupart des travaux sociologiques et démographiques les disent, si ce n'est athées, du moins éloignés de toute pratique religieuse, et ne fréquentant pas ou très occasionnellement une institution communautaire. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il est difficile à partir des seules listes consistoriales de donner avec précision le nombre de juifs en France. Ainsi, sur les 200 000-300 000 juifs qui fréquentent des instances communautaires, il faut retirer les 40 000 de *Cha'are Shalom*, ce qui aboutit à un rapport de 40 000 à 200 000 (250 000 - 40 000). Bien moins impressionnant donc. Au-delà de ce rapport, ces données importent pour les relations et rapports de force entre *haredim* consistoriaux et non-consistoriaux. Le rapport est alors encore autre, puisque sur les 100 000 juifs orthodoxes présents en France, environ 40 000 seraient *haredim* (*cf.* chapitre un). Il semblerait donc qu'à partir de 1987, la tentative de contournement de la *cacherout* du Consistoire de Paris ait rassemblé la quasi-totalité des *haredim* français, ce qui confirme l'indication de la Cour. Ces 40 000 *haredim* se seraient ainsi retrouvés autour d'une association

[1883] Berbrier, M. (1998), « « Half the Battle » - Cultural Resonance, Framing Processes, and Ethnic Affectations in Contemporary White Separatist Rhetoric », *Social Problems*, 45(4), 431-450, p438; Den Dulk, K. (2006), « In legal culture but not of it. The role of cause lawyers in evangelical legal mobilization », dans Sarat, A., Scheingold, A. (dir.) (2006), *Cause Lawyers and Social Movements*, Redwood City, Stanford University Press, 197-219.
[1884] Jacquot, S., Vitale T. (2014), « Law as Weapon of the Weak ? A Comparative Analysis of Legal Mobilization by Roma and Women's Groups at the European Level », *Journal of European Public Policy*, 21(4), 587-604 ; Soares Sampaio, D. (2014), « The manifestations of religiosity does not contain necessary traits of a religion": an analysis of the relationship between the judiciary and african-brazilian religions », *Mneme. Revista de humanidades*, 15(34), 54-82 ; Santos J. dos, Monteiro L. (2021), « The judicialization of religious intolerance: A study of the "Edir Macedo" case », *Revista Direito e Prax*, 4(4), 2518-2541.
[1885] Arrêt CEDH, p. 21.
[1886] *Haguesher*, n°552, 02/07/2019, p. 10.
[1887] *Haguesher*, n°480, 29/11/2017, p. 12.

dissidente. D'ailleurs, l'association *Cha'are Shalom* porte le nom d'ACI (Association du Culte Israélite), ce qui vient directement concurrencer, dans les termes, le Consistoire (ACIP).

Le troisième point sur lequel certains orthodoxes cherchent à gagner en indépendance est celui de la visibilité. En effet, la présence orthodoxe peut se faire plus manifeste lorsqu'elle investit deux espaces. L'espace virtuel a déjà été traité (*cf*. chapitre 3). Le second espace est l'espace public. Une précision est importante : la notion d'espace public n'est pas employée ici dans le sens d'espace de discussion[1888], mais comme un espace, physique, dont le contrôle est un enjeu majeur et une source de rivalité, voire de conflits[1889]. Les fêtes sont alors un moment particulièrement propice à ce surcroît de visibilité. C'est ce qu'on voit notamment lorsque des vérandas de restaurant sont transformées en cabane, en *soucca*, comme ici, boulevard voltaire, dans le XI[e] arrondissement de Paris :

Illustration 30 - Cabane (*soucca*) lors de la fête de *Souccot*, Paris, 2020,



Source : photographie de l'auteur

[1888] Tassin, E. (1992), « Espace commun ou espace public : L'antagonisme de la communauté et de la publicité », *Hermès, La Revue*, 1(1), 23-37 ; Dacheux, E., Dahlgren, P., Floris, B. (2019) (dir.), *L'espace public*, Paris, CNRS Éditions.
[1889] Ludwig, A., Nilufer, G. (2006), *Islam in public. Turkey, Iran and Europe*, Istanbul, İstanbul Bilgi University Press.

Autre exemple, plus courant celui-là dans les études sur le mouvement loubavitch, l'allumage public du candélabre, lors de la fête de *Hannoucca*. Ils ont lieu chaque année en divers endroits de France, surtout à Paris (*cf.* aussi annexe 12).

Illustration 31 - Allumage public de *Hannoucca*, place de la République, Paris, 2018



Source : photographie de l'auteur

D'autres manifestations ont également lieu, qui concernent plus spécifiquement le judaïsme orthodoxe, tels que les pèlerinages (à Sarcelles notamment, mais aussi à destination d'autres lieux centraux pour la mémoire *haredi*[1890]), ou les parades de *Lag BaOmer*[1891]. Or, lorsqu'il s'agit de visibilité publique, d'extension à l'espace public de la référence religieuse, le mouvement loubavitch est en pointe. C'est lui, par exemple, qui organise la plupart des allumages de *Hannoucca*, ou installe des stands dans la rue pour y vendre des cédrats (*etrogim*) lors de *Souccot*. Ce sont également des loubavitch qui, au moins de 2017 à 2020, sillonnaient durant la fête de Pourim, le boulevard Voltaire, de Nation à la place de la République. À l'aide d'un haut-parleur installé à l'arrière de leur utilitaire, ils diffusaient musique et répétaient à l'envie « *Pourim Sameakh* ! » (« *Bonne fête de Pourim !* »). *Pourim* célébrant la survie *in extremis* du peuple juif face à Haman, la joie en est le ressort principal, ce qui implique non seulement chants et musique, mais aussi déguisements et danse dans la ville.

[1890] A « *Ouman sur la tombe du rabbin Nahman de Bratzlav en Ukraine, pèlerinage de Baba Salé à Netivot en Israël, Lag Ba'Omer sur la tombe du rabbin Shimon Bar Yohaï à Méron (Israël)* », Endelstein L. (2017), *op. cit.*

[1891] Organisée autour du mois de mai, cette fête est particulièrement célébrée par les *haredim*, et parmi eux, surtout par les *hassidim*, puisqu'elle commémore rabbi Chimone bar Yo'haï, qui, le premier, aurait enseigné publiquement la dimension mystique de la Torah. Elle rappelle également la fin d'une épidémie ayant frappé les disciples de rabbi Akiva. Ces deux leitmotivs accompagnent chaque parade organisée pour l'occasion par le mouvement loubavitch.

Or, derrière ces manifestations visibles se jouent d'autres logiques. Il ne s'agit en effet pas que d'installations temporaires sur l'espace public, de l'organisation de congrès, pas plus que de sites internet dynamiques, mais aussi de la construction d'une légitimité en interne. Registre plus symbolique, il consiste pour les orthodoxes non-consistoriaux à s'ériger en représentants de l'orthodoxie, concurrençant ainsi les instances consistoriales. En ce sens, la visibilité publique et virtuelle constitue un répertoire d'action. L'usage que font les loubavitch d'internet tend à « ringardiser » le Consistoire, dont l'unique site internet est peu dynamique et peu alimenté en ressources[1892]. En développant des compétences en informatique, domaine professionnel compatible avec leur système de croyances (*cf.* chapitre 2), ils ont les moyens d'acquérir une visibilité et un rapport de force bien plus favorables face aux autres dénominations. Se pose alors la question de la représentativité des *haredim* sur internet. L'on peut en effet avoir l'impression d'une surreprésentation en raison de leur bonne maîtrise et de leur surinvestissement des nouvelles technologies. Ce faisant, ils tendent à présenter comme norme, comme standard du judaïsme une vision particulière du judaïsme, qui tend dès lors à se décentrer vers ses marges. Pour le dire trivialement, les plus visibles seraient pensés comme les plus nombreux, alors qu'ils seraient les mieux organisés. Quant à l'espace public, la rue peut aussi être investie d'une temporalité religieuse, où la visibilité induit, auprès des membres extérieurs au groupe, une certaine représentativité. C'est pourquoi les loubavitch sont souvent considérés comme les juifs orthodoxes les plus nombreux[1893]. Plus précisément, la rue peut être le cadre de rapports de force, où l'aspect esthétique et vestimentaire (*kovar*, *peot*) par exemple prend tout son sens distinctif[1894]. En conséquence, les juifs vivant leur judéité sur un mode discret[1895] sont de plus en plus occultés, invisibilisés. Or, parmi ces identités discrètes, figure celle promue par le Consistoire *« respectant la « confessionnalisation » du sentiment identitaire et réduisant son expression aux espaces privés ou religieux qui ont été consentis »*[1896]. Plus précisément, ces dispositifs de visibilisation mêlent le religieux à l'ethnique, par lesquels les juifs orthodoxes se donnent à voir en tant que tels. Face à la dichotomie « juif à la maison, français dans la rue », caractéristique du franco-judaïsme, les orthodoxes consacrent ainsi par cette visibilité recherchée, la

[1892] Podselver, L. (2013), *op. cit.*
[1893] Endelstein, L. (2009c), « La rue commerçante casher et la globalisation du religieux », *Géographie et cultures*, 71, 41-56.
[1894] Gutwirth, J. (2004), *op. cit.*, p. 72 ; Benveniste, A., Podselver, L. (1996), *op. cit.*, p. 29, *« Pour ceux qui ne participent à ce renouveau [religieux] tout en demeurant fidèle à leur tradition et à leur ville, ils sont peu à peu évincés de l'espace public. Ils risquent à terme de se retrouver dans les marges, voire même de quitter un lieu dans l'image n'est plus conforme à ce qu'ils sont. »*, p. 30. Dans le même sens, arborer une barbe fournie revient à marquer d'une certaine manière la présence du groupe sur un territoire donné, *cf.* Gutwirth, J. (2004), *op. cit.*, p. 80.
[1895] Voire modeste. *Cf.* Cohen, M. (2006), *op. cit.*
[1896] Podselver, L. (2001), « Le pélerinage tunisien de Sarcelles. De la tradition à l'hédonisme contemporain », *Socio-anthropologie*, (10), 33-44.

déprivatisation du judaïsme. C'est dans cette perspective que s'inscrit Salomon, 29 ans : *« je ne suis pas juif à mi-temps* ». Cette identité décomplexée, et contre-intuitive - c'est dans la rue que les remarques[1897] et agressions[1898] antisémites ont le plus lieu -, les orthodoxes et surtout les *haredim* n'hésitent pas à l'afficher. L'identité juive devient alors un enjeu de positionnement et de pouvoir sur le marché interne[1899] : s'instituer en représentant d'un groupe, par rapport à d'autres tendances en adoptant un ton plus orthodoxe. À cet égard, la force de frappe du mouvement loubavitch est inégalée, tant il est vrai que *« ses allumages publics sont quasiment les seules occasions susceptibles de rassembler, pour un temps limité, le spectre élargi du monde juif* »[1900]. En comparaison, l'activité de *Hannoucca* du Consistoire de Strasbourg, n'aurait réuni, la même année, que 50 à 100 personnes (André, 29 ans). La judaïcité parisienne est certes bien plus développée que la strasbourgeoise, mais ces 50 à 100 participants représentent une proportion bien faible des 10 000 juifs estimés à Strasbourg. Ne serait-ce que pour un temps, les instances consistoriales semblent donc dépossédées de leur fonction de rassemblement et de représentation. Cette forte capacité de mobilisation du mouvement loubavitch se retrouve aussi lors d'événements qui lui sont spécifiques. Ainsi, en 2018, plus de 2000 mille personnes étaient rassemblées dans la salle de la Mutualité pour célébrer la *Rosh Hachana* de la *Hassidout*, naissance de la *hassidout* loubavitch (*cf.* annexe 13). Il serait en comparaison intéressant de voir si le Consistoire peut rassembler autant de personnes pour un événement de sa propre initiative (et non seulement pour une fête, telle la synagogue de la Victoire très fréquentée pour *Kippour*). La visibilité ainsi acquise par le mouvement loubavitch attirent d'ailleurs d'autres communautés, souhaitant mettre en place des manifestations sur la voie publique[1901]. Ces rassemblements sont donc l'occasion pour le mouvement loubavitch de faire la démonstration de certaines de ses ressources, techniques, numériques,

[1897] Reynie, D., Rodan-Benzaquen, S. (2020), *op. cit.*, p. 15.
[1898] Goldschmidt, H. (2006), *op. cit.*; Lederhendler, E. (2001), *op. cit.*
[1899] Bastian, J.-P. (1997), *La mutación religiosa de América latina : para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Mexico, Fondo de cultura economica : *« El mercado se ha transformado y las empresas independientes de salvacion se multiplican. Tiene lugar cierto paralelismo entre la situacion economica y la religiosa: al crecimiento de la economia informal parece corresponder un crecimiento de las religiones informales. Este «otro sendero» religioso es tambien, como para lo economico, un medio de sobrevivencia, esta vez simbolica. Pero lejos de ser marginal, condiciona el devenir de un campo religioso que pasa de una economia religiosa de monopolio a otra economía religiosa de competencia. En este sentido, comparando la dinamica adquirida por un campo religioso hasta hace poco regulado por la Iglesia catolica romana y la situacion actual de un campo religioso vuelto loco, estallando en todas las direcciones, se puede hablar de mutacion ; es decir, no existe otra dinamica que la de la mera competencia de la economia del libre mercado religioso. »*, p. 12.
[1900] Endelstein, L. (2017), *op. cit.*, p. 61.
[1901] C'est le cas notamment de la communauté consistoriale de Créteil, qui collabore avec le mouvement loubavitch pour organiser sa parade de Lag BaOmer. *Cf. Haguesher***,** n°500, 25/04/2018, p. 42.

organisationnelles, à la fois gage de crédibilité et de représentativité[1902] aux yeux du « groupe latent »[1903] qu'est l'ensemble de la judaïcité.

Les juifs orthodoxes font donc usage de la rue comme d'un espace où se faire reconnaître, à la fois comme juifs orthodoxes et comme représentants d'un groupe[1904]. D'un point de vue de sociologie de la religion, ils partagent une deuxième caractéristique du croire contemporain[1905], qui est *« l'intensification émotionnelle de l'adhésion personnelle et de la participation collective, dont la multiplication des « grands rassemblements » festifs est l'une des manifestations les plus directement observables. »*[1906]. Par exemple, lors de cette soirée de *Roch Hashana* de la *Hassidout,* les éloges de la *hassidout* loubavitch alternaient avec des récits et témoignages édifiants, d'individus ayant été sauvés par la *hassidout*. Tous ces dispositifs s'inscrivent dans la validation mutuelle (et non plus institutionnelle) du croire, où les récits donnés à voir et à entendre libèrent la parole d'un grand nombre de membres[1907]. D'un point de vue de sociologie des organisations, ils font de cette visibilité un axe de leur légitimation au sein du marché orthodoxe. Autrement dit, la visibilité qu'ils construisent dans l'espace public peut se lire comme un répertoire d'action de leur stratégie de contournement des instances consistoriales, et permet, dans le même temps, de mieux se faire connaître, et adopter, par les institutions publiques (*cf. supra*).

C'est donc à un contournement des structures consistoriales que procèdent parfois les juifs orthodoxes non-consistoriaux. Il s'agit cependant d'une stratégie à leur disposition et non pas de leur unique stratégie. En effet, cette dynamique de contournement n'aboutit pas à une enclave, hermétique, à une contre-société autarcique, mais plutôt à un contournement circonstancié et stratégique. Plus qu'une autarcie accomplie, c'est à une prétention à l'autarcie que l'on assiste, car en fonction des sujets, ces juifs orthodoxes savent au contraire alterner entre repli et dynamique collective. Se tenant à plus ou moins bonne distance, ils entretiennent des liens avec les instances consistoriales.

[1902] Offerlé, M. (1998), *Sociologie des groupes d'intérêt,* Paris, Montchrestien, 109-127.
[1903] Olson, M. (1966), *op. cit*.
[1904] Honneth, A. [1962] (2018), *Kampf um Anerkennung : zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte,* Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
[1905] La première était le minimalisme théologique, *cf.* chapitre 3.
[1906] Hervieu-Léger, D. (2001b), *op. cit.*
[1907] « *Le paysage actuel des Églises est caractérisé par le développement de groupes et de réseaux qui ont pour finalité principale de donner à chacun les conditions optimales d'une expression de ses expériences et de ses attentes. »,* Hervieu-Léger, D. (2014), « La transmission des faits religieux », dans Verba, D., Guelamine, F. (dir.), *Interventions sociales et faits religieux,* Rennes, Presses de l'EHESP, 35-42, p. 38.

2) Un noyautage des institutions communautaires

2.1 Un noyautage opportuniste

La caractéristique de ce noyautage est qu'il est le fruit d'actions individuelles, d'individus qui ne se retrouvent pas dans la même structure, dans le même mouvement organisé. Ce noyautage est dit opportuniste parce qu'il se fait quand l'occasion se présente, en fonction des opportunités. Il n'est par ailleurs pas stratégique dans la mesure où les rabbins concernés n'affichent pas comme but clair et coordonné de renforcer la pratique au sein de l'institution consistoriale. Par exemple, le *rav haredi* Mickaël Szmerla est devenu *dayan* du Consistoire du Bas-Rhin en 2001 (Noam, 55 ans), et le rabbin Harold Weill, *haredi,* a été élu Grand Rabbin du Consistoire du Bas-Rhin en 2017 ; ce qui, par ailleurs, corrobore le tournant *haredi* constaté à Strasbourg au tournant des années 2000 (*cf.* chapitre 2). Or, cette présence accrue de *haredim* au sein des institutions consistoriales s'emploie à renforcer la pratique en vigueur au sein des communautés concernées. Par exemple, le *rav* Szmerla multiplie les chaînes de diffusion du *Daf Hayomi*, et en propose des lectures orthodoxes, allant dans le sens d'une pratique rigoureuse dans les moindres détails.

Ce noyautage peut parfois impliquer une communauté, mais qui tente de pénétrer le Consistoire en un point bien précis. C'est le cas de la communauté Hagoudas Hakehilos, communément appelée communauté de la rue Pavée, dirigée dans les années 1950 par le *rav* Rottenberg. Alors qu'elle fait le même constat que *Cha'are Chalom ve Tseddek,* celui d'une *cacherout* jugée pas assez rigoureuse, d'un manque de *glatt casher,* elle opte pour une stratégie différente : intégrer la commission rabbinique intercommunautaire[1908] – composée également du Grand Rabbin de Paris, et du rabbin de la communauté de Montevideo[1909] –, et participer de fait à l'élaboration de la norme en matière de *cacherout*. Par recherche du consensus, pour établir une *cacherout* indiscutable, le Consistoire aurait donc opté pour la représentation de communautés hors-consistoriales (Diego, 71 ans). Le même procédé aurait permis au *dayan* d'Armentières-en-Brie de devenir le deuxième membre du *Beth Din* de Paris[1910]. Par recherche de consensus, mais aussi par évitement du conflit avec des institutions qui contestent sa légitimité religieuse : dès 1951, un rapport interne du Consistoire recommande de compter parmi ses *chokhatim*, ses abatteurs rituels, deux dissidents

[1908] Annoncée par le décret 81-606 dans le *Journal Officiel* le 20 mai 1981, cette mesure des pouvoirs publics vient en soutien au Consistoire, puisqu'elle est placée sous l'autorité du Grand Rabbin de Paris. *Cf.* Nizard, S. (1997), *op. cit.*, p. 246.
[1909] *Cf.* arrêt CEDH, p. 6.
[1910] *Haguesher*, n°470, 13/09/2017, p. 30-31.

orthodoxes[1911]. Autre exemple : dès 1991, à la fois pour proposer une *cacherout* plus stricte mais aussi pour percevoir des revenus, le mouvement loubavitch fait pression auprès du Consistoire pour obtenir une carte d'abatteur[1912]. Certainement pour éviter un nouveau conflit fratricide – le premier aurait coûté au Consistoire le départ de plusieurs *chokhatim* orthodoxes et la perte de 20% du marché[1913] –, le Consistoire accepte de passer un tel accord, selon lequel les bénéfices seront alors répartis entre les deux instances. Or, de ces deux modes d'actions découlent deux conceptions de l'intégration de la communauté orthodoxe à la communauté juive. En effet, dans le cas de *Cha'are Shalom*, le désaccord avec le Consistoire portait sur la redevance qu'aurait perçue l'association *Cha'are Shalom*. L'enjeu pour elle était alors de dégager des marges de manœuvre financières. Non seulement la garantie d'une *cacherout* plus stricte donc, mais aussi une certaine autonomie financière. En l'absence d'accord, la justice civile a permis de prolonger cette velléité autonomiste. Or, dans le cas de la rue Pavée, l'enjeu n'était pas de renforcer son autonomie, mais seulement d'obtenir une *cacherout* plus conforme à ses attentes[1914]. Il est en tout cas révélateur que le Consistoire ait dû, pour tenter d'éviter la contestation, intégrer dans la commission rabbinique en question des représentants d'autres communautés, signe qu'il n'avait pas le crédit, le poids nécessaire pour, de son seul nom, imposer une certification de *cacherout*. Outre l'arrivée des sépharades, et la forte demande en viande *casher*, qui a saturé un temps la capacité de production du Consistoire, la contestation des plus orthodoxes a donc mis plus d'une fois le Consistoire en difficulté.

Il est peu probable – c'est une hypothèse –, que les loubavitch, en cas d'échec des négociations, aient recouru à la justice civile. En effet, ce qui leur importe, est moins de fournir de la viande *glatt casher* à leurs fidèles qu'au plus grand nombre, quelle que soit la clientèle des restaurants. Investir le Consistoire et durcir l'observance de la *cacherout* leur permettent donc d'acquérir une force de frappe bien plus grande. En cas d'échec des négociations, il apparait plus probable qu'ils aient attendu avant de renouveler leur demande[1915].

[1911] Nizard, S. (1997), *op. cit.*, p. 233.
[1912] Gutwirth, J. (2004), *op. cit.*
[1913] Nizard, S. (1997), *op. cit*, p. 249.
[1914] « *La* [« *vieille* »] *dissidence orthodoxe était sans aucun doute une dissidence idéologique et religieuse, alors que celle des années 80 est une dissidence résultant de conflits de personnes et d'intérêts*. », *ib*.
[1915] Il serait tentant de dire que le noyautage opportuniste peut conduire, en cas d'échec, à une action judiciaire (*Cha'are Shalom*), alors que le noyautage stratégique consisterait à insister jusqu'à ce que la négociation aboutisse. Mais il faudrait pour démontrer ce point connaître davantage le détail de ces négociations : peut-être que la Rue Pavée a insisté pendant longtemps pour obtenir cet accord ; peut-être que ce qui a empêché l'accord avec *Cha'are Shalom* n'était pas présent, ou inapplicable au cas des loubavitch ou de la Rue Pavée.

2.2 Un noyautage stratégique

Le précédent chapitre a établi que le mouvement loubavitch s'efforçait de construire une identité propre, une identité orthodoxe qui aurait vocation à s'étendre à l'ensemble de la judaïcité. Cette orthopraxie revendiquée est en outre véhiculée par un activisme du quotidien et un usage croissant des nouvelles technologies de communication. Toutefois, elle n'est pas orientée seulement vers les individus, mais se lance également à la conquête de structures communautaires. En effet, force est de constater que les loubavitch sont de plus en plus présents dans les organigrammes des communautés consistoriales. Ils obtiennent même parfois des postes clés : dès les années 1990, le *rav* Morde'haï Belinow, qui a notamment siégé au sein du Comité des *rabbanim* Loubavitch de France[1916], prend la tête de l'abattage rituel au sein du Consistoire de Paris[1917]. Cette entrée fait suite à un accord avec le Consistoire, pour que des loubavitch figurent sur la liste des sacrificateurs transmise au Ministère de l'agriculture[1918]. Là encore, cet accord vise à éviter un conflit après 4 ans de tensions avec les rabbins loubavitch Belinow et Pewzner, menaçant de surveiller leur propre abattage loubavitch, et ne pas revivre le déchirement de *Cha'are Shalom ve Tseddek* (Diego, 71 ans). Plus récemment, le *rav* Samama développe par exemple une nouvelle ligne de *cacherout*, plus stricte[1919], au Consistoire du Bas-Rhin. Haïm Nisenbaum, porte-parole du mouvement loubavitch, a quant à lui intégré le Consistoire central. *Haguesher* va même plus loin, en envisageant une certaine dépendance du Consistoire envers les loubavitch : *« le mouvement pallie notamment le manque de cadres associatifs et chacun sait qu'au siège de la vieille dame de la rue Saint-Georges créée par Napoléon, le sang neuf, en matière de ressources humaines provient souvent des Habadnikim* [des loubavitch] »[1920]. La perte de centralité de l'institution[1921] et le manque d'autorités religieuses en dehors des grandes villes ne sont pas en outre sans rappeler la crise de l'Église catholique, notamment sur la vocation de prêtres, identifiée dès les années 1960[1922]. À cette différence près que la chute du nombre de séminaristes catholiques résulterait surtout de la sécularisation (accentuée par des scandales d'abus sexuels), selon laquelle la religion, en l'occurrence, le catholicisme, perdraient de leur prégnance. Dans le cas du Consistoire, le manque de rabbins dans certaines villes résulte plutôt d'une

[1916] *Haguesher*, n°442, 01/02/2017, p. 13.
[1917] *Idem*.
[1918] Zwilling, A.-L., Allouche-Benayoun, J., Hermon-Belot, R., *et al.* (dir.) (2019), *op. cit.*, p. 770.
[1919] *Actualité Juive*, n°1462, 11/01/2018, p. 29.
[1920] *Haguesher*, n°492, 21/02/2018, p. 16.
[1921] Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf.
[1922] Hervieu-Léger, D. (2003), *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard ; Sévegrand, M. (2004), *Vers une église sans prêtres. La crise du clergé séculier en France (1945-1978)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes ; Cuchet, G. (2018), *op. cit.*, p. 188-193 ; Templier, J., Goure, C. (1983), *Maintenant que les prêtres se font rares*, Paris, Le Centurion.

reconfiguration de la géographie de la judaïcité française : à mesure que les juifs se regroupent, certains endroits deviennent des centres attractifs, alors que d'autres connaissent une réduction de leurs effectifs et de leurs infrastructures communautaires (*cf.* chapitre 2).

En outre, même des communautés plus petites sont progressivement dirigées par des loubavitch. À Toulon[1923] comme au Havre[1924], des loubavitch sont à la tête de communautés consistoriales, comme à Bayonne, où le délégué rabbinique est loubavitch[1925]. À Vichy[1926], où il n'y a pas de rabbin, c'est un *chaliah* (émissaire loubavitch) qui prend en charge la prière, quand, à Biarritz[1927] ou Deauville[1928], c'est un *chaliah* qui assure les offices, qui ont seulement lieu pendant l'été. À Chaville-Larue également, commune du sud des Hauts-de-Seine, les loubavitch ont intégré la communauté consistoriale[1929]. Ces derniers ouvrent également des synagogues à Nice[1930], ou au Cannet, dont la seule synagogue est *habad*[1931]. C'est un autre loubavitch qui prend la tête de la communauté Or David, située à Belleville, peu en vue après l'assassinat de Sarah Halimi non loin[1932]. Une étude de cas plus poussée permet de mieux comprendre ce phénomène par lequel des loubavitch s'implantent sur les terres du Consistoire. Cette étude portera sur le cas de la communauté de Meaux. Dans le chapitre 2, elle a été présentée comme une ville écartelée, entre Sarcelles ou Créteil où les jeunes vont étudier, et Le Raincy, où Esther, 46 ans, fait ses courses. Prise en étau, cette communauté est en déclin numérique :

> « **Enquêteur** : depuis combien de temps vous habitez à Meaux ?
> **Enquêtée** : je suis arrivée j'avais 15 ans, je connaissais le judaïsme mais pas la communauté. J'ai connu la communauté, ma fille elle a 4 ans, voilà, il y a 12 ans que je connais la communauté.
> **Enquêteur** : et en 12 ans, comment les effectifs ont évolué ?
> **Enquêtée** : ça s'est dégradé.
> **Enquêteur** : quand vous êtes arrivée, il y avait…
> **Enquêtée** : ah oui, il y avait tous les jeunes, très jeunes, qui étaient là, avec leur mère, avec leurs parents et comme je vous l'ai dit une fois qu'ils se sont mariés ils sont partis. Partis, Sarcelles, Créteil, c'est un plus pour eux, ce qui est un peu normal.
> **Enquêteur** : pour que j'aie un ordre de grandeur. Quand vous êtes arrivée, il y avait une centaine de juifs observants, 20 familles ?

[1923] Ilan, 40 ans?
[1924] *Haguesher*, n°506, 06/06/2018, p. 11.
[1925] *Haguesher*, n°504, 23/05/2018, p. 12.
[1926] *Haguesher*, n°505, 30/05/2018, p. 15.
[1927] *Haguesher*, n°504, 23/05/2018, p. 12.
[1928] *Actualité Juive*, n°1475 19/04/2018, p. 29. ; Moshé, 50 ans.
[1929] *Haguesher*, n°493, 28/02/2018, p. 22.
[1930] *Actualité Juive*, n°1532, 18/07/2019, p. 29.
[1931] *Actualité Juive*, n°1477, 03/05/2018, p. 34.
[1932] *Haguesher*, n°501, 02/05/2018, p. 14.

Enquêtée : oui on était à peu près 25 familles. Après les enfants se sont mariés, sont partis, et se sont retrouvés tout seuls, eux-aussi sont partis, ce qui fait que voilà, maintenant on se retrouve à 15 familles. » - Esther, 46 ans.

Esther parle des familles juives qui habitent la ville de Meaux et fréquentent la communauté. Didier, 65 ans, dresse le même constat à partir de toutes les familles fréquentant la synagogue communautaire, même celles qui vivent en dehors de Meaux, comme à Villenoy, à deux kilomètres de Meaux, ou Mareuil les Meaux, à cinq kilomètres de Meaux :

« Nous avons pour le moment 180 familles, chefs de familles attention. Par exemple, à l'ACIP pour consulter le listing, on vous donne les chefs de famille, on vous donne pas les enfants. […]
Enquêteur : 180 chefs de famille, c'est plus que quand vous êtes arrivés en 2007 ?
Enquêté : nous, quand on est arrivé, il y avait 350 familles. »

Cette baisse démographique s'explique notamment par la perte d'attractivité d'Armentières-en-Brie, ville où la communauté *haredi* disposait d'un fort rayonnement dont profitait Meaux. Or, cette évolution engendre une difficulté supplémentaire pour ces communautés en déshérence du point de vue des infrastructures communautaires : trouver des rabbins. Première difficulté au recrutement d'un rabbin : son salaire peut être trop élevé pour une communauté dont les effectifs diminuent. C'est alors que les loubavitch ont une carte à jouer :

« Vous savez qu'il y a une école rabbinique, une école qui forme les rabbins. Le problème, il n'y a pas de promotions énormes, il y a peut-être 5 ou 6 qui sortent tous les ans, c'est très élitiste. Mais le problème aussi, c'est qu'on n'a pas d'argent pour les payer. Vous savez un rabbin, ça coûte cher, surtout que nos rabbins ils ont beaucoup d'enfants. Alors vous savez, quand ils ont 8, 10, 15 enfants, ça coûte très cher, même s'il y a des allocations etc. Résultat : nos rabbins à nous, consistoriaux, malheureusement, ils coutent très cher au Consistoire, ce qui fait que … il n'y a que dans les communautés riches, dans les grandes villes, si vous prenez les grandes villes, Montpellier, Reims où il y a des rabbins. Pourquoi ? Il y a assez d'argent, de donateurs pour payer ce rabbin. […]
Enquêteur : Pour que je comprenne, pourquoi un rabbin loubavitch dans une communauté qui n'est pas loubavitch ?
Enquêté : Pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas, il y a un manque de rabbins. Et quelquefois, pour ne pas payer un rabbin diplômé qui coute très cher, […] on prend des délégués rabbiniques. On en a eu beaucoup ici, au moins deux ou trois. »

Voilà donc pourquoi une communauté consistoriale, en l'occurrence celle de Meaux, a recouru à un représentant loubavitch pour diriger son volet cultuel : parce qu'il accepte de toucher un salaire réduit (2 200 euros), réduit par rapport à ce qu'il pourrait toucher avec un poste de rabbin. Par ailleurs, la question financière est encore plus délicate pour d'autres communautés, puisque celle de Meaux dispose encore du soutien financier de l'ACIP, c'est-à-dire du Consistoire de Paris. D'autres communautés en

revanche, trop réduites, ne bénéficiant pas de ce soutien, ne peuvent recruter de rabbin ou de délégué rabbinique. C'est le cas, comme il a été dit, de Vichy.

En outre la ville de Meaux dispose certes d'un *erouv* naturel (une île au centre de la ville, derrière le marché) mais il est trop petit et trop éloigné des infrastructures indispensables à un mode de vie orthodoxe pour le rendre attrayant. En conséquence, aucune école, aucun commerce *casher* n'a pu être ouvert et le Talmud-Torah a fermé. La question des aménités est alors la deuxième difficulté au recrutement d'un rabbin, tant il est difficile pour un rabbin d'accepter de s'implanter dans une ville s'il ne peut manger *casher* ou scolariser ses enfants dans une école juive. À Meaux, le délégué rabbinique loubavitch conduit en effet ses enfants à l'école *Chné Ohr* d'Aubervilliers, située à environ 50 minutes de la ville. Les mêmes difficultés ont été observées à Toulon[1933] :

> « La première des choses, c'est que ça a été très difficile de recruter un rabbin pour la communauté parce qu'il n'y a pas d'école juive, et qu'il y a très peu de gens orthodoxes, et que… un rabbin, même un jeune rabbin, qui était son cas, se pose la question de l'avenir de ses enfants, et par conséquent il se dit qu'à un moment donné, il va se poser un problème. D'ailleurs, tous les rabbins qui sont passés par Toulon, ont à un moment donné quitté Toulon par rapport à leurs enfants. Donc, premier constat, difficulté de recruter un rabbin en raison de cela. Deuxième difficulté, sur le plan économique, un rabbin on va dire consistorial, diplôme de rabbin, ça coûte cher, et la communauté n'avait pas les moyens de recruter un rabbin diplômé de rabbin, qui sort du séminaire. […]
> **Enquêteur** : comment il s'en est accommodé de ces difficultés – absence d'école juive, ressources limitées ?
> **Enquêté** : il s'organise…il s'est organisé…il y a un bus qui amène ses enfants à l'école à Marseille. Voilà. Voilà après pour le reste, s'il doit faire des courses comme tous les juifs de Toulon, il peut aller à Marseille. Bon, c'est 60 km, c'est 35 minutes de route donc c'est pas insurmontable, mais voilà c'est pas très pratique. Mais encore une fois, il a cette volonté d'être dans une communauté qui a besoin d'un rabbin et voilà, il y trouve aussi son épanouissement tant sur le plan de sa philosophie que de son travail, son éthique, voilà. » - Ilan, 40 ans.

Et Ilan de préciser par la suite que ce même rabbin doit également se rendre à Marseille pour y donner cours, et compléter ainsi le salaire versé par la communauté de Toulon. Il apparait ainsi que ce sont surtout les loubavitch qui sont disposés à surmonter ces difficultés d'infrastructures juives et de ressources budgétaires limitées. Or, la présence loubavitch influe sur la pratique du judaïsme. En effet, en plus de maintenir des offices, ils peuvent favoriser un renforcement de la pratique. Tout d'abord, un rabbin loubavitch peut convier d'autres loubavitch, comme nous l'avons constaté en 2019 : lors de la soirée de *Lag BaOmer*, se trouvaient quelques jeunes couples *habad*, dont les maris étaient sur le point de terminer leurs études en *yeshivot* américaines. Or, cette présence

[1933] Cette ville ne fait certes pas partie des terrains de cette étude, mais les similarités que sa communauté présente avec celle de Meaux méritent d'être évoquées, tant elles permettent de dessiner une tendance.

peut se lire comme des renforts pour ainsi dire, qui peuvent participer du prosélytisme loubavitch. Ce prosélytisme peut aussi passer par les infrastructures. Par exemple, en fin d'année 2018 a été lancée la construction à Meaux d'un *mikvé*, projet évoqué depuis une dizaine d'années environ, mais reporté en raison du coût des travaux (plusieurs dizaines de milliers d'euros). Il a finalement été mis en service en fin d'année 2019. La campagne de levée de fonds a du reste été lancée par l'ACIM, l'Association Consistoriale Israélite de Meaux. Toutefois, sur les 280 familles qui fréquentent la synagogue de Meaux, seules cinq ou six familles seraient orthodoxes (Esther, 46 ans), et auraient le plus intérêt à la construction de ce *mikvé*. Du reste, il a été construit d'après les normes de la *cacherout lamehadrin*, l'un des degrés les plus élevés de la *cacherout*. Enfin, lors du lancement de la campagne de financement, ces familles pratiquantes, dont deux seraient loubavith, ont écrit au rabbi loubavitch (qui se serait dit, par l'intermédiaire des rabbins de son lieu de repos, optimiste quant à la réussite de la campagne de collecte de fonds allait réussir). Cette situation est proche de celle de Brice-sous-Forêt, près de Sarcelles : les loubavitch y ont en effet pris en charge la réfection du *mikvé* consistorial en collectant eux-mêmes les fonds et en imposant à l'ouvrage les normes loubavitch[1934]. Financer un tel projet nécessite une certaine organisation dans la levée de fonds, puisqu'un *mikvé* coûte approximativement 150 000€ (hors achat du local et du mobilier). Ce prosélytisme passe en outre par la pratique. Alors que certains enquêtés infirment toute influence loubavitch (Didier, 65 ans), force est de constater que le descriptif de l'association consistoriale de Meaux[1935] mentionne la campagne des tefillin, des bougies, et la distribution de la *sidra*, autant de leitmotivs loubavitch. Ou encore, en juin 2019, lors d'un cours à deux voix, le rabbin loubavitch parvenait à faire prévaloir son discours sur la *techouva* sur celui du président d'association, non loubavitch.

Ces éléments vont dans le sens d'une habadisation des structures consistoriales. Alors que le chapitre 2 a évoqué l'essor des établissements loubavitch, il s'agit ici de mettre en valeur la stratégie d'entrisme opérée par le mouvement loubavitch ; lui qui investit des communautés consistoriales, et en façonne progressivement la pratique, qu'il s'agisse de communautés plus (Brice-sous-Forêt) ou moins (Meaux) orthodoxes. De manière contre-intuitive, des communautés qui périclitent peuvent donc évoluer vers plus d'orthodoxie, du fait de l'intervention des

[1934] L'argent était à envoyer au mouvement loubavitch. *Cf. Haguesher*, n°511, 11/07/2018, p. 13.
[1935] https://www.allodons.fr/acimeaux, consulté le 23/01/2022.

loubavitch, qui se comportent comme les zélotes de Tilly[1936] : dans leur volonté de développer une certaine autonomie, ils investissent des ressources et/ou acceptent de percevoir des revenus limités, apparaissent ainsi les seuls prêts à supporter les coûts que représente une installation dans une ville de ce profil. Dans la mesure où, encore une fois, le mouvement loubavitch n'apporte pas d'aide financière régulière à ses représentants (Josué 73 ans), cette mise au service d'institutions communautaires est à prendre comme une conséquence supplémentaire de la conception intégraliste qui les porte. Autrement dit, s'installer, même quelques années, dans des communautés en déshérence, n'apporte à l'évidence pas de rétribution financière. Pas non plus de rétribution symbolique en termes de prestige (Saul, 38 ans), puisqu'elles comptent peu de membres et ne représentent pas un budget élevé. La rétribution du militantisme loubavitch apparait donc être d'abord et avant tout d'ordre cognitif, comme assurance de suivre la volonté du rabbi et la garantie de faire œuvre utile pour le judaïsme, et d'ordre humain, puisque les loubavitch misent sur la force du nombre. C'est d'ailleurs dans cette perspective que les loubavitch n'investissent pas n'importe quels postes dans les consistoires. Ils privilégient, au contraire, les questions de pratiques, comme la *cacherout* et l'abattage rituel, centraux dans cette pratique resserrée qu'ils s'efforcent de diffuser. En d'autres termes, investir des positions dans des organigrammes communautaires vaut par le surcroît d'ampleur donné à l'action menée, comme un démultiplicateur d'effets. Saul, 38 ans, fait état de ces accomplissements, certes modestes, mais qui sont grands par le sens qu'ils revêtent :

> « Là où je suis, je ressens la possibilité de transformation du quotidien, et c'est ça qui est important. C'est ça qui me motive moi, c'est ça qui me fait bouger. Dire « tiens, quand j'entends une personne qui a réussi à manger des bretzels *casher*, il a pris des bretzels *casher* parce qu'il y a le label *casher*», je me dis c'est ça. Alors vous posez la question c'est quoi la satisfaction, c'est ça, c'est des petites choses. C'est … on fait un mince service où entre guillemets, le « résultat » financier apporte bien moins de satisfaction que le résultat humain. Et le résultat humain c'est pour moi c'est le vrai résultat. C'est de savoir que, voilà, il y a 10 personnes qui ont choisi des bretzels *casher* peut-être que des bretzels classiques, qui sont peut-être pas *casher*, qui sont

[1936] Tilly, C. (1978), *From mobilization to collective action*, New-York City, McGraw-Hill College. « *(1) the zealots who, compared to other group set an extremely high value on some collective good in terms of the resources required to achieve that good – willing to expend life and limb, for instance, in order to acquire self-government; (2) the misers, who value the resources they already hold so highly that hardly any available collective good can draw them into expending their mobilized resources on collective action -we should expect misers to act together defensively when they act at all; (3) the run-of-the-mill contenders who aim for a limited set of collective goods, making the minimum expenditure of resources necessary for the acquisition of these goods, and remaining inactive when the current combination of mobilization and opportunity makes a net loss on the exchange likely; (4) the opportunists who strive to maximize their net return -the difference in value between resources expended and collective goods obtained -regardless of which collective goods they acquire.* […] *Zealots find acceptable only a narrow range of collective goods; the goods are not necessarily those that other groups value most highly. They are willing to spend up to the limit of their mobilized resources to acquire those collective goods, even if by the standards of other contenders they are taking losses. Misers will only spend a share of their mobilized resources for a very valuable return in collective goods. They will never spend up to the limit set by their mobilization. Run-of-the-mill contenders resemble zealots, except that they are willing to settle for a wider range of collective goods, and unwilling to settle for a loss. Finally, opportunists will take any collective goods they can get. They will spend up to their limit to get it, just as long as they make a profit.* », p. 88.

> peut-être *casher*, j'en sais rien, mais en tout cas voilà, qui ont choisi de manger *casher* parce qu'on leur a donné accès à ce produit. »

L'exemple des bretzels correspond à l'activisme de tous les jours, qui passe aussi par des détails de la pratique, anecdotiques peut-être, mais qui dessinent un ensemble, permettent de constituer progressivement une pratique orthodoxe.

Du reste, si Saul a pu contribuer à développer une ligne de produits *casher*, c'est bien parce qu'il occupe une fonction, clé de ce point de vue, au sein du Consistoire, celle de responsable de la *cacherout*. En plus du niveau micro (au plus près de chaque juif non-orthodoxe) et du niveau macro (par l'usage d'internet), les loubavitch diffusent leur pratique également à un niveau méso, celui d'une institution locale. Autrement dit, ils complètent leur stratégie glocalisée par une action au niveau régional (entrée au Consistoire du Bas-Rhin, de Paris) voire national (entrée au Consistoire central). Le propos n'est pas de dire ici que le mouvement loubavitch aurait sciemment acté une infiltration progressive des institutions communautaires. L'emploi de « stratégique » pour désigner cette forme de noyautage renvoie plutôt à l'adéquation d'un projet (diffuser la pratique loubavitch) à des moyens (investir des instances communautaires).

3) Les réactions des instances consistoriales

3.1 Du constat clinique à sa légitimation

Alors que le chapitre trois a précisé l'attitude qu'adoptent certains *haredim* à l'encontre des autres juifs, la section précédente a précisé la stratégie institutionnelle, à l'encontre de certaines institutions consistoriales. En outre, le même chapitre 3 avait fait état des libéraux, concurrents en croissance de l'orthodoxie. Il ressort donc de ces constats que le Consistoire paraît débordé par sa droite comme par sa gauche, c'est-à-dire pris en tenailles entre *haredim* et libéraux. Avec certes des variations locales : les loubavitch, de même que les libéraux, sont plus présents et structurés en Ile-de-France qu'à Aix-les-Bains ou Strasbourg. Cette usure est d'ailleurs constatée par des *Modern-Orthodox* notamment :

> « Les trois grandes tendances en France, c'est le consistoire et de part et d'autre, les libéraux et les orthodoxes. Alors qu'est-ce qu'il se passe aujourd'hui ? Il se passe que le Consistoire est en perte de vitesse parce que peut-être l'institution vieillit mal. 1808 à aujourd'hui peut-être qu'elle vit mal, s'est peut-être pas adaptée à l'assimilation, au mariage gay, à l'antisémitisme, au fait que les gens beaucoup en tout cas ceux qui pratiquaient en faisant leur Alya pour aller mieux vivre en Israël, par rapport à la laïcité qui s'est durcie, par rapport aux attentats, par rapport aux craintes, peut-être il n'a pas su le Consistoire donner des réponses qu'il fallait pour faire face à tout ça. Et aujourd'hui, on a les libéraux qui montent, parce que les libéraux, c'est très intello, c'est plus un mode de pensée, on est moins axé sur la

> pratique, c'est plus ouvert, on accepte l'autre, les couples mixtes, donc il y a peut-être ça qui fait que ça monte un peu plus. Et puis après, il y a ceux qui excellent dans la pratique et pour qui le Consistoire n'est pas assez religieux et qui se tournent vers les mouvements orthodoxes, *Habad*. Aujourd'hui, c'est les *Habad* qui montent, parce qu'ils ont une approche différente au niveau de l'approche synagogale, les rabbins ont une approche différente. Le rabbin *Habad*, le rabbin loubavitch va avoir une approche différente du rabbin consistoriale. Les jeunes vont plus vers les *Habad*, vers les loubavitch parce qu'ils vont trouver là-bas une ambiance et une tolérance, et puis les gens qui vont vers les libéraux, c'est un peu les gens intellos, qui cherchent de la réflexion. » - Frédéric, 43 ans.

Pratique exigeante et réflexion spirituelle, tolérance prosélyte et acceptation du libéralisme culturel, seraient autant d'écueils, de polarités qui écartèleraient le Consistoire. Ce dernier ne serait en effet plus en mesure de répondre à ces diverses aspirations contradictoires de la judaïcité. Il ne serait plus capable, en un mot, de réunir les courants religieux de la judaïcité française, en proie à une pluralisation croissante. Cette lecture s'objective particulièrement bien en Ile-de-France : sur les 150 synagogues, 80 sont rattachées au Consistoire de Paris[1937], soit à peine plus de la moitié (53%). De fait, de larges segments de la judaïcité francilienne, *haredim* et libéraux, échappent au Consistoire. Concernant les libéraux, ils disposent d'au moins 10 synagogues en France, rassemblant environ 15 000 personnes[1938]. Deux communautés parisiennes (Ulif-Copernic et le MJLF, désormais rassemblés dans l'organisation Judaïsme en Mouvement) regroupant environ 2 000 familles à Paris, ont même pour objectif de doubler ce nombre entre 2019 et 2024[1939].

Pourtant, des responsables consistoriaux contestent parfois cette lecture. Un responsable du Consistoire du Bas-Rhin le dit étanche à toute influence extérieure. La pensée libérale, notamment au sujet des rapports entre hommes et femmes *« ne touche pas du tout le Consistoire* ». Les libéraux veulent l'intégrer car « *ils ont une vision trop noire du Consistoire et veulent lui apporter plus de souplesse* » (Jacob, 56 ans). Isaac, 31 ans, responsable communautaire strasbourgeois, assure de son côté que le recrutement d'un rabbin loubavitch par le Consistoire s'est fait *« à titre personnel car les loubavitch ne sont pas près d'intégrer le Consistoire du Bas-Rhin dans les 50 prochaines années* ». Toutefois, d'autres responsables identifient davantage cette concurrence faite au Consistoire, en particulier de la part des orthodoxes.

> « Ils sont en concurrence sur les centres aérés. Et ils font des choses ensemble, par exemple Shabboth Projet, Shabboth mondial, et il y a un louba. Les louba ont compris qu'il fallait rentrer dans les institutions consistoriales pour avoir, ici il y en a un qui est bien rentré dans l'institution. Qui se dit pas loubavitch mais c'est un sous-marin, donc ça… ils prennent les endroits clé, la *cacherout*, la *shritta*, etc. par

[1937] Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphael, F. (2009), *op. cit.*, p. 94.
[1938] (non signé) (08/11/2011), « Le judaïsme libéral, un courant minoritaire en France », *La Croix*.
[1939] De Neuville, H. (23/09/2019), « Les juifs libéraux de France unissent leurs forces », *La Croix*.

> forcément par volonté, disons ils sont très…ils ont des activités très pratiques, très concrètes, forcément, beaucoup de *chokhatim* [sacrificateurs rituels] ici sont loubavitch. L'école, la *shritta*, la *cacherout*, voilà ils sont, idéologiquement ici ils ont pas beaucoup de succès, ils ont un succès proche du zéro. Le Rabbi loubavitch tout le monde s'en fout. Il est très bien, mais… c'est pas ça ici. » - Jarod, 55 ans.

S'il confirme la faible prégnance de la *hassidout* loubavitch à Strasbourg (*cf.* chapitre 2 notamment), Jarod paraît lucide quant à la stratégie mise en œuvre par les loubavitch. Il indique ainsi que cette stratégie consiste à identifier des postes clés au regard du projet loubavitch[1940], et à investir progressivement et discrètement une institution (image du sous-marin). En revanche, Jarod écarte toute concurrence de la communauté libérale strasbourgeoise, encore de taille réduite. S'il identifie une présence accrue des loubavitch au sein d'institutions consistoriales, Jarod, 55 ans, ne reprend pourtant pas l'image de l'écartèlement. Quoi qu'il en soit, les consistoires du Bas-Rhin comme de Paris ou encore le Consistoire central, ne sont pas insensibles à cette présence orthodoxe, et montrent des signes de haredisation. Ils sont de deux ordres : discursif et orthopraxe.

Tout d'abord, sur le plan discursif, des représentants consistoriaux calquent certains de leurs propos sur ceux des orthodoxes non-consistoriaux.

D'abord, le rapport à l'homosexualité est l'occasion pour certains responsables consistoriaux de rejoindre les positions de *haredim* hors-consistoire. Les attitudes sur la question ne sont certes pas monolithiques, et vont du rejet ferme et définitif, à l'acceptation de l'homosexuel qui combat son orientation et s'abstient de toute relation sexuelle avec une personne du même sexe[1941]. Gilles Bernheim, Grand Rabbin de France de 2009 à 2013, incarne cette amplitude : alors qu'il prônait « *un monde de tolérance et respect pour tous* », il s'est exprimé en 2012 sur le Mariage Pour Tous. Dans une lettre au Président de la République, il y fait état de la menace que représentent, pour la société française, cette loi et le supposé « *lobby LGBT* »[1942]. Ce revirement peut cependant se lire comme un gage donné aux *haredim*, eux qui font continuellement pression sur le

[1940] La *cacherout* fait partie des premiers éléments de pratique que s'emploient à diffuser les loubavitch, tant elle est nécessaire pour accompagner les *Baalei techouva*. *Cf.* Endelstein, L. (2003), *op. cit.*, Une *cacherout* plus accessible permet en effet *« à une clientèle plus large d'observer plus strictement les règles alimentaires hébraïques : par acquis de conscience, puisque des produits casher sont à portée de main, il est nécessaire de se les procurer…Ainsi la multiplication des commerces d'alimentation cachère, de restaurants, de boucheries permet l'évolution des pratiques religieuses dans le sens d'une observation plus rigoureuse de la Loi. »*, p. 190.

[1941] Michaël Azoulay, rabbin, représentant du Grand Rabbin de France, tient que la condamnation dont parle le Lévitique (18 :5) est celle du viol et qu'il faut réinterpréter le texte en fonction de l'époque, absence de la peine de mort. Du reste, aucun rabbin ne peut traiter avec la finesse requise une telle question, à moins de s'être lui-même trouvé dans la même situation : https://blogazoi.com/2017/11/12/cest-lhomosexuel-plus-que-lhomosexualite-qui-laisse-desempare-le-rabbin-orthodoxe-par-le-rabbin-michael-azoulay/, consulté le 06/08/2021.

[1942] Gros, M. (2013), *op. cit.*, p. 50.

Consistoire pour condamner l'homosexualité[1943]. Pour n'en donner qu'un exemple, en 2016, Joseph Sitruk la dénonce avec virulence[1944]. L'intérêt de ces commentaires n'est évidemment pas de résumer l'action et la position d'un individu et d'une institution à quelques phrases. Toutefois, les mots ont un sens, et des déclarations, des propos peuvent dessiner un horizon de sens, tracer les contours d'une pensée. La position établie n'est peut-être pas dominante et des personnalités comme le Grand Rabbin Haïm Korsia ou encore Jean-François Strouff, directeur de l'*oulpan* de l'ECUJE, se désolidarisent de cette position[1945]. Néanmoins cette position existe, et le fait qu'elle soit promue par une figure de l'institution témoigne de sa prégnance ; prégnance d'ailleurs corroborée par cette enquête (Yoël, 38 ans ; Corinne, 63 ans).

Mais le discours peut aussi être l'occasion de se rapprocher des orthodoxes non-consistoriaux. Par exemple, lors des élections au Grand Rabbinat, les candidats les plus conservateurs vantent leur connaissance de la religion juive, gage de leur authenticité, par opposition à la trahison des libéraux et du centrisme mou du Consistoire[1946]. Par exemple, le Grand Rabbin de Paris, Michel Guggenheim, vante une étude « *strictement orthodoxe* »[1947], séparant notamment hommes et femmes, ainsi que la collaboration du Consistoire avec le mouvement loubavitch, et reprend à son compte les leitmotiv loubavitch : le rabbi n'est pas mort, il est même encore actif. Par ailleurs, l'attente de *Machiah* doit être active, et appelle à aller chercher chaque juif dans chaque coin du monde. Joël Mergui[1948], président du Consistoire central, ne cache pas non plus ses sympathies pour l'orthodoxie, qu'il vante et fait davantage entrer au Consistoire :

> « **Journaliste** : Le *rav* Benyamin Chelly est devenu en septembre membre du *Beth Din*. Il épaule désormais le grand rabbin de Paris Michel Guggenheim. C'est le *dayan* de la communauté orthodoxe d'Armentières et il s'inscrit dans la stricte tradition lituanienne, bien que séfarade. Est-ce à dire que la mouvance *haredite* entre au Consistoire ?
> **Joël Mergui** : Le *rav* Chelly travaillait déjà avec nous : il surveillait la *cacherout* des *mikvaot*. Si l'orthodoxie juive n'est pas un problème politique ni sociétal, comme je l'ai dit devant le Premier ministre le 2 octobre, il me parait évident qu'elle l'est encore moins dans l'espace communautaire. Il va de soi que seuls des experts dans le domaine de la *Halakha* peuvent gérer le tribunal rabbinique du Consistoire ! L'orthodoxie n'est pas, comme on le croit parfois à tort, une norme trop haute. C'est au contraire une sorte de garantie de judaïsme minimale et nécessaire qui vaut pour

[1943] *Ib*. En outre, l'hostilité à des sujets proches, comme la PMA, reste particulièrement forte. *Cf. Actualité Juive*, n°1496, 25/10/2018, p.24.
[1944] Enriquez, L. (08/06/2016), « Gay Pride : polémique autour du grand rabbin Sitruk », *Actuj.com* : *« « La Torah qualifie l'homosexualité d'abomination et la considère comme un échec de l'humanité. Le danger me paraît suffisamment important pour que tout le monde crie son désaccord devant une telle offense », estime-t-il, n'hésitant pas, dit-il encore « à qualifier cette initiative de tentative d'extermination morale du peuple d'Israël ». « J'espère que tous les auditeurs écouteront mon appel au secours et réagiront de façon radicale à une telle abomination », ajoute aussi l'ancien grand rabbin de France avant de conclure son intervention. »*.
[1945] AFP, (28/06/2016), « La place des homosexuels dans le judaïsme français en débat », *L'Express*.
[1946] Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphaël, F. (2009), *op. cit.*, p. 94.
[1947] *Haguesher*, n°455, 17/05/2017, p. 16.
[1948] Avant lui, le Grand Rabbin Schilli encourageait certes les études en *yeshiva*, mais il ne semble pas avoir particulièrement facilité l'introduction de *haredim* au sein du Consistoire, *cf. Haguesher*, n°492, 21/02/2018, p. 25-26.

> tous les Juifs de France, qu'ils soient pratiquants ou non. Le Consistoire porte depuis toujours cette responsabilité d'ôter aux Juifs de ce pays tout problème de légitimité partout où ils se rendent. Un Juif français qui recourt à nos services ne rencontre jamais de problème pour se marier ni circoncire son enfant, où qu'il aille par la suite dans le monde ! Nos actes religieux – qu'il s'agisse des *ketoubot* [contrats de mariage], *guittim* [autorisations de divorce], certificats de judéité, de conversion ou de '*hevra kadicha* [certificat de décès] - sont reconnus universellement. La certification de notre *Beth Din* représente un passeport de judaïsme valable auprès de toutes les communautés. La force de ce tribunal rabbinique, c'est son sceau, un gage d'authenticité et de qualité. Et la rigueur de la *cacherout* consistoriale, en matière d'alimentation, bénéficiera aussi des compétences du *rav* Chelly. »[1949]

Le propos est clair, et va dans le sens d'une normalisation de la présence et de l'influence *haredi* au sein du Consistoire. Présenter l'orthodoxie juive comme « *une garantie de judaïsme minimale* » revient ainsi à faire de l'orthodoxie juive une voie moyenne, voire une sorte de plus petit dénominateur commun à tous les courants juifs (qui ne sont d'ailleurs pas évoqués). Or, le mouvement est considérable : Joël Mergui ne répond pas par la posture historique du Consistoire, qui est de rassembler tous les juifs, quel que soit leur niveau de pratique. Si tel avait été le cas, il aurait donné des garanties sur l'égale bienveillance à l'égard du Consistoire envers les autres tendances, et rappelé le statut de maison commune qu'est celui du Consistoire. Au contraire, il entérine la présence *haredi* au sein de l'institution, sans discuter la lecture du journaliste (le *rav* Chelly représente bien la mouvance *haredi*), et en fait une nouvelle norme. En outre, il contrecarre les accusations de rigueur croissante en les inversant : le Consistoire n'assure que les services indispensables à la continuité du judaïsme. Et, pour mieux se distinguer du mouvement libéral, il rappelle que les documents établis par des autorités orthodoxes sont partout acceptés ; de sorte que s'aligner sur les standards de la pratique orthodoxe est en réalité un service rendu à toute la judaïcité française. Cet argument - pour le moins paradoxal puisqu'il consiste à privilégier une tendance, à passer sous silence d'autres, pour mieux les protéger – n'est enfin pas présenté comme un changement, mais comme une continuité, une fidélité à la mission qui serait celle du Consistoire. Ce cadrage peut s'inscrire dans la continuité des vœux formulés par le Grand Rabbin du Bas-Rhin René Gutman, qui appelait en 2017 à une réunion des tendances consistoriales et orthodoxes, sans un mot des libéraux. À une question portant sur son rôle dans la haredisation de la communauté strasbourgeoise (« *Diriez-vous que vous avez accompagné le renforcement de l'orthodoxie strasbourgeoise ?* »)[1950], ce dernier répond par ce nouveau cadrage : « *Par-dessus tout, j'ai fait évoluer le*

[1949] *Haguesher*, n°474, 18/10/2017, p. 8.
[1950] *Haguesher*, n°462, 05/07/2017, p. 12.

Consistoire », et invoque l'adaptation des activités consistoriales à l'orthodoxie, avec plus de cours et plus approfondis. Le Grand Rabbin de Strasbourg Weill semble même aller plus loin dans l'affaiblissement du Consistoire central. Il dissuaderait de potentiels candidats au Séminaire Israélite de France de s'y engager : l'avenir étant trop incertain en France, rien ne garantit une présence juive cinq ans plus tard, à la fin de la formation) (observation participante, Strasbourg, octobre 2019). Le Grand Rabbin Sitruk aurait fait de même, préférant envoyer les candidats en *yeshivot*[1951]. Or, l'une des faiblesses du Consistoire est qu'il ne « produit » que quelques rabbins par an[1952], laissant ainsi toute latitude aux orthodoxes non-consistoriaux, au premier rang desquels les loubavitch, d'occuper les postes vacants. Par conséquent, dissuader d'éventuels candidats à la formation rabbinique assurée par le Consistoire central revient à favoriser l'expansion des loubavitch au sein des structures consistoriales.

Ensuite, certains consistoires s'efforcent d'occuper davantage le segment orthodoxe du judaïsme, tentant ainsi de concurrencer les communautés *haredi* sur leur propre terrain. Cette concurrence prend elle-même deux formes. La première est le durcissement de certaines attitudes ou pratiques. Un premier marqueur de cette concurrence est la *cacherout*. En effet, face à la forte concurrence de certains courants orthodoxes, jetant le doute sur la qualité de la *cacherout* consistoriale, le *Beth Din* de Paris s'est lancé dans une opération de valorisation de son étiquette *casher* auprès des synagogues. Ces dernières peuvent alors signer une charte, s'engageant ainsi à ne fournir que de la nourriture surveillée par le *Beth Din* de Paris[1953]. Après avoir intégré des loubavitch à son *Beth Din*[1954], pour donner davantage de crédibilité à son *hekhscher* (tampon de *cacherout*), le Consistoire s'emploie donc à en étendre la visibilité. En outre, le même *Beth Din* de Paris devient compétent pour toute la France en matière de contrôle des *mikvaot* [bains rituels] et de la *cacherout*[1955] : en étendant ainsi de son propre fait sa juridiction, le *Beth Din* de Paris entend ainsi harmoniser les pratiques en vigueur en matière de *mikvaot* et de *cacherout* et les aligner selon un standard orthodoxe. À Marseille également, les responsables consistoriaux s'efforcent d'occuper le segment orthodoxe de la *cacherout* : le président du Consistoire veut accorder l'agrément à plus de labels, notamment orthodoxes[1956]. Particulièrement minoritaire en termes de

[1951] (non signé) (12/05/2004), « Crise des vocations et séminaires sauvages : les autres religions s'inquiètent », *Le Monde*.
[1952] *Ib*.
[1953] *Haguesher*, n°475, 25/10/2017, p. 9.
[1954] *« La cacherout est en effet l'un des terrains où se livre de la manière la plus implacable la concurrence entre les divers milieux orthodoxes indépendants et le Consistoire, mais aussi entre les milieux ultra-orthodoxes eux- mêmes, tant les enjeux financiers sont considérables. Pour faire face à la concurrence ultra- orthodoxe sur le marché de l'alimentation casher, le Consistoire a dû intégrer un label « glatt casher » à sa propre surveillance, en faisant participer des rabbins loubavitch à son Beth Din ».* Endelstein, L. (2017), *op. cit.*
[1955] *Haguesher*, n°501, 02/05/2018, p.1 2.
[1956] *Haguesher*, n°446, 01/03/2017, p. 21.

synagogues[1957], la communauté consistoriale de Marseille tente d'étendre elle-aussi sa juridiction[1958]. Deux remarques contraires peuvent alors émerger : volonté de reprendre en main un secteur en partie contrôlé par des orthodoxes hors-consistoire (en l'occurrence, la *cacherout* d'Itskhak Katz de Paris), ou reconnaissance, en forme d'aveu de faiblesse, du dynamisme de ces groupes. Il s'agirait alors d'admettre que ces orthodoxes sont aujourd'hui en position de force, et que, à moins de recourir à eux, aucune avancée sur le dossier de la *cacherout* (son coût par exemple) n'est possible.

Un second marqueur du durcissement de certaines positions consistoriales tient aux conversions. Le Consistoire central accepte en effet de plus en plus difficilement les conversions en vue d'un mariage[1959]. Le tournant est à situer à 1987, date d'élection au grand rabbinat de France de Joseph Sitruk, disciple du *rav* Schach, l'un des représentants du haredisme israélien. À son impulsion, les épreuves et questions posées aux candidats à la conversion se sont faites plus ardues, demandant des connaissances plus précises. Ainsi, il est demandé aux impétrants non seulement de devenir des juifs, mais des juifs orthodoxes. À tel point, que *« le Consistoire atteste d'une norme exemplaire. Elle signifie que l'institution n'est pas là pour réparer la transgression que constitue le mariage exogame. »*[1960], mais bien pour faire des conversions exigeantes la caractéristique du Consistoire. Or, la restriction des conversions est l'un des principaux marqueurs aujourd'hui d'orthodoxie, avec l'accès des femmes à des responsabilités[1961], par rapport à d'autres courants du judaïsme, surtout *massorti* et libéraux. Le rapport aux femmes s'est en effet politisé progressivement, s'est progressivement constitué en enjeu de distinction entre libéraux et orthodoxes, où toute communauté se doit de prendre parti[1962]. La *mehitza* par exemple, cette démarcation au sein de la synagogue entre hommes et femmes, soit s'est rehaussée, soit a été rendue plus visible[1963]. Ces changements, impulsés par le Grand Rabbin Sitruk pendant ses 21 années passées à la tête du Consistoire, sont d'autant plus significatifs qu'ils ont eu lieu à la suite du René

[1957] Sur les 56 communautés marseillaises, seulement deux sont consistoriales.
[1958] Pour en donner un autre exemple, la communauté consistoriale de Marseille devient centre d'examens du Rabbinat d'Israël, à la demande de son Grand Rabbin, *rav* Réouven Ohana. *Cf. Haguesher*, n°477, 08/11/2017, p. 7.
[1959] Tank-Storper, S. (2013a), *op. cit.*, p. 6.
[1960] *Idem*.
[1961] Tank-Storper, S. (2021), « Une dynastie de pontifes ou une Nation sainte ? Les politiques orthodoxes de conversion au judaïsme entre consolidation des frontières et affirmation de la doctrine », Journées d'études ReLRace « Races élues, races maudites », Université du Mans. D'ailleurs, en Israël, sous la pression des *haredim*, le rabbinat a durci sa politique de conversion en ne reconnaissant plus les conversions orthodoxes effectuées à l'étranger. *cf.* Fischer, N. (2019), « "Israeli" Halakha: The Chief Rabbinate's Conversion-To-Judaism Policy 1948-2018 », *Modern Judaism* 39(2), 61-92.
[1962] De Gasquet, B. (2017), *op. cit., « La conflictualité religieuse autour de la séparation des sexes est liée à une dynamique déjà documentée par d'autres auteur·e·s (Saada, 1993 ; Simon et Tapia, 1998; Benveniste, 2002; Podselver, 2004) celle qui voit des « entre- preneurs d'identité juive » contester les pratiques – et les dirigeants – d'une communauté locale au nom de la conformité à la halakha (loi juive) »*, p. 86. Le CRJTF (Comité représentatif du judaïsme traditionnaliste de France) a notamment exercé d'importantes pressions sur le Consistoire pour qu'il se démarque des libéraux, notamment en termes de mixité (pour que les femmes sont de plus en plus cachées dans la synagogue).
[1963] De Gasquet, B. (2017), *op. cit.*

Samuel Sirat, Grand Rabbin de 1981 à 1988. Souvent cité pour être le premier Grand Rabbin sépharade, il se caractérise par la place des sciences sociales (il enseignait les études juives à l'INALCO) et des relations judéo-chrétiennes (notamment le projet Aladin, qui combat, entre autres, l'hostilité aux musulmans) dans sa réflexion. Certes, il aura insisté pour que l'apprentissage de l'hébreu soit renforcé dans les écoles[1964], mais moins dans une perspective d'étude religieuse que d'appropriation d'un héritage[1965].

La deuxième forme de concurrence des orthodoxes non-consistoriaux par le Consistoire concerne l'orthodoxisation du judaïsme et une plus grande attractivité. Autrement dit, les communautés consistoriales peuvent avoir tendance à imiter certaines des pratiques de ses concurrents (ou à en abandonner d'autres). À l'intérieur de l'espace communautaire tout d'abord. La formation des rabbins est également une variable significative de cette évolution. Le Séminaire Israélite de France, qui assurait un enseignement à la langue et la culture française, perd en vitesse et en réputation face aux formations des *« institutions d'obédience rigoureuse »*. Ces nouveaux rabbins revendiquent d'ailleurs une faible maitrise du français, gage d'authenticité[1966]. Mais d'autres enseignements ont également été révisés[1967] :

> « l'Ecole rabbinique à Paris a été… à l'heure actuelle si vous voulez, à l'époque où le Grand Rabbin de France c'était Joseph Sitruk, il a quand même beaucoup, à mon sens, décapité le milieu, en tout cas appauvri l'école rabbinique, en supprimant ou en réduisant énormément les enseignements de philo et d'histoire, si bien que les rabbins qui sortent de là-bas n'avaient plus à partir de, je ne peux pas dater, Sitruk ça a été probablement dans les années 90 ou début des années 2000, lui-même était un homme extrêmement intelligent qui n'avait pas non plus de bagage universitaire. Il estimait qu'un rabbin, ça suffisait qu'il étudie en *yeshiva* et que l'Ecole rabbinique eh ben… et elle s'est pas remise de ça l'Ecole rabbinique. Pourquoi ? Parce qu'on a effectivement tout un panel de rabbins qui sont pas intéressants, favorables à cette ouverture sur l'extérieur. » - Sarah, 65 ans.

Il serait intéressant à cet égard de pouvoir comparer les maquettes des enseignements du Séminaire Rabbinique en question, pour vérifier cette modification du contenu, qui serait aujourd'hui à nouveau plus diversifié (avec des enseignements sur les sciences sociales et les rapports interconfessionnels). Toutefois, le règlement d'une école consistoriale sous-contrat fait état d'une certaine présence *haredi* dans cette école dès les années 1980 : enfants et parents sont encouragés à étudier la Torah et suivre les *mitsvot*, « *l'enseignement et l'action de l'Ecole doivent, en tous points, être conformes à nos prescriptions religieuses et aux recommandations des Guedolei Hatorah* », les

[1964] *Actualité Juive*, n°1483, 14/06/2018, p. 11.
[1965] Malka, V. (14/06/1982), « Le grand rabbin Sirat : priorité à l'éducation », *Le Monde*.
[1966] Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphaël, F. (2009), *op. cit.*, p. 89-90.
[1967] Cohen, M. (2017), « Le Consistoire », dans Zwilling, A.-L., Allouche-Benayoun, J., Hermon-Belot, R., *et al*. (dir.), *Les minorités religieuses en France. Panorama de la diversité contemporaine*, Paris, Bayard, p. 738 : *« Depuis les années 1970-1980, face à la concurrence des rabbanim (« maîtres ») formés en yeshiva, l'insistance s'est faite plus forte sur les matières religieuses cependant que des disciplines profanes ont disparu du cursus ou ont été réduites. »*.

enfants doivent respecter la *tsniout* ainsi que les bénédictions avant et après les repas. Dans ce cadre, les enfants « *sont à l'abri de toutes les tentations de la vie actuelle et de ses excès* » (*cf.* annexe 14).

Toujours sur la question des ressources humaines des instances consistoriales, en même temps que le Consistoire central durcit ses enseignements, il diffuse des offres d'emplois dans *Haguesher*, notamment pour les services de certification et mariages[1968]. Or, le contenu de ce journal étant orthodoxe, ses lecteurs le sont certainement aussi. En conséquence, recruter par ce biais revient à chercher d'abord et avant à recruter des orthodoxes, ce qui, *in fine*, a des effets sur la pratique de la certification et des mariages.

Autre changement, plus interne encore à l'espace consistorial : le retrait des orgues installés dans des synagogues. En effet, dès les années 1880 la communauté strasbourgeoise Etz Haïm se sépare du Consistoire d'Alsace au motif de la présence dans les synagogues consistoriales d'un orgue[1969] (jouer de l'orgue pose l'interdit de ressembler aux non-juifs, en l'occurrence, d'imiter l'orgue des églises. En outre, régler l'orgue est assimilable à une réparation, l'un des interdits de *shabbat*). Or, progressivement, le Consistoire retire à son tour l'orgue de ses synagogues, suivant le sillage de l'orthodoxie hors-consistoriale (alors qu'il était rabbin à Marseille, Joseph Sitruk l'a par exemple fait retirer de sa synagogue). En outre, le Consistoire du Bas-Rhin s'inspire d'ailleurs, dans son organisation, des communautés hors-consistoriales qui font florès à Strasbourg (*cf.* chapitre 2). Celles-ci se caractérisent en effet par une multiplication d'oratoires et de synagogues de petites tailles, plus réduites. Or, le bâtiment communautaire se caractérise par ses grands volumes, par des salles de prières particulièrement hautes et grandes. L'un des projets, en discussion depuis le Grand Rabbin Gutman[1970], est donc de revitaliser la communauté consistoriale du Bas-Rhin en en repensant les espaces. L'enjeu est ainsi de mieux répondre aux aspirations des fidèles à un environnement chaleureux, intimiste (Jacob, 56 ans), pour capter, au profit du Consistoire, une partie de la manne orthodoxe.

L'en-dehors de l'espace communautaire constitue également un lieu d'imitation des techniques et dispositifs orthodoxes non-consistoriaux. L'enjeu est ici pour les communautés consistoriales de développer leur capacité de projection. Le programme *hazac*[1971] fait partie des dispositifs de *kirouv* mis en place par le Consistoire pour

[1968] *Haguesher*, numéro spécial écoles, 05/06/2019 p. 35.
[1969] http://etzhaim.fr, consulté le 14/06/2021.
[1970] *Haguesher*, n°462, 05/07/2017, p. 12.
[1971] *Haguesher*, n°474, 18/10/2017, p. 8. *Cf.* également chapitre 3.

reconquérir des parts de marché, regagner des territoires, des communautés à la pratique déclinante, et éviter que les fidèles rejoignent d'autres communautés, ou s'éloignent de la pratique) (*cf.* chapitre 3). Dans la même perspective, le Grand Rabbin Korsia envoie des rabbins dans les colonies de vacances juives, pour amener des enfants peu pratiquants au respect des *mitsvot*. *Haguesher* s'en félicite :

> « C'est ainsi que les adultes en charge du culte parviennent à fendre l'armure des plus récalcitrants. Un enfant a promis à un *rav*, après un long tête-à-tête qu'il effectuerait sa *bar-mitsva* alors qu'il s'y opposait précédemment. Un autre a demandé à voir le *rav* discrètement. Seul avec lui il a fondu en larmes en révélant que sa grand-mère était décédée et qu'il ne voulait pas prier à sa mémoire pendant la *tefila* [la prière] collective pour ne pas montrer à ses camarades. Le visiteur et le petit ont donc prié ensemble. » [1972]

Ces colonies, les Éclaireurs et Éclaireuses Israélites de France, Moadon, et DJJ, sont des associations laïques. Agissant comme des agents recruteurs, ces rabbins ont ainsi pour fonction d'apporter le judaïsme auprès d'enfants qui en sont éloignés, du moins dans sa dimension religieuse. Comme l'indique l'extrait, c'est la dimension orthopraxe qu'il s'agit de développer, selon le même processus incrémental observé chez les *habad* : d'abord une prière, d'abord une *bar-mitsva*, avant de poursuivre le renforcement de sa pratique. Un premier pas donc vers la constitution d'un intégralisme. Or, faire se côtoyer enfants dès le plus jeune âge et rabbins peut contribuer à les imprégner de la Torah, leitmotiv orthodoxe par excellence. *Kirouv*, *cacherout*, conversion, homosexualité, exemplarité de l'orthodoxie, autant de marqueurs qui permettent aux instances consistoriales de s'aligner sur les pratiques et représentations des orthodoxes qui leur font tant concurrence. Encore une fois, comme dans le cas des loubavitch, le premier contact est d'abord personnel, et léger, peu engageant : les rabbins n'organisent pas de séances d'étude du texte talmudique.

Par ailleurs, ces dénonciations, panégyriques et imitations sont à resituer dans le cadre des relations entre les différents courants de la judaïcité française. Dénoncer l'homosexualité est par exemple une manière commode de s'éloigner des libéraux [1973] et ainsi de donner des gages, à peu de frais, de l'orthodoxie de l'institution consistoriale. Les discours sur l'homosexualité ou le durcissement des procédures de conversion traduisent à la fois une percée des conceptions orthodoxes, mais aussi une volonté de se mettre à l'abri de leurs critiques. C'est que, les efforts des instances consistoriales pour se rapprocher du segment orthodoxe sont aussi à replacer, toujours dans une perspective interne au champ juif, dans un contexte de perte de représentativité du Consistoire. En

[1972] *Haguesher*, n°465, 26/07/2017, p. 13.
[1973] Gros, M. (2013), *op. cit.*, p. 57-58.

effet, perméable à l'entrisme loubavitch et *haredi* non-*habad*, affecté par un contournement qui le prive de ressources financières, humaines et symboliques, le Consistoire doit aussi faire face à une perte d'influence institutionnelle. Sûr de sa représentativité, le Consistoire se retire du CRIF en 2004, mais ce faisant, il s'exclut lui-même d'une arène de discussions, d'échanges, d'influence, au sein du champ juif. Et ce, d'autant plus que d'autres acteurs institutionnels juifs y ont fait leur entrée. C'est le cas du mouvement loubavitch[1974] ainsi que du *Beit Haverim* (association défendant les causes LGBTQI+ au sein du judaïsme) en 2019[1975].

Face à la croissance de communautés non-consistoriales orthodoxes et libérales (qui s'observe aussi ailleurs[1976]), les instances consistoriales semblent donc avoir choisi de se déporter à droite et de durcir le ton face aux libéraux. C'est le cas du Consistoire du Bas-Rhin, qui, s'éloignant des libéraux, tend à perdre de sa centralité dans la judaïcité strasbourgeoise.

> « Oui, il y en a à Strasbourg [des libéraux] mais… c'est au fond les… juifs alsaciens qui ont raté le coche, c'est-à-dire qui ne se sont pas rendus compte que la communauté changeait. Et ce n'est pas faute de les avoir avertis, nous qui le voyions, nous, parce que moi j'étais rabbin j'ai commencé ma carrière en 81. Donc…mais moi-même à Haguenau dans une petite commune je pouvais donner un cours de Talmud le *Shabbat* après-midi et j'avais 7-8 personnes qui venaient à ce cours. Voilà, ce que n'aurait pas fait mon prédécesseur. Il n'aurait pas pu le faire. Donc, il y avait quand même des changements, et…mais le judaïsme traditionnel se sentait fort, mais… alors avec les rivalités, internes etc. n'a pas vu, n'a pas vu les changements. Alors il y a eu des changements qui ont fait mal, parce que c'était lié à des personnes, le sentiment de trahison des choses comme ça, mais en fait c'était justement, juste ne pas avoir vu que les choses changeaient.
> **Enquêteur** : progressivement ils se sont isolés du reste…
> **Enquêté** : oui, ils expriment leur déception sous différentes formes. Alors, moi qui suis de l'ancienne génération, je peux avoir un contact avec eux…mais je ne sais pas si le nouveau Grand Rabbin peut avoir un contact… » - Jacob, 58 ans.

Derrière la formule « *la communauté changeait* », il faut en effet entendre « la communauté se haredisait » en termes d'effectifs (la communauté compte plus d'orthodoxes, puisque le prédécesseur de Jacob ne réunissait pas autant de personnes dans ses cours). Mais aussi en termes idéologiques : Jacob en poste depuis de longues années, lorsque la pluralisation du judaïsme strasbourgeois était à ses débuts, pouvait encore servir de pont entre les différents courants. À l'inverse, le Grand Rabbin, Harold

[1974] http://www.crif.org/fr/associationsmembres/jeunesse-loubavitch/29442.
[1975] http://www.crif.org/fr/actualites/crif-association-membre-le-beit-haverim-rejoint-le-crif.
[1976] C'est ce que révèlent, en Angleterre et au Pays de Galle, l'évolution des affiliations synagogales. De 1990 à 2016, les juifs qui se déclarent membre d'une synagogue *Central Orthodox* (équivalent d'une synagogue consistoriale), sont passés de 70% à 56%. A l'inverse, ils sont plus nombreux à déclarer une appartenance à une synagogue libérale (de 26% à 31%) ou *haredi* (de 4,5% à 13,5%). *Cf.* Casale Mashiah, D., Boyd, J. (2017), *Synagogue membership in the United Kingdom in 2016*, Institute for Jewish Policy Research, The Board of Deputies of British Jews, p. 14.

Weill, s'inscrit plus résolument dans le courant *haredi*, moins disposé à dialoguer, même de manière informelle, avec les libéraux. Le changement de vocation du Consistoire a été évoqué plus haut : il lui faut désormais incarner le « vrai » judaïsme et non rassembler les juifs sous une bannière commune. La variable est plus religieuse, orthodoxe que sociologique. Or, en se décalant vers l'orthodoxie, les instances consistoriales laissent un espace à gauche, qui donne encore plus de visibilité à certains mouvements. Effectivement, en parlant des « *changements qui ont fait mal, parce que c'était lié à des personnes* », Jacob fait référence au Grand Rabbin de Strasbourg, René Gutman, qui se serait, sous la pression de *haredim*, opposé à des cours donnés par des femmes devant un public mixte, ainsi qu'à leur élection au Consistoire. Autre exemple : le rapprochement de l'orthodoxie, opéré par le Grand Rabbin Sitruk notamment, n'a pas manqué de provoquer des remous, ainsi que le retrait de certains rabbins, et le départ de fidèles vers d'autres communautés[1977]. Cet effet est pour le moins paradoxal, puisqu'à vouloir renforcer le champ orthodoxe, les *haredim*, peuvent, de proche en proche, renforcer également les libéraux, leurs adversaires idéologiques. C'est en tout cas l'une des manières dont on peut lire la croissance des libéraux[1978]. Cette croissance peut venir de l'extérieur de la judaïcité religieuse, c'est-à-dire des juifs non-pratiquants qui, insérés dans le processus de renforcement de la pratique religieuse (désécularisation), en viendraient à rejoindre un courant, le courant le plus proche d'eux. Mais elle peut aussi venir de l'intérieur de la judaïcité pratiquante, c'est-à-dire de juifs non-orthodoxes qui n'adhérant pas à la haredisation des structures consistoriales, s'en détournent (*cf.* chapitre 2, Salomé, 36 ans).

3.2 Luttes internes sur la haredisation

Cependant, cette évolution vers plus d'orthodoxie n'est ni linéaire, ni incontestée. Au contraire, elle connait des soubresauts. En ce sens, comme toute institution, les instances consistoriales constituent des espaces de luttes internes, de luttes d'influence[1979] : des coalitions peuvent se mettre en place pour réformer l'institution,

---

[1977] Cohen, M. (2013), *op. cit*.

[1978] « 40 familles libérales en 2003 Lyon, 155 aujourd'hui ». Les libéraux sont notamment en croissance en raison des mariages mixtes. *Cf.* Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphaël, F. (2009), *op. cit.*, p. 94.

[1979] Delpeuch, T., Vigour, C. (2019), « Création et changements institutionnels », dans Boussaguet, L., Jacquot, S., Ravinet, P., *Dictionnaire des politiques publiques*, Paris, Presses de Sciences Po, 185-193 ; Knight, J. (1992), *Institutions and Social Conflicts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1-47 ; Gaxie D., Lehingue P. (1984), *op. cit*. : « *Chaque entreprise et, aussi, chaque instance interne (fédération, comité, section, cellule) disposant d'une autonomie minimale de fonctionnement […] fonctionne comme un champ de concurrence sur lequel s'affrontent des sous-entreprises de conquête du pouvoir interne (individuelles ou collectives, organisées en tendances, factions, clans ou clientèles) et comme un marché (restreint) puisque, pour l'emporter, les prétendants à l'exercice du pouvoir interne doivent mobiliser des soutiens extérieurs aux cercles des prétendants (délégués aux congrès, militants, adhérents, sympathisants ou électeurs du parti par exemple) donc entrer en relation d'échange avec eux. C'est à travers la lutte concurrentielle interne telle qu'elle s'objective et se dénoue provisoirement à l'occasion, par exemple, des congrès ou des primaires que sont investis les représentants mandatés des intérêts collectifs du parti à la fois porte-parole légitimes et champions désignés pour affronter d'autres champions sur un marché plus large. Toute prise de position politique exprime dès lors un compromis entre les stratégies, éventuellement contradictoires, en direction des*

c'est-à-dire imposer leur interprétation, leur conception de l'institution, de son rôle et de l'image qu'elle doit incarner. En ce sens, elles peuvent s'envisager comme des instances politiques. Certains acteurs ont en effet favorisé en interne cette haredisation. Le Grand Rabbin Joseph Sitruk est le plus souvent cité, lui qui a lancé un *hekhscher* de *cacherout* concurrent de celui du Consistoire qu'il dirigeait[1980], et qui a accompagné la création en 2007 de *Hamodia*, journal auquel a succédé *Haguesher*. Joseph Sitruk y signe d'ailleurs un article hebdomadaire jusqu'à son décès en 2016[1981]. Il jouit du reste d'une popularité, voire d'une affection certaine de la part des *haredim* : en 2017, *Haguesher* lui consacre cinq pages à l'occasion de sa disparition (*Hazkara*)[1982] ; en 2018, les institutions Yad Mordekhaï lui dédient un exemplaire de la Torah (*sefer Torah*) ; en 2020, les loubavitch construisent une *soucca* en son honneur[1983]. Quand il est question de la haredisation de la communauté juive française, il est donc courant d'évoquer Joseph Sitruk. Mais son travail de relais en interne, en tout cas de sensibilisation à l'orthodoxie au sein du Consistoire, est prolongé par d'autres acteurs. Le rabbin alsacien et consistorial Samuel Schlesinger est dit représenter les *haredim*[1984]. Le Grand Rabbin de Paris, Michel Guggenheim, marque, lui aussi, sa proximité avec le milieu *haredi*. Par exemple, lors de Roch Hachana de la *Hassidout*, le Youd Teth Kislev, de 2018, il vante la collaboration du Consistoire avec le mouvement loubavitch, et se livre à son panégyrique en reprenant à son compte les leitmotiv loubavitch : le rabbi n'est pas mort, il est même encore actif ; l'attente de *Machiah* doit être active, et appelle à aller chercher chaque juif dans chaque coin du monde.

L'élection du Grand Rabbin de Paris en 2019 a également été l'occasion pour Michel Guggenheim de mettre en avant sa fibre *haredi* :

> « Nous avons un seul mot d'ordre : rendre la Torah plus attractive que jamais aux jeunes. J'ai proposé que l'on restaure aussi les postes d'aumôniers de la jeunesse qui avaient un fort impact sur les jeunes Juifs. »[1985]

---

consommateurs sur les marchés internes restreints (par exemple les militants du parti) et sur les marchés extérieurs élargis (par exemple les électeurs). », p. 11.

[1980] Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphaël, F. (2009), *op. cit. « Comme le remarque Théo Klein, on a parlé successivement, sur les radios juives, de nourriture casher, puis casher Beth Din, puis Glatt casher, en enfin, de produits chamour: toujours plus… [« Le judaïsme français déclin ou renaissance », Plurielles, mars 1994, p4] Le contrôle s'exerce également depuis Israël par l'entremise des autorités religieuses les plus religieuses, dont les bénéfices vont croissant. Le prix des produits augmente, en sorte que certaines familles aux revenus modestes se voient contraintes de renoncer à manger casher. Celui qui fut jusqu'en 2008 le grand rabbin de France, Joseph Haïm Sitruk, garantit un label de nourriture plus exigeant que celui du consistoire national, dont il était pourtant la plus haute autorité. Il a été créé à cet effet un tribunal rabbinique national présidé par un Israélien non francophone dont le label concurrence directement celui du consistoire hérité du franco-judaïsme. »*, p. 91.

[1981] *Haguesher*, n°500, 25/04/2018, p. 5.

[1982] *Haguesher*, n°470, 13/09/2017, p. 10-18.

[1983] *Haguesher*, n°560, 07/10/2020, p. 8.

[1984] https://akadem.org/fiche_conferencier.php?id=9428, consulté le 21/11/2019.

[1985] *Haguesher*, n°542, 03/04/2019, p. 17.

Placer la Torah au cœur du programme, l'apporter au plus près de chaque juif, notamment les plus jeunes pourrait sembler commun pour un rabbin, qui après tout, n'est pas un président de communauté, mais bien guide religieux d'une communauté. Pourtant, les autres candidats ont identifié d'autres priorités. Le *rav* Alain Senior, rabbin de Créteil estime ainsi nécessaire de

> « Prévenir le risque de repli sur soi, en raison du climat d'insécurité et le regain d'antisémitisme qui prévaut aujourd'hui. On a pu voir les effets négatifs qu'ont eues les manifestations des gilets jaunes sur la tenue des offices le *Chabbat*. Une présence forte sur le terrain, notamment le *Chabbat*, par des visites communautaires, pour encourager les fidèles à continuer à vivre « normalement », à fréquenter les offices et à participer à toutes les activités communautaires. Bien sûr, investir sur la jeunesse en la mettant au centre de la vie communautaire, en lui donnant la responsabilité des offices ; porter un message aux élèves des écoles juives et préparer, avec l'aide des rabbins, les élèves de Terminale à la rencontre de leurs concitoyens, en milieu professionnel ou dans les études. Investir fortement sur le numérique, ce qui permettra de toucher les fidèles et surtout de chercher les jeunes, là où ils se trouvent, c'est-à-dire derrière les écrans des smartphones et des tablettes. Sur le plan économique : reconquérir des parts du marché de la *Cacherout*, qui représente plus d'un tiers des recettes du Consistoire de Paris. »[1986]

C'est donc un projet de continuité de la vie juive pour ainsi dire qu'il porte, de sérénité même, dans l'accès aux lieux de culte. Le propos sur la *cacherout* est également ambitieux, quand on sait que les restaurants *casher* hors-*Beth Din* ont connu le plus fort succès (la *cacherout* loubavitch surtout[1987]). « *Reconquérir des parts de marché* » implique donc de prendre parti contre les intérêts même des *haredim* hors-Consistoire[1988]. Certes, les jeunes sont évoqués, mais non pas comme cibles de *kirouv*. La proposition ne consiste pas à aller les chercher pour renforcer leur pratique, mais à accorder davantage de responsabilités à ceux qui fréquentent déjà les lieux communautaires. Certes, l'usage massif d'internet est évoqué pour toucher les jeunes, mais il s'agit d'un support à une autre priorité du rabbin : assurer la rencontre des enfants juifs avec la société environnante. Certes, le *rav* Senior et le rabbin Guggenheim insistent tous les deux sur la formation au mariage, pour éviter les divorces. Mais là encore dans des perspectives différentes : le divorce est pour le rabbin Guggenheim une mauvaise chose en soi, alors que le *rav* Senior adopte un point de vue plus sociologique et *a posteriori* : les divorces peuvent déstabiliser la communauté juive – en perturbant la transmission de l'identité pourrait-on ajouter. Le contraste avec le *rav* Guggenheim

[1986] *Haguesher*, n°540, 20/03/2019, p. 18.
[1987] Le rabbinat loubavitch indique superviser la *cacherout* de 78 restaurants en Ile-de-France, soit près de la moitié des restaurants sous surveillance du Consistoire. S'y ajoute une vingtaine de restaurants sous une autre surveillance *haredi* (*rav* Katz et *rav* Rottenberg). Il serait instructif de connaître la date d'apparition des certificats *haredim*, afin d'établir une éventuelle tendance de croissance. D'autres informations sont également nécessaires sur les raisons qui poussent un restaurateur à changer de surveillance, au profit d'une *cacherout haredi* (s'agit-il de pressions de la part de clients ? D'une adaptation stratégique pour capter une nouvelle clientèle ?).
[1988] Il resterait toutefois à voir les moyens employés.

ne saurait être plus clair. Il en va de même du programme de Mordekhai Bensoussan, rabbin de Perpignan :

> « Il faudra par exemple montrer plus d'ouverture et d'efficacité dans le délicat Service des Conversions : il faudra se lancer dans une véritable reconquête des juifs qui se sont éparpillés dans les différents courants du judaïsme parisien. Il faut optimiser le très lourd secteur de la *Cacherout* pour qu'il retrouve le niveau qu'il avait il y a plusieurs années. Il faut s'adapter et montrer plus de mobilité dans le secteur de l'éducation au Talmud Torah, afin de remobiliser beaucoup plus de parents et donc d'enfants. »[1989]

L'objectif est clair : retrouver la vocation centralisatrice, rassembleuse du Consistoire. Certes, il est question de dynamiser le Talmud Torah. Mais pas pour faire de nouveaux adeptes, pas pour susciter des parcours de *techouva*, mais pour réunir sous la bannière du Consistoire les *Talmudeï Torah* qui se sont développés hors Consistoire. Le propos relatif à la *cacherout* rejoint celui du *rav* Senior[1990]. Mais la proposition la plus marquée contre l'orthodoxie, vers une ouverture aux courants non-orthodoxes et non-consistoriaux est celle sur les conversions. Le *rav* Bensoussan semble en effet indiquer un assouplissement des conditions de conversion, pour centraliser, capter, les dossiers de conversion en cours au sein de la judaïcité parisienne. Le mouvement est considérable, surtout au regard des commentaires précédents sur la conversion, l'un des marqueurs orthodoxes par excellence. Lors de cette élection, Michel Guggenheim a certes été confirmé dans ses fonctions, mais au moins des oppositions se sont-elles exprimées. D'autres voix se sont même élevées avec succès contre cette haredisation des instances consistoriales. Alors qu'en 2008, lors de l'élection du Grand-Rabbin, Joseph Sitruk présente des séjours en *yeshivot* comme un moyen de lutter contre la violence faite aux femmes, la drogue ou la précarité – attitude intégraliste par excellence, Gilles Bernheim estime que c'est par la thérapie et l'ouverture à des disciplines profanes (médecine, psychologie, sociologie) que ces « problèmes »[1991] publics seront résolus[1992]. C'est d'ailleurs ce dernier qui met fin aux 21 années de Joseph Sitruk à la tête du Consistoire central. Le propos n'est pas de dire que Gilles Bernheim n'est pas orthodoxe, ou que l'orthodoxie a été rejetée, puisque d'autres facteurs ont joué (comme la possible dégradation des liens avec les chrétiens[1993] ou l'intervention de Shass, un parti *haredi*

[1989] *Haguesher,* n°540, 20/03/2019, p. 19.
[1990] Et correspond d'ailleurs à ce qu'il a entrepris à Perpignan : une boucherie *casher* qui devrait, aux côtés d'une synagogue rénovée, attirer davantage de fidèles, *Haguesher,* n°508, 20/06/2018, p. 13.
[1991] Neveu, E. (2015), *Sociologie politique des problèmes publics*, Paris, Armand Colin.
[1992] Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphaël, F. (2009), *op. cit,* p. 100 *sqq.*
[1993] Gilles Bernheim se caractérise notamment par des relations cordiales avec les autorités religieuses ecclésiastiques (comme avant lui le Grand-Rabbin Sirat par exemple) mais aussi par une attention portée aux matières profanes, étant lui-même universitaire, ainsi qu'une importance plus grande accordée à l'égalité entre hommes et femmes. *Cf.* Gabizon, C., (19/06/2008), « Duel acharné pour l'élection du grand rabbin de France », *Le Figaro*.

israélien, en faveur de Joseph Sitruk). Il est de montrer qu'un discours alternatif à la haredisation du Consistoire est audible, et qu'il peut même rassembler une large majorité des suffrages. Par la suite, cette ouverture sur la société environnante et cet effort de rassemblement de la judaïcité française a continué de convaincre, en témoigne l'élection de Haïm Korsia en 2014, réélu en 2021[1994]. L'orientation qu'il donne au Consistoire diverge de celle de Joseph Sitruk, puisqu'il dit placer ses actions « *dans la ligne du franco-judaïsme* »[1995]. Et pour cause : il défend la nécessité pour le Séminaire Israélite de France de rester en phase avec la société française, en garantissant une bonne maîtrise de la langue française, tant il est important de se faire comprendre même des juifs éloignés du judaïsme[1996]. D'ailleurs, le Séminaire lance en 2017 un programme de formation de ses étudiants au dialogue judéo-chrétien[1997], ce qui semble prolonger la ligne dont se réclamait Gilles Bernheim. Si la centralité au sein de la judaïcité française et l'ouverture à la société environnante que représente Haïm Korsia peut être établie, force est de constater qu'il arrive après des années de haredisation, dont les effets restent durables[1998].

Localement, au sein du Consistoire du Bas-Rhin, des voix se sont également élevées contre cette haredisation. Un temps responsable communautaire, Sarah, 65 ans, prend l'élection du Grand Rabbin Weill comme un signe de la haredisation qu'elle dénonce :

> « Je m'interroge quand même sur le fait qu'on n'ait pas tenu compte comme vous dîtes de l'absence de parcours universitaire, et ça je pense que c'est vraiment un indicateur à prendre en compte. Je veux juste dire, à part Korsia, mais Korsia n'a pas beaucoup de pouvoirs…
> **Enquêteur** : les étiquettes valent ce qu'elles valent, mais est-ce que vous diriez que Warshawski [le prédécesseur de René Gutman], Gutman et Weill sont les trois *haredim* ?
> **Enquêtée** : Warshawski ne se définissait pas comme un *haredi*. À l'époque le mot *haredi* est devenu, entré dans le domaine public relativement récemment. Warshawski se définissait comme un orthodoxe, c'est-à-dire comme un juif respectueux de la loi, la *Halakha*. Deutsch aussi avant lui. C'était des gens rigoureux et attachés à la loi, mais…et Gutman aussi, Gutman aussi ne serait-ce que par son ouverture sur le monde universitaire, c'était un fin connaisseur de Lévinas, il a publié des choses. […] Mais c'est sûr que les rabbins actuels, que ce soient Wendel… il écrit, il sait pas écrire trois mots sans faute d'orthographe. Au point que je lui avais dit quand j'étais encore au Consistoire, « envoyez-moi vos textes et je vous les corrige », c'est pas possible ! […] il n'y a pas de dialogue avec les libéraux. Justement l'un des points que je trouve triste, c'est qu'il n'y a aucun effort de la part du judaïsme, du rabbinat orthodoxe, d'entrer en contact avec les libéraux. Et puis vous voyez, il y a autre chose. Moi, je suis de pratique orthodoxe,

[1994] Evidemment, d'autres logiques peuvent avoir concouru à l'élection de Haïm Korsia.
[1995] *Actualité Juive*, n°1492, 13/09/2018, p. 13.
[1996] *Idem.*, p. 16.
[1997] Tresca, M. (19/09/2017), « Au séminaire israélite, les futurs rabbins sont formés au dialogue judéo-chrétien », *La Croix*
[1998] Cohen, M. (2017) « Questions d'avenir pour les juifs de France et d'Europe » dans Tartakowsky, E., Dimenstein, M. (dir.), *Juifs d'Europe. Identités plurielles et mixité*, Paris, Presses universitaires François Rabelais, 190-210, p. 195.

> d'obédience orthodoxe, mais je ne peux que constater que celle qui est appelée partout pour parler du judaïsme, c'est Delphine Horvilleur, que j'apprécie beaucoup, que je connais. Mais c'est pas croyable, je suis sur le territoire français, il n'y a pas un rabbin orthodoxe capable de soutenir le défi, ça aussi c'est un symptôme, c'est gravissime. À l'époque de Warshawski c'était impensable. Warshawski était l'interface et la personnalité morale avec les chrétiens, avec les politiques avec tout le monde. ».

Outre le manque de bagage universitaire et la faible maîtrise du français par certains rabbins orthodoxes, signes de la faible ouverture sur la société environnante, Sarah évoque l'inflexibilité sur l'accès des femmes à des postes à responsabilités. Elle fait référence à l'année 2006, lorsqu'un groupe de femmes, menées par Janine El-Kouby, a lutté pour entrer dans l'organigramme du Consistoire local. Face à de vives tensions et des interdictions rabbiniques, la menace de démission du président du Consistoire du Bas-Rhin Jean Kahn, la décision du tribunal administratif de Strasbourg[1999] et une mention de la Convention Européenne des Droits de l'Homme ont été nécessaires pour assurer le maintien de quelques candidatures, et l'élection de deux femmes dans le Consistoire du Bas-Rhin[2000]. Un autre exemple est celui de Evelyne Gougenheim, candidate hautement symbolique, à la succession de Joël Mergui à la tête du Consistoire central en 2014[2001] ; symbolique mais malheureuse. Autant de signes, selon Sarah, de la haredisation des instances consistoriales en France. Dernier élément de preuve : un remplacement progressif du personnel rabbinique :

> « La quasi-totalité des rabbins sont *haredim*, c'est quelque chose qui gagne l'administration ou la gestion de la communauté. Les gens ne sont pas, les gens de la communauté ne sont pas des *haredim*, ce sont des gens, il y a toute sorte de gens, traditionnalistes, moins, plus, mais le rabbinat devient beaucoup plus rigoureux, plus strict. Alors, oui c'est un mouvement incontestable, en tout cas en France, c'est un mouvement incontestable cette haredisation. » - Sarah, 65 ans.

Le constat se veut donc encore plus alarmant, puisque Sarah étend son observation strasbourgeoise à l'ensemble de la judaïcité française, et décrit en quelque sorte une OPA des *haredim* hors-consistoire sur les instances consistoriales. Janine El-Kouby va même plus loin, et appelle de ses vœux, à l'instar du Grand Rabbin Korsia, un rétablissement du franco-judaïsme : *« ce que je défends, c'est un néo-franco-judaïsme. La France a besoin de ce que nous sommes, et nous avons besoin d'une France forte pour nous défendre »*[2002]. Comme l'ont indiqué ces quelques cas, ces quelques personnalités consistoriales relais des orthodoxes hors-Consistoire, la haredisation se

[1999] (non signé), (24/10/2006), « Des femmes au consistoire du Bas-Rhin », *La Croix*.
[2000] Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphaël, F. (2009), *op. cit.*, p. 86-87.
[2001] Sauvaget, B. (17/06/2016), « Judaïsme : une femme candidate à la présidence de consistoire face à Joël Mergui », *Libération*.
[2002] *Actualité Juive*, n°1492, 13/09/2018, p. 17.

fait donc aussi par le haut. Elle entraîne du reste une reconfiguration de la judaïcité française, une fragmentation même, entre un rapprochement des milieux consistoriaux et orthodoxes et un renforcement des libéraux. Mais elle génère aussi des protestations vives au sein même du Consistoire, qui se sont traduites par la double élection du Grand Rabbin Korsia.

Conclusion de section

Les juifs orthodoxes adoptent ainsi au moins deux attitudes vis-à-vis des instances consistoriales : un contournement et un noyautage, autrement dit, un évitement et un entrisme. Par le contournement, ils se construisent une légitimité propre. Or, reconnue par les instances consistoriales, elle constitue un élément de pouvoir pour les orthodoxes non-consistoriaux, un levier pour pénétrer les institutions consistoriales. Affaiblies par la concurrence libérale et surtout orthodoxe, disposant d'une représentativité limitée, les communautés consistoriales n'en constituent pas moins un objet enviable. Les *haredim* ne se contentent ainsi pas de les contourner : ils les investissent. En l'absence de règles claires d'accès au Consistoire relatives au niveau de la pratique, les loubavitch usent ainsi d'une zone d'incertitude de cette organisation. Une réaction en chaîne se met en fait en place : parce qu'ils s'érigent en orthodoxes modèles, les loubavitch sont plus souvent sollicités par les instances consistoriales, en quête de garantie orthodoxe. En d'autres termes, en concurrençant les instances consistoriales, ils les entraînent vers plus d'orthodoxie, d'autant qu'ils bénéficient de relais en leur sein. En mouvement, ces instances tendent à perdre de leur centralité et de leur capacité à rassembler la judaïcité française, sous l'effet d'une surenchère orthodoxe. Deux phénomènes se produisent alors : des oppositions en interne, autour de voix protestant contre cette haredisation ; une croissance en externe des libéraux[2003]. Les libéraux sont ainsi en train de gagner une certaine connaissance des pouvoirs politiques. Certes, c'est encore à la synagogue de la Victoire que des membres du gouvernement assistent à la cérémonie du Souvenir, de *Roch Hashana*, ou de *Yom Kipour*, mais le Consistoire n'est plus le seul interlocuteur : un décret présidentiel du 27/04/2012 nomme Delphine Horvilleur au Conseil national du sida, quand Gabriel Fahri, rabbin libéral, est nommé aumônier israélite de l'hôpital européen Georges-Pompidou, de l'hôpital Corentin-Celton et de l'hôpital Vaugirard[2004]. Les *Modern-Orthodox*, plus proches idéologiquement du Consistoire, sont divisés : si

[2003] Il se dit que certains en l'occurrence, l'association Judaïsme en Mouvement, auraient pour objectif de créer une structure parallèle au Consistoire. Un administrateur du Consistoire parlerait même de Delphine Horvilleur comme d'un « quasi-Grand Rabbin », qui développe notamment sa propre diplomatie auprès des pouvoirs publics.
[2004] Allouche-Benayoun, J. (2017), « Les juifs libéraux », dans Zwilling, A.-L., Allouche-Benayoun, J., Hermon-Belot, R., *et al.* (dir.), *op. cit.*, 809-819, p. 812

certains dénoncent la haredisation de l'institution par leurs prises de paroles et leur mobilisation lors d'élections (Haïm Korsia, Janine El-Kouby), d'autres la laissent faire (Didier, 65 ans).

Le lien de corrélation entre haredisation et polarisation a été montré dans le chapitre 3, au sujet des adhésions individuelles. Le même mécanisme est ici à l'œuvre, du point de vue organisationnel. Là encore, pour le dire d'une formule, même si les deux ne se répondent pas mesure pour mesure, aux pas vers l'orthodoxie correspondent des pas contraires vers le judaïsme libéral. Deux trajectoires semblent alors possibles. Les efforts d'un Haïm Korsia et d'autres du même courant de pensée peuvent rétablir la fonction de centralisation des institutions consistoriales. À moins que la pluralisation du judaïsme ne se poursuive[2005], portée qu'elle est par une polarisation plus globale des sociétés occidentales sur la question notamment du rapport aux références religieuses. Quelle que soit l'issue des luttes internes au Consistoire, leur existence montre à quel point la polarisation qui parcourt les sociétés occidentales, entre des citoyens plus religieux et d'autres en voie de sécularisation, n'épargne pas les institutions religieuses. Traversées par des tiraillements internes, elles connaissent une polarisation entre des croyants plus orthodoxes et d'autres plus libéraux.

Cette évolution des instances consistoriales, si elle n'est pas le fait de l'arrivée des sépharades, qui ne séparaient par exemple pas les femmes des hommes[2006], peut du reste se comprendre de plusieurs manières. En forme de riposte tout d'abord, dont l'enjeu est de donner des gages pour concurrencer les orthodoxes, pour occuper le segment orthodoxe sans en laisser le monopole à des communautés hors-consistoire. Mais aussi comme l'effet de l'entrisme : les *haredim* et loubavitch entrés au Consistoire feraient pression en interne pour infléchir la ligne et la pratique du Consistoire vers plus d'orthodoxie ; comme une démonstration de force (capacité de réaction, lancement de programmes concurrents) ou un aveu de faiblesse (le standard est orthodoxe). Autrement dit, s'agit-il d'une réaction en forme de défense ou d'une réaction consacrant un entrisme efficace ? Pour le dire encore autrement, s'agit-il du résultat d'une stratégie d'acteurs externes ou internes ? Certainement un peu des deux[2007]. La conclusion du chapitre trois a indiqué que la haredisation n'est pas que le fait du *kirouv*, mais aussi d'une conjonction d'événements historiques (comme la guerre des Six-Jours) et d'une tendance de fonds

[2005] Cohen, M. (2017), *op. cit.*, p. 197.
[2006] De Gasquet, B. (2017), *op. cit.*
[2007] Une analyse plus poussée, mobilisant notamment des outils de sociologie des institutions, pourrait permettre d'apporter des précisions.

(la désécularisation des sociétés occidentales). Cette section ajoute – c'est l'un de ses résultats – une explication organisationnelle : le noyautage des institutions consistoriales par les *haredim* hors-Consistoire.

Enfin, se pose à nouveau la spécificité de cette haredisation de la judaïcité française. Il appert à ce titre qu'elle ne lui soit pas propre, puisque les communautés orthodoxes espagnoles tendent à renforcer leur mainmise sur la Federación de Comunidades Judías de España (FCJE), équivalent du Consistoire central[2008]. Localement, des orthodoxes font pression pour donner à la Communauté Israélite de Barcelone une teneur plus orthodoxe[2009]. La même lutte a lieu au Royaume-Uni entre des groupes *haredim* et l'institution centrale : aux dénonciations de la *cacherout* du *Beth Din* de Manchester a fait suite l'autonomisation des *haredim* au sein de la Machzikei Hadass[2010]. En 1965, l'institution centrale accorde à cette structure une licence pour procéder elle-même à l'abattage rituel ; un schéma qui n'est pas sans rappeler la lutte entre loubavitch et Consistoire. En outre, ce phénomène de perméabilité des frontières est aussi à l'œuvre dans d'autres traditions religieuses. Par exemple, les frontières théologiques entre évangéliques et réformés s'atténuent ; ce qui trouve une traduction institutionnelle : la Fédération Protestante de France (FPF) et le Conseil National des Évangéliques de France (CNEF) tendent à s'interpénétrer, dans les profils des membres et la place laissée au CNEF dans la désignation des membres du conseil représentant de la FPF[2011]. Pourtant, ces relations étroites n'empêchent pas le CNEF, comme le mouvement loubavitch face au Consistoire, de tenter d'obtenir des pouvoirs publics une reconnaissance en propre, identique à celle de la FPF. C'est que l'institution centrale, la FPF, essaie, comme le Consistoire, de maintenir sa position centrale, lui assurant un maximum de représentativité, tout en se démarquant d'une minorité active, voire gênante, qui a parfois mauvaise presse et altère la crédibilité de l'institution centrale[2012]. Or, pour maintenir cette centralité, elle intègre en son sein, comme le Consistoire, des individus voire des Églises évangéliques plus rigoristes, comme les attestants, qui en

[2008] Martinez-Arino, J. (2017), « Rupture ou normalisation ? L'institutionnalisation du judaïsme diversifié en Espagne », dans Tartakowsky, E., Dimenstein, M. (dir.), *op. cit*., 83-94 *« Actuellement, même si quelques communautés non orthodoxes ont été reconnues comme « membres associés », seules les communautés orthodoxes membres de la FCJE y possèdent le droit de vote, élément de tension le plus important entre les représentants des communautés non orthodoxes et les représentants de la FCJE. »*, p. 92.
[2009] Berthelot, M. (2011), *op. cit*., p. 49.
[2010] Lever, J., Fischer, J. (2018), *Religion, regulation, consumption. Globalizing kosher and halal markets*, Manchester, Manchester University Press, p. 24; Wise, Y. (2006), *The Rise of Independent Orthodoxy in Anglo-Jewry: The History of the Machzikei Hadass Communities*, Université de Manchester, thèse de doctorat.
[2011] Zwilling, A.-L. (2014), *op. cit.*, p. 194-215.
[2012] Malogne-Fer, G. (2017), « Le projet Mosaïc de la FPF : genèse, activités et ambiguïtés d'une politique de la « diversité », dans Fer, Y., Malogne-Fer, G. (dir.), *op. cit.*, 145-165.

profitent pour diffuser leur conception de la religion[2013]. Des dynamiques proches sont à l'œuvre dans l'islam. C'est le cas des « *Islamic experts* », qui s'efforcent de se construire une légitimité exégétique, surtout quand elle ne peut être démographique. Ils font ainsi valoir des interprétations strictes du texte religieux, pour s'ériger en garant du « vrai » islam, tout en veillant à ne pas se marginaliser par un excès d'orthodoxie[2014]. L'enjeu est alors de trouver la bonne distance, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur des courants majoritaires[2015]. La même concurrence au plus fort degré d'orthodoxie concerne également la certification de la viande *halal*, entre Frères Musulmans et salafistes[2016]. Et en islam également, la conception de l'abattage rituel peut induire des niveaux d'intégration spécifiques[2017]. C'est la même question qui se pose pour Sens commun, mouvement politique de droite qui opte pour l'entrisme au sein du parti Les Républicains, en prenant garde de ne pas adopter une ligne trop conservatrice qui le rendrait inaudible. S'il s'efforce d'en droitiser la ligne, il veille à ne pas franchir la ligne rouge, à ne pas déclencher de *casus belli*[2018]. Mutatis mutandis, se pose donc dans tous ces courants la question de l'usage de l'orthopraxie et de l'orthodoxie dans la concurrence pour le monopole d'un champ religieux rigoriste.

Section 3 : Un dialogue recherché avec les institutions publiques

La propension des juifs orthodoxes à contourner et pénétrer les institutions communautaires a été donc établie. Toutefois, cette stratégie ne répond pas à elle seule à l'ensemble de leurs besoins, à l'ensemble des demandes exprimées. S'ajoute ainsi, au duo contournement/entrisme, l'établissement de relations avec les institutions

---

[2013] Ils sont fermement opposés au mariage des personnes de même sexe par exemple. En outre, ils profitent de leur présence au sein de la FPF pour toucher un nouveau public. Ils proposent ainsi, à l'insu de la FPF, des bourses à des étudiants en théologie, avant, le cas échéant, de leur proposer des services plus amples, allant du logement à la recherche d'un emploi.

[2014] En matière d'institutions représentatives et d'islam, il peut venir en tête le cas du CFCM. Certes cette institution aurait été empêchée du fait de nombreuses divisions internes, mais qui étaient d'ordre national qu'orthodoxe ou orthopraxe. Certes l'Union des Organisations Islamiques de France (UOIF), devenue en 2017 Musulmans de France, a quitté en 2021 le CFCM, mais elle l'a fait aux côtés de trois autres fédérations (La Grande Mosquée de Paris (GMF), la Fédération Française des Associations islamiques d'Afrique, des Comores et des Antilles (FFAIACA) et le Rassemblement des musulmans de France (RMF), et sans avancer de motifs religieux.

[2015] Lambek, M. (1993), *op. cit.*, p. 190.

[2016] Kepel, G. (2012), *op. cit*. Les Frères Musulmans sont en effet contestés dans leur volonté de contrôler le *halal* en France, en tout cas celui de la viande, par les salafistes. Le chose est simple : la tradition du pays, s'il est de tradition du Livre, est suffisante pour savoir si la viande peut y être consommée. *« Le coup est particulièrement rude pour l'organisme de certification: l'argumentaire de salas.com, appuyé sur la tradition de l'islam sunnite le plus intransigeante incarnée par l'establishment saoudien, aurait dû, en bonne logique, voler au secours des virtuoses du halal d'AVS. Au contraire, il sape le fondement de son édifice politico-commercial d'hégémonie communautaire en déclarant licite la consommation de viande égorgée dans le « pays de tradition chrétienne » qu'est la France et, par voie de conséquence, juge nul et non avenu pareil organisme certificateur s'il tombe sous le coup de l'accusation « d'exagérer », « ghuluw, usité par tout le corpus de la doctrine islamique pour condamner avec une sévérité absolue les musulmans qui, à cause d'une intransigeance mal placée, en allant au-delà des prescriptions sacrées, y contreviennent et menacent la communauté de sédition*. […] *la compétition entre salafistes et fréristes pour dominer l'expression de l'islam impératif dans le monde d'aujourd'hui -dont l'Hexagone, avec ses millions de musulmans en terre occidentale, représente un champ de bataille important. »*, p. 103.

[2017] Kepel, G. (2012), *op. cit.*, p. 106.

[2018] Raison du Cleuziou, Y. (2011), « Le secours catholique et les forums sociaux : une politisation incrémentale (2003-2010) », *Critique internationale*, 1(50), 73-89 *;* (2018), « Sens commun : un combat conservateur entre deux fronts », *Le Débat*, 2(199), 105-114.

publiques, forme plus courante de défense des intérêts. Encore faut-il voir selon quelles modalités elles s'opèrent : une mobilisation externe à l'arène institutionnelle ? médiatique ? électorale ? judiciaire ? En cas de négociation, s'agit-il de lobbying organisé, par des rencontres fréquentes avec des responsables politiques ou des contacts ponctuels, selon les besoins ?

1) Se montrer

1.1 Établir et maintenir le contact

Avant de négocier, de porter des demandes auprès des institutions publiques, les juifs orthodoxes s'emploient à se montrer auprès d'elles. C'est d'ailleurs l'une des fonctions des présidents d'association que d'établir et entretenir de telles relations. Raoul, 50 ans, président d'association *haredi* non-consistoriale, en parle comme d'*« un boulot de représentation vis-à-vis des pouvoirs publics* ». Toute non-consistoriale qu'elle soit, cette association n'en construit pas pour autant une diplomatie parallèle. Elle se répartit plutôt le travail de représentation publique avec le Consistoire : alors que ce dernier s'adresse aux responsables politiques nationaux, l'association dialogue plutôt avec le maire[2019], ou le préfet. C'est pourquoi, de manière souvent routinisée, maires et préfets sont invités à des événements particulièrement importants organisés par des communautés, tels que l'allumage public de *Hannoucca*, l'office de *Kippour* ou encore le repas de la Paque (*seder Pessah*). En retour, présidents d'associations mais aussi rabbins peuvent se rendre à des cérémonies officielles, telles que les commémorations des deux Guerres mondiales, des déportations de juifs ou encore des Justes. Ces occasions de sociabilité apparaissaient souvent tôt dans la partie des entretiens consacrée aux relations entre communautés religieuses et institutions publiques (Jean ; Jean-Christophe[2020] ; Luc ; Yoan, 55 ans ; Maurice, 46 ans : Didier, 65 ans). Certains sont d'ailleurs particulièrement attachés à ces cérémonies rassemblant responsables politiques et religieux, à l'instar de Frédéric, 43 ans, rabbin consistorial.

> « Il y a quelques années je suis intervenu parce que j'étais très choqué. J'étais invité aux cérémonies officielles, et on disait « merci aux autorités, merci aux autorités civiles, militaires, et la population », je dis « mais c'est pas le protocole ça ». Le protocole, c'est « merci aux autorités civiles, militaires et religieuses », ou « civiles, religieuses et militaires, et la population ». Et donc je suis monté au créneau. « Oui mais vous comprenez, la laïcité ». Je dis : « excusez-moi, la laïcité ne doit pas être confondue avec de l'incorrection. Là on est dans une formule de politesse, c'est une formule protocolaire. Je ne comprends pas pourquoi moi je suis invité à cette cérémonie, que vous vous réjouissiez que le rabbin assiste à une cérémonie

[2019] *Haguesher*, n°482, 13/09/2017, p. 24.
[2020] **« Enquêteur** : et à des cérémonies officielles, les responsables religieux sont invités ?
Enquêté : ils sont invités, après ils viennent ou ils ne viennent pas. La communauté juive par ses représentants est généralement présente. »

> française, républicaine, inscrite au protocole républicain, et derrière vous dîtes « ah mais vous comprenez on ne peut pas vous citer ». Alors pourquoi vous me mettez au premier rang ? Mettez-moi derrière, tout au fond avec la population. -Mais là vous faites partie de la ville. -Ah ? c'est bizarre, je fais partie de la ville mais je n'ai pas le droit d'être cité. ». J'ai dû deux trois fois monter au créneau, et une fois j'ai dit : « écoutez c'est simple. La prochaine fois que vous ne saluez pas les autorités religieuses, je quitte la cérémonie en rouspétant au moment où la personne parle. » […] et du coup j'ai gagné, forcément. Parce que j'ai expliqué que la laïcité, c'était pas manquer de correction, et qu'il fallait se réjouir qu'on soit là, qu'on soit intégré au paysage, et qu'on montre que les religieux peuvent respecter…et puis dans le judaïsme, c'est pas peuvent, c'est doivent, doivent respecter la République. ».

L'on voit ici un responsable communautaire s'efforcer de se maintenir, en tant qu'autorité religieuse, au plus près des élus. Il ne s'agit en effet pas seulement d'une formule, d'une question rhétorique, ni même d'une conformité au protocole, mais bien de réaffirmer un statut, de cultiver la reconnaissance publique des autorités religieuses comme interlocuteurs des pouvoirs publics. Cet investissement dans une sociabilité locale relève d'une politique de maintenance auprès de représentants publics[2021], qui vise à maintenir un statut et à créer autant de canaux pour des demandes ultérieures[2022]. C'est d'ailleurs pourquoi les délégués loubavitch mettent souvent un point d'honneur à se rendre à ces cérémonies publiques : pour s'assurer une reconnaissance, étape importante dans le processus de normalisation au sein du paysage institutionnel juif local (Aron, 50 ans). Une différence apparait toutefois relative à la conception de ce rapport aux institutions publiques. En effet, alors que Frédéric, *Modern-Orthodox*, se manifeste pour défendre un statut, Raoul, *haredi*, limite les interventions aux *« problèmes, que ce soit avec la police, avec le maire, ou des choses comme ça, c'est le boulot du président d'intervenir. »*. Comme si les *haredim* s'engageaient dans des relations avec les autorités publiques, mais en observant une plus grande réserve. Il semblerait du reste que ces rencontres routinières soient de meilleurs moments d'échange que les périodes électorales (Jean ; Fernand ; Didier, 65 ans ; Shmuel, 46 ans). C'est en tout cas ce que laissent à penser juifs orthodoxes et responsables politiques.

> « **Enquêté** : On a des relations tout à fait correctes et cordiales. Beaucoup de considération, on nous considère vraiment comme il le faut, mais on s'est jamais positionné à venir leur demander des choses quand on sait qu'en venant leur demander des choses on les met en difficultés. C'est ce qui d'ailleurs est apprécié de notre communauté, qui ne les a jamais mis dans l'embarras. On fait attention à ne jamais les mettre dans l'embarras. Ils veulent pas, ils veulent pas, tant pis. Mais

[2021] Milet, M. (2017), *Théorie critique du lobbying. L'Union européenne de l'artisanat et des PME et la revendication des petites et moyennes entreprises*, Paris, L'Harmattan ; Lowery, D. (2007), « Why Do Organized Interests Lobby? A Multi-Goal, Multi-Context Theory of Lobbying", *Polity*, 39(1), 29-54.
[2022] Pollard, J. (2011), « Les groupes d'intérêt vus du local. Les promoteurs immobiliers dans le secteur du logement en France », *Revue française de Science politique*, 61(4), 681-705.

c'est vrai que c'était au moment des élections municipales qu'ils se sont sentis eux sous pression de nous l'enlever [des horaires distincts pour hommes et femmes à la piscine communale].
Enquêteur : parce que d'autres les mettaient sous pression ?
Enquêté : voilà. On a subi plutôt les élections municipales. » - Shmuel, 46 ans.

Pour autant, cet extrait ne suffit pas à infirmer d'éventuelles négociations transactionnelles en période électorale. En effet, responsables communautaires et politiques ont peut-être intérêt à maintenir un certain secret, pour ne pas éventer des pactes conclus dont chacun profite. En outre, ces moments de sociabilité sont évidemment autant d'occasions pour les responsables politiques de s'afficher aux côtés de responsables communautaires et de revendiquer une attention particulière portée à leurs demandes[2023]. A titre illustratif, au sortir d'un entretien avec un responsable administratif, alors que notre conversation s'était prolongée dans la rue, un responsable communautaire s'est empressé de venir le saluer. Le premier était au moins aussi enchanté que le deuxième de cette rencontre, peut-être même de cet affichage auprès d'un tiers (le chercheur). Ces marques d'attention sont donc appréciées des milieux orthodoxes, d'autant que les uns et les autres s'aident mutuellement à asseoir leur légitimité en interne[2024].

1.2 Se rendre visible dans l'espace public

Dans leur rapport aux institutions publiques, les juifs orthodoxes déploient une certaine visibilité dans l'espace public, mais en font un autre usage. En plus de représenter le groupe en interne, elle permet de construire un espace, de lui donner une dimension identitaire[2025], voire de représenter ce groupe aux yeux des pouvoirs publics. Plusieurs occasions se présentent alors. Le plus souvent il s'agit de fêtes religieuses, qui donnent lieu à des manifestations sur la voie publique, lors de l'allumage public de *Hannoucca*, des marches déguisées de *Pourim*[2026] ou des parades de *Lag BaOmer*[2027].

[2023] De Galembert, C. (2007), « La ciudad de Mantes-la-Jolie y "su" mesquita : un nuevo orden politico-religioso en construccion? », *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, (7), 111-136.
[2024] Que ce soit de la part de Jean-Marc Ayrault (*Haguesher,* n°505 p20) ou à Vitry-sur-Seine, dirigée par des communistes (*Haguesher,* n°502, 09/05/2018, p. 22).
[2025] « *La construction de l'espace religieux ne se fonde pas seulement sur un schéma modélisé, sur des édifices matériels, comme les lieux de culte ou les cercles d'études. Elle repose aussi sur des tracés nomades et des productions symboliques organisées en réseaux. Son analyse doit tenir compte des appropriations individuelles, des cheminements et des circulations. En l'absence de rue, les résidents des grands ensembles annexent les espaces intermédiaires qu'ils transforment en passages ; en extension du voisinage ; en lieux familiers où se tissent et se solidifient les liens communautaires ou intragénérationnels ; en modes de circulation interne qui découpent des espaces « autres », fondés sur la séparation mais aussi sur l'inclusion d'éléments empruntés à l'ensemble. Les espaces religieux périphériques se caractérisent par leur fermeture mais aussi la mixité des activités qui s'y déploient et qui témoignent de la pluralisation et de l'individualisation des pratiques religieuses*. ». Benveniste, A. (2004), *op. cit.*, p. 11.
[2026] *Haguesher,* n°447, 08/03/2017, p. 20.
[2027] *Haguesher,* n°454 10/05/2017, p. 16. *Cf.* aussi chapitre 2.

Illustration 32 - Parade de *Lag BaOmer*, Sarcelles, 2019[2028]



Source : photographie de l'auteur

Ce genre de célébrations publiques, festives, ouvertes à tous, présentent de fait une communauté sous un jour favorable auprès des autorités publiques, notamment la mairie[2029]. Ces moments sont alors l'occasion de présenter un visage souriant, d'exister en tant que croyants dans l'espace public sans générer de crispations[2030]. Autre motif, consensuel, de manifestation publique : la dénonciation de l'antisémitisme. En effet, si certains orthodoxes ne protestent pas particulièrement, le tenant comme indissociable de la judéité, d'autres s'élèvent contre lui. Esther, 46 ans, nous partage ainsi le message d'un rabbin alsacien, reçu sur un groupe de discussion WhatsApp :

> « **Enquêtée** : dimanche à 19h, la manifestation qui aboutissait au parc d'Ilan Halimi […]. Il y avait aussi beaucoup de signatures à faire. [Ton martial] "Ici Haïm BP 67, comme convenu on fait un rassemblement au 229 Boulevard Voltaire, Paris XI, dimanche, entre 17h30 et 18h, face au magasin d'Ilan Halimi. Etant un des responsables communautaires, je vous rappelle quand même qu'en tant que Juifs, qu'il va falloir que nous bougions, dans le sens qu'il faudra un maximum de personnes à ce rassemblement. Il faut être des milliers, je ne plaisante pas. Je pense à titre personnel que les Juifs se sont embourgeoisés, et que comme les Allemands de 1933 pensent que, parce que dans certains coins ils sont privilégiés, ils sont hors de toute problématique judéophobe. Nous on est responsable de la sécurité, on sera présent. Et on répondra à toute provocation. Bien évidemment c'est dans l'esprit d'Ilan qui est mort parce que Juif. Je veux que ce message vocal soit envoyé partout, à tous vos amis, et que nous soyons le plus nombreux possible. Les islamo-gauchistes et les nazis d'extrême-droite et les gilets jaunes ont laissé les langues se

[2028] Le premier wagon du train porte l'indication « En route vers la Geoula » (« *En route vers la Rédemption* »), le second « *le train des mitsvot* », et le troisième « *Nous voulons Machiah maintenant* ».
[2029] Martinez-Arino, J., Griera, M. (2021), *op. cit.* ; Bramadat, P., Griera, M., Burchardt, M. (2021), *Urban Religious Events. Public Spirituality in Contested Spaces*, Londres, Bloomsbury Publishing; Martinez-Arino, J. (2021), « It's the first Sukkah since the Inquisition! » : Jewish Celebrations in Public Spaces in Barcelona" dans Bramadat, P., Griera, M., Burchardt, M. (dir.), *op. cit.*, 95-110.
[2030] *« Aux yeux de ce public, la fête de Hanoucca est une fête urbaine comme les autres, dont le sens religieux est à peine saisi, permettant de se rassembler avec un public joyeux, d'écouter de la musique et de bénéficier d'une distribution gratuite de beignets. Les Loubavitch en barbe, chapeau et costume sombre sont simplement considérés comme de curieux protagonistes de l'événement* […] *Le caractère festif et extraordinaire de ces allumages publics les renvoie à un folklore urbain dont l'existence est peut-être moins polémique que la visibilité religieuse ordinaire et les prières de rue ». Cf.* Endelstein, L. (2017), *op. cit.*, p. 64.

délier. Nous allons devoir leur montrer notre force, qui est notre peuple millénaire que personne n'a jamais pu détruire. Je veux que ce message soit transmis par tous les réseaux sociaux, et je veux que tous les Juifs soient présents à ce rassemblement, avec beaucoup de pudeur vis-à-vis de la famille d'Ilan. Je ne veux pas de rapport à Israël, Israël n'a rien à voir. Là, ça s'appelle les Juifs de France, et on va pas se laisser dicter une menace par des communautés extérieures. Je veux que nous soyons des milliers. Ici, Haïm PB 67. Des centaines de personnes me connaissent. J'y serai. Je me présenterai, et nous ferons connaissance. Au revoir." »

Pour un rabbin *haredi*, l'appel à participer à une manifestation publique, au contact de la société non-juive, est significatif de la reconfiguration de la culture de l'« enclave ». Elle se fait d'ailleurs, comme l'ont démontré les chapitres 2 et 3, pour un motif religieux : il s'agit de démontrer la vitalité du peuple d'Israël contre ses ennemis. C'est d'ailleurs à cette fin que quelques rabbins orthodoxes participent aux manifestations à l'occasion des meurtres de Mireille Knoll ou de Sarah Halimi. En outre, l'appel à « *répondr[e] à toute provocation* » n'est pas anodin : il rompt avec la discrétion dans l'espace public souvent revendiquée par les juifs, orthodoxes notamment. En invitant des milliers de participants, ce rabbin semble vouloir faire de cette manifestation une démonstration de force, en forme d'avertissement. Ce genre d'appels est certes minoritaire, et nous n'en avons rencontré que peu au cours de cette enquête (un autre exemple serait la réunion SPCJ évoquée plus haut, mais qui n'est pas organisée par des orthodoxes). Toujours est-il qu'il se situe bien loin du repli de l'« enclave » et du détachement des affaires de la société non-juive. L'espace public est au contraire pratiqué, utilisé, même occasionnellement, pour exprimer une revendication. Faire nombre et tenir la rue[2031], voilà une manière de « faire l'opinion » en tentant d'imposer « *une représentation publique légitime de ce groupe social* », dont les individus se situent à distance variable de la société environnante[2032]. En ce sens, cette manifestation n'est pas « *une simple action de protestation collective ; c'est aussi* […] *une action stratégique visant à agir sur les journalistes afin d'occuper l'espace médiatique dans le but de déclencher les prises de position des différents agents qui cherchent à peser sur l'« opinion publique » et par là sur le pouvoir* »[2033]. En appelant à exclure toute référence à Israël, ce responsable orthodoxe veille en outre à peser sur la réception de la manifestation, notamment par les institutions publiques : en veillant à ne pas se faire déposséder du thème de la manifestation, il entend ainsi « *éviter les incidents afin de « réussir* [sa] *démonstration* »[2034]. La question de l'efficacité d'une manifestation

[2031] Champagne, P. (1984), « La manifestation. La production de l'événement politique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, (52-53), 18-41 ; (1990a), « La manifestation comme action symbolique », dans Favre, P. (dir.), *La manifestation, Paris*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 329-356.
[2032] Champagne, P. (1990b), *Faire l'opinion : le nouveau jeu politique*, Paris, Les Editions de Minuit, p. 9.
[2033] *Ib, op. cit.*, p. 339.
[2034] *Ib*. p. 10.

est en revanche plus difficile à mesurer, puisqu'elle peut donner lieu, dans les médias, à de multiples interprétations. En l'occurrence, la manifestation en question n'a pas connu un fort traitement médiatique, et a été reprise davantage comme fait divers que comme un événement politique majeur[2035].

Enfin, une troisième occasion de se montrer en public a à voir avec une certaine mise en scène de la citoyenneté. Il peut par exemple s'agir de se donner à voir en train de nettoyer le XI[e] arrondissement de Paris, en lien avec sa mairie, pour montrer l'attachement du judaïsme à l'écologie[2036]. Ou encore, d'aller voter, en groupe.

> « Le président de la communauté nous dit bien d'aller voter, de faire notre devoir, qu'on voie nos têtes, qu'on voie nos barbes. Qu'on participe normalement à la vie communautaire et politique de la France. » - Samson, 60 ans.

Franck, conseiller municipal non-juif d'Aix-les-Bains, présidait un bureau de vote au deuxième tour de l'élection législative de 2017. Il raconte avoir observé des « *familles entières* » de juifs orthodoxes, arborant des « *signes visibles* », qui s'étaient mobilisées au deuxième tour. L'objectif est clair : se montrer en communauté soucieuse de son devoir citoyen et participant à la vie démocratique de la société française. Toutefois, un autre effet semble jouer : se donner à voir dans l'acte de vote, en groupes, en arborant des marqueurs d'orthodoxie juive[2037] pourrait contribuer à mettre en scène un « vote juif », ou en tout cas, à accréditer l'idée d'un bloc électoral auprès des institutions publiques.

Or, se donner à voir auprès d'elles permettrait de s'ériger en interlocuteurs mais aussi de montrer sa présence, de constituer les juifs orthodoxes en groupe bien présent. Cette idée serait par la suite mobilisable dans les discussions et négociations avec les institutions publiques. Il ne s'agit pas de dire que les juifs orthodoxes se donnent à voir des institutions publiques pour seulement, de manière claire et délibérée, attirer leur attention. Mais plutôt que la présence des juifs orthodoxes dans l'espace public et auprès des institutions publiques, malgré des motifs divers (célébrations religieuses, dénonciation de l'antisémitisme), peut présenter un effet collatéral, secondaire : celui de rappeler la présence des juifs orthodoxes, ou plutôt d'une communauté orthodoxe dans un espace politique donné. Or, cette présence marquée et remarquée peut constituer un élément valorisable dans la conduite de négociations avec ces mêmes institutions

[2035] *Times of Israël* Staff, Cloarec, G. (18/02/2019), « Ilan Halimi: Des centaines de personnes au rassemblement à Paris », *The Times of Israël*.
[2036] *Actualité Juive*, n°1554, 06/02/2020, p. 24.
[2037] Les vêtements, au même titre que l'affluence lors des fêtes ou les interpellations dans la rue constituent en effet autant de manières par lesquelles un individu, même sans l'envisager clairement, marque sa présence dans l'espace public. *Cf.* Nizard, S. (2001) « Sarcelles : construction des identités juives », dans Frégosi, F., Willaime, J.-P. (2001), *op. cit.,* 224-370, p. 230.

publiques. Élément valorisable à plusieurs titres : outre la mise en scène d'un « bloc » homogène, en organisant des célébrations en public, des orthodoxes peuvent se poser en représentants des orthodoxes, et même de la judaïcité dans son ensemble. Au moment de discuter avec eux, des responsables politiques pourraient donc considérer, d'une certaine manière, qu'ils ont affaire à des représentants, même informels, des juifs (orthodoxes), et non des juifs orthodoxes parmi d'autres[2038]. Les considérer, en somme, non pas comme une voix juive, mais la voix des juifs (orthodoxes). Puisque ce sont surtout des orthodoxes qui consomment l'espace public[2039], c'est donc une vision orthodoxe du judaïsme qui tend à s'imposer, au terme d'une « *production identitaire* » [2040] rompant là encore avec le franco-judaïsme.

Cet effet de la visibilisation est utilisé par les *haredim*[2041], car, comme évoqué dans le chapitre 2, leur conception intégraliste s'affranchit de la frontière privé/public. Les loubavitch, notamment, à la fois marquent leur présence par la figure du rabbi[2042] et profitent de ces événements publics pour entrer en contact avec des juifs non-orthodoxes. Et pour cause, ces *haredim* ont des demandes précises à formuler à l'endroit de responsables politiques locaux (cimetières, *erouv*, *cf. supra*). Ces événements constituent donc des opportunités précieuses pour des *haredim* non-consistoriaux, qui, n'étant pas reconnus officiellement comme représentants de la communauté juive (orthodoxe), ne disposent pas des canaux de négociations établis avec les institutions publiques. Autrement dit, le Consistoire par exemple, déjà interlocuteur privilégié des pouvoirs publics n'aurait pas besoin de recourir à cet effet légitimant de la visibilité publique. À l'inverse, des communautés hors Consistoire pourraient y recourir pour gagner en légitimité et voir ainsi facilitées leurs relations aux institutions publiques. Enfin, cette visibilité peut résoudre un paradoxe : certains *haredim* se sentent marginalisés, au sein de la judaïcité, (*cf.* Nathan, 55 ans, chapitre 3), alors même qu'ils font démonstration de leur vitalité en public. Peut-être cette vigueur provoque-t-elle un

[2038] Beckford, J. (2015), « "Community" in the Sociology of Religion: The Case of Britain », *Social Compass*, 62(2), p. 225-237 ; Di Meo, G., 2005, « Le renouvellement des fêtes et des festivals, ses implications géo-graphiques », *Annales de géographie*, (643), 227-243 ; Endelstein, L. (2017), *op. cit.* : « *Le fait que le mouvement hassidique Loubavitch se positionne lors de ces fêtes publiques comme le représentant de « la communauté » juive et comme son interlocuteur auprès des autorités publiques locales pose la question de l'enjeu politique des célébrations et de la légitimation d'un mouvement ultra-orthodoxe. »*, p. 61.

[2039] Raulin, A. (1990), « Consommation et adaptation urbaine des minorités en région parisienne », *Sociétés contemporaines*, 4(4), 19-36.

[2040] Nizard, S. (2001), *ib. « La visibilité devient dans ce contexte un mode de production identitaire. Dans le même temps, elle choisit ces signes : le vêtement, le langage, l'approvisionnement, la manifestation publique des cérémonies religieuses, le pèlerinage. »*, p. 234.

[2041] *Ib.*, p.236. L'auteur parle, au sujet de cette « néo-orthodoxie », de « visibilité et regroupement comme mode de production de l'identité par recomposition d'une orthodoxie rigoriste instituée en norme ». *Cf.* aussi p. 239.

[2042] Sur la culture visuelle du mouvement loubavitch leur servant à populariser leur conception du judaïsme, *cf.* Balakirsky Katz, M. (2010), *op. cit.*

retour de bâton : plus visibles, ils peuvent être perçus comme une menace par d'autres segments de la judaïcité, et donc attirer davantage de critiques.

2) Porter des demandes

2.1 Demander seul ou à plusieurs ?

Les négociations se déroulent selon deux logiques : holiste et individuelle. Tout d'abord, selon la logique holiste, des demandes sont portées par des responsables (un rabbin, un président d'association) ou des institutions communautaires (le FSJU, le Consistoire). Par exemple, c'est en qualité de *chaliah*, d'émissaire du rabbi loubavitch, que Tomer, 41 ans, discute avec son maire de l'obtention d'un permis de construire une salle destinée à accueillir des touristes juifs et à y célébrer des fêtes. Ou encore, lorsqu'il s'agit d'obtenir des contrats d'association avec l'État, les structures éducatives *haredi* préfèrent se ranger derrière le FSJU[2043]. D'autres sujets font l'objet de demandes plus récurrentes. Deux seront retenus. Le premier sujet porte sur les calendriers d'examen. Le Consistoire n'a en effet de cesse par exemple de solliciter auprès du ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche ainsi que du Premier Ministre un aménagement des calendriers universitaires, pour prendre en compte le calendrier juif[2044]. Deuxième sujet retenu : les cimetières. C'est en tant que président d'association pour les deux premiers et rabbin pour le dernier, que Raoul, 50 ans, Didier, 65 ans, et Frédéric, 43 ans, échangent avec leur maire. Alors que le premier essaie d'obtenir un renouvellement des concessions, le second saisit la maire de sa ville au sujet de la création d'un carré confessionnel dans le cimetière municipal, puis, face à ses résistances, la sous-préfète. Lui-aussi a recours à des représentants communautaires, en l'occurrence, les services du Grand Rabbinat, pour identifier les bases légales à sa demande[2045]. La question des cimetières est même abordée au niveau européen, puisque le rabbin strasbourgeois Mendel Samama a été nommé expert sur la situation des cimetières juifs en Europe pour le Conseil de l'Europe. À l'occasion du Congrès européens des autorités locales et régionales du 26 mars 2015, il a, par exemple, appelé ces autorités à lutter contre les plans d'urbanisme qui mettent en péril les anciens cimetières juifs[2046]. Il ressort que ces demandes formulées envers les institutions

[2043] « Même les écoles harediot sous contrat sont dans le réseau FSJU », Endelstein, L. (2017), *op. cit.*
[2044] Chalautre, O. (03/102017), « Retour sur les vœux d'Edouard Philippe à la communauté juive », *The Times of Israël.*
[2045] La circulaire Hortefeux, du 19/02/2008
[2046] https://rm.coe.int/16807207f0 En Israël, la défense de l'intégrité des cimetières poussent d'ailleurs les *haredim* à protester contre des fouilles archéologiques aux abords d'anciens cimetières. *Cf.* Ettinger, Y. (06/01/2016), « Due to ultra-Orthodox Pressure, Israel Nixes Excavation of Ancient Jerusalem Graves at Site Slated for Housing », *Haaretz*; Hasson, N. (21/12/2018), « Battle Brews Between French and ultra-Orthodox Over Jerusalem Archaeology Site », *Haaretz*.

publiques et portées par des représentants communautaires ont à voir avec des questions d'intérêt disons communautaire. Autrement dit, les carrés confessionnels ou les bâtiments qu'il s'agit de construire ne concernent pas au premier chef une personne en particulier, mais intéressent les juifs orthodoxes de chacune de ces villes. Demandes d'intérêt communautaire portées par des représentants communautaires, rien de très surprenant. Il n'en va pas tout à fait de même avec la logique individuelle.

Selon elle, les demandes sont portées par les individus directement concernés. C'est ainsi qu'Alain, 58 ans, négocie directement avec l'école bilingue de ses enfants les absences de *shabbat,* en rejetant tout support communautaire :

> « **Enquêteur** : lors de cette année de votre fils dans cette école bilingue en France, au début comme faisiez-vous ? Vous aviez négocié directement avec eux, ou vous passiez par le Consistoire ?
> **Enquêté** : je l'avais d'une part bien précisé au moment de l'inscription, et je discutais directement avec l'école, avec le directeur de l'école, donc je n'ai pas utilisé effectivement le Consistoire dans ces négociations.
> **Enquêteur** : parce que vous n'en aviez pas besoin tout de suite, ça ne vous est pas venu à l'esprit … ?
> **Enquêté** : il ne m'est pas apparu que ça puisse faire avancer les choses. »

Ce point de vue de parent d'élève est à compléter par un point de vue interne : celui d'un ancien étudiant. Ilan, 40 ans, raconte ainsi les discussions auxquelles il s'est livré lors de ses études de droit.

> « On était deux ou trois dans l'amphithéâtre à demander des reports. J'ai toujours réussi avec les profs, avec les chargés de TD, ou avec les maîtres de conférence à trouver une solution, toujours. Soit d'obtenir un examen, l'organisation d'un partiel particulier, avec un nouveau sujet, qui demandait malgré tout de la part des profs un investissement etc. Soit un report de date, lorsque c'était pas vraiment des partiels mais plutôt des examens de mi-parcours etc. Soit report de date, soit organisation d'un examen particulier et qui bénéficiait finalement aussi à ceux qui étaient malades, etc. J'ai toujours réussi pendant mes années universitaires à obtenir, à trouver une solution. […]
> **Enquêteur** : au début, pour obtenir un report de cette date du CAPA, la première année, comment vous avez fait ? Vous êtes monté tout seul au créneau ? Avec vos deux ou trois camarades concernés ?
> **Enquêté** : oui, oui. J'ai été voir la secrétaire générale de l'école d'avocats, qui était une dame avec laquelle j'avais d'excellentes relations…qui connaissait le fait juif, et qui m'a très vite dit, « si je pouvais je le ferais, mais voilà la question s'est déjà posée dans les années passées, on n'a jamais réussi à trouver d'amphithéâtres. Faites une demande au directeur de l'école et on verra s'il le fera ». J'ai fait une demande écrite au directeur de l'école, ça a été rejeté. Il avait absolument pas la volonté de changer l'examen. J'ai eu je crois un entretien informel avec lui en lui disant qu'il fallait qu'il soit conscient que s'il ne changeait pas la date, eh bien je ne me rendrais pas à l'examen, et que ça mettait mon année, alors que par ailleurs j'ai eu de bons résultats, en péril. Il était conscient de ça. Il n'avait pas la volonté de changer. Je pense même pas qu'il a essayé d'ailleurs, et ça a été mort. En fait, si vous voulez, ma démarche elle était fondée sur un historique universitaire où à chaque fois, non pas de manière officielle mais par des démarches, on va dire, [en] tête à tête avec les responsables, j'avais toujours réussi. Là j'ai pas réussi, j'ai pas réussi [en] tête à tête, j'ai fait une demande officielle, et, à mon avis les demandes n'ont à peu près

aucune chance d'aboutir puisqu'on se retranche derrière le principe de laïcité, et je comprends hein, je l'admets moi. Par conséquent, celui qui n'a pas la volonté de changer la date philosophiquement ou éthiquement ou que sais-je, il se retranche derrière le principe de laïcité et sa décision est incontestable.
Enquêteur : est-ce à un moment donné vous aviez envisagé de solliciter le Consistoire ou le Grand Rabbin ?
Enquêté : non, non.
Enquêteur : pourquoi ?
Enquêté : …parce que j'estimais que c'était…c'était mon problème…parce que pour les raisons que je viens de vous expliquer…je pense que…le principe de laïcité fait que la décision n'est pas contestable et peut être maintenue, après ça aurait pu être évidemment une pression supplémentaire. Mais concernant l'examen du CAPA, j'ai un confrère du barreau de Marseille, qui était passé par la même situation, qui m'avait appelé et qui m'avait dit que lui avait tenté une démarche avec le Consistoire et que ça n'avait pas abouti. Donc j'ai pas voulu renouveler l'opération…Voilà, je m'étais dit « je vais essayer de l'obtenir sans l'écrit », même si le coefficient était important et que par conséquent c'était quasi mission impossible. J'ai réussi l'année suivante, donc voilà. »

Ilan théorise ici d'une certaine manière la méthode qu'il a suivie pour obtenir des arrangements d'horaires et de jours d'examens durant ses études supérieures : des contacts de personne à personne, de gré à gré, en accordant un soin tout particulier à ne pas donner à ces discussions de caractère officiel, voire solennel. Le risque tel qu'il le constate est en effet de permettre une réponse déjà disponible, à savoir l'invocation du principe de laïcité, comme une fin de non-recevoir à toute demande d'arrangement. En somme, d'après la lecture qu'en fait Ilan, à demande officielle, réponse officielle pourrait-on dire. Quant à l'appui éventuel d'institutions communautaires, il n'apparait pas comme une option valable, et ce, pour deux motifs : sa conception de la laïcité, selon laquelle la religion doit se tenir à l'écart des affaires publiques, et l'apprentissage par l'expérience, personnelle ou collective.

Toutefois, la logique individuelle se complexifie : les demandes individuelles ne sont pas toujours portées seulement à titre individuel, et se doublent parfois d'un soutien communautaire. Certaines de ces interventions communautaires pour des questions individuelles sont d'ordre administratif : Raoul, 50 ans, en sa qualité de président d'une association culturelle de renom, indique solliciter le Bureau Central des Cultes, qui a confirmé l'information (Nathalie et Léo), et la préfecture de Paris pour accélérer certaines procédures de délivrance de passeports, lors d'enterrement en Israël par exemple. Ou encore, en cas de difficulté de l'administration pénitentiaire avec un détenu juif, rabbins et instances communautaires interviennent rapidement pour les résoudre[2047].

[2047] Nous remercions Claire de Galembert pour cette information.

Mais c'est encore en matière d'éducation et d'études que porte l'essentiel des demandes individuelles, comme l'indique Zvi, 37 ans :

> « J'ai passé tous mes concours de grandes écoles grâce à une association qui s'occupait de faire passer les mêmes épreuves que les candidats qui ne faisaient pas *Shabbat*. Nous, on les avait soit le vendredi après-midi soit le dimanche. On était gardé pendant 24 heures sous une autorité rabbinique. On avait le même sujet, que ce soit HEC, l'ESSEC ou que ce soit l'ESCP, il y avait à l'époque, je ne sais pas si ça marche encore aujourd'hui, il y avait la personne qui s'occupait de ça à polytechnique Monsieur Lévine de l'AJECLAP il est venu expliquer aux directeurs de ces grandes écoles en leur posant une question : « est-ce que vous faîtes plus confiance à un pompier ou à un rabbin ? », et donc le directeur de dire : « pas plus l'un que l'autre, pas moins l'un que l'autre ». […] À l'époque, j'avais clairement l'association…ah, alors… pour les concours c'était rôdé par Monsieur Lévine, à l'AJECLAP. Et quand j'étais à Dauphine, j'ai directement fait intervenir le Grand Rabbin de France, pas le Consistoire, le Grand Rabbin de France, le Consistoire aussi, qui se portait garant de la bonne garde, sous l'autorité [duquel] en fait on était gardé pendant *Shabbat* pour pas qu'on nous communique les sujets. Donc oui, c'est pas le Consistoire, c'est plutôt le Grand Rabbin qu'on fait intervenir en général. »

L'Association des Élèves et Anciens Élèves Juifs des Grandes Écoles et des Classes Préparatoires[2048] est en effet revenue souvent dans les entretiens. Proposition de solutions, prise de contact avec les responsables des universités ou des écoles, elle fournit un véritable soutien aux étudiants qui la sollicitent. Si elle n'est pas à proprement parler une association confessionnelle, elle n'en est pas moins une structure destinée à garantir une certaine pratique du judaïsme en milieu non-juif. Du reste, cet extrait met en exergue un autre arrangement : après les changements d'horaire et de date d'examen, il s'agit ici d'une mise en loge à l'occasion des examens d'entrée de grandes écoles, assurée par une autorité religieuse, un rabbin. Pour reproduire ce dispositif à l'université Paris-Dauphine, Zvi a alors une nouvelle fois recouru à des instances communautaires, le Consistoire et le Grand Rabbin de France. Pour eux, les structures communautaires apparaissent comme des ressources pour ménager un espace à la pratique orthodoxe dans un environnement non-juif. Une autre figure vient compléter cet arsenal communautaire au service de demandes individuelles, une figure propre au régime concordataire : l'aumônier des étudiants. C'est ce que nous indique cet enquêté, proche de l'aumônerie des étudiants de Strasbourg.

> **« Enquêteur** : Comment ça se passe dans le dialogue avec les facultés ? Ce sont les étudiants qui d'abord formulent une demande, ou ils se réfèrent directement à vous ?
> **Enquêté** : Les doyens détestent que les étudiants leur disent ce qu'ils doivent faire. Donc je leur conseille toujours, je leur dis : « venez me voir, ensuite moi je vais parler au doyen ». Donc c'est plus facile. Le doyen, il se sent moins entre guillemets « diminué » si c'est moi qui vient lui demander, de lui faire un peu de morale, et

[2048] Autrefois AJECLAP - Association des élèves et anciens élèves juifs des grandes écoles et des classes préparatoires, cette association de loi 1901 a changé de dénomination. Elle s'appelle désormais AJECLAP. Association pour l'Intégration des Étudiants Juifs de France. Il n'est pas anodin que cette nouvelle formulation, mettant en valeur la notion d'intégration, date de 2008. De la sorte, l'association semble se conformer à la tendance sociale des années 2000 (*cf.* chapitre 6).

disons que si c'est un élève qui voudrait entre guillemets lui « imposer » de faire quelque chose, même si c'est pour des raisons religieuses, il apprécie pas trop. Les doyens sont quand même dépendants des autres professeurs, ils sont élus par les autres professeurs, c'est pas des entités totalement indépendantes. Donc ils sont toujours un peu obligés de gérer avec les autres profs. Donc, ce qu'il y a d'assez original dans tout ça, d'un certain point de vue c'est un peu confidentiel dans le sens où si ça se sait ensuite ça peut…ils aiment pas trop que ça se sache. Le problème en gros c'est entre le certificat de judéité et le certificat médical, qu'est-ce qui est le mieux ? Je dis au doyen : « Vous, qu'est-ce que vous préférez, le certificat médical ou le certificat de judéité ? ». Vis-à-vis de leurs collègues, souvent ils préfèrent le certificat médical. Ils ne sont pas obligés de défendre des choses, etc. Mais il y a des fois où des certificats de judéité, ça a marché aussi. C'est un peu à la tête du prof. Quand les profs sont très laïcards, il ne faut pas jouer à ça, certificat médical. Quand les gens sont à peu près normaux, ça se passe très bien avec un certificat de judéité.
Enquêteur : Avec des profs identifiés comme « très laïcards », vous tentez quand même le coup des fêtes, de la raison religieuse ou pas du tout ?
Enquêté : Disons qu'il faut vraiment que ce soient les cas vraiment très particuliers comme c'est arrivé une fois en médecine. Vraiment le prof a essayé de lui faire la peau à cette étudiante. Là, on sort un peu la grosse cavalerie, on appelle le doyen etc. Et là même le certificat médical n'aurait pas marché parce qu'il a dit : « je sais que vous allez me faire un certificat médical mais je ne vous raterai pas etc. », Donc là, on emploie aussi les moyens un peu plus coercitifs. Mais disons qu'en général, ça s'arrange à l'amiable et dès qu'il faut faire intervenir des choses plus, genre Paris, une fois il y a quelqu'un qui a essayé de faire intervenir le Grand Rabbin des choses comme ça, c'est toujours cata. La solution locale, à l'amiable, certificat de judéité, certificat médical, ça marche toujours mieux que les grands principes ou les grandes interventions etc.
Enquêteur : Pourquoi d'après vous c'est plus efficace ?
Enquêté : Tout simplement parce que … disons qu'ils savent qu'avec les Juifs c'est ponctuel. On va pas leur prendre la tête, qu'ils n'ont pas de revendications idéologiques. Par contre avec les musulmans, ça va être plus compliqué, c'est un plus grand nombre, c'est plus idéologique, et c'est plus, en tant que revendication. Nous, on revendique jamais. On essaie de trouver une solution, il n'y a aucune revendication, aucune attaque de la laïcité, on s'en moque complètement etc. Il n'y a pas d'intervention des Juifs dans la fac directement, politique. Donc c'est plutôt familial. Et voilà, c'est pour ça que ça se passe bien. Dès qu'ils sentent une crispation, un truc plus idéologique, un discours, alors ils sont plus crispés. Et nous on fait jamais ça. On n'a pas de discours. Le discours, c'est que l'étudiant puisse faire ses études, point barre. Qu'il soit pas obligé d'aller en Israël, c'est la menace. Mais ça peut arriver, qu'on soit obligé de dire ça : « Ecoutez il y a une réalité, ils seront obligés de partir aux États-Unis. » […]
Enquêteur : Juste pour revenir sur le Grand Rabbin. Quand il intervient, ça tend à crisper un peu la discussion avec les doyens et les profs parce que ça idéologise ?
Enquêté : Ouais, parce qu'il y a le côté institutionnel, et ils se disent « de quoi vous vous mêlez ? », « nous on décide, on est chez nous. ». Maintenant les universités revendiquent complètement leur indépendance. Donc ils aiment pas trop ces interventions par le haut, de Paris. À l'heure actuelle il y a tout un discours contre les intentions de Paris, Paris, Paris, etc. Ils tiennent beaucoup à leur indépendance. Jusqu'à présent ça se passe plutôt pas mal. » - Jarod, 55 ans.

Le cadre particulier du Concordat (*cf.* chapitre 6) facilite sans doute ces relations directes entre représentant communautaire et responsable universitaire. Ici,

l'intervention communautaire est telle qu'elle se substitue même à la démarche individuelle. « *Venez me voir, ensuite moi je vais parler au doyen* » indique en effet une sorte de captation des demandes par l'autorité rabbinique, qui s'érige en premier interlocuteur des responsables éducatifs sur les questions de pratique dans le milieu des études supérieures. L'étudiant ne ferait pas d'abord une demande en son nom, à laquelle il associerait, dans un deuxième temps, une instance communautaire. Il se tournerait d'abord vers les responsables du culte, qui seraient de fait ses interlocuteurs, au même titre que son établissement d'études. L'on retrouve du reste cette logique de soutien communautaire à des demandes individuelles dans l'affaire Koen de 1995, dont l'intitulé fait mention de deux instances communautaires présentes dans les extraits d'entretiens qui précèdent : *« Requête du Consistoire central des israélites de France, de l'association des élèves et anciens élèves juifs des grandes écoles et classes préparatoires, de M. Robert X et l'association internationale pour la défense de la liberté religieuse »*. Du reste, Jarod livre ici à son tour sa méthode à suivre lors de ces discussions : 1) ne pas adopter de ton vindicatif, 2) présenter la demande comme une requête, 3) par un envoyé communautaire du même âge environ que l'interlocuteur universitaire, pour ne pas le mettre dans l'embarras d'accéder aux injonctions d'un jeune étudiant. Dans un second temps, si cette stratégie échoue, la présentation d'un certificat médical est envisagée. Établi avec le concours de médecins juifs sensibles à ces questions de pratique en milieu non-juif, comme Ariel, 50 ans, il permet de justifier d'une impossibilité d'assister à tel cours ou examen qui aurait lieu pendant les fêtes ou *shabbat*. Dernier degré de cette stratégie, que Jarod appelle *« la grosse cavalerie »* : le contact du doyen, chargé de faire pression sur un enseignant afin qu'il propose une solution alternative à l'étudiant concerné. C'est donc une relation à trois qui se dessine ici, entre l'étudiant, le doyen et le rabbin. Absentes de ces répertoires d'action, les instances communautaires nationales, Consistoire et Grand Rabbinat sont soigneusement évitées par ce rabbin : la possible volonté de défendre ses propres prérogatives, son propre champ d'action s'ajouterait à un constat maintes fois dressé : toute dimension idéologique, fondée sur des droits, raidit les positions. Comme l'affirme Jarod, « *La solution locale* […] *ça marche toujours mieux que les grands principes ou les grandes interventions* ». Cette phrase résume à elle seule la stratégie orthodoxe en matière de relations aux institutions publiques. Discuter, demander, insister, et non imposer ou exiger. Des négociations au cas par cas, et non des argumentations globales impliquant des droits.

Ainsi, les demandes d'intérêt communautaire sont adossées à une logique holiste, et les demandes d'intérêt individuel sont adossées à la fois à une logique holiste et

individuelle. Comment comprendre cette dernière logique mixte ? En analysant plus finement les profils qui, pour des demandes d'intérêt d'abord individuel, optent pour une logique holiste ou individuelle, l'on remarque que cette logique mixte recoupe peu ou prou la dichotomie *Modern-Orthodox*/*haredim*. Ces deux sous-groupes portent des demandes d'intérêt communautaire par une logique holiste (Tomer, 41 ans, Raoul, 50 ans, sont *haredim*, quand Didier, 65 ans, Frédéric, 43 ans, sont *Modern-Orthodox*). Pour les demandes d'intérêt d'abord individuel, tous recourent à la logique individuelle. Mais alors que les *Modern-Orthodox* ne recourent qu'à la logique individuelle (Ilan 40 ans, Alain 58 ans, auxquels on pourrait ajouter Quentin, 33 ans, Ethan, 40 ans), il ressort que la logique holiste est le plus souvent convoquée par des *haredim* (Zvi, 37 ans, auquel on pourrait ajouter Ruben, 29 ans, qui recourt à l'AJECLAP pour son oral d'allemand du concours d'HEC, prévu un samedi). Ainsi, deux variables semblent favoriser une logique plutôt qu'une autre : la nature de la demande et le sous-groupe orthodoxe. En choisissant cette fois une entrée selon les sous-groupes, l'on pourrait dire que les *Modern-Orthodox* traitent les questions individuelles par une démarche individuelle auprès des institutions publiques, et les questions d'intérêt communautaire par une démarche communautaire. Les *haredim*, eux, traitent les questions communautaires par une démarche communautaire. Pour les questions individuelles, ils mêlent les deux logiques.

Tableau 46 - Logiques de négociation auprès des institutions publiques (synthèse)

	Modern-Orthodox	*Haredim*
Demande d'intérêt communautaire	Logique holiste	Logique holiste
Demande d'intérêt d'abord individuel	Logique individuelle	Logique mixte (individuelle et holiste)

Source : élaboration de l'auteur

Certes des exceptions demeurent dans ce schéma d'ensemble : Abel, 55 ans, et Menahem, 36 ans sont *haredim* mais se contentent d'une logique individuelle ; Nicolas, 37 ans est *Modern-Orthodox* et a malgré tout sollicité l'AJECLAP.

Ce tableau donne également à voir deux autres phénomènes. Tout d'abord, les institutions étatiques constituent un interlocuteur pour des juifs orthodoxes qui, *a priori*, pourraient s'en passer, c'est-à-dire les *haredim*. C'est que les institutions étatiques sont pourvoyeuses d'autorisations, d'accords, pour faciliter tel ou tel aspect de la pratique[2049].

[2049] L'Agudat Israël rejette toute base nationale et promeut l'unité du peuple juif, mais accepte la coopération avec l'État israélien car le renforcement de nombreuses structures éducatives par exemple est en jeu. Ce pragmatisme qui aurait contribué à tempérer l'antisionisme *haredi*.

Plus précisément, même le transnationalisme loubavitch s'accommode des institutions étatiques, qu'ils sollicitent (Mendel Azimov, à la tête des institutions loubavitch d'Ile-de-France, rencontre au nom du mouvement le Bureau Central des Cultes (Josué, 49 ans, Nathalie et Léo)). En effet, un État sécularisé peut être compatible avec des mouvements religieux transnationaux puisqu'il ne s'oppose pas à leur transnationalisme. Autrement dit, un État laïc n'interfère pas, par son discours, avec le projet de tels mouvements[2050]. Ces derniers peuvent d'autant plus facilement recourir à un État qu'il ne diffuse pas de contre-discours, qui soulignerait son attachement à une religion en particulier. Deuxièmement, ce rapport aux institutions publiques, qui passe par l'envoi d'un représentant de la communauté auprès des dépositaires du pouvoir est une pratique ancienne du judaïsme[2051]. Le fait qu'elle soit encore pratiquée, en tout cas qu'elle soit plus pratiquée par les *haredim* que par les *Modern-Orthodoxes*, indiquerait alors une conception encore confessionnelle du rapport aux institutions publiques. Alors que les *Modern-Orthodox* auraient davantage intégré la logique du libéralisme d'un individu placé seul face à l'État et ses institutions, les *haredim* seraient encore marqués par cet *ethos* hérité du ghetto. Par ce réflexe, consistant à se placer sous l'autorité, voire la protection d'une figure communautaire de premier plan, réflexe déjà en vigueur en Afrique du Nord notamment[2052], les *haredim* procèderaient d'une certaine manière à une importation de la tradition.

En tout cas, force est de constater qu'ils ont plus tendance à mobiliser les structures communautaires pour des questions individuelles, ce qui est congruent avec l'une des différences dans le système de croyances repérées dans le chapitre 2 : les autorités rabbiniques et plus largement la communauté de fidèles sont envisagées comme des ressources y compris pour les affaires externes au culte. D'un autre côté, dans la mesure où ces ressources sont employées pour le maintien dans un espace non-juif, ces observations vont dans le sens de la reconfiguration de l'« enclave » montrée dans les chapitres 2 et 3.

Il serait du reste tentant de se prononcer sur l'efficacité de ces logiques. Tentant mais malaisé. Tout d'abord, des enquêtés ayant opté pour la logique individuelle semblent revendiquer autant de succès que ceux de la logique holiste. Aucune tendance

---

[2050] Stolow, J. (2004), *op. cit.*.

[2051] Baumgarten, J. (2006), *op. cit.*, *« Les juifs sont conscients des limites du pouvoir qui leur est octroyé et vivent dans une insécurité, une précarité permanentes. D'où une stratégie de relation avec le pouvoir, essentiellement le roi et les nobles, marquée par un désir d'accommodation, par une recherche d'assistance et de protection, mais qui n'ignore pas la versatilité des puissants. D'où, à la fois, une séparation rigide entre la communauté et le monde extérieur, et une volonté de trouver un mode de relation consensuel avec les autorités, afin de protéger la population juive de brusques déchaînements de violences ou de conflits.*. », p. 76. *Cf.* Yerushalmi, Y. (2002), *op. cit.*

[2052] Chouraqui, A. (2002), *Histoire du judaïsme*, Paris, PUF, p. 49-68. ; Abitbol, M. (2013), *Histoire des juifs. De la genèse à nos jours*, Paris, Perrin, p. 184.

ne semble donc se dessiner. Du reste, pour établir des probabilités de succès, il faudrait connaitre le nombre total de demandes, même approximatif. Or, nous ne disposons pas de cette information.

2.2 Mobiliser ou éviter le droit ?

Cette discrétion se traduit également dans l'usage que les juifs orthodoxes font du droit. En effet, ils se saisissent peu de l'outil juridique, et seules quelques affaires ont à voir avec la pratique orthodoxe du judaïsme. Un premier groupe d'affaires concerne les absences pour *shabbat* et les fêtes. C'est le cas de l'affaire Consistoire central des israélites de France Koen, pour laquelle le Conseil d'État a d'abord rendu sa décision le 13 mai 1992 puis en assemblée le 14 avril 1995. Ou encore de l'affaire Bensabat, pour laquelle le Conseil d'État a rejeté dans sa décision de 20 janvier 2001 une demande *« de report d'une audience disciplinaire au motif que, de confession juive, il ne pouvait y assister le samedi, refusé »* [2053]. Une autre affaire porte également sur la pratique du judaïsme orthodoxe, encore qu'elle ne soit pas dirigée contre une institution publique : en 2000, une trentaine d'habitants juifs d'un immeuble avec seulement un digicode (sans clé mécanique) ont intenté un procès à leur bailleur[2054]. Le tribunal a certes affirmé que le digicode n'était pas meilleur qu'une clé mécanique pour sécuriser un immeuble car le code peut être dévoilé, mais la Cour de Cassation a refusé d'imposer toute clé mécanique. Le second groupe d'affaires concerne, lui, des questions internes à la communauté juive. C'est le cas notamment « *des difficultés liées à une procédure de divorce dont on demande le pendant religieux, la délivrance du Gueth (Cass 2e civ, 15/06/1988, O c/ Mme A ; Cass 2e civ, 31 avril 1982, M Dwek c/ Mme Brahimi) ; ou encore de la mise en œuvre d'une clause contractuelle qui autoriserait l'employé juif à s'absenter pour enterrer son fils décédé en Israël, dans la mesure où l'établissement dans lequel il exerce son emploi se revendique de loi juive (CA Paris, 25 mai 1990 Brami c/ Arbib, prud'homme, absence pour enterrer un fils en Israël, la demande n'est pas contraire au contrat dès lors que l'établissement se revendique du respect de la loi juive). »*[2055]. Dans ce groupe figure également l'affaire *Cha'are Shalom ve Tseddek*, déjà citée. Le droit est donc employé ici pour trancher des litiges entre juifs, et non pour mettre en cause la régulation publique du religieux.

[2053] Zwilling, A.-L. (dir.) (2014), *op. cit.*, p. 60 *sqq*.
[2054] Rey-Lefebvre, I. (07/09/2003), « Le Digicode peut-il entraver la liberté religieuse ? », *Le Monde*.
[2055] Zwilling, A.-L. (dir.) (2014), *op. cit.*, p. 63.

Comment comprendre cette discrétion ? Résulte-t-elle d'un choix ou d'une obligation ? Les juifs orthodoxes ont-ils les moyens de publiciser leurs demandes ? Certes, ils pourraient, à l'image de musulmans (*cf. infra*), recourir plus massivement à l'outil juridique, former des associations de défense juridique, qui, portées partie civile, compteraient pour autant de relais. Toutefois, d'autres facteurs sont à prendre en compte pour attirer l'attention publique. Pour qu'un sujet soit constitué en problème et attire l'attention, en l'occurrence l'attention politique, un groupe doit certes disposer de relais, mais aussi cadrer ses demandes. L'enjeu est alors d'en souligner la compatibilité avec des préoccupations sociales ou historiques par exemple, en vigueur dans une société donnée. Autrement dit, au titre de cette résonance culturelle[2056], une demande aura d'autant plus de chances d'être reçue et entendue qu'elle s'aligne avec des sujets qui font déjà l'objet d'une certaine attention politique. Or, de ce point de vue, il n'est pas certain que des demandes visant à faciliter la pratique orthodoxe trouvent un accueil public favorable. Des majorités claires sont en effet opposées à la possibilité de manger *casher* par exemple dans les cantines professionnelles (44%), de porter la kippa (62%) ou encore d'aménager le temps de travail à l'occasion du Ramadan (66%)[2057]. Il ne s'agit certes pas de demandes récurrentes de la part des juifs orthodoxes (*cf.* chapitre 5), mais en l'absence d'indicateurs relatifs à l'acceptation sociale de leurs demandes effectives, ces données permettent de dessiner, par approximation, d'éventuelles réactions. Pour le dire plus clairement, il est difficile par exemple de savoir si les demandes de dispense d'assiduité à l'école, à l'université, au travail, pour *shabbat* et les jours de fête seraient acceptées par l'opinion publique. En l'absence de données sondagières spécifiques, il faut donc se tourner vers les données à disposition. Or, ces dernières montrent une certaine hostilité à des arrangements favorisant une pratique religieuse orthodoxe. Le terme d'hostilité n'est pas excessif puisque parmi les 44% opposés à la possibilité de manger *casher* dans les cantines professionnelles, 27% se disent « tout à fait opposés » ; concernant le port de la kippa, ils sont 41%, et 45% concernant l'aménagement du temps de travail à l'occasion du Ramadan. Il est donc probable qu'un chiffre proche se constate concernant un aménagement à l'occasion de *shabbat* ou des fêtes juives.

La discrétion serait également de nature à éviter le stigmate. Le terme est ici entendu dans le sens qu'en donne Goffman, comme une *« situation de l'individu que quelque chose disqualifie et empêche d'être pleinement accepté par la société »* [2058].

[2056] Hilgartner, S., Bosk, C. (1988), « The Rise and Fall of Social Problems: A Public Arenas Model », *American Journal of Sociology*, 94(1), 53-78.
[2057] (2017), IFOP, Game Changers, *op. cit*., p. 37.
[2058] Goffman, E. (1975), *op. cit.* Ce stigmate est le troisième que Goffman envisage, après les « *monstruosités du corps* » et les « *tares de caractères* ».

Dans le cas des juifs, le stigmate en question serait l'un des stigmates tribaux, « *que sont la race, la nationalité et la religion, qui peuvent se transmettre de génération en génération et contaminer également tous les membres d'une famille* ».[2059] L'antisémitisme correspondrait à cette situation : ses formes et expressions sont multiples[2060], mais il tend à établir un décalage entre le stéréotype et l'attribut, pour reprendre les termes goffmaniens. Les juifs sont présents dans les lieux de pouvoir, sont parfois eux-mêmes des dirigeants politiques, alors qu'ils devraient faire profil bas. Ou encore : les juifs se complairaient dans un discours victimaire, dont les revendications au nom d'une liberté de religion entravée, ne seraient qu'une expression supplémentaire. Le stigmate comme outil analytique s'applique bien aux juifs et à l'antisémitisme, à tel point qu'Erving Goffman lui-même prend à plusieurs reprises leur exemple, en spécifiant parfois les juifs orthodoxes[2061]. Ainsi, en ne publicisant pas la défense de leurs intérêts, les juifs orthodoxes s'emploieraient, d'une certaine manière, à éviter ce stigmate, à esquiver cette critique d'omniprésence en, pour le dire trivialement, ne faisant pas parler d'eux. C'est, d'ailleurs, cette même formule qu'emploie Raoul, 50 ans et président d'association, au sujet des difficultés de pratique du judaïsme orthodoxe en France. Bien qu'elles soient avérées, il n'est pas judicieux d'interpeller l'opinion publique : *« moins on parle de nous, mieux c'est »*. Même ton chez Benny, 35 ans : *« je crois qu'il doit y avoir une espèce de réflexe, de dire « moins on en dit mieux on se porte » et je pense que c'est bien de penser comme ça »*. Les juifs orthodoxes s'efforceraient donc d'éviter le stigmate lié à la judéité, mais aussi le stigmate qui pèse sur les croyants orthodoxes. L'enjeu est alors de ne pas être qualifiés, catégorisés comme croyants « à problème », qui embarrasseraient les institutions publiques par des revendications pressantes en dépit d'une certaine acculturation[2062]. C'est peut-être pourquoi plusieurs entretiens débutaient par des rappels, parfois longs, de la parfaite intégration des juifs à la société française, comme individus respectueux des lois et de l'ordre public.

Par ailleurs, l'argumentation même en termes de droits ne correspond pas à la logique de la Torah, en tout cas telle que la perçoivent les juifs orthodoxes. En effet, il s'agirait d'une conception moderne, en décalage avec les devoirs qui incomberaient aux juifs. À une question portant sur la conception qu'il a de son rôle d'enseignant, un

---

[2059] *Ib*, p. 14.
[2060] Horvilleur, D. (2019), *Réflexions sur la question antisémite*, Paris, Grasset.
[2061] *« Il ne paraît pas impossible qu'un individu échoue à être à la hauteur de ce que nous exigeons en fait de lui, mais que cet échec le laisse relativement indemne : isolé par son étrangeté, protégé par ses propres images de soi, il a le sentiment qu'il est, lui, l'homme accompli, et que nous, nous ne sommes pas tout à fait humains. C'est cette possibilité que célèbrent tant les contes exemplaires sur les mennonites, les Bohémien, les canailles éhontées et les juifs très orthodoxes. »*, Goffman, E. (1975), *op. cit.*, p. 17 ; *cf.* aussi p. 37.
[2062] Burchardt, M., Michalowski, I. (dir.) (2015), *After integration: Islam, conviviality and contentious politics in Europe*, Weisbaden, SpingberVS.

enquêté nous répond par la transmission de l'idée de réparation. Réparation de l'erreur commise envers Dieu, qui a engendré l'exil, mais aussi de l'erreur commise au quotidien, envers ses semblables. Pour Roni, 37 ans,

> « Ce sont là les notions qu'on essaie de véhiculer à travers notre enseignement. De dire aux enfants : « regardez, on vit dans une société où les gens, dans tous les domaines, ont la conviction d'avoir des droits. Dès qu'on a un souci, on fait valoir nos droits ». Nous, on dit aux enfants, – c'est pas naturel de penser comme ça, mais c'est la vision du judaïsme –, c'est qu'un homme n'a pas de droits, il a des devoirs. Nous n'avons pas de droits, je n'ai pas droit à ceci ou droit à cela. Quelqu'un m'a fait quelque chose ? « j'ai droit ! ». J'ai pas droit, c'est lui qui n'avait peut-être pas le droit de le faire, c'est un autre problème. C'est pas que n'importe qui a le droit de me faire ce qu'il a envie, mais moi je n'ai pas de droit à revendiquer. Si maintenant l'État me permet de revendiquer quelque chose, si on me fait quelque chose, c'est un cadeau, c'est un cadeau de l'État. J'ai une assurance qui me permet de revendiquer ceci ou cela s'il m'arrive quelque chose, je dis merci. Mais en soi, je n'ai pas un droit, un droit d'exiger quelque chose de quelqu'un. J'ai des devoirs. Parfois, lorsque quelqu'un m'a fait subir un dommage, j'ai un droit, d'après les règles de la Torah, j'ai un droit de lui demander. J'ai un droit dans le sens d'une permission, une permission d'exiger une réparation. Mais c'est pas que j'ai un droit en soi qui va me permettre de ressentir que quelqu'un… que ma position est plus forte que celle de l'autre, non. Nous, on essaie de véhiculer aux enfants cette notion qu'on a tous des devoirs, et lorsque quelqu'un a manqué à ses devoirs, il doit réparer ses manquements. Mais on n'est pas dans cette optique [selon laquelle] dès qu'il y a des choses, on va dans la rue, on va manifester. C'est pas la voie de la Torah. »

Puisque seule la relation au divin engage inconditionnellement, elle constitue une matrice à partir de laquelle se comporter. Or, elle prévoit d'abord et avant tout des devoirs, auxquels doivent se conformer les juifs. La notion de droit n'ayant, elle, pas sa place dans la Torah, elle n'a pas non plus lieu d'être dans la relation aux autres, y compris aux institutions publiques. Bien loin des débats sur droits créances ou droits formels, l'unique possibilité qu'envisage ici Roni est le droit à la réparation pour quiconque s'est vu infliger un dommage. Deux conséquences en découlent. L'une est relative à l'action collective : n'ayant aucun droit à faire valoir auprès des institutions, les manifestations, au sens de protestations, publiques, n'apparaissent pas comme une stratégie valide. Pour défendre ses intérêts, d'autres voies sont à explorer. L'autre conséquence porte sur le rapport à l'État : une mesure, un acte de bonne volonté, une décision favorable à un juif (orthodoxe) sont à prendre comme un cadeau, comme une faveur ; que peut d'autant moins exiger un invité. En effet, le devoir de réparer ses erreurs est un prélude à la réparation de la faute commise envers Dieu, qui seule pourra réunir les juifs en *Eretz Israël* (la terre biblique d'Israël, plus lourde de sens que l'État d'Israël, construction humaine). Aux antipodes d'une action collective orthodoxe, Roni rappelle la centralité de la Torah d'ici à la fin de l'exil :

> « Pour nous, la priorité, c'est la Torah. La Torah, elle ne doit jamais nous inciter à aller contre les autres. Il n'y aucune notion dans la Torah qui nous [le] dit, d'autant

> plus que la période dans laquelle nous vivons actuellement est la *Galout* [l'exil]. On est rejeté de notre terre. On attend le moment où *Hachem* va nous faire revenir dans cette terre, où Lui va nous faire revenir. C'est pas par la guerre, c'est pas par la force, c'est pas par les armes qu'on va revenir. C'est Lui qui va nous faire revenir. Nous croyons qu'il y aura un moment où les peuples vont nous dire : « Maintenant, vous pourrez revenir », un moment annonciateur de la paix, d'une paix universelle. C'est ce moment-là qu'on attend. Tant qu'on est, on est en exil, on a été puni, on s'est mal comporté, on porte le fruit des erreurs qui ont été commises, qui apparemment n'ont pas été complètement réparées. C'est en tout cas notre devoir que de réparer ces erreurs. »

C'est donc un statut d'hôte, que dessine l'enquêté : les juifs (orthodoxes) encore marqués par l'exil, sont ainsi en attente de retour sur leur terre. Et c'est bien en tant qu'hôtes, qu'ils doivent, dans l'intervalle, vivre en France. À ce titre, ils s'estimeraient encore moins autorisés à revendiquer quoi que ce soit. Pour le dire de manière inverse, une terre d'accueil, surtout quand elle n'est que terre de passage, n'a pas de devoir envers ceux qu'elle accueille. Avoir des attentes, revendiquer des droits envers un État, c'est-à-dire, une construction humaine signifierait un oubli de l'essentiel, une perte des priorités (surtout si cet État n'est pas juif). Le seul État qui vaille est investi d'une dimension messianique, car c'est celui qui succèdera à la rédemption[2063]. De la sorte, les juifs orthodoxes peuvent certes identifier des difficultés dans la pratique, mais ils ne les construisent pas en problème public[2064]. Trois hypothèses apparaissent alors : 1) ils ne s'estiment pas légitimes à le faire, 2) ils ne considèrent pas les institutions publiques capables d'apporter une réponse à leur demande, 3) ils cherchent, par la discrétion, à anticiper le stigmate, en tant que juifs et orthodoxes. De ce point de vue, par leur *self-restraint*[2065], ils se distinguent de groupes qui, au contraire, recherchent la visibilité par les tribunaux, mais aussi de groupes qui connaissent un *self-restraint* contraint, faute de ressources économiques ou de maîtrise suffisante du système judiciaire[2066].

C'est pourquoi ils procèdent à des négociations locales, de gré à gré, sans appareillage juridique qui mobiliserait des arguments idéologiques. Ils tentent de régler les problèmes quand ils se posent, de manière ponctuelle, au cas par cas, sans chercher de résolution d'ensemble, de solution globale. Un sujet semblerait certes faire l'objet

---

[2063] Podselver, L. (1990), « Les loubavitch et la question de l'État. Défiance traditionnelle et pragmatisme messianique » dans Birnbaum, J. (dir.), *Histoire politique des Juifs de France*, Paris, FNSP, 244-257. *« L'État est donc une tentation qui met au même plan les juifs et les nations ; ce faisant, il annule l'élection. Le peuple élu ne peut avoir pour maître que Dieu. »*, p. 250. ; Moses, S. (2008), *Un retour au judaïsme, Entretien avec Victor Malka*, Paris, Editions du Seuil.

[2064] Neveu, E. (2015), *op. cit.*

[2065] Nous employons, par extension, ici à des individus une notion d'ordinaire appliquée aux juges eux-mêmes, celle de retenue judiciaire. *Cf.* Posner, R. (2012), « The Rise and Fall of Judicial Self-Restraint », *California Law Review*, 100(3), 519-556.

[2066] Galanter, M. (1974), « Why the « Haves" Come Out Ahead: Speculations on the Limits of Legal Change", *Law and Society Review*, 9(1), 95-160; Bumiller, K. (1987), « Victims in the Shadow of the Law. A Critique of the Model of Legal Protection », *Signs*, 12(3), 421-439; (1992), *The Civil Rights Society. The Social Construction of Victims*, Baltimore, Johns Hopkins University Press; Crenshaw, K. (1989), « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics », *University of Chicago Legal Forum*, 1(8), 139-167.

d'un activisme judiciaire : la lutte contre les propos antisémites. Mais elle est menée au premier chef par des institutions non-orthodoxes, et même non religieuses, tournées vers ces questions, comme la LICRA ou l'UEJF[2067]. Dans l'affaire dite Dieudonné citée, le Consistoire apparait certes parmi les requérants mais plutôt à l'initiative prise par ces institutions puisque, tourné vers le culte, la dénonciation juridique de l'antisémitisme n'est pas sa vocation première[2068]. Autrement dit, des orthodoxes peuvent certes se mobiliser contre l'antisémitisme, mais cette question est plus systématiquement portée au niveau juridique par d'autres organisations. Cette surreprésentation de l'antisémitisme par rapport aux questions de la pratique du judaïsme peut s'objectiver par les décisions de justice. En effet, de 1992 à 2019, 23 affaires comportent l'expression « *communauté juive* ». Elles se répartissent de la manière suivante : rejet de demandes d'annulation de spectacles ou d'arrêtés d'expulsion du territoire[2069], rejet de la demande d'une association de manifester en soutien au peuple palestinien[2070], rejet d'une demande d'annulation d'un blâme pour manquement au devoir de neutralité[2071], fin d'émission d'une chaîne télévisée[2072], refus d'annuler une lettre de mise en garde au CSA[2073]. Ces décisions ont été prises sur le fondement de propos hostiles à la communauté juive[2074] ; la question des conditions de pratique du judaïsme reste, elle, peu souvent posée devant les tribunaux[2075].

Deux sujets en revanche seraient de nature à faire sortir les orthodoxes de leur relative discrétion publique, médiatique et judiciaire : l'interdiction de l'abattage rituel (*shritta*) ou de la circoncision (*brit mila*), érigée en véritable ligne rouge (*cf. supra*). Abel, 55 ans, anticipait une montée des tensions en cas de remise en cause (« *là, ça pète* »), quand Levi, 39 ans parlait d'un « *arrêté d'expulsion* ». À la lecture de ces formules, l'on pourrait s'attendre à un changement de stratégie, vers un mode d'action plus manifeste, plus visible, voire peut-être plus brutal si de telles interdictions étaient décidées. Pourtant, même sur ces points cruciaux pour la pratique du judaïsme, les

---

[2067] Contre Dieudonné surtout (Cass Crim 3 avril 2007 Dieudonné Z… Z…. req n°05-85885, et pour « « *défendre* » l'honneur d'Israël ». *Cf.* Zwilling, A.-L. (dir.) (2014), *op. cit.* p. 68. L'on pourrait aussi citer l'UEJF, qui dénonce par exemple les commentaires d'un professeur jugés racistes à Paris 13. *Cf. Actualité Juive*, n°1513, 21/02/2019, p. 21. Ou encore, le Bureau de Vigilance Contre l'Antisémitisme, qui peut saisir les préfets de département. *Cf. Haguesher*, n°519, 24/10/2018, p. 11.

[2068] Idem dans l'affaire CE statuant au contentieux n°274757, 13/12/2004, où le Consistoire s'associe à une demande du Premier Ministre.

[2069] CAA Paris n°16PA01342, 16/02/2017 ; CE n°391188, 09/12/2015 ; CE n°389959, 07/05/2015 ; CE n°387726, 06/02/2015 ; CE n°374552 11/01/2014 ; CE n°374528 10/01/2014 ; CAA Paris n°10PA03266, 30/06/2011.

[2070] CAA Lyon n°16LY02638, 24/10/2017.

[2071] CAA Paris n°08PA01246, 30/06/2009.

[2072] CE statuant au contentieux n°274757, 13/12/2004.

[2073] CE statuant au contentieux n°268579, 23/03/2005.

[2074] Les 11 autres demandes ne sont pas liées à de l'antisémitisme, et concernent par exemple des refus de prolongation de titres de séjour de requérants n'ayant pu démontrer que leur engagement dans la communauté juive de France leur fait encourir des risques dans leur pays d'origine.

[2075] CAA Paris n°06PA00631, 11/07/2007 (correspondant à une autre demande de l'association *Cha'are Shalom ve Tseddek* d'annuler le jugement n°0315707/0423140 du 16 décembre 2005, dans lequel le Tribunal administration de Paris a rejeté une nouvelle demande d'annulation du refus de lui accorder un agrément nécessaire à l'habilitation des sacrificateurs. En 2007, la Cour Administrative d'Appel de Paris confirme ce jugement).

orthodoxes ne sembleraient pas se mobiliser différemment[2076], mais s'adapteraient à cette nouvelle situation (« [les juifs concernés d'autres pays] *prennent, ils consomment d'un autre pays, c'est tout. Mais pour autant ils ne vont pas…ils ne vont pas mettre le pays à feu et à sang, ils ne vont pas, brûler ou casser des magasins, c'est pas dans nos gênes, c'est pas dans notre éducation*. »). Pour Yoan, 55 ans, si une telle interdiction était envisagée, le Grand Rabbin de France, le Président du Consistoire et le CRIF interviendraient auprès des autorités publiques. Levi, 39 ans, mène d'ores et déjà ce travail de sensibilisation :

> « On est très attentif à ça. La conférence des rabbins européens fait un travail énorme, sans relâche, auprès des institutions européennes, un très grand travail de lobbying pour faire en sorte que ça n'arrive pas. Malheureusement, on n'est pas tout puissant, et on est régulièrement confronté à des échecs. On l'a vu avec la Belgique notamment. On reste extrêmement vigilant et à la fois inquiet par rapport à une situation qui est fragile et précaire. […] À Strasbourg, capitale de l'Europe, on a un travail encore plus important à faire. Pourquoi ? Parce que c'est une ville où les représentants de la communauté juive, dont je suis, ont un contact potentiel majeur et privilégié à mettre en place avec les élus dans cet esprit de sensibilisation. C'est la raison pour laquelle, par exemple, la semaine prochaine je reçois ici le Chancelier autrichien, qui vient pour une visite de courtoisie, pendant une heure. »

Aussi exceptionnelle et lourde de conséquences que soit une éventuelle interdiction en France de la circoncision et de l'abattage rituel, les juifs orthodoxes maintiendraient, vraisemblablement, leur politique de maintenance et de demandes discrètes. Plutôt qu'à une mobilisation publique, autour de conférences de presse, ou de prise de parole dans des médias nationaux, ils continueraient de recourir à une action silencieuse, faite de prises de contact et de sensibilisation auprès de leurs interlocuteurs politiques. Ils continueraient de privilégier, en un mot, une forme de lobbying interne, qui s'accompagnerait, du reste, peu de rapprochement avec d'autres organisations (« *organizational maintenance* »)[2077].

À l'heure actuelle, Levi s'emploie à faire du « *lobbying* » auprès de responsables politiques européens, à sensibiliser à l'importance de ces pratiques pour l'ensemble des juifs. Ce travail est mené de concert avec la conférence des rabbins européens, qui se décrit comme une alliance rabbinique orthodoxe[2078]. Or, la stratégie adoptée ici par Levi paraît particulièrement discrète au regard de la visibilité médiatique que donne le

---

[2076] *Cf.* Tilly, C., Tarrow, S. [2006] (2015), *Politiques du conflit. De la grève à la révolution*, Paris, Presses de Sciences Po. *« Par mobilisation, nous entendons le phénomène par lequel des gens qui n'élevaient pas de revendication conflictuelle se mettent, à un moment donné, à le faire ; la démobilisation est le processus inverse : des gens qui revendiquaient cessent de le faire. La mobilisation accroît les ressources disponibles pour la revendication collective, la démobilisation les réduit. »*, p. 77.
[2077] Kollman, K. (1998), *Outside Lobbying. Public Opinion and Interest Group Strategies*, Princeton, Princeton University Press, p. 35-36.
[2078] https://rabbiscer.org, consulté le 28/07/2021. Ici encore, des institutions juives non spécifiquement orthodoxes mènent la lutte contre l'antisémitisme, à l'instar de l'Organisation juive européenne et de l'Agence juive, dont le président alerte 30 dirigeants européens sur antisémitisme. *Cf. Actualité Juive*, n°1544, 21/11/2019, p. 22.

président de cette conférence, Pinhas Goldschmitt, à ces questions. Le 11 février 2021, ce dernier signe en effet une tribune particulièrement explicite et offensive[2079]. Attirer l'attention médiatique pour défendre un point de la pratique est une pratique rare chez les orthodoxes, réservée à quelques sujets non négociables, faisant l'objet d'un abondant traitement médiatique dans la presse orthodoxe. Difficile de dire si une telle démarche serait aussi adoptée en France. Il serait en tout cas intéressant de voir comment les communautés de différents courants réagiraient en cas d'interdiction de l'abattage rituel. Donnerait-elle lieu à une désactivation de frontière[2080], à une alliance de circonstance, autour d'intérêts communs bien compris, entre libéraux et orthodoxes ? Ou chacun adopterait-il sa propre stratégie, les orthodoxes utilisant les contacts établis avec des responsables politiques, les libéraux faisant en plus usage de leur surface médiatique ? Enfin, si une telle interdiction devait un jour être mise en œuvre, et après l'épuisement de tous les canaux habituels de négociation et de discussion, une hypothèse est que des institutions juives, y compris orthodoxes, mobiliseraient l'outil juridique. Ce fut d'ailleurs le cas en Belgique, lorsque le Conseil de coordination des organisations juives de Belgique fit appel devant la cour constitutionnelle de l'interdiction de la *shritta*[2081].

Cette stratégie des juifs orthodoxes en France leur est-elle spécifique ? Là encore, la comparaison avec d'autres groupes religieux et d'autres pays est nécessaire. Elle peut se mener selon 4 axes de comparaison : 1) la mise en œuvre d'une stratégie de contournement, 2) les contacts directs avec les institutions publiques, 3) la recherche de visibilité publique, 4) le rapport à l'institution judiciaire.

1) En France, d'autres mouvements déploient une stratégie de contournement de l'État, comme les mouvements tabligh ou salafistes. Ils peuvent en effet dispenser des services sociaux qui, à un moment donné, secondent voire remplacent l'État, en matière d'éducation notamment[2082]. Mais les structures communautaires d'encadrement des jeunes sont moins développées[2083], notamment dans leurs relations aux institutions publiques, que le Muslim Educational Trust (MET) britannique[2084].

[2079] Goldschmidt, P. (24/02/2021), « Les lois antireligieuses menacent aussi sûrement l'avenir des Juifs d'Europe que le terrorisme islamiste », *Le Temps.*

[2080] *Cf.* Tilly, C., Tarrow, S., *op. cit. « Les frontières entre les classes sociales, entre les groupes ethniques ou religieux, entre les quartiers, etc. existent déjà ; elles ordonnent une partie de la vie sociale ordinaire. Mais le conflit, le plus souvent, active l'une de ces frontières et en désactive d'autres qui auraient pu être tout aussi pertinentes. »*, p. 146.

[2081] *Haguesher*, n°481, 06/12/2017, p. 30.

[2082] C'est le thème de la « *Tasfiyatu waltarbiyy* », de la purification de l'éducation. *Cf.* Schmitz, J. (2014), « Déni d'islam et invisibilité : les Africains musulmans à Paris et les West African Muslims à New York » dans Zwilling A.-L., *op. cit*, 163-174. *« La première guerre du Golfe en 1991 ayant délégitimé le wahhabisme saoudien, le salafisme qui se développa après en France ne se bat plus sur le terrain de la conquête du pouvoir d'État, mais sur celui de l'éducation musulmane prônant la purification de l'éducation. Aux mains des jeunes salafistes des banlieues, la lutte est conduite dans les mosquées par la disqualification des autorités musulmanes en place, des imams venus des campagnes du Maghreb. »*, p. 170.

[2083] Jouve, B., Gagnon, A-G. (dir.) (2006), *Les métropoles au défi de la diversité culturelle*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.

[2084] https://register-of-charities.charitycommission.gov.uk/charity-details/?regid=313192&subid=0, consulté le 02/08/2021.

Aux États-Unis, des *haredim*, notamment à Williamsburg, développent un certain nombre d'organisations propres, qu'elles soient médicales (comme la *Hatzalah*, qui propose des visites aux malades, et dispose de ses propres ambulances et système de soins), sociales (collecte de dons pour les plus démunis de la communauté) ou sécuritaires (comme *Shomrim*, organisation de protection qui patrouille dans le quartier)[2085]. Leur maillage territorial, à l'échelle de certains quartiers, est tel qu'ils peuvent même en interdire ponctuellement l'accès à certaines personnalités. Ce fut le cas, en 2000, lorsque des loubavitch ont empêché Hillary Clinton, alors en campagne sénatoriale, d'entrer dans le quartier : ils lui reprochaient son soutien à David Dinkins, maire de New-York dans les années 1990, accusé d'avoir tardé à réagir lorsque des heurts raciaux ont affecté le quartier de Crown Heights[2086]. Enfin, cette stratégie de contournement n'est pas spécifique à des mouvements religieux (Black Panthers)[2087].

2) La visibilité publique est aussi un enjeu interne pour la frange observante des catholiques, qui a pu accroitre son influence dans l'Église en France. Ce fut le cas notamment lors de démonstrations de force, telle que la Manif Pour Tous[2088] ou la procession en mémoire des martyrs cléricaux de la Commune[2089]. C'est que ces mobilisations ont aussi un but normatif : la Conférence des Évêques de France a par exemple, en 2007, enjoint aux évêques de refuser la communion aux parlementaires et aux médecins publiquement favorables à l'avortement[2090]. C'est bien au titre de cette recherche d'influence sur la production de la norme que la Manif Pour Tous est parfois qualifiée de « *courtier électoral* »[2091]. Pour les musulmans en France, la visibilité est

---

[2085] Feuer, A. (18/06/2016), « Brooklyn's Private Jewish Patrols Wield Power. Some Call Them Bulliers », *The New York Times*
[2086] Gutwirth, J. (2004), *op. cit*., p. 104.
[2087] Davis, N., Robinson, R. (2012), *Claiming Society for God Religious Movements and Social Welfare. Egypt, Israel, Italy, and the United States*, Indianapolis, Indiana University Press.
[2088] Baudouin, J. (2002), « Agir en chrétien dans l'espace public. Les vicissitudes d'un mouvement d'action catholique à vocation citoyenne » dans Baudouin J., Portier P. (dir.), *Le mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité : enquêtes autour d'une militance éclatée*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 115-129 ; *« Chez les catholiques observants, le rapport à la société, mais aussi à l'Église, oscille entre deux attitudes possibles : agir comme une minorité active en concurrence avec d'autres ; se penser comme une majorité silencieuse en opposition à une minorité influente. ». cf.* Raison du Cleuziou, (2019), *op. cit*.
[2089] Chartier, C. (16/06/2021), « « Catholiques : tous derrière Philippe de Villiers ? » Entretien avec Denis Pelletier », *L'Express*
[2090] *Cf.* le communiqué de presse du 18 avril 2007 de Renaissance Catholique, cité dans *Présent*, n°636, 27 avril 2007, p. 2., cité dans Raison Du Cleuziou, Y. (2014), *op. cit.*
[2091] « *Le mouvement revendique un rôle de courtier électoral. Il propose aux candidats le soutien électoral de ses militants en contrepartie d'une reprise de son programme. Pour légitimer cette offre de transaction électorale, LMPT recourt à des sondages afin de donner une mesure du poids électoral qu'elle représente*. » *Cf.* Raison Du Cleuziou, Y. (2017), *op. cit.* ; et LMPT de multiplier les *think-tanks*. ; (2016), « Un ralliement inversé ? Le discours néo-républicain de droite depuis la Manif pour tous », *Sociétés d'études soréliennes*, 1(34), 125-148 : *« Depuis le début des années 2000, des militants catholiques conservateurs tentent de contrer cette sécularisation électorale en élaborant des répertoires d'actions électoraux. Ils souhaitent restaurer la conscience catholique des électeurs et à cette fin travaillent à reconstruire le pouvoir de prescription du vote légitime au sein du catholicisme.* […] *Ils ont en commun une prétention à prescrire quel devrait être le vote des catholiques et donc quelle politique les élus devraient adopter pour les séduire..». Cf.* Lefebvre, R., Desrumaux, C. (2016), « Pour une sociologie des répertoires d'actions électorales », *Politix*, 1(113), 5-16 ; Courty, G., Gervais, J. (dir.) (2012), *Le lobbying électoral. Groupes en campagnes*, Paris, Septentrion ; Offerlé, M. (2004), « Les champs adventices : soutiens, critiques et surveillants », dans Offerlé M., *Sociologie de la vie politique française*, Paris, La Découverte, 64-82 ; Le Gall, L. (2017), *A voté. Une histoire de*

plutôt un enjeu pour attirer l'attention publique sur des blocages de politiques publiques[2092], d'autant que la fenêtre d'opportunité politique se ferme (*cf.* chapitre 6). L'un des enjeux est ainsi de façonner la construction de la réalité par les acteurs sociaux, de la cadrer pour faire ressortir des questions en particulier, dignes de l'attention des autorités politiques[2093]. Pour les musulmans des États-Unis, la visibilité prend aussi la forme d'un travail de sensibilisation des institutions à une échelle plus grande que les seuls contacts interpersonnels. Ainsi, le *Council on American-Islamic Relations* (CAIR) produit et diffuse un manuel auprès des enseignants et directeurs d'école, pour faire connaître les pratiques musulmanes et obtenir des accommodements, comme *« la nécessité d'autoriser les absences pour les fêtes rituelles, la mise en place de menus sans porc dans les cantines, mais aussi la possibilité que des étudiants réfractaires, pour des raisons religieuses, à pratiquer des exercices physiques avec des élèves du sexe opposé puisse être exemptés de l'obligation d'assister aux cours de sport »*[2094].

En ce qui concerne les évangéliques états-uniens, la visibilité revêt aussi un enjeu de sensibilisation, tant de la population que des institutions. À partir de puissantes organisations comme la *Christian Coalition* ou la *Family Foundation*, ils diffusent par exemple des manuels dans les écoles et hôpitaux publiques, appelant à des pratiques plus conformes aux Évangiles (notamment sur l'interdiction de l'avortement[2095]). Cette visibilité constitue aussi un levier favorisant leur entrisme, eux qui adhèrent en masse au parti républicain (en créant notamment le Tea Party, en 2009). Ils peuvent notamment y faire pression, en rappelant leur poids électoral[2096]. L'efficacité électorale est plus mitigée en revanche. Certes, ils concentrent leurs ressources sur certaines élections serrées, et obtiennent certains résultats (le *Defense of Marriage Act*, signé en 1996

---

l'élection, Paris, Anamosa ; Garrigou, A. (2002), *Histoire sociale du suffrage universel en France (1848-2000),* Paris, Seuil ; Offerlé, M. (2007), « De l'histoire électorale à la socio-histoire des électeurs », *Romantisme*, 1(135), 61-69, cité dans Raison Du Cleuziou, Y. (2019), *op. cit*.

[2092] « *Les mobilisations locales pour la défense des intérêts des musulmans se sont ainsi multipliées ces dernières années, pouvant réunir parfois quelques milliers de personnes (2 000 personnes à Montfermeil en mars 2012). Les motifs de leurs actions sont divers : exclusions de filles voilées, interdiction faite à des « mamans » en hijab d'accompagner des sorties scolaires, refus de la viande de porc dans les cantines, etc. Les plus nombreuses et les plus fréquentes étant celles qui ont directement trait aux lieux de culte (demandes de permis de construire, de rénovation, d'assainissement).* […] *Quant aux répertoires d'action, la spécificité des associations musulmanes réside dans leur capacité d'innovation symbolique, mêlant par exemple « signes ostentatoires» d'appartenance à l'islam et de citoyenneté française : brandir collectivement les cartes d'identité en pleine séance de Conseil municipal, défiler en portant un hijab bleu-blanc- rouge, prier collectivement devant l'hôtel de ville* » », Pingaud, E. (2012), « Un militantisme musulman ? », *Savoir/Agir*, 4(22), 61-69, p. 65.

[2093] Champagne, P. (1990), *op. cit.*, p. 21. L'auteur cite d'ailleurs, au sujet du pouvoir des mots dans l'émergence d'une certaine réalité, dans la manière de concevoir et de prendre conscience d'une réalité spécifique, Durkheim, E., Mauss, M. (1969) [1903], « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », dans Mauss, *Œuvres*, Paris, Éditions de Minuit, t2, 13-89 ; Cassirer, E. (1969), « Le langage et la construction du monde des objets », *Essais sur le langage*, Paris, Éditions de Minuit, 39-68.

[2094] Barb, A. (2013), *op. cit*., p. 350.

[2095] Green, J., Rozell, M., Wilcox, C. (dir.) (2003), *The Christian Right in American Politics. Marching to the Millenium*, Washington, George Town University Press; Fath, S. (2004a), *Militants de la Bible aux États-Unis. Évangéliques et fondamentalistes du Sud,* Paris, Éditions Autrement ; (2004b), *Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison-Blanche*, Paris, Seuil, p. 68-122.

[2096] Wilcox, C., Robinson, C. (2010), *op. cit*. Mais aussi en effectuant un suivi du vote des élus républicain, notamment via ivotevalues.com.

réserve le mariage aux personnes de sexe opposé ; la nomination de juges très conservateurs à la Cour Suprême, qui ont permis en 2022 le renversement de la protection constitutionnelle du droit à l'avortement ; la nomination, à des échelons inférieurs, de juges très conservateurs qui défendent contre tout recours des restrictions drastiques de ce droit au niveau de chaque État). Mais cette droite chrétienne, évangéliques conservateurs en tête, est confrontée à la contre-mobilisation qu'elle suscite, notamment au sujet du *Planned Parenthood*[2097]. Dans les faits, le *Defense of Marriage Act* a été en partie contredit par une décision de 2013 de la Cour Suprême, ouvrant le mariage aux personnes de même sexe, et la forte mobilisation des évangéliques conservateurs en faveur de Donald Trump n'a pas empêché sa défaite en 2020. En outre, les restrictions de l'avortement ne surviennent pas seulement du fait de la mobilisation de partis confessionnels, mais doivent s'adosser à un fond culturel propice[2098].

L'investissement d'une relation privilégiée à un parti politique se retrouve ailleurs. Au Royaume-Uni notamment, des organisations musulmanes, comme le MET, négocient leur soutien au parti travailliste, et appellent à voter pour les seuls candidats qui soutiennent leur plateforme[2099]. L'enjeu est alors de se donner à voir d'un parti politique pour mieux défendre un agenda, en l'occurrence, éviter toute dilution de l'identité musulmane dans l'école britannique, par la mixité notamment[2100].

Pour les sikhs en France, l'enjeu lié à la visibilité est plutôt celui de la reconnaissance. Des manifestations ont en effet eu lieu en France, comme le 31 janvier 2004 : 3 000 sikhs venus de toute l'Europe manifestent contre la commission Stasi, qui

---

[2097] Green, J. (2000), « The Christian Right and the 1998 Elections: An Overview », dans Green, J. Rozell, M., Wilcox, C. (dir.), *Prayers in the Precincts*, Washington DC, Georgetown University Press, xi-18.

[2098] Minkenberg, M. (2002), « Religion and Public Policy- Institutional, Cultural, and Political Impact on the Shaping of Abortion Policies in Western Democracies », *Comparative Political Studies*, 35(2), 221-247

[2099] Kepel, G. (1994), *A l'Ouest d'Allah*, Paris, Éditions du Seuil, p. 54 : en 1987, le Muslim Education Trust porte plusieurs revendications. Il *« demandait que l'enseignement de l'islam soit dispensé dans les écoles publiques, considérées comme des lieux exposés à l'influence « corruptrice » de la culture occidentale, et exigeait la mise en place d'écoles non mixtes au moment où la plupart des écoles britanniques avaient adopté le principe de la mixité. Certaines revendications portaient également sur la possibilité pour les cantines des écoles publiques de proposer de la nourriture Halal, sur l'enseignement des langues maternelles, l'exemption des cours d'éducation sexuelle, et l'adoption de jours de congés lors des fêtes musulmanes. »* ; Joly D. (1987a), *Making a Place for Islam in British Society: Muslims in Birmingham*, Coventry, Université of Warwick, p.21. Le recours à la forme d'organisation de charité sert également à entrer en contact avec les institutions publiques tout en consolidant la solidarité intracommunautaire, en intégrant aux communautés locales des immigrés pakistanais par exemple. *Cf.* aussi Faure, L., *Gouverner le social par le religieux : les organisations humanitaires islamiques en France et au Royaume-Uni*, thèse de doctorat en cours, MESHOPOLIS, IEP d'Aix-en-Provence.

[2100] Kepel, G. (1994), *op. cit*., p152-153 ; Peace, T. (2013), « Muslims and Electoral Politics in Britain : The Case of the Respect Party » dans Nielsen, J., *Muslim Political Participation in Europe*, Edinburgh, Edinburg University Press, 299-321, p. 312. Dans son dialogue avec les autorités éducatives, le Muslim Liaison Committee expriment ainsi des demandes pour que le cours d'éducation religieuse soit dispensé par un enseignant musulman, que des vacances soient prévues pour l'Aïd el-Fitr et l'Aïd el-Kébir, ou encore, que l'islam soit présent dans les programmes. *Cf*. Joly, D. (1987b), « Making a Place for Islam in British Society », *Research Papers in Ethnic Relation*, (4). *Cf.* aussi, sur les besoins en matière d'éducation, Carr, H. (2021), « 'I think you have ignored the relevant provisions of the 1944 Education Act': Muslims, the state and education in England c.1966–c.1985 », *Contemporary British History*, 35(1), 52-71.

a rendu son rapport sans avoir auditionné de sikhs[2101]. Les sikhs sont certes bien moins nombreux en France qu'ailleurs (ils sont estimés à 10 000 au Royaume-Uni), mais des organisations sikhes du Royaume-Uni ainsi que la presse indienne ont relayé, voire participé à la manifestation. Au Royaume-Uni, la visibilité permet aux sikhs, au-delà de la reconnaissance, d'obtenir des modifications du cadre normatif. Ils ont par exemple obtenu, par des protestations dans la rue, dans les années 1960, l'autorisation du port du turban pour les chauffeurs de bus[2102].

Un groupe en revanche se fait aussi discret dans l'espace public : les roms. En effet, outre l'évitement du stigmate, ce groupe est morcelé d'un point de vue ethnique, religieux et linguistique[2103]. En outre, plusieurs questions ne sont pas tranchées : celle de la place à accorder à l'identité rom, comme identité spécifique, au risque d'une folklorisation[2104], ou comme sous-branche d'un statut économique[2105] ; celle des alliances avec des acteurs non-roms, partis politiques ou ONG, alors que l'expérience du rejet et des discriminations conduisent certains à n'attendre rien de la société environnante[2106] ; ou encore celle des acteurs communautaires légitimes à porter les revendications roms (les organisations impliquées dans le champ politique ou toute organisation roms)[2107]. Autant d'incertitudes qui empêchent d'agréger une masse critique de participants et de ressources autour d'une stratégie d'action collective[2108]. À la différence des juifs orthodoxes, il s'agit donc plutôt d'une discrétion contrainte que choisie en ce qui concerne le rapport aux institutions publiques. L'usage de l'espace public comme lieu de visibilité et de reconnaissance semble lui se développer, en témoigne l'organisation d'une « Roma Pride » en 2013 à Paris[2109].

3) Ensuite, le maintien d'un contact avec les institutions publiques pour négocier auprès d'elles est aussi pratiqué par des associations et responsables musulmans, répartis entre présidents d'associations et imams. Alors que les premiers gèrent l'association, la représentent et la définissent aux yeux des responsables politiques, les seconds sont

---

[2101] *Ib*, p. 190.
[2102] Moliner, C. (2014), « Symbolisme ethnoreligieux et désir de reconnaissance minoritaire. La mobilisation des sikhs pour le port du turban en Grande-Bretagne et en France », dans Zwilling A.-L. (2014), *op. cit*., 179-192, p. 185.
[2103] Cailloce, L. (2017), *op. cit*.
[2104] Au sujet du forum européen des roms, *cf.* Guérard de Latour, S. (2020), « Les droits des Roms en Europe. Un cas exemplaire de multiculturalisme libéral ? », Sciences de l'Homme et de la Société.
[2105] Vermeersch, P. (2006), *The Romani Movement/ Minority Politics and Ethnic Mobilization in Contemporary Central Europe*, New-York, Berghahn Book. *« Processes of counterframing in politics, traditional perceptions among the population at large (couloured by romantic myths and stereotypes), and the increasingly dominant media portrayal of Roma as violators of « normal » social behavior. »*, p. 226.
[2106] Sigona, N., Trehan, N. (dir.) (2009), *Romani Politics in Contemporary Europe: poverty, ethnic mobilization, ant the neoliberal order*, New-York, Palgrave MacMillan.
[2107] Rostas, I. (2009), « The Romani Movement in Romania: Institutionalization and (De)mobilization » dans Sigona, N., Trehan, N. (dir.), *op. cit*., 159-185.
[2108] Beck, S., Ivasiuc, A. (dir.) (2018), *Roma activism: reimagining power and knowledge*, Oxford, Berghahn Books.
[2109] (non signé) (06/12/2013), « Une "Roma Pride" à Paris pour lutter en musique contre la "stigmatisation" », *L'Express*.

chargés de la conduite du culte selon une conception particulière de l'islam[2110]. Les uns et les autres ambitionnent parfois de *« s'ériger en gendarmes de la communauté »*[2111]. L'enjeu est alors identique à celui des juifs orthodoxes : représenter et normaliser un champ régulé en interne, montrer un visage souriant et obtenir une certaine souplesse en externe. La représentation est alors cruciale pour contourner le stigmate que peut affronter un groupe[2112], même si elle peut générer des divisions quant à la stratégie à adopter, entre recherche de reconnaissance et espoirs déçus[2113].

Parfois, les contacts avec les institutions publiques vont plus loin que la seule représentation. En effet, des pressions seraient exercées sur des élus, notamment au moyen d'un « électorat musulman » construit par certains entrepreneurs[2114], et des pactes locaux. Conclus notamment avec des maires UDI en Seine-Saint-Denis ou à Trappes, ils reposent sur un certain encadrement des fidèles permettant de concentrer les voix du groupe et jouer un rôle décisif dans l'élection municipale[2115]. Un autre exemple de cette recherche d'influence électorale est l'appel à voter pour certains candidats à l'élection présidentielle de 2022 : alors que des imams en vue optent pour l'allusion en appelant à voter contre l'extrême droite (Chems-Eddine Hafiz, recteur de la Grande Mosquée de Paris, Kamel Kabtane, recteur de la Grande Mosquée de Lyon[2116]), des messages et tracts anonymes circulaient sur internet, quand ils n'étaient pas directement envoyés à certains électeurs réputés musulmans, appelant à voter pour Jean-Luc Mélenchon. Ces appels sont difficiles à mesurer dans leur effet, mais ils expriment, surtout dans le dernier cas, une certaine volonté de compter dans le processus

---

[2110] *Cf.* Jouanneau, S. (2013), *Les imams en France : une autorité religieuse sous contrôle*, Marseille, Agone, p. 115 *sqq*.

[2111] Frégosi, F. (2018), « De quoi le gouvernement de l'islam en France est-il le nom ? », *Confluences Méditerranée*, 3(106), 35-51. « *Mais loin de se résumer à un processus du haut vers le bas, des pouvoirs publics, du Ministère de l'Intérieur, ou de l'Assemblée nationale vers les communautés musulmanes via le CFCM et les CRCM, ledit processus transite aussi par des dynamiques d'autodiscipline portées par des opérateurs musulmans eux-mêmes. Celles-ci oscillent entre la volonté de s'ériger en gendarme de la communauté et la recherche sincère d'accommodements entre le respect des fondamentaux de l'islam et les principes républicains* », p. 40. Le « community organizing » doit alors prendre en compte les diverses tendances, notamment religieuses, présentes. *Cf.* Piettre, A. (2017), « Vers le *community organizing* ? Le renouveau islamique dans la transformation de l'espace social d'une banlieue parisienne (1996-2016) », dans Talpin, J., O'Miel, J., Frégosi, F., (dir.), *L'islam et la cité. Engagements musulmans dans les quartiers populaires*, Paris, Septentrion, 165-203, p. 202.

[2112] « *Un autre de leurs devoirs quotidiens consiste à paraître en tant que « porte-parole » devant divers publics de normaux et de stigmatisés : ils défendent la cause de ces derniers, et, quand ils en font eux-mêmes partie, se présentent en modèles vivants d'une conquête de la normalité, en héros de l'adaptation, dignes de récompenses publiques pour avoir prouvé que quelqu'un de leur sorte peut être une personne accomplie.* », Goffman, E. (1975), *op. cit*., p. 37. C'est ainsi en se présentant aux institutions publiques que les Mormons par exemple ont pu éviter, aux États-Unis, la caractérisation de secte, à la différence des Témoins de Jéhovah, plus distants. *Cf.* Decoo, W. (2015), *op. cit*.

[2113] Frégosi, F. (2009), « Les rapports des minorités religieuses avec l'État en France : le détour par l'islam » dans Akgönul S. (dir.), *Laïcité en débat : Principes et représentations en France et en Turquie*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 187-206.

[2114] Portier, P., Willaime, J.-P. (2022), *op. cit.*, p. 91.

[2115] Bacqué R., Chemin, A. (2019), *op. cit.* ; *Actualité Juive*, n°1469, 01/03/2018, p. 30 ; Jouanneau, S. (2013), *op. cit*., où il est question d' *« un imam garant du « vote musulman » de son quartier pour favoriser un projet de construction de mosquée* » p. 121, mais l'on aimerait davantage d'informations en plus à part un long extrait d'entretien. Mention est cependant faite de la difficulté de mesurer l'audience des imams, surtout quand le public se diversifie.

[2116] Hafiz, C.-E. (14/02/2022), « Seul le bulletin de vote peut stopper l'engrenage de la haine contre les musulmans », *Le Monde* ; Jame, A. (07/04/2022), « À Lyon, le recteur de la mosquée appelle à voter contre ceux qui veulent "bouter" les musulmans "hors de France" », *Lyoncapitale.fr*

électoral ; sans passer par un parti de défense d'intérêt sectoriel tel que l'Union des Démocrates Musulmans de France, dont les résultats électoraux ne sont significatifs que dans quelques quartiers (de Gennevilliers par exemple). Toujours est-il que si des pactes sont passés entre municipalités et des groupes musulmans, ils ne sont en rien une spécificité[2117].

Au Royaume-Uni, le *MET* discute également avec le service d'éducation de l'administration municipale, la *Local Education Authority*, dans le cadre d'un « *marchandage électoral* » dans plusieurs villes[2118]. Les organisations musulmanes optent ainsi pour un dialogue plus ou moins nourri avec les institutions publiques britanniques pour faire avancer certaines causes, surtout éducatives, tandis que l'investissement de l'arène électorale ne constitue pas pour elles une stratégie viable[2119]. Plus que le vote pour un parti dit communautaire[2120], la stratégie adoptée consiste plutôt à discuter avec les responsables politiques des conditions d'exercice d'une certaine conception religieuse.

Contrairement au cas français, des organisations sikhes états-uniennes adoptent clairement une démarche de lobbying : se donner à voir auprès des institutions publiques ne vise pas à se faire reconnaître en tant que telles, mais à obtenir des assouplissements. Par exemple, la *Sikh Coalition* élabore « *des manuels spécifiquement destinés à sensibiliser les autorités éducatives à leurs religions, et devant ainsi leur permettre d'accommoder au mieux les croyances et les pratiques des élèves. Dans ses « ressources pour les éducateurs », la Sikh Coalition explique par exemple la signification et l'importance du kirpan et du turban pour les jeunes adolescents sikhs, afin de convaincre les enseignants de se montrer accommodants à l'égard de ces deux symboles de leur religion, même lorsqu'ils sont en conflit avec le code vestimentaire de l'établissement ou avec le principe de l'interdiction du port d'armes au sein des écoles publiques* »[2121].

[2117] Gilles Kepel en atteste, mais cette recherche ne peut en faire de même. *Cf.* Kepel, G. (1992), *La revanche de Dieu : chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Editions du Seuil : *« Les loubavitch ont pris conscience qu'ils représentaient, en diaspora, une force électorale au moins au niveau local, et qu'ils avaient, en Israël, les moyens de peser sur les options de la politique nationale. Dans la banlieue parisienne, à Sarcelles, qui compte une population sépharade importante où l'influence des loubavitch se fait sentir, ces derniers ont su négocier habilement leur capital de suffrages lors d'élections municipales serrées. En 1989, contrairement à l'espoir du candidat socialiste, qui mettait en avant ses origines juives pour susciter en sa faveur un vote communautaire, ils ont marqué leur sympathie explicite envers son adversaire le maire sortant - tout goy qu'il fût- qui a accordé de généreuses subventions à la crèche organisée selon les principes du hassidisme HaBaD. Dans la capitale, les inclinations d'un certain nombre de personnalités loubavitch pour M. Chirac sont notoires, et les facilités pour établir les écoles communautaires ou organiser défilés ou manifestations en constituent le juste retour. »*, p. 254.

[2118] Mcloughlin, S. (2002), « Recognising Muslim, Religion, Ethnicity and Identity Politics in Britain », *Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, 33, 43-56 ; Rex, J., Samad, Y. (1996), « Multiculturalism and Political Integration in Birmingham and Bradford", *Innovation, The European Journal of Social Science Research*, 9(1), 11-31

[2119] Joly, D. (1987a), *op. cit.*, p. 23.

[2120] Par exemple, le parti RESPECT, revendiquant en tant que tels des musulmans parmi ses candidats, et une opposition à « l'occupation israélienne », n'a pas réussi à pérenniser son moment électoral de l'engagement du Royaume-Uni dans la guerre en Irak. Il est à ce jour un parti si ce n'est confidentiel, du moins très limité à quelques quartiers londoniens. *Cf.* Peace, T. (2013), *op. cit.*

[2121] Barb, A. (2013), *op. cit.*, p. 350.

Du côté du protestantisme, en France, la répartition entre discussions avec les institutions publiques menées par les institutions communautaires et un contournement social mené par une frange plus religieuse semble se retrouver. En l'occurrence, entre luthéro-réformés et évangéliques[2122]. Ce sont d'ailleurs ces derniers qui sont le plus en quête de visibilité dans l'espace public, alors que les luthéro-réformés optent plutôt pour les canaux d'échange établis avec les responsables politiques[2123] : une dichotomie qui n'est pas sans évoquer les loubavitch se donnant à voir dans la rue, quand les responsables consistoriaux discutent avec des responsables ministériels, tout en maintenant une certaine distance[2124].

Au Canada, les juifs orthodoxes mènent également des relations directes aux institutions publiques, notamment dans le cadre de plusieurs controverses quant à la présence de juifs orthodoxes, le plus souvent *haredim*[2125]. L'une d'elle a porté sur la création d'une ville pour les tash : d'abord acceptée dans les années 1950 par la mairie de Boisbriand, où une importante communauté tash vivait, cette demande n'a pu voir le jour au motif que la charte des droits et libertés interdit la constitution de ce qui aurait été un ghetto[2126]. Mais même ce rejet a été négocié : les tash ne peuvent créer leur propre ville, mais se verront attribuer davantage de terrains, d'abord destinés à l'agriculture. À Montréal, le rabbin Zushi Silberstein, l'un des rares *hassidim* parlant français (les autres parlent anglais ou encore yiddish), fait office de médiateur entre les *hassidim* et différents acteurs de la société environnante[2127]. Mais la relation aux institutions publiques va plus loin, jusqu'à se présenter ès qualité à des élections. Ce fut le cas en

---

[2122] En plus d'intégrer individuellement la Fédération Protestante de France (un évangélique, Claude Baty, l'a dirigée de 2007 à 2013), les évangéliques essaient d'obtenir reconnaissance et attention en propre de la part l'État. *Cf.* Fath, S. (2017), « Les protestantismes évangéliques (ou évangelisme) », dans Zwilling, A.-L., Allouche-Benayoun, J., Hermon-Belot, R., *et al.* (dir.), *op. cit.*, p. 954. En cela, ils tenteraient de contourner l'institutions historique qu'est la FPF, sur un socle luthéro-réformés, dans l'établissement de relations directes avec l'État, discutant, comme les loubavitch, ponctuellement avec le Bureau central des cultes par exemple (Nathalie et Léo).

[2123] Fer, Y. (2017), « Les manifestations protestantes à Paris : enjeux de visibilité et enjeux de distinction » dans Fer, Y., Malogne-Fer, G. (dir.), *Le protestantisme à Paris. Diversité et recompositions contemporaines*, Labor et Fides, 363-388; Fer, Y., Malogne-Fer, G. (2017), *op. cit.* ; Fer, Y., (2007), *« Pentecôtisme et modernité urbaine : entre déterritorialisation des identités et réinvestissement symbolique de l'espace urbain », Social Compass,* 54(2), 201-210 *;* Gans, H. (2012), « Marching for God in the Global City: Public Space, Religion and Diasporic Identities in a Transnational African Church », *Culture and Religion*, 13(4), 425-447.

[2124] Cette différence se constate d'ailleurs dans le rapport aux institutions qu'entretiennent les protestants de France, *« plus réservés à l'égard des pouvoirs publics. Rares sont les maires qui sont membres de droit du conseil presbytéral d'une paroisse protestante alors même que le maire ou son délégué sont membres de droit des conseils de fabrique des paroisses catholiques. Les protestants, en raison de leur position minoritaire, ont toujours voulu éviter toute collusion avec le pouvoir municipal et pratiquent une certaine réserve, voire même une certaine critique, à l'égard des magistrats de leur propre confession. »*, même si les maires de moins en moins impliqués dans la commune et dans la paroisse en même temps. Frégosi, F., Willaime, J.-P. (2001), *op. cit.*, p. 73. *Cf.* Wydmusch, S. (1995), *Les attitudes religieuses et politiques des protestants français*, thèse de doctorat, EPHE.

[2125] Vive hostilité de la population et embarras des autorités lorsqu'il s'agit de demandes particulières (établissement d'un local *habad* à Cotes St. Luc, dans les années 1990, qui a engendré une guerre de tranchée, avec séries de lettres envoyées au sein du mouvement loubavitch aux États-Unis, en Russie, etc. Juifs non-*hassidim* également fermement opposés à ce projet, vu comme une expansion des *hassidim*). *Cf.* Feldman, J. (2003), *op. cit*., p. 83.

[2126] Schaffir, W. (1995), *op. cit.*

[2127] Feldman, J. (2003), *op. cit.*, p. 81.

1986 au conseil municipal de Montréal, où un loubavitch a été élu. Il a toutefois dû compter avec le soutien d'autres minorités ethniques, car si 90% de loubavitch ont voté pour lui, ils ne représentent que 10% des 30% de juifs du district électoral[2128]. Plus récemment, en 2013, un parti politique de gauche, Projet Montréal, a approché Mindy Pollak, issue de la cour Vishnitz, pour le représenter dans son quartier d'Outremont. D'abord soutenue par une partie seulement d'entre eux (les Belz par exemple[2129], alors que les satmar refusaient qu'une femme puisse être une représentante publique), elle est élue avec 35,25% des voix, puis avec 53,3% en 2017 ; alors que les *hassidim* ne représentent que 28% de la population, du fait d'une forte abstention souvent élevée au Canada, d'une surmobilisation hassidique et du soutien nouveau des satmar[2130]. Cette candidature répondait plutôt à une stratégie électorale de ce parti (rallier d'autant plus les électeurs hassidiques que le concurrent a exprimé son hostilité envers eux) qu'à une volonté première des *hassidim* de la ville. Toujours est-il que, forts de cette représentation, et de cette alliance, les *hassidim* ont pu maintenir une synagogue contestée (un référendum avait même interdit les lieux de culte dans la rue concernée, la rue Bernard).

Aux États-Unis, pour parler d'une seule voix aux institutions publiques, les *hassidim* de New-York ont même créé un organisme *ad hoc,* le *Council of Jewish Organizations of Boro Park*[2131]. D'autres organisations juives orthodoxes, des « *para-church organizations* », se concentrent davantage sur la politique nationale, en misant sur la représentation au sein du parti républicain, comme une manière d'avancer leur agenda[2132]. Ces discussions[2133] semblent préférées à une représentation politique, puisque peu de juifs orthodoxes se présentent ès qualité à des élections[2134].

L'établissement de relations directes avec les institutions publiques trouve aussi un espace propice à l'échelle de l'Union européenne. Lieu privilégié de la représentation[2135] et de la discussion, il est d'ailleurs investi par d'autres institutions religieuses. L'Église catholique y jouit par exemple d'une place particulièrement

---

[2128] *Ib*. p. 80.
[2129] Il faut dire que Mindy Pollak, mariée et divorcée, apparaissait marginale, et dispose à ce titre d'un peu plus de libertés. En outre, elle ne reprend pas un discours féministe, qui heurterait les *hassidim*, et ces derniers reconnaissent l'avantage à nommer une femme, pour démentir le discours des opposants sur la femme hassidique opprimée.
[2130] Roda, J. (2019b), *op. cit.*
[2131] Mintz, J. (1992), *op. cit.*, p. 102.
[2132] Hunter, J. (1991), *op. cit.*, p. 95.
[2133] Le rabbin loubavitch envoyé à Washington a par exemple obtenu, en 1992, d'ouvrir une séance de la Chambre des Représentants par une prière en hommage au Rabbi loubavitch. *Cf.* Gutwirth, J. (2004), *op. cit.*, p. 105.
[2134] *Ib.* p. 104.
[2135] La notion de « foire aux intérêts » est discutée, mais force est de constater que les mouvements et institutions religieuses y sont présentes, et en quête de visibilité et même de reconnaissance publiques. Madeley, J. (2013), « Deus ex machina : representing God on the stage of the European Union » dans Leustean, L (dir.), *Representing Religion in the European Union. Does God matter?,* New-York, Routledge, 47-59.

consolidée (reconnue comme groupe de pression[2136]). Mais à la différence d'autres institutions ou mouvements qui essaient de donner une coloration universaliste à leurs revendications[2137], le travail européen mené par la conférence des rabbins européens ou par la mission sur la protection des cimetières juifs autour du rabbin Mendel Samama défendent des positions spécifiques au judaïsme orthodoxe. En outre, l'oscillation entre visibilité et discrétion est une stratégie duelle qui se retrouve chez les catholiques[2138] ; mais dans leur cas, ces deux attitudes alternent dans le temps, tandis que les juifs orthodoxes les mènent de front.

Discussions, négociations, lobbying sont par ailleurs des attitudes répandues sur le marché de la compétition électorale. Peut ainsi s'appliquer à certains groupes le constat que Daniel Gaxie et Patrick Lehingue font sur les communes rurales : « *moins la logique d'opposition politique spécifique, donc des préoccupations de label, d'orientation politique, d'orientation idéologique générale ou de situation des candidats par rapport aux oppositions du champ politique central interviennent et plus le vote prend en considération les mesures concrètes que le conseil municipal a décidé ou va décider* »[2139]. Or, face à ces mesures concrètes, trois attitudes se dégagent : « *dans les échanges politiques ordinaires, les profanes sont ainsi condamnés à se mettre hors-jeu, à tenter de tirer leur épingle du jeu ou à jouer le jeu* […] »[2140]. Alors que la première consiste à se détourner des enjeux politiques, et à s'en remettre, par le vote, au maire déjà en place, et que la dernière consiste à s'investir dans le débat politique, la deuxième consiste à faire avancer ses propres intérêts, parfois des intérêts collectifs. Une attitude déjà répertoriée en science politique, et qui n'est donc en rien spécifique aux groupes religieux[2141].

[2136] De Vlieger, P., Tanasescu, I. (2012), « Changing Forms of Interactions between the European Commission and Interest Groups: The Case of Religious Lobbying », *Journal of European Integration*, 34(5), 447-463. Ces organisations seraient toutefois reconnues comme lobbies moins en raison de leurs activités de sensibilisation qu'en raison de la volonté de l'Union européenne de clarifier le statut de ses interlocuteurs. Mais en adoptant une définition large, notamment celle de Bouwen, les organisations religieuses peuvent être considérées comme tel, dans la mesure où elles produisent de l'expertise sur certains sujets. *Cf.* Bouwen, P. (2002), « Corporate Lobbying the European Union: The Logic of Access », *Journal of European Public Policy*, 9(3), 365–390.

[2137] Bollmann, F. (2013), « How many roads lead to Brussels ? : the political mobilisation of religious organisations within the European public sphere » dans Leustean, L (dir.), *op. cit.*, 201-216. Les organisations religieuses défendent assez rarement leurs intérêts propres, mais promeuvent plutôt des causes au nom du bien commun (mais cela peut leur permettre de se légitimer, et donc d'être par la suite plus efficace). Également, les groupes religieux se répartissent en deux manières de se présenter aux institutions européennes : en tant qu'organisations religieuses issues de la société civile (elles servent ce faisant à légitimer les institutions européennes ou en tant qu'Églises, revendiquant ainsi une spécificité du religieux ; en raison de logiques de distinction, de démarcation de certains groupes par rapport à l'institution majoritaire de leur tradition religieuse.

[2138] Raison Du Cleuziou, Y. (2014), *op. cit.*, p. 280 *sqq*. Sous l'impulsion de Jean-Paul II, le prosélytisme se fera plus manifeste, p. 282.

[2139] Gaxie, D., Lehingue, P. (1984), *Enjeux municipaux, la constitution des enjeux politiques dans une élection municipale*, Paris, Presses universitaires de France, p. 267.

[2140] *Ib.*, p. 272.

[2141] Cathy Woolard, militante lesbienne a par exemple contribué à façonner un bloc électoral relativement homogène autour de la défense des droits des LGBT, à Atlanta. *Cf.* Jouve, B., Gagnon, A-G. (dir.) (2006), *op. cit.*, p. 237.

4) En outre, à la différence des juifs orthodoxes, l'outil juridique est plus souvent employé par des sikhs en France, au sujet de l'obligation de se découvrir sur les photos d'identité[2142]. Il l'est aussi, en France, par des musulmans, pour contester des interdictions de porter un foulard sur des pièces d'identité, face à des administrations[2143] ou des établissements scolaires[2144] ; à tel point qu'entre 1992 et 1999, 49 affaires contentieuses sont parvenues au Conseil d'État. Ce nombre peut s'expliquer par des effets d'apprentissage, et de transmission, en interne, de pratiques efficaces[2145]. Autre distinction : les recours sont parfois initiés par des organisations, et non des particuliers. Par exemple, contestant l'interdiction des menus de substitution prise par le maire de Chalon-sur-Saône, c'est la Ligue de défense judiciaire des musulmans, qui, dès août 2015, a fait un recours en référé auprès du tribunal administratif de Dijon. Il est vrai toutefois qu'à l'instar de la LICRA ou de l'UEJF, des institutions non cultuelles portent également des affaires devant les tribunaux, comme le MRAP[2146] ou le CCIF[2147]. Reste que le plus souvent, en tout cas en France, ces organisations s'associent à des recours d'abord individuels[2148]. L'idée ici n'est pas de dire que tous les musulmans religieux recourent à cette stratégie d'action collective. Des salafistes, eux aussi installés dans un rejet du monde extérieur, non musulman, pourraient eux aussi estimer qu'ils n'ont rien à demander, voire qu'ils n'ont aucun droit à faire valoir auprès d'une société étrangère et impure. L'idée est seulement de remarquer une attitude : constituer une organisation *ad hoc* pour porter des demandes sur le plan judiciaire, qui ne se retrouve pas côté juifs orthodoxes.

[2142] Notamment CE, 15/12/2006, n°289946n Associated United Sikhs et Mann Singh. *Cf.* Zwilling, A.-L. (2014), *op. cit.*, p. 71.
[2143] CE 24/10/2003, Mme X ; CAA Nancy 2/06/2005 Delphine X.
[2144] CAA Nancy 17/11/2008, Mlle X ; CAA Lyon 6/07/2006 Mlle X.
[2145] Haut Conseil à l'intégration (2020), *L'Islam dans la République*, La documentation française, novembre, p. 59.
[2146] Cass crim 35/01/2000 Affaire Brigitte Bardot, req n°98 87278, p70. L'on pourrait également citer l'action en justice des Témoins de Jéhovah, contre des propos critiques, de la Mivilude notamment, CE 10 mai 2005, Association spirituelle de l'Église de scientologie d'Ile-de-France.
[2147] Pascual, J., Dupont, G. (31/08/2016), « Quatre nouvelles communes assignées en justice par le CCIF pour des arrêtés anti-burkini », *Le Monde*. « Cet activisme judicaire » porte également sur le droit de porter le voile dans les écoles publiques. *cf.* Portier, P., Willaime, J.-P. (2022), *op. cit.*, p. 91. Du reste, après que sa dissolution a été confirmée en septembre 2021 par le Conseil d'État, le CCIF s'est reconstitué en Belgique sous le nom de Collectif Contre l'Islamophobie en Europe.
[2148] *« Lorsqu'une organisation s'agrège à ces recours, ce n'est que pour soutenir des actions qui, initialement, se présentent comme individuelles. C'est par exemple le cas du Fonds de défense des musulmans en justice qui conteste en 2001, devant le Conseil d'État, la légalité d'une nouvelle disposition introduite par un décret de 1999 exigeant pour la confection de papier d'identité la remise de photos « de face, tête nue, de format 3,5 x 4,5 cm, récentes et parfaitement ressemblantes ». Malgré le rejet de la requête par le Conseil d'État, des recours individuels subsisteront. C'est le cas par exemple d'une requérante musulmane qui contestera le refus qui lui a été opposé par le Consul général de France à Londres de lui délivrer un passeport en raison de son entêtement à ne pas vouloir délivrer des photos d'identité tête nue. L'argument est le même que celui qui a été présenté par le Fonds de défense des musulmans en France, même si cette requérante invoquait de surcroît, s'agissant d'un document de « voyage », une restriction inconventionnelle, à sa liberté d'aller et de venir. Le rejet de la requête par le Conseil d'État sera, ici, tout aussi catégorique [CE 27/07/2001, Fonds de défense des musulmans en justice]. On peine néanmoins à déceler une quelconque stratégie, les recours sont quasi similaires et le Fonds ne s'associe pas à ce recours ce qui s'explique certainement par le caractère confidentiel de cette association sise à Schiltigheim en Alsace. On ne trouve pas en jurisprudence de recours réellement collectif, porté par le biais d'une organisation qui revendiquerait, comme élément essentiel du culte, le port du voile. »*. L'Église en revanche ne s'est pas associée au recours d'une religieuse catholique (CAA Marseille, 13 avril 2007, Mme Benchemackh). *Cf.* Zwilling, A.-L. (2014), *op. cit.*, p. 60.

Le recours à l'institution judiciaire fait aussi partie du répertoire d'action de juifs orthodoxes canadiens[2149] et états-uniens[2150]. Des satmar new-yorkais se sont par exemple mobilisés contre un redécoupage électoral dans les années 1970 qui les aurait séparés en deux comtés, n'hésitant pas à porter l'affaire devant la Cour Suprême. Déboutés, ils ont cependant été réintégrés dans le même comté à la faveur d'un autre découpage, survenu en 1982[2151]. Un autre exemple, cas extrême pour ainsi dire, mêle contournement et usage du droit. Il implique là encore des satmar, mais à Kyrias Joël, dans l'état de New-York. Après s'être implantés dans un quartier de la ville, ils sont parvenus à s'en séparer au terme d'une guérilla judiciaire qui a épuisé les ressources de la municipalité[2152], si bien que la scission a été actée, par référendum[2153].

Enfin, eux-aussi recourent au droit, et se structurent en organisations, devant les tribunaux, au sujet de l'obligation de se découvrir sur les photos d'identité[2154].

Pour les trois premiers items testés, la comparaison présente donc des modulations par rapport aux stratégies des juifs orthodoxes en France. Le contournement des institutions publiques semble plus organisé, plus structuré aux États-Unis et au Royaume-Uni. La visibilité publique peut s'orienter plus spécifiquement vers un parti politique. Le contact avec les institutions publiques peut évoluer en marchandage électoral. Des degrés différents ressortent donc, mais seul le dernier item fait apparaître une spécificité des juifs orthodoxes en France : à la différence d'autres groupes religieux et d'autres cas nationaux, ils ne recourent pas à l'outil juridique.

Conclusion de section

Cette section montre que dans leurs relations aux institutions publiques, les juifs orthodoxes déploient plusieurs stratégies, autour d'un subtil jeu entre visibilité et invisibilité. D'une part, la quête d'une visibilité, dans l'espace public et les relations aux responsables publiques. D'autre part, la formulation de demandes à ces mêmes responsables, selon deux logiques, individuelle et holiste. Ces stratégies sont par ailleurs

[2149] Dubreuil, E. (03/12/2020), « D'ex-hassidim qui poursuivaient Québec pour défaut de scolarisation sont déboutés », *Radio-Canada* ; Corriveau, J. (06/12/2013), « Procès Lacerte-Rosenberg-Werzberger - Les trois hassidim sont déboutés », *Ledevoir*.
[2150] Un exemple plus ancien d'activisme judiciaire est celui de la mobilisation contre les Blue Laws. Elle n'était pas spécifiquement menée par les orthodoxes mais on peut penser que les orthodoxes étaient particulièrement concernés par l'interdiction d'ouverture des commerces le dimanche. *Cf.* Barb, A. (2013), *op. cit.*, p. 115.
[2151] Mintz, J. (1992), *op. cit.*, p. 193.
[2152] Perreault, M. (03/09/2017), « Un village 100 % hassidique », *La Presse+*. Deux attitudes sont adoptées alternativement : de l'entrisme, faire monter les enchères (annexer illégalement, s'implanter, avec le concours d'un constructeur qui accepte de rendre le projet de construction conforme aux attentes des autorités, et de les changer lors de l'exécution (usage différent des bâtiments : logements et non restaurants) ; et entente à l'amiable (abandon des poursuites contre indépendance).
[2153] JTA (09/11/2017), *op.cit.*
[2154] Notamment CE, 15/12/2006, n°289946n Associated United Sikhs et Mann Singh. *Cf.* Zwilling, A.-L. (2014), *op. cit.*, p. 71.

complémentaires, puisque la mise en visibilité d'une minorité religieuse « sans problème », connue des pouvoirs publics, représentée par des interlocuteurs identifiés peut faciliter la formulation des demandes. Les juifs orthodoxes donnent donc des exemples de mobilisation ponctuelle[2155], sur enjeu, et sans dimension contestataire[2156], ni de scandalisation. Ces demandes ont, du reste, pour dénominateur commun la discrétion, puisqu'elles sont formulées presque toujours en dehors de l'arène judiciaire ; une discrétion du reste apprise et transmise en interne, comme une manière de maximiser les chances de succès. Cette invisibilité judiciaire des juifs orthodoxes les singularise donc d'autres groupes[2157], qui, revendiquant leurs droits à la différence, sont insérés dans un multiculturalisme compétitif[2158]. Outre ce point précis, les stratégies des juifs orthodoxes ne leur sont pas spécifiques (la question de la visibilité de croyants dans l'espace public a fait l'objet de nombreux travaux[2159]), mais le passage de l'une à l'autre est plus singulier.

Cette discrétion est d'ordre historique (apprentissage de l'attitude à adopter en tant que minorité au statut précaire), théologique (la condition d'exilé invalide tout droit opposable), et stratégique (le religieux orthodoxe n'a pas bonne presse dans la France contemporaine, en l'absence de libération cognitive[2160]). Un premier apport est donc relatif à l'action collective : la discrétion peut donc être un choix, et n'est pas la

---

[2155] Les comparaisons menées sont donc à prendre *mutatis mutandis*, tant la visibilité loubavitch est d'ordre religieuse et non politique, et ponctuelle, alors que d'autres signes sont durables (question des minarets des mosquées). *Cf.* Cesari, J. (1994), « Une mosquée « cathédrale » » dans Cesari, J., *op. cit.*, 111-121.

[2156] Agrikoliansky, E., Collovald, A. (dir.) (2014), *op. cit.*

[2157] Certes peu actions judiciaires en matière de dates d'examens émanent d'organisations catholiques ou musulmanes. « *Ce fut le cas à l'occasion du transfert des cours du samedi matin au mercredi matin dans les écoles primaires de certaines académies. L'évêché et des associations d'obédience chrétienne contestaient ces transferts en raison de l'empiètement qu'ils réalisaient sur les cours de catéchisme. A Bourges, le tribunal administratif d'Orléans annula la décision querellée de l'inspecteur d'Académie (« Jugement du 9 juin 1988 par lequel le tribunal administratif d'Orléans a annulé, à la demande de l'Archevêque de X et de l'association pour l'éveil et la formation chrétienne des enfants du primaire, la décision de l'inspecteur d'académie du Cher du 30 juin 1987 autorisant le transfert des cours du samedi au mercredi matin, à compter de la rentrée scolaire 1987, dans sept écoles publiques de la ville de Bourges. »), non pas pour des motifs tirés d'une quelconque liberté religieuse, mais pour des compétences de l'inspecteur d'Académie qui n'était pas habilité à remettre en cause la coupure scolaire du mercredi. Ce jugement sera confirmé par le Conseil d'État (CE, 27/07/1990, req n°100792100920). Là non plus, même si l'archevêque fait partie des requérants, il ne s'agit nullement de stratégies contentieuses, mais de simple défense de droits revendiquées, notamment par les parents d'élèves concernés. Curieusement, on ne relève aucune procédure contentieuse, diligentée par des requérants de confession musulmane, contre une rigidité des temps scolaires dont ils auraient recherché un dénouement juridictionnel. Ce qui ne signifie pas nécessairement que ces contentieux n'existent pas, mais plus vraisemblablement, qu'ils demeurent confidentiels. »*, *cf.* Zwilling, A.-L. (2014), *op. cit.*, p. 63. Mais dans la mesure où les juifs orthodoxes sont confrontés possiblement chaque semaine à cette question, leur discrétion sur ce point est remarquable.

[2158] Campbell, B., Manning, J. (2018), *The Rise of Victimhood Culture. Microagressions, Safe Space and the New Culture Wars*, Londres, Palgrave MacMillan; Fox, J., Finke, R. (2021), « Ensuring Individual Rights through Institutional Freedoms: The Role of Religious Institutions in Securing Religious Rights », *Religions*, 12(4), 273-294; Kymlicka, W. (1995), *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press; Lajoie, A. (2002), *Quand les minorités font la loi*, Paris, PUF, p. 177 notamment ; Chazel, F. (2003), *Du pouvoir à la contestation*, Paris, LGDJ, p. 119. Sur le droit comme outil de reconnaissance, *cf.* Israël, L. (2009), *L'arme du droit*, Paris, Presses de Sciences Po, p. 17-38, p. 63-90.

[2159] *Cf.* au sujet de la « *urban religion* » et de l'entrechoc de diverses conceptions religieuses en un même lieu : Gans, H. (1994), *op. cit.* ; Orsi, R. (1999), *Gods of the city: Religion and the American urban landscape*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press ; Endelstein, L., Fath, S., Mathieu, S. (2010), *op. cit.* ; Pinxten, R., Dikomitis, L. (2009), *When God comes to town: Religious traditions in urban contexts*, Londres, Berghahn ; David, A. (2012), « Sacralising the city: Sound, space and performance in Hindu ritual practices in London ». *Culture and Religion*, 13(4), 449-467; Eade, J., Garbin, D. (2006), « Competing visions of identity and space: Bangladeshi Muslims in Britain », *Contemporary South Asia*, 15(2), 181-93; Knott, K. (2005), *The location of religion: A spatial analysis*, Londres, Equinox ; Seales C. (2008), « Parades and processions: Protestant and Catholic ritual performances in a Nuevo New South Town », *Numen*, 55(1), 44-67.

[2160] McAdam, D. (1999), *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930-1970*, Chicago, Chicago University Press, p. 51.

conséquence d'une absence de moyens ou de ressources de mobilisation visibles. Un second apport est relatif à l'action collective des minorités. Les juifs orthodoxes constituent un rare exemple de discrétion choisie, et évitent ainsi un paradoxe apparent de certaines politiques de l'identité, celui de revendiquer un traitement identique, sans discrimination mais revendiquer également une attention particulière sur les difficultés rencontrées par le groupe[2161]. Mais une autre variable est apparue au cours de la comparaison : la variable nationale. 3 exemples peuvent illustrer ce point. Premièrement, les juifs orthodoxes du Canada et des États-Unis se montrent parfois plus revendicatifs, plus disposés par exemple à utiliser l'outil judiciaire ou à affronter des controverses, qu'en France. Deuxièmement, en France, des leaders d'opinion juifs orthodoxes peuvent certes émettre des recommandations électorales, voire des consignes de vote, mais n'appellent pas pour autant à faire du militantisme politique comme certains des groupes évoqués. Troisièmement, les musulmans semblent moins structurés en France qu'au Royaume-Uni, par exemple dans le dialogue et les négociations avec les institutions publiques : les négociations notamment électorales ne sont pas absentes, mais elles sont et locales et moins établies par la recherche que dans le cas britannique. La variable religieuse (la religion retenue) ne suffit donc pas à expliquer seule le rapport que tisse un groupe religieux avec les institutions publiques. Elle doit s'articuler avec la variable nationale. Plus précisément, cette dernière peut recouvrir deux composantes : les modèles stato-nationaux de gouvernance du religieux et de citoyenneté, ainsi que la démographie. Le premier point sera abordé dans le chapitre suivant, mais la comparaison permet d'ores et déjà de souligner la démographie comme l'un des enjeux de ces relations aux institutions publiques. Des minorités sont ainsi tendanciellement plus en quête de reconnaissance, de visibilité publique et de contacts avec les institutions publiques, quand des groupes religieux majoritaires peuvent prétendre à peser sur l'édiction de normes à l'échelle nationale. Les juifs orthodoxes français n'essaient pas ainsi de se faire élire en tant que tels[2162], comme peuvent le faire des pentecôtistes brésiliens[2163] ou des dominionistes latino-américains[2164]. Cela tient tant à la culture de l'« enclave » des uns, en tout cas à leur priorité accordée sans conteste à l'étude des

[2161] Scott, J. (1999), « The conundrum of Equality », Occasional Paper of the School of Social Science, Institute for Advanced Study Princeton, p. 6.
[2162] Seul un *haredi* en Belgique, qui se proposait de lutter contre interdiction *shritta*, s'est porté candidat. Avec succès, *cf. Times of Israël* Staff, (27/09/2019), « Un Juif orthodoxe élu au Parlement belge », *Times of Israël*.
[2163] « *Au Brésil, en revanche, l'Église universelle du royaume de Dieu a utilisé sa force de frappe médiatique pour faire élire ses propres candidats. Aux élections de 2010, elle a remporté 8 sièges à la chambre des députés et un siège au Sénat par le biais de son parti, le Parti républicain brésilien (Partido Republicano Brasileiro).* ». *cf.* Dejean, F. (2011), « L'irrésistible essor du pentecôtisme », *Alternatives Internationales*, 3(50), p. 23.
[2164] Aguilar De La Cruz, H. (2019), « Dominionismo: la corriente evangélica que compite por el poder político y económico en América Latina », dans Nuñez, S., Aguilar de la Cruz, H., Lopez Delgadillo, G., *et al*, « La perspectiva del creyente », *Religiones Latinoamericanas*, (3), 39-64.

textes, activité première en dignité, qu'à leur condition minoritaire. En effet, la circonscription législative qui correspond aux XVI[e] et XVII[e] arrondissements parisiens peut être dite « *la plus juive de France* ». Elle ne comprend toutefois que 25% de juifs[2165], insuffisant pour s'investir ès qualité en politique et se faire élire sur un agenda à destination des juifs (orthodoxes). Les juifs orthodoxes français ne tentent pas non plus de structurer le vote des juifs de France, et encore moins d'imposer un vote légitime au sein de leur tradition religieuse, comme peuvent s'y employer certains militants catholiques conservateurs.

L'alignement d'un groupe religieux sur la culture historique d'un État en modifie ainsi les revendications. Dans les cas français, canadiens, britanniques et états-uniens, juifs et musulmans orthodoxes demeurent des minorités tentant de structurer leurs communautés et d'obtenir une certaine reconnaissance. Les enjeux sont autres en Israël et en Égypte par exemple, où ils constituent respectivement des minorités numériquement importantes. En Israël, les *haredim* investissent tant la société civile que la sphère politique : ils développent leurs propres organisations sociales[2166], notamment dans des quartiers où ils sont majoritaires[2167]. Dans ces endroits, ils parviennent à redéfinir les normes sociales et urbanistiques[2168]. Jusque-là, des cas similaires se retrouvent aux États-Unis, mais la différence est, qu'en Israël, ils se présentent à chaque élection, au sein de partis qui leur sont propres. Par leur défense exclusive des intérêts *haredim*, ils peuvent être considérés comme des « *camp part*[ies]»[2169]. Ils parviennent ainsi à faire élire des candidats qui leur sont proches (le rabbin Uri Lupolianski a été élu conseiller municipal de Jérusalem en 2003, avec le soutien de deux partis *haredim*, *Agoudat* et *Deguel HaTorah*, avant que Moshé Léon ne soit élu maire avec leur soutien).

[2165] *Haguesher*, n°459, 14/06/2017 p. 12. Sur la prétention d'évangéliques à façonner la société d'après des impératifs religieux pour faire advenir le dominion divin, *cf.* aussi Gonzalez, P. (2014), *op. cit.*

[2166] « *A voluntary organization aiding state agencies after terror attacks (ZAKA), and a charitable association offering help in health and social welfare (Yad Sarah)* ». *Cf.* Ben-Porat, G., Turner, B. (2011), *The contradictions of Israeli citizenship : land, religion, and state*, Londres, Routledge, p. 1. Les auteurs y comparent les services sociaux fournis par les *haredim* à ceux de Communion et Libération. Ces mouvements sont vus comme un soutien apporté à l'État, une manière de conjuguer croyances religieuses et insertion dans la société, participation citoyenne.

[2167] Certains quartiers de Jérusalem notamment, la population non-*haredi* se sent comme assiégée et ressent le besoin de reprendre le contrôle de l'espace public. Zaban, H. (2016), *op. cit*. La rue est aussi le lien où éclatent au grand jour des tensions internes. En 1975, de vives tensions apparaissent lors de Pourim, car le *Allgemeiner Journal*, proche des loubavitch, publie des photos montrant des satmar brandir une effigie du *rebbe* loubavitch. S'en seraient suivi un harcèlement téléphonique des lecteurs, une mise à sac des locaux du journal, l'incendie d'un magasin vendant le journal. En décembre 1979, des membres du groupe TORAH (*Tough Orthodox Rabbis and Hassidim*) écrivent des croix gammées et des remarques antisémites sur la synagogue conservative, pour la punir de ne pas séparer les hommes des femmes. Des *hassidim* exercent des pressions de pour fermer un magasin (Waldbaum) en 1980, lors du *shabbat*. *Cf.* Mintz, J. (1992), *op. cit.*, p. 57, p. 105.

[2168] Louis, C. (29/08/2016), « À Beit Shemesh, la loi des Haredim », *Le Figaro*. A Beit Shemesh, des *haredim* ont réussi à bloquer la construction d'un centre commercial et ont obtenu un droit de regard sur les prochaines enseignes s'installant dans la ville. « Mais l'exemple le plus spectaculaire de cette complaisance est sans doute l'incapacité du maire à faire appliquer des décisions de justice rejetées par les *haredim*. Il y a deux ans, la municipalité a ainsi écopé de 150 000 shekels d'amende (environ 35 000 euros) pour avoir tardé à faire supprimer une pancarte illégale qui, aujourd'hui encore placardée devant une synagogue, indique : « Il est demandé aux femmes de ne pas marcher sur ce trottoir » ». Désormais, la ville est dirigée par un maire *haredi*.

[2169] Ozzano, L. (2020), *op. cit.*

Ils sont en outre souvent des partenaires clé des coalitions gouvernementale de la droite nationaliste. Forts de cette présence « en bas », et conscients de leur poids démographique, les partis *haredim* s'engagent dans des négociations dont ils tirent souvent des bénéfices, législatifs et financiers[2170]. Dans la mesure où les gouvernements de droite peuvent satisfaire à leurs demandes, la seule résistance constante vient de la Cour suprême (sur l'ouverture de commerces pendant *shabbat*, l'avortement, ou, plus ponctuellement, la pension de réversion aux conjoints de soldats homosexuels morts au combat)[2171]. Ici, les *haredim* s'adonnent donc sans complexe à des jeux de transactions électorales, parfois les exposant au plein jour.

Même chose en Egypte, où les Frères Musulmans égyptiens entendent faire de la société civile un tremplin pour accéder à des responsabilités politiques, et façonner l'État selon la règle religieuse par une stratégie d'investissement du social. C'est d'ailleurs pourquoi ils sont souvent pris comme exemple pour illustrer l'approche « *World Conqueror* »[2172]. Dans ce cas, la rigidité théologique fait place à une certaine souplesse dans la conduite du travail de terrain. Les Frères Musulmans ne requièrent par exemple pas une totale adhésion de leurs membres. La rigueur religieuse peut même être mise en retrait, au profit d'une action et d'un discours appelant à des changements économiques. Cette orientation vers des activités sociales est à la fois stratégique, puisqu'elle permet d'éviter la disparition d'un mouvement[2173] longtemps illégal, et idéologique, puisqu'il contribue à parfaire l'intégration de la communauté, en satisfaisant tous les besoins des membres. Mais lorsqu'ils y sont autorisés, ils se présentent aux élections : l'un de leur candidat a même été élu, en 2011, avec nombre de controverses, Président de la République Arabe d'Égypte. Pour revenir aux cas occidentaux, parmi les minorités considérées, les plus récentes auraient une connaissance et une maîtrise moindre des institutions quand les plus anciennes auraient eu le temps de s'acculturer aux usages politiques et institutionnels du pays concerné.

Se dessine ainsi un répertoire d'action des juifs orthodoxes autour de canaux, de stratégies et d'acteurs, qui tous sont marqués par l'évitement du conflit. Il englobe donc des demandes relatives à la pratique du judaïsme orthodoxe formulées discrètement mais aussi des négociations à bas bruit, voire invisibles, plutôt que des rapports de force médiatisés ou juridicisés. La difficulté est dès lors d'enquêter sur ces négociations

[2170] Halevi, R. (2017), « Situation de la démocratie israélienne », *Le Débat*, (193), 59-71.
[2171] Abitbol, M. (2002), « Démocratie et religion en Israël », *Cités*, 12, 15-32.
[2172] Marty, M., Applebly, R. (dir.), (1995), *op. cit.*
[2173] Donovan, B. (1995), « Framing and Strategy: Explaining Differential Longevity in the Woman's Christian Temperance Union and the Anti-Saloon League », *Sociological Inquiry*, 65(2),143-155. L'efficacité d'un agenda à plusieurs entrées (multiagenda) est certes discutée, tant il présente un risque de dispersion des ressources et de dilution de l'identité du mouvement. *Cf.* Gamson, W. (1975), *The Strategy of Social Protest.* Homewood, Dorsey.

informelles, qui, par définition pourrait-on dire, laissent peu de traces intangibles et non spéculatives (si ce n'est dans les entretiens entre acteurs).

Par ailleurs, sur l'objet, la dichotomie *Modern-Orthodox*/*haredim* reste opératoire, et permet de mettre au jour deux dynamiques. Les deux sous-groupes engagent des relations avec les pouvoirs publics, sur le mode de la demande et non de l'action judiciaire ; y compris les *haredim*, autre signe que l'« enclave » n'est pas totale et qu'elle cherche à l'extérieur les conditions de son maintien. Mais chacun présente une tonalité particulière. Les *haredim* apparaissent un peu plus réservés quant au maintien du contact avec les institutions publiques, signe d'une distance plus affirmée envers la société environnante. Mais ils apparaissent plus impliqués dans la visibilité dans l'espace public, signe d'une conception confessionnelle du judaïsme moins marquée. Autrement dit, les *haredim* présentent une affinité élective avec la dimension collective de leurs relations aux institutions publiques (occupation en groupe de l'espace public, logique holiste et logique mixte suivies dans les négociations). En miroir, les *Modern-Orthodox* paraissent plus prédisposés à des contacts individuels, en témoignent leur investissement plus massif de la politique de contact avec les institutions publiques et le primat donné à la logique individuelle.

Conclusion de chapitre

Au terme de ce chapitre, il ressort des stratégies modulées selon les institutions concernées : contournement et entrisme des institutions communautaires, contact et négociation avec les institutions publiques. Alors que les deux sous-groupes, *Modern-Orthodox* et *haredim*, jouent de la visibilité et de la discrétion dans leurs rapports aux institutions publiques, seuls les *haredim* comptent plusieurs stratégies face aux institutions communautaires (entrisme et contournement). Les *Modern-Orthodox*, eux, optent plutôt pour une stratégie défensive, faite de dénonciation de l'entrisme *haredi*, par les discours et la mobilisation lors des élections internes. Seuls les *haredim* se font conquérants en interne, et articulent visibilité et discrétion en externe. Les loubavitch, quant à eux, confirment leur statut de mouvement urbain, tant ils font de l'espace public une occasion de visibilité. Cette présence dans l'espace public vient compléter leur présence sur internet et dans les réseaux éducatifs juifs[2174]. En ces divers lieux, ils construisent une identité de groupe et revendiquent une certaine représentativité, fondée sur l'orthopraxie. Le caractère de mouvement leur sert à la fois à recruter, et à instituer

[2174] (La présence des loubavitch dans le réseau éducatif est donc utilisée pour montrer trois choses : ils recrutent au-delà du cercle orthodoxe (chapitre 3); ils instituent un rapport de force en interne (ce chapitre) et ce faisant, ils participent à la polarisation de la judaïcité, du point de vue des individus (chapitre 3) et des organisations (ce chapitre).

un rapport de force favorable en interne : se revendiquer d'un nombre croissant de fidèles, de synagogues, et d'une force de frappe organisationnelle (financière et événementielle) ; tout en se rendant acceptables en externe. La religion n'est toutefois pas la condition de la constitution d'une contre-société : elle contribue certes à construire un réseau de sociabilité, en mettant en relation des individus autour d'un dénominateur plus ou moins commun (selon les niveaux de pratique), mais elle a besoin d'autres variables, de services sociaux ou d'une culture particulière, qui servent d'autant de vecteurs à la diffusion d'un mouvement religieux[2175].

La stratégie du contournement, qui découle intuitivement de la culture de l'« enclave » et de l'intransigeantisme, n'est donc pas la seule stratégie des juifs orthodoxes. Elle demande à être complétée par une autre stratégie, visant à tisser des liens en dehors de la communauté orthodoxe. Ce résultat corrobore donc d'un point de vue organisationnel et d'action collective ce que le chapitre 2 avait démontré : les juifs orthodoxes sont irréductibles à la culture de l'« enclave ». Au contraire, ils s'efforcent de chercher à l'extérieur du groupe les conditions d'un maintien voire d'un développement de la pratique orthodoxe du judaïsme. Et ce, qu'il s'agisse de capter des postes à responsabilités pour façonner un nouveau standard de la pratique, ou d'obtenir des autorisations pour déployer certains aspects de la pratique. Les *haredim*, davantage situés dans la culture de l'« enclave », ne sont pas dépourvus de ressources et savent entretenir des relations avec les institutions communautaires et publiques. Ils les évitent, mais en cas de besoin, savent déployer des stratégies d'action collective. Cette stratégie à deux ressorts consiste autrement dit à explorer toutes les possibilités en interne et à chercher l'appui d'institutions non spécifiquement orthodoxes en cas de besoin. Ainsi, bien qu'ils se veuillent autonomes, les juifs orthodoxes tissent des liens en permanence avec des institutions extérieures à leur groupe, et ce, en plusieurs lieux (université, mairie, ministère, communautés locales, Consistoire central[2176]), à plusieurs niveaux (du chargé de travaux dirigés au doyen d'université, du maire à des responsables ministériels, du rabbin au Grand Rabbin), en des occasions spécifiques (fêtes religieuses, célébrations officielles) comme dans la conduite des affaires courantes (mise en œuvre d'un programme de *cacherout*, discussions routinisées avec la mairie). Cette présence

[2175] Swindler, A. (1986), « Culture in Action: Symbols and Strategies », *American Sociological Review*, 51(2), 273-286. Cattedra, R., Idrissi-Janati, M. (2003), « Espace du religieux, espace de citadinité, espace de mouvement : les territoires des mosquées au Maroc », dans Bennani-Chraïbi, M., Fillieule, O. (dir.), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences Po, 127-175.
[2176] Les contraintes liées à cette recherche n'ont pas permis de mettre au jour la place d'élus nationaux dans ce dispositif stratégique juif orthodoxe. Une question qui mériterait d'être explorée est celle des liens et relais dont disposeraient les juifs, notamment orthodoxes, au Parlement. Nous remercions Marc Milet de nous avoir suggéré cette piste.

entretenue auprès d'institutions non spécifiquement orthodoxes est à lire, à ce stade de la réflexion, moins comme un affaiblissement de l'intégralisme et de la culture de l'« enclave » que comme un geste pragmatique, servant à alimenter l'intégralisme (aménager les conditions d'une *cacherout* plus stricte ou d'études compatibles avec la pratique orthodoxe du judaïsme).

Ils mettent donc au point des stratégies plurielles de défense de leurs intérêts, des stratégies adaptées à la méfiance envers un religieux orthodoxe qui se ferait trop bruyant et à la définition du religieux légitime, ouvert, proche des institutions, voire docile. Cette attention portée à la respectabilité[2177] passe par des discussions sans idéologie, où il ne s'agit pas de reconnaitre des droits, ni de participer à la définition publique du religieux acceptable ou de la laïcité. Il s'agit plutôt d'obtenir des aménagements pragmatiques des conditions de vie et de pratique du judaïsme orthodoxe. De ce point de vue, les juifs orthodoxes se comportent comme d'autres acteurs non marginalisés, et sont pleinement insérés dans des logiques multiscalaires de représentation, de légitimité et de transactions, indissociables des rapports de pouvoir dans une démocratie ouverte. Plusieurs stratégies donc, qui ont ceci de spécifique qu'elles oscillent entre ombre et lumière. Dès lors, qu'elles réponses reçoivent-elles de la part des institutions publiques ?

[2177] Yook, E. (2013), *Culture shock for Asians in U.S. academia : breaking the model minority myth*, Lanham, Lexington Books; Jones, P. (2021), « Respectability Politics and Straight Support for LGB Rights », *Political Research Quarterly*, 1-15; Matsick, J., Conley, T. (2015), « Maybe "I Do", Maybe I Don't: Respectability Politics in the Same-Sex Marriage Ruling », *Analysis of Social Issues and Public Policy*, 15(1), 409-413.

CHAPITRE 6 - LES REPONSES DES POLITIQUES PUBLIQUES

Le rapport entre intégralisme religieux et société libérale, ou, plus précisément, entre juifs orthodoxes et institutions publiques françaises, ne serait pas complet s'il ne prenait en compte les politiques publiques en tant que telles. Autrement dit, il est nécessaire, pour poursuivre l'exploration de l'action collective des juifs orthodoxes, de voir, après les objets de conflit et les stratégies déployées (chapitre 5), les réponses faites à ces demandes. Évidemment, l'attitude des institutions publiques n'est pas seulement fonction des demandes et des répertoires mis en œuvre par les juifs orthodoxes. D'autres variables entrent en compte. Il convient donc de replacer l'attitude des institutions publiques envers les juifs orthodoxes dans le cadre plus large de la gouvernance du religieux, un religieux pluriel, et parfois intégraliste. Cette question de la gouvernance a fait et continue de faire l'objet de multiples études et enquêtes, tant sur les rapports entre élus locaux et groupes constitués[2178] que sur la gestion du pluralisme religieux[2179] ou sur la laïcité et sa transformation[2180]. De fait, deux grands modèles de relations aux cultes s'observent. Le premier est celui de la différenciation assumée, selon lequel un État peut accorder des faveurs juridiquement assumées à un culte en particulier[2181]. Le second est celui du principe d'égalité juridique, selon lequel le même régime juridique

[2178] Frégosi, F., Willaime, J.-P. (2001), *op. cit*.

[2179] *Cf.* Bramadat, P., Griera, M., Burchardt, M. (dir.) (2021) ; De Galembert, C., Koenig, M. (2014), *op. cit.* ; De Galembert, C. (2014), « Forcer le droit à parler contre la burqa. Une "Judicial politics" à la française ? », *Revue Francaise de Science Politique*, 64 (4), 647-668 ; De Galembert, C., Rostaing, C., Béraud, C. (2018), « La religion, rouage de gouvernementalité dans les prisons françaises », *Revue du droit pénal et de criminologie*, 98(3), 283-311 ; Burchardt, M., Zeynep, Y., Koenig, M. (2019), "The judicial politics of 'burqa bans' in Belgium and Spain – socio-legal field dynamics and the standardization of justificatory repertoires", *Law & Social Inquiry*, 44(2), 333-358 ; Koenig, M. (2019), « Contentieux religieux, politique judiciaire et gouvernance de la diversité religieuse » dans Becci, I., Monnot, C., Voirol, O. (dir..), *Pluralisme et reconnaissance. Face à la diversité religieuse*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 107-120 ; Koenig, M. (2018), « Religion und Recht » dans Pollack, D., Krech, V., Müller, O., *et al.* (dir.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden, Springer VS, 741-761 ; Koenig, M. (2015), "Governance of religious diversity at the European Court of Human Rights" dans Boulden, J., Kymlicka, W. (dir.), *International approaches to governing ethnic diversity*, Oxford, Oxford University Press, 51-78 ; Maussen, M., Bader, V. (2016), "Non-governmental religious schools in Europe: Institutional opportunities, associational freedoms, and contemporary challenges" dans Maussen, M., Vermeulen, F., Merry, M. *et al.* (dir.), *Religious schools in Europe: Institutional opportunities and contemporary challenges*, London, Routledge, 1-21; Maussen, M., Vermeulen, F. (2016), "Liberal equality and toleration for conservative religious minorities: Decreasing opportunities for religious schools in the Netherlands?" dans Maussen, M., Vermeulen, F., Merry, M. *et al.* (dir.), *op. cit*., 87-104, London, Routledge. Sur le cas des nouveaux mouvements religieux, considérés parfois en France comme des sectes, mais traités avec plus de clémence aux Pays-Bas ou au Danemark, *cf.* Richardson, J. (2004), *Regulating Religion. Case studies from Around the Globe*, New-York, Plenum Publishers.

[2180] Baudouin, J., Portier, P. (2018), « La laïcité française. Approche d'une métamorphose », *Vie sociale*, 21, 11-34 ; Portier, P. (2018), « Le tournant substantialiste de la laïcité française », *Horizontes antropologicos*, 24(52), 21-40.

[2181] C'est le cas par exemple de l'Autriche, où le concordat de 1934 est encore en vigueur : l'Église catholique, constituée en personnalité morale, dispose d'un statut de droit public[2181] ; dans les écoles publiques où l'enseignement religieux est obligatoire, des crucifix peuvent être exhibés en classe si une majorité des élèves sont chrétiens[2181] ; et seuls les ecclésiastiques catholiques peuvent être dispensés d'assurance. Potz, R. (2005), "State and Church in Austria", dans Robbers, G., *State and Church in the European Union*, Baden-Baden, Nomos, 391-418, p. 402, *sqq*.

doit s'appliquer à tous les cultes[2182]. Ce second modèle, en vigueur en France, serait *a priori* plus propice au traitement de demandes issues de minorités religieuses.

En outre, les réponses des institutions publiques permettent de déterminer dans quelles conditions les stratégies mises en œuvre sont les plus adaptées aux circonstances. Au regard de certains modèles centraux de l'action collective, tout porte à croire que les stratégies des juifs orthodoxes obtiennent quelques réponses favorables. Par exemple, Anthony Oberschall évalue le devenir d'une mobilisation d'après l'organisation d'un groupe[2183]. Il retient deux variables. La première est horizontale et concerne les liens au sein du groupe en question. Ils peuvent se structurer autour de l'appartenance commune au groupe, exclusive de toute autre allégeance (organisation de type communautaire), se combiner avec d'autres réseaux d'appartenance (organisation de type associatif) ou ne pas être organisés. La seconde est verticale, et concerne les liens entre le groupe et le reste de la société, plus ou moins denses et stabilisés. Or, les juifs orthodoxes ont une organisation de type communautaire, qui assure une bonne circulation des informations (les difficultés de pratique repérées sont signalées au rabbin, au président d'association, parfois jusqu'au Grand Rabbin de France), et entretiennent des liens intégrés aux institutions publiques (ils s'emploient à défendre leurs intérêts par une politique de contact auprès d'elles). De ce point de vue, les juifs orthodoxes articulent organisation et insertion dans la société française d'une façon qui semble propice à la prise en charge, par les institutions publiques, de leurs demandes. C'est en tout cas ce que laisse penser le modèle d'analyse mobilisé. Et ce, d'autant plus que le modèle de régulation des cultes en vigueur en France repose sur le principe d'égalité juridique.

Cette attente se vérifie-t-elle ? Cette articulation entre acteurs sociaux et politiques est-elle stable, ou varie-t-elle selon les échelles et les périodes considérées ?

Deux attitudes apparaissent alors, et plus que l'échelon, (micro)local ou national, c'est surtout la chronologie qui permet de les agencer. La première section identifie ainsi une attitude bienveillante, progressivement remplacée par une attitude plus crispée, analysée en deuxième section.

[2182] C'est le cas en France, malgré des effets de halo (*cf. infra*), ou en Espagne. Certes, des cours de religion chrétienne demeurent, mais s'ils ne sont ouverts pour d'autres religions, c'est qu'ils ne sont pas demandés (un minimum de 10 étudiants est en effet nécessaire pour formuler une demande, ce qui, dans le contexte sociologique espagnol, représente une limite). *Cf.* Iban, I. (2005), « State and Church in Spain", dans Robbers, G., *op. cit.*, 139-155, p. 150. Sur ces deux principes, *cf.* aussi Woerhling, J.-M., Messner, F., Gonzalez, G., *et al.* (2004), *État et religion en Europe : les systèmes de reconnaissance*, Strasbourg, Institut du Droit Local Alsacien-Mosellan.

[2183] Oberschall, A., (1973), *op. cit.*

Section 1 : La (discrète) bienveillance des institutions publiques

Cette section porte sur une première attitude des institutions publiques face aux demandes portées par les juifs orthodoxes. L'on peut parler d'une attitude bienveillante des institutions publiques dans la mesure où elles procèdent à un certain nombre de gestes, de plusieurs ordres, à destination de juifs orthodoxes. L'analyse distinguera un niveau macro (national), méso (régional) et micro (municipal). Une distinction transversale sera également employée, entre le formel et l'informel. « Geste formel » désigne ici un geste se réclamant d'une base juridique. D'un mot, ce qui est permis est mis en œuvre. « Geste informel » en revanche désigne un geste non pas *contra* mais *praeter legem*, non pas illégal, mais s'inscrivant dans un silence des bases juridiques existantes. D'un mot, ce qui n'est pas interdit est permis.

1) Des gestes nationaux et régionaux

1.1 Formels

Plusieurs décisions ont été prises, des années 1980 à nos jours, qui facilitent la pratique du judaïsme orthodoxe[2184]. 4 gestes seront abordés. Tout d'abord, comme il en a été question dans le chapitre 5, la présence de juifs orthodoxes au travail est compliquée lors de *shabbat* et des fêtes. Certes, à ce jour aucune mesure concernant *shabbat* n'a été prise (*cf.* section 2 du présent chapitre). *Chavouot* en revanche a été ajoutée aux fêtes pouvant donner lieu à autorisation d'absence pour les fonctionnaires[2185] et les élèves des établissements scolaires publics. Concernant le judaïsme, elles sont depuis 2008 au nombre de trois (*Yom Kippour*, *Rosh Hashana*, *Chavouot*)[2186]. L'ajout de *Chavouot* est particulièrement bénéfique pour des étudiants orthodoxes puisque cette fête a lieu au mois de juin, soit en période d'examens de second semestre[2187]. Il s'agirait-là d'une revendication portée de longue date par le Consistoire, qui aurait discuté informellement avec le ministère de l'éducation, c'est-à-dire, en passant par un

[2184] A cet égard, ne serons pas abordés des gestes pris dans le cadre de la lutte contre l'antisémitisme, comme le financement à hauteur de 60 000€, par la région Auvergne-Rhône-Alpes, des transports des 600 étudiants des 5 lycées juifs entre leur lycée et des équipements sportifs par exemple. *Cf.* https://www.auvergnerhonealpes.fr/actualite/605/23-la-region-auvergne-rhone-alpes-s-engage-contre-l-antisemitisme.htm, consulté le 03/02/2022.

[2185] Cohen, M., (2016) « Les juifs de France sont-ils en train de redevenir une minorité religieuse ? » dans Zwilling, A.-L., Obadia, L. (dir.), *Minorité et communautés en religion*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 151-166.

[2186] *Cf.* la circulaire du 10/02/2012 publiée par le Ministère de la Fonction Publique, « Calendrier des fêtes religieuses de l'année civile 2012 pour lesquelles des autorisations d'absence peuvent être accordées ».

[2187] Dès 2004, la circulaire n°2004-084 du 18/05/2004 du Ministère de l'Education Nationale indiquent aux chefs d'établissements que « *Des autorisations d'absence doivent pouvoir être accordées aux élèves pour les grandes fêtes religieuses qui ne coïncident pas avec un jour de congé et dont les dates sont rappelées chaque année par une instruction publiée au B.O.* […]. *L'institution scolaire et universitaire, de son côté, doit prendre les dispositions nécessaires pour qu'aucun examen ni aucune épreuve importante ne soient organisés le jour de ces grandes fêtes religieuses.* ». Toutefois, cette circulaire concerne peu les élèves juifs orthodoxes, scolarisés dans des établissements privés pendant les études secondaires (*cf.* chapitre 1). Ne se pose donc pas à eux la question des conflits entre examens et fêtes juives.

intermédiaire extérieur au Consistoire. Un autre geste en la matière est plus ancien. En effet, dès 2004, le ministère de l'Education indique que « *l'institution scolaire et universitaire, de son côté, doit prendre les dispositions nécessaires pour qu'aucun examen ni aucune épreuve importante ne soient organisés le jour de ces grandes fêtes religieuses.* »[2188]. De fait, la date d'un examen d'une université parisienne (Paris Descartes) a été changée en 2016 car elle correspondait à la fête de *Chavouot*[2189], ou encore, en 2013 à l'université Paris-Est-Créteil[2190]. Il est difficile en l'état de savoir si, pour effectuer ce changement, ces universités se sont prévalues de la circulaire citée. Bien qu'ils n'entretiennent pas de lien de causalité avéré, ces deux éléments peuvent être pris comme deux gestes de bonne volonté de la part d'institutions publiques.

Deuxième mesure : l'incitation des maires à constituer des carrés confessionnels dans les cimetières municipaux. C'est en effet le sens d'une circulaire de 2008[2191], qui invite les maires, par l'intermédiaire des préfets, à user de leurs compétences en matière des polices des lieux de sépulture en cas de demandes de la part d'administrés. Entre décret du 23 Prairial et loi de 1881[2192], cette circulaire entend favoriser la constitution de carrés confessionnels dans des cimetières municipaux[2193], et non de cimetières juifs comme il en existait au Moyen-Âge[2194], le plus souvent sans séparation possible entre les carrés (une séparation est seulement possible dans les cimetières concordataires). Or, reposer aux côtés d'autres juifs est une condition *sine qua non* pour tout enterrement d'orthodoxes. Cette circulaire de 2008 constitue ainsi une base légale que peuvent revendiquer, face à d'éventuelles réticences administratives, des juifs orthodoxes, comme Frédéric, rabbin de 43 ans :

> « Il y a trois ans, j'ai voulu créer dans une commune à côté d'Arcachon un carré confessionnel, un carré israélite au cimetière, bon ça avait posé problème. La mairesse ne comprenait pas. Il fallait qu'elle voie. « Mais il n'y a pas à voir, c'est une loi, c'est une circulaire ». Et donc je m'étais tourné vers le Grand Rabbin de France, qui m'avait renvoyé vers un Grand Rabbin qui fait partie de son cabinet, qui m'avait donné la circulaire d'Hortefeux[2195], qui expliquait tout ça. Et donc, je suis

[2188] *Idem.*
[2189] Cette information, que nous avons pu confirmer, a été très peu reprise dans les médias généralistes, mais relevée par un média communautaire musulman. *Cf.* (non signé), (26/04/2016), « La date d'un examen d'une faculté de médecine parisienne changée pour cause de fête juive ? », Islametinfo.fr.
[2190] (non signé) (14/05/2013), « Laïcité : le report d'examens passe mal », *Le Parisien.*
[2191] Circulaire du 19/3/2008, Police des lieux de sépulture (NOR: INTA0800038C).
[2192] *« Le Décret du 23 Prairial organisant les cimetières communaux prescrivait les regroupements par religion, ce qui était ni plus ni moins la pratique traditionnelle pour les catholiques, mais aussi pour les protestants et les juifs, qui disposaient auparavant de leurs propres lieux d'inhumation, officiels ou clandestins. Simplement, on était passé des cimetières confessionnels à des regroupements distinctifs dans les mêmes lieux d'inhumation. Situation dont est resté aujourd'hui encore le souvenir désolant de l'Église catholique refusant la sépulture chrétienne à certains de ses membres, notamment les suicidés. La loi de 1881 est venue supprimer ces divisions confessionnelles, prescrivant aux maires l'affectation des défunts indépendamment de leur appartenance religieuse. », cf.* Prélot, P.-H. (1999), *op. cit*, p. 880.
[2193] Des cimetières juifs privés existent encore, dans la mesure où ils sont dérogatoires du régime commun depuis un décret du 10/02/1806.
[2194] Soussen Max, C. (2005), *« Iduei Nostri », pouvoir royale, communautés juives et société chrétienne dans les territoires de la Couronne d'Aragon au XIIIe et première moitié du XIVe siècle*, thèse de doctorat, Lille ; Blanchard, P. (2020), « Une approche archéologique des cimetières juifs médiévaux en Europe : Écueils et contraintes ». *Les Nouvelles de l'archéologie*, (160), 52-60.
[2195] Cette circulaire reprend celle du 19/02/2008 citée.

> retourné voir la mairesse, et qui m'a dit : « je ferai regarder ça par mon service juridique ». « Mais c'est une circulaire ministérielle, je vois pas en quoi vos juristes vont regarder ça, c'est réglé. ». Et finalement elle a pas voulu me donner mon carré, et j'ai saisi la sous-préfète. Et là, bizarrement, j'ai eu mon carré dans les 72h. Direct, c'est-à-dire que j'ai reçu 72h après une notification comme quoi j'aurais mon carré israélite. Je me suis tourné vers, je suis tourné vers le Grand Rabbinat oui. Le Grand Rabbinat est là pour répondre, oui parfois on s'aide entre collègues. »

Il apparait donc que cette circulaire constitue le principal support à la demande de carré confessionnel. Principal et non unique support, puisque face à un premier refus du préfet, cet enquêté s'est tourné vers le Grand Rabbinat de France. C'est donc une appropriation collective de cette disposition ainsi qu'une certaine solidarité en interne qui auraient permis à Frédéric d'obtenir satisfaction. Les cimetières font également l'objet de demandes auprès des institutions européennes (*cf.* chapitre 5). C'est peut-être à ce titre que des financements européens ont été dégagés pour entretenir et préserver 10 000 cimetières juifs, surtout en Europe de l'Est[2196].

Troisième mesure : depuis septembre 2007, les tribunaux rabbiniques peuvent tenir lieu de cour arbitrale[2197]. En effet, d'après le code de procédure civile, qui encadre de l'article 1442 à l'article 1507 les cours arbitrales, un tribunal rabbinique peut valoir tribunal arbitral. En conséquence, ses décisions ont l'autorité de la chose jugée (art 1476) et sont reconnues valides par la Cour d'appel de Paris (à condition qu'elles ne soient pas contraires au droit positif en vigueur). Il revient toutefois à cette dernière de donner force exécutoire à la sentence, via une procédure d'*exequatur*. La Cour peut en outre exercer un contrôle sur la sentence arbitrale en cas de recours en annulation formulé par l'une des parties[2198], mais s'agissant du fond, aucun recours n'est possible devant la juridiction étatique[2199]. S'il est avéré que certains principes n'ont pas été respectés (comme l'impartialité du juge, la constitution régulière du tribunal, le respect du principe de contradictoire), la Cour est alors fondée à annuler la sentence, et statuer

---

[2196] *Haguesher*, n°540, 20/03/2019, p.29.

[2197] *« La chambre arbitrale est composée de juges religieux, ce qui n'est en aucun cas interdit par le Code de procédure civile. Elle peut être saisie soit pas un compromis d'arbitrage soit par une clause compromissoire, dont le modèle est donné par la chambre elle-même : « Toute contestation survenant à l'occasion du présent contrat sera résolue par la Chambre arbitrale rabbinique* […] *conformément à son règlement que les parties déclarent connaitre et accepter. ». La principale obligation qui pèse sur la chambre arbitrale rabbinique est celle de respecter les principes directeurs du procès, auquel l'article 1464 du Code de procédure civile renvoie.* […] *L'appel n'est en principe pas possible, sauf si les parties l'ont admis* [art 1489] *et, dans ce cas, il aura lieu devant la cour d'appel de Paris. »*, p213. *Cf.* Tawil, E. (2016), *Justice et religion : la laïcité à l'épreuve des faits*, Paris, PUF.

[2198] *Cf.* art. 1492 du Code de procédure civile : *« Le recours en annulation n'est ouvert que si : 1° Le tribunal arbitral s'est déclaré à tort compétent ou incompétent ; ou 2° Le tribunal arbitral a été irrégulièrement constitué ; ou 3° Le tribunal arbitral a statué sans se conformer à la mission qui lui avait été confiée ; ou 4° Le principe de la contradiction n'a pas été respecté ; ou 5° La sentence est contraire à l'ordre public ; ou 6° La sentence n'est pas motivée ou n'indique pas la date à laquelle elle a été rendue ou le nom du ou des arbitres qui l'ont rendue ou ne comporte pas la ou les signatures requises ou n'a pas été rendue à la majorité des voix. »*, https://www.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI000023450708, consulté le 07/01/2022. Par exemple, la sentence arbitrale du 24/11/2010, jugée peu motivée par la Cour, a été annulée par une ordonnance du 23/09/2011. *Cf.* Tawil E. (2016), *op. cit.*, p. 247.

[2199] *Ibid.*, p. 61, 67.

sur le fond (sauf volonté contraire des parties)[2200]. Certes, cette mesure ne faisait pas l'objet d'une demande pressante des juifs orthodoxes[2201] et ne tend pas à simplifier une difficulté rencontrée dans la pratique. En revanche, elle a pour effet de renforcer l'intégralisme orthodoxe, en ce qu'elle donne davantage de poids, de reconnaissance, de légitimité, à une pratique religieuse, reconnue et insérée dans l'État de droit. De la sorte, plus de litiges entre juifs peuvent être résolus d'après la loi juive. La dimension intégraliste de cette mesure réside donc, par l'*imprimatur* étatique qu'elle confère aux sentences des cours arbitrales rabbiniques, dans l'extension de la référence religieuse : elle ne régit plus seulement la célébration de Dieu à travers le rite quotidien, mais aussi la régulation des rapports sociaux d'individus se reconnaissants dans la même communauté religieuse. L'on comprend alors pourquoi cette mesure a été portée par le *rav* Sitruk[2202], dont le travail de renforcement de l'orthodoxie a déjà été abordé (*cf.* chapitre 5). Cette décision pourrait donc correspondre à une politique de maintien du contact de la part d'un entrepreneur de cause orthodoxe.

Quatrième mesure : en application d'une décision ministérielle[2203], l'absence à un examen universitaire n'entraîne plus la défaillance d'un étudiant. Cette mesure peut certes paraître éloignée des préoccupations des juifs orthodoxes, mais elle les concerne au premier rang. En effet, en raison de conflits occasionnels entre calendriers religieux et universitaire, de nombreux étudiants orthodoxes ne se présentaient pas aux examens ou concours. De fait éliminés, ils devaient alors, pour les plus déterminés, représenter l'épreuve concernée l'année suivante, en espérant une meilleure fortune. Cette demande était principalement, mais non exclusivement, portée par des acteurs orthodoxes, concernés au premier chef par le respect strict de *shabbat* et des fêtes. En témoigne la presse orthodoxe, qui s'en réjouit :

[2200] *Ibid*., p. 67.
[2201] En tous les cas dans le cadre de cette enquête. Peut-être cette demande était-elle plus forte dans les années 2000, mais, ayant été satisfaite en 2007, elle ne serait plus une question au-delà. C'est peut-être pourquoi elle n'est pas apparue dans la présente enquête.
[2202] https://www.dintorah.fr/pages/historique.html, consulté le 07/01/2022.
[2203] Il s'agit de la mesure 52 « Une meilleure prise en compte des absences justifiées aux examens », du document produit par le MESR « 20 mesures nouvelles de simplification pour l'enseignement supérieur et de la recherche », p. 8.

Illustration 33 - La réception d'une inflexion de politique publique par des orthodoxes

Bonne nouvelle pour les étudiants chomré chabbat



LE grand rabbin de France, Haïm Korsia, s'est félicité de la décision prise fin janvier par le ministère de l'Education supérieure et de la Recherche. Après des années d'attente et de réclamations vaines de la part des associations juives, l'exécutif a enfin supprimé le « O éliminatoire » à dater de la prochaine rentrée universitaire. Redoutée par les étudiants, cette note sanctionnait les candidats absents aux examens et concours pour raisons religieuses. Elle était particulièrement dommageable et scandaleuse pour les Juifs respectant le chabbat et les 'haguim. Désormais, un jeune absent dans ce contexte ne sera plus considéré comme défaillant si sa justification est crédible en fonction du calendrier hébraïque. La mesure s'inscrit dans le cadre de la simplification de la vie académique voulue par le gouvernement. *« Œuvrant depuis longtemps en ce sens et toujours à l'écoute des étudiants confrontés à des examens ayant lieu chabbat et les jours de fêtes, je me réjouis de l'adoption de cette mesure, qui met fin à des situations individuelles ubuesques et souvent douloureuses »*, a commenté le grand rabbin Korsia. A.G.

Source : *Haguesher* [2204]

Or, le texte fourni par le ministère ne comporte aucune indication de ce qui est considéré comme une absence dûment justifiée. L'on peut supposer que la circulaire de 2004 précitée servirait de base, auquel cas une absence pour motif religieux serait considérée comme justifiée. L'étudiant n'étant pas considéré comme défaillant, les notes obtenues aux autres épreuves seraient prises en compte. Mais en tout état de cause, cet article de la presse orthodoxe (mais aussi d'autres, ainsi qu'un communiqué du Consistoire) procède à un raccourci, et semble tirer d'un silence du texte une interprétation favorable, peut-être à partir de précisions transmises par le Grand Rabbin Haïm Korsia, longtemps aumônier des étudiants et engagé sur cette question[2205].

Pourquoi ces diverses mesures, à destination des juifs orthodoxes, ont-elles été prises à cette période, de 2007 à 2011 ? Une hypothèse serait que la période 2007-2011 ait constitué une fenêtre d'opportunité pour des demandes de juifs orthodoxes. Cette période correspond certes au mandat de Nicolas Sarkozy, mais il serait hâtif à ce stade d'en inférer un lien de causalité. En effet, la reconnaissance dans l'ordre juridique des cours arbitrales rabbiniques, intervenue dès septembre 2007, peut être mise au crédit du

[2204] *Haguesher*, n°442, 01/02/2017, p. 13.

[2205] Un autre raccourci, en revanche plus difficile à comprendre, concerne les vœux à la communauté juive le 3 octobre 2017 du Premier Ministre Edouard Philippe. En effet, il fait allusion à la difficulté de passer des examens et de célébrer certaines fêtes (*« Je ne vois pas par exemple ce qui empêche de faire en sorte que le calendrier des examens permette à un lycéen ou à un étudiant de vivre sa foi tout en poursuivant ses études et en passant ses examens. Et il y aurait quelque chose de curieux à se poser aujourd'hui cette question alors que pendant si longtemps elle n'a jamais été posée. A mon avis, il existe une différence assez nette entre être neutre et l'assumer et le revendiquer, et être tracassier. »*, « Discours du Premier ministre - Cérémonie de vœux à la communauté juive », et déclare souhaiter un aménagement du calendrier universitaire, sans toutefois annoncer officiellement d'action en la matière. Or, la presse juive (*cf.* Chalautre, O. (03/102017), *op. cit.*), pas seulement orthodoxe, indique que les calendriers universitaires seront désormais compatibles avec les fêtes et qu'à défaut, des sessions de rattrapage seraient systématiquement prévues. Sauf lacune de notre recherche, aucune décision officielle n'a pourtant été prise en la matière.

Grand Rabbin Sitruk, dont les relations étroites avec le Président de la République Jacques Chirac étaient connues. De ce point de vue, cette reconnaissance est peut-être davantage le fait d'une action du Consistoire et du Grand Rabbinat de l'époque auprès de Jacques Chirac, qui aurait abouti, au gré des processus de modification du code de procédure civile, en septembre 2007.

1.2 Informels

Ce type d'action est dit informel dans le sens où il ne fait pas l'objet de régulation normative, mais relève de la seule pratique politique et administrative. *Chavouot* fait donc depuis 2008 partie des jours pouvant donner lieu à autorisation d'absence. Pourtant, en raison de l'autonomie des universités, ces dernières demeurent libres de fixer les calendriers d'examens. C'est pourquoi le Ministère de l'Enseignement Supérieur, de la Recherche et de l'Innovation fait des recommandations en ce sens, invitant les universités et écoles post-classes préparatoires à prendre en compte les fêtes religieuses au moment d'arrêter les dates d'examens (Julien). En cas de difficulté, il arrive même au Ministère d'entrer en contact avec l'école concernée :

> « Un étudiant au sein d'une école n'a pas voulu composer un samedi matin et s'est plaint que cette non-composition ait été sanctionnée par un zéro. Il en a fait part au ministère et nous avons appelé le directeur de l'école. »

L'objet de cet appel était, d'après Julien, de rappeler le cadre juridique sur cette question : une dispense d'assiduité peut être autorisée en cas de fête religieuse, sans qu'aucune sanction ne puisse être prévue. Et Julien d'ajouter une recommandation : il est préférable de ne pas prévoir d'examens pendant des fêtes religieuses. Le fait toutefois que le Ministère ait été informé de ce cas témoigne d'une relation fluide avec des organisations juives (tant il est crédible que l'étudiant en question soit juif) et d'une certaine intervention du Ministère, comme facilitateur des relations entre étudiants et établissements pourtant autonomes. En outre, une fois les calendriers d'examens fixés, le Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche et de l'Innovation transmet ceux dont il a connaissance à une seule organisation, l'AJECLAP - Association pour l'intégration des étudiants juifs de France, en lien sur ce sujet avec le Grand Rabbinat (Julien), notamment du temps de Joseph Sitruk[2206]. En retour, l'association peut signaler au ministère des conflits de calendriers d'examens et de fêtes religieux. Il se charge alors de le porter à la connaissance des établissements concernés. Ces exhortations sont informelles dans la mesure où elles ne laissent pas de trace et ne procèdent d'aucune disposition réglementaire. Il s'agit d'une pratique routinière (« *C'est très ancien, je ne*

[2206] Perez, F. (29/09/2016), « Joseph Haïm Sitruk, un maître inoubliable », *The Jerusalem Post.*

suis même pas sûr qu'on en ait la mémoire ici. », confie Julien), entretenue annuellement par cette association, et à travers elle, le Grand Rabbinat. Pour répondre à cette difficulté des examens ayant lieu un jour de fête ou de *shabbat*, un autre geste, en forme de faveur, a pu être pratiqué. En effet, des étudiants orthodoxes auraient bénéficié de mises en loge, au terme d'un accord entre autorités rabbiniques et écoles, de commerce le plus souvent (*cf.* Zvi, 37 ans, chapitre 5). Or, l'Élysée aurait appuyé cette demande de l'AJECLAP auprès des écoles concernées[2207], au moins jusqu'en 2011. Il s'agissait alors d'une fête absente de la circulaire sur les dispenses d'assiduité citée plus haut (en l'occurrence, *Pessah*).

Le calendrier des fêtes religieuses sur lequel s'appuie le MESR[2208], lui est communiqué par le Bureau Central des Cultes. C'est que le BCC est au plus près des cultes, et contribue d'une gestion informelle et bienveillante du religieux en France (Nathalie et Léo). Haïm Nisenbaum, porte-parole des institutions loubavitch de France, y est par exemple reçu, au sujet notamment des œuvres scolaires loubavitch. En effet, cette association est reconnue d'utilité publique[2209] alors qu'elle a aussi un volet cultuel. Or, le culte n'est pas d'intérêt général. C'est pourquoi le Bureau Central des Cultes lui a demandé une clarification statutaire, en scindant ses activités. L'attitude du Bureau se serait voulue bienveillante, graduelle, et sans injonction. La phase d'accompagnement aurait ainsi consisté à indiquer les démarches requises par le Bureau des associations et fondations, rattaché au Premier Ministre et chargé de délivrer les reconnaissances d'utilité publique. Malgré des réticences liées à la dépendance au sentier, cette méthode serait un succès (Nathalie et Léo).

Au niveau méso, également, des gestes informels ont cours. En effet, alors que le Concordat est consolidé juridiquement[2210], l'on pourrait penser qu'il absorbe l'ensemble des pratiques bienveillantes envers les cultes, comme des subventions pour l'entretien des lieux de culte et la prise en charge des loyers des ministres du culte. Outre ces dispositifs, qui engagent les principales dépenses (Patrick), des gestes de bonne volonté s'ajoutent à ce cadre juridique. Plus qu'un cadre, le Concordat est porteur d'une vision favorable aux cultes, d'un esprit particulier pourrait-on dire :

> « Ici, quand le Président de Région prenait la parole à la cathédrale ou à la synagogue, que le Président de Département prend la parole à la synagogue, c'est juste normal, au moment de Rosh Hachana. […] De mon point de vue, l'Alsace est un Liban positif. » - Luc.

[2207] Mauduit, L. (12/04/2011), « Grandes écoles : le coup de l'Elysée contre la laïcité », *Médiapart* ; Sgherri, M.-S. (12/04/2011), « Grandes écoles : l'Élysée organise un concours parallèle réservé aux juifs pratiquants », *Le Point.*
[2208] Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche.
[2209] *Cf.* annexe 15.
[2210] Décision n° 2011-157, QPC du 5 août 2011.

Se dégage de cet extrait la conception de l'Alsace comme une terre où les relations entre institutions publiques et religions sont pacifiées ; en témoignent les prises de parole de responsables politiques dans des lieux de culte. Par la référence au Liban, Luc ne désigne ainsi pas seulement la mosaïque confessionnelle que serait l'Alsace, mais aussi la visibilité des religions dans l'espace public, qui se donnent à voir, qui côtoient, en bonne intelligence, les responsables politiques. Or, ce climat apaisé, cet esprit concordataire, sont utilisés pour justifier des gestes qui ne sont pas expressément prévus par le texte concordataire (*cf. infra*). Les enquêtés orthodoxes apprécient tout particulièrement cette position :

> « J'ai un fils qui était, ici, à Strasbourg en math sup, math spé, qui avait les DST [devoirs sur table] qui tombaient tous les samedis, et tous les vendredis. Les profs lui donnaient sous enveloppe fermée le sujet du DST du lendemain, qu'il ouvrait soigneusement le samedi soir et il composait dans le même temps que ses copains et il rendait sa copie le lundi matin. Il y a là aussi un effet du Concordat sur la place de la religion dans la ville locale, y compris publique. » - Jacob, 56 ans.

Il peut être surprenant de mobiliser le Concordat pour procéder à de tels arrangements pour des examens empiétant sur un temps religieux, dans la mesure où aucune clause du texte concordataire ne les prévoit. C'est que, à bien lire cet enquêté, le Concordat rayonnerait par-delà ses textes et infuserait l'ensemble des rapports entre institutions publiques et acteurs religieux. Pour le dire d'un mot, il agirait par un ressort psychologique tout autant que juridique. C'est en ce sens que le terme informel trouve ici à s'appliquer, dans la mesure où, encore une fois, les enquêtés institutionnels relevant du droit alsacien-mosellan se revendiquent du Concordat pour procéder à ces gestes de bienveillance *praeter legem*. Outre des dispositifs écrits bénéfiques aux orthodoxes, telles que la rémunération de 8 rabbins et la propriété des cimetières par le Consistoire, c'est en tout cas une attitude particulièrement bienveillante envers les religions qui est retenue des acteurs institutionnels.

Les acteurs institutionnels concordataires se démarquent même par leur investissement du champ interreligieux. Ils peuvent ainsi financer des initiatives des collectivités locales en faveur du pluralisme religieux et de l'interreligieux. Luc prend l'exemple d'un carnet de dialogue interreligieux intitulé « *citoyenneté vivre ensemble, le dialogue intercultuel et interculturel* ». Il propose douze actions concrètes (comme la visite par des élèves de jardins interreligieux, ou du patrimoine architectural de la ville, la rencontre de responsables de culte pour réaliser un calendrier interreligieux). Le Bas-Rhin dispose par exemple d'un Fonds InterReligieux (FIR), au budget certes réduit (5 000€ environ), mais qui appuie des associations de dialogue interreligieux (Luc). La région Grand-Est, dont les structures sont en partie héritées de l'ex-région Alsace, a

notamment conservé le Comité Interreligieux : organe indépendant de la région, chargé d'émettre un avis sur les demandes de subventions adressées à la région. Là encore, le budget peut sembler réduit (15 000€ par an, Isabelle et Elie). Au moins ce sujet fait-il l'objet d'une enveloppe budgétaire spécifique, et a ouvert un poste de chargé de mission pour le dialogue interreligieux. Sont ainsi organisés des voyages entre différents responsables du culte, notamment à Auschwitz, et des conférences telles que les assises interreligieuses. Autre initiative, qui touche aussi à la religion comme culture : les veilleurs de Mémoire, un dispositif proposant à des riverains de surveiller des cimetières juifs, pour lutter contre leur dégradation (Luc). Cet investissement dans l'interreligieux s'inscrit d'autant plus dans cet esprit concordataire qu'il n'est pas repris par les autres enquêtés institutionnels de cette enquête. A l'instar de Franck, conseiller municipal d'opposition à Aix-les-Bains, ou Fernand, conseiller municipal de la majorité à Meaux, Christophe, conseiller municipal de la majorité à Tresserve, rejette toute action de la mairie en matière de dialogue interreligieux (« *Je ne pense pas que ce soit à nous d'en être les instigateurs. Le religieux doit être dans la sphère du religieux. L'initiative doit venir des religions.* »). Alors que Luc justifie les actions menées en la matière, en invoquant à la fois le contenu et le but, Christophe avance donc une position de principe, ne cédant rien de la séparation des sphères.

A la croisée des échelons, des arrangements ciblés peuvent avoir cours au sein de ministères envers leurs membres. C'est ce que rapporte Maurice, 70 ans :

> « Concernant le travail, dans tous les postes que j'ai occupés -il n'en a pas eu beaucoup, il y en a eu trois autour d'une quarantaine d'années de travail. Il y en a eu trois et ce sont tous des organisations paragouvernementales, comme la Chambre de Commerce de Paris ou bien carrément des administrations centrales comme les ministères de la santé, ministère du travail et ministère de l'économie et des finances. Dans tous les cas, et tout au long de ma carrière, j'ai rencontré une grande compréhension, une grande facilité de réaliser ce que je devais réaliser en tant que juif religieux. Et … il m'est arrivé une fois, c'était une réunion importante concernant une direction importante du ministère, de devoir participer à une réunion vendredi après-midi. Et en accord avec le directeur, j'ai dit que je resterais jusqu'à l'heure limite, limite limite limite, et je quitterais le ministère et rentrerais chez moi à pied. Ça m'est arrivé une fois. Et là aussi, il a tout à fait accepté l'idée et j'ai dû quitter vers 16h45 le bureau en laissant toutes mes affaires dans un coffre et je suis rentré chez moi à pied. »

Des gestes informels auraient donc aussi lieu au sein de ministères ou d'administrations centrales, signe de relations fluides à ce sujet.

2) Des gestes locaux

2.1 Formels

Ce premier type de gestes locaux s'adosse à des dispositions légales, dont peuvent se prévaloir des responsables politiques locaux. 4 seront envisagés. C'est le cas des carrés confessionnels dans les cimetières. En effet, à la demande de juifs de la ville, Dominique Dord, alors maire UMP d'Aix-les-Bains, a donné en 2008 son accord à la constitution d'un carré confessionnel (Jean). En 2005, c'est le maire UMP de Saint-Brice-sous-Forêt, Alain Lorand qui a fait de même, à la demande de juifs en 2005[2211]. A Paris, des carrés confessionnels sont en place au moins dans les cimetières de Bagneux, Pantin, Montparnasse, et Thiais[2212]. Mais il s'agit-là d'une pratique décidée par la municipalité concernée, qui n'y est pas contrainte : le règlement des cimetières parisiens est silencieux sur les enterrements par confession, et le service des cimetières, consulté à ce sujet, rejette toute intervention en la matière[2213]. Le terme de gestes, de bonne volonté, trouve à s'appliquer dans la mesure où aucune obligation n'est faite aux maires de procéder à des carrés confessionnels. Il s'agit-là d'une possibilité qu'ils peuvent ou non mettre en pratique.

Autre geste régulé par des procédures : l'octroi de subventions. Par exemple, la mairie de Strasbourg accorde des subventions à des associations hébergées par le Consistoire du Bas-Rhin (*Yehouda Halevi*) ou à l'association loubavitch. Parfois d'un montant non négligeable (près de 180 000 € en 2018, et 30 000€ pour le prêt de matériel), elles permettent aux crèches associatives loubavitch et au centre de loisir (*gan*) de ne pas être déficitaires (Liliane, 66 ans). Sollicitée au sujet de la construction d'une *yeshiva*, des *haredim* strasbourgeois ont obtenu une participation à hauteur de 10%, correspondant aux mises aux normes et rénovation (Patrick).

Il en va de même pour les autorisations d'occupation temporaire de l'espace public, souvent sollicitées à l'occasion de la fête de *Souccot* par exemple. Certaines sont en effet affichées sur les *souccot* :

[2211] *Saint-Brice Mag*, n°40, septembre 2005, p. 3.
[2212] *Cf.* annexe 16
[2213] *Cf.* annexe 17

Illustration 34 - Autorisation d'occupation du domaine public sur une *soucca*, bd Auriol, Paris, 2021



Source : photographie de l'auteur

Illustration 35 - Vue d'ensemble de cette même *soucca*



Source : photographie de l'auteur

Malgré la qualité limitée de cette photographie, plusieurs éléments sont identifiables. Tout d'abord, à gauche, on lit notamment que « *Article 1er : l'autorisation d'occupation sollicitée par BETH LOUBAVITCH au 18 boulevard Vincent Auriol, 75013 PARIS, est accordée à titre précaire et révocable sur demande motivée de l'administration, suivant les prescriptions ci-dessus*.[2214] ». A droite, le bénéficiaire de cette autorisation est le *Beth* Loubavitch du XIIIe, au nom du délégué loubavitch (*chaliah*) de cet arrondissement. La *soucca* y est décrite comme une « *hutte en bois, couleur marron* », de 10 mètres de longueur, installée sur le trottoir pendant plus de deux semaines (16 jours, du 14 au 30 septembre). Outre la preuve d'une certaine maîtrise des démarches administratives par le mouvement loubavitch (la demande a par exemple été faite plus d'un mois en avance), ce document fait état de la bonne disposition de la municipalité de Paris. Elle accorde en effet des autorisations d'occupation du domaine public, en l'occurrence non pour des travaux, mais pour la pratique d'une fête religieuse sur la voie publique non expressément ouverte au public.

Plus permanent, l'octroi de terrains est un autre type de gestes d'autorités locales envers des juifs orthodoxes. Dès les années 1950, la mairie du XIe arrondissement de Paris donne un terrain municipal pour y construire la synagogue de la Roquette[2215]. Cette pratique a été poursuivie, quelque 30 ans plus tard, par Jacques Chirac, alors maire de Paris. Sous son mandat, la Ville de Paris a cédé[2216] au Consistoire, les terrains (1650 m^2) qui serviront plus tard à la construction du Centre Européen du Judaïsme[2217]. Mêlant espaces culturel et cultuel, le permis de construire a été accordé par Bertrand Delanoë, nouveau maire de la ville, le 16 mars 2002. Ce centre, plutôt tourné vers le judaïsme orthodoxe, a été financé par l'État, la région Ile-de-France et la mairie de Paris à hauteur de 3 millions d'euros (complétés par 4 millions d'euros d'emprunts et 7 millions d'euros de dons et souscriptions)[2218]. Mais c'est surtout son action auprès des écoles loubavitch qui a valu à Jacques Chirac un soutien indéfectible de la part de rabbins orthodoxes de premier plan. Il a en effet attribué des terrains et facilité l'octroi de contrats d'association

[2214] Le second article stipule que « *le Directeur de la Voirie et des Déplacements, le directeur de l'Urbanisme de la Mairie de Paris, et le Directeur de l'Ordre Public et de la Circulation de la Préfecture de Police de Paris sont chargés, chacun en ce qui le concerne de l'exécution du présent arrêt*. ».
[2215] *Haguesher*, n°489, 31/01/2018, p. 18.
[2216] Selon une pratique rappelée notamment à l'article L.3211-14 du Code Général de propriété des personnes publiques, selon lequel « *les collectivités territoriales, leurs groupements et leurs établissements publics cèdent leurs immeubles ou leurs droits réels immobiliers, dans les conditions fixées par le Code général des collectivités territoriales* », dans le cadre de la liberté d'action des personnes publiques reconnue par le Conseil d'État (CE, 26/10/1994, n°121717). La politique foncière à l'égard des cultes s'est par la suite plutôt orientée vers la signature de baux emphytéotiques, en vigueur dès les années 1970, mais consacrés dans l'ordonnance n°2006-460 du 21/04/2006.
[2217] *Haguesher*, n°561, 30/10/2019, p. 12 ; Le Mitouard, E. (27/10/2019), « Paris : Le Centre européen du judaïsme inauguré par Emmanuel Macron », *Le Parisien.*
[2218] Barbot, L. (10/12/2019), « Le XVIIe arrondissement accueille le Centre européen du Judaïsme », *Les Echos ; Haguesher*, n°561, 30/10/2019, p. 12.

avec l'État[2219]. (Un autre geste date de 1994 : alors que le conseil régional d'Ile-de-France refuse aux institutions loubavitch une garantie d'emprunt pour la construction d'un lycée, c'est le Conseil de Paris, présidé par Jacques Chirac, qui se portera garant[2220]). En sus de sa reconnaissance « *de la responsabilité de l'État français dans la déportation des juifs vers les camps de la mort* »[2221], c'est ainsi surtout ses gestes envers leurs institutions qui ont valu à Jacques Chirac un soutien constant des juifs orthodoxes, malgré ses prises de positions en matière de politique étrangère. Moins connue est la cession en 2000 par la mairie de La Courneuve d'un terrain municipal à l'association israélite (orthodoxe) de la ville pour y construire une *gueniza* : ce local destiné à abriter des livres d'étude, dont des exemplaires du Talmud et de la Torah[2222].

2.2 Informels

D'autres gestes locaux ne procèdent pas de l'application d'une norme ou incitation supérieure, mais d'un dialogue entre différents acteurs locaux. C'est ainsi au terme de discussions avec des étudiants orthodoxes que des responsables d'universités ou des enseignants ont accepté de déplacer des dates d'examens. Nombre de juifs orthodoxes auraient bénéficié de ces arrangements.

> « J'ai eu des partiels les jours de fêtes, et des partiels le *Shabbat*. Et durant mes 5 ans de droit […] fin des années 90, début des années 2000 […], on était deux ou trois dans l'amphithéâtre à demander des reports. J'ai toujours réussi avec les profs, avec les chargés de TD, ou avec les maîtres de conférence à trouver une solution, toujours. Soit d'obtenir un examen, l'organisation d'un partiel particulier, avec un nouveau sujet, qui demandait malgré tout de la part des profs un investissement etc. Soit un report de date, lorsque c'était pas vraiment des partiels mais plutôt des examens de mi-parcours etc. […] J'ai toujours réussi pendant mes années universitaires à obtenir, à trouver une solution. » - Ilan, 40 ans.
> « [à l'université] j'ai pu suivre un cursus tout à fait normal et il m'est même arrivé que des examens tombaient Shabbat et que le professeur ait organisé des épreuves avant Shabbat et me permette de passer normalement des épreuves pour l'obtention du diplôme. Ça, c'est arrivé, ça m'est arrivé personnellement. » - Maurice, 70 ans.

Conformément à l'une des stratégies établies au chapitre précédent, ces deux enquêtés ont porté leurs demandes au niveau le plus proche. C'est ainsi qu'ils ont pu mener leurs études supérieures dans des établissements publics, et respecter *shabbat* et les fêtes. Avant l'affaire du voile de Creil de 1989 (*cf.* section suivante), dans ce même collège Gabriel-Havez, une vingtaine de collégiens juifs avaient obtenu, au moins jusqu'en 1989, d'effectuer leur rentrée avec une dizaine de jours de retard pour fêter

[2219] *Haguesher*, n°560, 07/10/2019, p. 22.
[2220] Weill, N. (21/09/1996), *op. cit.*
[2221] *Actualité Juive*, n°1539, 03/10/2019, p. 24-25.
[2222] *Haguesher*, n°492, 21/02/2018, p. 20.

Roch Hachana, Yom Kippour et *Souccot*, et de s'absenter le samedi matin et de porter la kippa[2223]. Suite à des problèmes posés par l'utilisation de digicodes pendant *shabbat*, un accord a été conclu entre l'Office Public de l'Aménagement et de la Construction (OPAC) de Paris et le Grand Rabbinat de France[2224], ou encore entre l'office HLM de Clichy-la-Garenne et une entreprise spécialisée dans les systèmes de protection[2225]. Dans les deux cas, la solution consiste en la pose de serrures mécaniques, ajoutées au système de protection électrique.

D'autres gestes sont plus informels. Ils concernent la mise à disposition gratuite de salles communales pour des cours (un *Beth HaMidrach* se tient par exemple dans une salle de la mairie du XIV[e] arrondissement de Paris, bien que les cours ne soient pas mixtes entre hommes et femmes[2226] ; un centre de loisirs loubavitch est hébergé, le temps de l'été, dans des locaux d'écoles publiques à Saint-Brice-sous-Fôret[2227]), d'infrastructures (un gymnase est prêté par la mairie socialiste de Créteil[2228]), ou encore de parcs (autorisation a été donnée par la mairie de Puteaux à la tenue d'un barbecue pour la fête de *Lag BaOmer*[2229]). Ces gestes concernent aussi le prêt de matériel : de nacelles pour l'allumage de *Hannoucca* à Strasbourg (Patrick), ou de barnum pour la fête de *Souccot* à Tresserve (Christophe). Les juifs orthodoxes bénéficient en outre d'autres services, comme d'une assistance juridique et administrative des services municipaux. A Armentières-en-Brie, il est arrivé au maire d'apporter lui-même les documents administratifs que les responsables de l'école doivent remplir[2230]. A Aix-les-Bains, la mairie assure une assistance juridique, en matière de foncier ou d'urbanisme, aux juifs orthodoxes (Jean), de même qu'à Strasbourg (Patrick, *cf. infra*). Parfois, les services rendus concernent des logements sociaux, dont l'octroi à des responsables du culte est facilité, sur demande du maire.

> « Il m'est arrivé très souvent d'intervenir, et je continue à le faire quand ça a une réelle nécessité pour la pratique d'un culte. Il se trouve que nos logements sociaux sont quasiment à mi-chemin entre la *yeshiva* et la mosquée. Il peut y avoir des problèmes, alors si un imam demande un logement social, ou un membre de la communauté hébraïque qui a une importance en termes de professorat, d'influence dans cette communauté, qui a besoin d'être sur place à Tresserve, il est évident qu'on essaie de leur obtenir ce qui est nécessaire pour eux. Faut pas oublier que pour la communauté juive que nous avons, c'est une communauté qui a ses principes et préceptes de vie, ils ont besoin de n'être pas très loin de la gare, il y a des problèmes

[2223] (non signé), (12/01/1990), "L'application de la circulaire sur le foulard islamique Le conseil d'administration du collège de Creil est plus nuancé que le principal", *Le Monde* ; Cardoso, L. (1990), « Au cœur de l' « affaire ». Un professeur de Creil témoigne », Hommes & Migrations, (1129-1130), 7-12, p. 1.
[2224] Endelstein, L. (2009), *op. cit.*, p. 406
[2225] Henry, C. (07/06/2008), « La clé magique qu'attendaient les juifs », *Le Parisien*
[2226] *Haguesher*, n°455, 17/05/2017, p. 16.
[2227] *Cf.* annexe 18.
[2228] *Haguesher*, n°500, 25/04/2018, p. 42.
[2229] *Haguesher*, n°509, 27/06/2018, p. 14.
[2230] Calant, G. (31/07/1998), « La communauté juive vit dans la discrétion », *Le Parisien.*

de distance, pas très loin de la *yeshiva* parce qu'ils y vont généralement à pied et n'ont pas toujours des voitures. Il y a des obligations de vie qui font qu'on est obligé d'intervenir pour leur avoir des appartements, un certain nombre de choses comme ça.
Enquêteur : Cette aide pour les logements sociaux, c'est quelque chose que vous avez toujours mené depuis que vous êtes aux responsabilités ?
Enquêté : Toujours mené, tout à fait. » - Christophe.

Ce membre de la majorité municipale affirme donc sans difficulté ses intercessions en faveur de la communauté orthodoxe de sa ville. En expliquant cet appui, il fait montre, si ce n'est d'une certaine connaissance, du moins d'une certaine proximité, voire empathie envers ses administrés. C'est en effet au titre des déplacements à pied pendant *shabbat* et de la renommée des rabbins concernés que des logements sociaux sont accordés. Au nom de la même empathie, Christophe intervient également auprès de commissions de sécurité, prévues par le code de la construction et de l'habitation, auxquelles assistent notamment le maire et un représentant du préfet.

« C'est toujours le même type de demandes, qui est toujours lié à l'existence même de la vie de la *yeshiva*. On a eu beaucoup à intervenir pour des problèmes. On a de plus en plus de normes d'incendie, de sécurité, pour les logements de sommeil, pour l'internat. On a eu très souvent à intervenir auprès de la commission de sécurité, des pompiers qui passent régulièrement et qui peuvent imposer un certain nombre de travaux. C'est vrai que j'ai toujours été obligé d'être le temporisateur parce que les commissions sont souvent dans l'application pure, stricte, simple d'un texte qui vient de sortir mais qui se traduit pas de la même manière dans un budget d'enseignement éducatif, même religieux. J'ai eu beaucoup de demandes mais qui sont plus liées à ces modifications administratives de travaux. En fait, à chaque fois, comme ils sont parfaitement de bonne foi, quand ils me disent qu'ils peuvent pas faire les travaux avant 6 mois, voilà, on demande à la commission de statuer dans 6 mois pour que les travaux soient faits. Mais ils ont toujours été faits. On intervient plus au niveau du décalage des travaux. » - Christophe.

C'est donc un rôle de facilitateur que joue la mairie de Tresserve, entre la communauté orthodoxe et des instances administratives, un rôle d'interlocuteur privilégié faisant preuve de compréhension et capable d'accompagnement. Tout aussi informels, certains gestes sont d'autant plus remarquables qu'ils suscitent des dépenses pour les municipalités qui y consentent. C'est par exemple la mairie des Lilas qui assumerait à ses frais le repas de la fête de *Pessah* (*seder pessah*), déficitaire (Yaacov, 70 ans[2231]). A Meaux, la mairie se montrerait encore plus bienveillante.

« Enquêteur : Vous disiez que la mairie vous aide, c'est-à-dire ? Quel type d'aide ?
Enquêté : Ecoutez, il se trouve que le maire est d'origine juive, par son père. C'est lui qui nous a construit la *gueniza*, la cavité où on balance tous les livres anciens etc. Il nous a construit aussi un mur, qu'on a de ce côté-là pour nous protéger contre

[2231] S'il n'est pas possible de vérifier cette information, le propos de l'enquêté semble crédible, dans la mesure où il n'aurait pas intérêt à ce qu'une telle information soit divulguée. Il serait même dans son intérêt de ne pas en faire mention, et de revendiquer pour lui-même et sa communauté une ingéniosité telle qu'ils parviendraient à surmonter les difficultés économiques (sans davantage préciser).

> des lanceurs de pierres. […] Il nous aide dans plusieurs domaines, gracieusement. Je vous donne un exemple, lorsque on a construit le *mikvé*, les premiers travaux, il y avait de la terre, des tonnes de tas qui étaient là. L'entrepreneur a dit « c'est pas mon travail de le faire », alors qu'en principe d'après l'architecte, c'était à lui de le faire, bon. C'est resté là pendant des mois, je téléphone à la mairie, je passe par des, je louvoie. Je tombe sur Monsieur Wilaman, qui est un ancien parent d'élève, donc je le connais très très bien -j'ai eu ses filles à l'école. Il a donc mobilisé trois, trois [insiste sur trois] agents pendant 15 jours pour ramasser toute la terre, gratis. Et d'après l'architecte, c'est une histoire de 15 000 euros. D'autre part, ici, l'entrepreneur a laissé les gravats. Il y en avait peut-être pour 600 kilos de gravats. La même chose. Intervention de la mairie auprès de l'entrepreneur, qui l'a obligé à venir ramasser les gravats. Et sur plein de choses. Bon c'est vrai, il y a des choses qu'on ne peut pas faire. Par exemple, on avait un problème au niveau du pavillon là-bas, le faitage menaçait de tomber. On téléphone, écrit des articles. Il a dit : « non ça c'est cultuel, on peut pas intervenir », finalement bon il y a des choses qu'il peut faire, des choses qu'il ne peut pas faire. » - Didier, 65 ans.

Ce responsable communautaire fait ainsi état d'une relation proche avec la mairie, notamment renforcée par la présence d'un fidèle au sein du conseil municipal (ce que confirme Esther, 46 ans). Parmi les quatre actions évoquées, la construction d'un mur répond en l'occurrence à un besoin de protection. Le retrait des gravats suite à la construction du bain rituel (*mikvé*) peut correspondre, quant à lui, à ce qu'un membre de la majorité municipale appelait « *travaux de jardinage* » (Fernand), dont le montant (« *quelques dizaines de milliers d'euros* ») est proche des 15 000€ dont parle Didier. Quatrième action évoquée, l'intercession auprès de l'entrepreneur ayant réalisé la seconde partie des travaux. Une assistance non pas administrative cette fois, mais juridique (relative à la bonne exécution d'un contrat). En revanche, la première action ne rentre dans aucune de ces catégories. En effet, la construction d'une *gueniza*, que Didier attribue à la mairie, ne relève ni de « *travaux de jardinage* » ni d'une assistance non coûteuse. Or, il n'en est fait aucune mention dans les procès-verbaux des conseils municipaux ou dans les bilans budgétaires présentés par la mairie. Toutes les demandes ne trouvent certes pas satisfaction, en témoigne celle portant sur les faitages de la synagogue. Quoi qu'il en soit, ces gestes à destination de la communauté juive de la ville représentent des sommes non négligeables en valeur absolue, et ne procèdent d'aucune obligation juridique. L'attitude de la mairie serait donc bienveillante par excellence, peut-être -c'est une hypothèse-, facilitée par la présence d'un fidèle dans l'équipe municipale (Esther, 46 ans). Un point sur lequel il est difficile de statuer est l'éventuelle aide financière de la mairie à la construction du *mikvé*. Si Esther semble l'affirmer (« Enquêteur : *la mairie fait plutôt un bon travail pour la communauté ?* Enquêtée : *oui. Notre mikvé est payé. Ils le finissent bientôt* »), et si Fernand, membre de la majorité municipale, s'est trouvé embarrassé (« *lors de cette visite du bain rituel,*

on [lui] *demande s'il est possible de procéder à quelques aménagements* »), des éléments plus probants sont nécessaires pour confirmer une telle aide.

La ville d'Aix-les-Bains est un autre exemple de gestes informels spécifiques à destination des juifs orthodoxes. Plusieurs enquêtés ont effectivement fait état d'interventions de la part de la mairie au bénéfice de la communauté orthodoxe locale, et Yoan, 55 ans, de reconnaître qu'elles représentent une certaine dépense pour la ville. Nous en donnerons quatre exemples. Samson, 60 ans, évoque ainsi des travaux de jardinage (abattage d'un arbre par exemple) pris en charge par la municipalité. Ce point est confirmé par un membre de la majorité municipale :

> « **Enquêteur** : Dans d'autres communautés, la municipalité met à disposition un jardinier pour tailler la pelouse…
> **Enquêté** : Ça non, on l'a fait
> **Enquêteur** : … met à disposition une salle
> **Enquêté** : Ça oui, oui bien sûr, gratuitement si on peut. Jardinier on l'a fait par le passé je vous l'avoue, parce qu'on est de plus en plus dans cette difficulté de refus. Et puis, il y a des gens qui s'opposent. La stricte application de la laïcité, nous c'était plus dans le souci d'aider, les rabbins sont quand même âgés. Mais on le fait plus. [à voix basse] Ou alors en douce [il rit] » - Jean.

Confirmant sans ambages la mise à disposition de salles municipales au bénéfice de juifs orthodoxes de la ville, Jean louvoie davantage en ce qui concerne les travaux de jardinage. Malgré certaines réticentes, qui contraignent les pratiques (*cf.* section 2 du présent chapitre), il finit par reconnaitre que ce type de gestes reste en vigueur, sur un mode informel, et pour le moins discret (« *en douce* »).

Un geste supplémentaire, d'une autre ampleur, concerne le don de 10 000 litres de mazout par an à la *yeshiva* (Yossef, 83 ans) (« *Ils donnent du gazoil. Ça ils donnent, ils lésinent pas*. », Samson, 60 ans)[2232]. Comment comprendre ce don ? Certaines écoles juives de la ville sont sous contrat, mais toutes sont privées. Du reste la *yeshiva* n'est pas sous contrat. Il n'est donc pas possible que ces 10 000 litres de mazout soient donnés au titre de la prise en charge par la mairie du fonctionnement d'une école élémentaire publique, ni même au titre d'un contrat d'association. S'agit-il d'une subvention accordée à un groupement religieux ? Une telle subvention n'est possible qu'en cas d'investissement, et non de fonctionnement. La *yeshiva* étant constituée en association, s'agit-il d'une subvention à une association ? Aucune subvention à la *yeshiva* ne figure pas dans les procès-verbaux des conseils municipaux, ni dans la liste des subventions

[2232] Là encore, bien que la vérification auprès d'un membre du conseil municipal n'ait pas été possible, cette information peut être crédible, dans la mesure où ces enquêtés n'auraient aucun intérêt à inventer des faveurs de la part de la municipalité. Ils auraient intérêt, au contraire, à les taire, afin de les préserver.

aux associations fournie par la ville. Ce geste peut donc se prendre -c'est une hypothèse- comme un geste informel, une faveur accordée à un groupe réputé proche de l'équipe municipale (*cf.* chapitre 4).

Le quatrième geste a à voir avec la piscine municipale. En effet, des créneaux horaires étaient réservés, au moins jusqu'en 2012 aux étudiants des établissements scolaires juifs de la ville[2233]. Plus précisément, il s'agissait de créneaux pendant les heures d'ouverture au public où seuls les élèves de ces écoles pouvaient se rendre à la piscine. De la sorte, ces élèves orthodoxes pouvaient pratiquer la natation, au programme des cours d'EPS, tout en respectant leur exigence de *tsniout*, qui impose de limiter le contact entre garçons et filles, *a fortiori* à la piscine. Concrètement, les cours de natation pour les filles avaient lieu de 7h à 8h le vendredi, et celui des garçons de 12h à 13h30. Interrogé sur la question, Dominique Dord fait valoir dans l'article de presse cité que cet arrangement fait l'objet d'un consensus depuis sa mise en place depuis 1977. Il avance également que les écoles concernées louaient les lignes d'eau (le tarif d'une entrée individuelle, 4€10 par garçon, un tarif réduit de 2€40 par fille) ; information contestée par deux enquêtés, un membre de l'opposition municipale et ce membre de la majorité départementale :

> « A un moment donné c'est devenu un problème, parce que les gens venaient, prenaient trop d'heures, traînaient trop dans les vestiaires. Ca devenait un problème d'ouverture au public qui n'était plus assumée comme elle devait être assumée. Et à l'époque, sans contrepartie financière. La collectivité payait l'électricité, ce qui n'était pas normal. Les lignes à l'époque n'étaient pas louées. Il y avait, je vais pas dire « abus » parce que c'est un mot qui fait penser à biens sociaux, prison, correctionnelle, c'est pas ce que je veux dire. Mais il y avait quelque part un illogisme à autoriser les gens à aller, qui coûtait de l'argent à la collectivité.
> **Enquêteur** : Pour que je comprenne bien, jusqu'à il y a 7-8 ans, il y avait des horaires séparés…
> **Enquêté** : Des horaires où des gens de confession quelconque pouvaient venir, et on devait mettre des maitres-nageurs, de l'électricité, du chauffage, des vestiaires, etc. Sans qu'il y ait de location. » - Christophe.

Christophe est clair quant au coût que représente un tel geste à la collectivité : la mise à disposition d'infrastructures engendre des dépenses, qui en l'occurrence, ne correspondaient à aucune recette. L'on mesure donc d'autant plus la bienveillance de la municipalité à l'égard de ces établissements scolaires orthodoxes. Cette proximité aurait même justifié un temps de résister aux oppositions à cette pratique. Alors que l'attention médiatique avait été attirée en 2011, la municipalité s'était engagée à procéder à une réévaluation de cet arrangement, qu'elle aurait pourtant maintenu quelques mois durant : Christophe et Franck, conseiller d'opposition, affirment qu'il a continué « *en douce* ».

[2233] Bernard, M. (20/10/2011), « Aix-les-Bains. Des créneaux réservés aux élèves des écoles juives », *Le Dauphiné.*

En outre, des traces de l'arrangement dont parlait Dominique Dord lui-même semblent avoir un temps subsisté. En effet, alors que le programme d'occupation de la piscine indiquait en mai 2012 une ouverture au public tous les jours de la semaine à 9h et des lignes d'eau pour les écoles les lundis, mardis, mercredis et jeudi, de 8h à 12h, le vendredi des lignes d'eau étaient réservées plus tôt pour les écoles, dès 7h, soit deux heures avant l'ouverture au public[2234]. Or, ce créneau de 7h à 8h était déjà occupé par des élèves orthodoxes jusqu'en 2011. Il se pourrait donc qu'en effet la piscine ait été occupée exclusivement par des élèves de l'école orthodoxe de la ville au moins jusqu'en avril 2013. En revanche, le programme d'occupation de la piscine de 2019 indiquait une ouverture tous les jours à 8h30[2235] pour les écoles (ou le lycée le mercredi), ne permettant pas une pratique exclusive de la natation avant l'ouverture au public à 9h.

Là encore, un point n'a pu être vérifié au cours de cette enquête. En effet, Franck, conseiller municipal d'opposition à Aix-les-Bains, indique que, lors d'un examen dans un lycée publique de la ville, garçons et filles issus des établissements juifs orthodoxes étaient séparés dans des salles distinctes. Cette disposition aurait suscité une réaction de syndicats enseignants[2236]. Pourtant, nos recherches auprès de ces quatre syndicats locaux n'ont abouti à rien de probant concernant l'exactitude de ce récit et, le cas échéant, l'accord éventuel des autorités municipales. Car il est possible que certains accords se concluent au niveau le plus *infra*, sans même passer par les élus de la ville. C'est ce qu'indiquent Christophe, ou encore William, employé de la piscine d'Aix-les-Bains.

Cette discrétion aixoise contraste avec d'autres cas. A Strasbourg, Patrick est catégorique : des horaires séparés entre femmes et hommes sont encore pratiqués dans certaines piscines municipales (*« **Enquêteur** : souvent revient la question des horaires séparés dans les piscines. **Enquêté** : alors depuis longtemps à Strasbourg ça se fait, depuis le premier mandat de Catherine Trautman. Il y a eu une demande de la communauté israélite pour avoir des plages horaires réservées dans les piscines, et ça a été accordé. »*, Patrick). A Sarcelles, François Pupponi, maire de 1997 à 2017, tient ferme sur les créneaux horaires de la piscine municipale louée à des femmes loubavitch[2237]. Il lui est même arrivé de lancer un appel clair aux juifs orthodoxes (il

[2234] *Cf.* annexe 19
[2235] *Cf.* annexe 20
[2236] « On m'a aussi signalé un cas, mais les professeurs étaient vite intervenus, pour passer les examens. Il y avait, toujours la communauté juive orthodoxe, l'école est séparée mais les examens sont ensemble. C'était au lycée de Marioz, le principal lycée d'Aix, où il y avait, un professeur m'a raconté, il venait pour surveiller l'épreuve et il tombe sur une salle où il n'y avait que des filles et une autre que des garçons. Pour le brevet ou le bac. Les syndicats de professeurs ont protesté. »
[2237] Agoudetsé, B. (14/06/2006), « La réservation de la piscine aux femmes loubavitch fait des vagues », *Le Parisien*.

déclare vouloir accueillir le plus de juifs possible à Sarcelles, et construire des logements neufs à cette fin) ; appel reçu et relayé par la presse orthodoxe[2238].

3) Des motivations bienveillantes pour toutes les demandes religieuses

Comment comprendre ces gestes ? Sont-ils spécifiques aux juifs orthodoxes ? Quatre explications peuvent se combiner.

3.1 Respecter la liberté religieuse

Une deuxième explication, certainement complémentaire, peut être la croyance personnelle des interlocuteurs politiques et administratifs. Ainsi, alors que Luc est diplômé en théologie protestante, Christophe se déclare lui-aussi croyant :

> « Je suis un croyant, donc le côté religieux ne me gêne en rien car c'est une partie de ma vie. ».

Or, avoir une croyance peut influencer jusqu'à un certain point le style de gouvernance publique du religieux. S'il se dit « *profondément laïc et républicain* » et se prononce explicitement pour « *la primauté de la République sur la religion dans la vie de tous les jours -pas sur la vie personnelle* », Christophe se révèle plutôt bienveillant envers le fait religieux, qu'il ne soupçonne pas *a priori*. Luc est encore plus explicite :

> « La laïcité, si elle est vue de manière extrêmement stricte et si on se rend pas compte de ce que les religions apportent à la société, de mon point de vue, on se plante politiquement. […] J'ai aussi la possibilité d'être en lien avec les responsables de culte parce qu'ils savent qu'ils ont en face d'eux quelqu'un qui est un croyant. En France on peut pas dire ça, en France de l'intérieur. ».

Cet enquêté fait valoir une position de principe favorable aux cultes et à leur expression dans la société, qui consonne avec l'esprit concordataire évoqué plus haut. Sa croyance personnelle le rapprocherait à ce titre de ses interlocuteurs d'associations cultuelles. Elle constituerait un sens commun pour ainsi dire qui faciliterait les échanges, et peut-être aussi les prises de décision. Autrement dit, ce responsable administratif serait d'autant plus enclin à recourir à cet argument de la mise en œuvre du principe de liberté religieuse et prendre des gestes en faveur d'initiatives religieuses qu'il serait lui-même convaincu de leur bienfondé. Ce premier argument se fait donc en termes de liberté religieuse.

3.2 Faciliter la vie des administrés

Ces gestes peuvent tout d'abord se lire comme inscrits dans un cadre plus large de bonnes relations envers les administrés. C'est ainsi que le même membre de la majorité

[2238] *Haguesher*, n°461, 28/06/2017, p. 18.

municipale de Meaux justifie les heures de jardinage sur le terrain de la synagogue (*« C'est le rôle d'un maire que de s'occuper de ses administrés, même religieux. »*, Fernand). C'est cet argument qui a été mis en avant à Saint-Brice-sous-Forêt pour justifier l'étude d'un *erouv*, présenté comme une simplification de la pratique religieuse (*« si on peut rendre les choses plus faciles… »*)[2239]. C'est au nom de ses rapports avec ses administrés que l'équipe municipale de Saint-Brice-sous-Forêt exprime dans un article d'une page du magazine municipal ses condoléances lors du décès de l'épouse du rabbin (rabbanite)[2240] ; une relation personnelle pour ainsi dire, de coutume dans des villes de taille réduite. Un élément en faveur de cette explication par la routinisation des bonnes relations avec les administrés est que ces gestes concernent en l'occurrence des juifs orthodoxes, mais se font aussi pour d'autres groupes juifs non-orthodoxes. Ainsi, des baux emphytéotiques ont par exemple été signés avec la mairie de Paris pour que des associations libérales acquièrent des lieux de culte et des centres culturels[2241], des terrains municipaux du XVII^{e} arrondissement ont été donnés, sous la mandature de Jean Tibéri, pour la construction du centre européen du judaïsme[2242], des bâches sont prêtées pour un pèlerinage séfarade à Sarcelles[2243]. Ce centre européen du judaïsme se trouve ainsi sur une place renommée place de Jérusalem[2244] et inaugurée en présence de Moshé Léon, maire de Jérusalem soutenu par les partis *haredim*. Or, si cette décision a trouvé un écho particulièrement favorable dans la presse orthodoxe, elle ne s'adresse pas exclusivement aux juifs orthodoxes, tant Jérusalem parle même à des non-orthodoxes. Ou encore, c'est sur le fondement de la loi de 1905 sur la séparation des Églises et de l'État que la mairie de Lille finance la réparation de la synagogue dont elle est propriétaire des lieux[2245]. Or, cette synagogue n'abrite pas une communauté particulièrement orthodoxe. Ces gestes concernent également d'autres groupes, non-juifs. La municipalité de Sarcelles a pour projet d'accueillir une plus large population copte, et soutient à ce titre la construction d'une église copte[2246]. Il en va de même pour le Bureau Central des Cultes : certes il peut se montrer bienveillant avec les institutions loubavitch, mais il ne s'agit pas là d'un traitement particulier. En effet, Léo fait valoir que toutes les activités de Sokagaï et Nishiren (éducatives, culturelles, caritatives) étaient entremêlées, et qu'avec l'aide d'un cabinet d'avocats, elles ont pu être séparées.

[2239] Cazi, E. (03/02/2066), « La ville entourée d'un fil pour le shabbat ? », *Le Parisien.*
[2240] Saint Brice Magazine, n°115, octobre 2012, p. 14.
[2241] Allouche-Benayoun, J. (2017), *op. cit.*, p. 813.
[2242] *Haguesher*, n°438, 07/12/2016, p. 14.
[2243] Podselver L. (2001), *op. cit.* p. 6.
[2244] A l'issue d'un vote à l'unanimité moins les voix de la France insoumise lors d'un conseil municipal de la ville de Paris. *Cf. Haguesher*, n°552, 02/07/2019, p. 11.
[2245] *Haguesher*, n°556, 04/09/2019, p. 18.
[2246] Le Priol, M. (16/03/2017), « Qui sont les coptes en France ? », *La Croix.*

Le Bureau aurait, à cette occasion, fait preuve de la même pédagogie, faite de patience, d'explication et d'accompagnement. De manière générale, cette instance a des relations entretenues et souvent bienveillantes avec les différents cultes représentés en France : il s'agit de faire « *de l'éducation populaire* » (Nathalie et Léo) auprès de groupes éloignés des institutions publiques, que ce soit par méconnaissance des institutions (membres de diaspora), par philosophie (culture de l'« enclave »), ou par réflexe minoritaire (à l'instar de chiites). C'est dans cette perspective que ces enquêtés assistent à de nombreuses célébrations religieuses auxquelles ils sont invités, pour instaurer de bonnes relations avec les cultes. C'est dans cette perspective également, pour faciliter les relations entre l'administration et les Églises, pour mettre « *de l'huile dans les rouages pour que les deux côtés se comprennent*. », (Léo), qu'ils expliquent le cadre réglementaire et législatif applicable à la pratique d'une religieuse (en matière de droit des legs et successions, de droit fiscal, ou de rédaction de statuts associatifs, etc.). A ce titre, les juristes du Bureau feraient parfois « *du conseil juridique non facturé* » (Nathalie et Léo). Concernant l'autre côté, pour reprendre le terme de Léo, le Bureau est également en contact avec des institutions publiques, et émet des circulaires à destination des préfectures aussi bien que des Églises, pour éclaircir des points de droit. Lorsqu'un maire refusait à des évangéliques l'organisation d'une « marche pour Jésus », Léo serait passé par le bureau du cabinet préfectoral (en raison du principe de libre administration des collectivités territoriales) pour rappeler que les processions sont autorisées si elles ne présentent pas de troubles à l'ordre public. En cas de refus, le maire s'expose à un contentieux. Ce n'est donc pas seulement pour un dossier impliquant des juifs orthodoxes (en l'occurrence, la séparation des activités loubavitch) que le Bureau est en contact avec une administration ministérielle (en l'occurrence, le Bureau des associations et fondations).

3.3 S'investir dans des transactions électorales

Une troisième explication est politique. Ces gestes alimenteraient alors des dynamiques transactionnelles. A titre d'exemple, les bonnes relations entre loubavitch et Jacques Chirac maire de Paris, indubitablement entretenues par ses gestes bienveillants, se sont prolongées par des appels clairs du *rav* Pevzner à voter pour lui[2247]. Dans le cas d'Aix-les-Bains, l'hypothèse d'une transaction à dimension électorale n'est pas à exclure (*cf.* chapitre 4). En effet, Franck, conseiller municipal, raconte de sa perspective, le vote de groupe auquel il aurait assisté en 2017 :

> « Aux dernières élections législatives, je présidais un bureau de vote, dans un quartier où habite la communauté juive. Dominique Dord s'est fait battre, par une

[2247] Weill, N. (21/09/1996), *op. cit*.

jeune fille de la République en Marche. La communauté orthodoxe vit à l'écart, ils vivent dans leur monde, avec leurs règles. Les élections au premier tour ils ne sont pas beaucoup déplacés. J'ai vu une grande différence avec le second tour. Il y a eu des consignes à l'évidence données, je sais pas par qui, pour que la communauté intégriste, orthodoxe, se déplace, en famille. C'était clair. Moi qui tenais, avec le cahier d'émargement, je voyais ceux qui n'avaient pas voté au premier tour.
Enquêteur : Au premier tour, Dominique Dord était bien placé ?
Enquêté : Il était en difficulté. Il a progressé mais pas suffisamment. Je pense pas que les gens se soient déplacés pour voter pour l'autre. C'est mon interprétation, mais c'est très plausible. Dans un bureau classique, les gens qui n'ont pas voté au premier tour se déplacent un peu plus au deuxième. Là c'était des familles entières. Et il y avait des signes visibles.
Enquêteur : C'était quel bureau de vote ?
Enquêté : Le 5 ou le 6. Dans le quartier de la liberté. Il y a quelqu'un de la mairie, qui soutenait le député-maire en place, qui tournait, qui était nerveux. Il regardait les pourcentages : « Oh là là, il n'y a pas assez », il voulait qu'il y ait plus de votants. » - Franck.

Cet extrait a déjà cité dans le chapitre 4 pour illustrer le vote patronné de juifs orthodoxes en situation d'« enclave ». Il permet ici d'explorer des interactions entre juifs orthodoxes et institutions publiques au niveau local. A ce titre, plusieurs traits ressortent de la lecture. Tout d'abord, les juifs orthodoxes de la ville iraient voter en groupe, en témoigne leur apparence vestimentaire (« *signes visibles* »). Ils se déplaceraient pour aller voter ensemble, mais également se coordonneraient pour aller voter aux mêmes élections. En outre, ils se déplaceraient sur demande pour ainsi dire. Franck n'en dira pas plus à ce sujet, mais deux hypothèses, complémentaires, sont plausibles. Constatant que le taux de participation dans les bureaux de vote d'un quartier plutôt favorable au maire en place étaient trop bas, cet employé de mairie aurait alerté l'équipe de campagne du candidat maire. Lui-même aurait alors contacté quelques figures de la communauté orthodoxe, dont seule la parole pourrait sortir les fidèles de leur « *écart* », de leur « *monde* ». Il peut s'agit du chef de la *kehila*, de la communauté locale, qui dispose de l'autorité nécessaire pour appeler ses fidèles à voter. C'est ainsi que la mobilisation aurait été plus forte au deuxième tour par rapport au premier (*cf.* chapitre 4).

Or, de tels échanges de bons procédés ont aussi lieu avec d'autres responsables religieux. Par exemple, à Aix-les-Bains, le carton d'invitation à la cérémonie du 11 novembre, édité par la mairie, aurait comporté l'indication d'une messe à 10h dans une église de la ville (Franck). Ou encore, lors des cérémonies du 14 juillet, les autorités civiles et militaires se verraient parfois rejointes par des autorités religieuses, rabbins, mais aussi des membres de l'ordre de Malte (Franck), ordre religieux catholique. Malgré ses critiques, le même Franck reconnait d'ailleurs qu'« *à Aix, une religion peut être mise*

en avant, mais c'est pas toujours la même. ». Ainsi, moins qu'une faveur spécifique envers les juifs orthodoxes de la ville, les gestes évoqués plus haut sont à prendre comme autant de points dessinant une relation proche aux cultes dans leur ensemble. Elle se justifie parfois par des services rendus[2248], parfois par des jeux de reconnaissance. C'est le cas à Mantes-la-Jolie[2249], où le président de l'association gestionnaire de la mosquée cherche à obtenir une reconnaissance publique auprès du maire. Cela lui permet de se positionner dans le champ religieux comme interlocuteur des pouvoirs publics, à la fois se maintenant dans le champ concurrentiel de la représentation du groupe et contrôlant les ressources financières induites. Le maire, quant à lui, cherche un moyen de maintenir le calme dans le quartier du Val-Fourré, qui a sombré dans la violence en 1991 (deux jeunes ainsi qu'une policière ont été tués). L'islam est alors vu comme une prise sur cette population longtemps ignorée et perçue comme musulmane (certains ne se diraient pas musulmans) et de manière homogène, par-delà les divisions nationales. Les fréquents repas à la mosquée sont autant de moments de sociabilité où se réaffirment ces relations d'intérêt réciproque entre le président de l'association et l'appareil politico-bureaucratique de la ville (maire, sous-préfet, parfois des membres des renseignements généraux, de la police municipale, le prêtre aussi parfois). Dans une ville voisine, à Trappes, des transactions électorales seraient plus clairement à l'œuvre[2250] : suite à des réticences de la mairie communiste à autoriser la construction d'une mosquée, des responsables associatifs musulmans se seraient rapprochés, à la faveur des élections municipales de 2001, de son opposant, le socialiste Guy Malandain. Sans que les auteures citées n'établissent de causalité, elles remarquent que ces responsables associatifs ont organisé des inscriptions sur les listes électorales et que Guy Malandain l'a emporté d'une courte tête. Trois mois plus tard, ce dernier aurait signé le permis de construire d'une mosquée, encore plus grande que celle prévue initialement.

3.4 Respecter le principe d'égalité

Deuxième explication : l'application d'un principe d'égalité. La différence avec la première explication est le motif avancé : moins faciliter la vie des administrés, qu'accorder aux uns ce qui est accordé aux autres. En effet, les gestes nationaux évoqués dans leur cas s'appliquent aux musulmans, qui eux-aussi bénéficient des carrés confessionnels. Ils sont même les premiers destinataires des circulaires sur les carrés confessionnels. A telle enseigne que la première circulaire du ministre de l'Intérieur en

[2248] Dans le cadre de la lutte contre la drogue par exemple. *Cf.* Kepel, G. (2012), *op. cit.*, p. 122.
[2249] De Galembert, C. (2006), « La construction de l'islam comme ressource d'autorité politique du pouvoir local : la parabole de Mantes-la-Jolie », dans Jouve, B., Gagnon, A., *op. cit.*, 69-94.
[2250] Bacqué, R., Chemin, A. (2018), *op. cit.*, p. 151 *sqq.*

la matière, celle de 1975[2251], recommande « *aux maires de réserver aux Français musulmans des carrés spéciaux dans les cimetières existants* ». Également, certes les calendriers d'examens ne sont communiqués en tant que tels qu'à l'AJECLAP, mais le ministère prendrait en compte toutes les fêtes religieuses, au premier rang desquelles le Ramadan (Julien), et pas seulement les fêtes juives. De la même manière, la circulaire de 2004 invitant les chefs d'établissements à accorder des absences lors des grandes fêtes religieuses et à ne pas prévoir d'examens importants à ces dates concerne tout autant les juifs orthodoxes que d'autres groupes religieux. Une autre illustration serait les Témoins de Jéhovah, qui, eux-aussi, ont bénéficié de gestes des institutions publiques, visant à prendre davantage en compte leurs croyances[2252].

Une mesure spécifiquement orientée vers les juifs orthodoxes aurait par exemple concerné les absences régulières pour motif religieux (*shabbat*). Certes, les décisions cadiales rendues à Mayotte, au même titre que celles des tribunaux rabbiniques, étaient reconnues par l'ordre juridique interne (la Cour de Cassation était compétente en la matière). Mais la suppression du tribunal des cadis en 2010[2253], alors que des sentences rabbiniques peuvent valoir décisions de justice, n'est pas à prendre comme une restriction aux côtés d'une faveur : le statut personnel, restreint à partir de 2003 par ordonnance, à la base de la justice cadiale, n'était pas compatible avec la départementalisation effective en 2011. Du reste, la fonction de cadis n'a pas disparu, puisque les cadis en fonction sont devenus conseillers auprès du conseil départemental, assurant surtout de la médiation sociale[2254]. Également, en ce qui concerne les tribunaux rabbiniques constitués en chambre arbitrale, il s'agit moins d'une reconnaissance *de jure* que d'une possibilité *de facto*. Autrement dit, des tribunaux rabbiniques peuvent valoir chambres arbitrales, non pas parce qu'ils sont désignés et reconnus comme tels par le code de procédure civile (au contraire, ils en sont absents), mais parce que les conditions de constitution du tribunal, fixées aux articles 1451 et 1452 du code de procédure civile, n'empêchent pas la désignation de rabbins en tant qu'arbitres. En effet, les arbitres sont désignés soit par accord des parties, soit, en cas de désaccord, par le juge d'appui, c'est-à-dire le président du tribunal judiciaire. Or, aucune condition n'encadre le choix des

[2251] n°75603, 28/11/1975.
[2252] Pierre-Henri Prélot évoque par exemple le « *refus de toute forme de service militaire par les Témoins de Jéhovah, qui a conduit les autorités militaires à envisager une solution particulière pour l'application du statut d'objecteur de conscience, que refusent également les Témoins de Jéhovah. Selon un compromis un peu byzantin, les Témoins de Jéhovah sont astreints individuellement à l'exécution des obligations civiles des objecteurs de conscience, et ils sont considérés comme tels par les administrations qui les accueillent, sans avoir à proprement parler ce statut. Cette solution résout les difficultés antérieures, où les Témoins de Jéhovah étaient condamnés pour insoumission à une peine de prison égale à la durée du service militaire* », *cf.* Prélot P.-H. (1999), *op. cit.*
[2253] La dernière décision de la Cour de Cassation sur une décision cadiale date de 2013. *Cf.* CIV 2 n°11-24766 14/11/2013, p. 245. Ordonnance n°2010-590 du 3/06/2010, ratifiée par loi 07/12/2010 supprime le tribunal des cadis, p. 231.
[2254] (non signé) (02/06/2010), « La justice musulmane abrogée à Mayotte », *Le Monde.*

arbitres. Dans cette mesure, deux juifs orthodoxes ont donc toute la latitude nécessaire pour se mettre d'accord sur le nom de rabbins. La constitution d'une chambre arbitrale rabbinique en 2007, à l'impulsion du Grand Rabbin Joseph Sitruk, n'est donc pas le fruit d'une volonté express du législateur. Elle résulte, en revanche, d'une possibilité laissée par le code de procédure civile, dont des juifs orthodoxes, attentifs à l'état du droit, se sont saisis. Les conséquences n'en sont certes pas moindres, dans la mesure où, dans les faits, des sentences inspirées de textes religieux peuvent valoir décisions de justice, et donc s'intégrer à l'ordre normatif français.

Localement, là encore, les gestes évoqués peuvent bénéficier aux juifs orthodoxes au même titre qu'à d'autres groupes. Et ce, au nom du principe d'égalité des citoyens dans la pratique du culte. A Tresserve, les intercessions en matière de logements sociaux concernent également, certes dans une moindre mesure, des imams (Christophe). A Strasbourg, les subventions accordées concernent tout aussi bien des associations musulmanes que chrétiennes, pour ne citer que deux traditions religieuses. Certes au nom du Concordat, la construction d'une *yeshiva* fait l'objet d'une subvention de la ville, mais cette action s'inscrit dans une prise de position plus large d'acteurs locaux en faveur d'une égalité des cultes. C'est ce qu'explique Patrick :

> « En 1999, une délibération a été prise *a priori* pour le culte musulman, en disant en substance que le culte musulman serait désormais traité à égalité avec les autres cultes reconnus. Ca n'a pas été une mince affaire, il y a eu des débats assez violents, il a fallu faire évacuer le conseil municipal puisque l'extrême-droite manifestait. Bruno Maigret était venu déployer des banderoles « In sha Allah dans 20 ans la France sera une république islamique ». Puis les choses ont été figées jusqu'en 2008. Et en 2008, cette politique a été reprise de façon plus large. Il a été décidé que tous les cultes présents à Strasbourg, pas que les cultes reconnus, auraient droit à une égalité de traitement, et une égalité de financements. Donc on n'a pas déshabillé Pierre pour rhabiller Paul. La ville a maintenu le taux d'investissements je dirais, que ce soit en investissement ou fonctionnement en termes administratifs, le taux de financement des cultes reconnus mais a accordé des subventions équivalentes pour les musulmans, pour les orthodoxes, pour les bouddhistes, pour le judaïsme libéral. ».

C'est donc en application du principe d'égalité que la ville de Strasbourg aurait décidé d'accorder à tous les cultes présents dans la ville le même appui financier, y compris donc aux cultes non reconnus par le droit alsacien-mosellan (les 4 reconnus sont les cultes israélite, protestant luthérien, protestant réformé, et catholique). Le culte israélite étant représenté par le Consistoire, au sein duquel les *haredim* occupent une place importante (*cf.* chapitre 5), les juifs orthodoxes n'ont donc pas d'avantages particuliers à tirer de cette extension par la ville du principe d'égalité. Et pour cause, comme l'indique l'enquêté, cette décision aurait été prise à destination du culte

musulman, dont il s'agissait d'améliorer les conditions (et Patrick de reprendre à son compte l'expression d'« *islam des caves* »[2255]), et aurait bénéficié à d'autres groupes. L'appui fourni par la municipalité est tout d'abord financier -les subventions auraient représenté jusqu'en 2017 entre 1 000 000 et 1 700 000€, et, en raison de la baisse des ressources des collectivités territoriales, un peu moins d'un million depuis (Patrick). Elles auraient ainsi entre autres, financé en partie[2256] la construction de plusieurs mosquées, d'une pagode et d'une église orthodoxe, ou encore la prise en charge du loyer de la communauté juive libérale de la ville :

> « On a eu le cas de la communauté juive libérale à Strasbourg, qui avait loué des locaux. Et quand le propriétaire s'est aperçu de quoi il s'agissait, le bail a été résilié sans autre forme de procès, de façon totalement illégale. Ils auraient pu plaider et ils gagnaient. […] Alors là, vraiment, il y avait une violation manifeste, bref. On a recherché des locaux, on a aidé la communauté libérale à chercher des locaux, ils en ont trouvé le service du patrimoine municipal et on subventionne une partie du loyer pour ces locaux. Vous pourriez me demander pourquoi on subventionne ce type de locations. C'est toujours l'application du principe d'égalité : les cultes reconnus sont logés gratuitement. Ils paient leur électricité, leur eau, les fluides, les charges habituelles, et c'est tout. Aucun culte reconnu ne paie de loyer, on ne demande pas de loyer pour la cathédrale, qui appartient à l'État d'ailleurs, on pourrait pas le demander, mais pour les églises, les synagogues, etc. Donc il serait injuste, eût égard à ce principe de politique d'égalité, qui est lié de fait à la citoyenneté de résidence, il serait injuste de faire payer à une communauté des frais de location que ne paient pas les autres » - Patrick

Là encore, c'est le principe d'égalité qui est avancé pour justifier l'application à tous les cultes, et, plus encore, à des tendances intra-religieuses, de dispositifs jusqu'alors réservés, par les textes concordataires, aux cultes reconnus. Cette attitude relève, elle aussi, d'un certain volontarisme[2257], dans la mesure où, ne reposant sur aucun texte législatif, cette action ne s'impose pas à la municipalité. Or, en finançant de la sorte les locaux des juifs libéraux, la ville de Strasbourg reconnait d'une certaine manière le judaïsme libéral comme un culte en soi (*cf. supra*, Patrick le citant comme un culte non reconnu). Or, lui conférer un tel statut n'est pas acceptable pour les juifs orthodoxes, eux qui nient l'existence même d'un judaïsme libéral (le judaïsme serait par définition orthodoxe, *cf.* chapitre 3). Autre preuve que la bienveillance municipale ne se dirige pas premièrement vers les juifs orthodoxes.

[2255] *Cf.* Boubeker, A., Paris, H. (2004), *Les « lieux communautaires » de l'islam rhodanien. Entre discrimination et dynamiques collectives*, Paris, La documentation française, 231-238.

[2256] *« Une collectivité locale peut attribuer à une association musulmane une subvention pour la construction d'un lieu de culte en la conditionnant au respect de certaines règles relatives à l'utilisation de ce lieu. Ou encore, une organisation musulmane pourrait recevoir une subvention destinée à rémunérer des cadres religieux sous réserve que ces cadres remplissent des conditions de formation et présentent des garanties de loyauté. ». Cf.* Woerhling, J.-M. (2017), "Le culte musulman et le droit local alsacien-mosellan », *Revue du droit des religions*, 4, 141-166.

[2257] Ce qui n'exclut pas d'autres rationalités, d'autres logiques présidant à cette action, comme une conviction sincère, mais difficile à mesurer, de la part des élus et de l'administration de la ville, mais aussi des intérêts en termes de cadrage de l'action de la municipalité, attentive à tous.

Cette bienveillance comprendrait également un appui administratif proposé par la mairie :

> « Il [le maire] a imposé des modifications du Plan d'Occupation des Sols, le PLU aujourd'hui, la règle d'urbanisme. On avait des associations qui s'étaient installées où elles avaient pu, qui étaient en général des zones d'activités industrielles ou artisanales, parce qu'il y avait des hangars, parce qu'il y a eu de la place, du parking. Et il y avait juste un problème, c'est que ces zones en question, les gens ne pouvaient même pas demander un permis de construire, puisque l'occupation cultuelle n'était pas prévue, autorisée, par la règle d'urbanisme. Il fallait la modifier. C'est à la louche 9 mois de procédure. On commence par discuter entre services. Quand les services ne sont pas d'accord, ça remonte au niveau des adjoints, quand les adjoints ne sont pas d'accord, ça remonte vers le maire. Le maire a tranché systématiquement en faveur des cultes. Depuis 2008. Systématiquement. Et on a pu mener l'ensemble des opérations qu'on avait projetées. J'avais fait un état des lieux, tous cultes confondus. Pour les cultes reconnus, ça ne pose pas de problème parce qu'il y a toujours, ils ont l'habitude. On contribue à l'entretien des locaux, donc ce sont des choses qui roulent, pour les autres, ceux-là sont à la recherche de locaux, ceux-là dans telles zones, etc. J'avais tout un listing, avec des propositions d'actions. Et c'est cette liste qui a été validée par l'exécutif. Donc c'était, il fallait rechercher les terrains, engager des modifications de la règle d'urbanisme, rechercher des locaux, ça a été un gros gros travail. » - Patrick.

L'attitude décrite ici est pour le moins volontariste, dans la mesure où la municipalité aurait changé des règles administratives, notamment urbanistiques, pour donner un cadre à l'exercice de cultes moins structurés, moins établis et moins au fait des démarches administratives que les cultes reconnus. En l'occurrence, ce sont surtout des associations cultuelles musulmanes et bouddhistes qui ont fait l'objet de ces mesures. Depuis la crise humanitaire de 2015, d'autres minorités religieuses bénéficieraient également d'un accompagnement[2258]. Il ressort donc qu'à Strasbourg, les juifs orthodoxes bénéficient de ces gestes moins en tant que juifs orthodoxes qu'en tant que membres d'un culte dans une municipalité volontariste. La preuve en est que d'autres groupes religieux bénéficient de plus de gestes encore, au titre du rattrapage évoqué par Patrick.

S'il est difficile d'affirmer que ces gestes de bienveillance sont les résultats d'une stratégie en particulier, au moins est-il loisible de penser que les stratégies mises en œuvre par les juifs orthodoxes se révèlent en certains cas utiles, bénéfiques. Sans aller jusqu'à affirmer qu'elle a permis à elle seule d'atteindre le résultat escompté, l'on peut penser que la politique de contact avec les institutions publiques a contribué, parmi d'autres facteurs peut-être, à la pose de serrures mécaniques par tel office de logement

[2258] *« On a des demandes non satisfaites pour l'instant par exemple pour les Alévis, qui ont un projet. Mais pour l'instant, on n'a pas pu trouver de terrain. On a les chiites duodécimains qui n'ont pas pu trouver de lieu de culte, et qui sont de plus en plus nombreux à cause de l'arrivée de réfugiés afghans, notamment des Hazaras, dont le nombre enfle à Strasbourg. »*, Patrick.

ou le prêt de matériel par telle mairie. De la même manière, le maintien du contact (politique de maintenance) avec les responsables politiques (*cf.* chapitre 5) aurait donc pour équivalent, du côté des responsables politiques et administratifs, des relations routinisées avec des responsables religieux, parfois vus comme des notables insérés dans le paysage local. Néanmoins, les comparaisons mobilisées indiquent 4 explications possibles, qui ne dépendent pas des juifs orthodoxes. Autrement dit, les institutions publiques ne se contentent donc pas de recevoir des demandes. Elles interagissent avec elles en fonction de logiques déjà en vigueur. Les stratégies des juifs orthodoxes n'agissent donc pas seules, mais trouvent à s'articuler à des logiques propres aux acteurs politiques et administratifs. Des logiques qu'ils suivent, potentiellement, avec tout acteur social.

Conclusion de section

Les gestes évoqués semblent donc pouvoir procéder de 4 logiques, réparties en 2 dimensions. L'une est empirique, et recouvre aussi bien une aide technique apportée aux administrés que des transactions électorales. L'autre est principielle, et recouvre aussi bien le principe d'égalité que celui de de liberté religieuse.

De cette étude multiscalaire, il ressort que c'est à l'échelle locale que se déploient les configurations[2259] les plus claires, les plus clairement animées par l'une de ces 4 logiques. Autrement dit, les gestes locaux décrits précédemment se comprennent d'autant mieux lorsque replacés dans leur écosystème. Il est donc possible d'apporter un élément de réponse à l'une des questions posées en introduction : Qu'en est-il d'un principe de répartition transversal comme la couleur politique ? Certes, l'argument de la liberté religieuse est plutôt repris dans une commune de droite (Aix-les-Bains) et celui du principe d'égalité dans une commune dirigée par la gauche (Strasbourg). Mais, au risque de proposer une lecture par trop nominaliste, il semble difficile d'établir des profils-type. Et pour cause, les positions d'une même municipalité sur divers sujets de la pratique religieuse peuvent aller de l'acceptation sans réserve au refus catégorique, en passant par des positions intermédiaires. Par exemple, si la demande était un jour portée à son attention, la municipalité de Meaux se dirait favorable aux menus de substitution dans les cantines ; au motif qu'aucune raison ne peut forcer des individus à

[2259] Lagroye, J. (1993), « De l'« objet local » à l'horizon local des pratiques », dans Mabileau A., *A la recherche du « local »*, Paris, L'Harmattan, 166-182. « *La construction incessante du « local » résulte de quantité de processus*. […] *Elle est effet de relations objectivées envers des institutions et des associations dont les objectifs se limitent en pratique à l'obtention d'avantages locaux. Elle tend souvent à réactiver les formes particulières de sociabilité sur lesquelles elle se fonde. Elle désigne l'espace le plus propice à certaines mobilisations.* […] *Il en va ainsi tant que les élus croient en la possibilité, mieux encore, en l'obligation, d'agir autrement à Landivisiau que dans les couloirs du Palais Bourbon, de ne pas y tenir le même discours, de ne pas s'y comporter de la même manière* », p. 180.

manger des aliments interdits, d'autant qu'ils sont peu nombreux (et Fernand de ne citer que le porc). En revanche, interrogé sur les horaires séparés entre hommes et femmes à la piscine municipale, qui eux feraient l'objet de demande dans la ville, Fernand change de ton : « *no way* », se disant « *très respectueux des femmes* », et mettant en avant son insistance pour que des équipes de football féminines soient constituées dans le club de la ville. Changement de ton, mais aussi d'argument, puisqu'au respect des convictions religieuses succède une condamnation de ces mêmes croyances religieuses : la séparation entre les sexes serait irrespectueuse des femmes. Pourtant, le même Fernand se dit opposé à une laïcité dure *: « Dans la gestion des rapports avec les communautés religieuses »*, il rejette toute *« approche ultra »*, par *« une laïcité raisonnable »*, il s'agit de *« permettre à chaque culte de s'exercer dans le respect de l'ordre républicain. C'est le mauvais siècle pour la laïcité excessive, ça n'a plus de sens de s'opposer par principe à la religion. »*. La même complexité se retrouve à Tresserve, de longue date dirigée par un maire divers droite : la municipalité rejette par principe les menus de substitution dans les cantines scolaires, bien qu'aucune demande n'ait été à ce jour formulée (Christophe). Elle rejetterait aussi tout travaux de jardinage au service d'une association cultuelle financés par la mairie alors même que le maire aurait lui-même participé à une réunion du tribunal rabbinique, forme de reconnaissance publique d'une procédure religieuse interne. Les gestes décrits à Strasbourg (4 menus de substitution, dont un *halal* et un *casher*, horaires séparés pour hommes et les femmes dans les piscines municipales) sont certes le fait de municipalités socialistes, mais ils pourraient se retrouver dans des villes de droite citées. A titre de comparaison, Charles, maire de droite d'une commune du Val d'Oise, se dit « *pour une laïcité ouverte* ». C'est à ce titre qu'il aide à la construction de temples protestants luthérien, évangélique et d'une mosquée sur le territoire de sa commune en signant des baux emphytéotiques. De la sorte, ces configurations locales sont certainement, tout à la fois, la résultante notamment de convictions, d'équilibres locaux entre les divers groupes religieux présents, de pratiques transactionnelles routinisées autour de « biens d'accès »[2260] (des gestes en échange[2261] d'un soutien indéfectible par exemple), plus en tout cas que d'une coloration politique particulière.

[2260] Bouwen, P. (2002), *op. cit.*
[2261] Sur l'idée d'échange entre des groupes d'intérêt et des décideurs politiques, *cf.* Berkhout, J. (2013), « Why interest organizations do what they do : Assessing the explanatory potential of « exchange » approaches », *Interest Groups & Advocacy*, 2(2), 227-250.

Lieu privilégié de la régulation du religieux, le local permet ainsi des études à la plus forte intensité explicative[2262], par-delà par exemple des affiliations partisanes. L'étudier permet notamment de mettre au jour des régimes urbains, comme *« des arrangements informels à travers lesquels des acteurs publics et des intérêts privés coopèrent pour prendre des décisions et être capables de les mettre en œuvre »*[2263]. L'intérêt de cette notion est qu'elle attribue une fonction à la discrétion de ces relations stabilisées entre acteurs publics et leurs interlocuteurs[2264], en l'occurrence des acteurs religieux. Non nécessairement coupable, le caractère discret, informel des relations évoquées dans cette section entre responsables institutionnels et religieux peut ainsi contribuer à une régulation plus efficace du religieux. Concrètement, des responsables associatifs religieux peuvent porter des demandes auprès de responsables institutionnels, qui, comme Patrick, peuvent en retour les contacter en cas de difficultés.

> « Un jour, il y a eu des prières de rue. J'ai appelé le président de l'association, je lui ai dit :« écoute il y a ça, ce n'est pas possible. On peut chercher une solution, mais ça, il faut l'arrêter immédiatement ». Il l'a fait immédiatement, mais pourquoi il l'a fait ? Parce qu'il sait que si je lui dis « on peut trouver des solutions », c'est qu'on va chercher des solutions. Il sait que c'est effectif, que c'est pas de la littérature. […] Il y a quelques années j'ai été alerté du service scolaire. Il y avait des petits enfants qui refusaient de manger à la cantine pendant le Ramadan alors que les enfants ne sont pas astreints au jeûne. J'ai appelé le Président du Conseil régional du culte musulman de l'époque, qui m'a fait un courrier expliquant pour quelles raisons religieuses les enfants n'étaient pas astreints au jeûne. Je l'ai transmis à mes collègues, ça a permis de régler cette difficulté. »

C'est ainsi que la ville de Strasbourg aurait mis un terme aux prières de rue et au refus de certains enfants de manger à la cantine le temps du Ramadan, par des contacts directs avec les responsables religieux concernés. Or, ces échanges, ces accords sont informels, dans la mesure où ils ne sont retranscrits dans aucun procès-verbal de conseil municipal ni dans aucune déclaration officielle. C'est également par des échanges entre responsables locaux que se règlerait l'essentiel des tensions relatives aux carrés confessionnels, qui remonteraient de moins en moins au Bureau Central des Cultes (Nathalie et Léo). D'un côté, les responsables institutionnels disposeraient de la discrétion comme d'un outil d'une gestion fluide du fait religieux. Et plus largement,

[2262] Mabileau, A. (dir), (1993), A la recherche du « local », Actes du colloque, Paris, 30-31 mai 1991, Paris, Association Française de Science Politique ; Sartori, G. (1970), *op. cit.*
[2263] Stone, C. (1989), *Regime Politics, Governing Atlanta, 1946-1988*, Lawrence, University Press of Kansas, p. 6.
[2264] Jouve, B., Gagnon, A.-G. (dir.) (2006), *op. cit.*, p. 225. La notion a été plusieurs fois reprise et spécifiée. *Cf.* Mossberger, K., Stoker, G., (2001), « The Evolution of Urban Regime Theory: The Challenge of Conceptualization", *Urban Affairs Review*, 36, 810-835; Stone, C. (1993), "Urban Regimes and the Capacity to Govern: A Political Economy Approach", *Urban Affairs Review*, 15(1), 1-28; (2005) "Looking Back to Look Forward: Reflections on Urban Regime Analysis", *Urban Affairs Review*, 40(3), 309-341.

comme un outil de la régulation sociale, qui peut aussi être informelle, et passer par des corps intermédiaires, des groupes d'appartenance, des réseaux de sociabilité contribuant à la fois à la cohésion sociale et à la résolution encadrée des tensions. La discrétion, que d'aucun pourrait lire comme le signe d'arrangements honteux, la preuve d'ententes inavouables, permettrait ainsi de réduire la conflictualité sur certains sujets[2265]. De l'autre côté, des responsables religieux, surtout dans le cas d'acteurs juifs, mais pas seulement, feraient usage d'un ordre normatif infrajuridique qui leur éviterait toute prise du droit et de l'opinion public. A contre-courant de la politique des droits[2266], visant à clamer haut et fort un droit, c'est donc bien l'infra-réglementation que les juifs orthodoxes investissent prioritairement. En se plaçant à l'abri de la dénonciation, ils maximiseraient alors les chances de succès de leurs revendications, tout en restant invisibles (*cf.* chapitre 5). Se rendre, dans la mesure du possible, inatteignable, requiert cependant une certaine maîtrise des institutions publiques, dans le choix des interlocuteurs comme du ton des demandes. En l'occurrence, s'adresser directement au ministère le plus approprié, renouveler des ententes, des échanges permettraient des réponses plus rapides et donc, plus discrètes : avec des interlocuteurs en nombre limité, les négociations risqueraient moins de s'ébruiter. Dans un cadre restreint, il est en effet plus envisageable de transiger avec la neutralité étatique au profit de la liberté de pratiquer une religion.

> « La recherche de compromis entre ces valeurs *a priori* incommensurables conduit à la production de compromis par définition fragiles, mais qui sont d'autant plus solides qu'ils restent de l'ordre de l'accord tacite sans mener à une explicitation, ni *a fortiori* à une publicisation. Ils aboutissent à des modes de relations où ce qui prime est avant tout le maintien des relations et des équilibres entre acteurs, conduisant à faire passer au second plan les orientations des politiques qui en résultent ou les rôles sociaux, voire les rôles officiels, des uns et des autres. Les compromis qui s'établissent entre plusieurs intérêts en présence sont, pour reprendre les termes de Dobry (1986), des formes de « transactions collusives ». Le maintien du fonctionnement routinier de ces espaces confinés, que Lagroye oppose aux processus de politisation, repose sur le maintien de la « différenciation des espaces d'activités » (2003, p. 361), donc sur la capacité des acteurs intervenant habituellement dans la prise en charge d'un problème à maintenir sinon leur

[2265] Prélot, P.-H. (1999), « La neutralité religieuse de l'État », dans Messner, F., Prélot P.-H., Woehrling, J.-M. (dir.) (2013), *Droit françaias des religions*, Paris, LexisNexis, 691-718. *« La médiation des autorités religieuses peut également jouer un rôle modérateur. D'une part, l'histoire mouvementée des relations entre l'État et les cultes, depuis 1905, montre que bien souvent c'est la discussion, et les accords – officiels ou tacites – conclus avec les autorités religieuses qui ont permis de donner leur solution à bien des problèmes. C'est en partie à ce dialogue quasi constant, dans une tradition de gestion politico-administrative et extrajudictionnelle des questions religieuses, que l'on doit l'absence, pendant près d'un siècle, de tout contentieux sur des questions aussi sensibles que l'assiduité scolaire du samedi, les regroupements confessionnels dans les cimetières ou encore les menus à la cantine. L'irruption de ces questions dans les prétoires, depuis la fin des années 1980, témoigne à cet égard d'une perte de cohésion interne des religions beaucoup plus que de l'échec de ce dialogue, qui se poursuit entre l'autorité publique et les représentants des grandes religions. Elle en révèle en même temps les limites. Il existe en effet à l'heure actuelle une demande très forte, chez certaines minorités que cette médiation ne favorise pas, pour que les garanties concrètes de la liberté de religion soient désormais inscrites dans le droit positif. Le juriste reste parfois perplexe devant des constructions aussi peu formalisées, mais force est de constater que depuis 1905 l'aménagement de la liberté religieuse a souvent été réalisé en marge du droit, sous forme de compromis dont la discrétion garantissait la pérennité. »*, p. 695.

[2266] Scheingold, S. (2004), *op. cit.*

> monopole, du moins leurs prérogatives. On se situe donc là dans le cadre de ce que l'on peut qualifier comme un état « ordinaire » où les problèmes, définis en fonction de multiples priorités, font l'objet de différents arbitrages et compromis et sont traités à bas bruit social selon des modalités et registres courants, sans montée en généralité (Gilbert, 2007). » [2267]

A l'inverse, des positions locales, attirant moins l'attention publique, peuvent devenir intenables une fois rendues publiques, et les acteurs politiques de réaffirmer leur soutien à certains principes (*cf.* section suivante). Se dessine alors, par esquisse, un régime de tolérance qui ne dit pas son nom, et qui, à ce titre, ne laisse pas de traces. A cet égard, la difficulté à objectiver ces échanges informels renseigne sur l'objet, c'est-à-dire sur la nature discrète et collusives, pour reprendre le terme de Michel Dobry[2268], des échanges aboutissant aux gestes évoqués. Un point a particulièrement attiré notre attention, celui d'absence, au moins apparent, de négociations à l'approche des élections. En effet, alors qu'on pourrait s'attendre à un surinvestissement de ces échanges transactionnels en périodes électorales, tant par les responsables institutionnels que religieux, les entretiens n'ont pas permis de mettre au jour un changement de la relation entre juifs orthodoxes et élus (ni par le type de demandes, ni par leur nombre). Enquêtés institutionnels et juifs orthodoxes ont en effet rejeté tout surcroît de demandes à l'approche des élections. S'agit-il d'un discours à l'usage du chercheur, pour maintenir la discrétion de ces échanges ? Ou les périodes électorales sont-elles l'occasion de réaffirmer un positionnement, plus que de renégocier des accords[2269] ? Y répondre nécessiterait une enquête ethnographique de longue durée.

Les gestes nationaux des institutions publiques françaises les distinguent d'ailleurs d'autres cas nationaux. Elles sont par exemple d'une certaine manière un miroir inversé du cas espagnol. En effet, en Espagne, certes les employés peuvent arguer d'une fête religieuse pour s'absenter, mais, dans le cas du judaïsme, seule Hanoucca est reconnue. En revanche, en ce qui concerne les cimetières, les choses sont plus claires : les mairies ont l'obligation de prévoir suffisamment d'espace pour les carrés confessionnels[2270]. En Espagne, la dynamique de convergence dans la régulation publique des divers cultes est encore en cours, tant ce pays est marqué par son fond catholique. Le poids de l'Église

---

[2267] Gilbert, C., Henry, E. (2012), « La définition des problèmes publics : entre publicité et discrétion », *Revue française de sociologie*, 53(1), 35-59, p. 49 (c'est nous qui soulignons).
[2268] Dobry, M. (2009), *Sociologie des crises politiques*, Paris, Presses de Sciences Po, 304-316 ; (2009), « Valeurs, croyances et transactions collusives. Notes pour une réorientation de l'analyse de la légitimation des systèmes démocratiques », dans Santiso, J. (dir.), *A la recherche de la démocratie*. *Mélanges offerts à Guy Hermet*, Paris, Karthala, 103-120.
[2269] *Cf.* Courty, G., Gervais, J. (2016), *op. cit.*, p. 46.
[2270] Catala Rubio, S., Lopez Gonzalez, R. (dir.) (2019), *Gestion publica de la diversidad religiosa en la comunidad de Madrid*, Direccion General de Servicios Sociales e Integracion Social, Comunidad de Madrid.

catholique reste par exemple massif dans la gestion du religieux en administration pénitentiaire et hospitalière : seule l'aumônerie catholique est totalement financée, et les prêtres sont à ce point reconnus comme légitimes qu'ils peuvent passer autant de temps qu'ils le souhaitent, et à tout moment, avec les détenus. Cette distorsion est encore plus forte plus à l'hôpital, car, plus privatisé, il est moins investi de la mission de faire respecter les libertés individuelles[2271]. Ou encore, seule l'Église catholique bénéficie de l'assignation de l'impôt, permettant à tout contribuable d'affecter une partie de ses impôts à une institution en particulier[2272]. Dans le cas de l'islam, peu de dispositifs sont formalisés. En centres pénitentiaires par exemple, les demandes à motif religieux sont traitées au cas par cas, à l'exception du mois de Ramadan, pour lequel des directives existent[2273]. Il est du ressort de chaque centre pénitentiaire par exemple de financer un service d'aumônerie. Toutefois, au titre d'une politique d'intégration consécutive aux attentats de 2004, les municipalités reçoivent même un apport financier pour mettre en œuvre ces carrés confessionnels.

Par ces gestes, les institutions publiques françaises se distinguent en revanche moins d'autres pays, comme les Pays-Bas. En effet, des arrangements locaux y ont également cours : les carrés confessionnels sont discutés à l'échelle de la mairie et si les cimetières juifs font l'objet d'une certaine protection[2274]. Certes, depuis 1983, l'État n'est plus obligé de rémunérer les ministres du culte protestants et catholiques[2275], mais les financements indirects aux cultes existent (pour la construction de mosquée par exemple, ce qui n'est pas sans rappeler le cas concordataire)[2276]

Par certains aspects plus bienveillantes envers les cultes que l'Espagne, et en voie de convergence avec les Pays-Bas, les institutions publiques françaises seraient cependant moins bienveillantes que les institutions états-uniennes[2277]. Par exemple, en ce qui concerne les juifs orthodoxes, la pratique de l'*erouv* est plus répandue qu'en France, et souvent décidée d'un commun accord entre maires et gouverneurs[2278]. Des *hassidim* de Williamsburg ont même obtenu des institutions publiques locales le statut

---

[2271] Griera, M., García-Romeral, G., Martínez-Ariño, J., *et al.* (2015), *La gestión de la diversidad religiosa en centros hospitalarios y penitenciarios en España*, Universitat Autònoma de Barcelona.

[2272] *« Dans le système espagnol d'assignation de l'impôt, seule l'Église catholique bénéficie de ce mécanisme. Les trois fédérations de confessions religieuses conventionnées (protestants, musulmans, juifs) sont quant à elles exonérées d'un certain nombre de taxes et d'impôts, alors que les confessions enregistrées sont exclues à la fois de l'assignation et des exonérations fiscales. ». cf.* Messner, F. (2016), « Le financement public des religions en Europe : statuts actuels et pratiques émergentes » *Revue du droit des religions*, (1), 23-37, p. 33.

[2273] Astor, A., Griera, M., (2015), « La gestión de la diversidad religiosa en la España Contemporánea », *Anuario cidob de la inmigración* 2015-2016.

[2274] *Haguesher*, n°566, 04/12/2019, p. 22, *Actualité Juive*, n°1544, 21/11/2019, p. 22.

[2275] Messner, F. (2016), *op. cit.*, p. 30; Bisterfeld, S. (2005), « State and Church in the Netherlands », dans Robbers, G. (dir.), *State and Church in the European Union*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 409-434.

[2276] Van Den Breemer, R., Maussen, M. (2012), "On the Viability of State-Church Models: Muslim Burial and Mosque Building in France and the Netherlands », *Journal of Immigrant & Refugee Studies*, 10(3), 279–298.

[2277] Chelini-Pont, B., Gunn, J. (2005), *Dieu en France et aux États-Unis*, Paris, Berg International.

[2278] *Haguesher*, n°477, 08/11/2017, p. 23.

de communauté défavorisée (c'est-à-dire que les revenus médians annuels de ce groupe sont inférieurs à 80% du revenu médian national annuel), les rendant éligibles à des tickets d'aides publiques, pour de la nourriture notamment ou au Medicaid[2279]. Ou encore, les satmar d'un quartier de l'Orange County, dans l'état de New-York, ont obtenu de la mairie de la ville d'origine (Monroe) et du gouverneur de l'état de se constituer en ville à part entière, renommée Kiryas Joel (« *la ville de Joël* ») en l'honneur de la mort de leur *rebbe*, Joel Teitelbaum[2280]. Comptant sur les voix de ces électeurs assidus (ils participeraient à 95%), l'ancien gouverneur de l'état de New-York, Mario Cuomo, a de haute lutte fait adopter une loi permettant à n'importe quel groupe de mettre en place sa propre commission scolaire, enjeu crucial pour des *haredim*[2281]. C'est également sur le mode infrajuridique, à l'amiable, que la ville de Monroe a réglé des contentieux avec les juifs orthodoxes. Là encore, cette souplesse ne concerne pas que ces derniers. Les amish par exemple se sont vus accorder par le Congrès une exemption de sécurité sociale[2282]. Au sujet des absences lors des fêtes religieuses, les incitations sont symboliquement plus fortes qu'en France puisqu'elles prennent la forme de lois (comme celle votée en 2007 dans l'état de New-York recommandent aux institutions éducatives de ne pas prévoir d'examens des jours de fête), de directives fédérales préconisant l'accommodement, de décisions des comités d'éducation (celui du New-Jersey dresse une liste des 127 fêtes religieuses par an, correspondant à 14 dénominations religieuses) ou d'arrêts de cours. Dans l'affaire *Church of God v. Amarillo School District*, le juge tranche en faveur de cette Église évangélique, et des sept jours sans activité séculière qu'elle requiert de ses membres, contre les deux jours d'absence pour motifs religieux proposés par l'école[2283]. En outre, des dispenses partielles d'enseignement en contradiction avec leurs croyances religieuses peuvent être demandées au Texas, dans le Missouri, mais aussi en Californie.

Au Canada aussi les juifs orthodoxes bénéficient de gestes de bonne volonté de la part des institutions publiques. A titre d'exemple, au terme d'un accord avec le gouvernement, des écoles satmar d'Outremont, illégales car n'enseignant que des matières religieuses, ont passé un accord avec la commission consultative de l'enseignement privé [2284]. En vertu de cet accord, les matières profanes sont enseignées

[2279] Gutwirth, J. (2004), *op. cit.*, p. 47.
[2280] Mintz, J. (1992), *op. cit.*, p. 90.
[2281] (non signé) (03/09/2017) « Un village 100% hassidique », *op. cit*.
[2282] *Cf.* Nolt, S. (2016), *op. cit*., p. 9.
[2283] Barb, A. (2013), *op. cit*., p. 357.
[2284] (non signé) (12/11/2015), « Comment cette école juive illégale est devenue légale », *HuffPost Québec*.

à la maison avec l'aide d'un service de soutien de la *yeshiva*. D'autres écoles illégales (comme celle de la communauté tash, à Boisbriand) pourraient suivre le même chemin. Il ressort donc une attitude de la part des autorités pour le moins indulgente, qui auraient pu tout aussi bien fermer cette école voire entamer des poursuites à son encontre. De surcroît, au lieu d'imposer l'enseignement des matières profanes en classe, le gouvernement a opté pour le vote d'une loi durcie en 2017[2285], et d'une autre loi en 2019[2286] visant à obliger les autorités à encadrer l'enseignement à la maison et la participation aux examens[2287]. Enfin, cette attitude semble d'autant plus bienveillante qu'il semblerait que les autorités aient été au courant depuis plusieurs années[2288]. Une hypothèse explicative à cette situation peut invoquer des transactions électorales, entre des acteurs politiques et des *hassidim* (surtout tash, et loubavitch) peu nombreux (les loubavitch seraient entre 2000 et 3000 à Montréal) mais concentrés dans certains territoires (St. Thérèse au Nord de Montréal, Outremont et Snowdon à Montréal), et fortement mobilisés à chaque élection[2289]. Comme aux États-Unis, cette attitude bénéficie en outre à d'autres courants religieux, puisque certaines écoles évangéliques illégales ont elles aussi obtenu, au terme de négociations, un permis du gouvernement (du Québec en l'occurrence). En revanche, celles qui ont refusé de procéder à ces ajustements ont été contraintes de fermer[2290]. Plus largement encore, les accommodements sont préservés par la Cour suprême Canada : dans son arrêt Commission ontarienne des droits de la personne (O'Malley) c. Simpsons-Sears Ltd de 1985, elle estime en effet qu'une norme en apparence neutre peut avoir des effets préjudiciables, et qu'à ce titre, il convient de prendre le cas échéant des mesures pour le protéger[2291]. De fait, il n'est pas suffisant d'accorder aux enseignants une autorisation d'absence à l'occasion de *Yom Kippour*. Encore faut-il, a décidé une cour, les rémunérer (Commission scolaire régionale de Chambly c. Bergevin, 1994[2292]).

Au Royaume-Uni, des *Housing Design Awards*, attribués par des juges dont font partie le ministère du logement et plusieurs agences gouvernementales, ont été décernés

---

[2285] La loi 144 sur l'enseignement à la maison favorise le rattrapage du retard pour les matières séculières.
[2286] Lowrie, M. (11/02/202)0, « Écoles juives hassidiques : deux ex-élèves poursuivent le gouvernement du Québec », *LeDevoir*
[2287] C'est d'ailleurs pour cela que les deux ex-étudiants qui ont poursuivi leur ancienne école ont été déboutés : depuis, l'État s'est donné les moyens de renforcer l'enseignement non religieux. *Cf.* Dubreuil, E. (03/12/2020), *op. cit*.
[2288] *Cf.* Maryse Malenfant de la direction de l'enseignement privé du ministère de l'éducation du Québec, et Marie-Josée Bernier. *Cf.* (non signé) (11/02/2020), « Écoles hassidiques illégales : Québec savait depuis longtemps, dit une fonctionnaire », *Radio-Canada.*
[2289] Feldman, J. L. (2003), *op. cit.*, p. 72 *sqq*.
[2290] Robichaud, O. (10/07/2019), « Écoles religieuses clandestines : deux ex-hassidiques témoignent », *HuffPost Québec.*
[2291] Montpetit, M., Bernatchez, S. (2019), « Le principe d'accommodement raisonnable en matière religieuse », *Revue du droit des religions*, 7, 13-40.
[2292] *« En permettant aux enseignants de prendre un jour de congé sans traitement pour célébrer le Yom Kippour, l'employeur ne s'était pas acquitté de son fardeau de démontrer qu'il avait rempli son obligation d'accommodement sans contrainte excessive. Aucune preuve n'avait été présentée par l'employeur que payer les enseignants de religion juive absents le jour d'une fête religieuse lui imposerait un fardeau financier déraisonnable. »,* Montpetit, Bernatchez.

en 2017 à un projet[2293] de construction de quartiers résidentiels (132 maisons et logements, pour logements sociaux, et à la vente) à destination des juifs orthodoxes de Stamford Hill. Les logements sont suffisamment grands pour loger des familles nombreuses, disposent de balcons où installer des *souccot*, d'ascenseurs de *shabbat*, ainsi que d'un local pour le service d'ambulance *hazala*. Les travaux ont débuté en 2019[2294]. Ces dispositifs sont, du reste, explicitement mentionnés dans le projet. La cour suprême britannique approuve d'ailleurs ce type de dispositifs[2295]: au nom de l'*affirmative action* (les *haredim* ne parlent pas toujours anglais et sont victimes d'antisémitisme en raison de leur tenue), une société de logement à loyer modéré (*Agudas Israel Housing Association*) peut louer ses logements à des juifs orthodoxes uniquement. Cette reconnaissance des désavantages que connaîtrait une communauté en tant que telle n'est pas sans rappeler celle des sikhs, bénéficiant à ce titre de certains gestes. En effet, outre l'exemption du port du casque pour les conducteurs de deux-roues[2296], l'histoire du Royaume-Uni impliquant un autre rapport aux sikhs, ceux-ci se sont vus accorder le statut de groupe ethnique, marquant une ethnicisation de la gestion du pluralisme religieux[2297]. A telle enseigne que le rapport Swann de 1985 instaure l'idée de relativisme culturel, selon laquelle il est légitime de retirer ses enfants d'un cours pour un motif religieux ou culturel[2298].

La comparaison montre que la bonne disposition des institutions publiques envers des groupes religieux, les négociations, les échanges, parfois informels, peuvent aussi contribuer à déverticaliser d'une certaine manière la gouvernance du religieux : les groupes religieux seraient alors des interlocuteurs légitimes, voire des partenaires,

---

[2293] https://hdawards.org/scheme/tower-court/?sf_data=all&_sft_scheme_year=2017&_sft_scheme_award=winner, consulté le 23/08/2021.
[2294] Construction starts on new Charedi homes in Stamford Hill, *Real Estate Monitor Worldwide*; Amman [Amman]. 18 July 2019.
[2295] Booth, R. (16/10/2020), « UK supreme court backs housing charity's 'Jewish only' rule » *The Guardian.*
[2296] En1973, le parlement vote le Motor-Cycle Crash Helmet, qui rend obligatoire le port du casque, excluant de fait le turban. En janvier 1975, le député travailliste Sidney Bidwell dépose un projet de loi, adopté en 1976 sous le nom de Motor-Cycle Crash Helmets [Religious Exemption] Act), au titre notamment de la dette du Royaume-Uni envers les sikhs qui ont combattu pendant les deux guerres mondiales avec leur turban. *Cf.* Zwilling, A.-L. (2014), *op. cit.*, p. 186.
[2297] En 1979, à Birmingham, un enfant sikh se voit refuser l'entrée dans une école privée à cause de son turban. Saisie par son père, la Commission for Racial Equality se porte partie civile devant la chambre des Lords. County Court et cour d'appel rejettent la requête, mais la chambre des Lords, donne raison au requérant, sur fondement du Race Relations Act de 1976, qui interdit les discriminations dans les domaines de l'emploi, des services sociaux et de l'éducation. L'enjeu est ici celui de la reconnaissance des sikhs comme groupe ethnique, puisque les discriminations interdites par le Race Relations Act concernent seulement les groupes ethniques reconnus. (§3 : « *Pour qu'un groupe constitue un groupe ethnique, il doit se considérer et être considéré par les autres comme une communauté distincte en vertu de certaines caractéristiques dont deux au moins sont essentielles* (…) : *une longue histoire commune, que le groupe considère comme le distinguant d'autres groupes et dont il garde la mémoire vivante, et deuxièmement une tradition culturelle propre, en particulier des coutumes sociales et familiales, associées le plus souvent, mais pas obligatoirement à une pratique religieuse*. »). « *La décision des Lords est cruciale à un double niveau : pour les sikhs, bien sûr, qui grâce au statut de groupe ethnique, outre de bénéficier de la législation antidiscriminatoire (ce que réclament encore aujourd'hui les musulmans britanniques), gagnent considérablement en visibilité dans la mosaïque pluriethnique britannique ; elle marque aussi un tournant dans la politique nationale à l'égard des minorités, en ce qu'elle consacre l'ethnicisation et la politisation des appartenances religieuses minoritaires -en continuité avec la politique coloniale*. ». *cf. Ib*. p. 187 *sqq*.
[2298] Kepel, G. (1994), *op. cit*.

concourant à leur tour à la régulation sociale. Et ce, d'autant plus qu'ils peuvent en supporter, jusqu'à un certain point, le coût[2299]. De ce point de vue, semblerait alors se dessiner, à des rythmes divers et selon des raisons diverses, une convergence vers un mode de gouvernance du religieux néolibéral[2300].

En résumé, quelques points ressortent de cette section. Premièrement, juifs orthodoxes et institutions publiques en France peuvent prendre part à des échanges discrets pour mener des négociations qui risqueraient d'échouer s'ils étaient publics. Deuxièmement, ces gestes bienveillants des institutions publiques procèdent de 4 logiques, qui ne concernent pas uniquement les juifs orthodoxes[2301], mais s'insèrent dans une régulation plus large du religieux, en France comme aux États-Unis, au Canada, aux Pays-Bas et dans une moindre mesure en Espagne. Cette possible convergence vers une gouvernance néolibérale n'est du reste pas incompatible avec un apport du chapitre 5 : l'action collective des juifs orthodoxes se déploie selon le modèle stato-national, plus fort que la transnationalisation de ces courants orthodoxes, mais les réponses étatiques, elles, seraient en convergence.

Cette tendance au rapprochement n'exclut pourtant pas des attitudes plus restrictives, vers un resserrement de la gouvernance du religieux.

Section 2 : Vers une crispation des institutions publiques ?

Le terme d'augmentation est ici employé, et non celui d'apparition, dans la mesure où des blocages seraient constatés dès le début de la période de cette recherche, dès les années 1980. Cette section entend autrement dit tester une hypothèse souvent évoquée par les enquêtés, celle d'arrangements de plus en plus difficiles à obtenir des institutions publiques. Quel poids donner à cette assertion ? Si elle est vérifiée, depuis quand l'est-elle ? D'après quelles causes ?

[2299] Eade, J., Wood, M. (2013), « Ethnicité, État-Nation et méthodisme britannique », dans Fer, Y., Malogne-Fer, G., *(dir.) (2013),* Le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures, Paris, L'Harmattan, 67-85.

[2300] Martikainen, T. (2013), "Multilevel and Pluricentric Network Governance of Religion", dans Martikainen, T., Gauthier, F. (dir.), *Religion in the neoliberal Age. Political Economy and Modes of Governance*, Surrey, Ashgate Publishing Limited, 129-142.

[2301] La discrétion peut même être mobilisée contre des intérêts *haredim*. Le ministère de l'éducation israélien voulant favoriser le passage de statut privé à statut public de certaines écoles *haredi,* avec financement et contrôle à la clé, opte pour des négociations en coulisses et passe par les inspecteurs de l'éducation *haredim*, pour ne pas susciter l'ire des organisations *haredim,* au premier rang desquelles les partis *haredim*. *Cf.* Katzir, S., Perry-Hazan, L. (2018), "Legitimizing public schooling and innovative education policies in strict religious communities: The story of the new Haredi public education stream in Israel", *Journal of Education Policy*, 34(2), 215-241.

1) Un raidissement juridique ?

Les gestes du MESR évoqués dans la section précédente portaient sur des dates d'examens qui coïncideraient avec des fêtes religieuses. Mais, ce n'est là pas la seule difficulté à laquelle sont confrontés les juifs orthodoxes étudiant dans des établissements publics. La plus récurrente est en effet celle du *shabbat*. Or, sur ce point, un arrêt du Conseil d'État fait date : l'arrêt Koen de 1995[2302]. La direction du lycée Masséna de Nice ayant refusé d'autoriser un étudiant juif à s'absenter pour les cours du samedi matin, ses parents ont fait un recours pour excès de pouvoir. Ils attaquaient l'article 8 du décret du 18 février 1991 relatif aux droits et obligations des élèves dans les établissements publics locaux d'enseignement du second degré. La décision du Conseil d'État est claire. Les articles du règlement du lycée relatifs à la présence obligatoire des élèves à tous les cours, jusqu'à la fin de l'année, « *n'ont pas eu pour objet et ne sauraient avoir légalement pour effet d'interdire aux élèves qui en font la demande de bénéficier individuellement des autorisations d'absence nécessaires à l'exercice d'un culte ou à la célébration d'une fête religieuse dans le cas où ces absences sont compatibles avec l'accomplissement des tâches inhérentes à leurs études et avec le respect de l'ordre public dans l'établissement* ; […] *toutefois* […] *les contraintes inhérentes au travail des élèves en classe de mathématiques supérieures font obstacle à ce qu'une scolarité normale s'accompagne d'une dérogation systématique à l'obligation de présence le samedi, dès lors que l'emploi du temps comporte un nombre important de cours et de contrôles de connaissances organisés le samedi matin* ». Autrement dit, l'assiduité aux cours et en l'espèce, le règlement de ce lycée, ne sont pas des violations de la liberté de culte, puisqu'il est possible pour un élève, de solliciter, ponctuellement, une autorisation d'absence pour une fête religieuse[2303]. En revanche, cette possibilité est limitée, de deux manières. D'une part, une absence ponctuelle est conditionnée à un ordre pédagogique pourrait-on dire, pour faire référence à l'ordre public encadrant la liberté de religion dans la loi de 1905. Ainsi, une autorisation d'absence pour une fête religieuse ne sera accordée que si cette absence ne porte pas atteinte à « *l'accomplissement des tâches inhérentes à leurs études et avec le respect de l'ordre public dans l'établissement* ». D'autre part, une absence régulière est catégoriquement rejetée, puisqu'une scolarité normale, avec ses contrôles de connaissance et cours prévus le samedi, est jugée incompatible avec une absence hebdomadaire. Dans les conclusions sous cette affaire,

[2302] CE, Ass., 14 avril 1995.
[2303] Le même raisonnement a été suivi par le CEDH dans son arrêt Francesco Sessa c. Italie du 3 avril 2012. Cet avocat italien pouvant se faire remplacer lors d'une audience fixée à Yom Kipour, et n'ayant pas fait l'objet de pression pour abandonner sa pratique, la violation de l'article 9 de la Convention Européenne des Droits de l'Homme n'est pas prouvée.

le commissaire du gouvernement ne dit pas autre chose[2304]. Cet arrêt a fait date dans la mesure où c'est son raisonnement qui est repris dans les circulaires du Ministère de l'Education Nationale sur les autorisations d'absences pour motif religieux[2305]. C'est ainsi dans l'interstice laissé libre par l'arrêt Koen (absence ponctuelle autorisée pour des fêtes religieuses) que s'inscrivent les gestes de bonne volonté du MESR (relations avec des organisations juives, intercessions auprès d'écoles). Malgré ces gestes, et ceux du gouvernement en la matière (ajout de *Chavouot* aux fêtes religieuses pour lesquelles une autorisation d'absence peut être accordée), c'est un cadre juridique plutôt strict qui s'impose. Dans la pyramide des normes, cet arrêt Koen occupe un rang supérieur à la circulaire sur les autorisations d'absence pour motif religieux, seul texte dont peut se prévaloir un étudiant sollicitant une telle autorisation d'absence. En plus, une circulaire n'est pas opposable au juge. De la sorte, c'est l'attitude restrictive qui bénéficie de la norme la plus élevée. La même restriction aux autorisations d'absence se retrouve dans la fonction publique, puisqu'elles sont conditionnées au fonctionnement normal du service[2306]. Si, au-delà de la question religieuse, toutes les autorisations d'absence connaissent ce type de limite, c'est bien comme fragile que les juifs orthodoxes voient leur possibilité de poser des jours de congés pour motif religieux.

C'est ainsi que pourraient se comprendre certaines de leurs expériences. En effet, Abel, 55 ans, certes évoquait le refus du doyen de son université de décaler un examen prévu à *Chavouot* (*cf.* chapitre 4), mais il faisait suite à une manifestation, celle de 1986 contre le projet de loi Devaquet, qui avait fortement contraint les calendriers universitaires. Ce refus contrastait ainsi avec les arrangements dont il avait bénéficié jusqu'alors, dans les années 1970-1980, qu'il décrit comme « *des années tout à fait singulières* [dont] *la mode était à la tolérance* ». Autre exemple : Maurice, qui évoquait la facilité avec laquelle il obtenait des arrangements de la part de ses professeurs à l'université (notamment l'organisation d'une épreuve anticipée), est âgé de 70 ans. C'est donc dans les années 1970-1980 qu'il aurait bénéficié de cette souplesse. Toutefois, il affirme avoir déjà affronté des blocages en classes préparatoires, avant son entrée à

[2304] *« Il est d'ailleurs souhaitable que dans la définition de l'emploi du temps, les autorités scolaires tentent, dans la mesure du possible, de concilier ces exigences (organisation du service et libre exercice du culte). Mais un tel exercice a ses limites, tel est le cas au lycée Masséna à Nice, où la combinaison du nombre d'élèves et du nombre de salles de classe aboutit à une occupation des salles avec des pointes de 46 heures par semaine.* ».

[2305] Circulaire n°2004-084 du 18-5-2004 : *« Des autorisations d'absence doivent pouvoir être accordées aux élèves pour les grandes fêtes religieuses qui ne coïncident pas avec un jour de congé et dont les dates sont rappelées chaque année par une instruction publiée au B.O. En revanche, les demandes d'absence systématique ou prolongée doivent être refusées dès lors qu'elles sont incompatibles avec l'organisation de la scolarité. »* https://www.education.gouv.fr/bo/2004/21/MENG0401138C.htm.

[2306] *« Dans la fonction publique, les autorisations d'absence sont toutefois subordonnées à la condition que cette absence soit « compatible avec le fonctionnement normal du service » : il s'agit donc d'une tolérance ou d'une faveur, et non d'un véritable droit. Le paradoxe de ce système est qu'il oblige les agents concernés à faire publiquement état d'une appartenance religieuse dont on considère que l'État employeur n'a pas à connaître. » cf.* Lochak, D. (2009), *Le droit et les juifs en France, depuis la Révolution*, Paris, Dalloz, p. 252.

l'université donc, de sorte que les difficultés d'emploi du temps n'ont pas surgi à partir de 1995 et l'arrêt Koen : elles existaient déjà avant cette date. Autre contre-exemple : Ilan, 40 ans, évoque certes des difficultés pour déplacer une épreuve fixée un samedi (*cf.* chapitre 4), mais plusieurs années de son cursus de droit se sont déroulées sans embûche, du fait d'arrangements avec les professeurs. Autrement dit, même après l'arrêt Koen, des pratiques accommodantes se sont perpétuées. A la lumière de la parole des enquêtés juifs orthodoxes, il n'apparait pas que l'arrêt Koen de 1995 ait particulièrement compliqué la présence de juifs orthodoxes dans des établissements publics. Il est donc insuffisant à expliquer ces fortunes diverses. Il serait d'autant plus difficile de distinguer un avant/après Koen qu'un arrêt de la future Cour de Justice de l'Union Européenne allait dans le même sens. Par l'arrêt Vivien Prais du 27 octobre 1976[2307], une personne de confession juive invoquant la fête de *Chavouot* pour solliciter une autre date pour une épreuve écrite d'un concours des Communautés européennes. Au nom de l'égalité des candidats, qui suppose que tous subissent la même épreuve au même moment, la Cour de justice des communautés européennes a rejeté cette demande. L'arrêt Koen de 1995 porte certes sur un point différent (l'assiduité des élèves en classe, par-delà des obligations religieuses régulières), mais ce n'est pas la première fois qu'une institution publique des fêtes religieuses écarte un impératif religieux dont se prévaut un individu.

Plus largement, au-delà de 1995 et de l'arrêt Koen, même la fin des années 1980 et les années 1990 connaissent des décisions juridiques favorables à la conception intégraliste des juifs orthodoxes. Par exemple, la Cour d'appel de Paris[2308] reconnait d'une certaine manière la loi juive pour y fonder une décision : un employé (surveillant-rituel) d'un restaurant a pris 25 jours de congé suite à un deuil, au lieu des trois prévus par la loi. L'employeur l'attaque en justice, mais la Cour fait valoir que dans la mesure où l'employeur donne un caractère juif au restaurant, il doit respecter les prescriptions de la loi juive, et accorder 25 jours de congé à son employé[2309]. Sur d'autres pratiques, la jurisprudence est encore plus importante. C'est le cas tout d'abord de l'abattage rituel, pratique consolidée juridiquement puisqu'elle figure dans plusieurs décrets[2310] (du

[2307] CJUE, Cour, 27 oct. 1976, Prais / Conseil, C-130/75.
[2308] Cour d'appel de Paris, 25/05/1990, Brami c/Arbi.
[2309] Zwilling, A.-L. (2014), *op. cit.*, p. 63.
[2310] Elle figurait même dès une ordonnance royale de 1844. « *Précisons que l'Ordonnance du 25 mai 1844 portant règlement pour l'organisation du culte Israélite, précitée, note 27, (art. 52), établit un dispositif juridique, comprenant, entre autres, l'existence de sacrificateurs rituels (schohet), seuls autorisés à abattre le bétail selon le rite prescrit. Toutefois, ce dispositif va disparaître avec la Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État, précitée, note ». Cf.* Prélot P.-H. (1999), *op. cit.*

16/04/1964 (« *égorgement rituel* »), 23/09/1970, 01/10/1980[2311], 18/05/1981[2312] du 27/01/1983, et du 01/10/1997[2313]). Ou encore, depuis les années 2010, le juge n'a eu de cesse d'indiquer au ministère de la justice et à diverses administrations pénitentiaires qu'une demande d'agréement d'aumônier ne pouvait être rejetée au motif que le culte en question n'était pas assez représenté dans une prison donnée[2314]. Sont progressivement encadrés le lieu d'abattage (dans un abattoir) et les autorisations (par des « *sacrificateurs habilités par les organismes religieux agréés, sur proposition du ministre de l'Intérieur et de la Décentralisation, par le ministre chargé de l'Agriculture* »[2315]), mais cette pratique n'en est pas pour autant remise en cause. Toutefois, en cas de conflit entre droits fondamentaux et pratique de la communauté religieuse, les premiers priment, comme l'a illustré la décision du Tribunal Administratif de Strasbourg en 2006 : dans son ordonnance de référé du 22 septembre 2005, il fait droit à la demande de Janine El-Kouby de rejeter l'interdiction faite aux femmes par le Consistoire du Bas-Rhin d'y siéger, la tenant pour contraire à l'égalité des sexes[2316].

Aucune décision de justice nouvelle portant sur des pratiques proprement juives ne serait donc à l'origine des difficultés ressenties par les juifs orthodoxes. Qu'en est-il alors des décisions portant plus largement sur l'expression des pratiques religieuses ? Peut-être affecteraient-elles, par effet de ricochet, les juifs orthodoxes ? Trois cas seront étudiés. Le premier concerne une autre affaire relative à une absence pour cause de fête religieuse, intervenue en 2001. A cette date, un gardien de la paix dépose une demande d'autorisation d'absence pour participer à une cérémonie religieuse du mouvement raëlien. Rejetée, cette demande est finalement satisfaite pour le juge, au motif notamment qu'*« aucun texte ne permet de limiter aux fonctionnaires croyants, de l'un de ces trois cultes* [juif, musulman ou catholique], *la possibilité de bénéficier d'absence pour fêtes religieuses, et notamment pas la note de service du préfet de police du 30 octobre 1995 relative aux autorisations d'absence pouvant être accordées à l'occasion des principales fêtes religieuses des différentes confessions pour l'année 1996* »[2317].

[2311] *« Le Décret n° 64-334 du 16 avril 1964 relatif à la protection de certains animaux domestiques et aux conditions d'abattage, J.O. 18 avr. 1964, p. 3485, établit d'abord une dérogation à l'obligation d'étourdissement, dans un but religieux. Le disposi tif d'agrément des sacrificateurs rituels est aujourd'hui régi par le Décret n° 80-791 du 1" octobre 1980 pour l'application de l'art. 276 du code rural, J.O. 5 oct. 1990 modifié. Aux termes de ce décret, « l'abattage rituel ne peut être effectué que par des sacrificateurs habilités par les organismes religieux agréés, sur proposition du ministre de l'Intérieur, par le ministre de l'agriculture ». cf. idem.*

[2312] *Idem.*

[2313] *Cf.* annexe 11.

[2314] *Cf.* CAA Bordeaux, 10/10/2009, n°08BX03245, *AJDA 2010*, concl. Mathilde Fabien ; CAA Paris 30/05/2011, Garde des Sceaux, ministre de la Justice c M. Alfred A, n° 10PA03618 ; TA Paris, 6/07/2007, Association cultuelle les Témoins de Jéhovah, n°0613450, Ajda 2007, concl. Celerier Thibault ; CAA Nancy, 13/10/2011 n°11NC00211 ; CE 16/19/2013 n° 351115

[2315] Décret n°97-903 du 1er octobre 1997.

[2316] Le Consistoire du Bas-Rhin avait en effet rejeté la candidature d'une femme, au motif notamment qu'une ordonnance royale de 1844 reconnaissait au culte israélite le droit de se constituer d'après ses propres règles. *Cf.* ZWILLING A.-L. (2014), *op. cit.*

[2317] Cour administrative d'appel de Paris, 4e chambre, du 22 mars 2001, Christian X.

Cette décision est pour le moins souple, puisqu'elle se fonde sur l'absence d'interdit, bien que le culte raëlien soit considéré comme une secte dans le rapport de la Commission parlementaire *ad hoc* de 1995. Le juge s'attache donc, ici, à respecter une présomption de légalité de congés pour des fêtes religieuses.

Le deuxième cas a même fait l'objet d'une amélioration progressive de la prise en compte des pratiques religieuses, celui de l'administration pénitentiaire. Les positions des diverses cours administratives sur la distribution de plats *halal* notamment ont certes été parfois contradictoires : en avril 2013, le directeur de la prison de Saint-Quentin-Fallavier avait refusé de fournir régulièrement des repas avec de la viande *halal*. Cette décision fut annulée par le Tribunal administratif de Grenoble le 7 novembre 2013, puis confirmée par la Cour administrative d'appel de Lyon en juillet, 2014. Mais *in fine* la distribution de repas *halal* se serait d'une certaine manière vue consolidée puisque, si elle n'a pas été rendue obligatoire, elle n'a pas été interdite. Et dans les faits, de plus en plus de menus *halal* sont disponibles, tandis qu'avant les années 2010, la seule alternative aux plats *haram* pour des croyants musulmans était les repas sans viande[2318]. A telle enseigne qu'une note administrative sur l'exercice du culte de 2014 autorise les aumôniers musulmans à apporter « *des nourritures confessionnelles* » si l'administration pénitentiaire n'est pas en mesure de les fournir[2319]. D'ailleurs, *« cette dérogation vient ainsi formaliser un usage qui concernait jusque-là principalement les détenues israélites », « Le rabbin donnant rendez-vous aux familles dans les épiceries cascher pour qu'elles composent avec lui le colis destiné au détenu »*[2320]. Enfin, les notes du ministère de la justice adressées aux services pénitentiaires comprendraient des recommandations sur la prise en compte des fêtes religieuses des détenus[2321]. Il s'agit ainsi plutôt, au moins sur ce cas précis de l'espace pénitentiaire, d'un assouplissement des dispositions normatives, vers une meilleure prise en compte des pratiques religieuses, plutôt qu'un raidissement.

Le troisième cas fait, quant à lui, état d'une situation juridique peut-être contre-intuitivement pacifiée. Il s'agit du port du voile. Le point de départ de cette question comme objet de débat public, de cette question construite en « problème » de politiques publiques, est l'année 1989, lorsque des jeunes filles arborant un hijab se sont présentées au collège Gabriel-Havez de Creil[2322]. Malgré la vive émotion et le débat qui s'en sont

[2318] Béraud, C., De Galembert, C., Rostaing, C. (2016), *op. cit*., p. 64 et p. 77 *sqq*.
[2319] *Idem*.
[2320] *Idem*.
[2321] *Idem*. Même le cursus des agents pénitentiaires prend davantage en compte la religion, comme en témoigne le module religion proposé par l'ENAP.
[2322] Ferhat, I. (dir.) (2019), *Les foulards de la discorde*, Paris, Editions de l'Aube.

suivis, les décisions juridiques se sont révélées plutôt ouvertes à la pratique religieuse. En effet, dans son avis du 27/11/1989, le Conseil d'État établit qu'au nom du principe de laïcité, et de la liberté de conscience, les élèves ont *« le droit d'exprimer et de manifester leurs croyances religieuses à l'intérieur des établissements scolaires. »*[2323]. A condition que ces signes d'appartenance religieuse ne constituent pas une pression, un acte de prosélytisme ou n'engendrent de remise en cause de l'ordre public. Il en va de même de l'arrêt du 02/11/1992, Kherouaa et autres, dans lequel le Conseil d'État rappelle que les élèves peuvent exprimer leurs croyances religieuses et que le port d'un voile n'est pas incompatible avec la laïcité. Dans une jurisprudence constante, « l*a justice administrative semble alors avoir fait œuvre de pacification : au début de 2003, le voile n'était pas une obsession. »*[2324]. En dehors de l'école également les cours se montrent bien disposées au port du hijab et annulent la plupart des décisions administratives ayant conduit à des sanctions, des expulsions d'établissements éducatifs[2325]. Une autre affaire pourrait alors venir en contre-exemple : la fameuse affaire dite Baby Loup, dans laquelle le licenciement d'une salariée d'une crèche voilée a été confirmé. Mais, en l'occurrence, la Cour de Cassation a sanctionné le nom respect du règlement intérieur, et ne s'est pas prononcée en faveur d'une interdiction générale du hijab à toutes les salariées des entreprises privées. Elle précise même que le principe de laïcité ne s'applique pas à tous les salariés des entreprises privées. De même, dans un arrêt du 22/11/2017, la Cour de Cassation estime qu'un employeur peut interdire le port d'un signe religieux mais doit, avant de procéder à un licenciement, proposer à l'employé concerné un poste où il ne sera pas en contact avec le public et pourra donc garder son signe[2326]. Limité, le port de signes religieux en entreprise n'en est donc pas pour autant prohibé. D'autres exemples pourraient encore illustrer cette marge de manœuvre. C'est le cas des menus dits de substitution dans les cantines de l'enseignement public. Les collectivités locales peuvent en effet décider de respecter certains régimes en particulier, sans qu'il s'agisse d'une obligation[2327]. C'est aussi le cas, pour revenir à une difficulté rencontrée par des juifs orthodoxes, de l'installation d'une clé mécanique : la Cour de Cassation a en effet estimé que la pose de telles serrures

---

[2323] Avis CE n°346.893.
[2324] Tawil E. (2016), *op. cit.*, p. 173.
[2325] « *Saisi de nombreux cas de sanctions ou d'exclusions à la suite du port du voile, le juge administratif n'hésite pas à annuler les décisions de l'administration. Ainsi sur les 49 affaires contentieuses parvenues jusqu'au Conseil d'État entre 1992 et 1999, 41 ont débouché sur l'annulation de la décision prise par l'administration à l'encontre d'une jeune fille.* », Haut Conseil à l'intégration, (2000), *L'Islam dans la République*, La documentation française. Ou encore, dans l'arrêt 19/11/1997, Ben Halima, le Conseil d'État annule un décret du gouvernement qui s'opposait à l'acquisition de la nationalité française de l'épouse d'un citoyen français qui portait le foulard islamique. *Cf.* Tawil, E. (2016), *op. cit.*, p. 180.
[2326] Cass. Soc. 22/11/2017 n°13-19855 ; *Actualité Juive*, n°1476, 26/04/2018, p. 12.
[2327] *cf.* TA Marseille, 1er octobre 1996, no 96-3523, no 96-3524. Cette position est d'ailleurs rappelée par la Circulaire du 16 août 2011 relative au rappel des règles afférentes au principe de laïcité – Demandes de régimes alimentaires particuliers dans les services de restauration collective du service public.

n'était pas une obligation à la charge du bailleur dans la mesure où le contrat était silencieux à ce sujet[2328]. La position qui se dégage de ces affaires est ainsi celle d'une non-interdiction de certaines pratiques et d'une non-obligation à l'encontre des institutions concernées.

Un raidissement juridique sur la pratique orthodoxe du judaïsme et plus largement sur les pratiques religieuses n'est pas avéré, dans la mesure où les décisions de justice n'évolueraient pas, en tout cas sur cette période, unanimement dans le sens d'une limitation de la pratique religieuse[2329]. Pour ne prendre d'un cas cité, malgré l'arrêt Koen de 1995, des manières de faire routinières peuvent persister tant qu'elles sont acceptées localement, illustrant ainsi le pouvoir informateur limité du droit sur le réel[2330]. Au mieux cet arrêt peut-il être invoqué comme une base pour appuyer des refus procédant d'autres logiques. Ce n'est donc pas sur le terrain du droit, tel qu'il est exprimé par les juges, que le raidissement évoqué par les juifs orthodoxes prend place. Non seulement il n'est pas juridique, mais en plus, il n'intervient pas à partir de 1995. La question reste donc entière : d'où ce raidissement vient-il ? A quel moment apparaît-il le plus saillant ?

2) Un raidissement social

2.1 Le tournant des années 2000

Interrogés sur ces arrangements, ces gestes de bienveillance locaux, les enquêtés juifs orthodoxes, comme Jarod, 55 ans, mettent un avant un moment charnière :

> « **Enquêteur** : Depuis combien de temps vous êtes aumônier des étudiants ?
> **Enquêté** : Une quinzaine d'année
> **Enquêteur** : Et sur cette période, est-ce que vous avez vu des évolutions, des tendances ?
> **Enquêté** : Oui. Ça s'est beaucoup durci, ça s'est beaucoup durci.
> **Enquêteur** : Depuis quand ?
> **Enquêté** : Depuis une dizaine d'années c'est beaucoup plus difficile. »

[2328] 3e chambre civile, 18 décembre 2002.

[2329] L'adverbe unanimement est ici clé, car il arrive parfois au Conseil d'État de se prononcer en faveur d'un encadrement plus strict de la pratique religieuse. Ce fut notamment le cas en matière de naturalisation, dans deux arrêts des 21/12/2007 Monsieur Naïmi n°297355, et 27/06/2008 Mme F. Mabchour n°286798, où les deux requérants se sont vus refuser la naturalisation au motif d'une culture, incluant la pratique religieuse de Madame Mabchour, portant le voile intégral, et Monsieur Naïmi ne serrant pas la main des femmes, trop éloignée de « *la société française* ». Le juge se fait également parfois plus pointilleux, dans la mesure où il intègre à son raisonnement l'intention, et non plus seulement les objets. Ainsi, le Tribunal administratif de Versailles, 2018, refuse à un aide-soignant de porter une longue barbe au motif qu'il a lui-même reconnu qu'elle procédait de sa croyance religieuse. Or, cet arrêt est annulé deux ans plus tard par le Conseil d'État, estimant que la seule présence d'une barbe ne permet pas d'induire que l'individu a manifesté ses « *convictions dans l'exercice de ses fonctions*. ». En un mot, les aveux ne peuvent se substituer à des signes objectifs. *Cf.* 12/02/2020, n°418299. Le même Conseil d'État est d'ailleurs constant dans ses critères de financement légal de lieux de culte, en avançant la théorie de l'objet mixte (l'objet à financer n'a pas qu'un aspect religieux, mais aussi sportif, culturel, ou sanitaire par exemple), l'intérêt local du financement (touristique notamment), et l'absence de préférence pour un culte en particulier. *Cf.* 5 arrêts d'assemblée du 19 juillet 2011 (n°**308817**, **308544**, 313518, 309161, 320796).

[2330] Perrin, J.-F. (1979), « Qu'est-ce que l'effectivité d'une norme juridique ? », dans Perrin, J.F., *Pour une théorie de la connaissance juridique*, Genève, Droz, 91-94 ; Riper, G. (1955), *Les forces créatrice du droit*, Paris, LGDJ.

Cet entretien ayant été réalisé en 2019, Jarod avance donc les années 2000 comme le début des difficultés rencontrées par des étudiants orthodoxes pour s'absenter à *shabbat* et lors des fêtes. L'anecdote d'Haya corrobore ce ressenti :

> « J'avais ma grande fille qui était scolarisée à l'école active bilingue Jeannine Manuel dans le XV^e^ arrondissement. Et c'est là qu'on voit la grandeur et la petitesse des gens. Ma fille était particulière, c'est une enfant surdouée. Elle avait 8 ans et demi, elle rentrait en 6e, mon mari cherchait désespérément un établissement. Il est allé voir Madame Jeannine Manuel qui était une ancienne résistante elle-même, je crois protestante, qui était une dame très très âgée. Elle avait près de 90 ans, elle marchait avec une canne, elle travaillait encore dans l'établissement qu'elle avait fondé. Mon mari est allé la voir avec la gamine […] Madame Manuel, qui interrogeait la gosse, et qui a décidé qu'elle était prête à la prendre. Et il dit : « vous savez c'est très bien, mais il faut quand même qu'on vous prévienne. S'il y a des fêtes juives qui tombent dans l'école, elle va sécher. Le vendredi en hiver à cause de *Shabbat*, il faudrait qu'elle puisse partir plus tôt ». Et Madame Manuel a dit : « écoutez, ici nous gérons 50 nationalités, 30 religions, c'est pas un problème ». Et tant que Madame Manuel était vivante, ma fille a pu avoir des facilités le vendredi. Elle a pu partir plus tôt, sécher les cours que bien entendu elle rattrapait après avec les camarades. Tout était fait pour l'accommoder. L'été 2003, Madame Jeannine Manuel décède malheureusement. Arrive la rentrée. Il y a une nouvelle garde qui s'est mise en place, et qui a refusé toute facilité à notre fille pour le vendredi. Donc résultat les vendredis d'hiver, nous avons dû procéder à d'autres arrangements. A savoir, à l'heure de *Shabbat*, ma fille donnait ses affaires à un camarade non-juif, restait en classe mais n'écrivait pas. Nous, nous allions la chercher. Nous rentrions ensuite à pied, c'était une heure et demie de marche, c'était très compliqué au niveau de l'organisation familiale, pour *Shabbat* et tout. Bref, et l'année d'après on l'a retirée. »

Là encore, les années 2000 apparaissent comme une période de changement. Alors que des pratiques accommodantes semblaient ancrées de longue date, elles auraient soudainement pris fin à la faveur d'un changement de génération, en forme de changement d'époque. Ce changement aurait même pénétré des écoles privées, en l'occurrence l'école Jeannine Manuel. Au-delà des réponses négatives faites à des demandes d'absence, certains font état d'une certaine hostilité à ces demandes. Lévi, 39 ans, évoque ainsi :

> « Les différences entre la fin des années 1980, les années 1990, et les années 2000 et surtout à partir de 2010, où là c'est devenu un casse-tête chinois. On sent parfois une virulence extrême, vraiment extrême, très très malsaine de la part de certains directeurs d'université, de la part de certains chargés de td ou autres, qui vraiment font tout pour mettre des bâtons dans les roues d'étudiants prêts à tout pour réussir leur année. Ils partent d'un bon sentiment. Ils ne demandent absolument pas de traitement de faveur puisqu'ils sont systématiquement prêts à rattraper les TD manqués, parfois en en faisant plus que les autres. Ils sont prêts à faire des heures supplémentaires, à venir le dimanche, à s'adapter. Ils demandent simplement qu'on leur permette de respecter, comme ça a été le cas pendant des années, leurs convictions religieuses. Pas d'examen le *Shabbat*, pas de cours les jours de fêtes, on n'a pas non plus 100 jours de fêtes. C'est une période très dense dès la rentrée, c'est ce qui pose souvent problème malheureusement. La période de Tichri, chez nous, elle tombe à la rentrée, ce qui veut dire plusieurs jours d'absence à Rosh Hachana,

> *Kippour Souccot*. Ça peut amener les élèves à s'absenter plusieurs jours, c'est souvent des périodes qui sont chargées. La période de *Chavouot*, on n'a que deux jours de fête mais ça tombe souvent en période d'examens, alors c'est tout un méli-mélo. C'est très compliqué de s'en sortir entre *Chavouot* qui a été inscrit au bulletin officiel mais qui n'est pas forcément appliqué. C'est compliqué de voir comment de manière effective c'est respecté par les directeurs d'universités, parce qu'il y a aussi une différence entre l'Education nationale et l'Université, qui a elle une certaine indépendance. Et ça donne lieu aujourd'hui, il faut le dire clairement, à des situations desquelles on n'arrive plus du tout à se sortir. Je suis contacté très très régulièrement, je l'ai été encore il y a quelques jours par une étudiante en pharmacie, qui ne demandait qu'à réussir son année, à qui on a fait des histoires pour son absence à Rosh Hachana, et on voulait même lui en faire pour *Yom Kippour*. Et là, je sais plus si c'est la doyenne de l'université ou l'une des responsables de ses TD qui l'a obligée devant, d'une manière extrêmement humiliante, devant tout l'amphithéâtre à lire le règlement de l'université qui rappelait ces points-là de laïcité. Elle l'a appelée devant tout le monde pour lire « je m'y conformerai ». On sent énormément d'animosité parfois de la part de certains profs qui, dans une lecture totalement dévoyée de cette laïcité, cherchent véritablement à embêter les élèves qui souvent sont les meilleurs élèves, qui ont la plus grande motivation, qui ne demandent qu'à réussir leur année, et sans faire de bruit. […] Aujourd'hui, on ferme cette possibilité. C'est le cas en médecine, en droit, en médecine aujourd'hui. Avec des examens qui tombent à *Chavouot*, un élève qui respecte la religion juive ne pourra pas participer aux examens de *Chavouot*, et j'ai vu des élèves sacrifier un rêve d'enfants, en étant bien classé, sacrifier toute chance de passer en P2, de sacrifier leur rêve de devenir médecin simplement parce que étant carré, ils avaient les examens, les seconds partiels qui tombaient le jour de *Chavouot*, et des fois c'est 50e ou 30e après les premières partiels, ils ont dû renoncer. C'est vrai pour Science Po, c'est la première chose sur laquelle j'avais été sollicité à Strasbourg. L'examen d'entrée à Science Po était *Shabbat*, donc impossible pour un élève respectueux du *Shabbat*. » - Lévi, 39 ans.

« *virulence extrême, vraiment extrême, très très malsaine* », « *animosité* », pratiques vexatoires : c'est le climat social pour ainsi dire des années 2000 qu'Haarold tient pour responsable des difficultés rencontrées par des étudiants orthodoxes. Ils feraient face à un cadre institutionnel plus contraint pour obtenir des arrangements pour les fêtes notamment, qui cependant ne serait pas le fait de politiques nationales restrictives, mais d'individualités. Ce serait en effet par le bas que s'initierait cette dynamique restrictive, par tel enseignant, tel chargé de travaux dirigés. Elle en viendrait même à l'emporter sur les gestes nationaux évoqués précédemment, d'autant plus facilement qu'ils sont fragiles juridiquement (*cf. supra* : l'ajout par circulaire de *Chavouot* à la liste des fêtes religieuses pouvant donner lieu à une autorisation d'absence pèse juridiquement peu face à l'autonomie des universités). Ce que les enquêtés décrivent comme une situation d'impuissance, d'impasse, comme une attitude nouvelle de la part du monde éducatif serait d'autant plus déstabilisante pour certains étudiants qu'ils se seraient comme habitués à des arrangements.

« Pour les examens, ça s'est assez compliqué, ça devient de plus en plus compliqué. Mais aussi du fait des Juifs eux-mêmes. […] La jeunesse se considère comme ayant des droits. Or, nous nous avons, nous n'avons pas été éduqués comme ça. Nous avons été éduqués comme ayant des devoirs, ce qui fait qu'on devait être meilleurs en classe, qu'on devait ne pas faire de bruit, qu'on devait être toujours respectueux etc. etc. et que on devait louvoyer. Donc c'est une espèce de changement de génération, de basculement, mais qui date d'une bonne quinzaine d'années. […] Il y a quand même des gens qui ratent des années, des années d'études, ça c'est certain.
Enquêteur : Etre porté plus sur les droits, ça se traduit par exemple…
Enquêté : On ne pense pas à anticiper, on arrive au dernière moment : « Ah, j'ai un examen *Chavouot* ? » « Ah bon ? Tu viens quand ? Tu viens 10 jours avant » … très difficile. » - Marcel, 58 ans.

Convaincus de leur bon droit à obtenir un arrangement, ils ne penseraient pas toujours à informer suffisamment en avance de leur contrainte religieuse. S'éloignant d'une attitude héritée du franco-judaïsme, faite de réserve, où la société environnante prime la pratique religieuse, et de la conscience d'une condition minoritaire, certains étudiants escompteraient davantage que leur pratique soit prise en compte, et constitue une justification suffisante. Du reste, ce mouvement de déconfessionalisation pour ainsi dire, qu'évoque Maurice à Strasbourg, aurait débuté il y a une quinzaine d'années, soit au début des années 2000. De la sorte, deux phénomènes se télescoperaient : d'une part, la crispation sociale concernant la bienveillance envers des pratiques religieuses et d'autre part, le processus de haredisation étudié dans les chapitres 2 et 3. Mais quel crédit accorder à cette lecture de la tension sociale ? Les années 2000 sont-elles effectivement marquées par un raidissement des institutions publiques, moins enclines à répondre favorablement aux demandes des juifs orthodoxes ? Trois pratiques dont bénéficiaient ou auraient pu bénéficier des juifs orthodoxes peuvent apporter un indice.

Tout d'abord, certains projets ont été abandonnés dans les années 2000. C'est le cas de l'*erouv* à Saint-Brice-sous-Forêt, dont la demande avait été faite par les loubavitch de la ville en 2001. En raison de protestations de plusieurs années parmi la population locale, il n'a pas vu le jour[2331]. La pose d'un *erouv* n'est pas une pratique particulièrement lourde pour une municipalité : peu coûteuse (quelques câbles peuvent souvent suffire), elle ne requiert pas non plus de démarches administratives particulières[2332]. Une étude ethnographique plus poussée serait nécessaire dans le cas de Saint-Brice, mais il est vraisemblable que si un tel projet ne voit pas le jour, ce soit en raison d'une opposition à une attitude bienveillante envers une pratique religieuse.

[2331] Endelstein, L. (2013), *op. cit.*
[2332] C'est d'ailleurs pourquoi dans les années 1990, de nombreux *erouvim* sont apparus à l'échelle d'immeubles, alors même que les résidents juifs n'étaient pas majoritaires dans les syndics, mais du fait de *« la clôture de ces résidences qui s'inscrit dans le phénomène général de privatisation de l'espace urbain (apparition de grillages, de digicodes, etc.) a offert aux habitants juifs la possibilité de faire un erouv. »*, *Ib.*, p. 644.

Certaines pratiques déjà en cours ont même été contrariées au cours des années 2000, comme la mise en loge d'étudiants juifs pour certaines épreuves de concours de grandes écoles fixées un samedi. En effet, une fois rendu public en 2011[2333], ce dispositif a été décrié non pas en tant que tel, puisqu'il est mis en place lors d'examens nationaux dans les départements ultramarins, mais en raison de sa justification -un motif uniquement religieux. A également été dénoncée la discrétion qui l'entourait, et qui l'a faite percevoir comme un privilège accordé à quelques-uns, alors qu'il aurait pu profiter à un plus grand nombre. Or, une fois révélée, la mise en loge d'étudiants juifs pour l'année 2011 aurait été annulée ; ce qui ne veut pas néanmoins pas dire qu'elle ne perdure pas grâce à une discrétion renforcée.

La troisième pratique, elle aussi interrompue, concerne le centre nautique d'Aix-les-Bains. Alors que la piscine pouvait être réservée, parfois pendant les heures d'ouverture au public, permettant à des élèves orthodoxes de pratiquer la natation sans être gênés par la mixité, cette pratique a pris fin en 2012. En effet, suite à un article de la presse régionale d'octobre 2011, des protestations d'associations et de particuliers se sont élevées. Deux conséquences en ont découlé. D'une part, « *la communauté juive* [aurait] *cessé d'elle-même de faire cette demande* » (Jean), par évitement du stigmate à n'en pas douter (*cf.* chapitre 5). D'autre part, cette pratique a fait l'objet de débats, d'autant plus amples qu'ils n'étaient plus seulement d'ordre municipal : à partir du premier janvier 2010, la piscine d'Aix-les-Bains, relève de la Communauté d'Agglomération du Lac du Bourget (CALB), présidée par Dominique Dord. Mais cette pratique n'a pas fait l'objet de décision particulière de la CALB (le règlement intérieur voté en 2009 en prévision du transfert de la piscine à la communauté d'agglomération n'évoque pas les réservations pour des écoles). Ce n'est qu'à l'occasion d'importants travaux du centre nautique que cette pratique, devenue publique, a fait l'objet de changements. En effet, le règlement de 2012 parle de paiement concernant les groupes autres que scolaires[2334], ce qui n'était pas le cas dans le règlement de 2009[2335]. Ce faisant, le règlement encadre, en la soumettant à une location, la privatisation temporaire de la piscine. Alors qu'un groupe scolaire doit partager la piscine avec d'autres usagers (il ne peut occuper que le bassin de 25 mètres, celui de 50 mètres restant accessible au public), pour éviter le mélange des genres, c'est bien la piscine entière qu'une école, orthodoxe en l'occurrence, doit réserver, engendrant une certaine dépense.

[2333] *Cf.* les articles de *Mediapart* et du *Point* précités.
[2334] C_2012-04-25_DELIB02.
[2335] C_2009-12-16_DELIB09.

Siégeant à l'intercommunalité, Christophe se serait en effet exprimé contre la réservation gratuite en dehors des horaires d'ouverture, au profit d'un système de location de lignes d'eau.

> « On ne peut pas réserver, j'avais voté contre, ça avait fait un peu de bruit à l'époque, un couloir à la communauté juive à la piscine d'Aix-les-Bains. C'est non. On peut louer un couloir à un horaire spécifique, comme on loue à des sportifs de haut niveau, qui viennent s'entraîner le soir, en dehors des heures d'ouvertures au public. Pas de problème, on est dans notre cadre. Mais les heures d'ouverture au public, il n'y a pas de ligne réservée pour Pierre, Paul ou Jacques, quelle que soit sa religion, même si c'est quelqu'un qui veut payer à titre personnel. C'est la piscine publique. Les gens paient leur entrée et ils ont droit à toute la piscine. Les sportifs, très bien, bravo, mais vous serez sportifs le soir à partir de 18h, ou le matin de 6h à 8h si vous voulez, mais on n'est pas sportif à 11h ou 3h l'après-midi, ou alors on crée une piscine privée, un bassin spécifique. Il y a des tas de choses, mais ça doit être clair.
> **Enquêteur** : Ce couloir partagé, ça a été fait ?
> **Enquêté** : Oui, ça a existé.
> **Enquêteur** : Jusqu'à quand ?
> **Enquêté** : Il y a 7-8 ans qu'on est revenu dessus.
> **Enquêteur** : J'avais entendu d'horaires séparés pour les femmes et les hommes.
> **Enquêté** : Ça non plus, c'est pas normal.
> **Enquêteur** : Donc en plus des horaires, il y avait des couloirs séparés.
> **Enquêté** : Il y avait des couloirs séparés.
> **Enquêteur** : Ça s'est arrêté d'un coup ?
> **Enquêté** : Ça s'est arrêté. Ils ont pris des horaires qui étaient les leurs, où ils louaient une ligne, deux lignes, trois lignes de bassin. Parce que ça c'était prévu dans les statuts qu'on pouvait louer en dehors des heures d'ouverture au grand public des lignes d'eau.
> **Enquêteur** : Et ça se fait encore ?
> **Enquêté** : C'était à l'époque où j'étais au Conseil Général. […] Et à partir du moment où on a mis des locations, c'est devenu beaucoup plus clair, parce que quiconque le veut loue en fonction des disponibilités et de l'ordre d'arrivée. La location permet de couvrir les charges, et c'est tout à fait normal. Depuis, on en n'entend plus parler. » - Christophe.

Cet enquêté fait ainsi valoir un autre motif d'opposition à cette pratique. Outre la gratuité et le coût pour la collectivité (*cf.* section précédente), il dénonce désormais la privatisation de la piscine. Une étude approfondie des archives disponibles n'a pas permis d'identifier plus précisément le vote qu'il évoque. En effet, les délibérations de la Calb relatives au centre nautique ne font état d'aucun vote en tant que tel sur la gratuité des lignes d'eau, et le règlement intérieur de 2012 a été adopté à l'unanimité. Opportunisme politique et souci d'éviter le blâme pour une position devenue intenable ou réelle ignorance suivie d'une offuscation sincère au sujet de cette pratique locale et discrète, échappant aux élus, la question est difficile à trancher. Toujours est-il que le planning du centre ne prévoit plus d'horaires suffisamment larges pour permettre la pratique sportive avant l'ouverture au public. Elle ne présente pas non plus de créneau où toute la piscine serait réservée par un groupe en particulier. Au-delà du possible revirement de cet élu sur cette question (qui se serait exprimé sur ce sujet une fois devenu

public[2336]), ce discours de rigueur semble plus audible, plus autorisé qu'un discours plus accommodant. En effet, tandis que Christophe déploie son action et son argumentation pendant plusieurs minutes, Jean, membre de la municipalité ayant accepté cette pratique, se contente d'un constat lapidaire, en une phrase (*cf. supra*).

Un autre indicateur de ce raidissement social est le droit mou. Comme ensemble de règles non obligatoires, sans valeur juridique[2337], le droit mou se trouve en effet au plus près des pratiques sociales. Il enregistre, traduit, des évolutions, des inflexions dans la régulation de phénomènes sociaux[2338], en l'occurrence la place du religieux dans la société. Il constitue ainsi un indicateur pertinent pour les mesurer au plus tôt, avant que le législateur et le juge ne les prennent en charge. Or, si le droit tel qu'énoncé par les cours ne traduit pas un tel raidissement, en tout cas pas unanimement, il semblerait que le droit mou, lui, se saisisse de certaines pratiques des juifs orthodoxes, pour les encadrer, voire les limiter dans leur extension. Deux exemples en seront donnés. Le premier est celui des rapports d'activités de l'observatoire parisien de la laïcité, instance créée par la mairie de Paris en 2012[2339]. Effectivement, en dressant la liste des demandes à objet religieux reçues par la mairie, il insiste particulièrement sur la lutte contre le prosélytisme religieux. Si la réfection de bâtiments et la restauration d'œuvres d'art ne sont pas concernées, il en va autrement du financement public de crèches privées : le texte rappelle que les conventions entre la mairie de Paris et des crèches privées mentionnent explicitement l'interdiction du prosélytisme, et qu'elles limitent le financement à l'accueil, l'éveil et la garde des enfants, à l'exclusion de toute activité cultuelle. Même chose pour le financement public d'actions relevant de la jeunesse et des sports : les conventions passées (ou les notifications de subventions) insistent sur l'interdiction du prosélytisme et conditionnent le financement à l'absence d'aspects cultuels. Des contrôles sont même prévus pour s'assurer du respect de ces termes. Même les autorisations d'occupation temporaire de salles doivent inclure l'interdiction du prosélytisme. Ces conventions constituent ainsi un autre exemple de texte de droit mou se saisissant d'attitudes ayant trait à la pratique religieuse[2340].

[2336] *Cf.* l'article précité du *Dauphiné.*
[2337] Barthez, A.-S., Jubault, C.(2009), *Le droit souple*, Paris, Dalloz.
[2338] Lavergne, B. (2013), *Recherche sur la soft law en droit public français*, Toulouse, Presses de l'Université de Toulouse 1 Capitole. Pour une analyse critique du droit mou, *cf.* Cassella, S. ; Lasserre, V., Lecourt, B. (dir.) (2018), Le *droit souple démasqué : articulation des normes privées, publiques et internationales*, Paris, Éditions Pedone ; Weeks, G. (2016), *Soft Law and Public Authorities : Remedies and Reform*, Oxford, Hart Publishing LTD.
[2339] https://cdn.paris.fr/paris/2019/07/24/2141d198f3b59bb4abf88a2379988cd5.pdf consulté le 21/07/2021. L'on s'appuiera ici notamment sur le rapport établi en 2015, mais les observations peuvent s'appliquer aux autres rapports émis depuis.
[2340] Bien que la préconisation ne puisse s'adresser aux maires, l'Association des Maires de France juge utile d'insérer dans son *vademecum* de novembre 2015 sur la laïcité, de rappeler son étonnement de la « *facilité, permise par la loi, de créer sous forme associative des structures scolaires confessionnelles* », et appelle l'État à encadrer plus étroitement l'ouverture de ces écoles, et surtout, à en contrôler a posteriori « *la réalité de la pratique* ». Sur d'autres questions, elle appelle à une mise en œuvre stricte

Le deuxième exemple de texte relevant du droit mou est celui du guide « La Laïcité dans l'enseignement » diffusé en septembre 2015 par la Conférence des Présidents d'Université. Tout d'abord, elle fait deux références au judaïsme. La première porte sur *shabbat*. Citant l'arrêt Koen, le guide rappelle que les absences à des cours pour motif religieux ne peuvent qu'être ponctuelles. Mais là où l'arrêt Koen invoque les exigences de scolarité, et l'assiduité requise par la bonne réalisation d'un cursus scolaire, le guide de la CPU élargit la focale. « *L'administration ne reconnaît pas pour autant un droit à dérogation automatique, sinon la scolarité et les études à la carte seraient de mise, remettant en cause le modèle républicain d'intégration (enseignements le vendredi et le samedi).* »[2341]. Il tire de l'arrêt un enjeu de théorie politique : il ne s'agit pas seulement d'une préoccupation pour la réussite des enfants et les absences dues à *shabbat* ne sont pas qu'une affaire pédagogique, mais d'un « *modèle républicain d'intégration* », vocabulaire totalement absent de l'arrêt Koen. Par ce biais, la CPU charge d'enjeux la question des absences pour *shabbat*, dont elle fait valoir les implications à long terme. D'une certaine manière, elle contribue, en l'insérant dans des débats sur la régulation de la diversité dans la société, à la politiser. Les absences dues à *shabbat* ne sont alors plus seulement préjudiciables pour la scolarité des élèves, mais mettent en péril un projet politique. Leur conséquence n'est plus individuelle, mais nationale. C'est pourquoi il est d'autant plus impérieux de s'y opposer. L'on comprend donc que, dans ces conditions, la CPU fasse peu de cas d'une initiative que prennent certains étudiants juifs, présentant des certificats de judéité. La deuxième référence au judaïsme est des plus explicites : *« Certains étudiants de confession juive n'hésitent pas à recourir à la délivrance de « certificat de judaïté » par les rabbinats en vue d'établir leur stricte observance des prescriptions religieuses afin de bénéficier d'aménagements ou de dispenses, ce qui n'est en aucune manière recevable et ne peut être pris en compte »*[2342]. Cette pratique est avérée dans certains cas, certains rabbins nous ayant confirmé en délivrer (*cf*. chapitre 5). C'est pourquoi, en rappelant l'irrecevabilité de ces documents (certainement parce qu'ils n'ont pas de force juridique), la CPU entend bien y mettre en terme. Plus largement, elle entend uniformiser la régulation du religieux à l'université, contre tout arrangement local. En adoptant ce ton, présent dans tout le document, la CPU statue ainsi sur des questions totalement absentes de la législation en vigueur. En dépit du chapitre du Code de l'éducation consacrée à la laïcité, silencieux sur le sujet, elle invite ainsi à rejeter toute demande d'aménagement de date d'examen émanant de juifs orthodoxes, donnant ainsi du corps à ce raidissement social envers les gestes de bienveillance dont ils ont pu bénéficier. A l'inverse des gestes informels évoqués

---

de la laïcité, sur la programmation musicale dans les églises par exemple, où musiques séculière et religieuse devraient, selon l'association, être autant représentées.

[2341] Guide « La Laïcité dans l'enseignement », septembre 2015, Conférence des Présidents d'Université, p. 45.

[2342] Guide « La Laïcité dans l'enseignement », *ib.*, p. 25.

plus haut, l'espace *praeter legem* est ici investi pour durcir la régulation du religieux. Se pose alors une question proche de celle posée au sujet du raidissement juridique envisagé : le raidissement social concerne-t-il spécifiquement les pratiques dont bénéficiaient des juifs orthodoxes ou vient-il, par ricochets, de plus loin ?

Ce guide cite explicitement le cas de certains juifs, mais il fait aussi allusion à plusieurs pratiques religieuses musulmanes. Il fait par exemple référence au Ramadan, en évoquant qu' « *en dehors du jour de la semaine, il y a des périodes de plusieurs semaines qui imposent des rites alimentaires précis, parfois difficilement conciliables avec la nécessité d'être particulièrement en bonne forme physique le jour de l'examen. Or certains pratiquants attirent l'attention des responsables universitaires sur les contraintes liées à cette période en souhaitant un déplacement des examens (voire parfois, la suppression durant ladite période des cours se déroulant après le coucher du soleil).* »[2343]. Il est aussi question du tapis de prière dans la salle d'examen[2344], d'étudiantes voilées dont l'identité serait difficilement vérifiable et qui pourraient dissimuler des moyens de communication[2345], d'étudiants mettent en cause l'impartialité d'un examinateur juif, « *transformant par nature cette épreuve orale en guerre de religion et en réplique à la situation internationale* »[2346], ou encore d'associations qui, *« sous couvert de manifestations culturelles, agissent en vérité au profit de tel ou tel mouvement religieux et ont tôt fait de transformer lesdites manifestations en actions culturelles associant propagande et prosélytisme. »*[2347]. Tous ces éléments devraient plaider, d'après ce guide, en faveur d'une inflexibilité des universités, invitées à encadrer les expressions religieuses. Il met aussi en garde contre une utilisation par des étudiants empêchés par des motifs religieux de recourir à la session de rattrapage, strictement réservée aux étudiants empêchés par des raisons médicales lors de la première session. En outre, de la même manière que ce guide met peu en valeur la relative flexibilité de l'arrêt Koen sur la prise en compte des fêtes religieuses, il mentionne, tout en les nuançant, les « jours protégés » en vigueur à Mayotte : recouvrant par exemple l'Aïd el-Kebir, ils sont exclusifs de tout examen. Sans prendre explicitement position à ce sujet, le guide y répond en deux temps. Il adopte un argument à portée générale pour refuser toute demande d'aménagement de date d'un examen écrit. Quant aux examens oraux, il renvoie à la décision du seul examinateur, en excluant catégoriquement toute consigne donnée par la présidence d'une université. L'un des leitmotivs de ce guide est ainsi de ne pas prendre en compte les considérations religieuses

[2343] *Ib.* p. 26.
[2344] *Ib.* p. 27.
[2345] *Idem.*
[2346] *Ib.* p. 28.
[2347] *Ibi.* p.33.

dans la détermination d'un calendrier d'épreuve -le ton le plus accommodant se trouvant être, contre-intuitivement, celui de l'arrêt Koen, et propose de s'inspirer des concours de la fonction publique dont les épreuves orales peuvent avoir lieu un dimanche[2348].

2.2 La laïcité comme instrument à distance

L'encadrement plus strict des pratiques religieuses se justifie avec une certaine constance par « le principe de laïcité ». En effet, c'est lui, plus que tout autre, qui est avancé par des agents administratifs ou publics (enseignants, élus, instances municipales ou universitaires) pour ne pas octroyer d'arrangements, de facilités, à des juifs orthodoxes, et mettre un terme à ceux déjà existant.

En toute rigueur, la laïcité articule les deux principes que sont la liberté de conscience et la séparation des Églises et de l'État, qui s'astreint à la neutralité envers les conceptions du bien[2349]. La neutralité dont il s'agit vaut, pour l'État, à travers ses agents, dans son rapport aux citoyens, entre l'administration et ses usagers. Or, si certaines pratiques évoquées constituent effectivement des atteintes à la laïcité entendue au sens strict, certaines limitations ne relèvent pas de la laïcité au sens strict. C'est certainement la raison pour laquelle l'arrêt Koen n'invoque pas la laïcité puisque les absences pour motif religieux ne mettent pas en cause la neutralité d'une institution éducative publique envers ses élèves. Ou encore, donner accès à une session de rattrapage d'examens à des étudiants empêchés par leur croyance religieuse n'affecterait pas l'impartialité d'une institution publique envers les administrés, tant que cette possibilité est ouverte à tous. C'est donc une vision extensive de la laïcité qui est reprise par ces textes de droit mou mais aussi par les enseignants dont des enquêtés ont rapporté les propos (*cf*. chapitre 4). Le droit mou façonne les imaginaires, configure des pratiques, et il est fort probable que les agents sociaux se réfèrent davantage à la charte, au *vademecum*, au guide des bonnes pratiques éditées par l'établissement ou l'organe dans lequel ils travaillent, plutôt que les arrêts des cours. Ce constat pose une question : pourquoi la notion de laïcité est-elle mobilisée alors même qu'elle n'est pas directement concernée par ces questions, pour des sujets qui n'en relèvent pas ? C'est peut-être qu'elle remplit une fonction particulière.

L'hypothèse est que le principe de laïcité permet également aux institutions publiques de ne pas répondre sur le fond. Cette idée va être illustrée par une réponse du ministre de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche à une question écrite de 2014 sur l'arrêté du 1er août 2011 relatif à la licence. L'article 10 de cet arrêté dispose que dans chaque UFR *« le*

[2348] *Ib*. p..27.
[2349] Portier, P. (2016), *op. cit.*

conseil d'administration fixe, sur proposition du conseil des études et de la vie universitaire, les modalités pédagogiques spéciales prenant en compte les besoins particuliers des étudiants engagés dans la vie active ou assumant des responsabilités particulières dans la vie universitaire, la vie étudiante ou associative, des étudiants chargés de famille, des étudiants engagés dans plusieurs cursus, des étudiants handicapés et des sportifs de haut niveau »[2350]. La question écrite concernée proposait d'y insérer la pratique d'un culte. A cela, le ministre oppose une fin de non-recevoir. Il évoque tout d'abord le principe de laïcité dans l'enseignement supérieur, consacré par l'article L 141-6 du code de l'éducation : ce principe est, d'après cet article, censé préserver l'enseignement supérieur de toute « *emprise politique, économique, religieuse ou idéologique* », et dont toute interférence calendaire serait le signe. La réponse à la question écrite en tire la conclusion suivante : *« le principe de laïcité s'oppose à ce que l'on reconnaisse aux étudiants un droit général et systématique de bénéficier de modalités particulières d'organisation pour des fêtes et faits religieux et donc à ce que la réglementation sur ce point soit modifiée. »*. Il rappelle ensuite la jurisprudence Koen de 1995, qu'il présente comme un cadre satisfaisant à la pratique d'une religion monothéiste et le guide de la CPU cité, permettant l'ajustement, à l'échelle de chaque établissement, des dates d'examens oraux (mais pas des examens écrits). Ainsi, cette réponse se structure en deux temps. Le premier est celui d'un rejet catégorique : le principe de laïcité suffit à lui seul à écarter toute demande de modification de la législation, vers une prise en compte plus poussée de la religion. Le second est celui d'une consolation : les deux textes cités, dont l'un n'a aucune valeur juridique, sont censés prouver que, somme toute, le cadre actuel prend déjà en compte les obligations religieuses des étudiants. Cette réponse illustre ainsi l'attitude par laquelle l'État se refuse à toute action législative, et se contente de rappeler l'attention portée aux calendriers et fêtes religieuses, sur un mode presque optionnel (sans obligation de résultat). En d'autres termes, la laïcité, vaut, dans cette réponse à une question écrite, argument définitif. Elle suffit à opposer une fin de non-recevoir à une proposition jugée nulle et non avenue. Pour aller plus loin, il semble qu'elle soit construite comme instrument discret permettant de ne pas décider, voire de ne pas répondre à une question délicate. Elle présente l'intérêt, pour les institutions publiques, de ne pas se pencher sur une difficulté rencontrée par de nombreux étudiants croyants, de ne pas légiférer sur ces situations mettant en jeu plusieurs groupes de croyants, parfois en tensions. Instrument d'action publique, elle servirait ainsi de réponse globale, fermant d'un seul coup un débat perçu comme trop complexe à gérer nationalement, et trop coûteux politiquement.

[2350] https://www.legifrance.gouv.fr/eli/arrete/2011/8/1/ESRS1119411A/jo/article_10, consulté le 15/07/2021.

Se fait jour dans cette réponse une deuxième attitude de la part de l'État. En effet, le ministre invoque l'« *autonomie pédagogique et administrative* » des établissements d'enseignement supérieur, qui seuls sont légitimes à consentir à des aménagements de dates d'examens. De la sorte, après avoir répondu pour sa part (en opposant une fin de non-recevoir), l'État délègue au niveau local une question délicate (en invoquant le principe d'autonomie des universités). Pour éviter le blâme, en l'occurrence l'accusation de traitement préférentiel au bénéfice d'un groupe en particulier, l'État tendrait à se dessaisir d'une question en la renvoyant à la responsabilité des acteurs locaux (comme c'était déjà le cas au sujet des carrés confessionnels, dont la création est laissée à la discrétion des maires). C'est ainsi peut-être en réponse aux vives critiques de 2011 relative à la mise en loge dénoncée par la presse, que le ministre va plus loin que l'arrêt Koen et rappelle qu'il n'est pas possible de permettre à des élèves de passer un examen à une autre date. Toutefois, ce dessaisissement n'est pas complet, puisque, dans cette réponse par exemple, le ministre ne se contente pas de rejeter la demande au moyen du principe de laïcité ou de la délégation à un niveau *infra* : il émet un avis, et s'il tend à remettre la responsabilité aux acteurs locaux, il oriente pourtant leurs décisions. Pour le dire trivialement, le ministre concerné rejette tout action législative mais convoque des arguments en faveur du *statu quo*. Certes, il se décharge d'une question mais formule une préconisation sur sa résolution (par l'inaction). Ainsi, alors que cette sous-traitance locale lui permettrait d'éviter le blâme d'une gestion injuste, il garderait un certain pouvoir d'influence, d'encadrement des acteurs locaux, dont il contraindrait, par ses recommandations, les décisions. De ce point de vue, la laïcité, dans l'usage qui en est fait, peut être vue comme un instrument du gouvernement à distance. Elle permettrait à l'État de se soustraire à un blâme potentiel tout en maintenant une influence, même relative, depuis l'arrière-ligne, sur l'application locale de la laïcité[2351]. Une certaine souplesse théorique est toutefois nécessaire, puisque la notion de gouvernement à distance implique un renforcement du pouvoir de l'État. Or, en transférant la prise de décision, non pas à une agence mais à une notion (« *le principe de laïcité* »), l'État n'en tire pas nécessairement un surcroit de pouvoir. Mais il peut, le cas échéant, désamorcer des conflits, en évitant, par un règlement d'ensemble, des débats et polémiques incessants (en vertu du caractère définitif de la notion), et l'interférence d'acteurs (associatifs, politiques).

[2351] Epstein, R. (2008), *Gouverner à distance : la rénovation urbaine, démolition-reconstruction de l'appareil d'État*, thèse de doctorat, ENS Cachan; (2015), « La gouvernance territoriale : une affaire d'état la dimension verticale de la construction de l'action collective dans les territoires », *L'Année sociologique*, 65(2), 457-482 ; Gally, N. (2018), « Entre *executive shift* et gouvernement à distance. La genèse des politiques « pour l'excellence » dans le secteur de l'enseignement supérieur et de la recherche (2009-2012) », *Revue française de science politique*, 68(4), 691-715.

Les institutions publiques locales, qu'il s'agisse des municipalités ou des établissements scolaires et universitaires disposeraient, quant à eux, d'un support auquel se référer. Présenter la laïcité comme principe intangible permet aux agents publics concernés (*cf. supra* et le chapitre 4) de réduire leur marge de manœuvre, leur autonomie, et ainsi de détourner, déplacer le blâme, vers une règle administrative sur laquelle ils n'ont pas prise. La laïcité comme « *registre d'action administrative* » constitue donc une réponse déjà prête, et impersonnelle : elle permet, par là-même, de ne pas entrer dans des discussions sur un éventuel arrangement. Elle vaut donc, de même que pour le gouvernement, comme argument définitif[2352]. En juridicisant la question des examens survenant lors de fêtes religieuses par exemple, en invoquant des arrêts (Koen) ou le principe de laïcité, les acteurs locaux tenteraient ainsi de dissuader toute sollicitation sur ce point. Autrement dit, des acteurs locaux argumentant en termes de laïcité essaieraient de dépassionner autant que possible une question, parfois même en rappelant, au préalable, le principe de laïcité[2353]. Cette réponse technique est unanimement rapportée par les enquêtés faisant face à des refus d'aménagements. C'est le cas de cet enquêté loubavitch, à qui l'adjointe au maire aurait exprimé des réticences quant à l'ouverture d'une deuxième synagogue, plus grande :

> « « Si on vous donne la permission pour une deuxième synagogue » -parce qu'il y avait une petite-, « ils vont demander plus, une deuxième église, une deuxième mosquée ». » - Moshé, 50 ans.

Il en irait de même pour Jarod, 55 ans, qui échange avec les doyens d'université de Strasbourg, au sujet d'aménagement de dates. Ces derniers lui auraient fait cette réponse conséquentialiste :

> « Si je vous dis oui à vous, alors qu'est-ce que je vais devoir dire aux autres ? ».

En interrogeant le ministre de l'éducation Jean-Michel Blanquer, à l'occasion d'un déplacement à Strasbourg[2354], sur les étudiants juifs partant faire leurs études en Israël du fait d'examens ayant lieu lors de *shabbat* ou de fêtes, Judith, 58 ans, aurait fait l'expérience de cette attitude :

> « Je lui ai dit : « est-ce que vous êtes au courant que beaucoup de nos étudiants juifs sont obligés de partir en Israël faire leurs études parce qu'ils trouvent porte close avec le problème du *Shabbat* ? ». Et il m'a dit : « écoutez, je suis tout à fait au courant, c'est un problème sur lequel on débat en ce moment ». Et j'avais amené le discours d'Edouard Philippe, parce […] l'année dernière à Rosh Hachana Edouard

[2352] Ironiquement, elle aurait la même fonction de « conversation-stopper » qu'attribue Richard Rorty à la religion. Une fois évoquée, elle met un terme au débat engagé par son caractère indépassable. *Cf.* Rorty, R. (1994, "Religion as a Conversation Stopper", *Common Knowledge*, 3(1), 1-6.
[2353] Dans certaines universités, comme Panthéon-Assas Université, certaines fiches de TD mentionnent, préventivement, l'arrêt Koen.
[2354] Le 30 août 2018 vraisemblablement.

> Philippe avait fait un discours à la synagogue de la Buffat en disant, et là je cite dans le texte : « il est temps de mettre fin aux tracasseries faites aux Juifs dans le domaine du *shabbat* et des fêtes ». Donc j'avais amené le texte du discours, je lui avais brandi sous le nez, je lui ai dit : « C'est quoi ça ? Qu'est-ce que vous faîtes pour être en accord avec votre Premier Ministre ? ». Il m'a dit : « oui, oui, nous sommes au courant. On fait tout ce qu'on peut, mais nous ne sommes pas prêts non plus à ouvrir une véritable boîte de Pandore, question suivante. ». Et c'était terminé, j'avais plus à ouvrir la bouche, et le problème s'arrêtait là. Et le discours d'Edouard Philippe je sais pas pour qui il a été fait, mais pas pour nous ».
> **Enquêteur** : Comment ça « pas ouvrir la boîte de Pandore » ?
> **Enquêtée 1** : Il voulait pas en fait après que …
> **Enquêtée 2** : Tout le monde se réclame… de vouloir avoir ses fêtes.
> **Enquêteur** : Il ne parlait pas que des juifs ?
> **Enquêtée 1** : Non, sûrement des musulmans. » - Judith, 58 ans.

Passer par l'intermédiaire des enquêtés peut certes faire peser un doute sur la véracité, ou à tout le moins sur l'exactitude des propos. Toutefois, l'avantage de cette démarche est d'essayer de dépasser des éléments de langage, de surmonter l'attitude rhétorique faisant du principe de laïcité étendu l'*alpha* et l'*omega* de toute réponse sur le sujet. En l'occurrence, ces propos permettraient d'accéder aux tenants de cette attitude, corroborant l'hypothèse de la laïcité comme instrument discret et à distance. Il ne s'agit, autrement dit, pas de présupposer que les enquêtés ont *a priori* raison dans leur narration et leur analyse, mais, à partir de documents institutionnels, d'analyser une attitude des institutions publiques, d'émettre une hypothèse quant à son adoption, et de la tester auprès d'un autre groupe d'acteurs, moins tenus par le maintien d'une posture officielle. Il ressort ainsi de ces extraits l'anticipation, de la part d'institutions publiques, des conséquences que des aménagements en faveur de juifs orthodoxes pourraient avoir. Et cette anticipation aboutirait à l'usage extensif de la notion de laïcité. C'est, pour le dire trivialement, pour se prémunir d'un éventuel appel d'air, et de demandes multiples d'accommodements, que les institutions publiques mettraient *ab initio* en avant le principe de laïcité. Il présente l'avantage de ne pas désigner spécifiquement un groupe, préservant ainsi, au moins dans le langage, l'égalité des différents croyants dans leur rapport aux institutions publiques. Parfois évoqués dans ces extraits, les musulmans seraient en tous les cas les plus souvent désignés par cette attitude[2355], tant l'islam est vu par les institutions publiques comme un culte « *à problèmes* » (Nathalie et Léo)[2356]. C'est d'ailleurs en réponse au souhait d'accommodements de certaines lycéennes de

[2355] Ce point est d'ailleurs amplement démontré par une partie de la littérature sur la gouvernance publique du religieux, pointant son raidissement comme résultat d'une méfiance envers l'islam. *Cf.* Frégosi, F. (2018), *op. cit.*
[2356] *C.* Jouanneau, S. (2013), *Imams en France. Une autorité religieuse sous contrôle*, Marseille, Agone. C'est d'ailleurs pour encadrer le contenu de certains enseignements délivrés par des imams que le Bureau Central des Cultes a travaillé, aux côtés du Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche à la mise en place de diplômes universitaires obligatoires depuis 2017 pour devenir aumôniers militaires, pénitentiaires ou hospitaliers.

porter le *hijab* que cette gouvernance à distance par la laïcité s'est exprimée clairement[2357].

Or, cette extension de la notion de laïcité comme instrument de régulation du pluralisme religieux en contexte de sécularisation n'est pas sans effet. Certes, cette acception reste discrète, et seule la définition première du terme, plus restreinte, est proclamée par des textes visibles, constitutionnel et législatif[2358]. Le sens élargi est surtout mis en œuvre[2359] par des circulaires, ou des textes de droit mou[2360], faisant d'elle un instrument relativement enfoui[2361]. Et pourtant elle dessine un horizon, elle tend à reconfigurer la régulation publique du religieux. Plus précisément, cette extension de la notion de laïcité, brandie comme un principe unique de résolution de demandes à motif religieux, tend à faire sortir de leur sphère restreinte les arrangements locaux, pratiqués parfois de longue date. C'est que cette acception sociale de la laïcité, plus large que l'acception juridique, met en lumière des aménagements locaux auxquels elle s'oppose. Par exemple, le guide de la CPU ou le tollé sur les mises en loge d'étudiants juifs contribuent à publiciser une gestion souple et discrète de la pluralité religieuse. Gestion souple et discrète qui serait plus ardue à mettre en œuvre de manière formalisée et à grande échelle. Or, ces arrangements, une fois publics, rencontrent une laïcité pare-feu, transformée dans son contenu. C'est pourquoi elle est convoquée alors que, *stricto sensu*, elle est étrangère aux demandes d'arrangements évoqués. En ce sens, l'évolution de la définition de la laïcité[2362], témoigne de sa publicisation, elle qui est devenue un « problème » public[2363]. La laïcité dans sa version étendue est donc discrète administrativement, mais visible socialement, mise en œuvre à bas bruit par l'administration, mais proclamée par des textes de droit mou.

[2357] Pour une description détaillée de l'affaire de Creil, qui se solde par une circulaire du ministre de l'Education nationale (Jospin) déléguant aux chefs d'établissement la responsabilité d'autoriser ou non le port du voile. *Cf.* Kepel, G. (1994), *op. cit.*, p. 252-258. C'est d'ailleurs à partir de 1989 que le port du *hijab* est vu comme la manifestation d'une poussée islamiste dans le monde (en Algérie et en Iran surtout). *Cf.* Rochefort, F. (2002), « Foulard, genre et laïcité en 1989 », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 3(75), 145-156.

[2358] La loi du 20 avril 2016 n°2016-483 relative à la déontologie et aux droits et obligations des fonctionnaires inscrit l'obligation de neutralité des agents publics.

[2359] Il serait utile de pouvoir mesurer la mise en œuvre de la laïcité comme dispositif de règlement d'ensemble des revendications à motif religieux. *Cf.* Le Galès, P. (2016), « Performance measurement as a policy instruments", *Policy Studies*, 37(6), 508-520.

[2360] Cette conception élargie de la laïcité peut du reste s'appuyer sur des définitions académiques. Pierre-Henri Prélot, par exemple, en donnait déjà une définition étendue : « *la laïcité, c'est la définition commune des limites assignées à l'exercice de la liberté religieuse dans la société politique au nom de l'intérêt général* » : Prélot P.-H. (1997), « Laïcité et liberté de religion (pour une définition juridique de la laïcité) », dans Koubi, G. (dir.), *Doctrines et doctrine en droit public*, Toulouse, Presses universitaires des sciences sociales, 125-140, p. 132. « *Autrement dit, la laïcité est un mode d'aménagement de la liberté religieuse qui tient compte des exigences de l'intérêt général et de la nécessaire protection des libertés publiques, telles qu'elles sont reconnues dans le cadre national* », *idem*. Or, en fonction du contenu donné à cet intérêt général, la liberté accordée à la pratique religieuse sera plus ou moins grande. Apparait donc ici un critère subjectif, fluctuant, révisable.

[2361] Lascoumes, P., Le Galès, P. (2004), *Gouverner par les instruments*, Paris, Les Presses de Sciences Po, p. 193.

[2362] Portier, P., Willaime, J.-P. (dir) (2021), *op. cit.*, p. 215-235 ; Chebbah-Malicet, L. (2018), « La laïcité, nouvel étendard de l'intégration ? », *Confluences Méditerranée*, 3(106), 69-80.

[2363] Gilbert, C., Henry, E., Bourdeaux, I. (2009), « Lire l'action publique au prisme de la définition des problèmes publics » dans Gilbert, C. Henry, E. (dir.), *Comment se construisent les problèmes de santé publique*, Paris, La Découverte, 7-33.

Cette application de la laïcité permettrait en outre de comprendre une difficulté rencontrée par des écoles privées orthodoxes, à savoir l'obtention de contrat d'association. En effet, dans ces conditions, le contrôle pédagogique du contenu des enseignements des écoles privées sollicitant un contrat d'association avec l'État est d'autant plus ferme. C'est pourquoi le *Beth* Hanna de Strasbourg (mais aussi l'école musulmane Hanned-Acces[2364], pour ne citer que ces deux exemples) se sont vus refuser leurs demandes. Le motif invoqué est que l'enseignement délivré ne contient pas suffisamment de matières profanes, et ne permet pas suffisamment aux élèves de développer leur esprit critique. Certes, dans ce cas, la logique de gouvernance du religieux n'est pas seule à entrer en ligne de compte, puisque de tels contrats recouvrent une dimension budgétaire. En contexte de contrainte budgétaire, le Ministère de l'Education serait plus réticent à accroître ainsi les dépenses ; en témoigne la réduction des contrats aidés, qui placerait certains établissements en difficultés financières (Lévi, 39 ans ; Liliane, 66 ans ; Roni, 37 ans ; et Samson, 60 ans, évoquant la charge désormais lourde de 15 000 € par an de l'URSAFF). Une hypothèse serait alors qu'à cette considération de finances publiques se mêle un enjeu de régulation du religieux, plus étroitement contrôlé dans son enseignement : en vertu de l'acception extensive de la laïcité, l'État serait d'autant plus réticent à accroître ses dépenses qu'elles seraient destinées à des établissements proposant des enseignements religieux. Refuser un contrat d'association serait ainsi parfois vu comme l'occasion de limiter les dépenses et de s'opposer à l'ouverture d'une école religieuse[2365].

Conclusion de section

La diversité des exemples pris permet de saisir une dynamique de fond, englobante, irréductible à un seul espace (juridique, politique ou social). Les années 2000 apparaissent alors comme le véritable tournant dans la régulation publique du religieux, à partir duquel les demandes formulées par les juifs orthodoxes se seraient vues le plus contrariées. Arrangements possibles en-deçà, raidissement au-delà, pourrait-on dire. Arrangements contrariés moins du fait des tribunaux que des acteurs institutionnels eux-mêmes. Effectivement, à partir de ce moment, les institutions publiques font un usage extensif de la laïcité, la sortant de sa zone première d'application (le traitement des administrés par l'administration), sur « *un registre plus flottant et malléable de légitimation des rapports de*

[2364]CE 3 sept. 2021, req. n° 439008.

[2365] La municipalité du Mans a en effet déclaré refuser par principe tout contrat d'association. *Cf.* Coffinier, A. (08/06/>2021), « Écoles hors contrat : « Les élus s'en prennent à l'instruction libre, plutôt qu'à l'islamisme » », *Le Figaro* ; A Albertville, c'est le code de l'urbanisme qui a été mis en avant, ce que le Conseil d'État a jugé abusif. *Cf.* (non signé) (09/04/2021), « Albertville : la justice valide la construction d'une école musulmane, contre l'avis du maire », *Le Parisien*.

force entre sphère religieuse et sphère politico-administrative. »[2366]. C'est ainsi que l'on peut comprendre les fins de non-recevoir opposées à certaines demandes orthodoxes. Par ces non-décisions permettant d'éviter le blâme[2367], les institutions publiques apportent leur soutien au *statu quo.* Le gouvernement par les instruments nourrit parfois le constat de la perte de pouvoir décisionnel des responsables politiques, qui se contenteraient d'orienter vers des dispositifs délégués[2368]. Or, ici, ces mêmes responsables politiques se déchargeraient volontairement d'une question coûteuse, en orientant vers la laïcité, à la fois comme dispositif autorégulateur et règle impersonnelle derrière laquelle s'abriter. Cette défausse sur la règle, sur la laïcité prise comme instrument d'action publique, constituerait ainsi une ressource pour les acteurs locaux ou nationaux, leur permettant des stratégies d'évitement du blâme. C'est cette fonction de pare-feu qui explique que la laïcité soit à ce point mobilisée sur des questions qui n'en relèvent pas au sens strict. C'est autrement dit précisément un brouillage des pistes, une dilution de la responsabilité qui rendrait applicable une laïcité plus intransigeante.

L'évolution de la laïcité, telle qu'elle est entendue, est donc considérable. D'abord principe d'organisation de la pluralité religieuse depuis les années 2000, elle est utilisée pour contrer les manifestations d'un religieux jugé trop visible, d'un intégralisme religieux trop revendicatif. Instrument déconfiné, la laïcité est devenue un outil argumentatif de la gestion du religieux visible. Forgée dans le cadre des relations entre l'État et certains musulmans, cette évolution a aussi des impacts sur les relations entre l'État et d'autres cultes. Ce raidissement social, à partir des années 2000, touche en effet les juifs orthodoxes mais aussi les sikhs par exemple. En effet, ils disposent d'une jurisprudence relativement souple sur un point important de leur *ethos*[2369], à savoir le port du turban. Certes le Conseil d'État refuse d'annuler l'obligation de poser tête nue sur des photographies d'identité[2370], sans que cela ne constitue une atteinte à la liberté de culte car la restriction est ponctuelle (argumentation en

---

[2366] *Cf.* Jouanneau, S., Raison Du Cleuziou, Y. (2013), présentation scientifique de la section 39, « La Laïcité comme répertoire d'action administratif », 12e congrès de l'AFSP.

[2367] Plutôt que d'étudier une non-décision, qui par définition ne laisse pas de trace, il est possible d'étudier les mécanismes et processus qui empêchent une décision d'être prise. *Cf.* Bachrach, P., Baratz, M. (1963), "Decisions and Nondecisions: An Analytical Framework", *The American Political Science Review*, 57(3), 632-642. *Cf.* également Schattschneider, E. (1960), *The Semi-Sovereign People,* New York, Holt, Rinehart & Winston, pour la "mobilization of bias" qui empêche une question d'émerger comme telle.

[2368] Et Pierre Lascoumes de souligner la perte de lien entre le « sujet politique » et « ses représentants », « *Avec le développement de la règle, la multiplication des automates et des formats d'information, des pans entiers de l'action finissent par échapper aux acteurs politiques. Hier, ils avaient un pouvoir car ils se trouvaient en prise directe avec les problèmes des individus. Aujourd'hui, le même acteur politique écoute, aiguille la demande qui lui est faite vers le dispositif ad hoc.* ». *Cf.* Lascoumes, P., Le Galès, P. (2004), *op. cit.*, p. 194.

[2369] L'on parle d'*ethos* et non de pratique puisqu'en France, le turban est investi par les sikhs eux-mêmes comme un « *emblème ethnique* » et non comme un signe religieux, rendu illégitime par « *l'idéologie laïque* ». *cf.* Zwilling, A.-L. (2014), *op. cit.*, p. 190.

[2370] Par sa décision du 15/12/2006, n°289946n Associated United Sikhs, le Conseil d'État a rejeté la demande en annulation d'une circulaire du ministre des transports, imposant des photos tête nue pour les permis de conduire. Pourtant, les décisions administratives en la matière sont variables, puisque les préfectures de Paris ou de Seine-Saint-Denis refusent les photos d'identité avec turban, alors que d'autres en province les acceptent). *cf. idem.*

cela proche de l'arrêt Koen de 1995). Mais en pratique, elles sont parfois acceptées même en présence de turban. Et comme les juifs orthodoxes, ils bénéficiaient d'arrangements locaux, à gérer d'après le Conseil d'État au cas par cas. Par exemple, un accord entre représentants sikhs, l'éducation nationale et l'inspection d'académie de Seine-Saint-Denis, permettait à des élèves de venir en classe avec une barbe plus courte et un turban plus discret. Or, il a été remis en cause en 2004[2371], date à laquelle 10 enfants auraient été expulsés de leur école en raison du port du turban[2372]. En 2013, la manifestation en vue d'obtenir une exemption de l'interdiction du port du turban en classe a échoué. Et comme les pratiques de certains juifs et de certains musulmans, cette pratique sikhe est visée par le texte de la CPU[2373]. Contrairement au droit dur des cours, ce durcissement du droit mou, et l'extension de la laïcité comme catégorie d'action publique, sont en phase avec une sensibilité sociale sur le sujet. En témoignent également les enquêtes d'opinion, indiquant une plus grande acceptation de la diversité, à condition qu'elle ne se voie pas : un plus grand nombre accepterait un mariage avec un homme juif ou une femme juive[2374]; l'appréciation positive de l'intégration juifs est en hausse[2375] (même si les préjugés antijuifs regagnent du terrain[2376]). Mais un plus grand nombre s'oppose aux accommodements et à la visibilité du religieux : par exemple, les tenues traditionnelles ainsi que les signes religieux, comme la kippa ou le voile, sont tendanciellement plus rejetées, suscitant de l'agacement voire de l'inquiétude[2377]. Toutefois, l'une des conséquences sociales de l'usage ainsi renouvelé de la notion de laïcité est des perceptions défavorables en croissance. En effet, plus d'un tiers de la population française aurait une conception négative ou imprécise de la laïcité, la tenant pour un terme vidé de son sens, galvaudé (26,9%) voire une notion hostile aux religions (8%)[2378].

Les accommodements sont certes plus larges ailleurs, et pourtant, apparaissent même aux États-Unis, au Canada ou en Espagne des formes de raidissement de la gouvernance publique du religieux. Au Canada, l'État, et les cours se sont longtemps employés à ne pas s'ériger en « *arbitre du dogme religieux* ». Justifiant leur non-intervention dans la reconnaissance d'une croyance légitime, cet argument est de moins en moins mobilisé, au profit du critère de sincérité. C'est d'ailleurs à l'occasion d'une action en justice contre des juifs orthodoxes ayant installé des *souccot* dans la

[2371] Notamment au lycée Louise Michel de Bobigny. *« Au terme de nouvelles négociations, cette fois infructueuses, avec l'inspection d'académie, trois élèves sont exclus de l'établissement et suivent des cours par correspondance jusqu'à la fin de leur scolarité. », cf*. ZWILLING A.-L. (2014), *op. cit.*, p. 190.
[2372] Chanda, A. (23/09/2013), « Turban dans les écoles : les Sikhs se mobilisent en France », *Lapresse*.
[2373] Guide « La Laïcité dans l'enseignement », septembre 2015, Conférence des Présidents d'Université.
[2374] *Idem*, p. 34.
[2375] *Idem*, p. 42.
[2376] *Idem*, p. 45.
[2377](2017), Game Changers, IPSOS, Fondation du Judaïsme Français, *op. cit*., p. 30, p. 32.
[2378] Alduy, C. (2018), « Ce que disent les Français de la laïcité : consensus républicain et polysémies polémiques », présentation au Cevipof

cour d'un immeuble[2379], que ce critère de sincérité a été explicitement employé. Ayant acquis la certitude que les orthodoxes en question estimaient sincèrement que des *souccot* étaient indispensables à leur pratique, la Cour leur a certes donné gain de cause. D'un autre côté, elle a, pour ce faire, fait valoir un indicateur pour le moins subjectif, celui de la sincérité. Ainsi, en dépit d'une décision ponctuelle favorable à des juifs orthodoxes, se trouve légitimée une analyse substantielle de la croyance, visant à sonder les reins et les cœurs[2380]. Or, dans une telle analyse, il n'est pas à exclure que d'autres considérations puissent interférer, ce qui pourrait, à terme, fragiliser la pratique religieuse. C'est notamment ce qui ressort d'une situation similaire en Allemagne, où une cour a fait preuve d'« *ingénierie sociale* » en se livrant à un test de neutralité politique. Or, c'est ce test qui lui a permis de rejeter la demande formulée par une association de Témoins de Jéhovah. L'on retrouve ici une intervention d'une institution publique plus exigeante envers les cultes, participant de la définition du religieux légitime[2381].

Si la situation juridique présente parfois une certaine ambivalence, le raidissement social envers l'intégralisme religieux est plus clair. Par exemple, en 2017, dans la ville canadienne de Saint-Laurent, un groupe d'extrême droite a collecté suffisamment de signatures pour forcer la tenue d'un référendum. En cadrant le projet de construction d'une mosquée et d'un cimetière musulmans par des arguments ethno-nationalistes[2382], ce groupe a réussi à leur porter un coup d'arrêt[2383]. Certes cette ville abrite l'une des plus grandes mosquées du Québec et la pratique de l'islam y est permise, mais cet épisode donne à voir l'écho qu'une position ferme, voire hostile à un certain intégralisme religieux peut avoir. En 2016, c'est par un référendum également que la population d'Outremont s'est prononcée contre la construction de tout lieu de culte, y compris d'une

---

[2379] Syndicat Northcrest v. Amselem, [2004] 2 SCR 551.

[2380] Dabby, D. (2016), "An Inevitable ''Marriage March''? A Survey of the ''Arbiter of Religious Dogma'', Canadian Case Law", *Studies in Religion*, 45(2), 127-145.

[2381] *« Un exemple frappant de construction purement formelle du pluralisme est fourni par le jugement d'une cour administrative fédérale allemande, en 1997, à l'effet de refuser le statut de corporation publique dans le Land de Berlin à l'organisation des Témoins de Jéhovah. De par le dispositif constitutionnel en place, un certain nombre de critères sont prévus pour l'octroi de ce statut privilégié, soit ceux de permanence et de loyauté à la loi. Après avoir établi que l'organisation des Témoins de Jéhovah satisfaisait à ces deux critères la cour a, par l'application d'un test inusité, sondé plus avant les buts et objectifs de la corporation. Après examen des doctrines religieuses de l'organisation, la cour a inféré et conclu que le principe de neutralité politique exigé des membres – se traduisant soit en leur absence de participation électorale, soit dans quelques rares cas encore à documenter, en leur exclusion de l'organisation pour ce motif, minait la loyauté à l'État et risquait d'affaiblir la démocratie allemande. Ce normativisme pour le moins contestable dans son application révèle aussi un fort potentiel d'ingénierie sociale. Dans des termes très larges, on pourra exiger des doctrines religieuses qu'elles soient « en harmonie » avec les lois existantes ou encore qu'elles soient « compatibles avec la démocratie », comme si, déjà, le sens d'un tel test était univoque. »* cf. Cote, P. (2003), « Autorité publique, pluralisation et sectorisation religieuse en modernité tardive », *Archives de sciences sociales des religions*, 121, 19-39.

[2382] Lefebvre, S. (2020), « Space, Religious Diversity, and Negotiation Processes", *Social Inclusion*, l8(3), 251-261; Croteau, M. (19/07/2017), « L'implication de La Meute dans le camp du Non à Saint-Apollinaire », *LaPresse*.

[2383] Signe que les outils de démocratie participative (référendum local) ne servent pas toujours les minorités religieuses. Fourot, A.-C. (2009), « Gestion du nouveau pluralisme religieux dans les villes canadiennes : Établissement de mosquées et mécanismes de personnalisation des canaux de médiation à Montréal et à Laval », *Revue Canadienne de Science Politique*, *42*(3), 637–655.

synagogue au seul emplacement disponible[2384]. Il en va de même aux États-Unis : de même qu'à Saint-Brice-sous-Forêt, un projet d'*erouv* a été abandonné à Mahwaha[2385] et Jackson[2386], dans le New-Jersey, où de nombreux orthodoxes sont installés (*cf.* chapitre 1). A la différence de la commune française, la règlementation urbanistique va plus loin en excluant précisément toute possibilité de mettre en place un *erouv*[2387]. Si les tribunaux se sont déjà opposés à des demandes d'accommodements de la part de parents chrétiens[2388], les États-Unis sont donc en plus, eux aussi, traversés par des mouvements de rétractation (certains acteurs, surtout à la gauche du parti démocrate, estimant que l'absence de religion établie implique qu'aucune ne doit être visible[2389]).

Le social informant le politique (*cf. infra*), ce raidissement social est parfois repris par des institutions politiques. Ainsi, en Espagne, dans les années 2000 et surtout à la suite des attentats de Madrid en 2004, des institutions ont été créées pour contrôler le développement des lieux de culte, surtout musulmans. En particulier, elles sont chargées de contrôler les fonds reçus de l'étranger[2390] ; ce qui n'est pas sans rappeler, en France, certaines dispositions de la loi confortant le respect des principes de la République (*cf. infra*). Pour autant, les institutions publiques peuvent intervenir pour préserver l'exercice de droits individuels par des croyants, qu'il s'agisse de cours[2391] ou de responsables politiques[2392].

Les arrêts de la Cour Européenne des Droits de l'Homme traduisent d'ailleurs cette ambivalence du droit. D'un côté, elle rend des jugements « *libéraux-pluralistes* », particulièrement sensibles aux droits individuels[2393]. En la matière, les groupes religieux minoritaires qui disposent des mêmes structures, des alliances politiques, ou d'un

---

[2384] Labbé, J. (02/05/22019), « Une nouvelle synagogue sera construite à Outremont, malgré l'opposition des voisins », *Radio-Canada*. La municipalité a finalement outrepassé ce vote et a accordé le permis de construire.
[2385] (non signé) (14/08/2017), « USA : une association orthodoxe porte plainte après le retrait d'un érouv », *The Times of Israël*
[2386] Shaw, J. (04/05/2021), *op. cit.*
[2387] *Idem.*
[2388] Barb, A. (2013), *op. cit.*, p. 365.
[2389] Berger, P., Davie, G., Fokas, E. (2008), *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Farnham, Ashgate Publishing Limited.
[2390] Catala, Rubio S., Lopez Gonzalez, R. (dir.) (2019), *op. cit.*
[2391] C'est le cas, dans le judaïsme orthodoxe, des délivrances de guet par exemple, cet acte de divorce que seul l'époux peut accorder. *Cf.* Cass 2e civ, 15/06/1988, O c/ Mme A ; Cass 2e civ, 31 avril 1982, M Dwek c. Mme Brahimi. « Les juges néerlandais peuvent sanctionner les hommes refusant d'accorder le guet », *The Times of Israël*, au nom de la violation d'une règle de droit non écrit sur la bonne relation aux femmes. Liphshiz, C. (26/08/2020), « Les juges néerlandais peuvent sanctionner les hommes refusant d'accorder le guet », *The Times of Israël*.
[2392] Koenig, M. (2017) "Religion and Public Order in Modern Nation-States: Institutional Varieties and Contemporary Transformations" dans Brugger, W., Karrayanni, M. (2007), *Religion in the Public Sphere. A comparative Analysis of German, Israeli, American and International Law*, Berlin, Heidelberg, New-York, Springer, 3-17. Les schémas institutionnels des rapports entre État et Églises sont distincts, mais ils connaissent une même tendance vers la reconnaissance de droits portée par un discours des droits de l'homme (préservation des minorités, lutte contre les discriminations); Berger, P., Davie, G., Fokas, E. (2008), *op. cit.*
[2393] Gilbert, G. (2002) « The Burgeoning Minority Rights Jurisprudence of the European Court of Human Rights. », *Human Rights Quaterly*, 24(3), 736-780; Peroni, L. (2015), « Minorities before the European Court of Human Rights : Democratic Pluralism Unfolded », dans Boulden, J., Kymlicka, W. (dir.), *International Approaches to Governing Ethnic Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 25-50.

vocabulaire en termes de droits individuels[2394] peuvent obtenir davantage satisfaction. C'est le cas notamment de groupes pentecôtistes ou de témoins de Jéhovah, qui ont su contester des limitations faites aux minorités dans des affaires portant sur l'objection de conscience et la liberté d'exprimer sa religion[2395]. De l'autre côté, la CEDH s'astreint à observer une marge nationale d'appréciation, ce qui revient dans les faits à ne pas s'opposer à des lois au contenu plus républicain[2396]. En ce sens, la CEDH n'interdit pas des lois unitaires ou renforçant l'unilinguisme, mais garantit seulement que des individus puissent contester ces lois[2397]. Et pour cause, la Convention Européenne des Droits de l'Homme ne mentionne qu'une fois le terme de « minorités », dans son article 14, interdisant toute discrimination. Il s'agit en outre d'une minorité nationale, et non religieuse. Face à une marge nationale d'appréciation de plus en plus établie dans le raisonnement juridique de la Cour[2398], la notion de minorités est encore mal assurée, laissant ainsi une place cruciale aux ressources mobilisables par des groupes religieux, mais aussi aux tendances restrictives des parties à la Convention.

Les styles restrictifs de gouvernance publique du religieux peuvent en outre procéder d'autres principes que la laïcité, comme si les sujets de prédilection variaient selon les États. Alors que les signes religieux en France et les objets religieux en Italie[2399] ont pu cristalliser les tensions sur la diversité religieuse, dans le Nord de l'Europe ou encore aux États-Unis, c'est la défense de la cause animale[2400].

Conclusion de chapitre

Pour porter leurs revendications, les juifs orthodoxes développent des stratégies multiscalaires à destination des acteurs institutionnels. Au terme de ce chapitre, leur constat des bénéfices qu'ils ont pu en tirer apparaît mitigé. Certes des mesures, des décisions, des gestes pris par les institutions publiques sont de nature à faciliter leur pratique : les relations avec les institutions publiques, mairies ou ministères, demeurent

---

[2394] Gilbert, G. (2002), *op. cit.*; Peroni, L. (2015), *op. cit*.
[2395] *Cf*. Larissis and Others v. Greece no 23372/94, 24/03 Oxford University Pres2/98; Thlimennos v. Greece no 34369/97 06/04/2000; Kokkinakis v. Greece no 14307/88, 15/05/1993. Koenig, M. (2015), « The Governance of Religious Diversity at the European Court of Human Rights », dans Boulden, J., Kymlicka, W. (dir.), *op. cit.*, 51-78.
[2396] Par exemple, dans son arrêt du 26 novembre 2015 Ebrahimian c/ France, la CEDH estime que l'interdiction du port du voile par les agents publics ne constituait pas une violation de l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme.
[2397] Koenig, M. (2015), *op. cit*., p. 49.
[2398] "*on the one hand, where there is no consensus within the member States of the Council of Europe, either as to the relative importance of the interest at stake or as to the best means of protecting it, particularly where the case raises sensitive moral or ethical issues, the margin will be wide. On the other hand, where a particularly important facet of an individual's existence or identity is at stake, the margin allowed to the State will normally be restricted*. », *cf.* Case of Orlandi and Others v. Italy. *Ib*, p. 43.
[2399] C'est le cas notamment du crucifix. *Cf.* Ozzano, L., Giorgi, A. (2013), "The Debate on the Crucifix in Public Spaces in Twenty-First Century Italy », *Mediterranean Politics*, 18, 259-275.
[2400] Dolesten, J. (13/07/2019), « Haredim et fourreurs s'inquiètent d'une loi contre la fourrure à New York », *The Times of Israël.*

fluides, et permettent de résoudre certaines difficultés (comme dans le cas cité des activités du mouvement loubavitch) ou d'obtenir des autorisations (*Souccot*). Et les tribunaux rabbiniques favorisent l'exercice d'une justice selon les principes de la Torah. Pourtant, 5 limites viennent contraster ce bilan.

Premièrement, ces gains peuvent certes profiter à tout juif orthodoxe, ils n'en demeurent pas moins d'abord et avant tout le fait d'entrepreneurs de cause cherchant à étendre l'intégralisme. Hormis les autorisations d'occupation de l'espace public pour *Souccot*, ni les activités mêlées du mouvement loubavitch ni la reconnaissance étatique des tribunaux rabbiniques comme tribunaux arbitraux ne contraignaient la pratique orthodoxe du judaïsme. C'est pourquoi elles ne figuraient pas parmi les priorités des enquêtés. De plus, plusieurs demandes restent insatisfaites (la constitution d'un *erouv*, l'usage de clés mécaniques dans les immeubles collectifs, l'intangibilité de *shabbat*).

Deuxièmement, sur d'autres questions, les réponses obtenues sont partielles, et ne concernent pas premièrement les préoccupations des orthodoxes : la circulaire de 2008 incitant la constitution de carrés confessionnels répète celles des 28/11/1975[2401], 14/02/1991, et un rapport sénatorial[2402]. Même si cette mesure peut profiter à certains juifs, elle concerne d'abord et avant tout un autre groupe, des musulmans, d'autant que dans les principales zones de peuplement orthodoxe, des carrés confessionnels sont déjà en place. Demeure donc le principal problème que rencontrent les juifs orthodoxes, celui de la fin des concessions dans les cimetières publics. Une difficulté persiste. Les municipalités ne peuvent s'en remettre à une autorité rabbinique pour juger halakhiquement de la judéité du défunt, si bien qu'il suffit d'exprimer de son vivant la volonté d'y gésir[2403]. Cette situation présente donc le risque de faire reposer un non-juif aux côtés d'un juif, ce qui, d'un point de vue orthodoxe, fait perdre au carré son caractère confessionnel. Ce type de circulaires ne peut donc que favoriser à la marge la pratique orthodoxe du judaïsme dans leur dialogue avec leurs interlocuteurs institutionnels[2404].

Troisièmement, certaines demandes, qui ont pu trouver satisfaction dans le passé, redeviennent problématiques. C'est le cas notamment des arrangements au sujet des

---

[2401] Elle émanait de nombreuses sollicitations de la part de familles ne pouvant payer un enterrement dans le pays d'origine

[2402] Rapport d'information « La lutte contre les discriminations : de l'incantation à l'action" n° 94 (2014-2015), proposition 7, Esther Benbassa et Jean-René Lecerf.

[2403] *Cf.* Tribunal administratif de Grenoble, 5 juillet 1993, M. et Mme Darmon. D'autres questions restent également en suspens, tel que le regroupement des familles mixtes. « *Notons également que la mise en place de carrés confessionnels ne résout qu'une partie des difficultés posées par la prise en considération des prescriptions rituelles en matière d'inhumation (délais, inhumation en pleine terre, et autres.* », Prélot P.-H. (1999), *op. cit.*

[2404] Des propositions plus ambitieuses sont formulées au niveau européen. Pour répondre aux difficultés rencontrées par les cimetières juifs en Europe (antisémitisme, mauvaise gestion, abandon) le rapport « Les cimetières juifs » de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe propose notamment d'instaurer un droit à la dignité absolu, même si plus aucun descendant n'est là pour le convoquer. En l'état actuel du droit tel que reconnu par la CEDH, les défunts n'ont pas en eux-mêmes des droits.

dates d'examen, qu'il s'agisse de mise en loge, de report de l'examen à une date plus favorable, ou d'une deuxième date. Il apparait donc que les stratégies déployées par les juifs orthodoxes, qui ont fait l'objet du chapitre 5, aient un effet limité[2405]. Si certaines stratégies, comme la politique de maintenance auprès des acteurs institutionnels et le recours au Consistoire se révèlent, selon toute vraisemblance et jusqu'à un certain point, fructueuse, force est de constater que les résultats ne couvrent pas, loin s'en faut, toutes les demandes. Et ce, même quand *a priori* la structure d'opportunité politique[2406] semblait favorable, comme sous le mandat de Nicolas Sarkozy, fortement soutenu par les juifs (*cf.* chapitre 4). Même à cette période, des demandes n'ont pas trouvé satisfaction, quand certains des gestes de bonne volonté étaient incidents (circulaire sur les cimetières) ou limités dans leur effectivité (circulaire sur les jours de fêtes). Seules les mises en loge pour certains concours gestes étaient univoquement favorables aux juifs orthodoxes[2407]. Autant de preuves, si besoin en était, que la structure d'opportunité politique n'a qu'un pouvoir explicatif limité[2408].

Quatrièmement, certaines mesures profitent certes aux juifs orthodoxes, mais par incidence. C'est le cas de la reconnaissance des tribunaux rabbiniques : elle s'inscrit dans un mouvement plus général de la justice privée, arbitrale, visant notamment à désengorger les tribunaux classiques[2409]. Les juifs orthodoxes se saisissent de cette mesure, mais elle ne semble pas être spécifiquement destinée aux juifs orthodoxes. Il en va de même de la circulaire sur les jours de fête : non opposable au juge, elle peut au

---

[2405] Encore une fois, nous n'ignorons pas l'extrême difficulté d'évaluer l'efficacité d'une stratégie collective. *Cf.* Eichenberger, S., Varone, F., Helfer, L. (2022), « Do interest groups bias MP's perception of party voters' preferences », *Party Politics*, 28(3), 567-579. Pour donner une approximation de l'efficacité d'une stratégie de défense des intérêts, il est souvent procédé à une comparaison, entre une politique publique telle qu'édictée et la position que défendait un groupe concerné. Le but est ainsi de voir si cette vision a prévalu, ou non, sans se prononcer sur la part qu'a joué cette stratégie dans l'élaboration de la mesure en question. *Cf.* Bernhagen, P., Dür, A., Marshall, D. (2014), « Measuring lobbying success spatially », *Interest Group & Advocacy*, 3(2), 202-218; Klüver, H. (2013), "Lobbying as a collective enterprise: winners and losers of policy formulation in the European Union", *Journal of European Public Policy*, 20(1), 59-76.

[2406] Pour davantage de précisions sur l'usage de cette notion, *cf.* le chapitre suivant. *Cf.* aussi Neveu, O. Agrikoliansky, E. Sommier, I. (2010), *op. cit.*

[2407] Pour autant, il est peu probable que ces mesures non advenues expliquent le détournement de certains juifs de Nicolas Sarkozy (*cf.* chapitre 4). En effet, c'est surtout sur la sécurité et l'antisémitisme que les attentes étaient fortes, plus que sur la garantie de pouvoir pratiquer de manière orthodoxe le judaïsme.

[2408] *« Un contexte politique favorable -l'accession au pouvoir d'un gouvernement proche du mouvement considéré, par exemple- peut entraîner l'affaiblissement de la mobilisation sous l'effet de la satisfaction de ses revendications, de son institutionnalisation (via par exemple le transfert de ses principaux cadres au sein des cabinets gouvernementaux), ou encore d'une inhibition de ses velléités protestataires (comme lorsqu'il s'agit de ne pas mettre en difficulté le nouveau gouvernement en suscitant une opposition) ; en outre, l'arrivée aux affaires d'un gouvernement officiellement favorable aux revendications d'un mouvement ne garantit en rien leur satisfaction, et il n'est pas rare que les militants s' estiment « trahis » par un personnel politique sur lequel il pensait pouvoir compter [Mathieu, 2006, p299]. A l'inverse, la surdité d'un gouvernement devant des revendications continues et pressantes, voir son recours à la répression, peuvent susciter une radicalisation des protestataires et renforcer leur détermination* […]. ». Neveu, O. Agrikoliansky, E. Sommier, I. (2010), *op. cit.*, p. 46. *Cf.* aussi Goldstone, J., Tilly, C. (2001), « Threat (and opportunity): popular action and the State response in the dynamics of contention action", dans Aminzade, R., Goldstone, J., McAdam, D. *et al.*, *op. cit.*, 179-194; Mathieu, L. (2006), *La double peine. Histoire d'une lutte inachevée*, Paris, La Dispute.

[2409] Clay, T., Cadiet, L. (2017), *Les modes alternatifs de règlement des conflits*, Paris, Dalloz, p. 3.

mieux servir de support symbolique[2410] face à des universités devenues autonomes, pouvant de fait ignorer les recommandations du MESR[2411]. En outre, en ne mentionnant que quelques grandes fêtes, cette circulaire n'est pas satisfaisante du point de vue orthodoxe, selon lequel il conviendrait au moins d'ajouter *Pessah*. Certes, l'absence à un examen n'entraîne plus la défaillance, ce qui peut constituer une amélioration pour des juifs orthodoxes. Mais elle est limitée : en raison de la même autonomie des universités, nombre d'entre elles ont *de facto* adopté cette mesure, en permettant aux étudiants absents à certaines épreuves de passer les autres, et de participer, le cas échéant, à la session de rattrapage.

Cinquièmement, si des bénéfices obtenus sont à mettre en partie au crédit de leurs stratégies, leur effet est d'autant plus limité qu'elles se heurtent à un mouvement de raidissement de la gouvernance du religieux. Sous son effet, des pratiques bienveillantes sont restreintes voire disparaissent (piscine, examens), d'autres sont encore moins susceptibles de mise à l'agenda politique ou administratif (*shabbat*). Également, le cadre accommodant et consolidé par la jurisprudence que constitue le Concordat est fermement circonscrit[2412]. Autrement dit, le choix de recourir à une gestion discrète, informelle, *« ne peut apparaître légitime que dans la mesure où il reste recouvert par une certaine discrétion.* […] *L'impossibilité à demeurer dans une gestion discrète explique la publicisation de la question* […] *Des compromis qui faisaient l'objet d'une acceptation tacite dans des espaces confinés deviennent totalement inacceptables, voire indicibles, dans l'espace public*. »[2413]. Or, dans les cas évoqués de publicisation d'arrangements localisés (mises en loge pendant *shabbat*, date d'examen décalée, piscine d'Aix-les-Bains avec des horaires séparés), des « *ruptures de compromis* », par tel agent public (mises en loge, report d'un examen) ou tel usager (piscine), les auraient faits déborder, *ipso facto*, dans l'espace public[2414]. En outre, cette tendance au

---

.[2410] Encore faut-il noter qu'elle n'est pas intégrée à certains supports de la communication gouvernementale en la matière. Par exemple, aucune mention des fêtes religieuses pouvant donner lieu à autorisation d'absence ne figure dans le « Vademecum laïcité » édité par le Ministère de l'Education Nationale et de la Jeunesse en 2019.

[2411] La loi relative aux libertés et responsabilités des universités, votée en 2007, empêche en effet tout contrôle ou droit de regard sur les dates d'examens. Le paragraphe de la circulaire de 2004 *(« L'institution scolaire et universitaire, de son côté, doit prendre les dispositions nécessaires pour qu'aucun examen ni aucune épreuve importante ne soient organisés le jour de ces grandes fêtes religieuses. »* serait de fait caduc. Pourtant, la page du site du ministère de l'éducation nationale (https://eduscol.education.fr/cid81817/textes-de-reference.html), actualisée le 12/05/2020, la présente encore comme un texte de référence. Et de fait, aucun autre texte sur les dispenses d'assiduité n'y figure.

[2412] Par la même jurisprudence, *cf.* décision du Conseil Constitutionnel, 2011-157, QPC du 05/08/2011, dit Société Somodia. *« Au début des années 2000, le système institutionnel français semblait s'ouvrir à une certaine diversification territoriale des normes, y compris en matière de gestion du fait religieux : interprétation souple du principe de laïcité, développement des régimes d'autonomie en outre-mer, décentralisation et régionalisation en métropole, intérêt positif pour le modèle du droit local, recours à l'expérimentation, compréhension souple de la notion d'égalité, etc. Ces différentes potentialités ne se sont finalement pas réalisées. Le cadre actuel semble revenir à une vision plus traditionnelle de l'unité/uniformité. Il est marqué par un double aspect : non remise en cause pour des motifs constitutionnels des régimes historiques, mais aussi enfermement de ceux-ci dans un cadre non évolutif qui les condamne à terme. ». cf.* Woerhling, J.-M. (2017), *op. cit.*, p. 84.

[2413] Gilbert, C., Henry, E. (2012), *op. cit.* ; Henry, E. (2009), « Rapports de force et espaces de circulation de discours. Les logiques de redéfinition du problème de l'amiante » dans Gilbert, C., Henry, E. (dir.), *op. cit.*, 155-174.

[2414] Gilbert, C., Henry, E. (2012), *op. cit.*

durcissement vaut pour tous les types de demandes, quels qu'en soient l'amplitude (qu'elles soient sectorielles ou intégralistes, maximalistes) et le mode de formulation (individuel ou holiste). *Modern-Orthodox* et *haredim* paraissent, en cela, également confrontés à des refus.

Ce raidissement n'est pas premièrement juridique, mais d'abord social. Mais en vertu de la conception vivante du droit, peut-être ce raidissement social se traduira-t-il juridiquement et contraindra la pratique orthodoxe du judaïsme. En d'autres termes, l'interprétation sociale de la laïcité est plus stricte que le droit, mais elle semble déjà agir sur la législation[2415], et pourrait donc, *in fine*, l'orienter en ce sens. Ainsi, certains arrêts évoqués plus haut traduisent ce tiraillement entre les deux logiques. En effet, bien qu'ils n'interdisent pas certaines pratiques favorisant la pratique religieuse (port du voile, serrures mécaniques), ils font état d'une certaine ambiguïté, d'une incertitude du droit, entre des cours tranchant différemment. Les deux cas mentionnés sont, en effet, allés jusqu'à la Cour de Cassation, décidant tantôt dans le sens d'une plus grande liberté par rapport aux décisions précédentes (Baby Loup), tantôt dans le sens d'une plus grande restriction (dans le cas des serrures mécaniques, la Cour d'Appel avait jugé le 27 octobre 2000 que la liberté de religion devait prévaloir sur le coût suscité). Les cours ne sont donc pas unanimes sur cette gestion du religieux intégraliste. Toutefois, il semblerait que le droit commence à faire sien le raidissement social. Ainsi, en rupture avec la position plus souple des cours (section 2), le Conseil Constitutionnel, saisi sur la loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public, fait certes référence aux « *exigences minimales de la vie en société* ». Mais c'est bien en se référant au contenu de cette loi que la décision emploie cette expression[2416]. Autrement dit, c'est moins une innovation du Conseil Constitutionnel, reconnaissant de telles exigences, qu'un enregistrement, par le Conseil, d'une lecture formulée par le législateur. Or, d'autres lois, plus récentes encore, adoptent la même démarche. C'est le cas de la loi du 24 août 2021, confortant le respect des principes de la République. En s'attaquant au terrorisme par le religieux, elle en vient à accroître le contrôle des cultes, voire la suspicion qui peut porter sur eux[2417]. Cette logique restrictive semble, là encore, reprise par des

[2415] Des espaces d'accommodement de la religion demeurent, tels que l'armée ou l'hôpital et leurs aumôneries par exemple (*cf.* Bertossi C., (2016), *La citoyenneté à la française. Valeurs et réalités*, Paris, CNRS Editions), mais la loi de 2004 sur le port de signes religieux ostentatoires, celle de 2010 sur la dissimulation du visage dans l'espace public, puis celle de 2016 confortant le respect des principes de la République témoignent d'un encadrement plus strict de certains aspects de la pratique religieuse.

[2416] *« Considérant que les articles 1er et 2 de la loi déférée ont pour objet de répondre à l'apparition de pratiques, jusqu'alors exceptionnelles, consistant à dissimuler son visage dans l'espace public ; que le législateur a estimé que de telles pratiques peuvent constituer un danger pour la sécurité publique et méconnaissent les exigences minimales de la vie en société* ». Décision n° 2010-613 DC du 7 octobre 2010, « Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public ».

[2417] *« La loi de 1905 comportait plusieurs articles relatifs à la police des cultes, visant par exemple à empêcher les entraves à la liberté de croire ou de ne pas croire. Ces dispositions s'inscrivaient dans un cadre où, comme le dira maintes fois le Conseil d'État, la liberté était le principe et l'interdit l'exception. Le projet actuel semble bien inverser les choses. On le voit au plan*

décisions juridiques encore plus récentes. Par exemple, le 25 mai 2022, le Tribunal Administratif de Strasbourg suspend le règlement intérieur de la piscine municipale de Grenoble, autorisant le port du burkini. En juin de la même année, le juge des référés du Conseil d'État confirme la suspension. En rupture avec sa jurisprudence, il motive sa décision notamment par un principe d'égalité étendu. Par son « *caractère très ciblé et fortement dérogatoire à la règle commune, réaffirmée par le règlement intérieur pour les autres tenues de bain »*, ce règlement « *est de nature à affecter tant le respect par les autres usagers de règles de droit commun trop différentes, et ainsi le bon fonctionnement du service public, que l'égalité de traitement des usagers.* »[2418]. En introduisant une différence de traitement pour un motif religieux, l'établissement en question n'aurait pas respecté la neutralité à laquelle il est astreinte. La question en jeu n'est donc pas seulement la salubrité, mais aussi celle l'extension d'un principe d'égalité, qui, en l'état, pourrait s'appliquer à chaque aspect de la diversité. En cela, le Conseil d'État fait sien des arguments déjà avancés, le 13 janvier 2022, par la charte de la laïcité dans le service public de 2022 : celui-ci devant rester neutre, aucun aménagement ne peut se justifier par des motifs religieux. Ces dispositions contribuant à un contrôle renforcé des cultes et de la pratique religieuse semblent déjà reprises et intégrées par le juge. Ces lois et décisions s'inscrivent dans un mouvement de plus fort encadrement des pratiques religieuses visibles, tendance que certains appellent à déployer jusqu'à son terme, en l'appliquant aux entreprises le même régime de laïcité qu'à l'État et ses institutions[2419].

Les demandes d'autres groupes sont également parfois rejetées[2420], mais c'est surtout la pratique religieuse de certains musulmans qui est parfois vue comme la plus

---

quantitatif : il comporte une quarantaine d'obligations et d'interdictions inédites ou « confortées », et aucun droit nouveau (si l'on excepte l'ouverture sur la gestion des immeubles possédés par les associations cultuelles). Au plan qualitatif, c'est une grande part du corpus des libertés publiques qui se trouve affecté. Les restrictions concernent les élus locaux, les associations (et pas seulement les « cultuelles »), les écoles privées, les familles, les personnes (comme l'indique la volonté de légiférer sur le port des signes religieux en dehors de l'administration publique). Ce projet de loi n'opère pas un simple toilettage de la loi de 1905 : il bouscule notre droit libéral sous l'effet de ce sentiment de « peur » qui, depuis quelques années, structure notre intelligence du monde. », Portier, P., (25/01/2021), « Séparatisme : « la laïcité devient un instrument de contrôle des croyances » », *La Croix*.

[2418] CE n° 464648, 21/06/2021.

[2419] Supiot, A. (2013), *Note sur l'avis de la CNCDH sur la laïcité (26 septembre 2013)*. Dans cet avis, la Commission Nationale Consultative des Droits de l'Homme rappelle que la laïcité ne vaut que pour l'État, le service public, ainsi que des institutions (des associations par exemple) ayant reçu délégation de service public mentionnant cet impératif de laïcité. Pour Alain Supiot par exemple, il est besoin d'un droit objectif, propre du pouvoir souverain, pour poser des limites et garantir les droits subjectifs. Il estime de ce fait impossible de séparer le service public tenu à la laïcité des entreprises à la grande marge d'appréciation. Les citoyens l'étant partout (loi Auroux), il serait inconséquent, selon l'auteur, d'ériger la laïcité en principe fondamental de la République et de ne pas le reconnaitre sur le lieu de travail.

[2420] *« les refus d'agrément pour l'adoption opposé aux Témoins de Jéhovah en raison des pratiques inhérentes à ce culte (CAA Douai, 3 mai 2001, Signabou-Cinquina ; CE 24 avril 1992, département du Doubs c/ Epoux X). Dans le même esprit, le contentieux lié au rejet d'un traitement médical opposé par un majeur, adepte des Témoins de Jéhovah, dont la décision est contestée par ses proches (CE 18 août 2002, V et I-F). »,* Zwilling, A.-L. (2014), *idem.*

concernée par ce raidissement[2421]. Par définition plus visible[2422], le port du hijab est particulièrement affecté par les décisions sur les signes religieux, et même explicitement visé par la proposition récurrente d'interdire le voile à l'université[2423]. (À titre d'illustration, Charles, maire, illustrait cette relative méfiance : s'il aide à la construction de temples protestants et d'une mosquée, sa mairie ne propose une garantie d'emprunt qu'aux premiers et impose le statut de loi 1905, plus contrôlé, à la seconde.) Développé certainement au sujet de la pratique de certains musulmans, l'encadrement social, politique voire juridique, plus strict s'appliquerait à toute forme d'intégralisme religieux. Si l'action publique envers le religieux s'est parfois éloignée du principe de séparation[2424], la tendance actuelle serait à davantage de contrôle du religieux orthodoxe. Les relations interindividuelles, par lesquelles les juifs orthodoxes maintiennent un contact avec les institutions publiques, semblent tendanciellement absorbées par des moments historiques : ces relations fluides se révèlent globalement impuissantes à contrer une dynamique historico-sociale. C'est celle-là qui a trouvé à s'exprimer par exemple dans le référendum suisse dès, décembre 2009, rejetant les minarets d'une mosquée, ou encore dans des discours d'acteurs politiques déclarant la faillite du multiculturalisme[2425] et soulignant l'importance de la cohésion. Ce « discours de la peur », parfois mêlé à ton sécuritaire[2426], touche même les modèles les plus marqués par le différentialisme[2427].

Ce raidissement de la régulation publique du religieux, induisant un rejet plus fréquent des demandes à motif religieux, pourrait invalider les stratégies mises en œuvre par les juifs orthodoxes, devenues inefficaces et inutiles, ou en tout cas faire peser des

---

[2421] Mameri-Chaambi, D. (29/01/2021), « Dorra Mameri-Chaambi : « La religion musulmane paraît assujettie à un régime d'exception », *Le Monde* ; (non-signé) (31/02/2021), « Séparatisme : le projet de loi "transforme profondément la laïcité", estime le chercheur Philippe Portier », *Le Monde*.

[2422] *Cf.* l'avis du Conseil d'État du 03/05/2000, Mlle. Marteaux, portant sur la neutralité des enseignants de l'enseignement public. *« Le fait que l'avis Mlle Marteaux ait fait du « degré de caractère ostentatoire » un élément déterminant pour apprécier la sanction a, selon nous, introduit un désavantage au détriment des personnes de confession musulmane, une croix étant considérée comme un signe présentant un degré d'ostentation inférieur à un foulard »,* Bui-Xuan, O. (2017), « Conciliation de l'obligation de neutralité religieuse et du principe de non-discrimination en droit de la fonction publique », *Revue du droit des religions*, 4, 33-50, p. 45.

[2423] (non signé) (07/04/2021), « Loi sur le «séparatisme» : le Sénat serre la vis à l'université », *Le Figaro*. Le président de l'université de Nice a par ailleurs indiqué que des sanctions allaient être prises à l'encontre d'un professeur ayant décalé un examen prévu pendant le Ramadan à 22h30, après la rupture du jeûne. Conruyit, C., Ferrand, E. (16/04/2021), « Un professeur fait polémique en décalant un examen en raison du Ramadan », *Le Figaro Etudiants*. Il est toutefois difficile d'affirmer quoi que ce soit puisqu'en toute rigueur, il faudrait comparer ce cas avec d'autres réactions de l'université, le cas échéant.

[2424] Section au 12e congrès de l'AFSP, juillet 2013 ; la Grande Mosquée de Paris a été financée par de l'argent en grande partie public, alors que c'est une association loi 1901 qui exerce une activité en partie cultuelle, et l'État peut émettre une objection d'ordre politique à des nominations épiscopales. *Cf.* Barbier, M. (1995), *La Laïcité*, Maurice Barbier, Paris, L'Harmattan, p. 99, p. 103.

[2425] *Cf.* les discours d'Angela Merkel du 16 octobre 2010 ou de David Cameron du 5 février 2011. *Cf.* également Frey, M., Kortmann, M., Rose, A. (2022), « Party competition on Muslims and Islam in Western Europe in times of religious pluralization: The religious-secular cleavage revisited », communication à l'ECPR.

[2426] Que l'on pense par exemple au discours de Grenoble de Nicolas Sarkozy du 30 juillet 2010.

[2427] Portier, P. (2016), « L'avènement d'une laïcité européenne. Contribution à une critique des sécularités multiples » dans Courtade, P., Saint-Martin, I. (dir.), L'expression du religieux dans la sphère publique. Comparaisons internationales, 77-90

doutes sur leur pérennité. Et pourtant, dans de telles conditions, leurs succès mitigés présentent au moins quelques résultats. En effet, mis en regard de ce mouvement de raidissement de la gouvernance publique du religieux, les résultats obtenus ne sont pas négligeables. Si elles ne peuvent enrayer ce mouvement, peut-être se révèlent-elles bénéfiques pour défendre certaines pratiques. Plus encore, peut-être la discrétion s'impose-t-elle plus que jamais, pour contourner l'obstacle d'une désapprobation sociale et politique : le religieux, surtout orthodoxe, étant regardé avec méfiance, surtout s'il s'agit de lui accorder des facilités, peut-être est-il plus que jamais nécessaire de garder profil bas. Car après tout, c'est bien aussi afin d'éviter le stigmate que la discrétion s'est imposée comme un mode normal de relation des juifs (orthodoxes) avec le monde non-juif (*cf.* chapitre 5). Cette retenue est, avec la culture de l'« enclave », une des raisons pour lesquelles ils formulent au mieux un soutien politique, loin de tout militantisme politique ou de toute figure du croyant politisé[2428]. Ils ne participent en effet pas à la campagne électorale d'un candidat en particulier[2429] et ne donnent pas de coloration politique à leur engagement religieux. Mis en perspective avec d'autres stratégies voire d'autres types d'action collective, il se pourrait même que celles des juifs orthodoxes (autour de la politique de contact avec les institutions publiques et de l'attention portée à l'exemplarité (des étudiants souhaitant rattraper leurs absences, des loubavitch mettant en scène une célébration religieuse accueillante et joyeuse sur la place publique)) connaissent plus de succès que les stratégies d'interpellation et de scandalisation. En effet, ces dernières tendent davantage à raidir la position des acteurs institutionnels : pour éviter d'être mis en difficulté par nombre de controverses et d'actions en justice, ils chercheraient à désamorcer au préalable toute tension, par le biais notamment de la laïcité comme catégorie administrative. Ces tensions se retrouvent du reste au sein d'institutions publiques. Loin d'être des structures homogènes, elles peuvent être traversées par des courants contraires, à telle enseigne que même des collectivités locales faisant montre de leur bonne volonté connaissent des dissensions administratives et politiques. Pour n'en donner qu'un exemple, en plus de l'opposition des élus du Front National au conseil municipal de Strasbourg, « *C'était* [l'aide apportée à la construction de lieux de culte] *loin d'être gagné à l'avance parce que pour beaucoup de collègues réserver un terrain pour faire un édifice du culte ça ne sert à rien, ce n'est pas productif.*

[2428] Raison Du Cleuziou, Y. (2011), *op. cit*. Des bénévoles parviennent à insérer de la politisation (et mener une action collective contre les causes de la pauvreté) malgré la frilosité des dirigeants du Secours catholique (redoutant une baisse des dons si l'ONG est identifiée à la gauche), car ils respectent la ligne rouge: ne pas s'associer ou se rapprocher de partis politiques. En ce sens, ils maintiennent l'apolitisme du mouvement.

[2429] En vertu du « système Chaban », des représentants des cultes figuraient sur les listes électorales. C'était le cas notamment de membres du Consistoire de Bordeaux. *Cf.* Malogne-Fer, G. (2019), « La laïcité en pratique. L'exemple de la diversité religieuse sur les listes municipales à Bordeaux », *Archives de sciences sociales des religions*, (185), 147-167. Rien de tel n'a été constaté concernant les juifs orthodoxes.

Il vaut mieux faire du logement. Donc c'est un combat de tous les instants. » (Patrick). C'est que le raidissement tant évoqué n'implique par une disparition des relations entre institutions publiques et culte. Elles continuent en effet de se déployer, mais davantage sur un mode formalisé. Se multiplient par exemple, en France comme ailleurs en Europe, les instances de dialogue. Conseils du culte musulman et assises territoriales de l'islam entendent par exemple gérer les pratiques et socialiser les communautés locales à des échanges plus réguliers et moins revendicateurs avec les institutions publiques[2430].

Il s'agit bien du reste du religieux intégraliste, qui fait l'objet d'une plus grande méfiance, puisque la religion ne disparait pas. En revanche, c'est plutôt par le biais culturel ou interreligieux qu'elle est traitée[2431], incitant certains groupes à investir davantage la signification culturelle ou personnelle[2432]. C'est surtout la dimension interreligieuse qui est ressortie de cette enquête, dans laquelle les institutions publiques s'investissent progressivement. A la différence des conseils départementaux et des municipalités d'Alsace, la région Grand-Est ne participe d'ailleurs au financement que de projets interreligieux, et non la construction de lieux de culte (des enquêtés soulignent d'ailleurs la fermeté de leur région, se contentant de participer à des travaux de rénovation des lycées sous contrat). Et encore ces projets interreligieux ne doivent-ils pas être œcuméniques, façon d'inclure plus systématiquement l'islam. L'enjeu serait alors de favoriser le bon religieux, c'est-à-dire le religieux à plusieurs, pour répondre aux craintes de fragmentation de la société par le pluralisme religieux[2433]. En somme, l'enjeu est de resubstantialiser un lien politique, de recréer par du volontarisme politique, du commun, là où pointent des divisions liées au pluralisme de la société. Voilà qui semble être le but de cet investissement en faveur des multiples dialogues interreligieux. Il semblerait ainsi que le droit commun l'ait emporté sur le droit local dans cette région, structure administrative plus jeune que les départements. Elle serait alors symptomatique d'un état d'esprit public en matière de gouvernance du religieux. Enfin, c'est également en ce sens que peuvent se lire certains gestes de bienveillance : autoriser certaines pratiques pour inclure des croyants à la table commune. C'est par

[2430] Laurence, J. (2015), « Muslim Mobilization Between Self-Organization, State-Recognized Consultative Bodies and Political Participation » dans Burchardt, M., Michalowski, I. (dir.), *op. cit.*, 59-78.
[2431] *Cf.* Pingaud, E. (2013), « Développement de l'islam et production d'une politique municipale de la laïcité : la transformation de la gestion des cultes dans une ville communiste », 12e congrès de l'AFSP.
[2432] A l'instar des sikhs en France au sujet du turban (*cf.* Griera, M., Clott-Garrell, A. (2015), "Banal is not Trivial. Visibility, Recognition, and Inequalities between Religious Groups in Prison", *Journal of Contemporary Religion*, 30(1), 23-37).
[2433] C'est dans cette perspective que peut se lire le renforcement des contrôles à l'égard des écoles hors contrat, qui ne portent plus seulement sur l'ordre public, l'hygiène et la sécurité, mais aussi sur « *l'acquisition des instruments fondamentaux du savoir, des connaissances de base, des éléments de la culture générale et, selon les choix, de la formation professionnelle et technique et, d'autre part, l'éducation lui permettant de développer son sens moral et son esprit critique, de partager les valeurs de la République* » (art. L.131-1-1 du code de l'éducation), https://www.education.gouv.fr/les-etablissements-d-enseignement-scolaire-prives-2942, consulté le 03/02/2022.

exemple de cette façon qu'à Strasbourg, les menus de substitution ainsi que les horaires séparés dans les piscines sont justifiés[2434]. Les réponses favorables à des demandes exprimées ne sont donc pas que des faveurs accordées à des groupes religieux. Elles peuvent intéresser des acteurs institutionnels escomptant, pour le dire trivialement, un retour sur investissement, dans le but de concilier société libérale, laïque et intégralisme religieux.

Du point de vue de la méthode, deux apports ressortent de ce chapitre. Tout d'abord, cette étude des réponses et attitudes des institutions publiques a opté pour une approche multiscalaire, qui permet de les saisir dans toute leur complexité. D'un côté, l'échelon national tend à une égalité de traitement entre les différentes religions, surtout entre catholicisme et cultes minoritaires[2435], mais initie des dynamiques tantôt de bonne volonté (*cf*. section 1)[2436], tantôt d'éloignement (*cf*. section 2). De l'autre côté, l'échelon local apparaît [2437] comme le lieu de *« régulation locale du pluralisme religieux »,* où il s'agit d'identifier et étudier l'*« ensemble des perceptions et pratiques sociales visant à l'échelle d'une agglomération, d'un département voire d'une région, à l'appréhension, à l'ordonnancement et à la gestion des différentes demandes et conflits générés par une pluralisation du paysage religieux local. »*[2438]. Pour l'étudier, Franck Frégosi et Jean-Paul Willaime ont dégagé trois processus. Tout d'abord, *« les modes de perception et d'appréhension du pluralisme religieux local. »*[2439], c'est-à-dire le regard porté par les acteurs institutionnels sur l'état du paysage et leur positionnement à son égard. Ensuite, *« les modes d'insertion des groupes religieux dans la réalité locale.* […] *la manière dont les groupements religieux, toutes catégories confondues, sont amenés ou non à négocier leur insertion dans l'espace public local et à quel prix* ». Enfin, « *les modes et les types de prise en compte effective du pluralisme religieux dans et par les politiques*

[2434] (« *L'idée étant qu'il est préférable que les gens aient accès au service public, et éventuellement sortent de chez eux ou de chez elles, plutôt que de rester confinés, là aussi on crée de la frustration si on ne le fait pas. Ca reste encore en vigueur.* » Patrick).

[2435] « *Création de carrés confessionnels au profit du pouvoir que détient le maire de déterminer les emplacements des concessions dans les cimetières, notes de service prescrivant la préparation de menus de substitution dans les cantines des services publics, circulaires relatives aux autorisations d'absence des élèves, ou des fonctionnaires, allégements des enseignements le samedi matin, mise en place d'un régime particulier d'agrément des sacrificateurs pour les abattages rituels, médicalisation de la circoncision, il existe de nombreux exemples d'aménagements particuliers de la règle de droit dans le but de tenir compte des prescriptions religieuses des cultes non chrétiens. Dans un régime de séparation, ces aménagements ne doivent pas être analysés comme une forme de reconnaissance rampante, mais comme un mode d'aménagement de la liberté religieuse dans une perspective d'égalité de traitement entre les religions* », *Cf*. Prélot P.-H. (1999), *op. cit.*, p. 12.

[2436] *Cf*. Moisset, J.-P. (2013), « Les nouvelles modalités d'application de la laïcité en France de 1958 à 1969 », 12e congrès de l'AFSP, juillet 2013.

[2437] Le niveau local paraît adapté pour résoudre certains cas conflictuels, mais évidemment, cela n'impose pas une vision irénique du local, tant des conflits peuvent y naître. Le niveau local aussi lieu de décisions vécues comme hostiles. Par exemple, une ville de Meurthe et Moselle déclare un terroriste citoyen d'honneur. *Cf. Haguesher*, n°506, 06/06/2018, p15 ; ou encore, la mairie de Bezon nomme une place de la Naqba quand le maire de Gennevilliers pour ses liens avec un terroriste palestinien, suscitant de vives critiques de la part de la presse orthodoxe. *Haguesher*, n°500, 25/04/2018, p. 43.

[2438] Frégosi, F., Willaime, J.-P. (2001), *op. cit*., p. 23.

[2439] « *Il s'agit en l'occurrence de mettre l'accent conjointement sur les dispositifs cognitifs, le cadre institutionnel et les outils juridiques à partir desquels les acteurs de la vie locale, décideurs politiques et administratifs mais aussi responsables religieux, se représentent la multiplication des offres et des demandes religieuses exprimées localement*. », *idem.*

municipales », ainsi que les modes symboliques (sur une brochure présentant la ville, indiquer les lieux de culte)[2440]. Ces processus se retrouvent dans l'analyse qui précède. En effet, les acteurs institutionnels peuvent incarner des positions de principe variées : à la conviction de la place légitime, voire du rôle bénéfique du religieux dans la société, répond parfois une volonté d'en contenir les expressions, voire de l'écarter de la sphère publique. Ces attitudes s'articulent avec des stratégies orthodoxes de visibilisation exemplaire (se donner à voir comme un groupe inoffensif, politique de maintenance) et de discrétion (négocier au sein d'arènes fermées, ou savoir se rétracter (*cf*. chapitre 7). Des rencontres entre ces divers acteurs, institutionnels et orthodoxes, naissent des mesures de politiques publiques, allant du refus ferme et définitif à des transactions révisables, potentiellement électorales, avec des groupes orthodoxes[2441]. Ce chapitre a ainsi mis au jour une tension entre une attitude bienveillante, parfois prête aux arrangements voire à la négociation et une attitude plus ferme, refusant toute concession à quelque groupe religieux que ce soit. L'échelon local illustre plutôt la première attitude, mais il finit par accompagner, parfois avec du retard, les dynamiques nationales, à la fois sociales et politiques. Ce schéma est plus circulaire que linéaire, puisqu'en retour, l'expérience du commerce avec des groupes religieux rigoristes, peut influer sur l'attitude des acteurs institutionnels. A l'épreuve de leurs rapports avec des minorités religieuses plus ou moins revendicatives et visibles, les acteurs institutionnels sont ainsi susceptibles de faire évoluer à la fois leur gestion du pluralisme religieux et la vision qu'ils en ont[2442]. Rien de figé donc dans la gouvernance publique du judaïsme orthodoxe en France. Dynamique, elle est fonction à la fois des stratégies adoptées par les juifs orthodoxes, des configurations politiques locales et des relations à d'autres minorités religieuses, en particulier les musulmans. En ce sens, les acteurs institutionnels ne sont pas omnipotents, mais contraints par une opinion publique réticente à tout accommodement et des cadres cognitifs méfiants envers l'intégralisme religieux.

Comme l'ont montré les comparaisons internationales, ces tensions entre préservation de la liberté de culte et « exigences minimales de la vie en société », entre droit à la différence et nécessité de faire corps, se retrouvent à divers échelons[2443], ailleurs qu'en France. Deux lectures peuvent alors se faire : celle d'une opposition entre

[2440] *Ib*., p. 24.
[2441] *Cf*. Benveniste, A., Podselver, A. (1996), *op. cit.*, p. 25.
[2442] Astor, A. (2015), "Governing Religious Diversity Amid National Redefinition: Muslim Incorporation in Spain", dans Burchardt, M., Michalowski, I. (dir.), *op.cit.*, p247-265.
[2443] Burchardt, M. (2020), *Regulating Difference: Religious Diversity and Nationhood in the Secular West*, New Brunswick, Rutgers University Press.

un modèle républicain[2444] et un modèle multiculturaliste[2445] ; ou celle d'une relative convergence, au motif que ces toutes ces gouvernances connaissent des mouvements de raidissement envers le religieux orthodoxe. Aux termes de cette convergence, il est possible d'obtenir une certaine reconnaissance, même non dite, des institutions publiques, à condition de respecter certains codes, certaines manières de faire (recourir à la discrétion plutôt qu'à la visibilisation judiciaire par exemple). Cette étude viendrait plutôt s'inscrire dans la seconde, bien que les stratégies d'action collective des juifs orthodoxes, elles, semblent s'inscrire dans des modèles nationaux encore pertinents.

Le deuxième apport de méthode porte sur l'un des styles de gouvernance mis au jour, à savoir une gouvernance discrète. Le raidissement évoqué diminue le nombre de réponses favorables, sans pour autant les faire disparaître. Le durcissement social, politique et éventuellement juridique n'excluent pas totalement des arrangements locaux, de gré à gré, avec tel enseignant ou tel responsable politique. Moins nombreux, des gestes de bienveillance pourraient en effet se poursuivre, mais sur un mode plus discret, à mesure que la régulation du religieux intégraliste se fait plus stricte. Ce faisant, le travail d'enquête se trouve compliqué, tant l'absence de traces peut alimenter l'incertitude du chercheur. Des décisions plus ou moins publiques peuvent certes avoir cours, mais à un degré de discrétion tel qu'elles peuvent devenir indécelables. Il pourrait alors être tentant de considérer qu'en l'absence de signaux forts, de telles négociations et échanges locaux n'ont plus lieu. Mais l'incertitude demeure la même, en ce qu'une absence est plus difficile à démontrer qu'une présence.

Deux principales conclusions ressortent. D'une part, l'intégralisme religieux tire profit d'une gouvernance discrète, mais ce silence est toujours susceptible de se rompre sous l'effet et de recompositions de la diversité religieuse et d'une moindre acceptation publique. D'autre part, les modèles stato-nationaux de régulation publique du religieux informent encore des pratiques distinctes selon les pays considérés, même s'ils paraissent tous traversés, à des degrés divers, par ces dynamiques d'encadrement de la diversité religieuses des sociétés contemporaines. Face à ces réponses ambivalentes, les juifs orthodoxes se positionnent de manière ambigüe.

[2444] *Cf.* la pensée d'auteurs néo-républicains. *Cf.* Schnapper, D. (1994), *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard ; Bouvet, L. (2015), *L'insécurité culturelle*, Paris, Fayard; Pettit, P. (1997), *Republicanism*, Oxford, Oxford University Press. Sur ce dernier auteur, *cf.* notamment Spitz, J.-F. (2010), *Philip Pettit : Le républicanisme*, Paris, Michalon. Avec bien sûr des nuances, les auteurs de ce courant s'opposent à la soumission du « moi », de l'individu à toute particularité. A ce titre, ils estiment nécessaire de limiter fortement la place laissée aux droits culturels, susceptibles de porter atteinte à la liberté individuelle et à la cohésion sociale. L'État se doit d'organiser la vie en société dans une perspective perfectionniste, et non favoriser l'expression des religions ou des spécificités culturelles. C'est pourquoi, selon eux, toute expression religieuse ne peut s'exprimer que dans un espace privé.

[2445] Weiner, I. (2014), *Religion out loud: Religious sounds, public space, and American pluralism*, New-York, New-York University Press ; Dworkin, R. (1978), *Taking Rights Seriously*, New-York, Harvard University Press.

CHAPITRE 7 : FACE A LA GOUVERNANCE PUBLIQUE DU RELIGIEUX : L'IMPOSSIBLE « ENCLAVE »

Après avoir porté leurs demandes auprès des institutions publiques par des stratégies *ad hoc*, les juifs orthodoxes réagissent aux réponses qui leur sont faites. Autrement dit, ils se positionnent par rapport à ce que leur concèdent ou au contraire leur refusent les institutions publiques. L'on pourrait penser que les réponses favorables leur permettent de ménager un espace plus confortable pour pratiquer en milieu non-juif, et qu'à l'inverse, les réponses défavorables contraignent leur pratique. Pourtant, l'analyse des réponses des institutions publiques montre que les juifs orthodoxes obtiennent assez peu, au regard de leurs demandes, et que les réponses favorables (sur les absences aux examens ou les carrés confessionnels) n'améliorent pas vraiment les conditions de leur pratique. En somme, les réponses défavorables consistent souvent à réviser d'anciennes réponses favorables (piscines à Aix, blocages locaux sur les dates d'examens) et sont vécues comme préjudiciables. De leur côté, les réponses favorables entraînent le plus souvent peu de changement, et peu nombreuses sont les mesures décisives, qui apportent un vrai supplément aux juifs orthodoxes (la reconnaissance du tribunal rabbinique est appréciable, mais se présenter devant un tribunal n'est pas un acte du quotidien)[2446]. Une limite supplémentaire est à prendre en compte : certains de ces maigres avancées sont réversibles. Les autorisations d'absence par exemple sont accordées si l'absence ne perturbe pas l'organisation du service, et sont donc à la discrétion du responsable.

C'est pourquoi, nous ne retenons pas une entrée par les types de réponses qui leur sont faites (favorables ou défavorables). La question est porte alors sur les outils qu'il reste aux juifs orthodoxes. Plus précisément, de quelles marges de manœuvre, de quelles ressources disposent-ils pour ménager, dans ces circonstances, les conditions d'une pratique intégraliste ? Que disent-elles de la place dans la société française d'un groupe marginal faisant le pari du contact avec elle ? Pour la science politique, la question est

[2446] Cela explique pourquoi aucune de ces mesures ne ressort dans la bouche des enquêtés. Un exemple porte sur l'ajout de *Chavouot* à la liste des fêtes religieuses pouvant donner lieu à autorisation d'absence à un examen n'entraînant plus la défaillance. Bien que ces mesures aient été prises respectivement en 2008 et 2016, des étudiants font encore état de difficultés, dans des entretiens menés en 2018. Et Jérémy, 25 ans, de reprendre à son compte l'alternative : être présent à un examen le samedi ou être considéré comme défaillant. Deux explications peuvent se faire. Soit ces avancées ne parviennent pas jusqu'aux juifs orthodoxes, qui n'en auraient pas connaissance, soit elles sont peu suivies d'effet. Compte tenu de la veille effectuée sur ce sujet par certaines associations, comme l'AJECLAP, et des liens de Jérémy avec cette dernière, un déficit d'informations peut être exclu. Si l'inscription de *Chavouot* à la liste des fêtes religieuses pouvant donner lieu à autorisation d'absence n'a pas eu d'effet sur les difficultés qu'il rencontre, c'est qu'elle n'a pas apporté d'amélioration tangible.

donc celle de la constitution d'une action collective face à une structure d'opportunité fermée[2447]. Des travaux existants font état de groupes passant de stratégies internes, faites de contact avec les décideurs publics, à des stratégies externes[2448]. Plus précisément, lorsque leurs demandes sont rejetées, des groupes peuvent mettre en place des stratégies de médiatisation[2449], de judiciarisation[2450], de votation[2451] ou d'alliance avec d'autres groupes[2452]. La poursuite des objectifs par d'autres moyens est d'ailleurs mise en avant dans les travaux d'Herbert Kitschelt[2453]. Ce dernier propose un modèle qui met en relation la capacité de l'État à mettre en œuvre des politiques publiques et à prendre en compte les oppositions dans leur élaboration. Il prend le cas de la France, comme exemple d'État fort, peu à l'écoute des mobilisations. L'une des conséquences est que les désaccords tendent plus à s'exprimer sur le mode de la confrontation. Or, les stratégies adoptées par les juifs orthodoxes reposent, au contraire, sur de la discrétion et des contacts établis, entretenus sur le long terme (chapitre 5), ce qui laisserait peu de place à la confrontation. Ils n'investissent donc pas de stratégies externes, possiblement conflictuelles. Mais qu'en est-il une fois qu'elles ont échoué ? Lorsque leur répertoire d'action se révèle inefficace (chapitre 6), quelle attitude adopter ? Le dilemme est alors saillant : accepter un état de fait et renoncer à obtenir des réponses favorables, ou s'essayer à de nouveaux répertoires d'action ?

Pour répondre à ces questions, deux types de ressources seront envisagés : des ressources organisationnelles (section 1) et valorielles (section 2).

[2447] Kriesi, H. (2004), « Political Context and Opportunity », dans Snow, D., Soule, S., Kriesi, H. (dir.), *The Blackwell Companion to Social Movements*, Hoboken, John Wiley and Sons, p. 67-90 ; Tarrow, S. (1983), *Struggling to Reform : Social Movements and Policy Change During Cycles of Protest*, Cornell, Cornell University Press. Cette notion fait certes l'objet de débats et de critiques (*cf.* Fillieule O. (2005), « Requiem pour un concept. Vie et mort de la notion de structure des opportunités politiques », dans Dorronsoro G., *La Turquie conteste*, Paris, CNRS Éditions, p. 201-218). Nous reprenons malgré tout ce terme comme un outil pour décrire un système politique fermé, sans pour autant invalider ces critiques : plusieurs SOP peuvent co-exister, l'articulation entre acteurs sociaux et politiques est co-construite et non pas le seul fait du gouvernement, une SOP n'influe pas mécaniquement sur le devenir d'une mobilisation.

[2448] Ce qui n'empêche pas certains groupes de déployer simultanément ces deux types stratégies. *Cf.* Binderkrantz, A., Pedersen, H. (2019), "The lobbying success of citizen and economic groups in Denmark and the UK", *Acta Politica*, 54(1), 75-103; Varone, F., Bundi, P., Gava, R. *et al.* (2020), "Policy evaluation in parliament: interest groups as catalysts", *International Review of Administrative Sciences*, 86(1), 98-114.

[2449] Dür, A., Mateo, G. (2013), "Gaining access or going public? Interest group strategies in five European countries", *European Journal of Political Research*, 52 (5), 660-686.

[2450] Cortner, R. (1968), « Strategies and Tactics of Litigants in Constitutional Cases », *Journal of Public Law*, 17(2), 287-307; Hansford, T. (2004), "Lobbying Strategies, Venue Selection, and Organized Interest Involvement at the U.S. Supreme Court", *American Politics Research*, 32(2), 170-197; Olson, S. (1990), "Interest-Group Litigation in Federal District Court: Beyond the Political Disadvantage Theory", *The Journal of Politics*, 52(3), 854-882.

[2451] Eichenberger, S., Varone, F. (2020), « Interest groups and direct democracy" dans Harris, P., Bitoni, A., Craig Fleischer, C. *et al.*, *The Palgrave Encyclopedia of Interest Groups, Lobbying and Public Affairs*, Springer, 1-8.

[2452] Beyers, J., Braun, C. (2014), « Ties that count : explaining interest group access to policymakers », *Journal of Public Policy*, 34(1), 93-121; Gray, V., Lowery, D. (1998), "To Lobby Alone or in a Flock: Foraging Behavior Among Organized Interests", *American Politics Quarterly*, 26(1), 5-34; Heaney, M., Lorenz, G. (2013), "Coalition portfolios and interest group influence over the policy process", *Interest Groups & Advocacy*, 2(3), 251-277; Mahoney, C. (2007), "Networking vs. allying: the decision of interest groups to join coalitions in the US and the EU", *Journal of European Public Policy*, 14(3), 366-383.

[2453] Kitschelt, H. (1986), "Political Opportunity Structures and Political Protest: Anti-Nuclear Movements in Four Democracies", *British Journal of Political Science*, 16(1), 57-85, p. 68.

Section 1 : Des ressources organisationnelles limitées

Les réponses des institutions publiques ne seraient donc pas susceptibles de favoriser la pratique du judaïsme orthodoxe en France, et ne sont pas prises comme un blanc-seing pour une pratique qui aurait oublié sa condition minoritaire. Pour y faire face, de quelles ressources organisationnelles les juifs orthodoxes disposent-ils ?

Deux ressources de ce type seront envisagées. D'une part le cadre adopté et son apport à une éventuelle identité collective[2454] et d'autre part, les moyens matériels et leur apport à une éventuelle autonomie.

1) Défiance et absence d'alliance

Le statut précaire de certaines pratiques contribuerait à alimenter la plus grande vigilance. La menace d'un revirement de situation, de la versatilité des institutions publiques non-juives, qui pourraient prendre des arrêtés d'expulsion à l'égard des juifs[2455] (*cf.* chapitres 4 et 5), est vive ; et ce sentiment de précarité peut par ailleurs se prolonger par un sentiment d'impuissance. Non seulement les avancées sont pour le moins modestes, mais en plus, toujours sur cette question des examens prévus à *shabbat* ou lors de fêtes, la situation semble bloquée.

> « On en appelle systématiquement au Grand Rabbin de France, qui lui s'est toujours occupé, depuis le début de sa carrière rabbinique, de ce genre de problèmes. Il a été l'interlocuteur privilégié des pouvoirs publics pour ce genre de problèmes. Même lui, on le sent impuissant. Lui qui pendant des années connaissait tout le monde, avait un grand carnet d'adresses, avait toujours les mots pour faire passer ce genre de messages, on le sent aujourd'hui lui-même impuissant sur ce genre de dossiers. C'est vraiment un message à faire passer. Je vais aller encore plus loin : c'est même pas au ministre de l'Education nationale, c'est carrément au Président de la République, [pour] lui faire comprendre qu'on est en train de faire partir la communauté juive. » - Lévi, 39 ans.

C'est donc un constat d'échec que dresse Lévi, le constat que les canaux de résolution des difficultés ne sont plus opérants. Or, ce responsable communautaire ne prône pas pour autant un changement radical de stratégie, mais plutôt une politique de maintenance, consistant à identifier l'interlocuteur le plus approprié et à mener auprès de lui un travail de sensibilisation. Face à une tension croissante sur le sujet des examens, la seule préconisation de Lévi est ainsi de changer d'échelon dans le dialogue avec les institutions publiques. La démarche est donc proche, et consiste, en cas de

[2454] Munson, Z. (2009), *The Making of Pro-life Activists. How Social Movement Mobilization Works,* Chicago, The University of Chicago Press.
[2455] Il n'est que de lire le titre anniversaire d'*Actualité Juive*, à l'occasion du numéro 1500 : « Actualité juive depuis 37 ans, numéro 1500. Restons vigilants », *Actualité Juive*, n°1500, 22/11/2018, p. 8.

difficultés à obtenir satisfaction, à continuer la politique de maintenance, poursuivre les efforts de sensibilisation auprès d'individus en capacité de décisions. Aux mêmes maux les mêmes remèdes, en somme. La stratégie d'invisibilisation n'est en outre pas abandonnée, et c'est en partie une discrétion redoublée que les juifs orthodoxes mettent en œuvre :

> « Il y a certains sujets sur lesquels on est toujours un peu… on monte un peu parfois au créneau, c'est les 4 CAF. Vous savez, les Caisses d'Allocations Familiales, qui font des bons « vacances », et parfois certaines CAF régionales refusent d'accepter des bons vacances pour des séjours EI [Éclaireurs Israélites] parce qu'ils considèrent que c'est des séjours confessionnels et ils ne veulent pas subventionner ce genre de chose… C'est une sorte de présence un peu laïcarde : « oh non ». On n'est pas les seuls touchés d'ailleurs, les autres c'est pareil. On est tous logés à la même enseigne, et donc on essaie de discuter. Pour le coup, on a une écoute attentive du ministère, qui est très attentif à ce genre de questions. Après, ils n'ont pas toujours la main pour pouvoir réagir et voir ce qui se passe au niveau des CAF. […] Ce à quoi je fais très attention, c'est que, par exemple, dans les dossiers de subvention, notre habilitation BAFA, -puisqu'on a l'habilitation à passer le BAFA via le scoutisme français-, on fait très attention à ne pas mettre en avant nos activités entre guillemets « liées à la religion ». C'est clair que c'est un risque. Dans les dossiers de subvention publique ou autre, vous voyez « religion » même si c'est de l'éducation, même si c'est du culturel, etc., vous risquez de vous prendre un refus assez rapide. Donc on fait attention, on fait attention. Déjà en amont, on sait que, on va dire, on se censure sur nos activités, on sait que ça peut avoir des conséquences derrière. » - Nicolas, 37 ans.

Afin de préserver un acquis, ou plutôt de sécuriser un bénéfice, Nicolas est donc prêt, par pragmatisme, à effacer le caractère religieux de son activité associative. L'hypothèse émise en conclusion du chapitre précédent est donc vérifiée. Par pragmatisme, par volonté de ne pas remettre en cause un acquis fragile (et certainement aussi en vertu de la condition diasporique, invitant à la plus grande retenue, *cf.* Ethan, 40 ans, affirmant : « *on n'est pas chez nous* »), certains juifs orthodoxes optent donc pour maintien de la discrétion. En cela, les réponses en apparence favorables ou même manifestement défavorables conduisent en partie au prolongement de la stratégie d'invisibilisation, de l'attitude discrète et de la politique de maintenance. L'idée ici n'est pas de présenter à nouveau ces stratégies, mais plutôt de voir que dans l'adversité, devant un obstacle qui semble de plus en plus insurmontable, les juifs orthodoxes reconduisent les mêmes stratégies. Conscients d'obtenir peu, et que ce peu est révisable, ils poursuivent l'attitude faite de discrétion, de négociation et de sensibilisation. Vivre et pratiquer avec discrétion sont ainsi des manières de s'adapter à la plus grande susceptibilité sociale et institutionnelle au religieux intégraliste. Est donc toujours de mise une position de soumission. Les réponses des politiques publiques ne sont donc pas de nature, loin s'en faut, à effacer la conscience d'être minoritaire dans une société potentiellement hostile.

C'est donc par intérêts bien compris que les juifs orthodoxes continueraient à rechercher le contact de la société environnante, et non pas parce que cette dernière ferait preuve d'une souplesse accrue quant à la pratique religieuse. C'est même le contraire, tant les juifs orthodoxes sont critiques envers la gouvernance publique du religieux. Certes certains juifs orthodoxes formulent un propos sur des politiques publiques qui n'ont pas directement partie liée à la gouvernance du religieux, qui ne revêtent pas d'enjeu spécifique pour eux : Haya, 58 ans, condamne la hausse, en 2017 de la CSG pour les retraités, Esther, 40 ans, estime que le gouvernement ment dans sa gestion de la pandémie, Laurent, 60 ans, déplore une société qui n'aurait rien d'autre à offrir à la jeunesse qu'une réflexion sur les EPHAD. Cependant, nous ne les aborderons pas pour deux raisons. D'une part, en raison de leur intégralisme, ces questions, extérieures à leur pratique, n'occupent qu'une portion congrue de leurs préoccupations. Elles ne sont d'ailleurs apparues que chez quelques enquêtés, au détour d'une phrase, et ne seraient pas suffisantes à nourrir une étude approfondie. D'autre part, ces thématiques, qui ne mettent pas en jeu leur intégralisme, ne concernent pas directement notre objet, à savoir le rapport entre juifs orthodoxes et société libérale en matière de pratique religieuse. La gouvernance du religieux est, en revanche, l'un des thèmes qui concernent le plus les juifs orthodoxes, dans la mesure où elle peut affecter leur liberté de pratique. En conséquence, ils sont en mesure de proposer une opinion plus ou moins structurée. En effet, faisant pour la plupart l'expérience, d'une manière ou d'une autre, d'une pratique contrainte du judaïsme orthodoxe, ils sont amenés à formuler un avis, parfois développé, sur la régulation en France de la pratique religieuse. Par ailleurs, face à un absent omniprésent, à savoir l'islam, ou plutôt, les musulmans, trois positions se dégagent : prendre acte d'une gouvernance hostile, dénoncer une gouvernance hostile, et approuver une gouvernance stricte.

1.1 Prendre acte d'une gouvernance hostile

Cette première position consiste à dénoncer la gouvernance publique du religieux orthodoxe et à ne pas faire grand cas des réponses favorables des institutions. Les quelques réponses favorables ne sont donc pas de nature à améliorer le regard sur les institutions publiques, à enrayer une position critique chez les juifs orthodoxes concernés. Leur espace de pratique est vécu comme tellement fragile qu'il est même considéré comme attaqué. Le propos ici n'est pas de rappeler les points de la pratique qui sont contrariés (*cf.* chapitre 5), mais de montrer comment les juifs orthodoxes se sentent, se pensent considérés en tant qu'orthodoxes. Ils ressentent alors de plein fouet leur particularité, parmi une société qui se sécularise :

- « C'est terrible, cette nouvelle religion consensuelle qu'est l'athéisme. Ceux qui croient sont devenus des parias. Une des choses que j'affectionne aux USA, c'est l'invocation de Dieu dans le discours politique. Dieu n'a pas été évincé de la sphère publique. » - Haya, 58 ans.
- « Aujourd'hui, on dit laïc, mais en fait, je pense que c'est un abus de langage. En fait on est antireligieux… clairement. » - Léa, 29 ans.
- « C'est pas tant un repli communautaire que je note qu'un durcissement des discours laïcs et antireligieux [ainsi que] des façons de parler… qui sont globalement antireligieuses, mais qui sont toutes religions confondues. » - Benny, 35 ans.
- « Un juif religieux ou un musulman religieux ou un chrétien religieux ont plus en commun en termes […] de culture, de rapport justement à la gestion du fait religieux minoritaire etc. Ça crée des accointances par rapport à la culture majoritaire, étrangère, voire hostile au fait religieux. », « de plus en plus antireligieuse ». » - Fabien, 36 ans.
- « La « dictature de la laïcité » consiste à « mont[er] en épingle » des « problèmes » comme « le foulard ». » - Yakov, 70 ans.

Le propos ne saurait être plus clair : la sécularisation non seulement isole les juifs orthodoxes, qui maintiendraient leur intégralisme religieux, mais en plus, se fait agressive. Agressive, non pas seulement par son évolution vers un libéralisme culturel (*cf.* chapitre 2, les « *pogroms idéologiques* » de Laurent, 65 ans et les « *agressions par la publicité* » et les médias de Shmuel, 46 ans), mais aussi par sa critique de l'orthodoxie. Plus précisément, un climat s'installerait en France qui mettrait un point d'honneur à empêcher la pratique religieuse. Benny indique par ailleurs qu'il s'agirait bien d'empêcher, d'après ce point de vue, la pratique religieuse en soi, et non seulement la pratique du judaïsme. C'est d'ailleurs pourquoi certains juifs orthodoxes font montre d'une certaine empathie envers les musulmans pratiquants, tant leur position au sein d'une société en voie de sécularisation peut se ressembler. Port de signes religieux, dates d'examen, circoncision, abattage rituel, sont en effet autant de points communs qui les singularisent du reste de la société. Le rapport au corps, à la femme également. *Haguesher* multiplie en effet la promotion pour une piscine aux horaires séparés pour les femmes et les hommes. Pascal, 72 ans, se dit « *embêté* » par la manière dont sont traités les « *religieux musulmans* », et s'oppose à ce que le refus de serrer la main aux dames devienne une manière de mesurer la stricte observance. *« Fustiger l'islam orthodoxe me touche. Je préfère une femme voilée qu'avec un décolleté »*. Et pour cause : lui-même a refusé d'employer une femme de ménage parce qu'elle ne se couvrait pas la tête. Lorsque, quelques années plus tard, elle se présente à nouveau, mais cette fois, la tête couverte, il l'a embauchée. D'une façon peut-être contre-intuitive, certains juifs orthodoxes défendent ainsi plus de liberté de pratique pour les musulmans, dans la mesure où ils en partagent quelques points. Le constat d'une gouvernance stricte se fait aussi au sujet de la pandémie. Par exemple, Fatima Khemilat dénonce l'hypocrisie de politiques publiques françaises qui interdisent le port de la burqa alors qu'elle impose

celui du masque[2456]. Interrogée sur ces propos, Haya, 58 ans, se montre plutôt bien disposée envers cette analyse :

> « Vous trouvez normal que le voile islamique soit interdit dans certains contextes en France ? Eh bien moi, que vous ne soupçonnerez pas de sympathies pour l'islam, je trouve ça carrément débile. Qu'une société ait besoin de légiférer sur le vêtement est à mes yeux le signe qu'elle est tombée bien bas, que ses membres n'ont aucun idéal autre que du pain et des jeux. […] En revanche la burqa, j'y vois un problème de sécurité, car on ne sait pas qui se cache derrière. Tout ça pour dire que la relation que l'on a à ce genre de sujet est très influencée par ce que l'on est. Comparer la burqa au masque, c'est un peu exagéré, mais pas totalement faux. »

Ce propos oppose donc deux constellations mentales : celle d'une société sécularisée qui ne s'intéresse qu'à l'hédonisme (« *du pain et des jeux* »), qu'au divertissement, au sens pascalien du terme : des activités qui détournent l'individu des vrais sujets, de la transcendance, de la relation au divin, de la dimension spirituelle de l'existence. Or, ce souci du divin, Haya semble le reconnaitre : si ses critiques envers eux sont nombreuses (*cf. infra*), elle fait au moins crédit aux musulmans de s'intéresser à Dieu, et de marquer cet intérêt dans leur quotidien, par la tenue vestimentaire notamment. Parfois même, l'orthodoxie de certains musulmans est tellement comprise et prise au sérieux qu'elle est distinguée du terrorisme - distinction qui n'est pas toujours faite dans les débats sur la question. Israël, 65 ans, fait ainsi du terrorisme une question avant tout sociale :

> « C'est vrai que si vous allez dans certaines banlieues, on peut, mais même les chrétiens non plus ils peuvent pas y aller. Ils n'ont pas de kippa, ils ne peuvent pas y aller non plus, c'est des blancs. Donc là aussi on a exagéré. On a mis aussi tous ces gens-là dans des situations où ils peuvent que se révolter. Ma femme était une fois dans une entreprise et ils cherchaient des ingénieurs et elle a entendu les gens dire : […] « il n'y a que des Juifs et des arabes ». C'est sûr que ça pousse les gens vers le terrorisme… et qu'est-ce qu'on veut ? Les terroristes, ils vont revenir maintenant. Ils ont donné un sens à leur vie, maintenant on va les mettre en tôle, et quand ils vont sortir, qu'est-ce qu'on va leur proposer ? : « tu étais un petit délinquant, redeviens un petit délinquant. ». Et lui était un chef. En sociologie, on comprend très bien qu'il va pas accepter de redevenir petit délinquant. Et si, pour avoir son signe de chef, il faudra qu'il tue quelqu'un, qu'il arrache des ongles avec une tenaille comme le Nemmouche, le type de Bruxelles… On a sûrement mal joué. Mais bon, c'est facile à dire après coup. Je sais pas ce qu'il aurait fallu faire… Les Américains, ils ont des problèmes avec les noirs aussi. On les parque dans des endroits impossibles et après on s'étonne qu'ils deviennent délinquants. ».

Le même Israël, quand il fait un tableau de l'antisémitisme, paraît un peu plus indulgent envers les musulmans, et cible plutôt

> « Marine Le Pen, qui soi-disant fait amende honorable etc. Avec ces gilets jaunes, il y a tous les clichés qui reviennent. Rothschild, comme s'il y avait encore aujourd'hui quelqu'un de sérieux qui pensait que Rothschild est une banque importante. Ils font des choses importantes. Mais JPMorgan sont tellement plus

[2456] McAuley, J. (10/05/2020), « France mandates masks to control the coronavirus. Burqas remain banned", *The Washington Post.*

> grands, la BNP, tellement plus puissants qu'on comprend pas très bien ce qu'ils en veulent. Mais c'est resté un cliché. Comme Pompidou et Macron, ces braves gens, ils ont tous fait des stages chez Rothschild, alors ils sont vendus aux Juifs, c'est des putes à Juifs, tout ce qu'on veut, tout ce qu'on leur met sur la tête. ».

Le terrorisme ne serait donc pas le fait de l'islam en particulier, ne lui serait en rien inhérent. De même que l'antisémitisme, qui ne viendrait pas de l'islam comme corpus de pensée, mais bien d'une précarité socio-économique très poussée[2457]. Reconnaissance, rétribution symbolique seraient des causes de ces deux phénomènes, terrorisme et antisémitisme, et non pas le religieux orthodoxe. Autrement dit, Israël n'impute pas la responsabilité de ces phénomènes au religieux orthodoxe, tant il le connait et le tient en estime, mais à des variables sociales[2458]. Ce point de vue contraste certes fortement avec l'opinion majoritaire des enquêtés, mais il est révélateur d'une acceptation, voire d'une réhabilitation du religieux orthodoxe en tant que tel, quelle que soit la religion considérée. Cette empathie peut du reste se retrouver du côté des musulmans qui sont par exemple plus favorables que la population globale française au port de la kippa dans l'espace public : 45% contre 16% (27% et 66% y étant respectivement défavorables)[2459]. De même, 53% se disent en faveur du port de la kippa en entreprise, contre 18% pour la population française globale (22% et 62% y étant respectivement défavorable). Du reste, l'avantage de ce sondage est de donner une indication concernant les catholiques pratiquants. Il en ressort que ces derniers sont un peu plus favorables à l'expression de l'identité religieuse que les autres catholiques, dans des niveaux proches des musulmans : alors que 54% des musulmans sont favorables à une autorisation de porter des médailles religieuses apparentes, pour 36% de la population globale, les catholiques pratiquants y sont favorables à 57%. Cet élément irait ainsi dans le sens d'une plus grande acceptation par des croyants pratiquants d'un religieux visible. Dans cet hypothétique front commun des croyants pratiquants, l'on pourrait penser, à tout le moins, que juifs orthodoxes et musulmans pratiquants s'allient, et dénoncent, d'une même voix, les agressions envers un religieux orthodoxe. Et ce, d'autant plus que les musulmans soutiendraient plus que la population globale des propositions d'aménagements (comme la possibilité de choisir des repas *casher* ou *halal* dans les cantines professionnelles[2460]). En outre, certains musulmans peuvent présenter

[2457] Ce profil fait peut-être partie des 53% de juifs pratiquants qui reconnaissent que les « musulmans » vivent paisiblement en France contrairement aux « islamistes radicaux », contre 51% pour la population juive ; ou peut-être des 62% de très pratiquants qui pensent qu'il y a beaucoup de racisme antimusulman (53% pour tout l'échantillon). (2015), IFOP pour la fondation Jean Jaurès, *op. cit.*, p. 35, p. 43.
[2458] Bonelli, L., Carrié, F. (2018), *op. cit.*
[2459] (2017), IFOP, Game Changers, *op. cit.*, p. 34 et 37.
[2460] *Ib.*, p. 37.

les juifs en exemple de communauté qui a su se structurer et défendre ses intérêts[2461]. Pourtant, le rapprochement entre croyants orthodoxes juifs et musulmans ne va pas au-delà de la sympathie ponctuelle. En d'autres termes, cette solidarité interconfessionnelle n'est pas davantage élaborée, davantage approfondie par les juifs orthodoxes qui n'opèrent pas un rapprochement des cadres[2462]. Dans leurs relations avec les institutions publiques, ils prennent en effet un soin particulier à se démarquer des musulmans, vus comme un autre, au mieux un semblable éloigné, surtout gênant. Certes des relations interconfessionnelles peuvent s'établir entre les deux groupes (à l'instar de l'amitié judéo-musulmane, qu'a tenté de dynamiser Sarah, 65 ans). Mais d'une part, elles restent limitées en termes d'événements (les rencontres sont peu nombreuses) et d'autre part, elles visent davantage à une présentation mutuelle, à une socialisation apolitique à l'autre mal perçu qu'à une convergence des revendications. Une explication à ces alliances non-advenues serait la faible représentativité de cette position compatissante, très minoritaire. A cela s'ajoute même le fait que certaines questions ne revêtent pas les mêmes enjeux pour juifs et musulmans. Par exemple, les menus de substitution dans les écoles publiques ne font pas l'objet de demandes particulières des juifs orthodoxes, scolarisés en écoles juives privées. Le port d'un maillot de bain couvrant une large partie du corps (burkini) n'est pas non plus utilisé par des femmes orthodoxes, qui ne fréquentent pas les plages mixtes ou ne se baignent pas. Des juifs orthodoxes peuvent donc avoir des sympathies pour certaines demandes mais rien de plus, tant les besoins ne sont pas exactement les mêmes. Et ce d'autant plus que la pratique orthodoxe, et surtout de l'islam, peut faire l'objet d'une attention, voire d'un soupçon, de la part des institutions publiques (*cf.* chapitre 6).

1.2 Dénoncer une gouvernance injuste

La deuxième position est une position critique de la gouvernance française du religieux, injuste envers les juifs orthodoxes. Ici, ils soulignent la même évolution antireligieuse des politiques publiques, mais se désolidarisent des musulmans, et ce, pour deux motifs. Tout d'abord, l'islam peut faire figure de repoussoir en tant que tel. Les musulmans sont alors moins envisagés comme des individus, moins comme un groupe sociologique, que comme les acteurs d'un projet de plus grande ampleur. Pour Corinne, 63 ans, ce projet est par définition, et dès ses origines, violent :

[2461] Kepel, G. (2012), *op. cit.*, p. 82-83. Les juifs, certes non spécifiquement orthodoxes, sont d'ailleurs pris en exemple par d'autres groupes. *Cf.* Yurdakul, G., Bodemann, M. (2006), « "We Don't Want to Be the Jews ofTomorrow". Jews and Turks in Germany after 9/11», *German Politics and Society*, 24(2), 44-67.
[2462] Benford, B. *et al*. (2012), *op. cit.*

« De façon générale, pour un musulman qui est en accord avec son patrimoine religieux […] le monde est divisé en deux parties. *Dar al harb*, la maison de l'épée, et *dar al islam*, la maison de l'islam, c'est tous les pays musulmans. Et *dar al harb*, c'est tous les pays non musulmans que le musulman a l'obligation de conquérir et d'islamiser. Et la paix ne peut venir que quand l'islam a été imposé à toute l'humanité. Alors, au départ, à l'époque de Mahomet, c'était assez radical, parce que tout ce qui n'était pas le peuple du Livre, les Chrétiens et les Juifs, automatiquement ils avaient à choisir entre leur avoda zara ou l'islam. S'ils choisissaient par l'islam, on les passait au fil de l'épée. C'est comme ça qu'il a fait toutes ses conquêtes. Après ça, il y a eu la chose suivante, il avait beaucoup de contacts avec des tribus juives qui se trouvaient en Arabie, avec lesquelles il avait dû plus ou moins sympathisé. Comme il était analphabète, c'était un scribe juif qui écrivait le contenu de sa pensée. Je pense qu'il a dû essayer de se faire accepter en tant que prophète. Bien sûr, les Juifs ont refusé. Et alors qu'est-ce qu'il a fait ? Il y avait un pacte entre eux. Le pacte, c'est devenu un papier qu'on déchire et qu'on met à la poubelle. Et il est rentré dans cette colonie juive, il a tué tous les hommes, et il a pris les femmes et les enfants, des femmes pour lui ou comme esclaves. »

C'est ainsi par une lecture historique, sujette à discussion[2463], que Corinne envisage *les* musulmans : les musulmans se comportent aujourd'hui comme Mohammed se serait comporté de son vivant : en tuant et trahissant ses opposants. Samson, 60 ans, partage ce point de vue[2464].

Second motif qui explique cette absence d'extension du cadre : les musulmans sont tenus pour responsables d'une résurgence de l'antisémitisme[2465].

- « Il y a des gens qui sont des incitateurs… J'appelle des pyromanes intellectuels ou spirituels. Les pyromanes spirituels, on les voit essentiellement dans les mosquées, peut-être dans les rares lieux de culte ici ou là, mais je crois essentiellement dans les mosquées. » - Abel, 55 ans.
- « **Enquêteur** : Est-ce que vous êtes plutôt optimiste ou plutôt pessimiste quant à l'avenir de la communauté juive en France ?
  Enquêté : C'est dur à dire. C'est difficile… En fait, avec les histoires d'un monde musulman arabe français qui est extrêmement consensuel dans sa haine de l'État d'Israël. Au moins, au moins je dis [qu'] il y a un refus de s'intégrer dans le monde musulman plus que chez les juifs, qui sont beaucoup plus assimilationnistes. J'ai énormément de mal à me dire que d'un point de vue démographique ça se constitue. J'ai une crainte évidente qu'on n'aura pu, qu'on pourra plus avoir le même être qu'on a eu jusqu'à présent. Par exemple, la *shritta* ce qui gêne, c'est les musulmans, donc on est un peu le cousin indirect de ça, tout ça est très mauvais je pense.
  Enquêteur : Pour bien comprendre, quelle menace représentent les musulmans et leur antisémitisme sur la communauté juive de France ?
  Enquêté : Leur antisionisme qui se traduit en antisémitisme. Voilà, vu qu'ils ont un poids démographique très fort, ils ont une condition très très forte aussi. Le Juif est seul. On fait pas le poids, tout simplement, on fait pas le poids. » - Zvi, 37 ans.

[2463] Bianquis, T., Guichard, P., Tillier, M. (2012), *Les Débuts du monde musulman, VIIIe - Xe siècles. De Muhammad aux dynasties autonomes*, Paris, PUF, 79-92 ; Bar-Asher, M. (2019), *Les juifs dans le Coran*, Paris, Albin Michel.
[2464] C'est pourtant le même Samson qui entretient des relations cordiales avec une voisine, « *une arabe* », qui fait la *goya* de *shabbat* : elle est déjà venue éteindre, à *shabbat*, le four dans lequel se trouvait du papier sulfurisé.
[2465] Il ne nous appartient pas de statuer sur cette question. L'on se contentera de renvoyer à deux ouvrages : Wieviorka, M. (2005), *La tentation antisémite. Haine des Juifs dans la France d'aujourd'hui*, Paris, Robert Laffont ; Rapports d'activités de la CNCDH, *La lutte contre le racisme et la xénophobie*, Paris, La Documentation française. ; (2017), Game Changers, Ipsos, *op. cit.*, p. 18.

A une question large sur le devenir de la communauté juive en France, n'abordant pas les questions de sécurité, Zvi évoque spontanément les musulmans. Ces derniers constituent une menace, tant par leur antisionisme mêlé d'antisémitisme que par leur refus d'abandonner certaines pratiques. L'enquêté fait référence à l'abattage de moutons dans la perspective de l'Aïd el-Adha, un temps controversé pour des motifs sanitaires[2466], qui aurait jeté le discrédit sur l'abattage rituel en soi et alimenté des débats sur son interdiction (*cf.* chapitre 5). Par leurs excès, les musulmans attireraient donc l'attention des pouvoirs publiques sur des pratiques orthodoxes en vigueur depuis de longues années.

Pour autant, -et le second extrait d'entretien commence à l'évoquer- la plupart des juifs orthodoxes ne donnent pas de *satisfecit* à la régulation publique du religieux en France, puisqu'elle vise indistinctement juifs et musulmans. Autrement dit, une régulation plus stricte du religieux serait ainsi justifiée pour freiner les ambitions hégémoniques des musulmans, parfois envisagé comme un bloc homogène, mais elle s'appliquerait indûment aux juifs. Le raidissement social est ainsi visé :

> « Là, on sent qu'il y a un blocage total au niveau de la mentalité française : « Ah ouais mais si on donne à Monsieur Cohen le droit d'avoir une clé mécanique, demain Monsieur Mahmoud va mettre une burqa sur sa femme et égorger des moutons dans la cour. » […] Donc, il y a un blocage là-dessus et une volonté claire de non-conciliation au nom d'un principe de laïcité mal-compris. » - Fabien, 36 ans.

Mais c'est le raidissement des institutions publiques qui est le plus souvent dénoncé. Par exemple, à la fin de notre entretien, Alain, 58 ans, me dit que la kippa est interdite à l'école à cause de « *l'effet voile* » : une catégorie large pour interdire le port du voile islamique sans viser explicitement les musulmans. Si les autorités françaises se focalisent tant sur le signe, c'est qu'elles le considèrent comme la manifestation de l'oppression et du prosélytisme qu'exerce une communauté. Or, c'est une « *erreur* », car « *il faut voir ce qu'il y a derrière le signe : voir le signifié et non le signifiant*. ». A la différence du voile, la kippa ne serait ni un signe d'oppression ni de prosélytisme. Circoncision et abattage rituel ne seraient également pas comparables selon qu'il s'agisse de l'islam ou du judaïsme. C'est pourquoi la même Corinne s'oppose à toute tentative de

> « remettre en question la circoncision, la *shritta*, au nom de grands principes qui protègent à la fois les pauvres enfants et puis les animaux. Et je dois dire qu'il y a, à mon humble avis, un amalgame qui se fait entre ce qui se passe chez les Arabes, parce que quand on regarde comment ils égorgent au niveau de la viande *halal*, c'est

[2466] Hochereau, F., Selmi, A. (2015), « Les vicissitudes de l'application d'une norme de bien-être animal en abattage rituel », dans Bergeaud-Blackler, F. (dir.), *Les sens du Halal. Une norme dans un marché mondialisé*, Paris, CNRS Edition, 259-281, p. 262. En 1980, un décret (01/10/1980, n°80-751) porte sur les abattages effectués par des particuliers.

une monstruosité, c'est une monstruosité. Et au niveau de la circoncision, c'est un débat qui est, très sincèrement je sais pas en quoi ça peut les déranger personnellement. Peut-être que aussi chez les musulmans il y a pu y avoir des problèmes à ce niveau-là. Je ne sais pas, dans la mesure où d'abord, premièrement, c'est un enfant de 13 ans, un enfant adulte. Quelqu'un de tout à fait conscient à qui on fait la circoncision, alors que chez nous c'est 8 jours, sauf s'il y a vraiment une opposition au niveau médical, des ennuis au niveau de la naissance de l'enfant qui font que c'est retardé. Mais normalement c'est 8 jours et l'enfant ne sent rien. Il peut y avoir un traumatisme inconscient, mais il ne sent rien. » - Corinne, 63 ans.

L'enquêtée ne détaille pas en quoi l'abattage rituel pratiqué par des juifs est plus précis, moins monstrueux. Quant à la circoncision, elle fait de l'âge et de la conscience de la personne concernée une raison suffisante pour euphémiser le traumatisme qui en résulte. Quoi qu'il en soit, la violence qui serait, d'après cette enquêtée, celle de l'islam se retrouverait donc, dans les pratiques, incommensurables avec celles du judaïsme, et rendrait toute législation commune hâtive. Autre exemple de politique publique restrictive : la fin d'horaires séparés dans certaines piscines municipales.

- « Ce qu'on a ressenti, comme tous les Juifs de France, c'est que le fait qu'il y ait une montée de l'islamisme en France, -on appelle islamisme, islam, je ne sais pas comment appeler ça-, contre lesquels les pouvoirs publics se sont sentis obligés de réagir. Donc ils ont mis le paquet, toutes les règles et toutes les lois qui sont faites, comme les dernières règles qui ont été : en 2018, une série de lois sur les écoles privées, même hors-contrat. Ce sont des règles qui ont été élaborées pour se protéger de cet extrémisme islamiste qui rentrait à l'intérieur de l'éducation. Et automatiquement, derrière ces règles-là, ça pose quelques questions par rapport au judaïsme. La non-mixité qui est mal vécue peut-être par les pouvoirs publics vis-à-vis de l'islam n'a jamais été mal vécue vis-à-vis du judaïsme. Mais, à partir du moment où ils commencent à mettre en avant la mixité, pour combattre l'islam, nous, ça nous pose problème. Et c'est vrai que, c'est un ressenti un peu personnel mais d'autres le ressentent comme ça, […] c'est vrai qu'aujourd'hui pratiquer une éducation orthodoxe commence à devenir compliqué. Parce qu'il y a l'intrusion de l'Éducation nationale dans les écoles privées, même les écoles privées hors contrat, [pour] qui, pour le moment, ça frotte, ça commence à frotter » - Shmuel, 60 ans.
- « Aujourd'hui, on fait plein d'amalgames. Aujourd'hui, un maire va dire non aux juifs pour faire barrage aux musulmans. Et c'est là où moi je ne suis pas d'accord. Je dis : « nous, on est là depuis tant d'années. On s'est toujours intégré au pays, on récite tous les samedis matin la prière pour la République française, on ne peut rien nous reprocher, et aujourd'hui parce que vous n'arrivez pas à gérer l'islam radical, pas l'islam tout court, l'islam radical, c'est tout le monde qui paie ». Et ça va jusqu'à interdire des choses mêmes aux cathos » - Frédéric, 43 ans.
- « La montée de l'islamisme en France est à plusieurs titres maléfique pour les Juifs. Bon, déjà pour des raisons qu'on peut imaginer de base, mais également pour des raisons plus subtiles […] Mais c'est pour vous dire, et le prétexte qui nous a été donné par cette nouvelle garde qui a succédé à Madame Manuel, c'est « ben vous comprenez si on commence à donner aux Juifs, les musulmans vont nous demander aussi ». Sauf que les musulmans n'ont pas les mêmes impératifs. Je connais pas bien la charia, mais je pense pas que ce soit absolument impératif pour un musulman que de ne pas travailler tel ou tel jour, que ce soit tel ou tel jour, le Ramadan ou autre chose. Alors que pour le Juif, c'est quelque chose qui fait partie intégrante du judaïsme. Chaque religion a ses règles et faire l'amalgame entre une religion et une autre au motif que toute vise à rapprocher l'être humain de son créateur, c'est une erreur grossière. Alors, si vous voulez, venant de la part de gens qui se croient

> extrêmement éclairés, qui dans les dîners en ville, récitent la longue liste de leurs diplômes et de leurs exploits intellectuels, moi ça me dépasse un petit peu. J'ai trouvé que c'était très petit. Mais Madame Manuel bien entendu c'était une résistante, c'était une autre carrure. Mais des gens comme ça aujourd'hui, on n'en a plus, c'est une génération disparue. » - Haya, 58 ans.

- « Le fait religieux, […] il est aujourd'hui marqué par la question de l'islam et des craintes fondées ou pas d'un islam politique, et d'un islamisme qui va intervenir dans les domaines de la vie civile, que ce soit dans les horaires des piscines, ou que ce soit pour les crèches dans les municipalités, ou pour tout un tas de raisons qui font que, aujourd'hui, le fait religieux est entouré d'un certain fantasme et a rendu aussi de la part de l'État et de la société civile une position qui est assez stricte. Et aujourd'hui, et aujourd'hui, 10 qui exceptionnellement demanderaient le report d'un examen parce que c'est *shabbat* ou parce que c'est un jour de fête, eh bien à mon avis, ils se verraient opposés un refus. Non pas parce que la société est devenue antisémite ou parce que la société n'accepte pas le fait religieux juif, mais parce qu'on se dirait : « si j'accepte à un juif de faire ça, eh bien il peut y avoir la possibilité pour les musulmans de demander l'interdiction d'avoir un examen le vendredi, etc. etc. ». Et comme il y a 1% au mieux de la population française qui est, on peut dire oui, 1% qui est juive, et encore c'est loin d'être 1%, mais il y a beaucoup plus de musulmans, on se dit voilà, « ce qu'on aurait dû accepter pour un juif parce que c'est vraiment exceptionnel, tant par le nombre que les cas où ça peut arriver, on va lui refuser parce que sinon, on va avoir des répercussions. ». » - Ilan, 40 ans.

Sarah résume bien une réflexion courante chez les juifs orthodoxes, expliquant le raidissement des institutions publiques par des exigences de musulmans ; le tout sur fond de contexte géopolitique tendu (*cf.* Fabien, 36 ans). *In fine*, cette configuration rendrait la présence de juifs orthodoxes en institutions publiques particulièrement difficile à tenir. Chaque « arrangement » obtenu

> « pour les Juifs, était un arrangement consensuel avec les chefs d'établissement, avec les professeurs d'université ou autres, et qui était demandé respectueusement. Les Juifs ont toujours demandé ça en étant bien conscient que c'était quelque chose qui n'était pas du. Et ça a rarement, ça ne posait pas de problème. Sont arrivées les demandes des musulmans […]. Qui n'ont pas été des demandes de faveurs, mais des demandes de dus. […] Parce que dès lors que les musulmans disaient « on veut […] une mosquée à l'université, on veut des cantines *halal*, on veut que l'islam soit considéré », ça a braqué énormément d'enseignants. Et le résultat, ça a été que les demandes par exemple d'exemptions, de déplacement d'examens qui tomberaient un samedi ou qui tomberaient un jour de fête ont été beaucoup moins bien accueillies. Et d'autant bien moins accueillies qu'il y avait, derrière, cet agacement de la revendication musulmane qui se faisait de façon autoritaire et catégorique, et que les juifs payaient en quelque sorte, c'étaient les dommages collatéraux. Et les Juifs payaient d'autant plus qu'on pouvait plus facilement envoyer balader un juif qu'un musulman, voilà. C'est ça qui a changé. Et ensuite, à partir de ces mêmes années 2000 […] -Il y a eu en 2000 l'Intifada qui a commencé, et c'était l'époque aussi où l'État d'Israël a commencé à être délégitimé fortement- […] et là a commencé, peu à peu, la montée de l'antisémitisme, au début de façon insensible, et après, ce que vous savez. Et tous ces éléments conjugués font qu'aujourd'hui les étudiants en fac ont des problèmes, des problèmes par rapport aux fêtes juives, par rapport au *shabbat*, par rapport aussi aux autres étudiants. » - Sarah, 65 ans.

Parmi les points de vue exprimés, certains tiennent les musulmans comme une menace qui pèse effectivement sur la France (Haya), mais ce n'est pas le cas de tous. Certains se limitent à observer les conséquences de demandes de certains musulmans sur les leurs. Quoiqu'il en soit, les juifs orthodoxes n'opèrent pas un alignement de leur cadrage sur celui des musulmans pour un motif stratégique : ils ne cherchent pas à faire cause commune dans la mesure où c'est aux musulmans eux-mêmes qu'ils attribuent le développement de politiques publiques antireligieuses. Cette analyse est, du reste, portée par des représentants institutionnels de la communauté juive. Lors de l'inauguration du centre Européen du Judaïsme, en présence du Président de la République, *« s'impliquant dans le débat actuel autour de l'islam, Joël Mergui a demandé au président Macron de ne pas laisser une « laïcité de combat » empoisonner la vie de jeunes juifs français… ce n'est pas en radicalisant la laïcité que l'on combattra mieux l'islamisme. » »*[2467]. L'usage de l'expression « *laïcité de combat* » n'est pas anodin puisqu'elle évoque la lutte opiniâtre de parlementaires laïcs pour séparer l'État de l'Église catholique[2468]. Aujourd'hui, le combat se tournerait contre « *l'islamisme* »[2469], mais ferait des juifs des victimes collatérales. Du reste cette lecture circule au sein du monde juif orthodoxe à travers notamment sa presse : *Haguesher* reprend les propos de Joël Mergui dans le numéro cité, mais aussi d'autres[2470], installant un peu plus l'idée d'une gouvernance plus stricte à l'égard des juifs du fait de certains musulmans. En 2021, lors du premier allumage public d'*Hannoucca*, place de l'Etoile, le même Joël Mergui déclarait à nouveau que les juifs subissaient deux fois l'islamisme : par les attentats et le développement radical de laïcité. En somme, les juifs seraient des victimes collatérales, pour éviter toute frustration du côté des musulmans. L'on comprend donc que la critique est double : critique des musulmans au nom de leur antisémitisme intrinsèque (motif culturel) et des préjudices qu'ils causent, par ricochet aux juifs orthodoxes (motif stratégique), mais aussi critiques des responsables politiques et des institutions publiques. Par manque de discernement, ils puniraient les juifs orthodoxes également et injustement en voulant atteindre les musulmans pratiquants. Parfois, les deux critiques se mêlent : la gouvernance française du religieux imposerait des restrictions d'autant plus injustes qu'elles affecteraient un judaïsme orthodoxe tranquille, innocent, au sens

---

[2467] *Haguesher*, n°561, 30/10/2019, p. 11.
[2468] Merle, G. (2005), « Émile Combes et la loi de séparation », dans Baubérot, J., Wieviorka, M., *De la séparation et des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, Paris, Éditions de l'Aube, 75-83 ; Baubérot, J. (2000), *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF. La laïcité « antireligieuse » est d'ailleurs l'un des 7 types de laïcité repéré par Jean Baubérot. *Cf.* Baubérot J. (2015), Les 7 laïcités françaises, Paris, Éditions de la FMSH, p. 27-37.
[2469] Certaines thèses apocalyptiques à ce sujet (Ye'or B. (2006), *Eurorabia. L'axe euro-arabe*, Paris, Jean-Cyrille Godefroy) trouvent d'ailleurs un accueil plutôt favorable auprès de certaines instances, tel que le CRIF. *Cf.* Ghiles-Meilhac, S. (2011), *op. cit.*, p. 159.
[2470] *Haguesher*, n°562, 06/11/2019, p. 14, *Haguesher*, n°474, 18/10/2017, p. 7, *Haguesher*, n°469, 06/07/2017, p. 13.

premier du terme, en voulant freinant un islam aux velléités hégémoniques et destructrices. Alors que, dans les années 1990, il demandait une autorisation d'absence le samedi, cet enquêté se voit opposer une fin de non-recevoir par la direction de son établissement d'études supérieures.

> « De la part du directeur des études, j'ai entendu […] : « écoutez, le problème, vous vous êtes tout seul, tant qu'il y a une solution. » il m'a clairement dit « J'ai peur, j'ai des musulmans chez moi, si je vous accorde quelque chose un jour je vais devoir… » » - Ruben, 29 ans.

Le propos est plus développé par Adam, 60 ans, qui a essuyé un refus similaire dans les années 1980 :

> « « Attendez, vous comprenez que vous êtes ici dans une école laïque », elle m'a joué la partition laïque. Je dis : « elle me l'a jouée » parce qu'à l'époque, il n'y avait pas cette discussion-là, non, c'était pas dans l'air du temps, aujourd'hui avec l'explosion de ... ben l'intégrisme musulman d'abord, avec l'affaire du voile islamique et autres, avec cet arrêt complètement fou et irresponsable du Conseil d'État, qui, parce qu'on lui a demandé son avis sur le voile islamique a mis sur le même rang le voile islamique, le port de la kippa et le port de la grande croix alors qu'on ne lui demandait rien sur les autres. Pour donner l'impression qu'il ne fait pas de différence entre les cultes, il a fait quelque chose qui est une erreur monumentale. Cette erreur, elle est à l'image de toutes les erreurs faites par tous les politiques. C'est de vouloir, sous prétexte d'égalité, et … dans le mal, ils ne veulent pas faire d'amalgame entre les genres, à l'intérieur d'un même peuple -ce qui est vrai, ce qui est juste, il ne faut pas faire d'amalgame, s'il y a des terroristes d'un côté et des gens bien de l'autre, il ne faut pas faire d'amalgame, on est d'accord. Mais à l'inverse, ils veulent pas faire d'amalgame dans ce sens, mais ils font un amalgame entre les différents cultes alors que ni le christianisme, en tout cas depuis la Révolution française, -je ne dis pas avant-, depuis la Révolution française ni le judaïsme n'a fait le moindre problème sérieux dans les rapports à la laïcité. Donc, qu'est-ce qu'ils sont allés chercher cette histoire de signes religieux extérieurs et ostentatoires d'identité, en parlant de la kippa, du jour au lendemain ? Ils ont fait d'un Juif qui porte la kippa quelqu'un presque d'extrémisme […] Mais c'est d'un ridicule, d'une stupidité sans nom. Total, ils ont fait cela pour calmer les musulmans et qu'est-ce que ça a produit ? Les seuls qui ne respectent pas ce principe, c'est les musulmans. Et ils continuent à faire ce que - dans le monde musulman c'est très simple, c'est un monde que je connais bien, et je m'exprime sans aucune forme de racisme, mais dans une conscience totale de leur leg spirituel. Dans le monde musulman, il y Dieu et il y a les hommes. Et contrairement à la sagesse divine des rabbins, qui ont appris comment respecter Dieu tout en respectant les hommes et leurs lois, dans le monde musulman c'est clair, il n'y a que la charia qui compte. Et s'il y contradiction entre la charia et la loi civile, ils n'écoutent que la charia, et c'est tous les responsables, aussi bien politiques que religieux qui enseignent ça aux musulmans. C'est, c'est pour cela qu'avec l'accroissement de la population musulmane en France, eh bien, on va voir, on n'est qu'aux prémices des problèmes qui sont à venir ; parce qu'en fait, la France va très vite apprendre qu'il y a une incompatibilité totale entre la charia et la laïcité républicaine, ce qui n'est pas le cas pour le judaïsme. Le judaïsme respecte les lois de laïcité, puisque les lois de laïcité ne sont pas des lois religieuses. Ce sont des lois qui acceptent au religieux de s'exprimer, seulement de le faire de façon suffisamment discrète pour qu'elle soit pas en contradiction avec la loi de portée générale. Et de ce point de vue, aussi bien les chrétiens religieux que les Juifs religieux respectent. Il n'y a pas, je crois pas

> qu'il y ait des choses fondamentales qui fassent problème. […] On commence à sentir vraiment des problèmes depuis cette fameuse, ce fameux arrêt du Conseil d'État. Je pense que c'est lui qui a foutu la pagaille, en fin de compte avec la montée de l'intégrisme musulman, il y a aussi une montée de l'intégrisme laïc si je puis dire. » - Adam, 60 ans.

Cet extrait est certes long, mais particulièrement représentatif de cette articulation entre menace que représenterait le projet idéologique des musulmans, ici pris dans leur ensemble, et incompétence mêlée d'injustice de la part d'une institution publique, le Conseil d'État. Le problème, en définitive, tel qu'il est diagnostiqué par l'enquêté, est que les institutions publiques veulent appliquer une égalité de traitement à des croyants, ou plutôt, dans la pensée de l'enquêté, à des religions, qui ne se valent pas. Alors que l'une est belliqueuse, conquérante et intransigeante, l'autre est tranquille, discrète. C'est pourquoi, voulant se montrer fermes face à l'islam, certaines institutions frapperaient au même titre et de manière injuste les juifs orthodoxes. Compte tenu de la supposée différence de nature entre les deux religions, un traitement équitable ne peut nécessairement pas aboutir à un résultat différent. Mais le tort peut aussi se présenter dans un cas inverse : ne pas rendre justice à des juifs pour ménager la susceptibilité des musulmans.

> « Deux ans après le meurtre de Madame Halimi, la justice n'a toujours pas qualifié son meurtre. Voilà. Alors pourquoi ? Parce que ça entraînerait dans d'autres communautés, dans la communauté musulmane, ça entraînerait des déséquilibres, ou des problèmes. Donc, d'un côté, l'État n'aura pas peur d'intervenir sur Monsieur Ramadan parce que c'est peut-être dans l'esprit du siècle et au niveau protection des femmes, et sur les relations communautaires, il ne va pas mettre de l'huile sur le feu. Donc résultat, là c'est un chouette courage politique, parfois, il y a des gens qui ont un grand courage politique, parfois ils n'en ont pas. » - Raoul, 50 ans.

D'après cet entretien, il est exagéré de dire que les responsables politiques n'osent pas dénoncer et condamner certains comportements ou propos. C'est pourquoi Tariq Ramadan a pu faire l'objet d'une enquête judiciaire. Parce que la cause des femmes étant érigée en nouvel étendard du bon ton politique, les gains seraient supérieurs à la colère générée auprès de certains musulmans. En revanche, toujours d'après cette lecture, les juifs ne bénéficieraient pas du même allié. Autrement dit, dénoncer l'antisémitisme musulman représenterait pour les responsables politiques un coût politique trop élevé pour un gain absent. Tenir les juifs comme les victimes collatérales de restrictions de la gouvernance du religieux aussi inefficaces qu'injustes est l'attitude dominante parmi nos enquêtés. Non seulement les mesures prises sont efficaces (Haya et l'interdiction du port du foulard) mais, en plus, elles développent une laïcité violente et athée. Si les musulmans étaient la cause première de cette évolution, les responsables politiques

seraient coupables de manquer de discernement. Cécité ou complicité des pouvoirs publics, certains hésitent :

> « Strasbourg est une bombe à retardement. Je pense que les événements du marché de Noël, qui n'étaient pas des événements antisémites, en sont la preuve. […] Trop souvent on apprend que on a trouvé une cache d'armes à tel endroit dans un quartier de Strasbourg, qu'on a choppé une cellule dormante dans un quartier de Strasbourg. Je sais qu'il y a des mosquées salafistes à Strasbourg. Je pense que, de toute façon, les autorités françaises, j'en suis intimement convaincue, ne font pas le nécessaire, ne nomment pas les choses. » - Haya, 58 ans.

Confondant deux pratiques incommensurables et manquant de clairvoyance quant au danger qui menace, les pouvoirs publics seraient donc bien démunis, avec pour seule arme une laïcité anti-religieuse, mauvaise solution à une réelle menace. L'on voit d'ailleurs, au fil de ces extraits d'entretiens, comment la question des musulmans évolue, puisqu'elle inclut, de proche en proche, les « *arabes* » puis « *l'islamisme* »[2471], le salafisme et la possession d'armes. Les juifs orthodoxes de cette position se démarqueraient ainsi des 51% qui considèrent qu'« *il ne faut pas faire d'amalgame, les musulmans vivent paisiblement en France et seuls des islamistes radicaux représentent une menace* » et feraient partie des 40% considérant que l' « *Islam représente une menace* », contre 63% et 32% de la population française[2472]. Parmi eux, les juifs « assez pratiquants » sont les plus hostiles (49% et 44%). Toutefois, les « très pratiquants », sont les seuls à ne pas citer majoritairement les musulmans comme « responsables des actes antijuifs »[2473], à 36% contre 57% pour l'ensemble de l'échantillon (Marcel, 58 ans, évoque par exemple, en plus des musulmans, un fond antisémite qui s'est exprimé à l'occasion des gilets jaunes). Il serait donc malaisé d'établir une tendance, à l'exception notoire de la deuxième position, qui indexe le niveau d'orthodoxie au rejet de l'islam et des musulmans.

1.3 Approuver une gouvernance stricte

Cette troisième attitude partage avec la première le constat d'une gouvernance du religieux plus stricte qui peut gêner la pratique orthodoxe, et avec la deuxième le danger musulman ainsi que le cadrage des juifs orthodoxes comme des victimes. La différence est qu'elle ne place pas à égalité le danger qui occasionne cette régulation stricte et ses conséquences. Les juifs de cette position considèrent que la gouvernance du religieux en France est injustement plus stricte envers eux, mais adaptée pour lutter contre ce qui

[2471] L'islamisme est d'ailleurs perçu comme la première cause d'antisémitisme, devant les préjugés, par les juifs interrogés. *Cf.* Reynie, D., Rodan-Benzaquen, S. (2020), *op. cit.*, p. 22.
[2472] (2015), IFOP pour la fondation Jean Jaurès, *op. cit.*, p. 34.
[2473] *Ib.*, p. 50 *sqq.*

seraient les prétentions de l'islam. Autrement dit, le danger musulman est tel qu'il justifie une limite exceptionnelle de la liberté de religion.

> « **Enquêté** : En France, on interdit toute démonstration. Il y a peut-être des abus, il y a peut-être des abus, ils craignent des abus. Je peux le comprendre, je peux malheureusement le comprendre quand je vois certains comportements.
> **Enquêteur** : Par exemple ?
> **Enquêté** : De la part de certaines personnes, il y a une volonté assez affichée de s'imposer. Un jour, je traitais avec une société de service et il y avait une personne… qui avait un nom dont les lettres ne faisaient pas partie de l'alphabet. Donc on n'a pas le son « rrr », en France. Il s'imposait, et il imposait qu'on lui dise son nom, il imposait qu'on lui dise son nom alors qu'il était écrit avec des lettres latines. Il imposait qu'on lui dise son nom dans sa langue. Je veux dire, c'est très fort, vous travaillez dans une administration et voilà ce qu'on vous impose…. Bon, je ne faisais pas, je faisais exprès de ne pas le faire. » - Menahem, 36 ans.

Malgré l'euphémisation, il est assez clair que Menahem raconte une scène impliquant un musulman, les musulmans étant souvent accusés, dans une partie d'un certain discours disponible du moins, d'imposer leurs us et coutumes. L'anecdote évoquée est bien loin de la question de la pratique religieuse, mais serait révélatrice d'une attitude pour le moins audacieuse de musulmans. Or, face à une telle attitude, il se range du côté d'une régulation stricte du fait religieux et en vient à voir l'intérêt (sans dire s'il le partage) d'interdire le port de signes religieux ostentatoires. La même idée est plus élaborée chez cet autre enquêté :

> « On a parmi les *shlohim* beaucoup de bénévoles pour être aumôniers dans les prisons. C'est un travail difficile, compliqué. Les gens ont une attente très forte, on peut leur proposer que ce qu'attend l'administration. On est rentré dans plusieurs prisons, on est arrivé avec l'aumônerie juive à faire rentrer des plats de *Shabbat*, des choses qui sont très fortes. A un moment donné, pour être aumônier, il fallait le bac. Dans le système loubavitch, souvent les jeunes ont eu beaucoup d'études, beaucoup de choses, mais pas le bac. Ils ont fait des choses en parallèle. Quand l'administration a dit : « on va accepter uniquement les aumôniers avec le bac », la base est pour qui ? Les musulmans. Parce que les musulmans ou les Arabes, ceux qui n'ont pas le bac, ils ont en qualité encore moins que moi. Ils vont même pas faire l'effort de remplir un papier, d'écrire un nom. Alors ils sont obligés de mettre la barre, qui pour nous a l'air antisémite, la réalité n'est pas là. Il y a une cause. C'est la même cause qui fait que, dans l'Education nationale, ils sont plus regardants sur ce qui se fait l'autre partie de la journée, alors que c'est pas notre problème. Si on fait le programme… ils vous paient pas les murs. Mais ils veulent savoir, parce que dans certaines écoles, ils allaient directement contre le gouvernement. Alors comment on peut permettre des choses pareilles ?
> **Enquêteur** : Ils vous perturbent dans vos activités, ces contrôles plus présents ?
> **Enquêté** : Non, il faut juste pas oublier de remettre les choses à leur juste situation. Après, la population, c'est une population de consommateurs, ils rentrent pas dans ces détails. C'est comme quand il y a eu des paroles sur la *shritta*, c'est un problème pour leurs fêtes ils font n'importe quoi, et l'administration ne supporte plus. […] C'est comme quand on fait les trois jours, l'appel civique, l'armée
> **Enquêteur** : La JAPD [Journée d'Appel de Préparation à la Défense] ?
> **Enquêté** : Je sais pas comment ça s'appelle aujourd'hui. Avant, quand moi j'y étais, je mettais une kippa, parfois une casquette, on m'a rien dit. Aujourd'hui il faut tout enlever. Les jeunes mettent une petite coiffure, comme une perruque, c'est pas une

> perruque, un petit quelque chose comme une kippa. Mais ils l'ont pas fait pour nous la règle « il faut pas avoir la tête couverte ». C'est pour les musulmans. Il faut faire attention. » - Josué, 49 ans.

Ce responsable loubavitch fait ainsi état de quatre changements dans l'attitude de l'administration : l'obtention du baccalauréat devient obligatoire pour devenir aumônier des prisons, les contrôles des écoles sous-contrat se portent désormais sur la partie de l'enseignement qui ne relève pas du contrat d'association avec l'État, les participants à la JAPD ne peuvent plus avoir la tête couverte et l'abattage rituel est parfois remis en cause. Josué rappelle bien dans quelle mesure ces changements affectent les juifs (orthodoxes), surtout lorsqu'il s'agit de pourvoir les postes d'aumôniers pour des loubavitch ayant contourné le système éducatif séculier et de se couvrir la tête lors des formations civiques. Pourtant, contrairement à la deuxième position, il n'en infère pas une méconnaissance du judaïsme de la part des responsables politiques ou administratifs, pas plus qu'il ne dénonce ces mesures. Au contraire, il en reconnait la rationalité : le manque de préparation, de connaissances, d'organisation des musulmans les empêche de remplir correctement les fonctions d'aumôniers des prisons et de procéder à l'abattage rituel dans des conditions d'hygiène satisfaisantes. Le manque de cadre réglementaire plus poussé les autorise, en outre, à diffuser une parole hostile au gouvernement et à l'État, et à porter le voile. S'inscrivant dans la logique présentée par les pouvoirs publics, selon lesquels des mesures de politiques publiques sont autant de réponses à des problèmes constatés, Josué justifie donc ces durcissements administratifs. Il prend même bien soin d'écarter la critique d'antisémitisme. En terminant ses phrases par « les musulmans », il semble d'une certaine manière minorer l'influence de ces mesures sur les juifs. Elles seraient donc justifiées, proportionnées au regard de l'objectif à atteindre, et à charge des juifs de s'y adapter. Ceux qui acceptent ces restrictions peuvent même aller jusqu'à se distancier le plus possible des musulmans dans leur vie personnelle. C'est ainsi que Léa, 29 ans, limite au « ghetto » strasbourgeois le port du foulard, et privilégie le port du chapeau ou de la perruque pour ne pas être perçue comme « *une arabe* ». L'enjeu est alors de ne pas se rapprocher d'un autre controversé pour ne pas en partager le blâme. C'est finalement la seule des trois positions établies à ne pas être premièrement hostile à la gouvernance française du religieux : le danger musulman, pour ainsi dire, prime le poids des politiques publiques plus restrictives. En outre, une hypothèse est que la dimension organisationnelle explique ces différences de degré dans les discours orthodoxes : selon qu'ils ont ou non des responsabilités communautaires, et selon leur type, les propos peuvent être plus ou moins tranchés sur les musulmans ou les institutions publiques. Il apparaît ainsi que les

orthodoxes du niveau de la rue sont globalement plus acerbes que les représentants communautaires. Ces derniers pourraient en effet pratiquer une forme d'auto-censure, imposée par la relation aux institutions publiques, par souci d'efficacité et d'évitement du blâme. Responsable loubavitch de premier plan, en dialogue avec le Ministère de l'Intérieur, Josué n'aurait en effet aucun intérêt à attaquer l'action publique en la matière. Cependant, effet de l'organisation ou conviction personnelle, il est difficile d'étayer une explication plutôt qu'une autre.

En outre, la manière de se référer aux musulmans correspond peu ou prou à la répartition *Modern-Orthodox*/*haredim*. En effet, les *haredim* ont plus tendance à envisager les musulmans comme une entité monolithique qui, au-delà des pratiques individuelles, participent au fond tous du même projet, conquérant et violent. Raoul, 50 ans, parle *de « la communauté musulmane »* ; Josué, 49 ans de « *les musulmans* », Zvi, 37 ans, du *« monde musulman arabe français »,* Shmuel, 60 ans, de « *l'islam* » ; Israël, 65 ans, est de ce point de vue une exception notable, ainsi que Corinne, 63 ans, qui, tout en dressant un portrait sombre du projet qui serait celui de l'islam, envisage qu'un musulman puisse s'écarter de sa tradition religieuse. De leur côté, les *Modern-Orthodox* sociologisent davantage et reconnaissent divers types de pratique et de réception du même texte religieux. Fabien, 36 ans, parle de « *musulman religieux* », et Frédéric, 43 ans, évoque « *l'islam radical, pas l'islam tout court, l'islam radical* ». De même que Sarah, 60 ans, ils distinguent ceux parmi les musulmans qui posent question. Toutefois, ces niveaux de précision variés ne tiennent peut-être pas nécessairement au degré d'intégralisme, mais à des variables sociales : Fabien, Frédéric et Sarah sont formés aux sciences humaines et sociales, ce qui n'est pas le cas des *haredim* cités. En revanche, ces trois attitudes (prendre acte d'une gouvernance hostile, dénoncer une gouvernance hostile et approuver une gouvernance stricte), sont également réparties dans la dichotomie *Modern-Orthodox*/*haredim*, preuve qu'elles sont bien transversales à l'orthodoxie elle-même. Enfin, force est de constater que parler des relations entre juifs orthodoxes et gouvernance du religieux est en réalité un jeu à trois, où les musulmans sont omniprésents. C'est pourquoi d'ailleurs Josué, 49 ans, parle des « *relations entre communautés juives, musulmans et les nations* », rappelant le triptyque que Jérôme Fourquet et Sylvain Manternach avaient identifié, « *nous, vous* [les Français], *ils* [les musulmans] »[2474].

[2474] Fourquet, J., Manternach, S., (2016), *op. cit.*, p. 125.

Alors que des musulmans peuvent prendre les juifs en exemple, pour leur organisation et défense de leurs intérêts, du moins, tels qu'ils se les imaginent[2475], l'inverse n'est pas vrai. Les juifs orthodoxes ne prennent qu'occasionnellement en exemple une autre minorité religieuse ou ethnique : les roms. Le motif qui soutient cette comparaison est également relative à la défense des intérêts, mais une défense physique. Par exemple, lors d'une observation participante, en 2019, à une conférence du SPCJ, le Service de Protection de la Communauté Juive, qui avait lieu dans une synagogue, l'intervenant vantait la capacité dont feraient preuve les roms à se défendre les uns les autres. Les roms seraient en France aussi nombreux que les juifs, 500 000, et pourtant, l'on ne dénombrerait pas une attaque. La raison serait simple : « *si l'un des leurs est attaqué, la tête d'un membre de la famille de l'assassin sera retrouvée dans la boîte aux lettres* ». Sans pour autant appeler l'auditoire à faire justice soi-même, il reconnaissait un manque de préparation parmi les juifs orthodoxes pour faire face à des agressions physiques : « *On respecte trop la République* », « *on est très bien élevé* », « *on a reçu une trop bonne éducation* ». Et le même intervenant de citer, à l'instar d'Abel, 55 ans, Golda Meir qui préférait les condamnations aux condoléances. C'est d'ailleurs pourquoi le SPCJ met en place des cours de krav-maga gratuits. Hava, 40 ans, évoquant l'insécurité croissante de son ancienne ville, Lille, souligne la capacité d'auto-défense des roms : « *Les musulmans se la fermaient car les manouches ne rigolent pas.* »[2476]. Du reste, les roms non plus ne procèdent pas à un alignement des cadres avec d'autres minorités se pensant victimes de racisme ou de conditions sociales et économiques particulièrement difficiles, tant les préjugés sont forts[2477]. En République Tchèque et Slovaquie[2478], ils tentent même plutôt de s'insérer à la majorité culturelle en développant un narratif commun, faisant place au vécu de chacun. Selon les contextes culturels, les juifs peuvent se comparer à d'autres minorités, même si les exemples restent limités[2479].

Toutefois, il est vrai que la question des musulmans absorbe en grande partie le rapport des juifs à la politique. Les musulmans ne constituent qu'une partie de la société française, mais le rapport qu'entretiennent avec eux les pouvoirs publics suscitent la

[2475] Comme nous l'a indiqué Claire de Galembert, les aumôniers pénitentiaires musulmans font souvent référence aux rabbins, pour leur capacité à négocier et appuyer les détenus en difficulté. Dans un autre registre, des Arméniens aussi peuvent voir dans les juifs un peuple qui a su se constituer à partir de la condition de l'exil, et faire de la mémoire du génocide la pierre angulaire de nombre de mouvements arméniens de la diaspora. *Cf.* Hovanessian, M. (1992), *Le lien communautaire. Trois générations d'Arméniens*, Paris, Armand Colin, p. 299.

[2476] Le terme de « manouche » est à la fois chargé péjorativement en français, et réducteur, puisque les Manouches sont un sous-groupe de roms. *Cf.* McGarry, A. (2008), "Ethnicgroup identity of the Roma Social Movement: Transnational Organizing Structures of Representation", *Nationalities Papers*, 36(3), 449-470. C'est pourquoi nous préférons ce dernier terme.

[2477] Caseau, A.-C. (2018), « La Fête de l'Insurrection gitane/ entre un espace de commémoration et l'arène d'une lutte solidaire antiraciste », communication au Congrès de l'AFSP ; Vermeersch, P. (2006), *op. cit*., p. 216 *sqq*.

[2478] McGarry, A. (2008), *op. cit*.

[2479] Certains entretiennent par exemple des affinités électives avec les Catalans. *Cf.* Berthelot, M. (2011), *op. cit*.

forte désapprobation de nombreux juifs, tant l'action publique est le plus souvent vue comme inefficace envers les musulmans rigoristes et injuste envers les juifs orthodoxes.

2) Un contournement stratégique sous contraintes

L'antisémitisme est un motif connu de contournement de la société environnante (c'est même un item dans certaines enquêtes) et souvent pratiqué. Jusqu'à 43% des juifs interrogés auraient au moins une fois évité de se rendre dans certaines rues de leur ville par « *crainte (ou après avoir été victime) de moqueries, d'injures ou d'agressions antisémites* »[2480]. Mais il ne s'agit pas du seul type d'évitement au sein de la société environnante. En effet, les juifs orthodoxes qui pratiquent ce contournement ont fait le pari d'une présence en milieu non-juif, par le biais d'études ou d'un travail, mais en tirent un bilan déceptif. Si certaines stratégies sont maintenues, et même renforcées, en dépit de réponses globalement défavorables des institutions publiques, ce n'est pas là le seul effet. Et pour cause : ces réponses publiques peuvent nourrir des phénomènes d'*exit*, de sortie du milieu non-juif où le maintien n'a pu être négocié. Un premier type d'*exit* est individuel. Il correspond à des individus, qui, n'ayant pas obtenu gain de cause auprès de leurs interlocuteurs, ont préféré se retirer d'une structure donnée.

> « **Enquêteur** : Au cours de cette première expérience [professionnelle], où une fois on vous a forcé à rester le vendredi soir, comment vous faisiez pour trouver une solution ?
> **Enquêté** : Ben je n'ai pas trouvé de solution. J'ai dit clairement : « ben je n'ai qu'un seul boss, c'est le bon Dieu. », et je suis parti, j'ai tiré ma révérence. Parce qu'en fait la personne voulait, pas m'obliger, mais me faire comprendre que sinon ce serait une faute professionnelle, mais j'ai préféré la faute professionnelle plutôt que de profaner mon *Shabbat*. C'était un choix personnel. » - Zvi, 37 ans.

> « C'était un client qui voulait me recruter pour une direction commerciale, et j'ai dû refuser ce poste, parce que j'aurais pas la garantie de tous mes week-ends avec *Shabbat*, j'aurais pas la garantie du Yom Tov, pour par exemple *Rosh Hachana*, ou *Kippour*, ou *Souccot*, ou *Pessah* etc. Je lui ai dit : « moi, je les prends sur mes jours de congés, vous les décomptez ». Il me dit : « bah moi, s'il faut aller à Roland Garos avec les clients, et s'il y a un salon sur lequel il faut assurer, vous ferez le *Shabbat* un autre jour ». Et c'est comme ça que j'ai mis fin à ma carrière commerciale. […] J'étais plus attiré par le monde rabbinique, […] c'était un rêve de jeunesse, mais que, finalement, j'ai réalisé mais contraint et forcé parce que j'ai dû faire un choix. Et le choix il était simple. C'est que j'ai voulu choisir ma pratique religieuse, mon rapport au divin, et voilà. » - Frédéric, 43 ans.

Ces cas peuvent ainsi se lire comme les conséquences d'un raidissement social (et de l'intégralisme) plaçant des juifs orthodoxes dans une sorte d'impasse, dont la seule issue est l'*exit*. Ne pouvant faire le moindre compromis sur leur pratique, et ne pouvant en obtenir de la part de l'institution concernée, ils préfèrent se démettre plutôt que de se

[2480] Reynie, D., Rodan-Benzaquen, S. (2020), *op. cit.*, p. 17. Il est regrettable qu'aucune précision ne soit donnée dans cette enquête sur le profil religieux des répondants.

soumettre, et tenter leur chance ailleurs. Si Frédéric, à la suite de cette déconvenue, a embrassé la carrière rabbinique, Zvi a persisté pour travailler dans une entreprise, jusqu'à en trouver une plus accommodante (avec sa pratique et son emploi du temps de rabbin). Allant plus loin, certains entrepreneurs œuvrent à des solutions de plus grande ampleur et déploient leur action à l'échelle d'une institution. Prenant acte que certaines activités ne peuvent plus avoir cours au sein d'institutions publiques, ils s'efforcent de les développer en interne. Après avoir fait l'expérience de l'impossibilité de vivre en juifs orthodoxes au sein d'institutions publiques, ils développent en interne des structures de substitution. Ce contournement stratégique est ainsi à distinguer du contournement *a priori* de la société environnante qu'est le contournement idéologique (chapitre 4). Quatre exemples en seront donnés. Le premier cas, déjà évoqué (chapitre 6), concerne les cimetières : ne pouvant obtenir des municipalités ni concession perpétuelle (Josué, 73 ans) ni garanties d'enterrements parmi d'autres juifs halakhiques, l'une des solutions adoptées consiste à inhumer les défunts dans les cimetières concordataires. C'est donc par une stratégie de repli en interne, par la recherche d'arrangements entre soi que les juifs orthodoxes entendent résoudre une difficulté.

Le deuxième exemple concerne les piscines. Les horaires distincts pour femmes et hommes étant de moins en moins tolérés par les institutions publiques, certaines communautés orthodoxes ont décidé de construire leur propre piscine. C'est le cas notamment de la communauté de la rue pavée, dans le I[er] arrondissement parisien. Les institutions Yad Mordekhaï, en font d'ailleurs mention sur leur site internet[2481] et dans *Haguesher*.

Illustration 36 - Publicité pour une piscine privée



Source : *Haguesher*[2482]

[2481] https://yadmordekhai.com/Presentation.htm, consulté le 09/02/2022.
[2482] *Cf. Haguesher*, n°527, 19/12/2018, p. 8 pour ne citer qu'une parution.

Comme l'indique cet encart, il s'agit d'une piscine privée, indépendante donc de la mairie de Paris. Proposant tout type d'activités, elle est bien une piscine à part entière, et non un bain rituel agrandi. Enfin, elle n'est pas une piscine extérieure aux institutions Yad Mordekhaï, mais fait bien partie intégrante du centre de la 13 rue Pavée[2483]. La diffusion limitée à *Haguesher* et les modalités de prise de contact (sur un téléphone portable, possiblement par SMS), confirment du reste la dimension confidentielle du public attendu. Or, il s'agit bel et bien d'un geste d'autonomie interne pour ainsi dire, dans la mesure où elle a été construite en réaction à un blocage constaté :

> « Maintenant la mentalité a changé, notamment à cause des, à cause des voiles, des signes extérieurs de religion on va dire comme ça. Nous avions des piscines, nous avions loué des piscines par exemple pour les femmes, pour que hommes et femmes ne soient pas mélangés, nous avons obtenu des dérogations pour le port de la kippa pour les postes de travail au contact avec le public, que ce soit à la Poste, aux impôts, etc., on avait obtenu beaucoup d'avantages, dans les abattoirs aussi, on avait obtenu beaucoup d'avantages au fil des années, après la guerre, dans les années 80-90 et les gens acceptaient, c'est-à-dire que c'était une tolérance. Le problème, c'est la montée, il y avait une tolérance très très grande pour les enterrements etc. il y avait beaucoup de tolérance, beaucoup de tolérance. Les gens si vous voulez, on était en limite de la loi, et les gens acceptaient, ce n'était pas un problème. La montée de la religiosité de la société, les phénomènes d'intensification de la religion dans la société ont fait que l'État laïc a été obligé de faire des règles qui s'appliquent à tout le monde. […] Donc maintenant on n'a plus moyen de louer des piscines pour séparer hommes et femmes, on n'a plus fait comme ça, ou alors on les construits nous-mêmes. Alors qu'est-ce qu'on fait ? on construit des piscines et puis c'est tout. On a nos piscines privées, on a nos piscines privées et puis on se débrouille comme ça. C'est pour ça, il faut arrêter, on n'est pas en train de demander à la société de nous donner ce que, nous, nous faisons, c'est simplement, on s'adapte et on construit nous-mêmes. » - Raoul, 50 ans.

Dans cet extrait, Raoul présente de manière explicite la réflexion des juifs orthodoxes, et reprend en cela l'enchaînement analysé au cours des précédents chapitres : 1) le souvenir d'une pratique relativement aisée, l'obtention de multiples arrangements locaux, 2) le tournant des années 2000 où des demandes plus nombreuses de musulmans (désignés par une synecdoque, « *les voiles* ») auraient réduit la tolérance des institutions publiques, 3) le développement en interne de structures appropriées à la pratique.

Le troisième exemple porte sur l'éducation. Il donne lieu à plusieurs formes de contournement stratégique, de développement en interne de certaines activités. Ce responsable loubavitch met en perspective l'adaptation des activités du mouvement.

[2483] La rue Pavée, peu longue par ailleurs, ne dispose pas d'autres piscines (celle du cercle du Marais n'y dispose que d'un bureau, et de toute façon elle demande à ses usagers d'adhérer à la ligne de l'établissement, ouvertement hostile à l'homophobie et la sérophobie, la rendant inapproprié pour des juifs orthodoxes). En outre, le site interne des institutions Yad Mordekhai compte sa piscine parmi ses infrastructures éducatives. Selon toute vraisemblance, la piscine se trouve donc dans les locaux des institutions, au 13 rue Pavée.

> « Avant vous rentriez chez un maire, vous dites, « il faut ça, ça », il faisait. Combien de synagogues en région parisienne ont été construites sur les terrains de la mairie, dans les années 80, 90 ? Aujourd'hui vous pouvez plus construire sur un terrain. Et si oui, il faut à vous et aux musulmans. La même chose dans les facultés. On l'époque on donnait des locaux aux jeunes juifs très facilement. Aujourd'hui si on veut donner aux Juifs, il faut donner à tout le monde. C'est pour ça que nous avons des cars, je sais pas si vous avez vu en venant, pour aller dans les facultés où il n'y a pas de local pour les faire manger *casher*.
> **Enquêteur** : Les *mitsva tanks*.
> **Enquêté** : Les *mitsva tank*. Et c'est le but, l'UEJF [l'Union des Etudiants Juifs de France] ou l'UEJB [l'Union des Etudiants Juifs de Belgique] ont été limitée, on peut pas dire que c'est antijuif, que c'est antisémite. C'est qu'aujourd'hui si on veut donner il faut donner à tout le monde. » - Josué, 49 ans.

En réponse à un changement de disponibilité des locaux, dont bénéficiaient l'UEJF et l'UEJB, et où des loubavitch proposaient des repas *casher*, ce dirigeant loubavitch évoque clairement un changement de stratégie. Le nouveau dispositif mis en place par son mouvement : les *mitsva tanks* sont des camions pensés comme des substituts aux locaux. Ce responsable, en place depuis plusieurs années, en fait un exemple explicite des ajustements auxquels son mouvement a dû procéder, en raison du raidissement des institutions publiques. Autre activité connexe à l'enseignement concernée : le ramassage scolaire.

Illustration 37 - Offre d'emploi dans une école orthodoxe.



Source : *Haguesher* [2484]

Le ramassage scolaire autonome n'est certes pas une réaction à une réponse défavorable des institutions publiques, mais à un contact malheureux avec la société environnante. C'est en effet pour éviter l'antisémitisme du bus *goy* que des lignes

[2484] *Haguesher*, n°510, 04/07/2018, p. 12.

propres à une école sont développées (Esther, 40 ans), reprenant ainsi un des leitmotivs des écoles juives[2485]. Mais l'activité éducative qui témoigne le plus d'un contournement stratégique est l'enseignement lui-même, surtout supérieur. Effectivement, si les écoles juives sont nombreuses, du fait notamment de l'expérience acquise dans l'ouverture d'écoles, les établissements d'études supérieures commencent à peine à intégrer le paysage institutionnel juif. En réponse aux difficultés constatées de concilier *shabbat*, fêtes et études en établissements publics, des enfants juifs seraient plus nombreux à se tourner vers l'enseignement privé (chapitre 1), réputé plus favorable à la pratique religieuse[2486]. Mais en plus, certains entrepreneurs de cause s'efforcent d'ouvrir des classes voire des établissements. C'est le cas notamment des instituts technologiques Mahone Sup, Iad, Supdeyad, dans le XI^{e} arrondissement de Paris, du lycée ORT à Strasbourg et de sa classe préparatoire scientifique. C'est aussi le cas des associations prépa Courcelles[2487], proposant une classe préparatoire commerciale dans le XVII^{e} arrondissement et Emc2[2488], proposant une classe préparatoire scientifique dans le VI^{e} arrondissement. La profession de foi de cette dernière met clairement en avant le besoin auquel elle répond :

> « La création de l'association est née d'un constat partagé sur l'inégal accès des jeunes élèves qui pratiquent le judaïsme aux Classes Préparatoires aux Grandes Ecoles Scientifiques, et de l'ambition de résoudre concrètement et durablement ce problème. […] Comme on le sait, en France, les formations les plus élevées en sciences sont celles qui se préparent, après le baccalauréat, en Classe Préparatoire aux Grandes Ecoles Scientifiques. Aucune autre formation n'est aussi exigeante, durablement formatrice, et ne permet d'accéder massivement aux plus grandes écoles scientifiques. L'ambition des fondateurs a donc été, en créant cette association et en mettant en œuvre les moyens permettant d'atteindre ses objectifs, d'offrir *a minima* à tous les **jeunes brillants** de la communauté juive qui aspirent à une **formation scientifique**, une formation **d'excellence** leur permettant de **préparer les concours** dans un cadre qui leur permette de **respecter leurs traditions religieuses** lorsque tel est leur souhait. C'est en créant une structure à l'emploi du temps adapté que cet objectif était susceptible d'être atteint de manière crédible pour les familles et dans la durée.
>
> Bien sûr, au-delà de cet objectif qui concerne un public spécifique, la structure à créer a d'emblée été vue comme devant être ouverte à tous, indépendamment de la religion ou du degré de religiosité.

[2485] L'association « choisir son école juive », promouvant l'école juive et déplorant la scolarisation de nombreux enfants juifs dans des écoles catholiques, était particulièrement présente dans *Haguesher* (*cf.* n°450 29/03/2017 p. 40, n°451 05/04/2017, p. 53), *Actualité Juive*, n°1490, 30/08/2018, p. 17 insistant davantage sur l'ouverture des écoles juives à tous les élèves.

[2486] Martínez-Ariño, J., Teinturier, S. (2019), « Faith-Based Schools in Contexts of Religious Diversity: An Introduction », *Religion & Education*, 46, 147-158. Toutefois, ces juifs orthodoxes émettent des critiques envers ces écoles, qui verraient parfois d'un mauvais œil la pratique du judaïsme, *cf. Haguesher*, n°531, 16/01/2019, p. 13. Enseignement de meilleure qualité, mise à distance de l'antisémitisme, ces deux motifs de scolarisation dans une école privée montrent que l'enseignement religieux n'est pas le seul intérêt que présente l'école privée. En effet, comme les écoles juives, les écoles catholiques peuvent attirer par rejet de l'enseignement public. La religion ne serait même qu'une faible variable (5% des familles enquêtées la tiennent pour importante, derrière la compétence des enseignants (66,3%), la discipline (46,8%), la proximité géographique (41,7%), et le milieu social (22,4%). *Cf.* Léger, A. (2001), « On le met dans le privé ? Les raisons du choix des familles », *L'enseignement privé en Europe*, Caen, MRSH, (13), 141-162.

[2487] *Actualité Juive*, n°1487, 12/07/2018, p. 2 ; *Actualité Juive*, n°1485, 28/06/2018, p. 22, p. 30.

[2488] https://prepa-emc2.fr ; *Actualité Juive*, n°1554, 06/02/2020, p. 26 ; *Actualité Juive*, n°1484, 21/06/2018, p. 28.

> **C'est l'objet de l'association Emc2, et des classes préparatoires qu'elle s'est employée à commencer à créer à la rentrée 2018, que de remédier aux obstacles rencontrés ailleurs. Emc2 porte un nom explicite : bâtir une structure d'Excellence Mathématique Compatible avec le Chabbat.** » - Profession de foi de l'association Emc2.

Le propos est clair : l'établissement vient répondre à un besoin, né de l'impossibilité de concilier études supérieures scientifiques en classes préparatoires publiques et *shabbat*. Si elle est ouverte à tous les étudiants, quelle que soit leurs croyances ou leur non-croyance, c'est donc surtout à destination des étudiants juifs que cette structure a été pensée. L'une des fondatrices identifie deux causes incompatibles avec le *shabbat*, pièce maîtresse et non-négociable du dispositif orthodoxe :

> « Aujourd'hui on est dans une situation où de plus en plus de gens vont être pratiquants, et ce qu'on dit, c'est que ce n'est plus possible sur Paris. Donc un problème qui existait déjà a été renforcé. Le besoin qui a toujours existé s'est renforcé parce qu'il y a plus de gens religieux, et parce qu'hier on n'y arrivait pas à Louis Le Grand, aujourd'hui on n'y arrive plus du tout. Donc il y a les deux aspects, plus de demandes, et moins de possibilité. Avec selon moi une certaine corrélation. Il y a deux manières d'analyser le durcissement, entre guillemets, parce que je ne sais pas s'il est vrai. A supposer qu'il est vrai. L'une est de dire le contexte musulman, les gens qui auraient fait des efforts, maintenant ne le font plus, ils ont peur, et il y a une autre interprétation que je porte -je ne dis pas que je ne porte pas la première-, comme il y a une augmentation de la demande, les endroits où c'était possible ont connu une concentration, et autant quand ils voulaient bien ouvrir à une ou deux personnes, autant qu'ouvrir à 8 personnes, vous êtes étiqueté « la prépa qui permet de », ça fait un appel d'air, qui rend la chose beaucoup moins gérable. Je pense que les deux facteurs sont là. […] C'est [*shabbat*] notre arche de Noé. Pour cette raison, je pense que cet enjeu l'emporte et me porte face aux difficultés de ce projet qui sont énormes. « n'oublie pas que *Shabbat* est l'arche de Noé, alors ne lâche pas ». » - Nicole, 47 ans.

Malgré une certaine contradiction quant à l'évolution des positions d'établissements scolaires, c'est bien une impossibilité croissante qu'elle a constatée entre *shabbat* et en classe préparatoire. Elle fait donc valoir deux explications à ce raidissement. La première tient à des demandes plus nombreuses de la part d'étudiants musulmans, auxquelles les établissements répondraient, à titre préventif, par des fins de non-recevoir. Par ricochets, les demandes de ce groupe affecteraient donc celles d'étudiants juifs, qui se verraient opposer la même réponse. La seconde tient au renforcement de la référence religieuse dans une partie significative de la judaïcité française. De fait, un établissement identifié, connu pour les arrangements qu'il permet, recevrait davantage de demandes de ce type : ce mécanisme réputationnel (« *un appel d'air* ») contraindrait donc, sur le plan logistique, la mise en œuvre de ces arrangements (en termes de salles disponibles par exemple, peut-on supposer). Ces deux explications semblent par ailleurs plausibles dans la mesure où elles recoupent deux dynamiques

analysées dans cette recherche, à savoir la haredisation (chapitres 2 et 3) et le raidissement de la gouvernance publique du religieux (chapitre 6). Etant exclu d'assouplir le respect de *shabbat*, le développement de structures internes est donc vu comme la seule solution à cette situation de blocage.

Évidemment, développer de telles structures nécessite des ressources, notamment économiques et sociales. Construire une piscine implique un certain budget d'investissement, pour lequel aucune aide publique ne peut être sollicitée, puisque des alternatives publiques existent. Elle ne peut donc se faire que dans des communautés aux ressources économiques assurées, comme celle de la rue Pavée (dont le millier de membres environ contribuent financièrement à la communauté locale, Raoul, 50 ans), et non d'Aix-les-Bains[2489]. Ce point corrobore l'une des conclusions du chapitre 2 : des communautés amendent leur culture de l'« enclave », de sorte que des membres peuvent travailler en milieu non-juif et générer une manne financière dont profite la communauté. Pour les structures éducatives, la question financière est encore plus cruciale dans la mesure où les dépenses se répètent d'années en années. Ainsi, pour couvrir le budget de 450 000€ correspondant à une trentaine d'étudiants pendant les trois premières années, les frais de scolarité (6 000 € par an) doivent être complétés, pour moitié, par des contributions de mécènes et de fondations (en l'occurrence, la Fondation pour le Mémorial de la Shoah, la Fondation du Judaïsme Français, et l'Institut Alain de Rothschild). Toutefois, pour pérenniser la structure, il a été rapidement question d'obtenir un contrat d'association avec l'État, tant ces frais sont lourds (mais aussi pour proposer un cadre bien identifié, plus rassurant pour certains parents, celui d'un lycée connu). A terme, ces classes seraient même amenées à rejoindre un lycée existant (vraisemblablement le lycée Lucien de Hirsch, qui demanderait un contrat d'association avec l'État pour ces classes). Or, à cette fin, il est impératif que les établissements concernés ne soient pas exclusifs. C'est ainsi que la profession de foi de la prépa Emc2 comporte ce paragraphe :

> « Bien sûr, au-delà de cet objectif qui concerne un public spécifique, la structure à créer a d'emblée été vue comme devant être ouverte à tous, indépendamment de la religion ou du degré de religiosité. »

Il en va de même d'autres présentations d'établissements, comme la prépa Courcelles. Le judaïsme n'y est en effet pas proclamé haut et fort, mais est présent par allusions, peu accessibles au grand public : public non-mixte, reconnaissance des diplômes en Israël, *chiourim*. La prépa Courcelles revendique certes le soutien des

[2489] En outre, les besoins sont moindres à Aix-les-Bains puisque certes la natation est obligatoire à l'école primaire, mais le primaire juif est hors-contrat. Ne plus avoir un accès privilégié à la piscine municipale est donc plus un désagrément qu'un empêchement majeur.

Grands rabbins Haïm Korsia et Joseph Sitruk et de Joël Mergui, Président du Consistoire, mais cette mention n'intervient qu'en milieu de présentation. C'est souvent dans les témoignages que les indices sont les plus clairs.

- « Alors élève en Terminale ES au lycée Lucien de Hirsch, j'ai intégré la Prépa Courcelles pour suivre une filière exigeante tout en continuant à pratiquer mon judaïsme. La majorité des autres classes préparatoires - notamment publiques - étaient en effet connues pour donner des examens le samedi, ce qui m'empêchait donc d'y aller. »[2490]
- « Après un bac S et un an de *gap year* en Israël, je ne savais pas vraiment dans quelle voie me diriger. Lorsque je l'eus trouvée à la fac, j'ai appris que le TD du samedi était obligatoire. C'est là que la Prépa Courcelles me proposa ce cursus que je ne connaissais pas et qui me permettrait de faire le *Shabbat* et les fêtes. Ce fut inespéré pour moi. »[2491]

La pratique des témoignages est commode, puisqu'elle permet de reprendre des codes que surtout des initiés savent relever sans les insérer dans la présentation officielle de l'établissement. En outre, le recrutement par ces écoles est orienté par leurs canaux d'information. En effet, elles ne sont pas accessibles depuis Parcoursup, ce qui limite l'accès du grand public. Au contraire, leur promotion s'effectue notamment par les titres de presse orthodoxes, *Haguesher* et *Actualité juive* -il n'est que de constater le nombre de renvois à ces deux journaux dans les lignes précédentes- ciblant ainsi d'abord et avant tout des juifs orthodoxes sans exclure par principe des candidats non-juifs. Ce contournement est donc limité, ou mesuré, puisque la plupart de ces formations sont reconnues par l'État. Un cadre particulier est donc développé pour permettre de poursuivre des études en conformité avec la pratique du judaïsme orthodoxe, mais en dernière instance, l'État est recherché pour son *imprimatur*, pour la caution qu'il apporte à ces écoles et les financements qu'il octroie. L'on peut du reste penser que c'est pour maintenir cette reconnaissance que la religion est euphémisée dans la présentation de ces écoles. La stratégie de contournement stratégique est donc compatible, et se double même, de la stratégie d'invisibilisation réaffirmée face à des réponses défavorables. Il ne s'agit donc pas d'un contournement tonitruant, qui romprait toute attache avec la société environnante. Bien au contraire. Dans les diverses démarches effectuées pour ouvrir la classe préparatoire, les fondateurs d'Emc2 n'ont eu de cesse de mobiliser leur capital social (des professeurs agrégés et polytechniciens pour la plupart) auprès des fondations et des autres partenaires (Consistoire, FSJU, AJECLAP) ; autant de gages symboliques de crédibilité et d'excellence décernés par l'État[2492]. Par pragmatisme, ce

[2490] http://prepa.courcelles.free.fr/temoignages.html, consulté le 16/07/2021.
[2491] *Idem*.
[2492] L'éducation séculière, dans des établissements séculiers peut être sujette à caution, mais certains juifs orthodoxes, ayant compris le crédit attaché, en tout cas en France, aux diplômes dans la recherche d'un emploi, s'investissent dans leur obtention (Yan, 60 ans).

contournement n'est donc en rien un projet de contre-société. Par pragmatisme, mais certainement aussi par conviction. A titre d'exemple, une fondatrice fait valoir son attachement à la société française, et ne rejette pas du tout la société environnante comme décadente ; un attachement théorique, de principe, et non seulement culturel. Nicole, 47 ans, livre ainsi, au fil de la conversation, la manière dont elle positionne ce type de projets par rapport à la société française :

> « Si on veut faire des efforts sur les retraites, les associations, n'importe quoi qui aident la France à pas s'effondrer, on a besoin d'avoir une pensée France.
> **Enquêteur** : Pour relever des enjeux…
> **Enquêtée** : Pour relever des enjeux communs. Il y a des enjeux France, des enjeux Europe. A trop acclimater à ce que ce soit ça la nouvelle dimension, soit l'individu, soit la communauté, à mettre autant de coups à ceux qui rêvent d'une communauté globale, un jour on va se retrouver « j'en ai besoin, ah ben il n'y a plus ». On a tout cassé. On n'a plus que des parcelles. Ouais on a gardé la *cacherout* -j'y tiens absolument, je tiens absolument à tout ce qui est, je suis juive à 100%, s'il ne reste qu'une chose je suis juive. Une fois j'ai rêvé que je me faisais manger par une baleine, j'ai fait le *Shéma*[2493] pendant mon rêve. Mais pour autant, être juif, et je pense que la religion juive, le judaïsme, c'est pas apprendre à être égoïste […]. On peut se réjouir du *casher*, et de cette acclimatation, de l'autre côté, de quel amoindrissement cela n'est-t-il pas le signe ? ».

C'est dans un entre-deux pourrait-on dire que s'inscrit ici Nicole. D'un côté, elle est intraitable sur la pratique orthodoxe du judaïsme, et s'insurge des difficultés rencontrées par certains étudiants dans la conduite de leurs études (*cf.* chapitre 4). Dans cette perspective, les établissements d'enseignement supérieur privés viennent corriger une injustice qui leur est faite. De l'autre côté, elle expose une certaine vision du commun, et s'inscrit elle-même dans un collectif qui dépasse la judaïcité, ou plutôt, dans un collectif qui ne se définit pas par sa judaïcité. Si elle se définit d'abord et avant tout par sa judéité (« *je suis juive à 100%, s'il ne reste qu'une chose je suis juive* »), si elle défend les structures communautaires et l'idée d'une communauté religieuse comme cadre d'appartenance, elle se prononce contre une balkanisation de la société française. C'est parce qu'elle rejette une pluralisation à l'extrême, qui destituerait toute notion de commun, qu'elle s'inquiète, en même temps qu'elle s'en réjouit, de l'acculturation de la société française au judaïsme. La multiplication des restaurants *casher,* fréquentés d'ailleurs par des non-juifs -deux indicateurs qu'elle évoque-, témoignent d'une plus grande acceptation du judaïsme. Et pourtant, cette multiplication incite, d'après elle, les juifs à perdre le sens de leur extériorité à la société française. Tenant pour acquis cette banalisation du judaïsme, ils en perdraient de vue la nécessité de faire un effort pour se relier à un ensemble non-juif, à savoir la société française. Or, son concours et l'appui

[2493] La prière du matin, parfois considérée comme la plus importante.

qu'elle peut représenter pourraient bien se révéler un jour précieux pour les juifs de France (Nicole n'élabore pas sur ce risque. Peut-être songe-t-elle, comme d'autres orthodoxes, au danger que représenteraient, d'après eux, certains musulmans ?). Complexe, ce point de vue n'en revendique pas moins une certaine proximité à la société française. Il indique que cette classe préparatoire vient en complément plus qu'en substitution de la société française. L'idée est plus claire dans la bouche de cet enquêté :

> « Pour un juif pratiquant, il est aujourd'hui impossible d'être à l'école publique, et je trouve que c'est dommage, je trouve que c'est dommage parce qu'on a, la société française dit qu'elle est en principe contre le communautarisme, mais une approche trop rigide de la laïcité, justement incite à un repli communautaire des gens qui ont une certaine exigence du point de vue de leur religion. » - Alain, 58 ans.

Lui-même rabbin, Alain reconnaît donc avec une forme de regret que les institutions publiques ne puissent faire preuve d'une plus grande acceptation de la pratique religieuse. C'est bien en dernier recours qu'il a placé ses enfants en école juive, après avoir ardemment négocié avec la direction d'une école bilingue les absences de *shabbat*. C'est que, aussi poussée soit l'intégration par les structures communautaires, elle n'est jamais achevée. A la lumière des résultats du chapitre 2, montrant combien est bénéfique, sur le plan économique, le contact de la société environnante, il convient de ne voir dans ce contournement stratégique aucune déclaration d'indépendance, qui se fait sous la contrainte.

> « Nous avons des écoles, je prends un exemple, l'enseignement général français, il y a dedans des éléments qui ne nous conviennent pas, et nous voulons au contraire utiliser l'enseignement pour transmettre énormément de connaissances du judaïsme, Talmud, Torah, histoire des prophètes, langue hébraïque, des choses comme ça etc., plus les règles de la vie juive. Il y a des écoles sous contrat, mais il y a aussi des écoles qui ne sont pas sous contrat, qui sont totalement financées par la communauté, avec des locaux qui vont se soumettre aux contraintes de l'éducation nationale, au niveau accueil des enfants, mesures de sécurité etc. avec des programmes où simplement il y aura, puisqu'il y aura des examens, un respect des programmes de l'éducation nationale, dans lequel on peut enlever ce qui ne nous convient pas. Donc…l'éducation qui je pense est un élément moteur fort, on l'adapte à nos exigences et on construit nos propres écoles. On a fait nos propres écoles, il y a beaucoup d'écoles hors contrat qui ne sont pas financées, qui ne touchent pas un sou de l'État, qui respectent les règles de l'État au niveau sécurité, et puis c'est tout, on y mange *casher*, et c'est tout, voilà, c'est…c'est dans cet esprit qu'il faut le prendre. Donc il y a soit des choix personnels, soit des communautés, qui développent, on a des écoles talmudiques qui sont totalement autofinancées, on a des écoles qui sont totalement autofinancées, on a des services sociaux qui sont totalement autofinancées, voilà, on a des tribunaux d'arbitrage, on a nos propres tribunaux pour certains éléments qui sont des cours d'arbitrage, qui, sous lesquelles les participants se soumettent d'office, et ils viennent même avec leurs avocats etc. c'est des cours essentiellement de commerce, c'est des cours d'arbitrage commercial, et puis ça se passe comme ça, et puis c'est tout, voilà. Donc il y a deux principes : il y a opposition entre une société et une religion comme la religion juive qui a des contraintes matérielles importantes. La vie juive, la métaphysique juive

c'est essentiellement un engagement physique -nourriture, éducation, prière- et matériel et calendaire, avec des horaires, des journées, des choses comme ça. C'est ça la vie juive, elle commence quand on ouvre les yeux le matin et elle se termine quand on ferme les yeux le soir, il n'y a pas que, la prière en fait partie, l'étude du texte, du Talmud, en fait partie, et puis le reste du temps on travail et on a une vie familiale. » - Raoul, 50 ans.

A lire et écouter Raoul, une communauté orthodoxe intégrée se serait reconstituée, disposant de ses propres institutions pour répondre aux besoins de ses membres. Imprégnées de Torah et de Talmud, elles participeraient d'un intégralisme soucieux de son autonomie. En cela, il mêle contournement stratégique et contournement idéologique (les écoles privées permettent d'éviter les programmes incompatibles de l'Education nationale). Et pourtant, dans les faits, l'intégration et l'enveloppement de la vie quotidienne par des structures juives ne sont que partiels. En effet, les institutions en question, celles de Yad Mordekhaï, sont situées pour la plupart à Paris, au plus près d'une population non-juive. En outre, ce même Raoul travaille lui-même dans une entreprise, où il serait le seul juif orthodoxe. Ces éléments contribuent donc à nuancer le mouvement de repli qu'il décrit. Si l'autonomie est vue comme un mot d'ordre, aisé à mettre en œuvre, elle est plus sûrement une contrainte coûteuse, qui pose d'autres enjeux en interne, de collecte de fonds et de structuration.

Il est donc peu vraisemblable que le contournement stratégique conduise à la reconstitution de l'« enclave ». La forme d'évitement qui s'en rapproche le plus est en revanche le départ pour Israël, l'*alya*. En effet, face à l'impossibilité de poursuivre des études supérieures compatibles avec *shabbat* et fêtes, et à une offre de formations privées insuffisantes, certains jeunes juifs orthodoxes optent pour des études en Israël. C'est notamment ce que notent des rabbins, dont la fonction constitue un poste d'observation d'autant plus précis, que leur communauté sont relativement unifiées autour d'eux. Décaler une date d'examen ou obtenir une mise en loge,

- « Ca a toujours été une partie extrêmement dure à négocier avec les recteurs, avec les directeurs. On prenait toujours un chemin complexe. Et j'ai l'impression d'un point de vue sociologique qu'il y a toute sorte de Juifs qui décident de faire le choix de d'aller faire leur *mitsva* en Israël à cause de ce problème de *Shabbat*. » - Zvi, 37 ans.
- « On est en train de faire partir la communauté juive. » - Levi, 39 ans.

Ces constats, au ton parfois dramatique, cherchent peut-être à augmenter les enjeux, des questions d'emploi du temps à la présence des juifs en France ; peut-être une manière d'utiliser cette recherche comme d'un relais pour porter une demande. Toutefois, dans les faits, certains enquêtés nous ont confié être partis étudier en Israël notamment pour y chercher une pratique plus aisée. A l'instar d'André, 29 ans : déjà

évoqué dans le chapitre 4, il est certes parti en Israël pour étudier dans des *yeshivot* de renom, mais aussi pour pratiquer dans un cadre plus confortable. Il avait en effet en France, sur le lieu de travail et d'étude, le sentiment « *d'être bipolaire* », de mener des réflexions incessantes sur l'opportunité de serrer ou non la main à une femme, de porter ou non la kippa, de devoir négocier ou non *shabbat*, de pouvoir ou non manger *casher*. « *C'est très fatigant de penser à tout. En Israël c'est beaucoup plus simple* ». Sans parler des *casi belli* que seraient la limitation de l'abattage rituel ou de la circoncision (*cf.* chapitre 5), l'impossibilité constatée d'étudier en milieu-non-juif nourrirait donc une *alya* pragmatique, distincte de l'*alya* idéologique (*cf.* chapitre 4) ; une *alya* d'ailleurs préconisée par certains titres orthodoxes.

Illustration 38 - Article d'*Actualité Juive*



10 A LA UNE Actualité Juive N° 1485 - Jeudi 28 Juin 2018

Etudes supérieures en France ou en Israël

Entre les deux, leur coeur balance

L'orientation dans le supérieur répond à un ensemble de facteurs liés aux exigences et aux contraintes académiques mais pour les jeunes juifs, elle passe aussi par cette question : partir ou rester, toujours formulée ainsi et dans cet ordre.

FAIRE MES ÉTUDES EN ISRAËL? C'EST DIFFICILE...

PAS D'ANTISÉMITISME À LA FAC, PAS DE BLOCAGE CONTRE LA SÉLECTION, PAS DE GRÈVE DE LA SNCF AU MOMENT DES EXAMENS, SINON, OUI: CE N'EST PAS ÉVIDENT.

CARBON

« Israël n'est pas seulement envisagé comme un possible mais une continuité »

YAEL SCEMAMA

Source : *Actualité Juive* [2494]

Toutefois, même dans son expression la plus poussée, l'*alya* comme contournement stratégique, demeure plus circonstanciée que son pendant idéologique. En effet, puisque l'une de ses principales motivations est d'éviter les difficultés liées aux études, *shabbat* et aux fêtes, une fois cette période terminée, rien ne s'oppose au retour en France. C'est ainsi qu'André est revenu en France pour chercher du travail. Haïm, 34 ans, lui aussi parti étudier en Israël, est revenu par intermittence, le temps de passer le concours d'une école de pharmacie. Après onze ans passés à étudier le Talmud

[2494] *Actualité Juive*, n°1485, 28/06/2018, p. 10.

en Israël, il est donc revenu en France où il travaille comme pharmacien. Là encore, les ressorts de ce type d'*alya* sont compatibles avec le maintien d'une certaine proximité avec la société française. De la même manière que le contournement par la création d'institutions en interne ne signifie pas un éloignement définitif de la société française, le contournement par l'*alya* peut s'articuler avec une présence dans la société française.

Le retrait de la société environnante est donc plus circonstancié, puisqu'il s'agit d'assumer en interne certaines activités qui ne peuvent plus ou pas avoir lieu dans des institutions publiques. Il ne s'agit donc pas d'un rejet catégorique, *a priori*, de la société environnante comme dans le cas du contournement idéologique, mais d'un retrait pragmatique, pour mieux réaliser en interne ce qui ne peut plus l'être en externe. Si l'*exit* idéologique peut être mis en résonance d'un abstentionnisme d'indifférence, cet *exit* pragmatique correspond davantage à un abstentionnisme de surpolitisation. Les juifs orthodoxes pratiquant l'*exit* stratégique n'ignorent en effet pas la société environnante, ne vivent pas enfermés dans leur « enclave ». Au contraire, ils sont tellement conscients des règles de la société environnante, qu'ils ont expérimentées, qu'ils préfèrent s'en retirer ponctuellement. De ce point de vue, bien qu'ils aient en commun la mise en retrait de la société environnante, ces deux types de contournement en font un usage contraire ; en témoigne la manière dont des écoles sont présentées. L'école de pâtisserie (*cf.* chapitre 4) s'ouvre à la société environnante comme un moyen de gagner sa *parnassa*. Ce qui est recherché, c'est un *complément* à l'étude talmudique, qui occupe l'essentiel de cette formation. La classe préparatoire Emc2, quant à elle, s'ouvre sur la pratique, vue comme un *ajout indispensable* à des études supérieures. Le but n'est pas de pérenniser économiquement un cadre d'étude religieuse (par la *parnassa*), mais de pérenniser spirituellement un cadre d'études profanes (par le *shabbat*). Ces écoles répondent donc à des besoins différents, les besoins de juifs orthodoxes voulant continuer à étudier le Talmud, et de juifs orthodoxes voulant mener des études supérieures. Au-delà de ces deux écoles, c'est un rapport à la société environnante qui se joue, où le contournement stratégique paraît en-deçà du contournement idéologique. Parce qu'elle est encore utile, la séparation d'avec la société française n'est pas totale.

Conclusion de section

Les ressources organisationnelles des juifs orthodoxes aux réponses défavorables des institutions publiques sont donc limitées, dans la mesure où ils ne disposent pas d'un cadre commun de blâme ; dans la mesure aussi où le contournement initié est limité et coûteux.

Trois attitudes ont certes été évoquées face à des demandes inaudibles, mais les juifs orthodoxes se retrouvent pour la plupart dans les deux dernières : dénoncer une laïcité intransigeante, et se démarquer des musulmans, en faisant valoir la longue intégration républicaine des juifs en France. Or, malgré une hausse de la défiance envers les institutions publiques et les musulmans, force est de constater qu'ils redoublent de discrétion et d'assiduité. Afin de maximiser leurs chances de succès, ils poursuivent donc seuls une stratégie à bas bruit. Les raisons de cette logique du cavalier seul apparaissent alors clairement : faire front commun avec des musulmans présenterait le risque de se rendre visibles, atteignables par la controverse, et donc d'avoir potentiellement à payer un coût élevé. Un coût physique, puisque la visibilisation peut entraîner des actes antisémites. Un coût symbolique aussi, en termes de stigmate, de blâme, tant la revendication publique d'arrangements favorisant la pratique est mal reçue dans une société sécularisée. Une telle alliance pourrait même être contreproductive puisqu'elle consisterait à se rapprocher de groupes religieux vus avec une certaine méfiance par les pouvoirs publics (*cf.* chapitre 6). De la sorte, tant du point de vue de la méthode que des partenaires, une alliance avec des musulmans pratiquants n'est pas vue comme garantie du succès[2495]. Au contraire, c'est même plutôt la désunion qui demeure entre ces deux groupes[2496]. Ainsi, alors que des juifs orthodoxes reprochent aux musulmans de mettre en danger les accommodements dont ils bénéficiaient jusque-là, des musulmans dénoncent une attitude partiale des institutions publiques. Attentif aux échanges entre juifs orthodoxes et institutions publiques, un site d'information musulman indique par exemple que la date d'un examen universitaire aurait été décalée, et regrette qu'une telle mesure ne soit prise qu'en faveur d'étudiants juifs[2497]. Pour autant, désunion ne veut pas dire hostilité de tous contre tous, puisque certains juifs orthodoxes témoignent d'une certaine sollicitude à l'égard des musulmans religieux, et le cadrage qu'ils font des difficultés rencontrées ne désigne pas les musulmans comme coupables d'un éventuel préjudice. L'inverse est à n'en pas douter vrai aussi.

[2495] La question récurrente sur la ressemblance de ces deux minorités (dont l'enjeu serait de savoir si les musulmans d'aujourd'hui ont le même statut que les juifs dans les années 1930) peut être dépassée avec profit par la relation et le regard des pouvoirs publics à ces deux groupes à travers l'histoire. *Cf.* Renton, J., Gidley, B. (2017), *Antisemitism and Islamophobia in Europe. A Shared History ?*, Londres, Palgrave McMilan

[2496] Il est important de préciser entre groupes orthodoxes, car les occasions de rapprochement sont multiples. L'on ne citera qu'un ouvrage, Horvilleur, D., Benzine, R. (2019), *op. cit.*, et une initiative, le Bus de l'Amitié, animé avec ténacité par le rabbin Michel Serfaty et l'imam Mohammed Azizi. L'hostilité de principe aux musulmans n'est d'ailleurs pas partagée, loin s'en faut, par tous les courants du judaïsme (les *massortis* ou les libéraux expriment même la volonté de faire la paix avec les musulmans), ni même par tous les orthodoxes (*cf. supra*., et pour les *massortis*, *cf.* Laborde, V., Ben Aziza, W., (2016), *op. cit.*

[2497] (non signé), (26/04/2016), *op. cit*. Le ton de cet article est toutefois courtois, et certaines des réactions qu'il propose rappellent que des arrangements de la même nature ont eu lieu pour des fêtes musulmanes.

Cette absence de cadrage est à mettre en relation avec un résultat précédent. En effet, dans leurs attaques de la gouvernance publique du religieux, les juifs orthodoxes de cette enquête ne mobilisent à aucun moment une approche théorique, en termes de droits individuels, comme la liberté de culte reconnue constitutionnellement en France. En cela, ils prolongent une attitude qui consiste à ne pas conceptualiser, à ne pas monter en généralité. Ce point a déjà été évoqué dans le chapitre 5, mais il a ici une importance toute particulière. Ne pas élargir le débat à une cause plus générale, ne pas inclure dans le discours de notion telle que la liberté de culte, empêchent, pour le dire trivialement, de se faire des alliés. Autrement dit, maintenir un cadre serré, et envisager les conséquences de la gouvernance publique du religieux d'abord et avant tout pour les juifs orthodoxes, ne permettent pas d'alliances de circonstances avec d'autres groupes. Ce faisant, leurs dénonciations ne sont pas de nature à favoriser une identité collective, celle d'une coalition hétérogène défendant la liberté de religion. En cela, les juifs orthodoxes se défient des institutions publiques sans s'allier à d'autres groupes.

Cette désunion entre musulmans et juifs orthodoxes n'est en outre pas du même ordre qu'entre musulmans et évangéliques par exemple, dont certains courants se voient comme concurrents dans leur prosélytisme et l'accès aux politiques publiques[2498]. Enfin, l'usage d'un cadre restreint, n'incluant pas d'autres groupes religieux ne concerne pas seulement les musulmans et la gouvernance du religieux. Les raisons sont peut-être plus nombreuses et plus anciennes dans ce cas, mais à l'occasion de la pandémie de la Covid-19, alors qu'il s'agissait d'obtenir du gouvernement le maintien de l'ouverture des lieux de culte, les responsables juifs ne se sont, à l'instar d'autres d'ailleurs, alliés à leurs homologues d'autres cultes[2499].

Du reste, les réponses favorables ne sont ni assez nombreuses ni assez consistantes pour donner aux juifs orthodoxes les motifs de rester, encore moins de renforcer, leur présence dans la société environnante. C'est pourquoi ils recourent, en la modifiant, à une attitude déjà envisagée (*cf.* chapitre 4), à savoir, le contournement de la société française. Alors que les uns veulent pratiquer l'« enclave » mais doivent l'assouplir par nécessité économique (contournement idéologique), les autres sont disposés à l'assouplir et demeurer en milieu non-juif, mais face à des refus, retournent dans une

[2498] Kaouès, F. (2017), « Églises évangéliques arabophones en région parisienne : implantation, structuration et développement missionnaire » dans Fer, Y., Malogne-Fer, G. *Le protestantisme à Paris : diversité et recompositions contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 303-322.
[2499] (02/07/2020), *Office parlementaire d'évaluation des choix scientifiques et technologiques. Note à l'attention des membres de l'Office. Les cultes religieux face à l'épidémie de Covid-19 en France,* Assemblée Nationale, Sénat.

forme d'« enclave » (contournement stratégique). Pour distinctes qu'elles soient, ces deux logiques de contournement peuvent néanmoins se mêler en une même initiative, un même dispositif : une école peut être construite par peur de l'assimilation et de l'antisémitisme. Ou encore, un entrepreneur de cause peut créer un établissement dans une logique de contournement idéologique de la société et des étudiants peuvent le rejoindre dans une logique de contournement stratégique de cette même société. Cette section apporte donc une réponse à une question de l'introduction de ce chapitre. Comment les juifs orthodoxes réagissent-ils face à une structure d'opportunité[2500] fermée ? En agissant de la même manière, avec discrétion, maintenance et contournement, même si ce type de contournement stratégique est plus contraint. D'ailleurs, cette relative résistance à opérer un tel contournement peuvent faire réfléchir à la conception de la laïcité et à son raidissement mis en œuvre par les institutions publiques. En effet, certains des enquêtés entendus, notamment Nicole et Alain, aimeraient ne pas avoir à se tourner vers des structures privées juives. Et pour cause, tous les deux *Modern-Orthodox,* leur idéal est de vivre au sein de la société environnante. Surgit ainsi un paradoxe de la gouvernance du religieux : elle met en œuvre une conception particulière de la laïcité, visant à recréer, par-delà la pluralisation religieuse de la société, du commun. Et pourtant, elle entraîne une auto-exclusion de certains individus attachés à des principes religieux. Autrement dit, des politiques de laïcité, axées sur la limitation des accommodements et des principes républicains retravaillés, tendent à aménager un espace commun, où tous peuvent se retrouver, par-delà ses appartenances religieuses. Mais *ipso facto*, elles suscitent, en limitant certaines expressions religieuses, des frustrations, et alimentent le ressentiment envers les institutions publiques et d'autres minorités religieuses[2501], renforcées dans leur territorialisation[2502]. Cette mise en retrait des institutions publiques, qui concernent également *Modern-Orthodox* et *haredim* pratiquant l'« enclave » valorielle (le « ghetto »), n'est du reste pas propre aux juifs orthodoxes : certains élèves sikhs se tournent vers l'enseignement privé puisqu'ils ne peuvent pas porter le turban à l'école publique[2503], et certaines femmes musulmanes investissent l'entreprenariat pour

[2500] Nous n'ignorons pas les critiques ou limites formulées à l'égard de cette notion, au pouvoir explicatif limité voire ambigu. *Cf.* Mathieu, L. (2010), « Contexte politique et opportunités », dans Fillieule, O., Agrikoliansky, E., Sommier, I. (dir.), *op. cit.*, 39-54, p. 43-46. De fait, le recours à cette notion s'est banalisé en science politique.
[2501] Amiraux, V. (2016), « Visibility, transparency and gossip. How did the religion of some (Muslims) become the public concern of others ? », *Critical Research on Religion*, 4(1), 37-56.
[2502] « *La recomposition des formes du religieux tient à la revitalisation des pratiques et de leur adaptation aux modalités locales des politiques de la ville qui préconisent la territorialisation comme remède après l'échec, souvent provoqué, de la mixité sociale*. ». *cf.* Benveniste, A. (2004), *op. cit.*, p. 9.
[2503] *Cf.* Zwilling, A.-L. (2014), *op. cit.*, p. 190.

contourner les contraintes intersectionnelles qui pèsent sur elles, en tant que femmes, croyantes et musulmanes[2504]. Parfois vus comme la consécration d'une communautarisation de la société[2505], les accommodements raisonnables présentent l'intérêt de permettre la réunion, en un même lieu, d'individus aux options religieuses diverses et parfois opposées (entre croyants et non-croyants, entre croyants libéraux et croyants orthodoxes)[2506]. Évidemment, certaines pratiques religieuses entendent précisément lutter contre la réunion de la diversité. Pour en donner un cas qui implique des juifs orthodoxes, c'est notamment ce qu'a dû trancher la Cour suprême états-unienne, à qui des responsables satmar ont fait savoir que le droit des femmes à conduire des bus scolaires allaient à l'encontre de leurs convictions religieuses (au nom de la séparation des textes). En 1987, elle a ainsi jugé que le plus important pour l'État était de garantir la séparation de l'Église et de l'État : le droit des femmes à conduire des bus surpasse les convictions religieuses. Les hassidiques concernés se sont alors retirés du système de transport, pour emprunter le coûteux service de bus mis en place par leur communauté[2507].

En résumé, les réponses défavorables n'engendrent pas de changement de stratégie : le ton contre les institutions publiques se fait certes particulièrement critique, mais le seul changement tangible est le contournement stratégique. Les ressources organisationnelles sont, enfin, limitées, et ce, pour deux raisons. Premièrement, les cadrages adoptés ne permettent pas une identité collective élargie à d'autres alliés. Deuxièmement, le contournement stratégique est coûteux et ne se pense pas comme une indépendance complète des institutions publiques. En un mot, notamment du fait d'un cadrage plus exclusif qu'inclusif, ils ne tentent pas d'infléchir la gouvernance publique du religieux, et du fait d'un contournement stratégique limité, ils peinent à s'en prémunir.

Section 2 : Des ressources valorielles limitées

Alors que les ressources organisationnelles sont limitées, les juifs orthodoxes disposent-ils de ressources valorielles plus solides pour ménager les conditions d'une

[2504] Karimi, H. (2021), « Voile et travail en France : l'entrepreneuriat féminin en réponse à l'islamophobie », dans Lépinard, E., Sarrasin, O, Gianettoni L., Genre et islamophobie. Discriminations, préjugés et représentations en Europe, Lyon, ENS Editions, 181-200.
[2505] *Cf.* Les tenants de la pensée néo-républicaine Bock-Côté, M. (2016), *Le Multiculturalisme comme religion politique*, Paris, Editions du Cerf ; Pettit, P. (1997), *op. cit.*, (2011), *Republicanism : A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press.
[2506] En Allemagne, un juge le prescrit comme accommodement raisonnable pour que des filles de confession musulmane aillent à la piscine avec les autres. *Cf.* Dieu, F. (2019), *op. cit*., p. 81-108.
[2507] Mintz, J. (1992), *op. cit.*, p. 213-214.

pratique intégraliste ? Autrement dit, leur intégralisme est-il encore de nature à nourrir la quête du modèle de l'« enclave » ?

Pour le savoir, cette section explorera successivement l'hypothèse d'un effritement de l'intégralisme et de l'élaboration de résistances.

1) L'érosion de l'intégralisme

1.1 Une pratique moins orthodoxe

Le contact avec la société environnante induit tout d'abord un relâchement mesuré de la pratique auprès des sous-groupes qui l'investissent le plus, à savoir *Modern-Orthodox* et loubavitch. Lorsqu'ils peuvent faire leurs études en milieu non-juif, certains *Modern-Orthodox* révisent à la baisse certains points de leur pratique. André, 29 ans, nous indique par exemple que lors de ces études en *yeshiva* israélienne, il n'adressait plus la parole aux filles n'appartenant pas à sa famille, et portait le chapeau. Pourtant, depuis son retour, il a progressivement parlé à des filles (et insiste sur ses intentions : « *sans les draguer* »). La raison qu'il invoque est le changement de milieu dans lequel il évolue. En Israël, il était « *le frum* [le juif religieux] *de service* ». « *Là-bas, tout contribue à maintenir la pratique. Aucune femme ne te tend la main* ». A l'inverse, en France, l'exposition à d'autres usages et à la figure de l'autre non religieux vient questionner la pratique. Parfois par l'exemple, par mimétisme, parfois aussi par le ton de l'injonction. De retour en France, alors qu'il effectuait un stage, André aurait refusé de serrer la main à une collaboratrice. Or, après avoir été sévèrement repris à l'ordre par sa directrice de stage, il aurait accepté de s'y soumettre pour la durée du stage.

Parmi les *haredim*, les loubavitch, sont ceux qui font le plus le pari du contact avec la société environnante. A ce titre, ils semblent connaître eux aussi un certain assouplissement de leur pratique. C'est le cas notamment de Tomer, 43 ans, qui répond à la question de la pratique en milieu non-juif :

> « Quand on allume une bougie, dehors, où c'est noir, elle éclaire pour tout le monde. Je peux pas *casher* la lumière, elle éclaire pour moi, elle éclaire pour mon voisin. Dans notre esprit, le travail de faire les Torah *mitsvot*, c'est d'allumer une bougie, d'éclairer, de donner au monde une image de quelqu'un qui vit dans le monde et qui sait mettre les limites dans les choses. Comme je dis, c'est bien pour vous. Par exemple, je fais la demande pendant 3-4 ans d'avoir la nationalité française. J'ai passé les examens. Quand j'ai tout terminé, le dossier est parti à Paris, il est retourné à Chambéry, et je reçois une lettre : je dois retourner à Chambéry avec ma femme. Il y avait une dame, un monsieur, ils voulaient me serrer la main. J'ai pas serré la main à la dame : « C'est pour ça qu'on vous a appelé, que votre dossier est retourné de Paris », parce que la dame qui m'a fait la dernière interview, je lui ai pas serré la main, et elle a signé que je lui ai pas serré la main. […] Paris a décidé de faire une autre interview. Ma femme parlait avec la dame. Deux heures on a parlé. A la fin,

> je lui ai serré la main, et je lui ai expliqué. Je lui ai dit la même chose : « toi tu es ici dans le bureau, tu sers la main à ta collègue chaque matin. Je suis au café tous les matins. La norme c'est de donner des bisous. Notre vie privée est…chacun peut toucher à chacun comme si c'était une chaise ou une table, alors nous on doit rester comme ça pour montrer au monde que j'ai des enfants, ils sont de nous deux, ils sont pas venus, truc, on vit, on travaille, et on garde des limites. C'est pour montrer, c'est pour éclairer le monde. C'est pas une mauvaise chose. […] A cette idée qu'on essaie d'arriver au paradis, il faut […] garder son sac avec les *mitsvot*. Notre travail, c'est pas ça. Si je reste à la *yeshiva*, c'est comme allumer la bougie ici [dans une salle éclairée], ça sert à rien. C'est pas pour ça que *Hakadosh Baruch* [Béni soit le saint, Dieu] m'a donné la flamme. » - Tomer, 43 ans.

Si cette demande de l'administration est avérée, ce serait un exemple du contrôle plus substantialiste exercé par les institutions publiques (*cf.* chapitre 6) qui chercheraient à vérifier une adhésion à certaines « valeurs », touchant notamment aux relations entre femmes et hommes. En outre, dans cette interaction avec l'administration française, Tomer a été confronté à l'altérité et s'est vu questionner sa pratique. Dans la logique de son propos, c'est au nom de la conception loubavitch du monde, pour donner une bonne image, que Tomer, pourtant *haredi*, a accepté de transiger avec sa pratique. Le but recherché est d'établir une relation avec son interlocutrice, mais aussi, d'une certaine manière, montrer le bon exemple, l'exemple d'une attitude décente, pudique mais respectueuse de la sensibilité de ses interlocuteurs, et plus largement, du pays d'accueil. Un tel assouplissement pourrait éventuellement s'expliquer face à une interlocutrice juive, envers qui il serait d'autant plus important de se montrer affable qu'elle pourrait constituer une recrue. Pourtant, Tomer n'évoque pas ce point, et pour cause, il ne dispose d'aucune information quant à l'éventuelle judéité de son interlocutrice. Quoi qu'il en dise, et malgré sa présentation du projet loubavitch, il semble donc transiger si ce n'est avec le texte[2508], du moins avec une pratique en vigueur chez les orthodoxes au nom d'un intérêt bien compris : celui d'obtenir sa naturalisation. Quoi qu'il en soit, pour montrer une bonne image ou par pragmatisme, Tomer entend ne pas se voir refuser ses papiers pour une poignée de main refusée.

Mais l'effritement touche aussi, de manière peut-être plus contre-intuitive, les bastions *haredim* qui présentent une sorte d'épure de la culture de l'« enclave ». Les écoles en sont un révélateur aux individus :

> « Je parle avec les filles. La moitié de mon travail, c'est de parler aux filles : « pourquoi vous n'êtes pas allées en cours ? Pourquoi vous avez eu 10 ? Qu'est-ce qui se passe ? Vous parlez, votre jupe est trop courte ». Au moins 1h30 par jour. A part ça, je donne cours. Je tiens toute la spiritualité de l'école, et je dois dire que *HaKadosh Barouch, Barouch Baal u Shémo* [Béni soit le saint, béni soit le Maître et son Nom] m'a donné une grande force : j'arrive. » - Samson, 60 ans.

[2508] Le contact ente hommes et femmes non mariés est fortement encadré moins par la Torah que par les commentaires ultérieurs. *Cf.* les commentaires de Maïmonide dans le *Sefer Kedoucha*, partie *Issourei Biah*.

En tant que responsable dans un établissement éducatif, Samson accorderait ainsi une attention considérable aux élèves, de même qu'Ytzhak, 35 ans, qui dit apporter « *un soutien moral et émotionnel aux jeunes* ». En outre, ces échanges porteraient entre autres sur des comportements jugés insatisfaisants, comme des absences en cours, des résultats insuffisants ou une *tsniout* relâchée. Or, par cela même qu'ils surviennent, ces comportements indiquent que l'obéissance des élèves n'est pas aussi rigoureuse que ce que des responsables éducatifs veulent bien en dire (*cf.* chapitre 2). Ils indiquent que même une citadelle *haredi* est traversée notamment par un affaiblissement de la *tsniout*, auquel il s'agit de remédier. C'est même, de manière générale, la vie en établissement *haredi* qui pèse sur certains élèves :

> « **Enquêteur** : Par exemple, qu'est-ce que vous avez remarqué qu'il faut adapter ?
> **Enquêté** : On est conscient qu'avec les élèves on se met à leur place, et des fois, certains ont besoin de parler. On sent qu'un élève n'est pas bien, surtout les premiers mois quand ils quittent leur maison, l'internat est une expérience pour eux. Ils ont déjà fait de la colonie mais se prendre en main c'est une expérience. Des fois certains ont besoin de parler, quand on voit qu'un élève dans un cours n'est pas présent on se demande ce qu'il se passe. On prend contact personnellement, on discute, on trouve une solution. Soit il rentre au bout de deux semaines il va prendre un *Shabbat* chez lui ou des fois, vu qu'il n'est pas bien, on va le laisser se reposer une semaine de plus, on va essayer de s'adapter, plus respirer et prendre son aise. De manière générale on essaie d'avoir une rigueur avec tout le monde parce que si on commence à se relâcher tout le monde essaie de tirer de son côté mais au cas par cas on essaie de faire un peu plus pour ceux qui ont besoin.
> **Enquêteur** : Vous avez l'impression qu'au fil des générations ils ont plus de difficultés ?
> **Enquêté 2** : Un enfant de 15 ans aujourd'hui est moins mature qu'il y a quelques années. Quand ils arrivent en seconde c'est pas la même maturité. Il y en a qui sont premiers de famille, des aînés donc automatiquement ils sont une certaine maturité, et ceux qui sont derniers de mature sont moins matures. Mais au fur et à mesure du temps on voit qu'ils sont plus petits, ils ont besoin de gadgets. Dès qu'ils sont en dehors de leur maison ils sentent un grand manque. Les jeux vidéo par exemple ils n'y ont pas accès. L'établissement par exemple aujourd'hui ça les coupe. Il y a des parents qui les envoient en internat pour les séparer de ça. Au début ils ont un certain temps d'adaptation, de nos jours plus qu'avant. » - Yan, 52 ans, Tobie, 36 ans.

Ces deux enquêtés reprennent à leur tour la position pleine de mansuétude à l'égard des élèves, les autorisant, au besoin, à s'absenter un temps de la *yeshiva*, tout en continuant de se revendiquer d'une certaine rigueur (*cf. infra*). Ils font en outre état de difficultés croissantes de la part des élèves à se conformer à la vie en internat *haredi* : plus attachés aux jeux (vidéos), ils demeureraient dans un état infantile, peu mature. Or, ces deux traits marquent l'allongement de la période que constitue la jeunesse, bien au-delà des milieux juifs orthodoxes[2509]. La jeunesse aurait alors besoin de davantage de

[2509] Galland, O. (2017), *op. cit.*, p. 79-80, p. 176-177.

réconfort, voire de protection, tant seraient progressivement reconnus les besoins émotionnels des enfants[2510]. Qu'ils se retrouvent même dans des familles orthodoxes - dont sont issus la plupart des élèves de *yeshiva*-, indique que les milieux orthodoxes sont eux-aussi touchés par ces phénomènes d'hédonisation. Or, parfois, ce relâchement des pratiques ne peut être totalement corrigé. C'est ainsi qu'un père loubavitch fait état de la pratique moins assidue de ses enfants :

> « **Enquêteur** : Vos enfants sont loubavitch aussi ?
> **Enquêté** : Oui, tous sont loubavitch. A leur degré, bon, mais ils sont loubavitch bien sûr.
> **Enquêteur** : C'est-à-dire à leur degré ?
> **Enquêté** : Vous savez, « à leur degré », ça veut dire… [silence] Comment dire… Ils ont euh… Comment dirais-je, ils ont leur façon de vivre, leur façon de vivre leur judaïsme. Ils sont loubavitch, bon. Quand je dis à leur degré c'est-à-dire selon leur ressenti, leur vécu, leur famille, ils sont loubavitch, c'est sûr, ils s'affichent loubavitch. Bon, est-ce qu'ils sont autant que nous les parents ? Malheureusement, ce n'est pas toujours à 100%, mais même s'ils sont à 90%, c'est déjà bien. » - Ron, 67 ans.

Il est difficile de dire sur quels points de la pratique les enfants en question sont plus souples, moins rigoureux que leur père, tant est perceptible la gêne de cet enquêté. Un indice peut cependant être relevé. Tout d'abord, ces enfants « *s'affichent loubavitch* », c'est-à-dire qu'ils reprennent les codes vestimentaires loubavitch, ce qui déplace le doute sur leur intérieur, leurs convictions. Or, c'est « *leur ressentie, leur vécu* » qui se distingue de la pratique de l'enquêté. Une hypothèse serait alors que les enfants de Ron sont moins pénétrés que lui du bien-fondé de l'*ethos* loubavitch dans son ensemble, de son utilité au service de Dieu. Ils seraient moins convaincus de la signification religieuse, voire cosmique, mystique, censée irriguer le moindre point de la pratique loubavitch. D'où peut-être la difficulté de Ron à répondre à notre question. Le trouble qu'il exprime tend à accréditer le recul, même modéré, de la pratique des *haredim*. Il est par ailleurs révélateur d'une certaine perplexité des orthodoxes face à ce phénomène, auquel ils peineraient à trouver réponse. Interrogé sur ce point, il ne peut, après une pénible reformulation, que donner une proportion estimée de la pratique conservée. Il semble se féliciter de ce pourcentage malgré tout élevé (« *c'est déjà bien* »), ce qui peut relever soit d'une gêne dissimulée dans le cadre de l'entretien avec un tiers, soit d'une réjouissance sincère. Le second cas serait particulièrement significatif de la perte progressive de la référence religieuse : non seulement au cours de la transmission, elle perdrait de son pouvoir informateur, de sa capacité à imprégner les cœurs, mais en plus, cet amoindrissement ne serait pas de nature à susciter

[2510] *Ib*., p. 37-56.

d'inquiétude de la part d'un tenant de l'orthodoxie (Ron a occupé d'importantes fonctions dans l'organigramme loubavitch). Toutefois, Ron est loubavitch et entretient à ce titre un certain contact avec la société environnante. Ce relâchement relatif de la pratique de ses enfants pourrait ainsi s'expliquer par cette proximité avec un autre plus pernicieux qu'il n'y parait. Et pourtant, la même tendance s'observe en milieu « enclavé », à l'échelle de la communauté d'Aix-les-Bains :

> « **Enquêteur** : Vous disiez que la communauté était très orthodoxe, aujourd'hui un peu moins.
> **Enquêté** : Quand je dis « on », le cœur est resté très orthodoxe. Il y a dans l'ensemble des familles, certaines familles qui le sont moins alors qu'à l'époque, on les trouvait moins. Là, on les voit. Il y a quelques personnes qui sont parfois des petits-enfants de personnes qui habitaient ici, qui sont restés ici non pas par conviction mais parce que c'est une ville agréable.
> **Enquêteur** : Comment on peut le voir ? La *tsniout* est moins…
> **Enquêté** : Iui la *tsniout* est moins manifeste. Je dis pas qu'elle est complètement relâchée, mais c'est moins rigoureux. Au niveau de la pratique, c'est moins rigoureux. La *cacherout*, on recherche moins les petits [détails], c'est un peu moins rigoureux tout en étant bien sûr bien, ça restera orthodoxe, mais c'est moins recherché. Dans la vie de tous les jours, l'orthodoxe, celui est qui pris par cette préoccupation, il ne pense qu'à sa pratique religieuse pratiquement la journée, même quand il va travailler, son souci premier ce sera ça, c'est le sens de sa vie. Alors que là, on a des gens [pour] qui la pratique est correcte, mais à côté on s'arrange un peu de certaines choses. Ça reste très minoritaire mais ça commence à se faire sentir, en espérant que ça s'arrête. » - Shmuel, 60 ans.

Ce constat rejoint, à plus de 500 kilomètres de là, celui de Ron, puisque, là aussi, la pratique semble se déliter, au moins en partie, auprès d'une certaine portion de la population *haredi*. Culture « enclavée », ce cas de figure présente lui aussi un affaiblissement diachronique de la pratique, qui apparaît par la comparaison des jeunes générations aux générations précédentes. Il ne s'agit donc pas que d'un phénomène isolé, limité aux zones de contact avec la société non-juive. Là encore, si la façade orthodoxe, c'est-à-dire la pratique, est préservée, les convictions, elles, seraient en recul. Or, ce que dessinent ces tendances, décrites par Shmuel et Ron, c'est une évolution vers une forme de judaïsme traditionnaliste, souvent décrite par les orthodoxes eux-mêmes (*cf.* chapitre 3) comme une pratique sans conviction, comme des gestes effectués par inertie, sans réflexion profonde sur leur sens. Degré supérieur de cette fracturation en terres orthodoxes : la pratique est moins habitée, moins investie de sens, mais elle commence également à se faire partielle ; en témoigne l'impératif de *tsniout*, l'un des marqueurs de l'orthodoxie, suivi moins rigoureusement. A la lecture de la formule « *c'est moins*

recherché », l'on comprend que le goût de la perfection, l'*« extremist sweetness* »[2511], cette attention inquiète portée vers une pratique cachère, est en recul.

Certains individus vont encore plus loin, et en viennent à sortir de leur communauté orthodoxe, même *haredi*[2512]. Mendi, 74 ans, fait par exemple état de départs qui affectent la communauté d'Aix-les-Bains, comme cet ancien étudiant, aujourd'hui « *marié à une non-juive* » avec « *des enfants non-juifs* ». Les mêmes départs se retrouvent à Strasbourg. C'est le cas de Ruben, 29 ans, qui se détache progressivement de la pratique tout en demeurant au sein de sa communauté strasbourgeoise :

> « Moi, clairement, actuellement niveau *casher*… me concernant c'est plus une histoire d'éducation […]. Mais quand on a une certaine éducation, très orthodoxe depuis l'enfant, c'est dur, c'est dur. C'est pas forcément la croyance qui va faire que vous allez pas manger un Macdo. Il y a des blocages qui sont profondément ancrés. […] Donc, actuellement, je ne suis pas *shomer Shabbat* [qui respecte *shabbat*] [voix très faible pour « *shomer Shabbat* »]. Après, parfois, c'est compliqué avec mon entourage, il y a des choses que je fais parce que je peux pas faire autrement. […]
> **Enquêteur** : Qu'est-ce qui fait que vous continuez à faire ? Le regard des autres ou un mécanisme très ancré ?
> **Enquêté** : Chez moi, je fais ce que je veux, et à l'extérieur, mes amis le savent, c'est pas un problème. Avec mes amis, je n'ai pas honte de quoi que ce soit, j'estime que je n'ai pas à avoir honte. Mais, par rapport à ma famille, ça veut dire que si je rentre chez moi je rentre avant *Shabbat*, sinon je ne rentre pas. Par exemple, vendredi j'ai pris l'avion. Mon avion était, déjà quand on est *shomer Shabbat*, on prend pas l'avion à 14h pour atterrir à 16h, à 15h. Je l'ai pris. Mon vol a été retardé de quelques heures, pourtant je l'ai pris. Je vais vous dire. Si j'avais dû aller, rentrer chez moi et débarquer chez mes parents à 20h, je l'aurais pas fait, pour vous dire. Parce que ça leur aurait fait de la peine etc. C'est un peu du respect aussi. »

> « Niveau pratique, avant je mettais les *tefillins* tous les jours, je me couvrais les cheveux tous les jours. J'ai commencé à plus mettre les tefillins au bout d'un ou deux ans je me rappelle plus. On m'obligeait à étudier, ça j'ai arrêté aussi. En fait, pour vous expliquer, je ne supporte pas l'étude des textes, j'en ai fait trop quand j'étais trop jeune. »

C'est donc un phénomène de pression de groupe qui pousse Ruben à prolonger, au moins partiellement, une attitude mécanique. C'est pour préserver une image sociale, surtout auprès de ses parents, qu'il ne va pas jusqu'à revendiquer complètement son nouveau mode de vie. Mais c'est aussi en raison de mécanismes, d'un *habitus* profondément inculqué, qu'il maintient quelques aspects de la pratique, comme le respect de la *cacherout*. Malgré cette pratique par inertie, Ruben aurait dépassé la position traditionnaliste dans la mesure où il n'observe plus un point aussi central dans le judaïsme que le *shabbat*. Parmi la pratique orthodoxe et les injonctions collectives à

[2511] *Cf.* Yuter, A. (1996), *op. cit*.
[2512] En Israël, en dépit de statistiques officielles sur le sujet, les sortants ont été estimés en 2014 à plus de 1 300. *Cf.* (non signé) (02/05/2014), « Between worlds », *Jerusalem Post*, cité dans Heyman, F. (2015), *op. cit.*, p. 15.

s'y consacrer, l'enquêté fait ainsi apparaître l'individu. Il s'offusque ainsi de la direction imposée à l'enfant d'une famille amie :

> « Le troisième enfant est parti à l'âge de 14-15 en *yeshiva ktana*. J'ai pas osé lui dire : « mais tu crois vraiment qu'il a le choix ton gamin ? Tu crois vraiment que son esprit, tu crois vraiment qu'il n'y a pas d'influence ? Qu'il fait ce choix librement ? ». « Papa il est religieux, papa il fait ça ». Combien de familles on fait médecine parce que papa a fait médecine ? C'est pas forcément un élément à mon avis propre à la religion. Il y a beaucoup d'influence sociale. Il n'a pas le choix. Le gamin, pour moi, il n'a pas le choix. « Il ne voulait pas te décevoir », et elle me le dit pour me montrer qu'elle est ouverte. Je suis pas convaincu même qu'elle lui a vraiment posé la question : « tu fais ce que tu veux, si tu veux faire des études, tu peux en faire ». C'est vrai qu'il y a une certaine reproduction. »

Une reproduction mécanique qui aliène le libre-arbitre de l'individu, voilà ce contre quoi s'élève Ruben. Il n'attaque pas la foi en tant que telle, ni le lien particulier qui lierait Dieu au peuple d'Israël, mais les pratiques sociales qui forcent les individus à se conformer à une éthique de vie standardisée. Pour évoquer son rapport à la pratique, il convoque d'ailleurs *La lamentation du prépuce*, de Shalom Auslander[2513] :

> « J'étais en train de vous parler de Shalom Auslander. Lui, justement, à un moment, il dit qu'il n'est pas pratiquant mais il est religieux. À tout moment, il aura le sentiment de culpabilité, ou de la crainte de Dieu qui reviendra. Comme dit, il dit justement à des moments : « ceux qui m'ont élevé diront que je ne suis pas religieux, ils se tromperont. Je ne suis pas pratiquant mais je reste douloureusement fatalement incurablement pathétiquement religieux. ». Il est toujours religieux même s'il n'est pas pratiquant. Ça me relie à moi, par ce côté-là. »

C'est donc de manière détournée que Ruben se sent le plus à l'aise pour parler de son rapport à la pratique. Aidé pour trouver les mots justes, il fait ainsi valoir la perpétuation de son rapport à Dieu, mais un rapport plus intime, plus personnel, qui, débarrassé d'une pratique englobante et omniprésente, ne se donne plus à voir au monde. Par l'abandon d'un point central de la pratique orthodoxe (le *shabbat*) et sa critique du poids de la socialisation communautaire, il quitte l'univers intégraliste. Un pas considérable pour quiconque a fait toutes ses études dans des établissements éducatifs *haredim*. Ruben, comme nombre de sortants, ne verse donc pas dans un athéisme catégorique comme l'on pourrait s'y attendre[2514], mais développe une identité à traits d'union[2515], mêlant socialisation *haredi* et un certain libre-arbitre. Plus que la religion

[2513] Auslander, S. (2008), *La lamentation du prépuce*, Paris, Belfont.
[2514] Davidman, L. (2014), *op. cit.*; Shaffir, W. (1987) « Leaving the ultra-Orthodox Fold: Haredi Jews who defected », *Jewish Journal of Sociology*, 2(29), 97-114; Belfon, D. dans Enstedt, D., Larsson, G., Mantsinen, T. (dir.), *Handbook of Leaving Religion*, Leiden, Brill, 142-153. Sur un ton plus personnel, *cf.* Alderman, N. (2007), *op. cit.*; Potock, H. (1971), *My Name is Asher Lev*, New-York, Ballantine Book.
[2515] *Cf.* par exemple Calgar, A. (1997), « Hyphenated identities and the limits of "culture" », dans Modood, T., Werbner, P. (dir.), *The politics of multiculturalism in the New Europe: Racism, identity, and community*, New York, St. Martin's Press, 169–185 ; Kallen, H. (1998), *Culture and Democracy in the United States*, New-York, Transaction Books.

en soi, la croyance en une relation au divin, c'est le caractère total, omniprésent de l'institution qui est rejeté. En cela, Ruben s'inscrit de plain-pied dans la modernité religieuse et procède à une confessionnalisation, une privatisation de son propre croire.

1.2 Individualisation, subjectivation, relativisme

C'est que même des responsables communautaires, y compris des rabbins, sont marqués par cette individualisation.

> « C'est un système énorme, la *Halakha*. C'est assez magnifique. Donc maintenant sur internet, on peut avoir des réponses à n'importe quelle question, si elles sont techniques. En revanche, celles sur l'humain, la dimension existentielle de l'individu, ça, c'est un peu l'objet de notre consultation, et ça demande beaucoup plus de maturité. C'est vraiment de…vraiment de…beaucoup de signes psychologiques. On est énormément…énormément sollicité. […] On sait que c'est dur, on sait que c'est très dur, parce qu'en fait, on n'a pas de, l'une des fonctions qu'on a c'est d'essayer de souffrir avec les personnes parce que c'est complexe vraiment la psychologie, c'est de réfléchir ensemble, c'est un petit peu ça. Là, c'est une question fondamentale, mais il y a aussi des questions : « qui me dit que c'est le bon ? », que ce soit un garçon ou une fille. « Comment je peux savoir si c'est le bon ? ». Alors, on n'est pas des marabouts, c'est-à-dire qu'on hésite, voilà on essaie de rationnaliser un peu tout, les émotions, ce monde tellement complexe à définir. On réfléchit, on essaie de poser des questions, de faire avancer les gens, mais il y a… quelque chose de typiquement français je pense. On a quand même appris à raisonner, à dire justement en math, il y a des processus de déduction qui sont rôdés, mais on n'a pas appris à décider en France. Les gens ne savent pas prendre de décisions. […] Voilà, c'est des gens face à des vrais dilemmes de la vie, « on va se marier », voilà, toutes ces questions, ils ont tellement pas appris à choisir, qu'à toutes les étapes de la vie ça arrive, c'est comme ça, et ils aimeraient tellement qu'on prenne une décision pour eux. » - Zvi, 37 ans.

Ce rabbin *Modern-Orthodox* indique ainsi être fréquemment consulté par les étudiantes de son école, auxquelles il s'efforcerait d'apporter un soutien psychologique. D'une part, cette importance reconnue à la psychologie des individus peut être vue comme une certaine individualisation de l'enseignement, où l'individu vaut d'une certaine manière en tant que tel, sans être écrasé par les insignes personnages bibliques érigés en exemple. D'autre part, en procédant ainsi à une distinction entre des questions « techniques » et des questions « sur l'humain », Zvi semble marquer un pas de côté par rapport à l'orthodoxie. En effet, les réponses aux premières sont facilement accessibles et en autonomie, grâce à internet. Les réponses aux secondes nécessitent non seulement l'appui d'un rabbin, mais aussi plus de ressources de sa part, en termes de temps et d'expérience. Autrement dit, la *halakha* ne serait pas aussi simple dans ce genre de cas à appliquer, ne serait pas un guide aussi clair à suivre pour orienter tout à chacun dans son parcours. Une telle attitude envers les textes sacrés reviendrait ainsi à en limiter, d'une certaine manière, la portée ; eux qui ne suffiraient plus. En cela, elle contraste avec une certaine attitude *haredi*, faisant des personnages bibliques des exemples à

suivre, sans d'autre difficulté particulière (*cf.* Roni, chapitre 2). La dernière phrase de cet extrait est particulièrement révélatrice de l'état d'esprit de ce rabbin. En effet, il se démet de la responsabilité de régenter la vie des membres de sa communauté, et ce faisant, se destitue dans une certaine mesure de la position d'autorité que les rabbins orthodoxes occupent. En d'autres termes, le modèle d'un rabbin prescrivant des attitudes à partir des textes religieux n'est pas ici repris. Il laisse au contraire place à des considérations proprement personnelles (la psychologie de l'individu), face auxquelles un responsable communautaire reconnaît de lui-même ses limites. En cela, non seulement l'individu se voit davantage considéré dans sa singularité propre, mais en plus il acquiert une marge de manœuvre, un espace d'autonomie au sein, ou plutôt, à la marge d'un système de sens englobant. Même dans la bouche d'un rabbin *haredi*, les choix de vie, les décisions influençant potentiellement le parcours d'un individu, lui appartiennent :

> « **Enquêteur** : Qu'est-ce que vous en pensez, que les jeunes fassent des études de *hol* ? C'est important ou ce serait préférable qu'ils se concentrent sur le *kodesh* ?
> **Enquêté** : Tout dépend de ce qu'ils veulent faire dans leur avenir. Il y a parfois des jeunes qui me demandent : « est-ce que je fois faire mon bac ou non ? ». En réalité, tout dépend du milieu où tu évolues. Si dans ta famille on est conscient que notre but, c'est l'étude de la Torah et l'application des lois de la Torah, alors tu n'as pas besoin de bac. Mais si tu es entouré dans ta famille, même si les gens sont pratiquants… souvent ils disent à leurs enfants, « si vous n'avez pas le bac, qu'est-ce que vous allez devenir ? des ratés ! ». Alors si vous vivez dans une telle ambiance, je peux pas vous conseiller de vous adonner uniquement aux études de *kodesh*, sinon vous allez un jour vous dire « j'ai raté ma vie » - Yossef, 83 ans.

Alors que nous nous attendions, dans ce fief *haredi* qu'est Aix-les-Bains, à un rejet des études profanes, éventuellement amendé par la nécessité de passer des compromis avec la société environnante à des fins financières (*parnassa*), Yossef s'en remet à l'individu. Au lieu de défendre l'étude à temps plein de la Torah et le service de Dieu, supérieurs en dignité à tout autre activité, il s'emploie à les relativiser, en fonction du milieu familial de l'individu. L'argument final est lui aussi empreint de psychologie : un élève peut légitimement opter pour des études profanes, aux côtés d'études religieuses, en prévision de sa propre perception de lui-même. Que l'activité la plus noble du système orthodoxe soit restreinte, relativisée, par l'une des plus hautes figues d'une des communautés les plus orthodoxes, pour un motif réputationnel et psychologique, recognitif, marque l'affaiblissement évident de l'intégralisme. Se faisant de la sorte compréhensif, il peut de lui-même faire des concessions à la société environnante, incarnée ici par le milieu familial et sa valorisation des diplômes.

Ce souci croissant de l'individu, envisagé dans ses préférences et ses besoins spécifiques, n'est pas que le fait de quelques étudiants ou enseignants dans quelques établissements éducatifs. Ce courant traverse plus largement le judaïsme orthodoxe. Certaines questions deviennent en effet plus audibles, comme la santé mentale, qu'elle soit perturbée par le surmenage[2516] ou des violences sexuelles[2517]. La satisfaction des besoins, à la fois intellectuels et psychologiques des enfants, constitue d'ailleurs un argument de vente pour ainsi dire de certaines écoles, clamant garantir l'épanouissement de leurs élèves[2518]. Assurer l'épanouissement des enfants passe également par la pratique d'activités physiques et des institutions *haredi* telles que le *Beth* Rivka du XIX[e] arrondissement[2519] ou la *yeshiva* de Bussières[2520] en proposent. *« Une panoplie d'activités et des distractions variées. A titre d'exemple, en hiver, après avoir étudié pendant deux mois consécutifs, les ba'hourim vont se détendre à la montagne pour y passer un séjour inoubliable agrémentés d'activités exceptionnelles* »[2521]. Et pourtant, pour rappel, la *yeshiva* de Bussières pratique la culture de l'« enclave »[2522]. C'est donc bien que même des bastions *haredim*, insérés dans la culture de l'« enclave », sont eux-mêmes touchés par ce nouveau discours sur les activités physiques : autrefois considérées comme du temps d'étude perdu (*bitul zman*), elles deviennent un outil à développer, qui soutient l'étude des textes biblique et talmudique[2523]. Pour aller plus loin, l'attention au corps et au divertissement s'autonomise pour ainsi dire, et devient un sujet valable en soi. C'est ainsi que dans certaines communications, elle est même déconnectée de toute activité d'étude. *Actualité juive* fait par exemple la promotion d'activités de divertissement[2524], comme la bande dessinée[2525], le cirque[2526], et même de séjours de vacances sans qu'il soit fait mention de cours ou de temps d'étude[2527]. Or, même le journal français le plus orthodoxe, *Haguesher*, est concerné, comme on le voit sur cette affiche.

[2516] *Haguesher*, n°576, 12/02/2020, p. 19.
[2517] Le *rav* Elie Lemmel est par exemple engagé contre les abus sexuels, lui qui organise à ce titre de multiples conférences sur le sujet. En outre, des cas de violences, pas toujours sexuelles, se font jour, comme un récent scandale de maltraitance à la *yeshiva* de Bussières, qui a provoqué des émois jusqu'au Consistoire. (non signé), (01/02/2022), Soupçons de maltraitance dans une école talmudique : les responsables arrêtés, une quarantaine de mineurs pris en charge », *Le Monde*.
[2518] *Haguesher*, n°540, 20/03/2019, p. 15 ; *Haguesher*, n°555, 28/08/2019, p. 23.
[2519] L'école propose notamment des cours de zumba, une activité en fort développement dans la société environnante, *Actualité Juive*, n°1484, 21/06/2018, p. 28.
[2520] Pendant les fêtes à la *yeshiva* de Bussières, le programme est allégé : étude le matin et activités sportives l'après-midi : football, moto et quad. *Cf. Haguesher*, n°560, 07/10/2019, p. 34.
[2521] *cf. Haguesher*, n°546, 15/05/2019, p. 16.
[2522] Dans le même article, il est indiqué que cette « *institution se tient à l'écart de l'agitation et des diverses tentations des grandes villes.* ».
[2523] *Cf.* Hakak, Y. (2012), *op. cit.*
[2524] *Actualité Juive*, n°1555, 13/02/2020, p. 27.
[2525] Il est par exemple significatif d'une évolution en cours qu'*Actualité Juive*, dans son numéro 1551 du 16/01/2020, p. 31, évoque le salon de la BD dans la communauté de la rue de Montevideo sans référence à des filtres ou des exemples bibliques. Ce journal publie même une image de bande dessinée à l'occasion de l'exposition « Super-héros, mémoire et identité juive » du centre Edmond Fleg de Marseille. *Cf. Actualité Juive*, n°1554, 06/02/2020, p. 27.
[2526] *Actualité Juive*, n°1556, 20/02/2020, p. 7.
[2527] *Actualité Juive*, n°1544, 21/11/2019, p. 24-45.

Illustration 39 - Publicité pour un séjour de *Pessah*, à la montagne



Source : *Haguesher*[2528]

Ici, les marqueurs orthodoxes sont encore relativement nombreux : une synagogue est à disposition, des conférences en présence d'un rabbin sont prévues. Plusieurs garanties de *cacherout* sont également données, comme l'absence de légumineuses (les *kitniot*, interdites à *Pessah*). Mieux : éviter la *chrouia* (c'est-à-dire qu'une *matsa*, le pain consommé à *Pessah*, ne trempe dans de l'eau, au risque de faire fermenter l'éventuelle farine restante) est une pratique *haredi* absente du Talmud, et témoigne d'un degré élevé de pratique. Le *hekhsher* (le tampon de *cacherout*) est du reste présent en hébreu également, s'adressant ainsi aux initiés. Toutefois, les activités physiques n'y sont plus envisagées comme propitiatoires à l'étude, mais consacrées en tant que telles. D'autres affiches vont encore plus loin, dans la mesure où elles assument un effacement relatif de l'orthodoxie.

[2528] *Haguesher*, n°535, 19/02/2019, p. 25.

Illustration 40 - Publicité pour un séjour d'été à la montagne



Source : *Haguesher* [2529]

Certes des marqueurs de l'orthodoxie subsistent. Il s'agit notamment de l'inscription en hébreu, en haut à droite, de « BSD » « Besiyata dishmaya » (« avec l'aide des cieux »), la présence d'un ministre du culte (*hazan*), surveillance stricte de la *cacherout* (*glatt*), Richard Darmon, contributeur régulier de *Haguesher*. Mais aussi des éléments non religieux : les deux personnes figurant sur l'affiche ne portent pas la tenue vestimentaire orthodoxe (*cf.* chapitre 1), ni même de kippa, des « activités », des cours de krav maga, et même des cours d'« *abdos fessiers* ». Outre le dernier élément, qui traduit clairement une attention nouvelle pour le corps et la santé, signe d'individualisation, tous sont présentés comme des gages d'attractivité. Le programme se distingue moins par son orthodoxie que par le confort et le divertissement qu'il propose. Ces marqueurs d'orthodoxie sont même plus censés rendre compatible le programme avec un public orthodoxe, plutôt que proposer un programme lui-même orthodoxe. De plus, les autres intervenants ne sont pas présents en tant que responsables religieux : Aaron Monterfiori dirige une organisation de coaching de couples juifs [2530] et Joël Guedj est professeur d'histoire. Kangourous club est enfin une organisation de

[2529] *Haguesher*, n°508, 20/06/2018, p. 5.
[2530] PDG de "Bne Kincha Mariages juifs". *Cf.* https://www.voyagercacher.com/voyages/ete_2018_france_montagne_flaine.htm, consulté le 16/02/2022.

voyages *casher*. Et même les marqueurs orthodoxes paraissent affaiblis : un *hazan* (ministre-officiant) occupe une position moins élevée que celle du rabbin, Richard Darmon est certes entre autres contributeur à *Haguesher* mais il n'est pas rabbin. Ces deux affiches marquent donc un éloignement de l'orthodoxie dans la mesure où elles consacrent la légitimité *per se* d'activités autres que l'étude, la vie de famille ou la *parnassa*. La deuxième va cependant plus loin dans la mesure où l'activité physique est tellement valorisée qu'elle peut se dispenser de tout encadrement religieux. Le journal *Haguesher* est ainsi révélateur d'un affaiblissement, selon des rythmes variés, de la référence religieuse au profit d'activités séculières. L'intégralisme apparait donc fragilisé puisque le rapport au divin ne parvient plus à englober de son sens tous les aspects de la vie d'un individu.

L'une des modalités de la pluralisation contemporaine est l'emprunt à plusieurs traditions, dans lesquelles un individu puise des ressources pour se constituer une pratique sur-mesure[2531]. Or, les juifs orthodoxes présentent eux-aussi des signes de ce bricolage individuel, en particulier avec le bouddhisme[2532]. Par la réflexion qu'il propose sur la douleur, susceptible de dépassement par la méditation, il entre parfois en résonance avec la Shoah[2533]. Trois positions sont représentées « *allant d'une conception pluraliste au déni de la spécificité de l'Autre* », à savoir « *une relativité culturelle qui confirme les héritages : « le bouddhisme a sa part de vérité, mais seul le judaïsme sied à un juif » ; une promotion de soi sur un mode concurrentiel : « il y a la même chose dans le judaïsme. » ; l'annihilation du concurrent pas absorption : « tout est dans le judaïsme, et rien de plus, -au contraire- n'est dans le bouddhisme, donc le bouddhisme, qui en est issu, n'en représente qu'un fragment.* »[2534]. Or, certains orthodoxes se retrouvent dans la première attitude. C'est le cas notamment du rabbin Elie Lemmel[2535], dont certaines des réflexions se rapprochent d'une perspective bouddhiste. Son ouvrage

[2531] Obadia, L. (2007), « Etre juif et bouddhiste », dans Attias, J.-C., Benbassa, E. (dir.), *Des cultures et des Dieux. Repères pour une transmission du fait religieux*, Paris, Fayard, 661-669 ; Lamine, A.-S. (2013), *op. cit.*

[2532] Altglas, V. (2014), *From Yoga to Kabbala. Religious exoticism and the logics of bricolage*, New York, Oxford University Press ; Obadia, L. (2015), *Shalom Bouddha : judaïsme et bouddhisme, une rencontre inattendue*, Paris, Berg International ; Gottlieb, D., Tatz, A. (2008), *Lettres à un juif bouddhiste*, Feldheim Publishers, Spring Valley. Feldheim Publishers est une maison d'édition orthodoxe, dont la localisation est révélatrice.

[2533] Niculescu, M. (2013), « Vous avez dit juif-bouddhiste ? » Conflictualités intracommunautaires autour des adhésions juives au bouddhisme » dans Lamine, A.-S. (dir.), 137-148, p. 139. L'association du judaïsme au bouddhisme est cependant moins prononcée en France qu'aux États-Unis car la diversification (*hyphenisation*) des identités y est moins poussée, et le judaïsme moins diversifié. En outre, la majorité des juifs en France est d'origine sépharade, avec un rapport différent à la Shoah, qu'ils n'ont souvent pas vécu dans leur famille, p. 140-141. Aux États-Unis, des *Modern-Orthodox* considèrent la méditation bouddhique soit comme une pratique du judaïsme, soit comme un supplément, un complément au judaïsme, ou vont jusqu'à considérer le judaïsme comme une pratique méditationnelle *cf.* Niculescu, M. (2019), ""Jewish Mindfulness" as Spiritual Didactics Teaching Orthodox Jewish Religion through Mindfulness Meditation », *Religions*, 11(1) ; (2013), *« Se connecter et prendre l'avion. De San Francisco à Jérusalem, la nouvelle méditation juive en réseau »*, communication à l'AFSR.

[2534] *Op. cit.*, p. 145.

[2535] *Op. cit.*, p. 143.

ayant pour sous-titre *Réflexions sur la rancœur, la colère et les désirs* propose ainsi une sorte de manuel de « *développement personnel selon la tradition juive* ». Si les références à la Torah et à des rabbins de renom sont pléthoriques, cette manière d'aborder la question, le choix de ce vocabulaire, peut faire penser à l'univers de sens bouddhiste. Certes l'implication d'orthodoxes dans la « *Jewish Mindfullness* »[2536] reste limitée ; mais qu'elle existe, et pas seulement sur le mode de la ressemblance, constitue un indice significatif de l'avancement de la pluralisation des appartenances religieuses et spirituelles[2537], et ce, même dans un segment inattendu de la judaïcité. Elle constitue également une autre preuve de l'effritement de l'intégralisme orthodoxe, puisque la référence religieuse est complétée par l'apport d'autres mouvements.

2) Des résistances en question

2.1 Des résistances révélatrices

Pourtant, les responsables communautaires, bien qu'eux-mêmes touchés par ces courants de sécularisation, ne restent pas sans réagir. Au contraire, ils s'efforcent de développer des contre-feu, censés maintenir l'hermétisme du « ghetto ». Pour ce faire, ils tentent de maintenir des dispositifs institutionnels totaux. 3 exemples en seront donnés : l'enseignement religieux, l'usage des nouvelles technologies et le modèle familial traditionnel.

Au sujet de l'enseignement religieux, les réactions de certains responsables éducatifs témoignent d'une certaine tendance au relâchement :

> « J'écoute tout ce que les professeurs disent sur chaque fille et je note. Et après je les reçois toutes, sur lesquelles on a dit des problèmes, ou celles à féliciter. Je vous dis pas, ça c'est la *néchama* [l'âme] du *Beth* Yaacov. On s'occupe des filles. « Mademoiselle, quelle note vous avez eu en français, anglais, math, physique ? » « 17, 14, 15, 18. ». « D'accord. Et en *Houmash* [le Pentateuque] ? » « 3 » et en *Neviim* [le livre biblique des prophètes] ? 6. Le prochain trimestre vous êtes renvoyée mademoiselle. Vous êtes ici pour le *hol* ? C'est pas chez nous, c'est chez les *goyim*, vous allez ailleurs. -Non non je vous en supplie. -Si vous avez 15 en physique et 3 en *Houmash*, ça veut dire que l'essentiel c'est le *hol* ? ». J'essaie de mettre en place de plus en plus parce qu'il y a quelques années un professeur m'avait fait remarqué ça : « Elle a 18 en physique et elle a trois chez moi ! ». « Si le mois prochain vous n'avez pas des 12, 13 pour commencer, vous prenez la porte. ». Et ça bouge les filles. Il y a deux ans, une fille dans la classe de ma fille. 18 en maths, 4 en truc. 6 en *Neviim*. « non je vous en supplie ». Une famille de la *kehila*, des gens *frum*. » - Samson, 60 ans.

[2536] Apparue en 2009, cette désignation institutionnalise ce syncrétisme mâtinant des pratiques bouddhiques (concentration sur la respiration, et *vipa shana* (attention portée aux émotions)) de références juives.
[2537] L'articulation avec le bouddhisme est ainsi symptomatique de la modernité religieuse. *Cf.* Liogier, R. (2015), « Le champ de force religieux dans un monde global formellement sécularisé » dans Portier, P. (dir.), *Laïcité, laïcités : Reconfigurations et nouveaux défis (Afrique, Amériques, Europe, Japon, Pays arabes)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 73-85, p. 78.

A travers cet exemple d'intérêt plus prononcé de certaines étudiantes pour les matières profanes, il ressort donc que les mécanismes de socialisation déployés par l'institution doivent parfois être renforcés. Certes, la première étudiante en question aurait finalement rejoint le séminaire *haredi* pour filles de Gateshead, mais son cas témoigne d'une socialisation parfois lacunaire, qui se traduit par un regard porté sur le monde extérieur. Non seulement ces mesures destinées à renforcer l'« enclave » indiquent le risque d'effritement qui la menace, mais en plus, elles peuvent se révéler insuffisantes à contenir si ce n'est un mouvement d'*exit*, du moins un intérêt pour l'extérieur :

> « L'autre directeur qui est parti était un peu vieux, il n'avait plus les forces de faire ce travail. J'ai tout remis en place, et puis surtout j'ai serré tous les boulons. Il y avait un grand laxisme, les filles pouvaient faire ce qu'elles veulent, sortir quand elles veulent. J'ai arrêté, j'ai mis de grandes barrières là-dedans. Les filles pouvaient rentrer chez elles presque tous les *Shabbat*. Les Lyonnaises, les Grenobloises. Ça, j'ai arrêté tout. Les filles passent *Shabbat* au *Beth* Yaacov. Elles ont à peu près une fois par mois un week-end plus les grandes fêtes de *Souccot* et de *Pessah*, plus une semaine de congés ou deux, là elles ont presque une semaine. J'ai arrangé tout ça. […] J'ai restreint de façon très importante les sorties. Personne ne peut sortir sans permission. Tout est consigné dans un cahier. Personne ne peut sortir, même chez le docteur, sans permission. Personne. Nous avons renvoyé 3 filles pour 3 jours parce qu'elles étaient sorties sans permission. Faut comprendre aussi que c'est pas un pénitencier, mais on peut pas ne pas savoir où sont les filles. S'il arrivait quoi que soit, on irait en prison. Si, pendant le temps où elles sont pas là, elles se faisaient écraser par une voiture ou *hasvé shalom* kidnappées, alors c'est nous qui sommes responsables parce qu'elles ne peuvent sortir que le mercredi. Le mercredi après-midi, elles peuvent sortir. Mais les autres jours, rien. D'abord parce qu'elles ont du travail, si elles passaient toutes leurs soirées ça serait dangereux et les résultats au bac, tout tomberait. Alors aussi pour pas qu'il y ait de rencontres filles-garçons, c'est pas le même jour de sortie. Les garçons, c'est le vendredi, nous, c'est le mercredi. »

Le ton adopté ici par le même Samson se veut encore plus défensif. D'après lui, c'est à un vaste travail de renforcement de la rigueur et de la discipline qu'il s'est livré, dans le but de préserver « l'ambiance de Torah » de l'établissement qu'il évoquait (*cf.* chapitre 2). Sorties des étudiantes soumises à autorisation, jours de sortie différents pour garçons et filles (et attention portée aux résultats obtenus dans les matières religieuses), la mainmise de l'établissement se serait ainsi renforcée. Et pourtant, malgré ces mesures, l'attrait pour le monde extérieur paraît inextinguible, et le même Samson de poursuivre :

> **« Enquêteur** : Dans ces moments [de sortie autorisée], qu'est-ce qu'elles peuvent faire ?
> **Enquêté** : Ce qu'elles veulent. Elles vont acheter en groupe ou toutes seules ce qu'elles ont besoin, le maquillage et le reste. Elles font ce qu'elles veulent. Attention, le *Shabbat* après-midi aussi elles sortent, elles vont au lac, elles vont se promener. C'est pas Guantanamo. »

Les étudiantes de cet établissement *haredi* disposent donc de deux jours de sortie autorisée, durant lesquelles elles évoluent en autonomie, ce qui contraste avec le panoptique que semblait décrire Samson. Or, ces moments de loisir peuvent constituer des occasions privilégiées de se rapprocher du monde extérieur. Hors enregistrement, qu'il a souhaité momentanément interrompre, l'enquêté nous en donne un exemple. L'année précédente, un après-midi de *shabbat*, certaines étudiantes se sont rendues dans un café. Outre le risque de consommer une boisson ou de la nourriture non *casher*, un tel lieu de sociabilité non juif orthodoxe constitue un risque pour la perpétuation de l'« enclave ». Samson le résume d'une formule lapidaire : le café, « *c'est une ambiance* ». Pourtant averties des dangers présents dans un tel lieu, les jeunes filles ont défié, en un point central, l'enseignement qu'il leur a été délivré. Un autre exemple d'éloignement de cet enseignement est le cas d'une étudiante, qui aurait fait une proposition jugée indécente à un homme marié depuis six mois.

Le second point concerne l'usage de la technologie. En effet, elle peut être apprivoisée par des responsables religieux, outre les filtres évoqués dans le chapitre 1, par des campagnes de sensibilisation[2538]. L'idée est davantage d'inclure ce support, encadré, dans les techniques d'enseignement plus que d'abandonner la méthode traditionnelle, et l'apprentissage papier de rester un horizon indépassable[2539]. Internet est donc domestiqué, approprié (dans son contenu et son utilisation), ce qui en fait un outil de propagation de la foi et de renforcement de la cohésion communautaire[2540]. Les groupes WhatsApp qui ont constitué des points d'observation pour cette recherche forment ainsi, d'une certaine manière, des « enclaves » digitales[2541], où peuvent circuler librement les opinions rabbiniques. Internet et technologies de l'information tendent en cela plus à renforcer l'inclusion des membres d'une communauté, voire à en inclure de nouveaux, qu'à les ouvrir à la culture occidentale. C'est en cela que ces technologies sont « acculturées »[2542] et intègrent l'espace orthodoxe, dont la frontière avec la société environnante n'est pas de fait abolie[2543]. Plus largement, des responsables orthodoxes s'efforcent de dénoncer les évolutions en cours dans la société environnante, sur ces

[2538] Le FSJU forme les enseignants orthodoxes à l'usage d'internet dans la pédagogie. *Cf. Haguesher*, n°461, 28/06/2017, p. 11.
[2539] *Haguesher*, numéro spécial écoles, 05/06/2019, p. 5.
[2540] Barzilai-Nahon, K., Barzilai, G. (2005), *op. cit.*
[2541] Campbell, H., Golan, O. (2011), "Creating Digital Enclaves- Negotiation of the Internet Among Bounded Religious Communities", *Media, Culture & Society* 33(5), 709–724.
[2542] *Cf.* la notion de "cultured technology », dans Barzilai-Nahon, K., Barzilai, G. (2005), *op. cit*.
[2543] Mishol-Shauli, N., Golan, O. (2019), « Mediatizing the Holy Community—Ultra-Orthodoxy Negotiation and Presentation on Public Social-Media », *Religions*, 10(7), 438-458.

dérives qui menacent l'horizon de sens orthodoxe. Dans un numéro spécial d'*Haguesher* consacré aux écoles (juives), cet avertissement est à la fois clair et pessimiste :

> « Ainsi, le philosophe et psychanalyste Jean-Pierre Winter, qui a écrit plusieurs ouvrages de réflexion pédagogique nourris de tradition juive, insiste sur la révolution des mentalités dont nous sommes témoins en cette fin des années 2010. « Auparavant, remarque-t-il, aucun élève ne se serait permis de contredire son maître. Mais à présent… Et l'égalitarisme triomphant est la pierre angulaire de notre « surmoi collectif » -autrement dit, de la morale publique contemporaine. Un surmoi qui nous interpelle particulièrement en tant que Juifs. Avec les techniques de procréation artificielle et surtout l'accumulation des divorces, nous assistons à l'émergence d'une génération sans pères : les uns n'en ont pas et les autres croient comprendre, au contact de leurs camarades, qu'on peut grandir sans figure paternelle. L'injonction biblique « Tu honoreras ton père et ta mère » n'a plus guère de sens. De surcroît, l'égalitarisme produit de l'horizontalité. Or, ce progrès qui correspond au principe de la *havrouta*, du compagnonnage intellectuel entre camarades de classe (comme lorsque deux étudiants planchent sur les mêmes textes en *yeshiva*), est à proscrire s'il n'est accompagné d'une dose équivalente de verticalité : le professeur doit pouvoir tirer le savoir acquis vers le haut. Sans son autorité, ce savoir ne saurait être validé. »[2544]

Sous la caution d'un intellectuel parfois accusé d'homophobie, cet article fait donc un tout de l'« *égalitarisme* » qui marquerait l'enseignement, et de la PMA, pour dénoncer ce qui seraient des attaques à l'ordre hiérarchique si nécessaire au judaïsme (orthodoxe). C'est d'ailleurs aussi de cette façon que peut se comprendre la multiplication des sessions de rattrapage : pour permettre aux nouveaux élèves, venus du public, de rattraper leur niveau en *kodech*.

Le troisième point sur lequel se mobilisent des responsables orthodoxes est l'affaiblissement du modèle familial traditionnel, face à la multiplication des divorces et à l'augmentation du célibat. Pour enrayer l'« *épidémie de divorces* »[2545], des instances de médiation ont par exemple ouvert, certaines étant même prises en charge par le Consistoire[2546]. La formation des *chadkhan*, ces entremetteurs, est également renforcée par le secours de rabbins, s'appuyant sur la *halakha* pour les sensibiliser à la compatibilité des futurs mariés, surtout en cas de convertis, de *baalei techouva* ou de Cohen[2547]. Ou encore, *Haguesher* diffuse des conseils pour la paix au sein du ménage[2548]. Concernant le célibat, il fait porter des risques sur la perpétuation du modèle *haredi* : « *Les jeunes hommes refusent souvent de rencontrer la prétendante jeune fille avant d'avoir vu sa photo. Quant aux jeunes filles, elles refusent de faire des rencontres en*

[2544] *Haguesher*, numéro special écoles, 05/06/2019, p. 5.
[2545] *Haguesher*, n°506, 06/06/2018, p. 12, p. 14.
[2546] *Haguesher*, n°562 06/11/2019 p. 20; *Actualité Juive*, n°1557, 27/02/2020, p. 31.
[2547] *Haguesher*, n°499, 18/04/2018, p. 20.
[2548] *Haguesher*, n°505, 30/05/2018, p. 25.

vue du mariage avant d'avoir terminé leurs études… ceci les conduit à repousser l'âge du mariage à 24-25 ans, ce qui est considéré comme étant un âge tardif dans le monde religieux. »[2549]. L'une des réponses apportées par le journal est une application de téléphone portable, qui permet de déplacer en ligne la pratique du mariage arrangé (*chidoukh*).

Ces dispositifs fonctionnent comme autant de "*machineries of universe-maintenance*"[2550]. Prévus pour maintenir la cohésion du groupe, ils déploient deux mécanismes. Tout d'abord, il s'agit de s'occuper des membres tentés si ce n'est par le départ du groupe, du moins par un détachement de la pratique orthodoxe. Ajustement de la pédagogie employée, investissement des réseaux sociaux et d'internet, évolutions apportées aux mariages arrangés, toutes ces actions contribuent à retenir des membres, à rappeler la présence du groupe et des principes halakhiques à eux qui sont susceptibles de s'en éloigner. Ces dispositifs sont du reste assortis d'un discours moral, qualifiant notamment les mariages de « *fléau* », de « *plus grand défi des jeunes de notre génération* »[2551] et internet de porte ouverte à des contenus contraires à la Torah. Dans le même temps, l'enjeu est d'invalider un modèle alternatif, cadré comme une dérive au nom de la supériorité des croyances du groupe[2552]. Ce dernier mécanisme assure *a priori* le maintien de la culture du groupe minoritaire, avant que des menaces de dilution ne se vérifient (*cf.* chapitre 1), Mais il est encore plus investi lorsque le groupe, ou plutôt certains acteurs du groupe, le vivent comme attaqué.

2.2 Des résistances impuissantes

Néanmoins, le contrôle n'est pas total puisque les membres peuvent choisir les groupes WhatsApp auxquels ils appartiennent, ainsi que les sites sur lesquels ils consultent telle information religieuse. De la sorte, ils peuvent accéder à des informations, à des conceptions du judaïsme extérieures à leur communauté locale d'appartenance. Par exemple, le projet orthodoxe Ayeka[2553], qui se distingue par sa reconnaissance des rabbins femmes, travaille particulièrement sa présence sur internet, proposant ainsi un modèle alternatif auquel certains enquêtés sont sensibles (Haya, 58 ans, trouve sa réflexion sur la place des femmes nécessaire même si elle n'approuve pas qu'une femme puisse devenir rabbin). En outre, internet peut même favoriser la dissidence, voire la critique de cette communauté ou de pratiques en vigueur dans le

[2549] *Haguesher*, n°503, 16/05/2018, p. 37.
[2550] Berger, P., Luckman, T. (1991), *op. cit.*, p. 122-146 par exemple.
[2551] *Haguesher*, n°503, 16/05/2018, p. 37.
[2552] Douglas, M. (1993), *op. cit*., p. 54.
[2553] https://www.ayeka.net, consulté le 18/02/2022.

judaïsme orthodoxe[2554]. C'est ainsi que cette initiative Ayeka ne ferait pas encore l'objet d'un traitement dans *Haguesher*, peu disposé à adouber une telle démarche. Le journal se limite en effet -mais c'est déjà une évolution-, à relayer la « *journée de la femme juive* », organisée par le Consistoire, centrée sur des activités culinaires, esthétiques et de bien-être (sophrologie)[2555]. Si *Haguesher* connait donc une certaine évolution sur la question de la femme, l'évolution est plus rapide, car hors cadre communautaire, sur internet. Autrement dit, il appert que l'internet et plus largement les technologies orthodoxes soient traversés par et alimentent des mouvements de délitement de l'« enclave ». Autrement dit, les nouvelles technologies, utilisées en milieux orthodoxes, enregistrent, comme ailleurs, les différents courants de la société, et constituent un autre indicateur de la polarisation de la société française d'aujourd'hui, libérale et sécularisée[2556].

Un autre mécanisme de renforcement de l'« enclave » connait lui aussi une certaine érosion. Il s'agit de l'incitation à faire des dons à des institutions orthodoxes. Parsemant les pages d'*Haguesher*, parfois d'*Actualité Juive*, mais aussi les sites internet orthodoxes étudiés dans le cadre de cette enquête, ces appels aux dons traduisent d'une part des besoins de financements (et pour les sites et journaux, assurer des recettes publicitaires). D'autre part, ils tendent à appauvrir le sens de l'acte du don, c'est-à-dire, à le désafférenter de sa signification et de sa portée. C'est le cas notamment des appels lancés par *Koupat Haïr* ou *Taharat Hamichpakha*, deux organisations *haredi* israéliennes très présentes dans les sites et journaux français.

[2554] Mayer, J.-F. (2008), *op. cit.*

[2555] *Haguesher*, n°487, 17/01/2018, p. 16. La place des femmes aurait d'ailleurs été l'un des casus belli avec la maison-mère du journal. Du temps où celui-ci s'appelait encore *Hamodia*, le bureau principal, situé en Israël, aurait décidé de se séparer de la branche française, jugée trop peu orthodoxe. Elle aurait en effet fait de la publicité pour le service militaire dans Tsahal et montré des femmes. Cette information fournie par une connaissance d'une enquêtée n'a pas été confirmée par nos propres recherches sur ce journal sur la période 2017-2020.

[2556] Cette conception résulte de la troisième vague de l'étude de la religion en ligne, envisageant internet comme la caisse de résonance, la chambre d'enregistrement des courants de la société. Alors que la première consistait à décrire la formation des communautés religieuses en ligne (sur la question par exemple des conversations entre leurs membres), et la seconde à étudier la relation entre communautés en ligne et communautés physiques (Est-ce la même chose d'être membre d'une communauté en ligne que hors-ligne ? Quels sont les effets de la participation en ligne sur la participation hors ligne ?), la troisième travaille à l'évolution de chacune d'elles, dans un sens de symétrie ou d'asymétrie. « *This theoretical turn towards community's online – offline relationship in a networked society. In the past decade, studies of community online have moved toward a more theoretical and interpretive perspective. Internet researchers now employ broader theories of social capital, organizational identity, and interactivity in new media as tools to assess how the Internet both influences and reflects trends within the larger social sphere".* *Cf.* Campbell, H. (dir.) (2012), *op. cit.*, p. 63.

Illustration 41 - Appels aux dons pour deux organisations *haredi*





Source : *Haguesher* [2557]

De ces appels, ressortent d'abord et avant tout les bénéfices que retirerait tout donateur, dans sa vie présente ou une fois la mort venue, ainsi que le don en soi, dont le montant est conseillé. Or, mis à part les cautions rabbiniques (figures orthodoxes respectées et messages signés de leurs mains), rien n'est dit du lien entre ces bénéfices et le don. Or ce geste de *tsedaka* -terme qui revient dans ces communications- n'a rien d'anodin, et n'est en tout cas pas réductible à un pur acte de générosité. Il revêt en effet une signification profonde, en ce que, selon certaines correspondances de *guématria*, « tsedaka » signifie « libération ». Donner permet donc de se libérer du mal, du *yetser hara*, et même d'accroître les chances de voir sa demande se réaliser (observation participante, décembre 2019). Or, de cette dimension première du don, il n'est fait aucune mention. Si cette réduction du message a été constatée dans le cas d'internet, elle ne lui est pas spécifique, car dans tous les cas, dans ce type de communication « *la profondeur théologique est limitée au profit d'une efficacité commerciale* »[2558]. Autrement dit, ces appels aux dons, martelés aux lecteurs ou visiteurs, se contentent d'associer don et récompense, plus ou moins immédiate. L'on pourrait penser qu'il s'agit-là d'une ellipse, que les individus de Torah peuvent sans peine décrypter ; mais si des *kollemen* le peuvent certainement, ce n'est pas le cas de tous les orthodoxes, à

[2557] *Haguesher*, n°559, 25/09/2019, p. 13 ; *Haguesher*, n°587, 10/09/2020, dernière page.
[2558] Podselver, L. (2013), *op. cit.*

commencer par les femmes, à l'instruction religieuse limitée. Pourtant, là n'est pas l'essentiel, et ces appels aux dons de résonner même en l'absence de la culture nécessaire pour les justifier. Cette association du don à des rétributions véhicule ainsi une certaine conception mercantiliste du don, au sens évacué, et réduit à une rétribution personnelle[2559]. Le rappel de la déduction fiscale possible ainsi que la présence d'un QR code prouvent, du reste, qu'il s'agit plus d'une levée de fond qu'un accompagnement dans un geste de Torah. En évacuant ainsi le sens de ce geste, ces communications tendent à s'éloigner du cœur même de la conception orthodoxe, faite de textes et de leur inlassable étude, pour alimenter « *un judaïsme populaire* »[2560], fait de croyances, qui, en l'absence de connaissances, peuvent se faire superstition.

Une autre modalité du renforcement du pôle orthodoxe est sa croissance démographique, du fait d'une fécondité plus forte chez les orthodoxes (*cf.* chapitre 1) mais aussi d'apports extérieurs. C'est le cas des convertis et des *baalei techouva*, ces convertis de l'intérieur, juifs peu ou pas pratiquants qui renforcent leur pratique et se rapprochent de l'orthodoxie. Or, ces retours ont partie liée à deux titres avec la sécularisation. Synchroniquement, ces individus portent encore, malgré leur orthodoxie acquise, la trace de leur socialisation à la société non-juive. Esther, 40 ans, convertie depuis une vingtaine d'années, confie par exemple encore profaner, par inadvertance, *shabbat*, donnant ainsi un exemple pour le moins peu orthodoxe à ses enfants. Au-delà des erreurs commises, ces nouveaux venus tendent à se positionner souvent par rapport à cette socialisation initiale, dont ils demeurent, à leur corps défendant, porteurs[2561]. Un enquêté rabbin constate d'ailleurs que parmi ceux qui s'éloignent de la conception orthodoxe du judaïsme figurent nombre de convertis ou de *baalei teshouva*, *(« Ceux dont les parents n'étaient pas pratiquants se perdent dans la vie. »*, Mendi, 74 ans). Diachroniquement, les mouvements de *techouva* tendent certes à renforcer l'orthodoxie, en y adjoignant des individus, mais sont également le signe d'une sécularisation plus ample encore. Par exemple, Haya, 58 ans, a fait *techouva* (même si elle ne reprend pas le terme). Or, si elle a dû initier cette démarche, c'est parce qu'elle est issue d'un

[2559] Laurence Podselver est encore plus explicite : « l'internaute paie et attend en retour un miracle » et accède à la transcendance comme on fait ses courses. *Cf. idem.* Contrairement à l'auteur, nous pensons qu'internet accompagne voire accélère cette ellipse du sens plus qu'il ne la crée. Ce ne serait pas la forme internet qui induirait cet aplatissement du sens, puisque rien n'empêche de rappeler en quelques lignes et quelques références le sens du don, et que *Haguesher* procède au même aplatissement. Il semble s'agir d'une tendance plus globale, qui n'est pas réductible à un média de communication.

[2560] *Idem.*

[2561] *« Le Juif du retour, même Lubavitch, maîtrisant encore imparfaitement la culture religieuse dont il se réclame, rejette avec d'autant plus d'énergie la culture non juive qu'elle demeure en lui et malgré lui. La construction d'une identité sur le mode volontariste, quand bien même elle correspond à un projet messianique, témoigne en fait d'une très grande sécularisation et d'une perte des valeurs de la tradition que l'on veut tout à coup faire revivre. ». cf.* Podselver, L. (1988), *op. cit.*, p. 175.

mariage mixte, entre un père non-juif et une mère suffisamment assimilée pour contracter un mariage avec un non-juif. Le profil de sa mère est également celui de ses oncles, eux-aussi en grande partie assimilés. Le cas de Haya est donc une illustration non seulement que le renforcement référence religieuse (la haredisation) se fait en réaction à un mouvement de sécularisation, mais aussi qu'il n'en présente pas les mêmes proportions.

Les orthodoxes israéliens sont également touchés par une pluralisation de l'orthodoxie sous l'effet des nouvelles technologies. Certes, des campagnes de sensibilisation ont également cours, contre l'usage des téléphones portables[2562], en faveur de téléphones *casher*. Elles s'adressent notamment aux compagnies de télécommunications, pour les forcer à en proposer et aux membres des communautés *haredi*, devant signer des contrats avec des conseils de rabbins[2563]. En filtrant les accès à internet, certains dispositifs permettent de « *recréer un ghetto en ligne* »[2564] qui aiderait à lutter contre tout occidentalisation des *haredim*[2565]. Autrement dit, non seulement internet est domestiqué, mais il sert même à diffuser les croyances. Pourtant, là-bas non plus le contrôle n'est pas total : des membres de communautés *haredi* continuent de se fournir en téléphones non *casher*[2566]. Également, certes la pédagogie *haredi* tente d'évoluer pour éviter les départs tout en préservant l'objectif d'amener les étudiants au respect de formules figées, de règles strictes : les nouvelles exigences sont ajoutées progressivement et les étudiants ne sont priés immédiatement de faire table rase de leur passé, le groupe est vu comme un relai, pouvant exercer la même pression que les enseignants[2567]. D'autres aménagements s'inscrivent plus encore dans

---

[2562] Mackinnon, I. (03/03/2005), "Kosher Phone Taps into New Market for Mobiles", *The Times* ; Sarmad, A. (27/03/2006), "New Cell Phone Services Put God on the Line", *Wall Street Journal* ; Holmes, K. (14/10/2006), "A Call from above: Religion Finds a Way to Keep Up With Technology ", *The Philadelphia Inquirer*.

[2563] Rashi, T. (2012) « The kosher cell ultra-Orthodox phone society A technological ghetto in within the global village?" dans Campbell, H., *op. cit.*, 173-181, p. 174 *sqq*. En 2004, les responsables éducatifs UO se réunissent : déclarent la « guerre » aux compagnies de téléphone et la 3G : téléphones interdits aux étudiants de *yeshivot*, les adultes doivent limiter leur usage de la 3G et ne pas s'engager financièrement auprès de ces compagnies (pas d'abonnement). Injonctions relayées par les journaux de la communauté (*Hamodia*, la maison-mère d'*Haguesher*) et *Yated Ne'eman*. Trois cadrages ont été mobilisés pour mener cette lutte : *« Several rhetorical strategies are explored in relation to how the public were encouraged to see this as (a) a community-wide mobilization and struggle against the phone, (b) a call for ostracism of those who evaded the "war" and (c) a way to build or affirm obedience to community leadership. ».* Sous pression, ces compagnies ont accédé aux demandes des *haredim*, créant ainsi un exemple à suivre pour des rabbins *haredim* états-uniens.

[2564] *Cf.* Mayer, J.-F. (2008), *op. cit.* « *Le site juif Nativ permet d'interdire à un ordinateur l'accès à autre chose que le courrier électronique -il faut quand même bien vivre- et de n'accéder qu'à un ensemble de sites sélectionnés (par exemple celui de sa banque ou de son rabbin préféré). L'utilisateur installe sur son ordinateur un logiciel qui a pour effet de le relier automatiquement à Nativ quand il veut aller sur internet et ne lui permet d'accéder qu'à un ensemble de sites définis sur une liste blanche. D'une certaine façon, c'est une recréation volontaire d'un ghetto en ligne pour se protéger contre les influences du monde et d'autres façons de vivre.* », p. 126.

[2565] Hakak, Y. (2016), *op. cit.*, p. 217. *Cf.* aussi Hefner, R. (dir.) (1998), "The History and Cross-Cultural Possibility of a Democratic Ideal*"* dans Hefner, R. (dir.), *Democratic Civility. The History and Cross-Cultural Possibility of a Democratic Ideal*, Londres, Routledge, 3-52.

[2566] Campbell, H. (2012), *op. cit*.

[2567] Aviad, J., (1983), *op. cit.*, p. 52. *Cf.* Danzger, H. (1989), *op. cit.*, Ces techniques d'abord pratiquées dans les *yeshivot* recevant des nouveaux convertis (et des *baalei teshouva*) se généralisent progressivement.

l'individualisme moderne : les violences physiques sont en outre abandonnées et les figures de sages de la Torah sont désacralisées, et désormais présentées tendanciellement comme des exemples atteignables dans les manuels éducatifs[2568]. Ou encore, pour lutter contre des idées jugées féministes, comme l'égalité au sein du couple, ou l'amour comme base de la relation, des communautés *haredi* produisent des manuels, des guides de mariage, censés orienter plus les femmes sur un chemin jugé compatible avec les prescriptions orthodoxes[2569]. Ils viennent ainsi renforcer un encadrement collectif en partie battu en brèche par la sécularisation. En outre, cette pédagogie va, pour s'adapter, jusqu'à prendre en compte le monde environnant. La littérature à destination des femmes *haredi* présentent par exemple des personnages tentés par le monde séculier, mais qui finissent toujours par rejoindre l'identité *haredi*. Ce schéma permet de satisfaire la curiosité des lectrices en donnant un aperçu du monde particulièrement péjoratif de l'extérieur[2570]. L'idée est ainsi de démythifier une idée, d'en parler pour en contrôler la réception (ne pas nourrir de fantasme sur la société hors du « ghetto »). Mais là encore, les limites de ces tentatives d'endiguement apparaissent vite. Tout d'abord, les diverses communautés orthodoxes perdent certains de leurs membres[2571], et des ferments contemporains se retrouvent dans ces ajustements. En effet, cette communication de couple, en parallèle, intègre certains aspects des pensées féministes rejetées. Ces discours tendent par exemple à valoriser le rôle irremplaçable de la femme dans l'éducation des enfants et l'économie du foyer, en insistant sur ses fonctions de premier plan, et non plus seulement d'assistance de l'époux. Même le point de vue intime, en l'occurrence, la santé des femmes, est pris en compte, puisque les lois de pureté familiale se justifient scientifiquement en ce qu'elles permettraient de réduire les cancers des ovaires[2572].

Par ailleurs, les orthodoxes états-uniens connaissent aussi attention accrue portée à l'individu, perçu comme le détenteur de droits, dans une perspective

---

[2568] Hakak, Y. (2016), *op. cit*. L'on pourrait en outre évoquer le renforcement des liens au sein d'une communauté, qui se fait parfois sur un mode légal-rationnel, au détriment de la légitimité/l'autorité charismatique, signe d'une influence des idées modernes (*cf.* Weber, M. (1947), *The theory of social and economic organization*, New-York, Free Press). Par exemple, le deuxième leader spirituel de la cour hassidique Toldos Aharon, mort en 1996, n'a pas été remplacé. Ce groupe a, à la place, procédé à la signature d'un contrat social, sous forme d'engagement public à le suivre. *Cf.* Guzmen-Carmeli, S., Sharabi A. (2014), "The holy contract: The social contract of the Toldos Aharon Hasidic group", *Social Compass*, 61(3), 290-309.

[2569] Novis-Deutsch, N., Engelberg, A. (2012), « Meaning Making Under the Sacred Canopy: The Role of Orthodox Jewish Marriage Guidebooks », *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 8(6), 1-32, p. 16.

[2570] Shenker, Y. (2017), « Choosing One's Life/ Identity-swapping Plots in Popular Fiction by Israeli Haredi Women », *Israel Studies*, 22(1), 189-212.

[2571] Heymann, F. (2015), *op. cit.* ; Topel, M. (2012), *Jewish Orthodoxy and Its Discontents : Religious Dissidence in Contemporary Israel*, New-York, University Press of America ; Les familles « *qui vivent exclusivement dans ce milieu-là, comme à Bné-Brak, et encore, ils ont aussi des problèmes, ils ont aussi des problèmes* […] *ils ont aussi des enfants qui posent des questions, qui sortent du chemin qu'ils auraient voulu.* », Judith, 58 ans.

[2572] Caplan, K. (2003), *op. cit.*

universalisante[2573], mais aussi porteur de besoins, notamment mentaux. Outre l'ouverture de plusieurs programmes de soin et cliniques dès les années 1980 par un rabbin satmar, à l'impulsion également de *baalei techouva*[2574], des lignes téléphoniques uniquement dédiées à cette question sont ouvertes[2575]. Conformément aux deux dispositifs de maintien de l'univers (*cf. supra*), cette préoccupation pour les membres de la communauté jugés fragiles s'accompagne d'un discours axiologique à l'encontre de la société environnante. Dans la mesure où ces programmes sont conduits souvent par des rabbins, ils tendent d'autant plus à lui attribuer les maladies mentales, de même d'ailleurs que les difficultés conjugales[2576]. Ou encore, cette attention à l'individu se traduit par une sensibilisation plus marquée à la place des femmes dans l'orthodoxie[2577]. Dans certains cas, encore peu nombreux, cette sensibilisation prend la forme de revendications[2578]. Si l'accès accru à l'étude est la demande la plus partagée dans le monde orthodoxe, une autre demande exprimée concerne la montée à la Torah devant un public féminin. Ces deux demandes se distinguent ainsi d'un féminisme ultra-orthodoxe, où des femmes remettent en cause, dans une certaine mesure, la *tsniout*[2579],sans rejoindre cependant pas la pratique libérale, où des femmes rabbins mènent des offices mixtes.

Ainsi, comme en France, le fait même que des mesures soient prises pour maintenir l'« enclave » indique qu'elle est menacée, que ses membres sont influencés par le monde extérieur[2580]. Elles sont elles-mêmes marquées par la sécularisation, ou du moins, par un relatif recul de la référence religieuse, insuffisante pour irriguer à elle seule l'économie de vie des individus. Dans ces conditions, que faire de la haredisation évoquée dans

---

[2573] Engelberg, A. (2015), *Modern Orthodoxy in Post-Secular Times. Jewish identities on the boundaries of religious Zionism*, p. 126-139.

[2574] Ce dispositif bénéficie notamment d'un budget annuel de 50 000 dollars par an. *Cf. Ib*., p. 219 *sqq*.

[2575] *"In four years, the volunteers have fielded more than five thousand calls, often from those who prefer not to appear in person at a clinic. Most of the callers are women. Marital problems are the major concern, followed by parent-child relationships, but there is a wide range of problems including child abuse and suicide. Serious problems and repeat callers are referred to clinics and mental health centers.", ib.*, p. 224.

[2576] *"Since marriages are arranged and the standards of family purity and pedigree have remained for centuries as the principal measures of compatibility, most Hasidim believe that the crisis must be due to new and different factors. The major share of the blame for the increase in divorces therefore most often falls on assimilation of new ideas from outside the community. Blame is placed at the door of social change. For the Orthodox in particular, social change is seen not as the opportunity to redress long-repressed problems, but rather as the harbinger of the social ills of dominant outside community. Religious therapists find that the Orthodox world is under siege* ». Mintz, J. (1992), *op. cit.* p. 235.

[2577] A défaut de parler de féminisme orthodoxe, qui suppose une élaboration théorique qui peine encore à se dessiner en France.

[2578] A l'impulsion notamment de Liliane Vana.

[2579] *Cf.* Roda, J. (à paraître), "*For Women and Girls Only". The Arts, Technology, and the Reshaping of Orthodoxy in the Digital Age*, New-York, New York University Press.

[2580] "*The modern Orthodox community negotiates a means of existence by accommodating its teachings to incorporate modern conceptions of pluralism, rationalism, and feminism. The Lubavitch teachings, in contrast, represent an attempt to resist the dominant culture and offer a radical alternative to it. Yet it would be incorrect to conclude that the Lubavitch, therefore, are completely unaffected by modernity. Just as fundamentalism emerges only when "traditional orthodoxy must defend itself against modernity » (Ammerman, 1987:8), so too, the very resistance of the Lubavitch to the secular culture demonstrates that this group is, in many ways, a product of this culture. The fact that their teachings address contemporary issues such as individualism, pluralism, and feminism illustrates that they, too, are profoundly affected by the dominant society they seek to resist. Thus we can see that in attempting to construct religious worlds in the face of the powerful pressures exerted by modernity, even those religious groups claiming doctrinal Orthodoxy are themselves products of, and responses to, these "secularizing" forces." Cf.* Davidman, L. (1990), *op. cit*., p. 49-50.

chapitres 2 et 3 ? Peuvent-elles s'articuler ou sont-elles antagonistes ? Une hypothèse est qu'elles peuvent s'agencer selon deux temporalités. En somme, à l'échelle de la vie d'un individu, depuis les années 1980, des signes de renforcement de la pratique se font jour dans un segment de la judaïcité française (et au-delà, israélienne et états-unienne). Pour autant, ce renforcement ne constituerait pas un réalignement sur l'orthodoxie du ghetto d'Europe de l'Est du XVIII^{e} siècle. D'une part, elle serait un tel mouvement de fond qu'elle atteindrait même les juifs intégralistes les plus intransigeants. D'autre part, les marques de renforcement de la référence religieuse ne sauraient l'enrayer, mais seulement la ralentir. Si la notion de polarisation de la judaïcité peut s'employer, elle doit ainsi être amendée pour s'inscrire dans ce temps long de la sécularisation. C'est pourquoi il serait plus approprié de parler de polarisation en mutation au sein de l'espace orthodoxe du judaïsme. L'image d'un escalier mécanique peut être heuristique. La sécularisation serait alors ce mouvement de fond amenant à une moindre pratique. Une fois à bord, trois attitudes sont possibles. La première consiste à accompagner l'ascension, et en montant cet escalier mécanique. La seconde consiste à rester statique, et à se laisser emporter par le mouvement d'ensemble. La troisième consiste, elle, à s'engager à contre-sens, et à descendre les marches. Dans le premier cas de figure, la sécularisation est accompagnée, voire accélérée par des décisions prises en conscience par des individus et des groupes religieux. Il serait incarné par les diverses tendances du judaïsme libéral, dont le travail d'exégèse des textes tend à modifier la pratique religieuse et à la rendre plus conforme au cadre social ambiant. Dans le deuxième cas de figure, la sécularisation n'est certes pas encouragée mais ne rencontre pas de résistances. Elle agirait sur les individus et groupes, qui s'en accommoderaient. Il serait incarné par les *Modern-Orthodox*, qui ne s'emploient ni à assouplir leur pratique et interprétation des textes ni à les durcir. Dans le dernier cas de figure, l'ascension se fait malgré tout, mais à un rythme plus lent, puisque l'individu réduit dans une certaine mesure l'effet du mouvement de fond ; la sécularisation continuerait à œuvrer -d'où l'érosion de l'intégralisme et l'apparition de l'individualisation, la subjectivation et la relativisation, documentées dans cette section. Cependant, elle se verrait retardée par des résistances, des décisions visant à la contrer. Cette position serait alors celle des *haredim*, qui s'évertuent à renforcer l'« enclave » par des moyens marqués eux-aussi du sceau de la sécularisation (*cf. supra*). Autrement dit, les juifs réaffirmant voire renforçant leur pratique religieuse ne vont pas suffisamment loin dans l'orthodoxie, ne la réaffirment pas assez pour neutraliser l'effet de la sécularisation. Pour le dire encore autrement, la haredisation n'implique pas un réalignement sur une « enclave » totale, également

géographique, qui périclite (*cf.* chapitre 2). L'« enclave » qu'il s'agit de défendre et renforcer est surtout valorielle. Haredisation et sécularisation ne seraient donc pas deux mouvements contraires, mais plutôt concomitants : le premier se déploierait au sein du second, comme un accident, au sens premier de perturbation[2581].

Conclusion de section

Les ressources valorielles pour réagir aux réponses défavorables des institutions publiques sont donc limitées : l'intégralisme est perméable à la sécularisation, que ce soit au titre de la perte de la signification sociale de la référence religieuse, ou au titre d'une plus grande sensibilité à l'individu et à ses besoins. Plus exactement, la pénétration de la notion d'individualité dans la constellation mentale orthodoxe peut préfigurer la perte de prégnance de la référence religieuse et de désaffiliation institutionnelle, selon un glissement plus (*Modern-Orthodox* et loubavitch), ou moins (les *haredim* de l'« enclave ») diffus, selon les divers profils d'orthodoxie.

Certes, des écarts avec l'orthodoxie ont indubitablement toujours eu lieu, même du temps du ghetto du XVIII[e] siècle d'Europe de l'Est[2582]. Pourtant, rassemblés en un laps de temps réduit (les exemples cités de relâchement de la pratique se sont déroulés en un an), et mis en séquence avec une pénétration de la sécularisation et des phénomènes plus clairs de sortie de la communauté orthodoxe, ils dessinent une fragilisation de communautés orthodoxes, qui seraient moins efficaces à assurer leur reproduction. Attention croissante portée à l'individu et à ses besoins, remise en question des relations de pouvoir, et, dans une moindre mesure, appel à d'autres systèmes de sens (comme le bouddhisme) sont autant de signes du caractère mouvant de la polarisation à l'œuvre dans le judaïsme orthodoxe contemporain en France. Ce pôle se renforce certes par certains aspects, mais il n'en demeure pas moins inséré dans un mouvement de fond. Perméable à la société environnante malgré les efforts déployés pour conserver la culture de l'« enclave », il présente « *les trois traits typiques du paysage contemporain des croyances* » que sont « *individualisation, subjectivisation, relativisme* »[2583]. La perte de vitesse de l'encadrement par la religion peut certes susciter un renforcement des pratiques[2584], mais il serait lui aussi partie prenante de cette

---

[2581] « *On observe donc deux courants apparemment contradictoires : l'un opérant à long terme et favorisant un processus de sécularisation, l'autre révélant une reprise de conscience juive.* », Cohen, E. (2007), *op. cit.*, p. 320

[2582] Il convient en effet de se garder d'une vision mythifiée et irénique du ghetto d'Europe de l'Est, médiéval et moderne, lui-aussi marqué par des profanations de la loi religieuse (crimes, prostitution, *etc.*). *Cf.* Assaf, D. (2010), *op. cit.*

[2583] Hervieu-Léger, D., Bastian, J.-P., Champion, F., *et al.* (dir.) (2001), *La globalisation du religieux,* Paris, L'Harmattan

[2584] Sous l'effet de la privatisation de la religieux, l'individu peut se détacher des institutions religieuses traditionnelles, qui ne sont plus à même de réguler le croire. L'individu se replie alors sur sa subjectivité, sur un éventuel bricolage des croyances, y retrouvant une "transcendance minimale". La religion bien qu'en perte de vitesse laisse donc des traces (transcendance comme

reconfiguration des croyances à l'œuvre. En cela, la standardisation et la simplification théologique du prosélytisme loubavitch (*cf.* chapitre 3, et *supra*, sur l'appel aux dons) peuvent se lire comme un exemple d'un phénomène plus large, caractéristique du croire contemporain[2585]. De même, l'attention accrue portée à l'individu contraste avec la transnationalisation du mouvement loubavitch (*cf.* chapitre 3) et, plus largement, la projection des orthodoxes dans un espace irréductible aux frontières nationales, à savoir le peuple d'Israël. Là encore il faut y voir un emboîtement plus qu'une contradiction entre ces tendances. En effet, et bien au-delà du judaïsme, plus qu'elle n'a disparu, la croyance se serait en effet mue au cours du XX^e^ siècle en une croyance en autre chose, et aurait évolué vers un « *l'individuo-globalisme* »[2586].

Cette tendance est en effet globale, tant l'un de ses ressorts affecte d'autres courants religieux. Par exemple, passer des compromis avec le monde environnant pour des motifs économiques n'est pas spécifique aux juifs. S'il prend le cas d'un juif, Becker[2587] n'en relève pas moins chez d'autres groupes ce même dilemme entre nécessité économique et impératif théologique. Et pour cause, un groupe qui se veut parfois aussi « enclavé » que les amish sont contraints de réviser leur éloignement vis-à-vis de la société environnante sous l'effet de situations économiques difficiles. Par exemple, la crise économique de 2008 a poussé des membres de ce groupe à délaisser les métiers de l'agriculture pour chercher des emplois loin de chez eux. Ce phénomène participe de l'accentuation de la dichotomie vie privée/vie publique, contraire à l'éthique amish[2588]. D'autres deviennent des entrepreneurs, ce qui accroit les niveaux de richesse et d'éducation au sein de la communauté. Or, comme dans le cas des juifs orthodoxes de France, le contact avec la société environnante altère l'intégralisme du groupe[2589] : les

---

dépassement de soi, connexion à autre chose). Une autre conséquence possible est celle de la réaffirmation de pratiques. *Cf.* Luckmann, T. (2014), « Rétrécissement de la transcendance, diffusion du religieux ? », *Archives de sciences sociales des religions*, (167), p. 31-46.

[2585] « *Il n'y a pas, en dépit des apparences, de réelles multiplications des croyances mais plutôt la démultiplication d'un nouveau et même schéma mental. Le supermarché des croyances présente dans ses rayons certes des packages variés, mais pour des contenus de plus en plus similaires. Si les croyances de fond sont effectivement de plus en plus unifiées, les manières de croire -la même chose !- se multiplient, comme si la globalisation n'était pas seulement matérielle, économique, informationnelle, mais aussi et peut-être d'abord imaginaire* », Liogier, R. (2012), *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale ?*, Paris, Armand Colin, p. 9.

[2586] *« C'est le nom de la tension mythique essentielle, irréductible, le cœur mythologique auquel l'alimente la culture des sociétés industrielles avancées, y puisant l'éthique du développement durable comme l'aspiration au développement personnel, le désir d'aventure lointaine, d'action humanitaire mais aussi corrélativement, en équilibre sur le même fil tendu imaginaire, la quête de connaissance de soi, de bien-être individuel. L'altérité, le voyage vers le lointain, est toujours en effet l'occasion d'une expérience pour soi, un détour vers sa propre intimité. Inversement, l'approfondissement de Soi amène à l'ouverture au Tout. Le Global inspire l'individualisme. L'Individu s'inspire du globalisme. De sorte que c'est au travers de cette tension, qui est aussi une intrigue fondamentale, que se raconte l'homme contemporain ; à travers le schéma imaginaire individuo-global il vit ses drames, pense ses politiques, exprime ses émotions, articule ses logiques et, bien sûr, avant tout, bâtit sa religiosité. »*, Liogier, R. (2012), *op. cit.* p. 12.

[2587] Becker, H. (2020), *op. cit.*, p. 124, 136-139.

[2588] Kraybill, D., Olshan, M. (1994), *op. cit.*

[2589] *Ib.*, p. 286.

amish travaillant de plus en plus à l'extérieur du groupe, sont les plus susceptibles de laisser entrer le capitalisme et son individualisme dans le groupe. Les diverses réactions à ces influences entrainent du reste de nombreuses divisions au sein des Églises, les unes reprochant aux autres les compromis passés avec l'hors-groupe[2590]. Le même constat se fait pour les Mennonites : s'engageant plus fermement dans des relations avec la société environnante, ils sont eux-aussi influencés par les valeurs de la société environnante, comme l'individualisme ; ce qui entraîne un délitement de la communauté[2591].

La pénétration de la sécularisation par le prisme d'outils technologiques se retrouve dans d'autres courants religieux. Par exemple, l'Église mormone tente d'encadrer l'usage d'internet en publiant des guides, attirant l'attention sur les risques induits (pornographie, fausses informations sur l'Évangile). L'un des conseils est même de recourir au contrôle familial, en installant les ordinateurs dans les lieux de passage de la maison et en promouvant la création de comptes familiaux plutôt qu'individuels sur les réseaux sociaux, avec des codes d'accès partagés[2592]. Or, ces mesures de contrôle révèlent, comme dans le cas du judaïsme orthodoxe, que des usages contraires à la *doxa* du groupe ont cours, ceux-là même qui suscitent des réactions. Non seulement ces pratiques constituent en soi des prises de distance d'avec la règle, mais elles ont de surcroît des effets, parfois à court terme, sur la cohésion du groupe. C'est ainsi que les jeunes Mormons qui ont tendance à regarder plus la télévision sont aussi ceux qui accordent le moins de crédit à la parole des leaders communautaires[2593], suscitant en cela de vives oppositions[2594]. Les nouvelles technologies peuvent aussi affecter l'orthodoxie en islam. Internet peut tout d'abord, d'une certaine manière, se substituer à la communauté religieuse physique, dans la mesure où la recherche d'informations religieuses, le contact avec les coreligionnaires et même le travail de prosélytisme peuvent se faire en ligne -c'est la figure du « *IMuslim* »[2595]. Mais la recomposition de

---

[2590] La plupart des communautés acceptent de fixer un triangle orange à l'arrière de leur charriot, Hurst, C., Mcconnell, D., (2010), *op.cit.*, p. 362.
[2591] Redekop, C. (1969), *The Old Colony Mennonites: Dilemmas of Ethnic Minority Live*, Baltimore, John Hopkins University Press.
[2592] Vanel, C. (2013), *op. cit.*
[2593] Davies, J. (2007) « Uses and Dependency of Entertainment Television Among Mormon Young Adults », *Journal of Media and Religion*, 2(6), 133-148.
[2594] Golan, G., Baker, S. (2012) « Perceptions of Media Trust and Credibility Among Mormon College Students », *Journal of Media and Religion*, 11(1), 31-43.
[2595] *« An iMuslim may spend several hours a day connected by high-speed adsl, engaging with peers in chat rooms or producing pages of online content. An iMuslim may undertake shari'ah-compliant financial transactions via a BlackBerry. An iMuslim may search the Internet for information relating to an issue of religious interpretation. An iMuslim may visit an Islamic blog once a year to check on gossip. An iMuslim may be using the Internet as a propagation tool to convert others to Islam or to an Islamic worldview. An iMuslim may be using the Internet as a form of media and public relations to effectively put across a message to a local or global audience. An iMuslim may be active in a form of Islam with a political ethos and will use the Internet to propagate specific interpretations and discuss them with peers. An iMuslim in the field of combat may use a cell phone to upload operational activities, whose logistical base is derived from online jihadi manuals. An iMuslim may be translating and distributing material from one language to another, or from one format to another. An iMuslim may be uploading video and audio content, either selfproduced or from third-party sources. An iMuslim may be campaigning on a specific issue, using*

l'orthodoxie peut être d'ampleur plus grande encore en ce qu'il peut donner une certaine surface, un certain espace à des lectures alternatives, qui échappent au contrôle des figures d'autorité reconnues. L'horizontalité d'internet permet donc à ces lectures de rencontrer un public qu'elle n'aurait pas par les canaux traditionnels[2596], et tend ainsi à recomposer les relations de pouvoir au sein d'un sous-champ religieux[2597].

Dans le cas des juifs orthodoxes, des questions économiques et technologiques reconfigurent les rapports de pouvoirs et de contrainte selon une pluralité de positions et attitudes. En cela, ce type de changement social diffère légèrement d'une grille d'analyse utilisée en politique comparée, expliquant certains la reconfiguration des rapports de pouvoir par l'augmentation du niveau de richesses de certains acteurs[2598] : ici, c'est bien le manque de ressources économiques qui peut induire un rapprochement avec la société environnante (*cf.* chapitre 2). En cela, les changements sociaux semblent intervenir selon une chaîne repérée dans d'autres groupes[2599]. Lorsque des influences extérieures, c'est-à-dire, des représentations et comportements, entrent en contact avec un groupe, des tensions peuvent apparaître. Elles portent potentiellement sur des intérêts individuels contraires aux valeurs portées par le groupe. Mais aussi sur une capacité d'action de l'individu (son agentivité) face au groupe vu comme une structure, ou sur la liberté de l'individu face à la sécurité assurée par le groupe. Sous l'effet de ces tensions, les frontières entre le groupe et l'hors-groupe sont ainsi amenées à se déplacer, à se faire plus perméable. Il en résulte, enfin, une multiplication des rapports aux textes fondateurs et à la tradition.

Conclusion de chapitre

C'est en définitive une orthodoxe juive relativement contrainte et somme toute assez démunie qui se fait jour. L'un des enjeux de ce chapitre était d'étudier la réaction

---

socialnetworking tools and uploading video messages via YouTube. An iMuslim may be using the Internet to connect to a network or community community and observe the activities of members or a religious leader. », ib., p. 281.

[2596] "*Internet developments have to be seen in conjunction with shifting frameworks associated with religious authority, including concepts associated with decentralization from the traditional locations of 'ulama' power. The opportunities to present and disseminate decisions based on ijtihad, for example, are far greater than they were in the 1990s. Any person who deems themselves (or is proclaimed) an authority can make a pronouncement and upload it on a website. So-called Islamic reform agendas, which may lack governmental approval, have a ready audience. Those within the margins, including those seeking the implementation of militaristic jihadi religious practices, can broadcast their thoughts to a global audience while being relatively safe from censorship. »,* p279. Bunt, G. (2009), *op. cit.*, p. 281.

[2597] *"Traditionally, accessing knowledge about religion required a human intermediary, such as a shaykh , ' alim , pir , or imam . This person could be consulted either face-to-face or through textual sources. There were few alternative options. This does not mean that those channels have closed, but that the potential opportunities for accessing alternative routes and information nodes has expanded exponentially with the Internet", ib.*, p. 279.

[2598] Barrington, M. (1993), *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Boston, Beacon Press.

[2599] Hurst, C., Mcconnell, D. (2010), *op. cit.*, p. 285.

des juifs orthodoxes aux réponses le plus souvent défavorables des institutions publiques. Elle est claire, et consiste à reconduire les mêmes stratégies, de discrétion et de contact, sans recourir à des stratégies de lobbying externes : les juifs orthodoxes ne manifestent pas et ne recourent pas aux médias. De surcroît, bien que les réponses des institutions publiques soient assez peu accommodantes, les juifs orthodoxes ne peuvent se séparer de la société environnante pour reconstituer la culture de l'« enclave ». Les enjeux économiques les en empêchent. Les enjeux économiques, mais aussi certainement les options valorielles qui sont désormais celles d'une partie des juifs orthodoxes. Marqués par une polarisation *en mutation*, ils ne seraient plus en adéquation avec ce projet de clôture de la communauté autour de la référence religieuse. C'est pourquoi, de plus en plus, l'« enclave » se ferait seulement valorielle. Or, cette dernière serait plus malléable encore, plus sujette à l'effritement, du fait même de sa proximité avec la société environnante. Pour le dire autrement, les juifs orthodoxes ne peuvent recréer d'« enclave » véritablement protectrice puisque, tout d'abord, ils ne disposent pas des outils organisationnels nécessaires (des structures indépendantes, viables économiquement, et retirées du monde environnante). De ce fait, l'*exit* stratégique est limité dans son ampleur, si bien qu'il ne se trouve pas de Kyrias Joël français, pas d'« enclave » géographique en plein essor. La réaction concrète aux fins de non-recevoir des institutions publiques étant limitée, c'est surtout la réaction discursive qui prévaut (dénonciation d'une gouvernance publique du religieux injuste, dénonciations d'un tiers musulman) (section 1). Ensuite, ils ne disposent pas des outils valoriels, intellectuels : la pratique tend à s'effriter et le discours d'encadrement de la pratique tend à se relâcher, les deux s'alignant sur le croire contemporain. De ce fait, toute tentative visant à renforcer un intégralisme est contestée. De la sorte, des intérêts bien compris, à la fois économiques et militants pour ainsi dire (en termes de recrue) n'expliquent pas seuls le maintien d'un contact avec la société environnante : les constellations mentales sont en mutation, et l'*ethos haredi* de l'« enclave » est trop effrité. Ils constituent autant de résistances, dans les *habitus*, dans les modes de vie à la reconstitution d'une hypothétique « enclave ». C'est notamment ce qu'illustre le cas d'Aix-les-Bains. Pour le dire d'une phrase, les juifs orthodoxes se soumettent aux pratiques juridictionnalistes des institutions publiques, faute de ressources organisationnelles et valorielles, de moyens matériels et intellectuels pour créer une « enclave ». Et s'ils continuent de dialoguer avec les institutions publiques, c'est autant par manque d'alternative, du fait de l'évidement progressif de l'orthodoxie, que par espoir continu d'en tirer, malgré tout, quelques bénéfices.

En quoi cette évolution de l'intégralisme des juifs orthodoxes peut-elle intéresser les institutions publiques ? Elle peut l'intéresser a parce que la gouvernance publique du religieux peut se révéler moins difficile, présenter moins de frictions si le croire qu'il s'agit de réguler se fait plus souple, si la minorité en question est moins intransigeante. Et cela à deux titres. Tout d'abord, les réponses défavorables opposées à certaines demandes ne renforcent certes que marginalement l'« enclave » (tant l'*exit* stratégique est limité). Mais les juifs orthodoxes n'en restent pas moins au contact de la société française, où ils continuent à vivre, à travailler, à être exposés, même sur un mode mineur, aux courants qui la traversent. En effet, la gouvernance publique du religieux peut certes nourrir un contournement, un repli sur soi, pour ménager en interne un espace confortable de pratique. Mais tous les juifs orthodoxes ne se replient pas, et la plupart de l'accepter, bon gré mal gré. En témoigne leur action collective qui, contrainte, ne se diversifie pas face à un système politique bloqué. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle nous ne reprenons pas le terme de configuration, parfois employé pour exprimer l'alternance, par-delà les habitudes, entre plusieurs stratégies, en fonction des périodes et des sujets concernés[2600]. Si le contexte national influe sur les stratégies de mobilisation de groupes minoritaires[2601], leurs caractéristiques également : c'est notamment par évitement du stigmate que les juifs orthodoxes n'optent pas pour une action collective conflictuelle face à un système fermé[2602], ni pour une action transnationale[2603], et encore moins pour une « mobilisation ethnique »[2604], en tant que juifs. En outre, défiance et contournement ne suffisent pas à recréer un « ghetto » ou à retourner au modèle de l'« enclave » géographique. Cette mise à distance ne saurait donc mettre un coup d'arrêt aux influences de la société environnante sur eux. Les freiner éventuellement, mais pas plus (tant la polarisation est en mutation).

Le deuxième point concerne les réponses favorables, qui tendent, elles, à altérer l'intégralisme des juifs orthodoxes. En effet, certaines marques de son effritement s'expriment au contact de la société environnante. C'est quand ils entretiennent une relation avec des institutions publiques que certains juifs orthodoxes ont exprimé un

---

[2600] Neveu, E. (2000), *op. cit.*
[2601] Ireland, P. (1994), *The Policy Challenge of Ethnic Diversity. Immigrant Politicsin France and Switzerland*, Cambridge, Harvard University Press; Koopmans, R. (2000), « Migrant Mobilisation and Political Opportunities. Variation among German Cities and a Comparison with the United Kingdom andthe Netherlands », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(3), 449-470; Koopmans, R., Statham, P., Giugni, M., *et al.* (2005), *Contested Citizenship. Immigration and Cultural Diversity in Europe*, Minneapolis, University of Minnesota Press; Statham, P. (1999), « Political Mobilisation by Minorities in Britain. Negative Feedback of "Race Relations"? », *Journal of Ethnic and Migration Studies,* 25(4), 597-626.
[2602] Kitschelt, H. (1986), *op. cit.*
[2603] McGarry, A. (2011), « The Roma Voice in the European Union. Between National Belonging and Transnational Identity », *Social Movement Studies*, 10(3), 283-297.
[2604] Olzak, S. (2004), « Ethnic and Nationalist Social Movements », dans Snow, D., Soul, S., Kriesi, H.-P., *The Blackwell Companionto Social Mouvements*, Oxford, Blackwell, 666-693.

certain assouplissement de leur pratique[2605]. Cet effet est plus manifeste pour les *Modern-Orthodox* et les *haredim* se comportant comme eux, tels les loubavitch (*cf.* chapitres 2, 3 et 4). Mus par des objectifs religieux, ils peuvent ponctuellement, à court terme, renforcer l'orthodoxie. Mais à terme, ils l'affaiblissent. Le contact avec la société environnante n'est pas anodin, mais laisse des traces. Quant aux juifs de l'« enclave » la plus poussée, les plus éloignés de la société environnante, ceux qui constituent les bastions *haredim,* ils sont eux aussi touchés par la sécularisation, la subjectivation, l'individualisation et le relativisme, mais selon une dynamique plus longue. Ils peuvent se satisfaire d'un usage rationalisé et rationnel, un recours stratégique à la société environnante, mais se laissent, dans une certaine mesure, emporter par ce mouvement de fond. Au-delà d'une certaine distance à la société environnante, c'est donc le temps long qui permet de voir des assouplissements, la comparaison entre plusieurs générations, entre la judaïcité orthodoxe actuelle et le ghetto du XVIII^{e} siècle, qui laisse voir une érosion de l'intégralisme. Ces *haredim* plus intransigeants sont affectés par la société environnante, mais dans une moindre proportion. Pour les *Modern-Orthodox* et les loubavitch, l'assouplissement est plus rapide, à l'échelle d'un individu. Certainement parce que, pour être ainsi au contact de la société environnante, il faut déjà connaître une certaine altération de l'intégralisme, et une fois cette position occupée, la dynamique d'érosion serait accélérée. En d'autres termes, l'effritement de l'intégralisme n'est pas toujours la conséquence d'accommodements octroyés par les institutions publiques, mais, paradoxalement, en procédant à des aménagements pour prendre en compte l'intégralisme, les institutions publiques l'exposent à un *ethos* autre, et peuvent le rendre moins intransigeant[2606]. Les réponses favorables pourraient ainsi induire, d'une certaine manière, un effet de « nudge »[2607] : elles pourraient faciliter, pour le dire trivialement, un appel d'air d'orthodoxes, investissant davantage, de façon utilitaire, les institutions publiques, mais risquent, *in fine*, d'y recomposer leur intégralisme. En un mot, par des réponses favorables aux demandes formulées par des juifs orthodoxes, les institutions publiques pourraient accompagner voire accélérer la sécularisation, et recourir à la capacité de dissolution du libéralisme pour appréhender l'intégralisme religieux[2608]. Il

---

[2605] Par acculturation pour ainsi dire, plus que par volonté de s'invisibiliser. C'est le cas notamment de certains sikhs, dont la plupart deviennent mona (ne portent plus le turban), pour trouver plus facilement du travail *cf.* Zwilling, A.-L. (2014), *op. cit.*, p. 190.

[2606] C'est d'ailleurs pourquoi il est fréquent dans des ouvrages *haredim* que l'empire prussien, bien qu'autoritaire et discriminatoire, était préférable à la judaïcité que Napoléon et l'universalisme, l'émancipation dont il était porteur.

[2607] Thaler, R., Sunstein, C. (2008), *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness,* New-Haven, Yale University Press.

[2608] « *Ce règne libéral de la « pensée faible » vise à dissoudre toute vérité objective et intransigeante et à constituer les conditions de possibilité d'une entente en crevant l'horizon d'universalité et en relativisant chaque position singulière dans un simple accord intersubjectif. L'intégralisme libéral pose à la fois le principe de la séparation entre religion et politique et celui de leur nécessaire réconciliation, le principe de la privatisation du religieux et celui de son instrumentalisation publique. Et s'il peut de la sorte s'imposer à toutes les autres doctrines compréhensibles, c'est en raison du caractère apparemment modeste et*

s'agit ainsi, du même mouvement, pour les institutions publiques de s'accommoder à l'intégralisme religieux et pour l'intégralisme religieux, de s'accommoder aux institutions publiques.

Toujours est-il que les juifs orthodoxes de cette étude n'obtiennent pas satisfaction pour toutes leurs demandes, et le chapitre précédent a même montré qu'aucune amélioration significative de la pratique orthodoxe en milieu non-juif n'était constatée. Et malgré tout, ils restent à son contact. Deux temporalités se rencontrent alors : une temporalité courte, dessinée par les décisions des institutions publiques, qui peuvent contraindre ou altérer l'intransigeantisme orthodoxe ; et une temporalité plus longue : un mouvement de fond, une tendance lourde, selon lesquels même les bastions *haredim*, à la pratique moins contrainte, présentent des signes d'assouplissement. Les juifs orthodoxes n'ont donc pas les moyens de constituer une « enclave » et il n'est même pas sûr que tel soit leur projet.

incontestable de son anthropologie, mais aussi du caractère impérieux de ses dictées institutionnelles. Apparemment indifférent à toute conception du bien, il parvient à imposer la sienne, la liberté de choisir, en mettant à son service des institutions ordonnées par le principe de justice. ». Donegani, J.-M., Sadoun, M. (2007), *op. cit.*, p. 477.

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

Cette seconde partie a exploré la relation entre juifs orthodoxes et institutions publiques françaises. La question guidant cette partie était celle de la capacité à agir de l'intégralisme face aux institutions publiques. La réponse dépasse la seule variable religieuse : selon le degré d'intégralisme, les demandes et les stratégies varient. Mais les réponses obtenues dépendent d'une autre variable, celle du niveau de l'institution publique sollicitée. Ce sont en tout cas ces deux principes de différenciation, par degré d'intégralisme et d'intransigeantisme, et par échelle, qui sont apparus influents sur le dialogue entre les deux pôles. Au sein du premier pôle de cette relation, les juifs orthodoxes, parce que minorité de la minorité, expriment des demandes propres et établissent des stratégies pour les porter. Au sein du second pôle, les institutions publiques, en tant que réceptrices de ces demandes, les mettent en balance avec d'autres principes, au premier rang desquels, la laïcité.

Selon la différenciation par degré d'intégralisme, les juifs orthodoxes se répartissent entre *Modern-Orthodox* et *haredim*, une partie des seconds se comportant tendanciellement d'ailleurs comme les premiers. Les *Modern-Orthodox* portent des demandes *a minima*, dans une logique individuelle, auprès des institutions publiques. Les *haredim*, eux, comptent sur la visibilité et le contact avec des institutions publiques pour porter, auprès d'elles, des demandes englobantes, dans une logique à la fois individuelle et holiste. En sus, ils développent une double stratégie envers les institutions communautaires, mêlant contournement et noyautage.

Selon la différenciation par degré d'échelle, les institutions publiques se répartissent de leur côté entre le niveau local et le niveau national. Les institutions locales apparaissent d'abord plus promptes aux arrangements, à la bienveillance envers les demandes reçues. Dans le cadre d'une gestion localisée, parfois informelle, ces institutions satisfont ces demandes, arguant aussi bien du bon sens (argument empirique, arranger les administrés) que de principes (d'égalité et de liberté religieuse). Les institutions nationales font preuve d'un certain durcissement dans l'application du principe de laïcité, devenu un argument respectable pour rejeter des demandes de modification du cadre législatif et réglementaire. En cela, elles tentent certes d'arbitrer les demandes émanant de divers groupes religieux, mais répondent aussi à une certaine

préoccupation sociale envers un religieux orthodoxe jugé trop visible, trop prégnant. Cette plus grande attention sociale et politique contraint les institutions locales, dont les arrangements, parfois jusqu'alors pratiqués, peuvent de moins en moins se dire.

Voilà ce qu'il est en des deux pôles de cette relation. Mais qu'en ressort-il, non seulement en termes de réponses mais aussi, plus largement, d'inscription des juifs orthodoxes au sein des institutions publiques, à la fois comme interlocutrices et cadre de vie ?

Tout d'abord, il en ressort, encore une fois, des réponses limitées : au nom de ce principe de laïcité élargi, les demandes, visant à rendre la pratique du judaïsme orthodoxe plus confortable, sont tendanciellement, dans l'ensemble, rejetées. D'aucun pourrait s'attendre, en ces circonstances, à ce que les juifs orthodoxes réinvestissent le modèle de l'« enclave », bien présent dans leur système de pensée, surtout des *haredim*. Et pourtant, -c'est le deuxième point-, malgré ces réponses ambivalentes, mais plutôt défavorables, les juifs orthodoxes n'optent pas pour une rupture avec les institutions publiques. : S'ils font état de davantage de difficultés à partir des années 2000, ils continuent de travailler, d'étudier en milieu non-juif, de voter, et d'entretenir des contacts avec les acteurs politiques. Ce constat s'explique par le manque de ressources, tant organisationnelles que valorielles, pour constituer une alternative qui serait le modèle de l'« enclave ». Sur le plan organisationnel, les initiatives entreprises manquent, pour gagner significativement en autonomie, d'un cadrage commun, dénonçant des conditions de pratique injustes, et sont entravées par la recherche de reconnaissance par les institutions publiques. Les initiatives prises sont également coûteuses, et donc limitées dans leur nombre. D'un mot, les institutions publiques ne sont pas toujours perçues comme fautives, et ceux qui initient un développement en interne, finissent souvent par chercher le soutien symbolique et financier de l'État (par exemple, pour reconnaître les diplômes délivrés ou accorder des contrats d'association).

En termes d'action collective, face à des demandes déçues, les juifs orthodoxes sont donc bien en peine de poursuivre leurs demandes par d'autres moyens. En cela, ils prennent acte d'un état de fait, auquel, faute de ressources, ils se soumettent. Ainsi, alors qu'ils disposent d'une forte identité collective, s'identifiant à un même groupe

soudé par la religion, ils ne se constituent pas en minorité agissante. Contrairement à d'autres groupes, non seulement ils n'entreprennent pas de croisade morale, n'établissent pas de cadrage en termes de droits, mais en plus ils n'opposent pas à proprement parler de résistance à cette évolution de la gouvernance publique du religieux.

En termes de gouvernance publique du religieux, cette attitude n'est pas sans effet. Ne résistant que partiellement aux réponses reçues, et affecté par la sécularisation, l'intégralisme des juifs orthodoxes ne constitue donc pas un obstacle définitif à une gouvernance du religieux libérale et laïque. Il n'est même pas le premier visé par une gouvernance publique du religieux plus restrictive : si les juifs orthodoxes ont à pâtir de politiques publiques les affectant dans leur pratique, c'est moins en tant que juifs orthodoxes qu'en tant que croyants intégralistes. Non en tant que croyants particulièrement intégralistes, particulièrement intransigeants, qui poseraient des difficultés nouvelles aux institutions publiques, mais en tant que croyants suffisamment intégralistes pour être concernés par une action publique et une attention sociale déjà sensibles à la question de la visibilité, de la place des pratiques religieuses.

Conclusion

Au terme de ce parcours, il est possible d'apporter des éléments de réponses aux questions qui ont guidé cette recherche.

La première partie de ce travail visait à situer les juifs orthodoxes au sein de la société française. Pour ce faire, elle a dû répondre à 4 questions : quelle est la spécificité des juifs orthodoxes français ? Comment les juifs orthodoxes se positionnent-ils par rapport à l'intégralisme ? Comment ces types d'intégralisme mis au jour façonnent-ils les relations aux autres juifs ? Comment ces types d'intégralisme façonnent-ils les relations aux non-juifs ?

- Par leur conception du judaïsme, et leur profil socio-démographique, les juifs orthodoxes se distinguent des autres juifs en France, mais ressemblent aux juifs orthodoxes d'autres pays. Les juifs orthodoxes en France font montre d'un intégralisme dans leur articulation de la pratique et du système de croyances, qu'ils alimentent par une étude assidue des textes biblique et talmudique. Ils connaissent un fort dynamisme démographique, suscitant un besoin d'encadrement éducatif, et tendent à se regrouper en quelques quartiers délimités. En revanche, ils semblent plus concernés par l'*alya* que les autres juifs orthodoxes à l'étranger.

- Les juifs orthodoxes se positionnent de manière variable par rapport à l'intégralisme. En effet, l'analyse de leurs systèmes de croyances et de leurs lieux de vie fait apparaître deux sous-groupes, à l'articulation des pratiques et des croyances distincte. Alors que les *Modern-Orthodox* acceptent le contact de la société environnante, non-juive, les *haredim* s'en tiennent, par principe, éloignés, et tendent à se retrouver dans une culture de l'« enclave ». Toutefois, la géographie *haredi* évolue partiellement, car les *haredim*, par nécessité économique et malgré leurs réticences, renforcent leurs contacts avec la société environnante. Ils tendent alors à recréer un « ghetto », comme à Strasbourg, où se multiplient des infrastructures d'étude et de pratique (haredisation). Aussi singulier soit-il, ce groupe juif orthodoxe n'est donc pas homogène, mais au contraire, fragmenté, selon l'extension de son intégralisme.

- Les deux types d'intégralisme mis au jour permettent de valider la dichotomie *Modern-Orthodox* et *haredim*. Alors que les premiers tolèrent les juifs libéraux, les

seconds manifestent une opposition de principe. Toutefois, le rapport de certains *haredim* à l'Autre juif évolue : les loubavitch se lancent, les premiers, à la recherche de contacts avec des juifs non-orthodoxes. La maîtrise d'internet et la fabrique d'un *ethos* commun leur permet de globaliser leur prosélytisme. Pour atteindre au plus vite leur but messianique, ils veillent à abaisser le coût de l'engagement des potentielles recrues. D'autres initiatives *haredi* suivent, dans une perspective plutôt organisationnelle. Le rapport à l'Autre juif est donc distant, mais cette polarisation est en reconfiguration partielle.

- La dichotomie entre *Modern-Orthodox* et *haredim* est aussi valable dans les relations aux non-juifs. Sur la question de la pratique religieuse et des difficultés rencontrées, les *Modern-Orthodox* apparaissent plus enclins à se maintenir au sein de la société environnante, alors que les *haredim* sont plus tentés par la recherche de solutions en interne. Certains optent même pour une *alya* à motifs religieux, actant la difficulté de leur pratique religieuse en France. Mais là encore, des *haredim* se comportent, dans les faits, comme des *Modern-Orthodox*. Sur la question du vote, les *haredim* de « l'enclave » ont plus tendance à désinvestir la participation électorale, se repliant sur l'abstention ou sur un vote sous patronage rabbinique. A l'inverse, les *Modern-Orthodox,* et les *haredim* du « ghetto » votent plus assidûment, pour toutes les nuances de la droite (du centre-droit à l'extrême droite). Le rapport à l'Autre non-juif s'étend donc de la loyauté à la contestation.

La première partie fait ainsi état d'une minorité parmi la judaïcité française, dont une fraction se vit en danger physique et idéologique au sein de la société française. Une minorité du reste en croissance du fait de sa démographie mais aussi de l'extension de ses institutions. Certes, elle est en butte contre une société laïque et plurielle, mais elle semble, par nécessité, s'en accommoder à des degrés divers (de l'« enclave » au « ghetto »).

La seconde partie de cette recherche s'est concentrée sur l'analyse de la relation entre juifs orthodoxes et institutions publiques. D'un côté, que peuvent ou veulent les juifs orthodoxes pour pérenniser leurs pratiques et rendre leur présence à la société sécularisée plus confortable ? De l'autre, comment les institutions publiques réagissent-elles au défi qui leur est posé, celui de gérer un groupe orthodoxe qui tend à devenir à la fois plus large et plus orthodoxe ? Pour répondre à ces questions centrales, nous avons exploré trois sous-questions.

- Comment ménager un espace pour une pratique orthodoxe en cours de renforcement dans une société sécularisée et laïque ? La réponse dépend du sous-

groupe considéré. Les *Modern-Orthodox* se limitent tout d'abord à des demandes sectorielles, visant à rendre la pratique possible. Ils les portent de manière individuelle, dans le cadre d'un dialogue avec les institutions publiques. Les *haredim* portent des demandes sectorielles *et* maximalistes, visant à rendre la pratique possible *et* confortable. Ils les portent de manière individuelle *et* holiste, dans le cadre d'un dialogue avec les institutions publiques mais aussi d'une relation ambigüe aux institutions communautaires, faite d'entrisme et, grâce à une force organisationnelle suffisante, de contournement. Alors que tous s'astreignent à des négociations les plus discrètes possibles, sans recours au droit ni à une argumentation théorique, certains *haredim* n'hésitent pas à se donner à voir en minorité religieuse modèle auprès des institutions publiques. Les juifs orthodoxes recourent donc à des stratégies plurielles pour défendre des intérêts variables.

- Quelle(s) réponse(s) les institutions publiques réservent-elles à ces demandes ? Réagissent-elles plus favorablement aux demandes des *Modern-Orthodox*, plus circonscrites, et formulées sur un ton plus adapté à la culture politique française ? Si quelques gestes, profitant aux juifs orthodoxes peuvent s'observer, ils ne sont, de fait, pas pris exclusivement en leur faveur. Surtout, la tendance de fond de la gouvernance publique du religieux est, depuis les années 2000, à un raidissement social et politique. Il consiste à revenir sur des arrangements informels, précédemment octroyés, à des interlocuteurs religieux jugés désormais trop visibles et revendicatifs, au nom d'une laïcité érigée en instrument discret d'action publique. Certes des effets de halo persistent, au niveau local et dans les tribunaux, mais ce raidissement commence à pénétrer jusque dans ces espaces ou dans ces enceintes.

- Quelle(s) option(s) reste-t-il aux juifs orthodoxes pour préserver leur intégralisme, à défaut de pouvoir l'étendre ? Bien peu. D'une part en raison d'un manque de ressources organisationnelles : non seulement un cadre d'analyse commun fait défaut mais les initiatives prises (piscines et établissements d'études supérieures privés) ne peuvent se multiplier du fait de leur coût économique. Paradoxalement, les juifs orthodoxes reconduisent les mêmes stratégies de contournement et de discrétion, sans résultats significatifs. D'autre part, en raison d'un manque de ressources valorielles : même si les *Modern-Orthodox* sont les plus affectés, les *haredim* sont aussi concernés par le processus de sécularisation. La haredisation de l'orthodoxie française relevée plus haut s'inscrit dans ce mouvement de fond qu'est la sécularisation : la polarisation à l'œuvre au sein de la judaïcité française est donc en mouvement.

Notre seconde partie montre ainsi que, malgré des efforts redoublés et des stratégies *a priori* compatibles avec la culture politique française, les juifs orthodoxes restent, en définitive, impuissants à faire évoluer les cadres d'analyse des institutions publiques. Impuissants car dépendants du contact avec la société environnante, qui non seulement ne les accueille pas dans leurs demandes, mais en plus, agit comme un canal de transmission de la sécularisation.

A partir de ces réponses, trois types de conclusion peuvent être dressées : sur l'objet de cette recherche, pour les méthodes et pour la science politique.

Relativement à l'articulation entre intégralisme religieux et société libérale, le paradoxe relevé en début de travail était qu'un groupe demeure au sein de la société française (chapitres 1 et 2), alors même que son intégralisme le place aux antipodes (chapitres 2, 3 et 4). Or, ce décalage, si inconfortable soit-il, ne génère pas de mutations significatives de leur rapport aux institutions publiques.

Les chapitres qui précèdent permettent d'apporter quelques éléments de résolution de ce paradoxe.

Premièrement, les juifs orthodoxes ne constituent pas un groupe monolithique, car il est traversé par deux relations plus ou moins souple à l'intégralisme : l'une faite de tolérance et l'autre de rejet de l'hors-groupe. De la sorte, seuls les *haredim* s'opposent par leur système de croyances à la société environnante. En sus, certes ils se méfient de ses influences néfastes sur l'*ethos* orthodoxe, mais ils ne la rejettent pas pour autant totalement : certains *haredim* prennent, aux côtés des *Modern-Orthodox*, leur parti des difficultés rencontrées, en termes d'antisémitisme et de pratique religieuse (chapitre 4). Dans les faits, le décalage repéré initialement n'est que partiel, ce qui leur permet de demeurer au contact de la société française, par leur lieu de résidence en mutation (chapitre 2), leurs activités professionnelles (chapitre 2), et leur investissement politique (chapitre 4). C'est d'ailleurs cette ambivalence qui a impliqué, très tôt, de retravailler la notion de culture de l'« enclave », pour parler plutôt d' « enclave valorielle » ou de « ghetto ». De la sorte, aucun des deux sous-groupes ne s'oppose résolument, frontalement, en tous points, à la société française.

Deuxièmement, les juifs orthodoxes ne constituent pas un groupe aussi indépendant qu'il n'y paraît. Si les difficultés rencontrées sont réelles, il leur est souvent bien moins coûteux de les gérer bon gré mal gré, que de se séparer de la société française et de ses institutions. La première raison est qu'ils ne disposent pas

véritablement d'alternatives, tant ils doivent maintenir des liens, malgré les difficultés, avec la société française et ses institutions. A la fois, pour profiter de l'activité économique des centres urbains (chapitre 2), capter de potentiels nouveaux membres (chapitres 2 et 3), et soutenir, par la reconnaissance étatique, leurs modestes tentatives d'autonomie, par ailleurs très coûteuses (chapitre 7). La deuxième raison est qu'ils sont eux-mêmes insérés dans un mouvement de fond de sécularisation (chapitre 7) ; et ce, en dépit d'un renforcement de l'intégralisme (chapitre 2) et de la polarisation (chapitre 3). En conséquence, les besoins économiques, militants, symboliques et la sécularisation ont pour effet de primer les difficultés de pratique et les cadrages méfiants, de la société française et de ses institutions. Cumulés, ils tendent à assouplir leur intégralisme, qui se fait, tendanciellement, moins intransigeant. N'étant pas un groupe monolithique, et ne disposant pas des ressources pour contourner, par l'« enclave », les institutions publiques, les juifs orthodoxes ne peuvent donc opposer à celles-ci de résistance frontale et se voient contraints d'accepter des pratiques juridictionalistes. La tension entre intégralisme religieux et société libérale, dans le cas des juifs orthodoxes, en France, des années 1980 à nos jours, se résout donc sur le long terme : par un effritement de l'intégralisme religieux, malgré un raidissement récent de la société libérale.

Diverses comparaisons internationales, développées au fil du texte, ont par ailleurs permis de situer le cas français parmi d'autres types de rapports entre intégralisme religieux et société libérale.

Le premier point concerne les juifs orthodoxes, dont l'intégralisme n'est en rien spécifique. D'autres groupes, comme les amish, présentent en effet la même articulation étroite entre un système de croyance et des pratiques quotidiennes, qu'elles soient à proprement parler religieuses (si elles impliquent un lien avec la transcendance) ou identitaires (si elles visent à se démarquer du reste de la société) ; toutes étant, à des degrés divers, liées. En développant des institutions internes plus ou moins autonomes, ils entendent se dispenser du contact avec la société environnante, jugée hostile. Ce décalage peut nourrir un sentiment de minorisation, qui n'est pas spécifique aux juifs orthodoxes. Certes, ils peuvent se sentir marginalisés en tant que juifs (ils relèvent des actes et discours antisémites et antisionistes à leur encontre) mais aussi en tant qu'orthodoxes (parce qu'ils expriment un conservatisme moral), deux motifs qui renforcent d'ailleurs un vote à droite. A ce titre, cette marginalisation perçue, ce sentiment d'être minoritaires et injuriés, ne leur est pas spécifique : elle est

même au cœur de certaines rhétoriques populistes[2609]. Les juifs orthodoxes y ajoutent certes une dimension intégraliste. Mais là encore, d'autres groupes peuvent s'y reconnaître, à l'instar d'évangéliques états-uniens. Se sentant assiégés, soumis à la concurrence d'autres groupes et en proie à la sécularisation, ils entendent ainsi se soustraire à ces dynamiques de marginalisation.

Ce qui les distingue, en revanche, de ces autres groupes intégralistes, est leur rapport aux institutions publiques. Certains vivent en effet en groupe, à distance de la société environnante, et n'investissent que ponctuellement le rapport aux institutions publiques, pour y obtenir des reconnaissances collectives (à l'instar des amish, obtenant une exemption de service militaire). Les juifs orthodoxes en France, eux, vivent en groupe mais investissent, en de multiples occasions, le rapport aux institutions publiques. L'objectif est de ménager l'espace de pratique le plus confortable possible, au sein de la société française. Mais la spécificité des juifs orthodoxes (être éloigné de la société environnante et pourtant discuter avec ses institutions) s'arrête ici. D'une part, la distance à la société environnante se réduit. D'autre part, dans le cadre de ce dialogue, ils s'efforcent de donner d'eux-mêmes une image de respectabilité, ce qui les rapproche d'autres groupes. De cette comparaison avec d'autres minorités, notamment religieuses, il ressort que les difficultés rencontrées ainsi que les attitudes adoptées par les juifs orthodoxes en France ne sont pas d'un genre singulier. Elles ne sont pas absolument identiques, mais les différences relèvent plus de variations de degrés que de nature.

Le deuxième point concerne les institutions publiques françaises. Elles se distinguent certes d'autres pays par la notion de laïcité, mais elles sont moins strictes dans leur régulation du religieux qu'il n'est souvent dit. Des potentialités libérales sont prévues par la laïcité telle qu'elle figure dans la fameuse loi de 1905, comme le financement public des aumôneries pénitentiaire, militaire et hospitalière, la non-interdiction des manifestations à motif religieux sur la voie publique ou encore la non-ingérence dans l'organisation du culte. L'opposition fréquemment établie entre une harmonie états-unienne et une rigueur française ne résiste donc pas à l'épreuve des faits, dans la mesure où, notamment, les institutions publiques françaises ont fait preuve de souplesse et savent accorder des gestes, y compris formels, à des demandes à motifs religieux (chapitre 6).

[2609] Mudde, C. (2007), *op. cit.*

Si la laïcité française n'est pas particulièrement plus dure à l'égard des cultes que d'autres modèles, elle partage cependant avec eux un certain raidissement. En effet, les divers cas envisagés dans cette étude font état, à partir des années 2000, d'un contrôle plus strict du religieux orthodoxe, dont les expressions sont plus étroitement encadrées. Les crispations envers un religieux orthodoxe jugé trop visible, trop revendicatif, entremêlées d'événements d'actualité, agissent bien au-delà du seul cadre français, et contribuent à infléchir les politiques publiques concernées, indépendamment de la notion de laïcité. Ainsi, des filtrages culturels de la sécularisation demeurent, et se traduisent par des modèles distincts de régulation du religieux. Autrement dit, des modèles stato-nationaux persistent, et informent le rapport à l'État et ses institutions, de groupes qui, pourtant, cultivent leur autonomie ainsi que leur identité et solidarité transnationales. Les juifs orthodoxes se comportent donc en fonction du cadre politique au sein duquel ils interagissent, confirmant en cela d'autres recherches[2610]. C'est pourquoi, par exemple, il n'y a pas en France d'équivalent de Kyrias Joël, quartier *haredi* dans l'État de New York, qui a pu, du fait d'un fort dynamisme démographique et de longues batailles judiciaires, se constituer en ville. Mais, ces divers modèles présentent des tendances convergentes, dans le sens d'un certain raidissement des gouvernances publiques du religieux.

Ce rapport entre juifs orthodoxes et institutions publiques n'est donc pas particulièrement nouveau. Il s'inscrit même dans la « *grammaire de la conflictualité à dimension religieuse* » synthétisée par Anne-Sophie Lamine[2611], dont il vérifie les quatre types. Le premier type de tensions porte sur « *les pratiques religieuses, soit collectives, comme l'abattage rituel, la consommation halal ou kasher, la construction de lieux de cultes, la question de l'enterrement musulman, soit individuelles, comme le port de signes religieux, le prosélytisme, le refus de soin médical ou de transfusion sanguine*. ». Dans le cas des juifs orthodoxes, les pratiques en question concernent, selon le sous-groupe considéré, les absences pour les jours de fête et *shabbat* et le port de la *kippa*, ainsi que la mise en œuvre d'*erouvim*, l'installation temporaire de cabanes de *Souccot* en dehors de l'espace privé, le maintien de clés mécaniques dans les immeubles, et une gestion plus conforme à la *halakha* des cimetières publics. Le deuxième type concerne les « *autorités et institutions religieuses* ». Au sein de la

[2610] Medding, P. (1997), "Towards a General Theory of Jewish Political Interests and Behavior", dans Daly, M. (dir.), *Kinship and Consent. The Jewish Political Tradition and its Contemporary Use*, New-York, Routledge, 463-496.
[2611] Lamine, A.-S. (dir.) (2013), *op. cit*., p. 210-226.

sphère orthodoxe, les luttes font parfois rage pour intégrer le Consistoire, et ses commissions, en particulier celle de la *cacherout*. La concurrence se fait aussi à l'extérieur de l'institution, où cette fois, des *haredim* s'emploient à développer leur propre légitimité, fondée sur une orthopraxie qui se veut exemplaire. Le troisième type est relatif à « *des actes et des discours anti-religieux ou plus largement idéologiques* ». Les juifs orthodoxes, et plus particulièrement, les *haredim*, sont en effet profondément hostiles au libéralisme culturel en vigueur dans la société environnante, mais aussi à une gouvernance publique du religieux jugée injuste. Enfin, le quatrième type est relatif « *à l'éducation et à la formation religieuses, à l'intérieur des groupes religieux, dans les établissements éducatifs confessionnels ou non, selon les contextes géographiques*. ». L'un des enjeux de la haredisation est effectivement la délimitation d'un contenu d'enseignement. Que ce soit à destination des élèves ou des étudiants rabbins, ce qui est enseigné aux nouvelles générations revêt le sceau de la légitimité, et de la normativité. C'est pourquoi ce sont les programmes du Séminaire Israélite de France qui ont fait l'objet de modifications, et que les pressions d'orthodoxes sont fortes pour ne pas ouvrir les institutions consistoriales aux juifs libéraux.

L'auteure relève ensuite deux manières d'aborder ces conflits, qui, eux-aussi, se retrouvent dans la relation entre juifs orthodoxes et institutions publiques françaises. La première manière est d'y voir des conflits de valeurs, autour de la constitution et du renforcement d'une frontière avec l'hors-groupe. Elle correspond à la première partie de cette recherche, repérant des frontières, en recomposition, entre juifs orthodoxes et les premier (le reste de la judaïcité française) et second cercles (la société française). La deuxième manière est d'y voir des conflits portant sur des intérêts, et les stratégies à même de les défendre en interne (la définition d'une pratique légitime, qui implique accès aux ressources et reconnaissance). Elle correspond à la seconde partie de cette recherche, établissant les stratégies d'action collective internes des juifs orthodoxes, qui se déploient tant à côté des institutions communautaires qu'en leur sein. La troisième manière est d'y repérer des « *interactions socialisantes* », avec d'autres acteurs, religieux et politiques. Elle correspond elle aussi à la deuxième partie, où l'on voit les juifs orthodoxes entretenir des relations de bon voisinage, d'ailleurs plus avec des responsables politiques qu'avec d'autres acteurs religieux (y compris juifs). Ces relations jouent un rôle central dans le dispositif d'action collective des juifs orthodoxes, qu'il s'agisse de porter des demandes, mais aussi, pour le Consistoire, de maintenir, en interne, sa légitimité.

Cette conclusion est aussi l'occasion de clore **une réflexion transversale, amorcée en introduction, portant sur la démarche et les méthodes**. En effet, cette recherche a fait le choix clair de mettre des outils de sociologie, et plus précisément, de sociologie de la religion, au service d'une réflexion de science politique. Cette association se révèle fructueuse à deux titres.

Tout d'abord, la sociologie de la religion peut nourrir une réflexion de science politique. Deux apports de la sociologie de la religion permettent de s'en convaincre.

Le premier est la mise au jour d'une variable explicative : la référence religieuse. En effet, le propre d'un groupe religieux intégraliste est de réguler, par la référence religieuse, son rapport à son extérieur, dans la multiplicité de ses dimensions. En d'autres termes, le rapport aux institutions publiques procède plus largement d'un rapport à soi et au monde entourant l'individu, lui-même issu d'une lecture spécifique du texte religieux. Une fois la prééminence du religieux posée, il est nécessaire d'explorer, de prendre la mesure de cette référence religieuse, d'en envisager la teneur, la densité, la structuration, pour comprendre en quoi elle constitue un principe explicatif de ce rapport à l'hors-groupe. Outre la production de connaissances empiriques sur une minorité peu étudiée, cette première étape a donc un objectif cognitif : saisir une clé de lecture du rapport au politique d'un groupe religieux intégraliste. En l'occurrence, c'est cette place de la référence religieuse, analysée par les notions de culture de l'« enclave », de sécularisation, de polarisation (en mouvement) (chapitres 1, 2 et 3), qui permet d'éclairer des points d'attention de la science politique, tels que le rapport au vote (la participation électorale et le sens de l'acte de vote, chapitre 4), et les dynamiques d'action collective (le contenu des demandes ainsi que les stratégies adoptées, chapitres 5 et 7).

Le second est la mise en lumière de la pluralité d'un univers religieux. Autrement dit, si la référence religieuse est prise comme une variable explicative d'un rapport à soi et à la société environnante, elle n'a pas pour autant le statut de variable indépendante : elle est en intrication constante avec le lieu de vie, la densité des relations sociales hors du groupe, les études et l'éventuelle activité professionnelle ainsi que le cadre juridique qui la régule. Or, ces multiples variables contribuent à retravailler la référence religieuse, qui n'est pas, en définitive, une donnée déjà-donnée-là. De la sorte, elle donne lieu à une multitudes d'expressions, non seulement entre des courants religieux (judaïsme libéral ou orthodoxe), mais aussi au sein d'un même courant : des profils orthodoxes similaires peuvent donner naissance à des rapports bien différents à la politique gouvernementale (de soutien ou d'hostilité), à la

citoyenneté (de la participation électorale assidue et loyale à l'abstention d'indifférence), aux institutions publiques (de l'investissement au délaissement), en fonction, par exemple, de la distance, géographique et culturelle, à la société environnante. Ces résultats prouvent, là encore, que la référence religieuse ne se déploie pas de manière univoque, mais irrigue une multitude d'attitudes et de représentations. Elle contribue ainsi au tableau d'un intégralisme juif orthodoxe en définitive pluriel. La référence religieuse n'est donc pas mobilisée *in abstracto*, mais toujours dans un contexte, à la fois, d'énonciation et de réception.

En cela, ces outils de sociologie de la religion permettent d'alimenter la réflexion sur des enjeux de sociologie (la mobilité sociale, la contestation d'une autorité en interne, le rapport au vote), d'action collective (la constitution et le renforcement d'une identité collective, par des mécanismes de socialisation, de captation des ressources, d'adaptation à des structures d'opportunités évolutives et à un cadre juridique en évolution) et de politiques publiques (la redéfinition d'un principe constitutionnel, l'articulation distendue des échelons de l'action publique, les convergences internationales dans la régulation du religieux), étroitement liés. La sociologie de la religion permet donc à la science politique de mieux saisir le rapport au politique de citoyens intégralistes.

Cependant, la science politique peut aussi apporter à la sociologie de la religion. Elle peut préciser le possible rôle de la religion dans une mobilisation, notamment comme ressource mobilisatrice. En effet, le plus souvent, dans les travaux de sociologie de la religion, la religion est envisagée comme une cause de l'engagement, sans être davantage questionnée. En tant que telle, elle ne fait que peu l'objet de développements : une conception partagée de la religion est suffisante pour justifier l'investissement d'un type particulier de rapport au politique, sans que ce point clé du passage à l'acte ne soit davantage étudié. De fait, les recherches se tournent le plus souvent vers l'organisation de ces groupes, c'est-à-dire les structures constituées, les processus de recrutement et d'adhésion ou encore les rétributions perçues. Or, les outils de la sociologie de l'action collective permettent d'analyser plus finement la capacité mobilisatrice de la religion[2612] : elle n'agit pas en soi, mais en tant qu'elle est retravaillée, façonnée.

Ainsi, un cadrage commun de la référence religieuse, un même regard porté sur la référence religieuse peut constituer un dénominateur commun, à même de cimenter

[2612] Munson, Z. (2009), *op. cit.*, p. 5.

une identité commune, préalable à tout engagement *collectif*. Pour le dire autrement, c'est parce qu'un cadrage spécifique est appliqué à la référence religieuse qu'elle peut constituer une ressource identitaire. Dans le cas des juifs orthodoxes, c'est moins le texte religieux en soi que sa réception, sa lecture ainsi que sa transmission qui assurent la socialisation à l'*ethos* orthodoxe et sa reproduction. C'est par exemple par ce travail de cadrage que les juifs orthodoxes se distinguent tant des juifs libéraux, alors qu'ils lisent tous le même texte[2613]. Dans la recherche de nouveaux militants, ce cadrage peut également être retravaillé pour entrer en résonance avec les références dont disposent les potentielles recrues. De cette manière, les loubavitch parviennent à attirer de nouveaux membres, en soulignant les bienfaits du Talmud pour leur épanouissement personnel. Là encore, c'est donc bien un traitement particulier appliqué à la référence religieuse qui lui permet de mobiliser plus largement.

Un autre cadrage porte sur la situation du groupe au sein d'une société donnée. L'engagement se fait en effet dans un but particulier que s'assignent les militants, comme se prémunir de menaces perçues. Or, voir en telle politique publique, ou en telle évolution culturelle une menace pour la pratique religieuse, n'a rien d'évident. Par exemple, les juifs libéraux ne déplorent pas outre mesure la sécularisation, contrairement aux juifs orthodoxes ; et parmi ces derniers, les uns dénoncent le raidissement de la gouvernance du religieux en France, alors que d'autres l'appuient. A cet égard, l'analyse textuelle, souvent menée en sociologie de l'action collective notamment, permet d'étudier ce cadrage : en prêtant attention aux trames argumentatives, aux jeux d'allusions ou au contraire aux efforts de clarification employés, elle permet de mesurer au plus près le travail opéré sur la référence religieuse[2614].

D'un point de vue de science politique, la religion peut donc contribuer à une mobilisation en lui conférant une identité de groupe, le cas échéant, attractive, et une perception commune des enjeux. En conséquence, la référence religieuse elle-même est retravaillée par son insertion dans une mobilisation collective. Autrement dit, en s'en saisissant, les acteurs ne se contentent pas de mettre en avant un texte, de mettre en action une pensée, mais transforment la référence religieuse mobilisée. En effet, les cadrages de la référence religieuse tendent à en présenter et diffuser une version standardisée, pour assurer la cohésion du groupe. Standardisée mais aussi simplifiée,

[2613] Williams, R. (2002), *op. cit.*
[2614] Johnston, H. (1995), "A Methodology for Frame Analysis- From Discourse to Cognitive Schemata", dans Klandermans, B., Johnston, H. Social Movements and Culture, Minneapolis, University of Minnesota Press, 217-246, p. 222.

pour attirer de nouveaux membres sans les rebuter par un système métaphysique trop complexe. Plus qu'un déploiement linéaire et mécanique des textes religieux, c'est au contraire un rapport dynamique qui apparaît[2615]. La science politique permet donc de montrer plus précisément ce que fait la référence religieuse à la mobilisation (à quelles conditions elle peut l'alimenter), mais aussi ce que la mobilisation fait à la référence religieuse (elle la standardise et la simplifie).

Or, ce sont bien des outils de sociologie de la religion qui ont permis de mettre au jour cette pluralité, aux conséquences certaines pour la gouvernance publique du religieux en France. A ce titre, cette analyse par des outils de sociologie de la religion ne vaut pas seulement comme préalable à une analyse de science politique, à l'étude du comportement politique d'un groupe donné. Elle vaut aussi par les conséquences qu'elle emporte pour la gouvernance publique elle-même, qui ajuste ses réponses en fonction, notamment, du niveau d'intégralisme des demandes exprimées (chapitre 6). Dans le cas précis retenu dans cette étude, le fait que l'intégralisme des juifs orthodoxes s'ouvre tendanciellement, malgré une certaine haredisation, à des logiques de politisation, d'individualisation, de sécularisation, le rendrait, d'une certaine façon, plus gouvernable, car moins intransigeant. Le tableau est bien celui d'une sécularisation tendant à assouplir la culture de l'« enclave », et à mettre en mouvement la polarisation à l'œuvre au sein du monde juif. De la sorte, le recours à des outils de sociologie de la religion permet de mesurer la consistance d'un intégralisme qu'ont à gérer les institutions publiques, un intégralisme somme toute soumis à un État fort.

C'est d'ailleurs pourquoi cette recherche est organisée selon un séquençage de science politique, et non de sociologie de la religion. Il aurait certes été possible de consacrer un chapitre au rapport des juifs orthodoxes à la sécularisation, un rapport à la fois de résistance (chapitres 2 et 3) et d'accompagnement (chapitre 7). Mais conformément à l'approche adoptée dans cette recherche, pour souligner l'apport de ces outils à une réflexion de science politique, nous avons préféré un découpage par questions sociologiques, et plus précisément, d'action collective. De la sorte, cette enquête explore la relation entre deux types d'acteurs (groupe minoritaire et institutions publiques) au cours d'un processus articulant plusieurs étapes[2616] : la formulation de demandes, l'élaboration de stratégies, la production de réponses, et les réactions aux réponses. Ce découpage a présenté trois intérêts.

[2615] Snow, D., Byrd, S. (2007), « Ideology, Framing Processes and Islamic Terrorist Movements", *Mobilization: An International Quarterly Review*, 12(1), 119-136.
[2616] Jones, C. (1970), *An Introduction to the Study of Public Policy*, Belmont, Duxbury Press.

Tout d'abord, il a permis de convoquer les divers acteurs qui entrent en scène à des moments différents[2617] : juifs orthodoxes comme individus ou comme groupe organisé (chapitres 3 et 5), médias (chapitre 4), fonctionnaires, responsables politiques et juges (chapitre 6).

Ensuite, il a permis de mettre en regard les demandes et les réponses. Or, il ressort que les réponses données ne correspondent pas tout à fait aux demandes : les institutions publiques réagissent parfois en décalage, ce qui donne à penser que les juifs orthodoxes ne sont pas les destinataires premiers des mesures de gouvernance publique, qu'elles soient favorables ou non. En ce sens, procéder par étapes successives permet de se prémunir de toute « orientation *problem-solving* »[2618]. Enfin, cette démarche permet également de mener des comparaisons, et de dégager, en l'occurrence, des convergences européennes dans le sens d'un raidissement de la gouvernance du religieux. Cette approche est certes linéaire, par effet de présentation : pour conserver une dimension euristique, elle se devait de prendre le temps d'étudier chaque temps de la relation entre juifs orthodoxes et institutions publiques françaises. Mais évidemment, ces étapes peuvent se mêler, et des rétroactions prendre place : la méfiance à l'égard des musulmans contraint la manière dont les juifs orthodoxes se donnent à voir aux institutions publiques. Par exemple, lors des allumages de *Hannoucca*, les responsables communautaires répètent à l'envi que la religion juive n'est ni prosélyte ni violente. L'allusion aux débats sur l'islam et sa visibilité dans la société française est évidente. Les efforts déployés pour apparaître comme une minorité exemplaire visent donc, à n'en pas douter, à se distinguer d'un tiers controversé. Dans les faits, le chapitre 7 peut donc agir sur le chapitre 5. Ou encore, les difficultés de pratiquer le judaïsme orthodoxe du chapitre 4 peuvent être alimentées par le raidissement de la gouvernance publique du religieux du chapitre 6.

Relativement à la science politique, notre recherche met au jour un double résultat sur les modes d'inclusion de l'intégralisme religieux dans la société libérale.

Les demandes des juifs orthodoxes visant à rendre plus confortable leur pratique religieuse en France sont le plus souvent rejetées. S'observent alors des tentatives d'autonomisation, pour développer, en interne, les solutions à même de contrecarrer

[2617] Thoenig, J.-C. (1985), « L'analyse des politiques publiques », dans Grawitz, M., Leca, J. (dir.), *Traité de science politique*, tome 4 : *Les Politiques publiques*, Paris, PUF, 1-53.
[2618] Muller, P., Surel, Y. (1998), *L'analyse des politiques publiques*, Paris, Montchrestien, p. 30.

ces réponses défavorables. Ces tentatives sont certes limitées dans leur extension, faute de moyens, mais elles existent. Il semblerait donc que refuser systématiquement, pour ainsi dire, les demandes évoquées plus haut ait pour effet de renforcer les velléités de mise en retrait de la société française.

Du reste, il a été démontré que la constitution, en réaction, d'une « enclave » est entravée par un manque de ressources valorielles et organisationnelles. Retenons d'abord les premières. Le premier manque rendrait plus difficile, moins probable un réalignement de l'orthodoxie juive sur le modèle de référence qu'est le *shtetl* du XVIII^{e} siècle est-européen. Or, cette érosion de l'intégralisme est déjà la conséquence du contact avec la société française. C'est, en partie, parce qu'ils sont en cours de sécularisation, plus avancée globalement dans la société française, que les juifs orthodoxes ne prétendent plus constituer une « enclave » protectrice. En d'autres termes, le contact avec la société environnante tend à assouplir l'intégralisme religieux, d'autant plus vite lorsqu'elle se donne à voir comme un modèle alternatif non hostile : les juifs orthodoxes en contact avec elle présentent plus tôt, à leur échelle d'individus, des signes de sécularisation. Si ces tentatives de séparation sont limitées, c'est donc bien que le contact avec la société environnante a un effet corrosif sur l'intégralisme. Autrement dit, si l'intégralisme ne se renforce pas davantage malgré des réponses défavorables, si les tentatives de reproduction de l'« enclave » ne sont pas plus poussées, c'est que la sécularisation fait son œuvre : en multipliant les échanges avec la société française, elle rend trop coûteuse toute séparation. De ce point de vue, des réponses favorables aux demandes formulées par des juifs orthodoxes ne présenteraient pas de possibilité de séparation, mais consisteraient, au contraire, à les inclure plus complètement dans la société française. En accroissant les occasions de contact avec elle, elles retravailleraient encore plus leur intégralisme.

Des réponses favorables de la part des institutions publiques réduiraient donc davantage le ressort intellectuel des tentatives de séparation. Mais certainement aussi le ressort organisationnel. En effet, les deux types de ressources envisagés sont peut-être, en fin de compte, liés. Peut-être que des ressources valorielles plus fournies (la perception, fondée ou non, que le judaïsme orthodoxe est en péril) justifieraient auprès des juifs orthodoxes eux-mêmes l'investissement de ressources organisationnelles plus massives. Selon toute vraisemblance, et d'après les demandes envisagées dans cette recherche, des réponses favorables de la part des institutions publiques non seulement ne susciteraient pas de tentatives d'autonomisation, mais en plus, affecteraient considérablement les deux types de ressources nécessaires à ces tentatives.

Les deux ressorts du contournement stratégique se trouvent donc affaiblis par le contact avec la société environnante, sécularisée. Le contournement idéologique n'en sort pas non plus indemne : dans la mesure où il procède d'un système de croyances en cours de sécularisation, il perdrait lui-aussi en effectivité. Autrement dit, le manque de ressources valorielles apparaît susceptible de freiner, à long terme, ces deux contournements.

Trois objections peuvent se faire. La première avance un décalage de temporalités : certes, à long terme, la sécularisation réduirait les possibilités d'autonomisation, mais à court terme, des juifs orthodoxes pourraient tirer profit d'une régulation assouplie. Cette conséquence paraît peu probable, puisqu'ils n'en ont ni les moyens ni la prétention, ni les ressources organisationnelles ni les ressources valorielles.

La seconde avance l'inanité de réponses favorables : si la sécularisation porte atteinte à l'intégralisme, autant la laisser faire son œuvre. Il n'y aurait alors nul besoin d'accéder aux demandes à motif religieux en modifiant le cadre juridique correspondant. Certes, mais d'une part, le faire aurait pour effet d'accélérer ce processus, tout en satisfaisant les demandes de citoyens pour certains distants, voire défiants envers les institutions publiques et plus globalement la société française. Des réponses favorables permettraient, donc, de ce point de vue, de consolider un lien de citoyenneté, à certains égards, fragile. A charge par la suite aux acteurs religieux de s'approprier, le cas échéant, ces espaces nouvellement acquis, en faisant, une fois encore, la balance entre intégration politique, culturelle, économique et densité de l'intégralisme.

La troisième avance le principe d'égalité, contraire à une bonne gouvernabilité du religieux. En vertu de ce principe, les réponses consenties aux uns doivent être consenties aux autres. C'est d'ailleurs l'argument mobilisé par les institutions publiques pour justifier le raidissement de la régulation publique du religieux : des faveurs concédées à un groupe restreint ne pourraient s'étendre à un groupe plus large. Mais que penser de cette position ? Il est évidemment impossible d'adopter une prétention prédictive en prévoyant ce qu'il adviendrait le cas échéant, mais peut-être le constat dressé dans le cas des juifs orthodoxes peut-il se faire également pour d'autres groupes religieux. Par exemple, des indices significatifs d'assimilation culturelle (taux

de fécondité, de mariages mixtes, rapport à la religion[2619]), y compris de sécularisation, concernent les musulmans, souvent mobilisés par les institutions publiques pour justifier les réponses défavorables citées. Pas plus que les juifs orthodoxes, ils ne constituent de groupe homogène, entièrement arc-bouté sur une lecture intransigeante du texte religieux. En outre, l'application de ce principe d'égalité pourrait se faire aussi en interne. En effet, choisir de soutenir le Consistoire, ne reconnaître que lui comme interlocuteur pour les affaires du culte, présente l'intérêt, pour l'État, de faciliter la relation aux institutions religieuses juives, en évitant un éclatement de la représentativité, plus difficile à manier. Mais trois arguments peuvent se faire contre. Le premier est théorique. En effet, le pluralisme (religieux) est étroitement lié au caractère laïc et sécularisé d'un État. Or, il peut être tant interreligieux qu'intrareligieux. Si des facteurs historiques ont pu favoriser la protection, par l'État, du pluralisme interreligieux, le pluralisme intrareligieux revêt théoriquement la même importance. Les deux arguments suivants sont mus par un souci de gouvernabilité. En effet, l'attitude de l'État envers le Consistoire n'accompagne pas les évolutions sociologiques en cours. Ce soutien symbolique permet certes encore au Consistoire de maintenir sa légitimité au sein de la judaïcité française. Pourtant, au vu de sa pluralisation, voire de sa polarisation, rien ne garantit que cet équilibre, fragile et contesté, résiste encore longtemps, et n'échappe, tôt ou tard, à l'État. Ensuite, dans la mesure où les orthodoxes, y compris des *haredim*, investissent déjà le Consistoire, les autres acteurs à reconnaître seraient surtout libéraux. En cela, l'*imprimatur* symbolique de l'État donnerait davantage d'élan à un segment de la judaïcité qui accepte sans coup férir la sécularisation, et qui, d'une certaine manière, la fait advenir au sein du judaïsme. Or, ce ferment de sécularisation pourrait contribuer, de manière plus serrée, à dissoudre l'intégralisme religieux des orthodoxes.

Les effets de l'exposition à la pluralisation religieuse sur la croyance sont débattus. Certains estiment que le pluralisme religieux enrichit la vie religieuse puisqu'il place l'individu sur un marché des croyances religieuses, qui peut librement se tourner vers l'option qui lui convient le plus[2620]. Il peut en d'autres termes, dans une perspective de choix rationnel, opérer un calcul coût/avantage et se tourner vers l'option qui correspond le plus à ses besoins. D'autres soutiennent le contraire : le pluralisme religieux accentue la sécularisation, car ce marché de la croyance religieuse

[2619] Bentabet, H., (2020), *op. cit.* ; (2020), *Rapport annuel de l'Observatoire de la laïcité 2019-2020*, p. 102.
[2620] Stark, R., Finke, R. (2000), *op. cit.*, p. 222; Finke, R., Stark, R. (1988), « Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities », *American Sociological Review*, 53(1), 41–49.

revient à mettre à égalité toutes les croyances, à relativiser des vérités désormais multiples, et *in fine*, à destituer l'idée même de la vérité que prétend détenir une religion[2621]. L'idée ici n'est pas de trancher ce débat, mais de l'appliquer à cette question de la survie d'un groupe minoritaire orthodoxe en société sécularisée et libérale. Dans la suite de la première théorie, l'exposition à une société pluraliste peut induire un certain nombre de bénéfices. Cette fois, non pas le renforcement de la vie religieuse, mais le renforcement d'une conception religieuse en particulier, qui trouve en cette société du secours, en termes de ressources financières et d'individus. C'est ce que la présence de la communauté orthodoxe de Strasbourg a montré : la proximité à la société environnante n'est pas nécessairement une compromission dans la mesure où elle permet de bénéficier du dynamisme économique de la ville en question. Dans le prolongement de la seconde théorie, la présence en une société libérale et pluraliste engendre une exposition à des systèmes de valeurs, des pratiques et des représentations alternatifs. En cela, les murs de l'« enclave » peuvent céder leur place à une circulation incessante des référentiels, altérant immanquablement l'épure orthodoxe. C'est notamment à ce carrefour des possibilités de la croyance à la non-croyance, en passant par la moindre croyance, que se trouvent non seulement les sortants mais aussi les *Modern-Orthodox* issus de familles *haredi* (comme à Aix-les-Bains).

Ressort alors toute l'ambiguïté, tout le paradoxe du rapport à l'hors-groupe : nécessaire pour survivre, il n'en dispose pas moins de potentialités de dilution qui peuvent, à long terme, affecter le groupe. L'idée n'est évidemment pas ici de prédire quelque déclin que ce soit. Il s'agit seulement de souligner que si une « enclave » permet la survie identitaire, les liens avec la société non-orthodoxe fournit les moyens matériels de cette survie identitaire[2622]. Autrement dit, entretenir des rapports avec la société environnante permet dans un premier temps, difficile à évaluer, d'éviter dilution et asphyxie, mais rend perméable aux évolutions sociétales qui, à terme, peuvent

[2621] Berger, P. (1967), *op. cit.*

[2622] Cf. Smith, C. (1998), *op. cit*. et sa "« Subcultural Identity » Theory of Religious Strength": *"The subcultural identity theory of religious persistence is this: Religion survives and can thrive in pluralistic, modern society by embedding itself in subcultures that offer satisfying morally orienting collective identities which provide adherents meaning and belonging. And the subcultural identity theory of religious strength is this: In a pluralistic society, those religious groups will be relatively stronger which better possess and employ the cultural tools needed to create both clear distinction from and significant engagement and tension with other relevant outgroups, short of becoming genuinely countercultural.",* p. 119.

pénétrer des constellations mentales intégralistes[2623]. Erving Goffman[2624] notait qu'au contact de la société environnante, des stigmatisés pouvaient soit se contraindre à l'invisibilité, soit, au contraire, apparaître défiants. Mais dans tous les cas, « *l'individu stigmatisé tend à avoir les mêmes idées que nous sur l'identité* »[2625]. De la même manière, qu'ils se fassent les plus discrets possible, ou qu'ils se donnent à faire dans l'espace public, les juifs orthodoxes peinent à résister, sur le long terme, au contact d'une société sécularisée.

C'est que toute sous-culture peut être atteinte par la capacité dissolutive du libéralisme[2626]. En laissant le ciel libre, en ne statuant pas sur la vie bonne, il permet à diverses attitudes philosophiques et religieuses de se côtoyer. Dans la mesure où il est une doctrine politique, et non une métaphysique politique, il peut recevoir une variété de doctrines compréhensives, de conceptions du bien[2627]. De deux choses l'une : ne pouvant s'adosser à un encadrement surplombant émanant de l'État, chaque groupe doit structurer en interne sa socialisation. Par conséquent, dans un État libérale, une croyance religieuse perd de son évidence, et se voit reléguée au rang d'option. Dans un État en plus sécularisé, une croyance religieuse côtoie d'autres croyances religieuses, mais aussi la non-croyance[2628]. Une croyance religieuse donnée est donc doublement destituée, pour prolonger la thèse de Peter Berger : en tant qu'unique croyance religieuse possible, et en tant qu'une croyance possible. En un mot, le libéralisme, couplé à la sécularisation, récuse, dans les faits, le caractère incontournable d'une croyance religieuse. C'est en cela qu'il peut corroder l'intégralisme religieux. Pourraient ainsi se trouver associées deux autres théories concurrentes. Entre déclin de la religion[2629] et passage à une société « post-séculière »[2630], cette recherche donne à voir une étape intermédiaire, où l'objet religieux étudié demeure sous une forme

---

[2623] Ce résultat se situe en décalage avec d'autres travaux. Cf. Smith, C. (1998), *American Evangelicalism. Embattled and Thriving*, Chicago, Londres, The University of Chicago Press. *"Pluralistic modernity can promote the vitality of culturally well-equipped traditional religions. Far from necessarily undermining the strength of orthodox faith, modernity creates the conditions in which traditional religion may thrive. Contemporary American evangelicalism is a case in point. Evangelicalism thrives in pluralistic modernity, we suggest, because it possesses and employs the cultural tools needed to create both clear distinction from and significant engagement and tension with other relevant outgroups, short of becoming countercultural. And modern pluralism provides the environment within which that strategy works. By contrast, the classical American fundamentalist strategy of isolationist separatism, and the theologically liberal approach of radical accommodation appear to undermine those traditions' religious strength"* p. 218. Cf. Berman, E. (2009), *op. cit.*; Stark, R., Iannaccone, L. (1993), « Supply-Side Explanations for Religious Change », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*; Finke, R., Iannaccone, L. (1989a), "Demographics of Religious Participation: An Ecological Approach, 1850-1990", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28(1), 45-58; Finke, R., Stark, R. (1989b), "How the Upstart Sects Won America: 1776-1850", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28(1), 27-44.

[2624] Goffman, E. (1975), *op. cit*., p. 30.

[2625] *Ib*., p. 17.

[2626] Kymlicka, W. (1995), *op. cit*., p. 229.

[2627] Rawls, J. [1993] (2005), *Political Liberalism : Expanded Edition*, New-York, Columbia University Press, p. 9-11.

[2628] Taylor, C. (2007), *op. cit.*

[2629] Bruce, S. (2011), *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford, Oxford University Press.

[2630] Habermas, J. (2005), *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard.

amoindrie au sein de la société libérale et sécularisée. La réflexion sur l'articulation entre intégralisme religieux et société libérale présente donc un intérêt heuristique particulièrement fécond pour la science politique puisqu'elle permet d'associer dimension sociologique, approche par les politiques publiques et réflexions de théorie politique.

Il n'en fallait pas moins pour expliquer les paradoxes que nous avons identifiés : le développement *et* la dilution de l'intégralisme dans le libéralisme, l'acceptation *et* le rejet de l'intégralisme par les institutions.

Bibliographie

Ouvrages et articles scientifiques

Abbassi, F.-A. (2016), « La dynamique de recrutement chez les Frères Musulmans : la *da'wa*, un processus de mobilisation », dans Kaouès, F., Laakili, M. (dir.) (2016), *Prosélytismes. Les nouvelles avant-gardes religieuses*, Paris, CNRS Éditions, 213-228

Abitbol, M. (2002), « Démocratie et religion en Israël », *Cités*, 12, 15-32

Abitbol, M. (2013), *Histoire des juifs. De la genèse à nos jours*, Paris, Perrin

Abrahamson, M. (1986), "The Unreliability of DJN Techniques.", *Contemporary Jewry*, 7, 93-98

Adraoui, M.-A. (dir.) (2013), *Du Golfe aux banlieues. Le salafisme mondialisé*, Paris, Presses Universitaires de France

Agar, M. (1996), *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*, San Diego, Academic Press

Agnew, J.E. (1990), "From political methodology to geographical theory ? A critical review of electoral geography", dans Taylor, P.J., Johnston, R.J., *Developments in electoral geography*, London, Routledge, 1960-1987

Agrikoliansky, E., Collovald, A., (2014), « Mobilisations conservatrices : comment les dominants contestent ? », *Politix*, (106), 7-29

Aguilar De La Cruz, H. (2019), « Dominionismo: la corriente evangélica que compite por el poder político y económico en América Latina », dans Nuñez, S., Aguilar de la Cruz, H., Lopez Delgadillo, G., *et al*, « La perspectiva del creyente », *Religiones Latinoamericanas*, (3), 39-64

Aguilera, T., Chevalier, T. (2021), "Les méthodes mixtes pour la science politique. Apports, limites et propositions de stratégie de recherche », *Revue française de science politique*, 71(3), 365-389

Akoka, J. (1985), « Vote juif ou vote des juifs ? Structure et comportement électoral des juifs en France", *Pardès*, 1, 114-137

Akoka, J. (1986), « Juifs et protestants de France : analyse comparative du comportement électoral », *Pardès*, 3, 125-131

Al-Achmawi, M. (1990), « L'islamisme contre l'islam (Introduction) », *Égypte/Monde arabe*, 1, 211-219

Alba, D., Nee, V. (1997), « Rethinking assimilation theory for a new era of immigration », *International migration review*, 31(4), 826-874

Alba, R., Logan, J., Lutz, A. *et al*, (2002), "Only English by the Third Generation? Loss and Preservation of the Mother Tongue Among Grandchildren of Contemporary Immigrants.", *Demography*, 39, 467-484

Albertson, B. (2011), "Religious appeals and implicit attitudes.", *Political Psychology*, 32(1)

Alderman, G. (1983), *The Jewish Community in British Politics*, Oxford, Clarendon Press

Alderman, N. (2006), *Disobedience*, New-York, Touchstone Books

Alfasi, N., Ashery, S., Benenson, I. (2013) « Between Friends and Strangers/ Schelling-Like Residential Dynamics in a *Haredi* Neighborhood in Jerusalem", *International Journal of Urban and Regional Research*, 36

Allouche-Benayoun, J. (2004), « Les communautés libérales et conservatives », *Bulletin de l'observatoire du monde juif*, (10-11)

Allouche-Benayoun, J. (2017), « Les juifs libéraux », dans Zwilling, A.-L., Allouche-Benayoun, J., Hermon-Belot, R., *et al*. (dir.), *Les minorités religieuses en France. Panorama de la diversité contemporaine*, Paris, Bayard, 809-819

Allouche-Benayoun, J., Bensimon, D. (1988), *Les Juifs d'Algérie. Mémoires et identités plurielles*, Paris, Stavit

Allouche-Benayoun, J., Podselver, L. (2003), *Les mutations de la fonction rabbinique*, Bayeux, Observatoire du monde juif

Allred, R. (2010), « Mormons » dans Bates, C., *The early republic and antebellum America : An encyclopedia of social, political, cultural, and economic history*, New-York, Routledge, 679-682

Almond, G., Appleby, R., Sivan, E. (2003), *Strong Religion. The rise of fundamentalism around the world*, University of Chicago Press, Chicago, Londres

Alpert, Z. (1992), *Lubavitcher Rebbe : Menachem Mendel Schneerson, Jewish-American history and culture : An encyclopedia*, New York, Garland Publishing Inc, 373-375

Altglas, V. (2005), « » Les mots brûlent » : sociologie des Nouveaux Mouvements Religieux et déontologie », *Archives de sciences sociales des religions*, 131-132, 165-188

Altglas, V. (2014), *From Yoga to Kabbala. Religious exoticism and the logics of bricolage*, New York, Oxford University Press

Altglas V., Wood M. (2018), *Bringing the Social back into the sociology of religion: critical approaches*, Leiden, Brill

Amengay, A., Durovic, A., Mayer, N. (2017), « L'impact du genre sur le vote Marine Le Pen », *Revue française de science politique*, 6(67), 1067-1087

Amiraux, V. (2016), « Visibility, transparency and gossip. How did the religion of some (Muslims) become the public concern of others ? », *Critical Research on Religion*, 4(1), 37-56

Ammerman, N. (1987), *Bible believers*: *Fundamentalists in the Modern World*, New Brunswick, Rutgers University Press

Anctil, P., Jacobs, S. (2015), *Les Juifs de Québec : Quatre cents ans d'histoire*, Québec, Presses de l'Université de Québec

Andre, H.., Mazor, Y., (1974), « The Hasidic Dance -Niggun- A Study Collection and Its Classificatory Analysis" dans Adler, I., Bayer, B. (dir.), *Yuval*, 3, 136-266

Antoun, R. (2001), *Understanding fundamentalism: Christian, Islamic and Jewish movements*, Walnut Creek, AltaMira Pres

Aran, G. (1993), *Return to the scriptures in modern Israel*, Louvain, Peeters

Aran, G., Stadler, N., Ben-Ari, E. (2008), "Fundamentalism and the Masculine Body: The Case of Jewish Ultra-Orthodox Men in Israel », *Religion*, 38(1), 25-53

Arian, A. (2009), *A Portrait of Israeli Jews Beliefs, Observance, and Values of Israeli Jews*, The Israel Democracy Institute, p13

Artaud De La Ferrière, A. (2017), « Ces jeunes chrétiens partis en Syrie », *Esprit*, 9, 28-31

Asad, T. (1993), *Genealogies of religion. Discipline and reasons of religion of power in Christianity and Islam*, Baltimore, Londres, The Johns Hopkins university press

Asad, T. (2003), *Formations of the Secular Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press

Ashery, S. (2020), *Spatial Behavior in Haredi Jewish Communities in Great Britain*, New-York, Springer

Assaf, D. (2006), « 'My Tiny, Ugly World': The Confession of Rabbi Yitzhak 10 Nahum Twersky of Shpikov », *Contemporary Jewry*, 26(1), 1-34

Assan V. (2012), *Les consistoire israélites d'Algérie au XIXe siècle. « L'alliance de la civilisation et de la religion »*, Paris, Armand Colin

Astor, A. (2015), "Governing Religious Diversity Amid National Redefinition: Muslim Incorporation in Spain", dans Burchardt, M., Michalowski, I. (dir.), *After integration: Islam, conviviality and contentious politics in Europe*, Weisbaden, SpingberVS, p247-265

Astor, A., Griera, M., (2015), « La gestión de la diversidad religiosa en la España Contemporánea », *Anuario cidob de la inmigración* 2015-2016

Aubourg, V., (2020), *Réveil catholique. Emprunts évangéliques au sein du catholicisme*, Genève, Labor et Fides

Auga, U., Von Braun, C., Husmann, J. (2013), *Fundamentalism and Gender: Scripture-Body-Community*, Eugene, Pickwick Publications

Authier, J-Y., Bonvalet, C., Lévy, J.-P. (dir.), 2010, *Élire domicile, la construction sociale des choix résidentiels*, Lyon, Presses universitaires de Lyon

Auslander, S. (2008), *La lamentation du prépuce*, Paris, Belfont

Avanza, M. (2007), *Les « purs et durs de Padanie ». Ethnographie du militantisme nationaliste à la Ligue du Nord, Italie (1999-2002)*, thèse de sociologie, EHESS, Paris

Avanza, M. (2008), « Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas « ses indigènes » ? Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe », dans Bensa, A. *et al.*, *Les politiques de l'enquête*, La Découverte, p.41-58.

Avanza, M. (2009), « Les femmes padanes militantes dans la ligue du nord, un parti qui « l'a dure » dans Fillieule O., Roux, P. (dir.), *Le sexe du militantisme*, Paris, Presses de Sciences Po, 143-165

Aviad, J. (1983), *Return to Judaism. Religious Renewal in Israel*, Chicago, University of Chicago

Azria, R. (2010), *Le judaïsme*, La Découverte, Paris

Azria, R. (1991), *Pratiques juives et modernité, Pardès*, (14), 53-70

Azria, R. (1996), « Les Juifs de France aujourd'hui », dans Goldberg, S.-A., *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf-Robert-Laffont

Azria, R. (1996), « La Femme dans la tradition et la modernité juives », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 95, 117-132

Bachrach, P., Baratz, M. (1963), "Decisions and Nondecisions: An Analytical Framework", *The American Political Science Review*, 57(3), 632-642

Bacque, M-H., Charmes, E., Launay, L., *et al.*, (2016), « Des territoires entre ascension et déclin : trajectoires sociales dans la mosaïque périurbaine », *Revue française de sociologie*, 57(4), 681-710

Bader, V. (2007), *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam University Press

Bajoit, G. (1988), « Exit, voice, loyalty... and apathy. Les réactions individuelles au mécontentement », *Revue française de sociologie*, 29(29), 325-345

Baker, A. (1993), *The Jewish Woman in Contemporary Society: Transitions and Traditions*, New-York, New York University Press

Balakirsky Katz, M. (2010), *The Visual Art of Habad*, Cambridge, Cambridge University Press

Balakrishnan, T., Kantner, J., Allingham, J. (1975), *Fertility and Family planning in a Canadian metropolis*, Montréal, Londres, McGill-Queen's University Press

Baloge, M., Gregory, M. (2018), « Le vote à l'épreuve du couple », *Travail, genre et sociétés*, 40, 69-84

Bar-Asher, M. (2019), *les juifs dans le Coran*, Paris, Albin Michel

Barb, A. (2013), *Les dilemmes de l'État laïque : les politiques des accommodements religieux aux États-Unis des années 1960 à nos jours*, thèse de doctorat en Science politique, IEP de Paris

Barb, A. (2018), « La religion, un objet d'étude négligé par la science politique ? État des lieux comparé France/États-Unis », dans Duriez, B., Béraud, C., de Gasquet, B., (dir.), *Sociologues en quête de religion*, Rennes, PUR, 97-104

Barber, B. (2013), *If Mayors Ruled the World: Dysfunctional Nations, Rising Cities*, New Haven, Yale University Press;

Barbier, M. (1995), *La Laïcité*, Maurice Barbier, Paris, L'Harmattan

Barker, E., [1985], (1995), N*ew Religious Movements. A Practical Introduction*, Londres, HMSO

Bar-Lev, M., Shaffir, W. (1997), *Leaving Religion and Religious Life*, Londres, Jai Press

Baron, S. (1952), *Social and Religious History of the Jews*, Columbia, Columbia University Press, t1

Barrington, M. (1993), *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Boston, Beacon Press

Barth, F. [1969] (1995), *Les groupes ethniques et leurs frontières*, Paris, PUF

Barthez, A.-S., Jubault, C.(2009), *Le droit souple*, Paris, Dalloz

Barzilai, G. (2010), "Religious Fundamentalism and Law/ The Jewish Ultra-Orthodox (Haredi) Community and Legal Culture" dans Barzilai, G. *Communities and Law: Politics and Cultures of Legal Identities*, Ann Arbor, University of Michigan Press

Barzilai, G., Barzilai-Nahon, K. (2005), » Cultured Technology: Internet and Religious Fundamentalism », *The Information Society*, 21(1)

Bastian, J.-P. (1997), *La mutación religiosa de América latina : para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Mexico, Fondo de cultura economica

Baubérot, J. (1977), « L'évolution du groupe socio-religieux protestant dans la société française contemporaine », dans *Églises et groupes religieux dans la société française. Intégration ou marginalisation ?*, Strasbourg, CERDIC, p137-178

Baubérot, J. (2000), *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF

Baubérot J. (2015), Les 7 laïcités françaises, Paris, Éditions de la FMSH, p27-37

Baubérot, J., Milot, M. (2011), *Laïcités sans frontières*, Paris, Éditions du Seuil

Baubérot, J. (11/04/2018), « L'ouvrage La tentation radicale d'O. Galland et d'A. Muxel : une enquête défectueuse », (non publié)

Baubérot, J., Portier, P., Willaime, J.-P., (dir.) (2019), *La sécularisation en question. Religions et laïcités au prisme des sciences sociales*, Paris, Classiques Garnier

Baudouin, J. (2002), « Agir en chrétien dans l'espace public. Les vicissitudes d'un mouvement d'action catholique à vocation citoyenne » dans Baudouin J., Portier P. (dir.), *Le mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité : enquêtes autour d'une militance éclatée*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 115-129

Baudouin, J., Portier, P. (dir.) (2001), *La laïcité. Une valeur d'aujourd'hui. Contestations et renégociations du modèle français*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes

Baudoin, J., Portier, P. (dir.) (2002), L*e mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité : enquêtes autour d'une militance éclatée*, Rennes, PUR

Baudouin, J., Portier, P. (2018), « La laïcité française. Approche d'une métamorphose », *Vie sociale*, 21, 11-34

Baum, N., Yedidya, T., Schwartz, C., Aran, O. (2014), "Women Pursuing Higher Education in Ultra-orthodox Society", *Journal Of Social Work Education*, 50(1), 164-175

Baumel, S., (2006), *Sacred Speakers: Language and Culture among the Haredim in Israel*, New York, Berghahn

Baumgarten, J. (2006), *La naissance du hassidisme : mystique, rituel, société, XVIII-XIXe siècle*, Paris, Albin Michel

Beaman, L. (2012), « Battles over Symbols : the religion of the minority versus the Culture of the Majority », *Journal of Law and Religion*, 28(1), 67-104

Bean, L. (2014), *The Politics of Evangelical Identity: Local Churches and Partisan Divides in the United States and Canada*, Princeton, Princeton University Press

Beaud, S., Weber, F. (1998), *Guide de l'enquête de terrain*, La Découverte, Paris

Bebe, P. (2006), *Qu'est-ce que le judaïsme libéral ?*, Paris, Calmann-Lévy

Bebe, P., Sarthou-Lajus, N., Euvé, F. (2015), « Qu'est-ce que le judaïsme libéral ? », *Études*, 65-75

Becci, I. (2015) « La régulation de la pluralité religieuse contemporaine. Les institutions pénitentiaires entre sécurisation et spiritualisation » dans Barras, A., Dermange, F., Nicolet, S. (dir.), *Réguler le religieux dans les sociétés libérales*, Genève, Labor et Fides

Becci, I., Monnot, C., Voirol, O., (dir.), (2018), *Pluralisme et reconnaissance. Face à la diversité religieuse*, Rennes, PUR

Becher, H., Waterman, S., Kosmin, B., *et al*. (2002), *A portrait of Jews in London and the South-east: a community study*, Londres, Institute for Jewish Policy Research

Beck, S., Ivasiuc, A. (dir.) (2018), *Roma activism: reimagining power and knowledge*, Oxford, Berghahn Books

Becker, H. (2020) [1963], *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Éditions Métailié

Beckford, J., (1985), *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements*, London & New York, Tavistock

Beckford, J. (2015), «"Community" in the Sociology of Religion: The Case of Britain », *Social Compass*, 62(2), p225-237

Beeman, W. (2001), « Fighting the good fight: Fundamentalism and religious revival" dans Macclancy, J. (dir.), *Exotic no more: Anthropology on the front Lines*, Chicago, Chicago University Press

Belcove-Shalin, J. (1988), "The Hasidim of North America: A Review of Literature", dans Zenner, W. (dir.), *Persistence and Flexibility: Anthropological Perspectives on the American Jewish Experience*, New-York, State University of New-York

Belcove-Shalin, J. (dir.) (1995), *New World Hasidism. Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany, State University of New York Press

Belfon, D. dans Enstedt, D., Larsson, G., Mantsinen, T. (dir.), *Handbook of Leaving Religion*, Leiden, Brill, 142-153

Benayoun, C. (2005), « De la rue ethnique au vaste monde », dans Brody, J. (dir.), *La rue*, PUM, Toulouse

Benbassa, E., Attias, J.-C. (1998), *Israël imaginaire*, Paris, Flammarion

Benford, R., Snow, D. (2012), « Processus de cadrage et mouvements sociaux : présentation et bilan », *Politix*, 3(99), 217-255

Benkheira, H. (2019), « Pourquoi la Salafiyya ? Remarques sur le cas algérien à la fin du XXe siècle » dans Baubérot J., Portier P., Willaime J.-P., *La sécularisation en question. Religions et laïcités au prisme des sciences sociales*, Paris, Classiques Garnier, 297-316

Benor, S. (2012), *Becoming Frum: How Newcomers Learn the Language and Culture of Orthodox Judaism*, New Brunswick, Rutgers University Press

Ben-Porat, G., Turner, B. (2011), *The contradictions of Israeli citizenship : land, religion, and state*, Londres, Routledge

Ben-Rafael, E. (2010), "One People? Contemporary Jewish Identities", dans Ben-Rafael, E., Sternberg, Y., *World Religions and Multiculturalism: a Dialectic Relation*, Leiden, Brill, p277-316

Ben-Rafael, E., Liwerant, J., Gorny, Y. (2014), *Reconsidering Israel-Diaspora Relations* Leiden, Boston, Brill

Bensa, A. (1993), « Anthropologie et citoyenneté », *Journal des anthropologues*, 50-51, 21-24

Bensa, A. (1995), « De la relation ethnographique. À la recherche de la juste distance. », *Enquête*, 1, 131-140

Bensimon-Donath, D. (1971), *L'intégration des Juifs nord-africains en France*, La Haye, Mouton & Co

Bensimon, D. (1981), « Sociologie des judaïcités contemporaines. Bilan et perspectives de la recherche française », *Revue française de sociologie*, 22(1), 33-50

Bensimon, D., Della Pergola, S. (1986), *La population juive de France : socio-démographie et identité*, Paris, Jérusalem, The Hebrew University of Jerusalem, CNRS

Bensimon, D., Della Pergola, S. (1989) « Structures socio-démographiques de la population juive originaire d'Afrique du Nord », dans Lasry, J.-C., Tapia, C. (dir.), *Les Juifs du Maghreb, diasporas contemporaines*, Paris, L'Harmattan, 179-206

Bentabet, H., (2020), *Abandon de l'islam : De l'irréligiosité au reniement de la foi chez les musulmans en France*, Paris, L'Harmattan

Benvido, B. (dir.) (2009), *Masculinités*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelle

Ben-Yehuda, N. (2010), *Theocratic Democracy. The Social Construction of Religious and Secular Extremism*, Oxford, Oxford University Press

Benveniste, A. (1989), *Le Bosphore à la Roquette. La communauté judéo-espagnole à Paris (1914-1940*), Paris, L'Harmattan

Benveniste, A. (2002), *Figures politiques de l'identité juive à Sarcelles*, Paris, L'Harmattan

Benveniste, A. (2004), « Grands ensembles et singularités communautaires: Culture juive, présence musulmane à Sarcelles », *Les Annales de la recherche urbaine*, (96), 117-124

Benveniste, A., Podselver, L. (1996), « Incidences du religieux dans l'organisation communautaire et la pratique des espaces urbains », dans Haumont, N. (dir.), *La ville : agrégation et ségrégation sociale*, Paris, L'Harmattan, 19-30

Benveniste, E. (1969), *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t2, Paris, Minuit

Benzine, R. (2016), *Nour, pourquoi n'ai-je rien vu venir ?*, Paris, Seuil

Béraud, C., De Galembert, C., Rostaing, C. (2016), *De la religion en prison*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes

Béraud, C., Willaime, J.-P. (2009), *Les jeunes l'école et la religion*, Montrouge, Bayard

Berbrier, M. (1998), "Half the Battle"- Cultural Resonance, Framing Processes, and Ethnic Affectations in Contemporary White Separatist Rhetoric, *Social Problems*, 45(4), 431-450

Berelson, B, Lazarsfeld, P. F., Mac Phee, W. (1954), *Voting. A Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign*, Chicago, University of Chicago Press

Bergeaud-Blacker, F. (2013), « Normes islamiques de sexualité : l'émergence des « Gays Muslims » en Europe », dans Rochefort, F. ; Sanna, M. E. (dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration XIXe-XXIe siècle*, Paris, Armand-Colin

Berger, A. (1980), "Hasidism and Moonism: Charisma in the Counterculture", *Sociological Analysis*, 41(4), 375-390

Berger, M., (2004), *Les périurbains de Paris. De la ville dense à la métropole éclatée*, Paris, CNRS Éditions

Berger, M., (2006), « Périurbanisation et accentuation des logiques ségrégatives en Île-de-France », *Hérodote*, 122, 198-211.

Berger, P. (1967), *The Sacred Canopy: elements of a sociological theory of religion*, New-York, Doubleday

Berger, P. (1979), *The heretical imperative : contemporary possibilities of religious affirmation*, New-York, Anchor Press

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

Berger, P., Luckmann, T. [1966] (1991), *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, Londres

Berger, P., Davie, G., Fokas, E. (2008), *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Farnham, Ashgate Publishing Limited

Berger, S., Jacobson, D., Waxman, C. (2007), *Flipping Out? Myth or Fact: The Impact of the "Year in Israel"* , New York, Yashar Press

Berggrena, N., Bjørnskov, C. (2011) « Is the importance of religion in daily life related to social trust? Cross-country and cross-state comparisons », *Journal of Economic Behavior and Organization*, 80, 459–480

Berkhout, J. (2013), « Why interest organizations do what they do : Assessing the explanatory potential of « exchange » approaches », *Interest Groups & Advocacy*, 2(2), 227-250

Berman, E. (2000), « Sect, Subsidy And Sacrifice: An Economist's View Of Ultra- Orthodox Jews », *Quarterly Journal of Economics*, 115(3), 905-953

Berman, E. (2009), "Voices of Outreach: The Construction of Identity and Maintenance of Social Ties Among Chabad-Lubavitch Emissaries", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(1), 69-85

Bernhagen, P., Dür, A., Marshall, D. (2014), « Measuring lobbying success spatially », *Interest Group & Advocacy*, 3(2), 202-218

Bershtel, S., Graubard, A. (1992), *Saving Remnants: Feeling Jewish in America*, Berkeley, University of California Press

Bertaux, D. (1999), « L'approche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités », *Cahiers internationaux de sociologie*, 64, 197–225

Berthelot, M. (2011), *Juifs de Catalogne et autres contributions à l'étude des judaïsmes contemporains*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan

Bertossi C., (2016), *La citoyenneté à la française. Valeurs et réalités*, Paris, CNRS Éditions

Besser, M. (2020), *A Census of Jewish Day Schools, in the United States 2018-2019*, Avi Chai Foundation

Beyers, J., Braun, C. (2014), « Ties that count : explaining interest group access to policymakers », *Journal of Public Policy*, 34(1), 93-121

Biale, D., Assaf, D., Brown, B., *et al.*, (2018), *Hasidism: A New History*, Princeton, Princeton University Press

Biale, D. (1980), *Power and Powerlessness in Jewish History*, New-York, Schocken Books

Bianquis, T., Guichard, P., Tillier, M. (2012), *Les Débuts du monde musulman, VIIIe - Xe siècles. De Muhammad aux dynasties autonomes*, Paris, PUF, 79-92

Bilu, Y., (2003) "From Milah (Circumcision) to Milah (World): Male Identity and Rituals of Childhood in the Jewish Ultraorthodox Community", *Ethos*, 31(2), 172-203

Bilu, Y. (2009), *'With us more than ever': Making the Absent Rebbe Present in Messianic Chabad*, Stanford, Stanford University Press

Bilu, Y., Witztum, E. (1994), "Culturally Sensitive Therapy with Ultra-Orthodox Patients : The Strategic Employment of Religious Idioms of Distress", *Israel Journal of Psychiatry*, 31(3)

Bilu, Y., Witztum, E. (1995), "Between Sacred and Medical Realities : Culturally Sensitive Therapy with Jewish Ultra-Orthodox Patients", *Science in Context*, 8

Bilu, Y., Witztum, E. (1996), "The Transmigration of Emperor Titus: Religious Idioms in the Construction and the Alleviation of Distress in a Jewish Ultra-Orthodox Patient", *British Medical Anthropology Review*, 3(1), p16-26

Bilu, Y., Witztum, E., Van Der Hart, O. (1990), "Paradise regained: "Miraculous healing" in an Israeli psychiatric clinic"", *Culture, Medicine and Psychiatry*, 14, 105-127

Binderkrantz, A., Pedersen, H. (2019), "The lobbying success of citizen and economic groups in Denmark and the UK", *Acta Politica*, 54(1), 75-103

Birnbaum, J. (1982), *La logique de l'État*, Paris, Fayard

Birnbaum, J. (1986), « La modernisation étatique des juifs », *Traces*, 5747, p. 135-143

Birnbaum, P. (1990), *Histoire politique des Juifs de France*, Paris, Presses de Sciences Po

Birnbaum, P. (1992), *Les Fous de la République : Histoire politique des juifs d'État de Gambetta à Vichy*, Paris, Fayard

Birnbaum, P. (1985), *L'action de l'État. Différenciation et dédifférenciation*, dans Grawitz, M., Leca, J. (dir.), *Traité de science politique. III. L'action politique*, Paris, PUF, p.643-682

Birnbaum, P. (1995), « Between social and political assimilation: remarks on the history of Jews in France", dans Birnbaum, P., Katznelson, I., *Paths of emancipation: Jews, states and citizenship*, Princeton, Princeton University Press

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, 559-578

Bisterfeld, S. (2005), « State and Church in the Netherlands », dans Robbers, G. (dir.), *State and Church in the European Union*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 409-434

Bizeul, D, (2007), « Que faire des expériences d'enquête ? Apports et fragilité de l'observation directe », *Revue française de science politique*, 57(1), 69-89

Blanchard, P. (2020), « Une approche archéologique des cimetières juifs médiévaux en Europe : Écueils et contraintes ». *Les Nouvelles de l'archéologie*, (160), 52-60

Blee, K. (2007), « Ethnography of the Far Right », *Journal of Contemporary Ethnography*, 2, 119-128

Bloom, S. (2000), *Postville: A Clash of Cultures in Heartland America*, Harcourt, New York

Blumenkratz, B. (1972), *Histoire des Juifs de France*, Paris, Edouard Privat

Bock-Côté, M. (2016), *Le Multiculturalisme comme religion politique*, Paris, Éditions du Cerf

Bollmann, F. (2013), "How many roads lead to Brussels ? : the political mobilisation of religious organisations within the European public sphere" dans Leustean, L (dir.), *Representing Religion in the European Union. Does God matter?*, New-York, Routledge, 201-216

Bonelli, L., Carrie, F. (2018), *La fabrique de la radicalité : une sociologie des jeunes djihadistes français*, Paris, Éditions du Seuil

Bonneuil, N. (1989), « Conjoncture et structure dans le comportement de fécondité », *Population*, 1989, 44(1), 135-157

Boone, K. (1989), *The Bible tells them so: The discourse of Protestant fundamentalism*, Albany, State University of New York Press

Bordes-Benayoun, C. (1984), *Les juifs et la politique. Enquête sur les élections législatives de 1978 à Toulouse*, Paris, Éditions du CNRS

Bordes-Benayoun, C. (2004), « Variations et actualité du modèle israélite », dans Cabanel, P., Bordes-Benayoun, C. (dir.), *Un modèle d'intégration. Juifs et israélites en France et en Europe, XIXe-XXe siècles*, Paris, Berg International Editions

Bosk, C. (1974), "Cybernetic Hasidism: An Essay on Social and Religious Change", *Sociological Inquiry*, 44(2), 131-144

Bosk, C. (1979), « The Routinization of Charisma : The Case of the Zaddik", *Sociological Inquiry*, 49(2-3), 150-167

Boubeker, A., Paris, H. (2004), *Les « lieux communautaires » de l'islam rhodanien. Entre discrimination et dynamiques collective*s, Paris, La documentation française

Boulard, F. (1954), *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, Les Éditions ouvrières

Boulard, F. (1971), « La « déchristianisation » de Paris. L'évolution historique du non-conformisme », *Archives de sociologie des religions*, 16(31), p69-98

Boulard, F. (1982), *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français, XIXe-XXe siècles*, Paris, Editions de l'EHESS

Bourdieu, P. (1987), « Sociologues de la croyance et croyance de sociologues », *Archives de sciences sociales des religions*, 1(63), 155-161

Bourdieu, P., Passeron, J.-C. (1970), *La Reproduction. Elements pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit

Bourel, D. (2009), » De Stockholm à Lemberg : les voyages de la Haskala berlinoise », *Revue germanique internationale*, 9, 97-204

Bouvet, L. (2015), *L'insécurité culturelle*, Paris, Fayard

Bouwen, P. (2002), « Corporate Lobbying the European Union: The Logic of Access", *Journal of European Public Policy*, 9(3), 365–390

Boyarin, D. (1993), *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley, University of California Press

Boyarin, D. (1997), *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley, University of California Press

Braconnier, C., (2010), *Une autre sociologie du vote. Les électeurs dans leurs contextes : bilan critique et perspectives*, Paris, Lextenso Editions, Cergy-Pontoise, LEJEP

Braconnier, C., Dormagen, J.-Y. (2007), *La démocratie de l'abstention*, Paris, Folio Gallimard

Braibant, S., Vidal, D. (2017), « Juifs de France en perte de repères », *Manières de voir*, (152), 76-81

Bramadat, P., Griera, M., Burchardt, M. (2021), *Urban Religious Events. Public Spirituality in Contested Spaces*, Londres, Bloomsbury Publishing

Bréchon, P. (1990a), « Sondages et pratique religieuse. L'expérience grenobloise », *Archives des sciences sociales des religions*, 72, 147-153

Bréchon, P. (1990b), *Attitudes religieuses et politiques des protestants*, Grenoble, Institut d'études politiques

Bréchon, P. (2000), « Religious voting in a secular France », dans Broughton, D. Ten Napel, H. (dir.), R*eligion and mass electoral behaviour in Europe*, Londres, New-York, Routledge/ECPR, 97-117

Bréchon, P. (2001), *« Les religions dans l'espace public : les opinions des Français »* dans Baudouin, J., Portier, P., *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle français*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 145-158

Bréchon, P. (2013), « Religion et valeurs en Europe », *Futuribles*, (393), 75-87

Bréchon, P. (2021), « La religion explique-t-elle les attitudes politiques ? Ce que les enquêtes ISSP dans huit pays de l'Union européenne permettent de conclure », *Revue internationale de politique comparée*, 28, 177-206

Bréchon P., Zwilling A.-L. (2020), *Penser l'irréligion. Entre indifférence et athéisme*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble

Briquet, J.-L. (1997), *La tradition en mouvement : clientélisme et politique en Corse*, thèse de doctorat, Université Panthéon-Sorbonne

Brody, J. (1995), *Rue des Rosiers : une manière d'être juif*, Paris, Autrement

Brook, S. (1989) *The Club*, Londres, Constable

Brooks, C., Nieuwbeerta, P., Manza, J. (2006), "Cleavage-based voting behavior in cross national perspective: evidence from six postwar democracies", *Social Science Research*, 35, 88-128

Brouard, S., Tiberj, V., (2005), *Français comme les autres ? Enquête sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque*, Paris, Presses de Sciences Po

Brown, B. (2011), *Toward Democratization in the Haredi Leadership? The Doctrine of Da'at Torah at the Turn of the Twentieth and Twenty-First Centuries*, Jérusalem, The Israeli Democracy Institute

Brown, I. (2018), "From Ideology to Halakhah: Ultra-Orthodox Opposition to Modern Hebrew", *Studies in Judaism, Humanities and the Social Sciences*, Boston, Academic Studies Press, 1(2), 33-58

Bruce, S. (2011), *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford, Oxford University Press

Bruno, A.-S., Zalc, C. (dir.), *Petites entreprises et petits entrepreneurs étrangers en France (19e-20e siècle). Actes des journées d'études des 23 et 24 octobre 2003*, Paris, Editions Publibook

Brussel, S., (1975), "Continuity and Change: A Study of the Hasidic Community of Boston", Ann Arbor, University Microfilms International

Bué, N. (2010), « Gérer les relations d'enquête en terrains imbriqués: Risque d'enclicage et distances aux enquêtés dans une recherche sur une coalition partisane locale », *Revue internationale de politique comparée*, 17, 77-91

Bui-Xuan, O. (2017), « Conciliation de l'obligation de neutralité religieuse et du principe de non-discrimination en droit de la fonction publique », *Revue du droit des religions*, 4, 33-50

Bumiller, K. (1987), « Victims in the Shadow of the Law. A Critique of the Model of Legal Protection », *Signs*, 12(3), 421-439

Bumiller, K. (1992), *The Civil Rights Society. The Social Construction of Victims*, Baltimore, Johns Hopkins University Press

Bunt, G. [1988] (2009), *iMuslims : rewiring the house of Islam*, Chapel Hill, University of North California Press

Burchardt, M. (2020), *Regulating Difference: Religious Diversity and Nationhood in the Secular West*, New Brunswick, Rutgers University Press

Burchardt, M., Michalowski, I. (dir.) (2015), *After integration: Islam, conviviality and contentious politics in Europe*, Weisbaden, SpingberVS

Burchardt, M., Zeynep, Y., Koenig, M. (2019), "The judicial politics of 'burqa bans' in Belgium and Spain – socio-legal field dynamics and the standardization of justificatory repertoires", *Law & Social Inquiry*, 44(2), 333-358

Burns, G. (2005), *The Moral Veto. Framing Contraception, Abortion, and Cultural Pluralism in the United States*, New-York, Cambridge University Press

Burns, G., Kniss, F. (2004), "Religious movements", dans Snow, D., Soule, S., Kriesi, H., *The Blackwell Companion to Social Movements*, Hoboken, John Wiley and Sons

Burns, G., Kniss, F. (2013), "Religion and social movements" dans Snow, D., Della Porta, D., Klandermans, B., *et al*., *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, Hoboken, John Wiley and Sons

Bussi, M., (2008), "Modeling Spatial Logics of Individual behaviors: from methological Environmentalim to the Individual Resident Strategist", dans Guermond, Y. (dir.), *The modelling Process in geography*: *From Determinism to Complexity*, Hoboken, Wiley, 137-160

Bussi, M. (2014), « L'explication électorale au prisme des sciences du territoire », *Fronts et frontières des sciences du territoire*, 77-82

Cabanel, P., Bordes-Benayoun, C. (dir.), *Un modèle d'intégration. Juifs et israélites en France et en Europe, XIXe-XXe siècles*, Paris, Berg International Editions

Cahaner, L., Malach, G. (2019), *Statistical Report on Ultra-Orthodox (Haredi) Society in Israel 2019*, The Israel Democracy Institute

Calgar, A. (1997), « Hyphenated identities and the limits of "culture" », dans Modood, T., Werbner, P. (dir.), *The politics of multiculturalism in the New Europe: Racism, identity, and community*, New York, St. Martin's Press, 169–185

Campbell, B., Manning, J. (2018), *The Rise of Victimhood Culture. Microagressions, Safe Space and the New Culture Wars*, Londres, Palgrave MacMillan

Campbell, D. (dir.) (2007), *A Matter of Faith: Religion in the 2004 Presidential Election*, Washington, Brookins Institution Press

Campbell, H. (dir.) (2013), *Digital Religion: Understanding religious practice in new media worlds*, New-York, Routledge

Campbell, H., Golan, O. (2011), "Creating Digital Enclaves- Negotiation of the Internet Among Bounded Religious Communities", *Media, Culture & Society* 33(5), 709–724

Campbell, J. (2016), *Polarized. Making Sense of a Divided America*, Princeton, Princeton University Press

Campiche, R. (2003), « La régulation de la religion par l'État et la production du lien social », *Archives de sciences sociales des religions*, 121, 5-18

Camous, D.-A. (2018), « La pratique religieuse personnelle du musulman face au principe français de laïcité. Regard du juriste », *Confluences Méditerranée*, 3(106), 95-107

Camus, J.-Y. (2010), *« La France, Israël et les juifs français »*, *Revue internationale et stratégique*, 1(77), 151-155

Cantor, A. (1999), *Jewish Woman/Jewish Man : The Legacy of Jewish Patriarchy*, San Francisco, HarperOne

Caplan, K. (2003), « The Internal Popular Discourse of Israeli Haredi Women », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 123, 77-101

Caplan, K., Stadler, N., (2009), *Leadership and Authority in Israel Haredi Society*, Jerusalem, Van Leer Institute Press (en hébreu)

Capone, S. (2004), « A propos des notions de globalisation et de transnationalisation », *Civilisations*, (51), 9-22

Cardoso, L. (1990), « Au cœur de l' » affaire ». Un professeur de Creil témoigne », *Hommes & Migrations*, (1129-1130), 7-12

Carpenter, J. (1980), *Fundamentalist Institutions and the Rise of Evangelical Protestantism, 1929-1942*, *Church History*, 49(1), 62-75

Carpenter, J. (1984), "The Fundamentalist Leaven and the Rise of an Evangelical United Front", dans Sweet, L. (dir.), *The Evangelical Tradition in America*, Macon, Mercer University Press, 253-284

Carr, H. (2021), « 'I think you have ignored the relevant provisions of the 1944 Education Act': Muslims, the state and education in England c.1966–c.1985 », *Contemporary British History*, 35(1), 52-71

Casale Mashiah, D., Boyd, J. (2017), *Synagogue membership in the United Kingdom in 2016*, Institute for Jewish Policy Research, The Board of Deputies of British Jews

Casanova, J. (1994a), *Public religions in the modern world*, Chicago, University of Chicago Press

Casanova, J. (1994b) ''Protestant Fundamentalism—Catholic Traditionalism and Conservatism'', *The Catholic Historical Review*, 80

Cassella, S. ; Lasserre, V., Lecourt, B. (dir.) (2018), Le *droit souple démasqué : articulation des normes privées, publiques et internationales*, Paris, Editions Pedone

Cassirer, E. (1969), « Le langage et la construction du monde des objets », *Essais sur le langage*, Paris, Editions de Minuit, 39-68

Catala Rubio, S., Lopez Gonzalez, R. (dir.) (2019), *Gestion publica de la diversidad religiosa en la comunidad de Madrid*, Direccion General de Servicios Sociales e Integracion Social, Comunidad de Madrid

Cattedra, R., Idrissi-Janati, M. (2003), "Espace du religieux, espace de citadinité, espace de mouvement : les territoires des mosquées au Maroc", p127-175, dans Bennani-Chraïbi, M., Fillieule, O. (dir.)., *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences Po, 127-175

Cefaï, D., Trom, D. (dir.) (2001), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans des arènes publiques*, Paris, Editions de l'EHESS

Cefaï, D. (2013), « ¿Que es la etnografía ? Debates contemporáneos. Primera parte. Arraigamientos, operaciones y experiencias de la encuesta », « ¿Que es la etnografía? Segunda parte. Inscripciones, extensiones y recepciones de la encuesta », *Persona y sociedad*, Santiago de Chile, 27(1), 101-120, (3), 11-32

Cejka, M. (2009), "Making the internet kosher orthodox (*haredi*) jews and their approach to the world wide web", *Masaryk University Journal of Law and Technology*, 3(1), 99-109

Cesari, J. (1994), « Une mosquée « cathédrale » » dans Cesari, J., *Etre musulmans en France*, Aix-en-Provence, Institut de recherches et d'étude sur le monde arabe et musulman, 111-121

Cesari, J. (1994), *Etre musulman en France : associations, militants et mosquées*, Paris, Karthala

Cesari, J. (2001), « Modernisation de l'islam ou islamisation de la modernité ? », *Civilisations*, (48), 139-144

Chagnollaud, J.-P. (dir.) (2015), *Communautés en exil. Arméniens, Kurdes, et chrétiens d'Orient en territoires franciliens*, Paris, L'Harmattan

Champagne, P. (1984), « La manifestation. La production de l'événement politique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, (52-53), 18-41

Champagne, P. (1990a), « La manifestation comme action symbolique », dans Favre, P. (dir.), *La manifestation, Paris*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 329-356

Champagne, P. (1990b), *Faire l'opinion : le nouveau jeu politique*, Paris, Les Editions de Minuit

Champion, F., Cohen, M. (1999), *Sectes et démocratie*, Paris, Editions du Seuil

Charbit, D. (2005), « Déclinaisons du franco-judaïsme », dans Biale, D. (dir.), *Les cultures des Juifs: Une nouvelle histoire*, Paris, Éditions de l'Éclat

Charnay, J.-P. (1965), *Le suffrage politique en France. Elections parlementaires, élection présidentielle, référendums*, Paris, La Haye, Mouton

Chatelan, O. (2016), « Émile Poulat et les enquêtes sociographiques de pratique cultuelle (1956-1970) », *Archives de sciences sociales des religions*, (176), p55-72

Chazel, F. (2003), *Du pouvoir à la contestation*, Paris, LGDJ

Chebbah-Malicet, L. (2018), « La laïcité, nouvel étendard de l'intégration ? », *Confluences Méditerranée*, 3(106), 69-80

Chebel d'Appollonia, A. (1993), *Morale et politique chez Raymond Aron*, thèse de science politique, IEP de Paris

Chelini-Pont, B. (2021), « Catholique et politique aux États-Unis », *Études*, 2, 7-18

Chelini-Pont, B., Gunn, J. (2005), *Dieu en France et aux États-Unis*, Paris, Berg International

Cheyette, B. (2020), *The ghetto : A very short introduction*, Oxford, Oxford University Press

Cholvy, G. (1968), *Géographie de l'Hérault Contemporain*, Paris, PUF

Chouraqui, A. (2002), *Histoire du judaïsme*, Paris, PUF

Chouraqui, J.-M. (2004), « Émancipation politique et tradition juive : le discours des rabbins français du XIXe siècle », dans Cabanel, P., Bordes-Benayoun, C. (dir.), *Un modèle d'intégration. Juifs et israélites en France et en Europe, XIXe-XXe siècles*, Paris, Berg International Editions

Chryssides, G. (2011), *Historical Dictionary of New Religious Movements*, Lanham, Scarecrow Press

Clay, T., Cadiet, L. (2017), *Les modes alternatifs de règlement des conflits*, Paris, Dalloz

Clorfene C., Rogalsky Y. (1987), *The Path of the Righteous Gentile*, New-York, Feldheim Pub

Cnaan, R., Boddie, S. (2006), « Setting the Context, *Journal of Religion & Spirituality, Social Work: Social Thought*, 25(3-4), 5-18

Cohen, E., Ifergan, M. (2002), *Les Juifs de France : valeurs et identité*, Paris, Fonds Social Juif Unifié

Cohen, E. (1991), *L'étude et l'éducation juive en France ou l'avenir d'une communauté*, Paris, Les Editions du Cerf

Cohen, E. (2007), *Heureux comme juifs en France ? : étude sociologique*, Jérusalem, Editions Elkana, Akadem

Cohen, E. (2011), *Jews of France Today : Identity and Values*, Leiden, Brill

Cohen, E. (2014), *Jewish Youth Around the World, 1990-2010 : Social Identity and Values in a Comparative Approach*, Leiden, Boston, Brill

Cohen, M. (2004), « Le « judaïsme laïc » en France : prolongement ou transformation de l'israélitisme ? dans Cabanel, P., Bordes-Benayoun, C. (dir.), *Un modèle d'intégration. Juifs et israélites en France et en Europe, XIXe-XXe siècles*, Paris, Berg International Editions

Cohen, M. (2006), « Juifs laïques : une identité modeste, entre traces et recomposition », dans Cohen, M. (dir.), *Associations laïques et confessionnelles. Identités et valeurs*, Paris, L'Harmattan, p9-18

Cohen, M. (2013), « Les Juifs de France : du judaïsme confessionnel au pluralisme religieux et culturel », Observatoire de la Religion et de la Laïcité

Cohen, M., (2016) « Les juifs de France sont-ils en train de redevenir une minorité religieuse ? » dans Zwilling, A.-L., Obadia, L. (dir.), *Minorité et communautés en religion*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 151-166

Cohen, M. (2017), « Le Consistoire », dans Zwilling, A.-L., Allouche-Benayoun, J., Hermon-Belot, R., *et al*. (dir.), *Les minorités religieuses en France. Panorama de la diversité contemporaine*, Paris, Bayard

Cohen, M. (2017) « Questions d'avenir pour les juifs de France et d'Europe » dans Tartakowsky, E., Dimenstein, M. (dir.), *Juifs d'Europe. Identités plurielles et mixité*, Paris, Presses universitaires François Rabelais, 190-210

Cohen, M. (2022), *Fin du franco-judaïsme ? Quelle place pour les juifs dans une France multiculturelle ?*, Rennes, PUR

Cohen, S. (1983), *American Modernity and Jewish Identity*, New-York, Tavistock Publications

Cohen, S., Woocher, J.S., Phillips, B., (dir.) (1984), *Perspectives in Jewish Population Research*, Boulder, Westview

Cohen, Y. (2017), « The Media Challenge to Haredi Rabbinic Authority in Israel », *Journal for Communication Studies*, 10(2), 113-128

Cohn, W. (1959), « The Politics of American Jews", dans Sklare, M. (dir.), *The Jews: Social Patterns of an American Group*, Glencoe, The Free Press, 614-626

Coleman, S. (2000), *The globalisation of charismatic Christianity. Spreading the gospel of prosperity*, Cambridge, Cambridge University Press

Coleman-Brueckheimer, K., Spitzer, J., Koffman, J. (2009), "Involvement of Rabbinic and communal authorities in decision-making by haredi Jews in the UK with breast cancer: An interpretative phenomenological analysis", *Society, Science, Medicine*, 68(2), 323-33

Collier, D., Gerring, J. (2009), *Concepts and Method in Social Science. The tradition of Giovanni Sartori*, New-York, Routledge

Collins, D. (1998), *When the Church Bell Rang racist: The Methodist Church and the Civil Rights Movements in Alabama*, Macon, Mercer University Press

Comenetz, J. (2006), "Census-Based Estimation of the Hasidic Jewish Population", *Contemporary Jewry*, 26, p35-74

Comtat, E. (2006), *Les pieds-noirs et la politique : 40 ans après le traumatisme du rapatriement*, thèse de doctorat, Université Pierre Mendès-France

Cooper, D. (1996), « Talmudic territory? Space, law and modernist discourse », *Journal of Law and Society*, 23, 529-548

Cooper, H., Morrison, P. (1991), *A sense of belonging: dilemmas of British Jewish identity*, Londres, Weidenfeld and Nicolson

Cortner, R. (1968), « Strategies and Tactics of Litigants in Constitutional Cases », *Journal of Public Law*, 17(2), 287-307

Cote, P. (2003), « Autorité publique, pluralisation et sectorisation religieuse en modernité tardive », *Archives de sciences sociales des religions*, 121, 19-39

Courchene, T. (1995), « Glocalization: The Regional/International Interface », *Canadian Journal of Regional Science*, 18(1), 1-20

Courtioux, P. (2005), « Prise de parole et théorique économique : la controverse Hirschman-Williamson », *Cahiers d'économie politique*, 48(1), 147-159

Courty, G. (dir.) (2006), *Les groupes d'intérêt en France*, Paris, La découverte

Courty, G., Gervais, J. (dir.) (2012), *Le lobbying électoral. Groupes en campagnes*, Paris, Septentrion

Crenshaw, K. (1989), « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics », *University of Chicago Legal Forum*, 1(8), 139-167

Crewell, J., Crewsell, J. (2018), *Research Design. Qualitative, Quantitative, and Mixed Approaches*, Londres, Sage Publications, 294-326

Cromer, G. (1974), « Intermarriage and communal survival in a London suburb », *Jewish Journal of Sociology*, 16, 155-169

Crozier, M. (1963), *Le Phénomène bureaucratique*, Paris, Seuil

Crozier, M., Thœnig, J.-C. (1975), « La régulation des systèmes organisés complexes », *Revue française de sociologie*, 16(1), 3-32

Crozier, M., Friedberg, E. (1977), *L'acteur et le système : les contraintes de l'action collective*, Paris, Editions du Seuil

Cuchet, G. (2017), « Identité et ouverture dans le catholicisme français », *Études*, 2(2), 65-76

Cuchet, G. (2018), *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement,* Paris, Editions du Seuil

Cusin, F., Lefebvre, H., Sigaud, T. (2016), « La question périurbaine. Enquête sur la croissance et la diversité des espaces périphériques », *Revue française de sociologie*, 4, 641-679

Dabby, D. (2016), "An Inevitable ''Marriage March''? A Survey of the ''Arbiter of Religious Dogma'', Canadian Case Law", *Studies in Religion*, 45(2), 127-145

Dacheux, E., Dahlgren, P., Floris, B. (2019) (dir.), *L'espace public*, Paris, CNRS Éditions

Dahan, M., (1998), *The Haredi Population and the Local Authority*, Jerusalem, Jerusalem Institute for Israel Studies

Dalsace, Y. (2017), « Des liens difficiles entre le judaïsme et le monde de la recherche », dans Tartakowsky, E., Dimenstein, M., *Juifs d'Europe. Identités plurielles et mixité*, Tours, PUFR

Daltroff, J. (2018), « Paroles de combattants et de prisonniers de guerre. 1939-1945 », dans Raphaël, F., *Juifs d'Alsace au XXe siècle : ni ghettoïsation, ni assimilation*, Paris, La Nuée Bleue

Danzger, M. (1989), *Returning to Tradition: the contemporary revival of orthodox Judaism*, New Haven, Yale University Press

Danziger, Y. (1999), *The Incidence of at-risk youth in the orthodox Judaism of Blooklyn*, New-York, *Report to The City of New York Department of Youth and Community*

Dargent, C. (1994), *La foi, la morale et le conflit : culture et comportements politiques des protestants français*, thèse de doctorat de science politique, Paris I

Dargent, C. (2003), « Les musulmans déclarés en France : affirmation religieuse, subordination sociale et progressisme politique », *Cahiers du Cevipof*, 34

Dargent, C. (2004), « La religion, encore et toujours » dans Cautrès, B., Mayer, N. (dir.), *Le nouveau désordre électoral*, Paris, Presses de Sciences Po, 161-183

Dargent, C. (2010a), « La population musulmane de France : de l'ombre à la lumière ? », *Revue française de sociologie*, 2(51), 219-246

Dargent, C. (2010b), « Déclin ou mutation de l'appartenance religieuse ? », dans Bréchon, P., Galland, O., *L'individualisation des valeurs*, Paris, Armand Colin

Dargent C., 2011, « Le vote des musulmans », CEVIPOF

Dargent, C. (2014), « Changements religieux, espace public et croyances en Europe », dans Bréchon, P., Gonthier, F., *Les valeurs des Européens. Evolutions et clivages*, Paris, Armand Colin, p111-113

Dargent, C. (2017), « Les catholiques entre les primaires de la droite et le vote à la présidentielle », Note du CEVIPOF, (29), vague 9

Dargent, C. (2019), « Religious practice versus subjective religiosity: Catholics and those with "no religion" in the French 2017 presidential election », *Social Compass*, 66(2), 164-181

Dargent C., Liogier R. (2009), « introduction : Religion et valeurs en question », dans Dargent, C., Duriez, B., Liogier, R., *Religion et valeurs en France et en Europe*, Paris, L'Harmattan,

Darmon, J. (2017), *L'esprit de la Kabale*, Paris, Albin Michel

Darnell, A, Sherkat, D. (1997), « The Impact of Protestant Fundamentalism on Educational Attainment », *American Sociological Review*, 62

Dashefsky, A., Sheskin, I. (dir.) (2016), *American Jewish Year Book 2016. The Annual Record of North American Jewish Communities*

David, A. (2012), « Sacralising the city: Sound, space and performance in Hindu ritual practices in London ». *Culture and Religion*, 13(4), 449-467

Davidman, L. (1990), "Accommodation and Resistance to Modernity", *Sociological Analysis*, 35-51

Davidman, L. (1991), *Tradition in a Rootless World: Women turn to Orthodox Judaism*, Berkeley, University of California Press

Davidman, L., Stocks, J. (1995), "Varieties of Fundamentalist Experience : Lubavitch Hasidic and Fundamentalist Christian Approaches to Contemporary Family Life », dans Belcove-Shalin, J. (dir.), *New World Hasidism. Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany, State University of New York Press, 107-134

Davidman, L. (2011), "The Transformation of Bodily Practices among Religious Defectors", dans Bobel, C., Kwan, S., *Embodied Resistance: Challenging the Norms, Breaking the Rules*, Nashville, Vanderbilt University Press

Davidman, L. (2014), *Becoming Un-Orthodox. Stories of ex-Hasidic Jews*, Oxford, Oxford University Press

Davidman, L., Greil, A. (1993), "Gender and the Experience of Conversion: The Case of "Returnees" to Modern Orthodox Judaism", *Sociology of Religion*, 54(1), 83-100

Davidman, L., Tenenbaum S. (1994), *Feminist perspectives on Jewish studies*, New Haven, Yale University Press

Davie, G. (2000), Religion in Modern Europe: A Memory Mutates, Oxford, Oxford University Press

Davie, G. (2006), "Vicarious religion: A methodological challenge" dans Ammerman, N. (dir.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, Oxford, Oxford University Press, p21-36

Davies, J. (2007) « Uses and Dependency of Entertainment Television Among Mormon Young Adults », *Journal of Media and Religion*, 2(6), 133-148

Davis, N., Robinson, R. (2012), *Claiming Society for God Religious Movements and Social Welfare. Egypt, Israel, Italy, and the United States*, Indianapolis, Indiana University Press

Davis-Blake, A., Broschak, J., George, E. (2003), « En ligne Happy together ? How using non-standard workers affects exit, voice, and loyalty among standard employees », *Academy of Management Journal*, 46(4), 475-485

De Certeau, M., Julia, D., Revel, J. (1975), *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*, Paris, Gallimard

Decoo, W. (2015), « Mormons in Europe », dans Givens, T., Barlow, P., *The Oxford Handbook of Mormonism*, Oxford, Oxford University Press, 543-558

Dedieu, F. (2016), « Gouvernement de coalition : une fausse solution », *Le Débat*, (188), 96-104

De Galembert, C. (2006), « La construction de l'islam comme ressource d'autorité politique du pouvoir local : la parabole de Mantes-la-Jolie », dans Jouve, B., Gagnon, A-G. (dir.) (2006), *Les métropoles au défi de la diversité culturelle*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 69-94

De Galembert, C. (2007), « La ciudad de Mantes-la-Jolie y "su" mesquita : un nuevo orden politico-religioso en construccion? », *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, (7), 111-136

De Galembert, C. (2014), « Forcer le droit à parler contre la burqa. Une "Judicial politics" à la française ? », *Revue Francaise de Science Politique*, 64 (4), 647-668

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

De Galembert, C., Koenig, M. (dir.) (2014), « La judiciarisation dans le gouvernement du religieux », *Revue français de science politique*, 64(4), 631-757

De Galembert, C., Rostaing, C., Béraud, C. (2018), « La religion, rouage de gouvernementalité dans les prisons françaises », *Revue du droit pénal et de criminologie*, 98(3), 283-311

De Gasquet, B. (2009) « Devenir militant(e) à la synagogue », dans Nicourd, S. (dir.), *Le travail militant*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 83-92

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

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, p79-95

Dein, S. (1997), "Lubavitch: A contemporary messianic movement", *Journal of contemporary religion*, 12(2), 191-204

Deitcher, H. (2013), « Once Upon a Time: How Jewish Children's Stories Impact Moral Development », *Journal Of Jewish Education*, 79(3), 235-255

Dejean, F. (2011), « L'irrésistible essor du pentecôtisme », *Alternatives Internationales*, 3(50), 23

Della Pergola, S. (1983), *La transformazione demografica della diaspora ebraica*, Turin, Loescher Editore

Della Pergola, S. (2016), « Mondialisation, localisation et identités : espaces juifs contemporains », *Diasporas. Circulations, migrations, histoire*, 27, 31-54

Della Pergola, S., Staetsky, D. (2020), « Jews in Europe at the turn of the Millennium Population trends and estimates », Institute for Jewish Policy Research

Déloye, Y. (1994), *École et citoyenneté. L'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy : controverses*, Paris, Presses de Sciences Po

Delpeuch, T., Vigour, C. (2019), « Création et changements institutionnels », dans Boussaguet, L., Jacquot, S., Ravinet, P., *Dictionnaire des politiques publiques*, Paris, Presses de Sciences Po, 185-193

Dembo, Y., Levin, I., Siegler, R. (1997), "Geometric reasoning of ultra-orthodox and secular junior-high and high school students in Israel", *Megamot*, 4, 469-503

Demichel, A. (1985), « Minorités », *Encyclopédia Universalis*, Paris

Den Dulk, K. (2006), "In legal culture but not of it. The role of cause lawyers in evangelical legal mobilization", dans Sarat, A., Scheingold, A. (dir.) (2006), *Cause Lawyers and Social Movements*, Redwood City, Stanford University Press, 197-219

Descola, P. (1993), *Les Lances du crépuscule, Relations Jivaros, Haute-Amazonie*, Paris, Plon

De Tocqueville A., [1893] (1986), *Souvenirs*, Paris, Robert Laffont

Deutsch, N. (2017), «" Borough Park was a red state: Trump and the Haredi Vote" », *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*, 22(3), 158-173

Deutsch N., Casper M. (2021), *A Fortress in Brooklyn: Race, Real Estate, and the Making of Hasidic Williamsburg*, Yale, Yale University Press

Devin, G., Hastings, M. (dir.) (2018), *10 concepts d'anthropologie en science politique*, Paris, Biblis

De Vlieger, P., Tanasescu, I. (2012), « Changing Forms of Interactions between the European Commission and Interest Groups: The Case of Religious Lobbying », *Journal of European Integration*, 34(5), 447-463

Dézé, A. (2015), « La « dédiabolisation ». Une nouvelle stratégie ? », dans Crépon, S., Dézé, A., Mayer, N., (dir.), *Les faux-semblants du Front national*, Paris, Presses de Science Po, 25-50

Dieckhoff, A. (1989), « Sionisme et judaïsme : la difficile et fragile autonomie du politique », *Revue française de science politique*, (6), 816-828

Dieckhoff, A. (1993), *L'invention d'une nation. Israël et la modernité politique*. Paris, Gallimard

Dieckhoff, A. (1999), « Les visages du fondamentalisme juif en Israël », *CEMOTI*, (28), 85-94

Dieckhoff, A. (2002), « Israël à l'aube du 21e siècle : entre néosionisme et postsionisme », *Raisons politiques*, 3(7), 135-156

Dieckhoff, A. (2017), « Nationalisme et religion en Israël », dans Dieckhoff, A., Portier, P. (dir.), *L'Enjeu mondial. Religion et politique*, Presses de Sciences Po, 117-127

Dieckhoff, A. (2021), « Les partis religieux juifs en Israël : idéologie, électorat, organisation », *Revue internationale de politique comparée*, 28, 37-57

Dieu, F. « Convictions religieuses et ajustements à la norme commune », *Revue du droit des religions*, 7, 81-108

Di Meo, G., 2005, « Le renouvellement des fêtes et des festivals, ses implications géo- graphiques », *Annales de géographie*, (643), 227-243

Dobry, M. (2009), Sociologie des crises politiques, Paris, Presses de Sciences Po, 304-316

Dobry, M. (2009), « Valeurs, croyances et transactions collusives. Notes pour une réorientation de l'analyse de la légitimation des systèmes démocratiques », dans Santiso, J. (dir.), *A la recherche de la démocratie. Mélanges offerts à Guy Hermet*, Paris, Karthala, 103-120

Donegani, J.-M., (1993), *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la FNSP

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

Donegani, J.-M., Duchesne, S., Haegel, F. (2002), *Aux frontières des attitudes : entre le politique et le religieux*, Paris, L'Harmattan

Donegani, J.-M., Sadoun, M. (2007), *Qu'est-ce que la politique*, Paris, Gallimard

Donovan, B. (1995), "Framing and Strategy: Explaining Differential Longevity in the Woman's Christian Temperance Union and the Anti-Saloon League", *Sociological Inquiry*, 65(2),143-155

Douglas, M. (1966), *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*, Londres, Routledge

Douglas, M. (1978), *Cultural Bias*, Londres, Royal Anthropological Institute

Douglas, M. (1986), *How Institutions Think*, Syracuse, Syracuse University Press

Douglas, M. (1992), *Risk and blame: Essays in cultural theory*, New York, Routledge

Douglas, M. (1993), *The Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Sheffield, JSOT Press

Dowding, K., Lodge, M., Page, E., *et al.* (dir.) (2015), "Albert O. Hirschman, sortie, voix et loyauté: réponses au déclin dans les entreprises, les organisations et les États", *The Oxford Handbook of Classics in Public Policy and Administration*, Oxford, Oxford University Press

Dubnow, S. (1982), Geschichte des Chassidismus, Berlin, Jüdischer Verlag

Duchesne, S. (2007), « Citoyenneté, nationalité et vote : une association perturbée », *Pouvoirs*, 120(1), 71-81

Dupont, S. (2017), *La famille aujourd'hui : entre tradition et modernité*, Paris, Sciences Humaines Éditions

Dür, A., Mateo, G. (2013), "Gaining access or going public? Interest group strategies in five European countries", *European Journal of Political Research*, 52(5), 660-686

Durand, M. (2020), *Homopoliticus. Socialisation politique et construction du rapport au politique des gays et lesbiennes en France*, thèse de doctorat, Sciences Po

Durkheim, E. [1893] (1991), *De la division du travail social*, Paris, PUF

Durkheim, E. [1922] (2013), *Education et sociologie*, Paris, PUF

Durkheim, E., Mauss, M. (1969) [1903], « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », dans Mauss, *Œuvres*, Paris, Editions de Minuit, t2, 13-89

Duteil-Otaga, F., Jonveaux, I., Kuczynski, L., *et al.* (dir) (2015), *Le religieux sur internet*, Paris, L'Harmattan

Dworkin, R. (1978), *Taking Rights Seriously*, New-York, Harvard University Press

Eade, J., Garbin, D. (2006), » Competing visions of identity and space: Bangladeshi Muslims in Britain », *Contemporary South Asia*, 15(2), 181-93

Eade, J., Wood, M. (2013), « Ethnicité, État-Nation et méthodisme britannique », dans Fer, Y., Malogne-Fer, G., *(dir.) (2013)*, Le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures, Paris, L'Harmattan, 67-85

Edelman, T. (2002), *The Jews of Britain. 1656 – 2000*, Berkeley, University of California Press

Efron, N. (2003), *Real Jews: Secular versus Ultra-Orthodox and the Struggle for Jewish Identity in Israel*, New-York, Basic Books

Eichenberger, S., Varone, F. (2020), « Interest groups and direct democracy" dans Harris, P., Bitoni, A., Craig Fleischer, C. *et a*l., *The Palgrave Encyclopedia of Interest Groups, Lobbying and Public Affairs*, Springer, 1-8

Eichenberger, S., Varone, F., Helfer, L. (2022), « Do interest groups bias MP's perception of party voters' preferences », *Party Politics*, 28(3), 567-579

Eilberg-Schwartz, H. (1992), *People of the body : Jews and Judaism from an embodied perspective*, Albany, State University of New York Press

Eisen, M. (1983), *The Chosen People in America: A Study of Jewish Religious Ideology*, Bloomington, Indiana University Press

Eisenberg, R. (1996), *Boychiks in the Hood: Travels in the Hasidic Underground*, Londres, Quartet Books

Eisenstadt, S. (2000), *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution*, Jérusalem, Hebrew University of Jerusalem

Eisenstadt, S. (2000), « Multiple Modernities », *Daedalus*, 129(1) , 1-29

Elazar, D., Medding, P. (1983), *Jewish Communities in Frontier Societies. Argentina, Australia, and South Africa*, New-York, Holmes & Meier

Eliach, Y. (1982), "Hasidic Tales of the Holocaust", New-York, Avon Books

Elff, M. (2020), "Social Structure and Electoral Behavior in Comparative Perspective: The Decline of Social Cleavages in Western Europe Revisited – Addendum", *Perspectives on politics*, 18(4), 1311-1328

Elmaleh R. (2013), « Séfarades », dans Leselbaum J., Spire A. (2013), *Dictionnaire du Judaïsme français depuis 1944*, Paris, Armand Colin, p817

El Karoui, H. (2016), *Un islam français est possible*, Institut Montaigne

El-Or, T., (1994), *Educated and Ignorant: Ultraorthodox Jewish women and their world*, Boulder, Lynne Rienner Publishers

El Shamsy, A. (2014), « The Social Construction of Orthodoxy", dans Fierro M. (dir.), *Orthodoxy and Heresy in Islam*, Routledge, Londres, 257-274

Ende, W., Steinbach, U. (2005), *Islam in the World Today. A Handbook of Politics, Religion, Culture, and Society*, Ithaca, Londres, Cornell University Press

Endelstein, L. (2003), « Les juifs originaires d'Afrique du Nord, acteurs du développement du commerce cacher », dans Bruno, A.-S., Zalc, C. (dir.), *Petites entreprises et petits entrepreneurs étrangers en France (19e-20e siècle). Actes des journées d'études des 23 et 24 octobre 2003*, Paris, Editions Publibook

Endelstein, L. (2004), « Le judaïsme dans un quartier parisien populaire », *Hommes & Migrations*, 1250, 49-60

Endelstein, L. (2006), « Religion, transformation des quartiers populaires et recomposition des identités diasporiques. Le renouveau du judaïsme orthodoxe à Paris », *Espace, Populations, Sociétés*, (1), 83-94

Endelstein, L. (2009a), *Une géographie du renouveau religieux. Judaïsme et expérience urbaine en quartier cosmopolite. Paris, 19e arrondissement*, Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses

Endelstein, L. (2009b), « Les lieux de la revitalisation du judaïsme aujourd'hui. Vers un brouillage des frontières entre ashkénazes et séfarades ? », *Archives juives*, 42(2), 98-111

Endelstein, L. (2009c), « La rue commerçante casher et la globalisation du religieux », *Géographie et cultures*, 71, 41-56

Endelstein, L. (2013), « L'Erouv, une frontière dans la ville « ? », *Ethnologie française*, 43(4), p641-649

Endelstein L. (2017), « Lumière sur la ville », *Archives de sciences sociales des religions*, 177, 51-71

Endelstein, L. (2019), « Le judaïsme orthodoxe non consistorial », dans Zwilling, A.-L., Allouche-Benayoun, J., Hermon-Belot, R., *et al*. (dir.), *Les minorités religieuses en France. Panorama de la diversité contemporaine*, Montrouge, Bayard

Endelstein, L., Fath, S., Mathieu, S. (dir.) (2010), *Dieu change en ville : religion, espace, immigration*, Paris, L'Harmattan

Engelsman, S., Huss, E., Dwikel, J. (2018), "How Ultra-Orthodox (Haredi) Israeli Women Cope with Normative and Difficult Pregnancy and Childbirth Experiences", *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, (33), 136-157

Epstein, R. (2008), *Gouverner à distance : la rénovation urbaine, démolition-reconstruction de l'appareil d'État*, thèse de doctorat, ENS Cachan

Epstein, R. (2015), « La gouvernance territoriale : une affaire d'état la dimension verticale de la construction de l'action collective dans les territoires », *L'Année sociologique*, 65(2), 457-482

Epstein, S. (1990), *Les institutions israélites françaises de 1929 à 1939 : solidarité juive et lutte contre l'antisémitisme*, thèse de science politique, Paris 1

Epstein, S., Crisp, B. (2018), "Educating Australia's Jewish Communities about Child Sexual Abuse", *Journal of child sexual abuse*, 27(5)

Esmer, Y., Pettersson, T. (2007), "The effects of religion and religiosity on voting behavior". dans Dalton, R., Klingemann, H. (dir.), *The Oxford handbook of political behavior*, Oxford Academic, 481-503

Etienne, B. (1976), *Algérie, cultures et révolution*, Paris, Editions du Seuil

Etienne, B. (1987), *La France et l'islam*, Paris, Hachette

Etkes, I., Tikochinski, S. (dir.) (2004), *Memoirs of the Lithuanian yeshiva*, Jérusalem, The Zalman Shazar Center for Jewish History

Evans, J. (1997), « Multi-Organizational Fields and Social Movement Organization Frame Content. The Religious Pro-Choice Movement », *Sociological Inquiry*, 67(4), 451-469

Evans-Pritchard, E. (1940), *The Nuer. A description of the modes of livehood and political institutions of a Nilotic people*, Oxford, Clarendon Press

Evans-Pritchard, E. [1937] (1972), *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard

Fader, A. (2009), *Mizvah Girls: Bringing up the Next Generation of Hasidic Jews in Brooklyn*, Princeton, Princeton University Press

Fader, A. (2017), "Ultra-Orthodox Jewish interiority, the Internet, and the 33 crisis of faith", *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1), 185-206

Fader, A. (2020), *Hidden Heretics. Jewish Doubt in the Digital Age*, Princeton, Princeton University Press

Fassin, E. (2001), « La voix de l'expertise et les silences de la science dans le débat démocratique » dans Borillo, D., Fassin, E. (dir.), *Au-delà du PACS. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, Paris, PUF, 87-110

Fath, S. (2002), *Les baptistes en France (1810-1950). Faits, dates et documents*, Cléon d'Andran, Editions Excelsis

Fath, S. (2004a), *Militants de la Bible aux États-Unis. Évangéliques et fondamentalistes du Sud*, Paris, Editions Autrement

Fath, S. (2004b), *Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison-Blanche*, Paris, Seuil

Fath S. (2010), « Fondamentalisme », dans Azria, R., Hervieu-Léger, D. (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF

Fath, S. (2011), "Pratiquants et lieux de culte", dans Fath, S., Willaime, J.-P. (dir.), *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXIe siècle*, Genève, Labor et Fides, p44-59

Fath, S. (2017), « Les protestantismes évangéliques (ou évangelisme) », dans Zwilling, A.-L., Allouche-Benayoun, J., Hermon-Belot, R., *et al.* (dir.), *Les minorités religieuses en France. Panorama de la diversité contemporaine*, Montrouge, Bayard

Fath, S., Willaime, J.-P. (2011), *La Nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXIe siècle*, Genève, Labor et Fides

Faure, L., *Gouverner le social par le religieux : les organisations humanitaires islamiques en France et au Royaume-Uni*, thèse de doctorat en cours, MESHOPOLIS, IEP d'Aix-en-Provence

Favre, C. (1980), *Les motards. Le « phénomène moto », les jeunes et leur vie communautaire*, Toulouse, Editions Privat

Feldman, D. (2012), *Unorthodox: The Scandalous Rejection of My Hasidic Roots*, New-York, Simon and Schuster

Feldman, J. (2003), *Lubavitchers as Citizens. A Paradox of Liberal Democracy*, Ithaca, Cornwell University Press

Feldman, N. (2015) "Mormonism in the American Political Domain » dans Givens, T., Barlow, P. (dir.), *The Oxford Handbook of Mormonism*, New-York, Oxford University Press

Fer, Y., (2007), *« Pentecôtisme et modernité urbaine : entre déterritorialisation des identités et réinvestissement symbolique de l'espace urbain »*, *Social Compass*, 54(2), 201-210

Fer, Y. (2017) « Une nouvelle génération ? Réseaux missionnaires de jeunesse et programmes « jeunes » au sein du protestantisme parisien » dans Fer, Y., Malogne-Fer, G. (dir.), *Le protestantisme à Paris : diversité et recompositions contemporaines*, Genèves, Labor et Fides, 323-344

Fer, Y. (2017), « Les manifestations protestantes à Paris : enjeux de visibilité et enjeux de distinction » dans Fer, Y., Malogne-Fer, G. (dir.), *Le protestantisme à Paris. Diversité et recompositions contemporaines*, Labor et Fides, 363-388

Fer, Y., Malogne-Fer, G. (dir.) (2017), *Le protestantisme à Paris : diversité et recompositions contemporaines*, Genèves, Labor et Fides

Ferhat, I. (dir.) (2019), *Les foulards de la discorde*, Paris, Editions de l'Aube

Ferraton, C. Frobert, L. (2017), *Introduction à Albert O. Hirschman*, Paris, La Découverte

Ferzinger, A. (2003), "From Lubavitch to Lakewood, Modern Judaism", *A Journal of Jewish Ideas and Experience*, 33(2), 101-124

Ferziger, A. (2009), « From Demonic Deviant to Drowning Brother: Reform Judaism in the Eyes of American Orthodoxy » *Jewish Social Studies*, 15(3), 56-88

Ferziger, A. (2011), "Holocaust, *Hurban*, and Haredization: Pilgrimages to Eastern Europe and the Realignment of American Orthodoxy", *Contemporary Jewry*, 31, 25-54

Ferziger, A (2014), « The Role of Reform in Israeli Orthodoxy », dans Meyer, D., Myers, D. (dir.), *Between Jewish Tradition and Modernity. Rethinking an Old Opposition*, Detroit, Wayne State University Press, 51-66

Ferzinger, A. (2015), "Beyond Bais Ya'akov: Orthodox Outreach And The Emergence Of Haredi Women As Religious Leaders », *Journal of Modern Jewish Studies*, 14(1), 140-159

Festinger, L. (1957), *A Theory of Cognitive Dissonance*, New-York, Peterson

Festinger, L., Riecken, H., Schachter, S. (1956), *When Prophecy fails*, New York, Harper Torchbooks

Feuerwerker, D. (1976), *L'émancipation des juifs en France de l'Ancien Régime à la fin du Second Empire*, Paris, Albin Michel

Fillieule, O. (2005), « Requiem pour un concept. Vie et mort de la notion de structure des opportunités politiques », dans Dorronsoro G., *La Turquie conteste*, Paris, CNRS Éditions, 201-218

Fillieule, O. (2010), « Tombeau pour Charles Tilly. Répertoires, performances et stratégies d'action », dans Fillieule, O., Agrikoliansky, E., Sommier, I. (dir.), *Penser les mouvements sociaux. Conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines*, Paris, La Découverte

Fillieule, O., Pudal, R. (2010), « Sociologie du militantisme », dans Sommier, I., Fillieule, O. Agrikolianski, E., *Penser les mouvements sociaux. Conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines*, Paris, La Découverte, 163-184

Finke, R., Stark, R. (1988), « Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities », *American Sociological Review*, 53(1), 41–49

Finke, R., Iannaccone, L. (1989a), "Demographics of Religious Participation: An Ecological Approach, 1850-1990", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28(1), 45-58

Finke, R., Stark, R. (1989b), "How the Upstart Sects Won America: 1776-1850", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28(1), 27-44

Finkelman, Y. (2011), "Ultra-Orthodox/Haredi Education", dans Miller, H., Grant, L., Pomson, A. (dir.), *International Handbook of Jewish Education*, 2, 1063-1080

Fischer, N. (2019), ""Israeli" Halakha: The Chief Rabbinate's Conversion-To-Judaism Policy 1948-2018", *Modern Judaism* 39(2), 61-92

Fish, S. (1982), *Is There A Text in This Class*, Cambridge, Harvard University Press

Flint, S. (2018), "Schelling-type micro-segregation in a Hassidic enclave of Stamford-Hill", *Housing Studies*, 33(7)

Forey, E. (2007) « L'institutionnalisation des cultes : les ambiguïtés d'une démarche pragmatique » dans Forey, E., *État et institutions religieuses : Contribution à l'étude des relations entre ordres juridiques*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 287-328

Forman, I. (2004), "The politics of minority consciousness: The historical voting behavior of American Jews", dans Maisel, S., Forman, I., *Jews in American Politics*, Lanham, Rowman & Littlefield, 141-160

Fourot, A.-C. (2009), « Gestion du nouveau pluralisme religieux dans les villes canadiennes : Établissement de mosquées et mécanismes de personnalisation des canaux de médiation à Montréal et à Laval », *Revue Canadienne de Science Politique*, *42*(3), 637–655

Fraiman, S. (2007), « Sabbath » dans Graetz, M., Jacobs, L., Gottlieb, E., *et al*., *Encyclopedia Judaica*, 17

Frankenthaler, L. (2015), "Dialogical Deconversion: Understanding Undercover Infidelity", *Journal of Religion and Society*, 17, 1-17

Frazier, E. (1932), *The Negro Family in Chicago*, Chicago, University Press of Chicago

Frégosi, F. (2009), « Les rapports des minorités religieuses avec l'État en France : le détour par l'islam » dans Akgönul S. (dir.), *Laïcité en débat : Principes et représentations en France et en Turquie*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 187-206

Frégosi, F. (2013), « Muslim Collective Mobilisations in Contemporary Europe : New Issues and New Types of Involvement », dans Nielsen, J., *Muslim Political Participation in Europe*, Edinburgh, Edinburg University Press, 129-142

Frégosi, F. (2018), « De quoi le gouvernement de l'islam en France est-il le nom ? », *Confluences Méditerranée*, 3(106), 35-51

Fretel, J. (2007), *Militants catholiques en politique : la nouvelle UDF*, thèse de doctorat, Paris, Université Paris 1 Panthon-Sorbonne

Friedman, M. (1991), *The Haredi (Ultra Orthodox) Society: Sources, Trends and Processes*, Jérusalem, The Jerusalem Institute for Israel Studies (en hébreu).

Friedman, M. (1995), "Life Tradition and Book Tradition in the Development of Ultraorthodox Judaism." dans Deshen, S., Leibman, C., Shokeid, M. (dir.), *Israeli Judaism: The Sociology of Religion in Israel*, Brunswick, Transaction Publishers, p127–148

Friedmann, J. (2009), "Walking With God: Realism, Fanaticism, and the Future of Jewish Law", *Marburg Journal of Religion*, 14(1)

Friedmann, J.., Shapiro, M. (2005), "How Did Fundamentalism Mage to Infiltrate Contemporary Orthodoxy?: A Response to Samuel C. Heilman" *The Association for the Social Scientific Study of Jewry*, (1), 258- 272

Frégosi, F., Silhol, G. (2017), « Le religieux comme objet en science politique : des recompositions de la division du travail scientifique à l'ouverture de chantiers de recherche distincts », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 129(1), 181-191

Freilich, M. (1962), The Modem Shtetl: A Study of Cultural Persistence, Anthropos, 57, 45-54

Frölich, L. (2003), *Les catholiques intransigeants en France*, Paris, L'Harmattan

Foucault, M. (1978), *Dits et écrits*, volume III, Paris, Gallimard

Fourquet, J. (2015), « Le vote front national dans les électorats musulman et juif », dans Crépon, S., Dézé, A., Mayer, N. (dir.), *Les faux-semblants du Front national*, Paris, Presses de Science Po, 375-394

Fourquet, J., Manternach, S., (2016), *L'an prochain à Jérusalem?*, Paris, Editions de l'Aube

Fox, P. (2018), *The Jewish community of golders green, a social history*, Cheltenham, The History Press

Fox, J., Finke, R. (2021), "Ensuring Individual Rights through Institutional Freedoms: The Role of Religious Institutions in Securing Religious Rights », *Religions*, 12(4), 273-294

Fuchs, L. (1956), *The Political Behaviour of American Jews*, Glencoe, The Free Press

Fuligni, A. (1998), « Authority, autonomy, and parent–adolescent conflict and cohesion: A study of adolescents from Mexican, Chinese, Filipino, and European backgrounds », *Developmental Psychology*, 34(4), 782–792

Gagné, A. (2020), *Ces évangéliques derrière Trump*, Genève, Labor et Fides

Gagnon, J., Germain, A. (2002), « Espace urbain et religion: Esquisse d'une géographie des lieux de culte minoritaires de la région de Montréal », *Cahiers de Géographie du Québec*, 46(128), 143-163

Galanter, M. (1974), « Why the « Haves" Come Out Ahead: Speculations on the Limits of Legal Change", *Law and Society Review*, 9(1), 95-160

Galland, O. (2017), *Sociologie de la jeunesse*, Paris, Armand Colin

Galland, O. Muxel, A. (2018), *La tentation radicale. Enquête auprès des lycéens*, Paris, PUF

Gally, N. (2018), « Entre *executive shift* et gouvernement à distance. La genèse des politiques « pour l'excellence » dans le secteur de l'enseignement supérieur et de la recherche (2009-2012) », *Revue française de science politique*, 68(4), 691-715

Gamson, W. (1975), *The Strategy of Social Protest.* Homewood, Dorsey

Gans, H. (1979), "Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America", *Ethnic and Racial Studies*, 2(1)

Gans, H. (1994) « Symbolic ethnicity and symbolic religiosity: towards a comparison of ethnic and religious acculturation », *Ethnic and Racial Studie*s, 17(4)

Gans, H. (2012), « Marching for God in the Global City: Public Space, Religion and Diasporic Identities in a Transnational African Church », *Culture and Religion*, 13(4), 425-447

Garrigou, A. (2002), *Histoire sociale du suffrage universel en France (1848-2000)*, Paris, Seuil

Garvey, J. (2000), *What Are Freedoms For*?, New-York, Harvard University Press

Gauchet, M. (1985), *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard

Gaxie, D. (1993), « Le vote désinvesti », *Politix*, 22, 138-164

Gaxie, D., Lehingue, P. (1984), *Enjeux municipaux, la constitution des enjeux politiques dans une élection municipale*, Paris, Presses universitaires de France

Geertz, A. (2000), « Global Perspectives on Methodology in the Study of Religion », *Method and Theory in the Study of Religion*, 12(1), 49-73

Gellner, E. (1992), *Postmodernism, Reason and Religion*, Londres, New-York

Glinert, L. (1999) "We Never Changed Our Language: Attitudes Toward Yiddish Acquisition Among Hasidic Educators in Britain." *International Journal of the Sociology of Language*, 138, 31-52

Genut, S., Ben-David Kolikant, Y. (2017), « Undergraduate Haredi students studying computer science: Is their prior education merely a barrier? », *Interdisciplinary Journal of e-Skills and Lifelong Learning*, 13, 197-214

Gerber, A., Gruber, J., Hungerman, D. (2016), "Does Church Attendance Cause People to Vote? Using Blue Laws' Repeal to Estimate the Effect of Religiosity on Voter Turnout," *British Journal of Political Science*, 46(03), 481-500

Ghiles-Meilhac, S. (2011), *Le Crif. De la Résistance juive à la tentation du lobby. De 1943 à nos jours*, Paris, Robert Laffont

Gilbert, C., Henry, E., Bourdeaux, I. (2009), « Lire l'action publique au prisme de la définition des problèmes publics » dans

Gilbert, C. Henry, E. (dir.), *Comment se construisent les problèmes de santé publique*, Paris, La Découverte, p7-33

Gilbert, C., Henry, E. (2012), « La définition des problèmes publics : entre publicité et discrétion », *Revue française de sociologie*, 53(1), 35-59

Gilbert, G. (2002) « The Burgeoning Minority Rights Jurisprudence of the European Court of Human Rights. », *Human Rights Quaterly*, 24(3), 736-780

Gilman, S. (1991), *The Jew's Body*, New-York, Routledge

Giorgi, A. (2018), *Religioni di minoranza tra Europa e laicita locale*, Milan, Mimesis Edizioni

Girard, R. (2014), *Le bouc-émissaire*, Paris, Grasset

Girardet, R. (1986), *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil

Goerres, A., Mayer, S., Spies, D. (2018), « Immigrant voters against their will: a focus group analysis of identities, political issues and party allegiances among German resettlers during the 2017 bundestag election campaign », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 46(7), 1205-1222

Goguel, F. (1952), « Pour une étude scientifique de l'abstentionnisme électoral », *Revue française de science politique*, 2(1), 68-70

Goguel, F. (1970), *Géographie des élections françaises sous la Troisième et la Quatrième République*, Paris, Presses de Sciences Po

Goffman, E. (1956), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City, DoubleDay & Company

Goffman, E. (1961), *Encounters. Two studies in the sociology of Interaction*, Londres, Penguin Books

Goffman, E. (1968), *Asiles : études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Editions de Minuit,

Goffman E. [1963] (1975), *Stigmate. Les usages sociaux du handicap*, Paris, Éditions de minuit

Golan, G., Baker, S. (2012) « Perceptions of Media Trust and Credibility Among Mormon College Students », *Journal of Media and Religion*, 11(1), 31-43

Golan, O., Stadler, N. (2016), "Building the Sacred Community Online/ The Dual Use of the Internet by Chabad", *Media, Culture and Society*, 38(1), 71-88

Goldberg, H. (dir.), (1987), *Judaism Viewed from Within and from Without. Anthropological Studies*, Albany State University of New York

Goldberg, H. (2013), « The Ethnographic Challenge of Masorti Religiosity Among Israeli Jews », *Ethnologie française*, 43(4), 583-590

Goldberg, O., Yasur-Borochovitch, D., (2009), « "Suddenly she realizes that her husband is not exactly Rabbi Akiba…" : perceptions of masculinity of ultra-Orthodox Israeli Jewish battering men », *Journal of Gender Studies*, 18(4), 387-401

Goldscheider, C., Zuckerman, A. (1984), *The Transformation of the Jews*, Chicago, University of Chicago

Goldschmidt, H. (2006), *Race and religion among the chosen people of Crown Heights*, New Brunswick, Rutgers University Press

Goldschmidt, H. (2009), "Religion, Reductionism, and the Godly Soul: Lubavitch Hasidic Jewishness and the Limits of Classificatory Thought", *Journal of the American Academy of Religion*, 77(3), 547–572

Goldstone, J., Tilly, C. (2001), « Threat (and opportunity): popular action and the State response in the dynamics of contention action", dans Aminzade, R., Goldstone, J., McAdam, D. *et al*., *Silence and Voice in the Study of Contentious Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 179-194

Gombin, J. (2016), *Le Front National*, Paris, Eyrolles

Gonen, A. (2001), "From Yeshiva to Work: The American Experience and Lessons for Israel", Jérusalem, The Floersheimer Institute for Policy Studies

Gonzalez, G. (2018), « Régulation du port de signes religieux en entreprise », *Revue du droit des religions*, 6, 153-159

Gonzalez, P. (2014a), « Changer les cœurs, gagner les nations : la conversion dans l'évangélisme », *Esprit,* 5, 54-64

Gonzalez, P. (2014b), *Que ton règne vienne. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Genève, Labor et Fides

Gonzalez, P., Fer, Y. (2017), « De Paris à Genève : les lieux communs d'une mobilisation charismatique » dans Fer, Y., Malogne-Fer, G. (dir.), *Le protestantisme à Paris : diversité et recompositions contemporaines*, Genèves, Labor et Fides, 389-412

Goodman, Y. (2013), *The exile of the broken vessels: Haredim in the shadow of madness*, Tel-Aviv, Université de Haïfa (en hébreu)

Gordon, E. (1985), « Social Science Knowledge Production and Minority Experiences », *The Journal of Negro Education*, 54(2), 117–133

Grafmeyer, Y., Joseph, I. (1979), *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Editions du Champ urbain

Graham, D. (2014a), *The Jewish Population of Australia: Key findings from the 2011 Census*, JCA-Monash University Australian Centre for Jewish Civilization

Graham, D. (2014b), "The Impact of Communal Intervention Programs on Jewish Identity: An Analysis of Jewish Students in Britain », *Contemporary Jewry*, 34, 31-57

Graham, D. (2016), *Jews in couples. Marriage, intermarriage, cohabitation and divorce in Britain*, Institute for Jewish Policy Research

Graham, D., Boyd, J., Lessof, C. (2021), Jewish employment patterns: How the COVID-19 pandemic is affecting Jewish people's working lives, Institute for Jewish Policy Research

Graubard, S. (2000); "Preface to the Issue « Multiple Modernities »", *Daedalus*, 129(1)

Gray, V., Lowery, D. (1998), "To Lobby Alone or in a Flock: Foraging Behavior Among Organized Interests", *American Politics Quarterly*, 26(1), 5-34

Green, J. (2000), "The Christian Right and the 1998 Elections: An Overview." dans Green, J. Rozell, M., Wilcox, C. (dir.), *Prayers in the Precincts*, Washington DC, Georgetown University Press, xi-18

Green, J., Layman, G. (2011), « The Party Faithful: Partisan Images, Candidate Religion, and the Electoral Impact of Party Identification", *American Journal of Political Science,* 55(1), p42-58

Green, J., Rozell, M., Wilcox, C. (dir.) (2003), *The Christian Right in American Politics. Marching to the Millenium*, Washington, George Town University Press

Green, N. (1985), *Les travailleurs immigrés juifs à la Belle Epoque. Le « Pletzl » de Paris*, Paris, Fayard

Green, T., Shain, Y. (2016), « The Israelization of British Jewry/ Balancing between home and homeland », *British Journal of Politics and International Relations*

Greenberg, D., Witztum, E. (2001), *Sanity and Sanctity. Mental Health Word Among the Ultra-Orthodox in Jerusalem*, New-York, Yale University Press

Greilsammer, A. (1980), « Sociologie électorale du protestantisme français », *Archives des sciences sociales des religions*, 49(1), 119-145

Greilsammer, I. (1986), « Fonctions interprétatives et représentatives des partis religieux en Israël », *Revue française de science politique*, (3), 49-373

Greilsammer, I. (1989), « Cohabitation à la française, cohabitation à l'israélienne », *Revue française de science politique*, (1), 5-20

Greilsammer, I. (1991), *Les hommes en noir : essai sur les partis ultra-orthodoxes*, Paris, Presses de la FNSP

Grémion, C., (1979), *Profession : décideurs. Pouvoir des hauts fonctionnaires et réforme de l'État*, Paris, Bordas

Gremion, C. (2012), *Les religions dans la ville d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan

Grémion, P. (1970), « Introduction à une étude du système politico-administratif local », *Sociologie du Travail,* 11(1), 51-73

Grémion, P. (1976), *Le Pouvoir périphérique*, Paris, Seuil

Griera, M., Clott-Garrell, A. (2015), "Banal is not Trivial. Visibility, Recognition, and Inequalities between Religious Groups in Prison", Journal of Contemporary Religion, 30(1), 23-37

Griera, M., García-Romeral, G., Martínez-Ariño, J., *et al*. (2015), *La gestión de la diversidad religiosa en centros hospitalarios y penitenciarios en España*, Universitat Autònoma de Barcelona

Griffith, R. (2004), *Born again bodies flesh and spirit in American Christianity*, Berkeley, University of California Press

Grima, F., Glaymann, D. (2012), « Une analyse renouvelée du modèle Exit, Voice, Loyalty, Neglect: apports d'une approche longitudinale et conceptuellement élargie », *M@n@gement*, 15, 2-41

Gros, M. (2013), « Les rabbins français face à l'homosexualité et à l'homoparentalité » dans Rochefort, F., Sanna, M. E. (dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration XIXe-XXIe siècle*, Paris, Armand-Colin, 47-59

Guérard de Latour, S. (2020), « Les droits des Roms en Europe. Un cas exemplaire de multiculturalisme libéral? », Sciences de l'Homme et de la Société

Gugelot, F. (2016), « *Intransigeantisme-libéralisme-socialisme: le triangle interprétatif de Poulat en débats* », *Archives de Sciences Sociales Des Religions*, 61(176), 73–88

Gurzmen-Carmeli, S., Sharabi, A. (2014), "The holy contract: the social contract of the Toldos Aharon Hasidic Group extremist", *Social Compass*, 61(3)

Guttentag, G. (1973), "The beginnings of the Newcastle Jewish community". *Transactions & Miscellanies*, 25, 1-24

Gutwirth, J. (1970), *Vie juive traditionnelle : ethnologie d'une communauté hassidique*, Paris, Les Editions de Minuit

Gutwirth, J. (1972), "The structure of a Hassidic Community in Montreal », Jewish Journal of Sociology, 14, 43-62,

Gutwirth, J. (1973) « Hassidim et Judaicité à Montreal », Recherches Sociographiques, 14(3), 291-325

Gutwirth, J. (2004), *La renaissance du hassidisme: de 1945 à nos jours*, Paris, Odile Jacob

Guzmen-Carmeli, S., Sharabi A. (2014), "The holy contract: The social contract of the Toldos Aharon Hasidic group", *Social Compass*, 61(3), 290-309

Haberman, S., Schmool, M. (1995), "Estimates of the British Jewish Population 1984-88.", *Journal of the Royal Statistical Society*, 158, 547-562

Habermas, J. (2005), *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard

Hadden, J., Cowan, D. (dir.) (2000), *Religion on the Internet: Research prospects and promises*, Londres, Elsevier Science Inc

Haiat, P., Fahri, D. (2007), *Anthologie du judaïsme libéral, 70 textes fondamentaux*, Les-Plans-sur-Bex, Editions Hermann

Hainsworth, P. (2016), *The Politics of the Extreme Right : from the Margins to the Mainstream*, London, Bloomsbury

Hajjat, A., Mohammed, M. (2013), *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La Découverte

Hakak, Y. (2003), *Yeshiva Learning and Military Training: An Encounter between Two Cultural Models*, Jérusalem, Floersheimer Institute, (en hébreu)

Hakak, Y. (2004), *Vocational Training for Ultra-Orthodox Men*, Jérusalem, Floersheimer Institute (en hébreu)

Hakak, Y. (2012), *Young Men in Israeli Haredi Yeshiva Education. The Scholars' Enclave in Unrest*, Leiden, Brill

Hakak, Y. (2009), "Youthful bodies rebel: Young men in Israeli Haredi Yeshivas today", *Young*, 17(3), 221-240

Hakak, Y. (2011), « Egalitarian Fundamentalism: Preventing Defection in the Israeli *Haredi* Community », *Journal of Contemporary Religion*, 26(2), 291-310

Hakak, Y. (2016), *Haredi Masculinities between the Yeshiva, the Army, Work and Politics. The Sage, the Warrior and the Entrepreneur*, Leiden, Brill

Halevi, R. (2017), « Situation de la démocratie israélienne », *Le Débat*, (193), 59-71

Hall, S. (1991) "The local and the global: globalization and ethnicity" dans King, A. (dir.), *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary conditions for the representation of identity*, Londres, Macmillan, 19-40

Halpérin, J, Levitte, G. (1976), *La conscience juive. Données et débats*, Paris, PUF

Hannerz, U. (1987), « The World in Creolization », *Africa*, 57, 546-559

Hannerz, U. (1996), *Transnational Connections*, Londres, Routledge

Hannerz, U. (2007), « Cosmopolitanism », dans Nugent, D., Vincent, J. (dir.), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Hoboken, Blackwell Publishing, 69-85

Hannigan, J. (1990), "Apples and Oranges or Varieties of the Same Fruit? The New Religious Movements and the New Social Movements Compared", *Review of Religious Research*, 31(3), 246-258

Hannigan, J. (1991), "Social movement theory: Toward a New Synthesis", *Sociological analysis*, 52(4), 311-331

Hannoun, H. (2000), « Les trois visages de la communauté juive dans la France du XXIe siècle », *Les Cahiers du CERIJ*, (8)

Hansford, T. (2004), "Lobbying Strategies, Venue Selection, and Organized Interest Involvement at the U.S. Supreme Court", *American Politics Research*, 32(2), 170-197

Harding, S. (1991), "Representing Fundamentalism : The Problem of the Repugnant Cultural Other", *Social Research*, 58(2), 373-393

Hargreaves, A., Kelsay, J., Twiss, S., (2007), *Politics and religion in France and the United States*, Arlington, Lexington Books

Hart, R., Schmool, M., Cohen, F. (2002), "Jewish Education at the Crossroads: British Patterns 1992-2002.", Londres, Board of Deputies of British Jews

Harwazinski, A. (1999) ''Fundamentalismus/Rigorismus'', *Metzler- Lexikon Religion*, 1, 427–434

Hassenteufel, P. (2000), « Deux-trois choses que je sais d'elle. Remarques à propos d'expériences de comparaisons européennes », *Les méthodes au concret*, Paris, PUF, 105-124

Hastings, M. (1991), *Halluin la Rouge, 1919-1939. Aspects d'un communisme identitaire*, Lille, Presses universitaires de Lille

Haut Conseil à l'intégration, (2000), *L'Islam dans la République*, La documentation française

Havard, J.-F. (2014), « Les étudiants sénégalais thiantacounes en France : visibilité et extraversion d'une minorité mouride globalisée », dans Zwilling, A.-L (dir.) (2014), *op. cit.*, 217-228

Hayoun, J., Cohen-Solal, J. (2019), *La main du diable, comment l'extrême droite a voulu séduire les Juifs de France*, Paris, Grasset

Heaney, M., Lorenz, G. (2013), "Coalition portfolios and interest group influence over the policy process", *Interest Groups & Advocacy*, 2(3), 251-277

Hefner, R. (dir.) (1998), "The History and Cross-Cultural Possibility of a Democratic Ideal*"* dans Hefner, R. (dir.), *Democratic Civility. The History and Cross-Cultural Possibility of a Democratic Ideal*, Londres, Routledge, 3-52

Heilman, S. (1987), "Orthodox Jews: An Open or Closed Group?", dans Bellah, R., Greenspahn, F. (dir). *Uncivil Religion*, New-York, Crossroad

Heilman, S. (1992), *Defenders of the Faith: Inside Ultra-Orthodox Jewry*, New-York, Schocken Books

Heilman, S. (2005), "How Did Fundamentalism Manage to Infiltrate Contemporary Orthodoxy?", *The Association for the Social Scientific Study of Jewry*, 1, 258- 272

Heilman, S. (2005), "Jews and Fundamentalism." *Jewish Political Studies Review*, 17(2), 1-2

Heilman, S. (2006), *Sliding to the Right: The Contest for the Future of American Jewish Orthodoxy*, Berkeley, University of California Press

Heilman, S., (2017), *Who Will Lead Us? The Story of Five Hasidic Dynasties in America*, Berkeley, University of California Press

Heilman, S., Cohen, S. (1986), « Ritual Variations among Modern Orthodox Jews in the United States", *Studies in Contemporary Jews*, 2, 164-187

Heilman, S., Cohen, S. (1989), *Cosmopolitans & Parochials: Modern Orthodox Jews in America*, Chicago, University of Chicago Press

Heilman, S., Friedman, M. (1991a), "Religious Fundamentalism and Religious Jews: The Case of the Haredim", dans Marty, M., Appleby, R. (dir.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago, University of Chicago Press

Heilman, S., Friedman, M. (1991b), *The Haredim in Israel: who are they and what to they want?*, New-York, Institute of American Jewish-Israeli Relations

Heilman, S., Friedman, M. (2010), *The Rebbe: The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson*, Princeton, Princeton University Pres

Heimola, M. (2013), *From deprived to revived : religious revivals as adaptive systems*, Helsinki, University of Helsinki

Helmreich, W. (1982), *The World of the Yeshiva: An Intimate Portrait of Orthodox Jewry*, New-York, Free Press

Henry, E. (2009), « Rapports de force et espaces de circulation de discours. Les logiques de redéfinition du problème de l'amiante » dans Gilbert, C., Henry, E. (dir.), *Comment se construisent les problèmes de santé publique*, Paris, La Découverte, 155-174

Hermon-Belot, R. (1999), *L'émancipation des juifs en France*, Paris, PUF

Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf

Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion

Hervieu-Léger, D. (2000), « Le miroir de l'islam en France », *Vingtième siècle*, 66, 79-89

Hervieu-Léger D. (2001a), « Crise de l'universel et planétarisation culturelle : les paradoxes de la « mondialisation » religieuse », dans Bastian, J.-P., Champion, F., Rousselet, K. (dir.), *La globalisation du religieux,* Paris, L'Harmattan, 87-96

Hervieu-Léger, D. (2001b), « Identités décomposées, identités imaginées, identités inventées » dans Mercure, D. *Une société-monde ?,* Paris, De Boeck Supérieur, 183-190

Hervieu-Léger, D. (2003), Catholicisme, la fin d'un monde, Paris, Bayard

Hervieu-Léger, D., Bastian, J.-P., Champion, F., *et al*. (dir.) (2001), *La globalisation du religieux,* Paris, L'Harmattan

Hervieu-Léger, D. (2003), *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard

Hervieu-Léger, D. (2014), « La transmission des faits religieux », dans Verba, D., Guelamine, F. (dir.), *Interventions sociales et faits religieux,* Rennes, Presses de l'EHESP, 35-42

Heschel, A. [1957] (1978), *Les bâtisseurs du temps,* Paris, Editions du Minuit

Heymann, F. (2013), « La kippa dans la poche. Sortir du sionisme religieux en Israël », *Ethnologie française*, 4(43), 651-659

Heymann, F. (2015), *Les déserteurs de Dieu: ces ultra-orthodoxes qui sortent du ghetto*, Paris, Grasset

Heymann, F., Storper Perez, D. (1997), (dir.), *Le corps du texte, pour une anthropologie des textes de la tradition juive*, Paris, CNRS Éditions

Hilgartner, S., Bosk, C. (1988), "The Rise and Fall of Social Problems: A Public Arenas Model », *American Journal of Sociology*, 94(1), 53-78

Himmelveit, H. (dir.) (1981), *How Voters Décide*, Londres, Académie Press

Hirsch, S., Mc Andrew, M., Amiraux, V. (2015), *Grandir dans la communauté juive de Montréal. Approches éducatives de quatre écoles juives* (non publié)

Hirsch, Y. (2009), *Réflexions sur la conversion juive : les implications politiques et sociales du transfert identitaire dans la première moitié du 20e siècle en Europe*, thèse de science politique, IEP de Paris

Hirschman, A. (1970), *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge, Harvard University Press

Hochereau, F., Selmi, A. (2015), « Les vicissitudes de l'application d'une norme de bien-être animal en abattage rituel », dans Bergeaud-Blackler, F. (dir.), *Les sens du Halal. Une norme dans un marché mondialisé*, Paris, CNRS Edition, 259-281

Hojsgaard, M., Warburg, M. (dir.) (2004), *Religion in cyberspace*, Londres, Routledge

Hooghe, L., Marks, G. (2008), « A Post Functionalist Theory of European Integration: from Permissive Consensus to Constraining Dissensus », British Journal of Political Science, (39), 1-23

Horowitz, N. (2002), "Our Town is Burning: Ultra Orthodox Politics Between the Elections of 1999 and 2001 », Jérusalem, The Floersheimer Institute for Policy Studies

Horvilleur, D., Benzine, R., Schlegel, J.-L. (2019), *Des mille et une façon d'être juif ou musulman : dialogue*, Paris, Editions Points

Hostetler, J. (1968), *Amish Society*, Baltimore, John Hopkins University Press

Hovanessian, M. (1992), *Le lien communautaire. Trois générations d'Arméniens*, Paris, Armand Colin

Huber, J., Stanig, P. (2011), "Church-state separation and redistribution", *Journal of Public Economics*, 95, 828-836

Hudson, V. (2015), "Mormon Doctrine on Gender » dans Givens, T., Barlow, P., *The Oxford Handbook of Mormonism*, Oxford, Oxford University Press

Hunter, J. (1983), *American Evangelism. Conservative Religion and the Quandary of Modernity*, Nouveau-Brunswick, Rutgers University Press

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

Hunter, J. (1994), *Before the Shooting Begins: Searching for Democracy in America's Culture War*, New York, Free Press

Hurd, S. (2012) « International Politics After Secularism », *Review of International Studies,* 38, 943-961

Hurst, C., Mcconnell, D., (2010), *Amish Paradox: Diversity and Change in the World's Largest Amish Community*, Londres, Johns Hopkins University Press

Husbands, C. (2000), « Switzerland: Right-Wing and Xenophobic Parties, from Margin to Mainstream? », *Parliamentary affairs*, 53(3), 501–516

Iannaccone, L. (1997), "Toward an Economic Theory of 'Fundamentalism'", *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, 153

Iban, I. (2005), « State and Church in Spain", dans Robbers, G., *State and Church in the European Union*, Baden-Baden, Nomos, 139-155

Idel, M. (1995), *Hasidism: Between ecstasy and magic*, New-York, State University of New York

Idel, M. (1998) *Messianic mystics*, Connecticut, Yale University Press

Ihl, O., "Socialisation et événements politiques », *Revue française de science politique*, 52, 125-144

Inglehart, R. (2008), « Changing Values among Western Publics From 1970 to 2006 », *West European Politics*, 31(1-2), 130-146

Inglehart, R. (2021), *Religion's sudden decline. What's causing it and what comes next?*, Oxford, Oxford University Press

Inglehart, R., Baker, W. (2000), « Modernization, Cultural Change, and The Persistance of Traditional Values », *American Sociological Review*, 65(1), 19-51

Inglehart, R., Norris, P. (2002), « Islam and the West : Testing the Clash of Civilizations Thesis », John F. Kennedy School of Government, Harvard University

Inglehart, R., Norris, P. (2012), « Muslim Integration into Western Cultures : Between Origins and Destinations », *Political Studies*, 60(2), 228-251

Ion, J. (1997), *La Fin des militants ?* Paris, Editions de l'Atelier

Ion, J. (2000), « L'évolution des modes d'engagement dans l'espace public, dans Bréchon, P., Duriez, B., Ion, J. (dir.), *Religion et action dans l'espace public*, Paris, L'Harmattan, 199-210

Ireland, P. (1994), *The Policy Challenge of Ethnic Diversity. Immigrant Politicsin France and Switzerland*, Cambridge, Harvard University Press

Isaacs, S. (1974), *Jews and American Politics*, Garden City, Doubleday

Isaacs, M. (1999) "*Haredi*, Haymish, and Frim: Yiddish Vitality and Language Choice in a Transnational, Multilingual Community." *International Journal of the Sociology of Language* 138, 9-30

Isambert, F.-A., Terrenoire, J.-P. (1980), *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*, Paris, Presses de la FNSP

Isichei, E. (1970), *Victorian Quakers*, Londres, Oxford University Press

Israël, L. (2009), *L'arme du droit*, Paris, Presses de Sciences Po

Jacobs, L. (1972), *Hasidic Prayer*, Londres, Routledge

Jacobs, L. (1984), *The Book of Jewish Belief*, New Jersey, Behrman House

Jacob, L. (1992), *Religion and the Individual : A Jewish Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press

Jacob, L. (1997), *Religion and the Body*, Cambridge, Cambridge University Press

Jacquot, S., Vitale T. (2014), « Law as Weapon of the Weak ? A Comparative Analysis of Legal Mobilization by Roma and Women's Groups at the European Level », *Journal of European Public Policy*, 21(4), 587-604

Jaffré, J., Muxel, A. (2000), « S'abstenir : hors du jeu ou dans le jeu politique ? », dans Bréchon, P. (dir.), *Les cultures politiques des Français*, Paris, Presses de Sciences Po, 17-52

Jakobsen, J., Pelligrini, A. (2008), *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*, Boston, Beacon Press

Jelen, T., Wilcox, C. (dir.) (2012), *Religion and politics in comparative perspective : the one, the few, and the many*, Cambridge, Cambridge University Press

Jennings, J. (2016), "Mixed Reactions: How Religious Motivation Explains Responses to Religious Rhetoric in Politics », *Political Research Quarterly*, 69(2), 295-308

Jochnowitz, G. (1968), "Bilingualism and Dialect Mixture Among Lubavitcher Hasidic Children", *American Speech*, 43(3), 182-200

Johnston, H. (1995), "A Methodology for Frame Analysis- From Discourse to Cognitive Schemata", dans Klandermans, B., Johnston, H. Social Movements and Culture, Minneapolis, University of Minnesota Press, 217-246

Joly D. (1987a), *Making a Place for Islam in British Society: Muslims in Birmingham*, Coventry, Université of Warwick

Joly, D. (1987b), "Making a Place for Islam in British Society", *Research Papers in Ethnic Relation*, (4)

Jones, C. (1970), *An Introduction to the Study of Public Policy*, Belmont, Duxbury Press

Jones, P. (2021), "Respectability Politics and Straight Support for LGB Rights", *Political Research Quarterly*, 1-15

Jones-Correa, M., Leal, D. (2001), "Political Participation: Does Religion Matter?", *Political Research Quarterly*, 54, 751-800

Jonveaux, I., Palmisano, S., Pace, E. (2014), "Sociology and Monasticism, Between Innovation and Tradition", *Annual Review of the Sociology of Religion*, 5

Jouanneau, S. (2013), *Imams en France. Une autorité religieuse sous contrôle*, Marseille, Agone

Jouanneau, S., Raison Du Cleuziou, Y. (2013), présentation scientifique de la section 39, « La Laïcité comme répertoire d'action administratif », 12e congrès de l'AFSP

Jouve, B., Gagnon, A-G. (dir.) (2006), *Les métropoles au défi de la diversité culturelle*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble

Juergensmeyer, M. (1993), "Why Religious Nationalists are not Fundamentalists", *Religion*, 23, 85–92

Juergensmeyer, M. (2017), *Terror in the Mind of God: the global rise in religious violence*, Oakland, University of California Press

Kakpo, N. (2005), « Relégation scolaire et recherche de requalification par l'islam. Monographie des pratiques juvéniles dans une ville française », *Sociétés contemporaines*, 59-60, 139-159

Kallen, H. (1998), *Culture and Democracy in the United States*, New-York, Transaction Books

Kaltenbach, P.-P. (2004), « Entres urnes et croissant : électeurs ou musulmans ? », dans Zarka, Y.-C., Taussig, S., Fleury, C. (dir.), *L'Islam en France*, Paris, PUF, p57-61

Kamen, R. (1985), *Growing Up Hasidic: Education and Socialization in the Bobover Hasidic Community*, New-York, AMS Press

Kanafani-Zahar, A., Mathieu, S., Nizard, S. (dir.) (2007), *A croire et à manger. Religions et alimentations*, Paris, L'Harmattan

Kaouès, F., Laakili, M. (2016), *Prosélytismes : Les nouvelles avant-gardes religieuses*, Paris, CNRS Editions

Kaouès, F. (2017), « Églises évangéliques arabophones en région parisienne : implantation, structuration et développement missionnaire » dans Fer, Y., Malogne-Fer, G. *Le protestantisme à Paris : diversité et recompositions contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 303-322

Kaplan, D. (2003), *Brothers and Others in Arm: The Making of Love and War in Israeli Combat Units*, Philadelphie, Haworth Press Inc

Kaplan, L. (1992), "Daas Torah: A Modern Conception of Rabbinic Authority", dans Sokol, M. (dir.), *Rabbinic Authority and Personal Autonomy*, Northvale, J. Aronson

Kaplan, M. (1934), *Judaism as a civilization. Toward a reconstruction of American-jewish life*, New-York, Schocken

Karen-Kratz, M. (2016), « The Contemporary Study of Orthodoxy: Challenging the One-Dimensional Paradigm », *Tradition*, 4(49), p24-52

Karimi, H. (2021), « Voile et travail en France : l'entrepreneuriat féminin en réponse à l'islamophobie», dans Lépinard, E., Sarrasin, O, Gianettoni L., Genre et islamophobie. Discriminations, préjugés et représentations en Europe, Lyon, ENS Editions, 181-200

Kasstan, B. (2019), *Making Bodies Kosher: The Politics of Reproduction among Haredi Jews in England*, Brooklyn, Berghahn Books

Katz J., (1970), "Chasidism in Jazz", *Journal of Synagogue Music*, 2(4), 28-33

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

Katz, J. (1985), « Orthodox Jews : From Passivity to Activism », *Commentary Magazine*, 79(6), 34-39

Katz, J. (1997), « Ethnography's Warrants », *Sociological Methods & Research*, 25(4), 391-423.

Katz, J., Bidet, A., Gayet-Viaud, C., *et al*. (2013), « L'ethnographie en trois dimensions. Un entretien avec Jack Katz », laviedesidees.fr

Katzir, S., Perry-Hazan, L. (2018), "Legitimizing public schooling and innovative education policies in strict religious communities: The story of the new Haredi public education stream in Israel", *Journal of Education Policy*, 34(2), 215-241

Kaufman, D. (1993), *Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women,* New Brunswick, Rutgers University Press

Kedar, O. (2005), "When moderate voters prefer extreme parties: policy balancing in parliamentary elections", *American Political Science Review*, 99(2), 185-99

Kellstedt, L., Guth, J. (2021), « Religious Voting in the 2020 Presidential Election Testing Alternative Theories", *Politics and Religion*, 15(2), 257-281

Kepel, G. (1987), *Les banlieues de l'islam : naissance d'une religion en France*, Paris, Seuil

Kepel, G. (1991), *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Editions du Seuil

Kepel, G. (1994), *A l'Ouest d'Allah*, Paris, Editions du Seuil

Kepel, G. (2012), *Quatre-vingt-treize*, Paris, Gallimard

Kephart, W. (1976), *Extraordinary groups: The sociology of unconventional life styles*, New-York, Saint Martin's Press

Keren-Kratz, M. (2016), « Westernization and Israelization within Israel's Extreme Orthodox *Haredi* Society » *Israel Studies Review*, 31(2), 101–129

Kinnvall, C., Svensson, T. (2010), « Hindu nationalism, diaspora politics and nation-building in India », *Australian Journal of International Affairs*, 64(3), 274-292

Kirkley, E. (1996), « Is it Manly to be Christian ? The Debate in Victorian and Modern America" dans Boyd, S., Longwood, W., Muesse, M., *Redeeming Men : Religion and Masculinity*, Louisville, Westminster John Knox Press, 80-88

Kitschelt, H. (1986), "Political Opportunity Structures and Political Protest: Anti-Nuclear Movements in Four Democracies", *British Journal of Political Science*, 16(1), 57-85

Klüver, H. (2013), "Lobbying as a collective enterprise: winners and losers of policy formulation in the European Union", *Journal of European Public Policy*, 20(1), 59-76

Knight, J. (1992), *Institutions and Social Conflicts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1-47

Kniss, F. (1996), "Ideas and Symbols as Resources in Intrareligious Conflict: The Case of American Mennonites », *Sociology of Religion*, 57(1), 7-23

Knott, K. (2005), *The location of religion: A spatial analysis*, Londres, Equinox

Knussel, R., Voutat, B., (1997), « La question des minorités. Une perspective de sociologie politique », *Politix*, 10(38), 136-149

Knutsen, O. (2004), "Religious denomination and party choice in Western Europe: A comparative longitudinal study from eight countries, 1970–97 », *International Political Science Review*, 25(1), 97-128

Koenig, M. (2015), « The Governance of Religious Diversity at the European Court of Human Rights », dans Boulden, J., Kymlicka, W. (dir.), *International Approaches to Governing Ethnic Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 51-78

Koenig, M. (2017) "Religion and Public Order in Modern Nation-States: Institutional Varieties and Contemporary Transformations" dans Brugger, W., Karrayanni, M. (2007), *Religion in the Public Sphere. A comparative Analysis of German, Israeli, American and International Law*, Berlin, Heidelberg, New-York, Springer, 3-17

Koenig, M. (2019), « Contentieux religieux, politique judiciaire et gouvernance de la diversité religieuse » dans Becci, I., Monnot, C., Voirol, O. (dir..), *Pluralisme et reconnaissance. Face à la diversité religieuse*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 107-120

Kolarska, L., Aldrich, H. (1980), "Exit, voice and silence: Consumers' and managers' response to organizational decline", *Organizational Studies*, 1, 41-58

Kollman, K. (1998), *Outside Lobbying. Public Opinion and Interest Group Strategies*, Princeton, Princeton University Press

Koopmans, R. (2000), « Migrant Mobilisation and Political Opportunities. Variation among German Cities and a Comparison with the United Kingdom and the Netherlands », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(3), 449-470

Koopmans, R., Statham, P., Giugni, M., *et al.* (2005), *Contested Citizenship. Immigration and Cultural Diversity in Europe*, Minneapolis, University of Minnesota Press

Kosmin, B., Grizzard, N. (1975), *Jews in an Inner London Borough, Hackney*, Londres, Board of Deputies of British Jews

Kosmin, B., Levy, C., Wogodsky, P. (1981), *The Social Demography of Redbridge Jewry*, Londres, Board of Deputies of British Jews

Kosmin, B., Levy, C. (1983), *Jewish Identity in an Anglo-Jewish Community*, Londres, Board of Deputies of British Jews

Köttig, M., Bitzan, R., Petö, A. (2017) (dir.) *Gender and Far Right Politics in Europe*, Palgrave Macmillan

Koussens, D., Mercier, C., Amiraux, V. (2020), *Nouveaux vocabulaires de la laïcité*, Paris, Classiques Garnier

Krakowski, M. (2012), « Moderate Ultra-Orthodoxy: Complexity and Nuance in American Ultra-Orthodox Judaism », *Religion and Education*, 39(3), 257-283

Kranzler, G. (1961), *Williamsburg: A Jewish Community in Transition*, Feldheim Publishers, Spring Valley

Kranzler, G. (1995), *Hassidic Williamsburg. A Contemporary Hassidic Community*, North Vale, New Jersey & Londres

Kranzler, G., Herzberg, A. (1972), *The Face of Faith: An American Hassidic Community*, Baltimore, The Baltimore Hebrew College Press

Krausz, E. (1961), « An Anglo-Jewish community: Leeds », *Jewish Journal of Sociology*, 3, 88-107

Krausz, E. (1969a), « The Edgware survey: demographic results », *Jewish Journal of Sociology*, 11, 83-100

Krausz, E. (1969b), « The Edgware survey: factors in Jewish identification », *Jewish Journal of Sociology*, 11, 151-164

Kravel-Tovi, M. (2009), "To See the Invisible Messiah: Messianic Socialization in the Wake of a Failed Prophecy in Chabad", *Religion*, 39(3), 248-60

Kraybill, D. (1989), *The Riddle of the Amish Culture*, Londres, The John Hopkins University Press

Kraybill, D., Olshan, M. (1994), *The Amish Struggle with modernity*, Londres, University Press of New England

Kreider, K., Baldino, T., Baldino, J. (2015), *Minority Voting in the United States*, Wesport, ABC-CLIO

Kriegel, A. (1968), *Les Communistes français. Essai d'ethnographie politique*, Paris, Editions du seuil

Kriegel, A. (1984), *Réflexions sur les questions juives*, Paris, Hachette

Kriesi, H. (2004), « Political Context and Opportunity », dans Snow, D., Soule, S., Kriesi, H. (dir.), *The Blackwell Companion to Social Movements*, Hoboken, John Wiley and Sons, p67-90

Krondorfer, B. (1996), *Men's Bodies, Men's Gods: Male identities in a (Post) Christian Culture*, New-York, New York University Press

Kuperminc, J.-C., Chaumont, J.-P. (dir.) (2007), *Zadoc Khan. Un grand rabbin entre culture juive, laïcité et affaire Dreyfus*, Paris, Editions de l'éclat

Kuru, A. (2007), « Passive and Assertive Secularism : Historical Conditions, Ideological Struggles and State Policies toward Religion », *World Politics*, 59(4), 568-594

Kuru, A. (2008) « Secularism, State Policies, and Muslims in Europe : Analyzing French Exceptionalism », *Comparative Politics*, 41(1)

Kwiatek-Soltys, A., Mainet, H., Wiedermann, K. (dir.) (2014), *Small and medium towns' attractiveness at the beginning of the 21st century*, PUBP, Clermont-Ferrand

Kymlicka, W. (1995), *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press

Laborde, C. (2017), *Liberalism's Religion*, Cambridge, Harvard University Press

Laborde, V., Ben Aziza, W., (2016), « Les communautés massortis d'Aix-en-Provence et de Marseille », dossier de master, Sciences Po Aix

Lagroye, J. (1993), « De l'» objet local » à l'horizon local des pratiques », dans Mabileau A., *A la recherche du « local »*, Paris, L'Harmattan, 166-182

Lagroye, J. (2006), *La vérité dans l'Église catholique. Contestations et restauration d'un régime d'autorité*, Paris, Belin

Lajoie, A. (2002), *Quand les minorités font la loi*, Paris, PUF

Laloum, J. (1998), *Les Juifs dans la banlieue parisienne des années 20 aux années 50*, Paris, CNRS Editions

Lambek, M. (1993), *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery and Spirit Possession*, Toronto, University of Toronto Press

Lambert, Y. (1993), « Les jeunes et le christianisme : le grand défi », *Le Débat*, (75)

Lambert, Y. (1995), « Vers une ère postchrétienne ? », *Futuribles*, (200)

Lambert, Y., Michelat, G. (1992), *Crépuscule des religions chez les jeunes ? Jeunes et religions en France*, Paris, L'Harmattan

Lamine, A.-S. (dir.) (2013), *Quand le religieux fait conflit : désaccords, négociations ou arrangements*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes

Lamine, A.-S., Lautman, F., Mathieu, S. (2008), *La religion de l'autre. La pluralité religieuse entre concurrence et reconnaissance*, Paris, L'Harmattan

Lamm, N. (2010). *Torah Umadda: The Encounter of Religious Learning and Worldly Knowledge in the Jewish Tradition*, Jérusalem, Maggid Books

Lancelot, A. (1968), *L'abstentionnisme électoral en France*, Paris, Presses de Sciences Po

Laponce, S. (1988), « Left or Centre ? The Canadian Jewish Electorate, 1953-1983 », *Revue canadienne de science politique*, 21(4), 691-714

Las N. (2012), *Voix juives dans le féminisme. Résonances françaises et anglo-américaines*, Paris, Honoré Champion

Lascoumes, P., Le Galès, P. (2004), *Gouverner par les instruments*, Paris, Les Presses de Sciences Po

Laurence, J. (2015), « Muslim Mobilization Between Self-Organization, State-Recognized Consultative Bodies and Political Participation », dans Burchardt, M., Michalowski, I. (dir.) (2015), *After integration: Islam, conviviality and contentious politics in Europe*, Weisbaden, SpingberVS, 59-78

Lauze, F. (1997), *Recherches sur la problématique de l'État d'Israël*, thèse de science politique, Université de Nice

Lavergne, B. (2013), *Recherche sur la soft law en droit public français*, Toulouse, Presses de l'Université de Toulouse 1 Capitol

Lawrence, B. (2000), *Shattering the myth: Islam beyond violence*, Princeton, Princeton University Press

Layman, G. (2001), *The Great Divide: Religious and Cultural Conflict in American Party Politics*, New-York, Columbia University Press

Layman G., Green J. (2005), « Wars and Rumors of Wars: The Contexts of Cultural Conflict in American Political Behavior", *British Journal of Political Science*, 36, p61-89

Lazerwitz, B. (1986), "Some Comments on the Use of Distinctive Jewish Names in Surveys.", *Contemporary Jewry*, 7, 83-91

Le Bart, C. (2016), *Citoyenneté et démocratie*, Paris, La Documentation française

Le Bras, G. (1931), « Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de France », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t17, p425-449

Leconte, C. (2019), « La carrière militante du « grand remplacement » au sein du milieu partisan de l'Alternative pour l'Allemagne (AfD) », *Politix*, (126), 111-134

Lederhendler, E. (2009), *Jewish Immigrants and American Capitalism 1880-1920, From Caste to Class*, Cambridge

Lefébure, P., Lagneau, E. (2002), « Le moment Vilvorde : action protestataire et espace public européen », dans Balme, R., *L'action collective en Europe*, Paris, Presses de Sciences Po, 495-529

Lefebvre, R., Desrumaux, C. (2016), « Pour une sociologie des répertoires d'actions électorales », *Politix*, 1(113), 5-16

Lefebvre, S. (2020), « Space, Religious Diversity, and Negotiation Processes", *Social Inclusion*, l8(3), 251-261

Leff, L. (2006), *Sacred Bonds of Solidarity. The Rise of Jewish Internationalism in Nineteenth-Century France*, Stanford, Stanford University Press

Le Galès, P. (2016), « Performance measurement as a policy instruments", *Policy Studies*, 37(6), 508-520

Le Gall, L. (2017), *A voté. Une histoire de l'élection*, Paris, Anamosa

Léger, A. (2001), « On le met dans le privé ? Les raisons du choix des familles », *L'enseignement privé en Europe*, Caen, MRSH, (13), 141-162

Léger, J-F. (2011), » L'évolution sociodémographique des villes moyennes de 1968 à 2006 », *Espace populations sociétés*, 3, 557-576

Leiter, B. (2014), *Pourquoi tolérer la religion ? Une investigation philosophique et juridique*, Genève, Editions Markus Haller

Lehr, J. (2010), *La résistance fait(e) école : La deuxième guerre mondiale et les projets éducatifs juifs en France*, thèse de science politique, Paris 1

Le Lievre, A. (2012), « L'affirmation d'une orthodoxie juive brésilienne : de la contestation à la délégitimation des libéraux », *Cahiers des amériques latines*, 70(70), 59-82

Lenski, G. (1963), *The Religious Factor*, Garden City, Anchor Books

Leon, N. (2009), *Gentle Ultra-Orthodoxy: Religious Renewal in Oriental Jewry in Israel*, Jérusalem, Ben-Tzvi Institute (hébreu).

Leon, N. (2013), « Visions of identity: Pictures of rabbis in Haredi (ultra-Orthodox) private homes in Israel », *Journal of Israeli History*, 32(1), 87-108

Leon, N. (2014), « Ethno-religious Fundamentalism and Theo-ethnocratic Politics in Israel », *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 14(1), 20-35

Lessing, T. [1930] (2004), *Der jüdische Selbsthaß*, MSB Matthes&Seitz Berlin, Berlin

Leveau, R. (1987), *Les musulmans dans la société française*, Paris, Presses de la FNSP

Leveau, R., Wihtol De Wenden, C. (1987), « Introduction », *Revue française de science politique*, (6), 765-781

Leveau, R., Schnapper, D. (1988), « Religion et politique : juifs et musulmans maghrébins en France », dans Leveau, R., Kepel, G. (dir.), *Les musulmans dans la société française*, Paris, Presses de Sciences Po, 99-140

Lever, J., Fischer, J. (2018), *Religion, regulation, consumption. Globalising kosher and halal markets*, Manchester, Manchester University Press

Lévinas, E. (1963), « L'assimilation aujourd'hui », dans *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel

Levinas, E. (1982), « Assimilation et culture nouvelle » (1980), dans Levinas, E., *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Editions de Minuit

Levy, A. (1988), *The Ultra-Orthodox*, Jérusalem, Keter Publishing House (en hébreu)

Levy, M., Kramer, M. (1972), *The Ethnic Factor: how America's Minority Decide Elections*, New-York, Simon and Schuster

Lévy, P. (1960), *Les noms des Israélites en France*, Paris, PUF

Levy, S., (1975) "Shifting Patterns of Ethnic Identification Among the Hassidim" dans Bennett, J. (dir.), *The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology*, Saint Paul, West Publishing Co

Liebman, A. (1979), *Jews and the Left*, New-York, John Wiley and Sons

Liebman, C. (1965), "Orthodoxy in American Jewish Life." *American Jewish Year Book*, 66, 21-97

Light, I. (2004), « Immigration et économie ethnique dans les villes géantes », *Revue internationale des sciences sociales*, 181(3), 431-445

Light, I., Gold, S. (2000), *Ethnic economies*, San Diego, Academic Press

Linbeck, G. (2003), *La nature des doctrines. Religion et théologie à l'âge du post-libéralisme*, Paris, Van Dieren Editeur

Lindberg, L., Scheingold, S. (1970), *Europe's Would be Polity*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall

Lindekilde, L., Kühle, L. (2015), "Religious Revivalism and Social movements", dans Lindekilde, L., Kühle, L., Della Porta, D. *et a*l., *The Oxford Handbook of Social Movements*, Oxford, Oxford University Press, 173-184

Liogier, R. (2012), *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale ?*, Paris, Armand Colin

Liogier, R. (2015), « Le champ de force religieux dans un monde global formellement sécularisé » dans Portier, P. (dir.), *Laïcité, laïcités : Reconfigurations et nouveaux défis (Afrique, Amériques, Europe, Japon, Pays arabes)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 73-85

Lipman, V. D. (1990), *A History o f the Jews in Britain since 1858*, Leicester, Leicester University Press

Lipset, S., Raab, E. (1984), "The American Jews, the 1984 Elections, and Beyond", *The Tocqueville Review*, 6(2), 401-419

Livio, O., Weinblatt, K. (2007), " Discursive Legitimating of a Controversial Technology: Ultra-Orthodox Jewish Women in Israel and the Internet, " *The Communication Review* , 10(1), p29-56

Liyakat, T. (2007) « To Vote or Not to Vote : The Politcization of American Islam », dans Hargreaves, A., Kelsay, J., Twiss, S., (dir.), *Politics and religion in France and the United States*, Arlington, Lexington Books, 123-138

Lochak, D. (2009), *Le droit et les juifs en France, depuis la Révolution*, Paris, Dalloz

Lochak, D. (2017), « Quarante ans de combats pour défendre la cause des étrangers : l'arme du droit à travers le cas du GISTI », *Migrations Société*, 170, 109-117

Loewenthal, K., Lee, M., Macleod, A., *et al.* (2003), « Drowning your sorrows? Attitudes towards alcohol in UK Jews and Protestants: A thematic analysis. », *International Journal of Social Psychiatry*, 49, 204-215

Lofland, J. (1979), "White-Hot Mobilization: Strategies of a Millenarian Movement." dans Zald, M., McCarthy, J. (dir.), *The Dynamics of Social Movements: Resource Mobilization, Social Control, and Tactics*, Cambridge, Winthrop, 157-166

Loupo, Y. (2006), *Métamorphose ultra-orthodoxe chez les juifs du Maroc. Comment les séfarades sont devenus ashkénazes*, Paris, L'Harmattan

Lowery, D. (2007), « Why Do Organized Interests Lobby? A Multi-Goal, Multi-Context Theory of Lobbying", *Polity*, 39(1), 29-54

Luckmann, T. (2014), « Rétrécissement de la transcendance, diffusion du religieux ? », *Archives de sciences sociales des religions*, (167), p31-46

Ludwig, A., Nilufer, G. (2006), *Islam in public. Turkey, Iran and Europe*, Istanbul, İstanbul Bilgi University Press

Luhman, N. (2013), *A Systems Theory of Religion*, Stanford, Stanford University Press

Lynd, R., Lynd, H. (1930), *Middletown : a Study in American Culture*, New-York, Harcourt Place

Mabileau, A. (dir), (1993), A la recherche du « local », Actes du colloque, Paris, 30-31 mai 1991, Paris, Association Française de Science Politique

Madeley, J. (2013), « Deus ex machina: representing God on the stage of the European Union" dans Leustean, L (dir.), *Representing Religion in the European Union. Does God matter?*, New-York, Routledge, 47-59

Maller, A. (2008), "Jewish Educators Vs. Jewish Marriages", *Journal of Jewish Education*, 57(2-4), 77-79

Ma Mung, G. (2016), *L'appropriation des lieux du commerce éthnique à Paris et à Londres : regards croisés sur Château Rouge et Brixton*, thèse de doctorat, Université Paris Ouest Nanterre La Défense

McDaniel, E., Ellison, C. (2008), "God's Party? Race, Religion, and Partisanship over Time", *Political Research Quarterly*, 61(2), p180-191

Magid, S. (2014), "Is There an Orthodox War Against Modern Orthodoxy? Reading Flipping Out? Myth or Fact: The Impact of the "Year in Israel"", *New Vilna Review*, 4(1), 21-30

Mahmood, S. (2003), « Ethical Formation and Politics of Individual Autonomy in Contemporary Egypt », *Social Research*, 70(3)

Mahmood, S., Danchin, P. (2014), « Immunity or Regulation ? Antinomies of Religious Freedom », *The South Atlantic Quarterly*, 113(1), 129-159

Mahoney, C. (2007), "Networking vs. allying: the decision of interest groups to join coalitions in the US and the EU", *Journal of European Public Policy*, 14(3), 366-383

Makrides, V. (2004), « L'» autre » orthodoxie : courants du rigorisme orthodoxe grec », *Social Compass*, 51(4), 511-521

Malogne-Fer, G. (2017), « Le projet Mosaïc de la FPF : genèse, activités et ambiguïtés d'une politique de la « diversité », dans Fer, Y., Malogne-Fer, G. (dir.), *Le protestantisme à Paris : diversité et recompositions contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 145-165

Malogne-Fer, G. (2019), « La laïcité en pratique. L'exemple de la diversité religieuse sur les listes municipales à Bordeaux », *Archives de sciences sociales des religions*, (185), 147-167

Mandel, A. (1960), *La voie du hassidisme*, Paris, Calmann-Lévy

Mansbridge, J. (2013), « Everyday Activism », dans Snow, D., Della Porta, D., Klandermans, B., et al., The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements, Hoboken, John Wiley and Sons

Marchand-Lagier, C. (2009), « Abstention et vote Front National en PACA : approches sociodémographiques et politique de deux faits électoraux durables », dans Gombin, J., Mayance, P. (dir.), Droit(es) aux urnes en région PACA !: l'élection présidentielle de 2007 en région Provence-Alpes-Côte d'Azue, Paris, L'Harmattan, 183-214

Marchand-Lagier, C. (2015), « Les ressorts privés du vote front national. Une approche longitudinale » dans Crépon, S., Dézé, A., Mayer, N., (dir.), *Les faux-semblants du Front-National*, Paris, Presses de Sciences Po, 365-374

Marchand-Lagier, C. (2017), *Le vote FN*, Paris, De Boeck Supérieur

Margalit, A. (1990), « La montée des ultra-orthodoxes », *Le Débat*, 1(58), 70-83

Margolese, F., (2005), *Off The Derech, How To Respond To The Challenge*, Jérusalem, New-York, Devora Publishing

Margulies, H. (1997) "Housing aid and the Hasidic communities in New York", dans Brodsky, H. (dir.), *Land and Community: Geography in Jewish Studies*, Maryland, University of Maryland Press

Margulies, H. (2018), *A Critical Analysis of the Idea of 'Orthodox' Judaism Using Wittgensteinian Philosophical Methodology*, mémoire de Master, Université de Cambridge

Martigny, V. (2017), *Dire la France. Culture(s) et identités nationales 1981-1995*, Paris, Presses de Sciences Po

Martikainen, T. (2013), "Multilevel and Pluricentric Network Governance of Religion", dans Martikainen, T., Gauthier, F. (dir.), *Religion in the neoliberal Age. Political Economy and Modes of Governance*, Surrey, Ashgate Publishing Limited

Martin, D. (1969), « Notes Toward a General Theory of Secularization », *European Journal of Sociology*, 10(2), p192-201

Martin, D. (2005), *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. Farnham: Ashgate

Martin, D. (2016), *The future of Christianity: reflections on violence and democracy, religion and secularization*, Londres, Routledge

Martinez-Arino, J. (2017), « Rupture ou normalisation ? L'institutionnalisation du judaïsme diversifié en Espagne », dans Tartakowsky, E., Dimenstein, M. (dir.), *Juifs d'Europe. Identités plurielles et mixité*, Paris, Presses universitaires François Rabelais, 83-94

Martínez-Ariño, J., Teinturier, S. (2019), « Faith-Based Schools in Contexts of Religious Diversity: An Introduction », *Religion & Education*, 46, 147-158

Martinez-Arino, J., Griera, M. (2020), « Adapter la religion : négocier les limites de la religion minoritaire dans les espaces urbains », *Social Compass*, 67(2), 221–237

Martinez-Arino, J. (2021), "It's the first Sukkah since the Inquisition!": Jewish Celebrations in Public Spaces in Barcelona" dans Bramadat, P., Griera, M., Burchardt, M. (dir.), *Urban Religious Events. Public Spirituality in Contested Spaces*, Londres, Bloomsbury Publishing, 95-110

Marty, M., Appleby, R. (dir.), (1991), *Fundamentalisms Observed*, Chicago, University of Chicago Press

Marty, M., Appleby, R. (dir.), (1993), *Fundamentalisms and Society*: re*claiming the sciences, the family, and education*, Chicago, University of Chicago Press

Marty, M., Appleby, R. (dir.), (1993), *Fundamentalisms and the State: remaking polities, economies, and militance*, Chicago, University of Chicago Press

Marty, M., Appleby, R. (dir.), (1994), *Accounting for Fundamentalism: the dynamic character of movements*, Chicago, University of Chicago Press

Marty, M., Appleby, R. (dir.) (1995), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago, University of Chicago Press

Marzouki, N., Mcdonnell, D., Roy, O. (dir.) (2016), *Saving the People. How Populists Hijack Religion*, Londres, Hurst and Company

Mathieu, L. (2005), « Repères pour une sociologie des croisades morales », *Déviance et société*, 29(1), 3-12

Mathieu, L. (2006), *La double peine. Histoire d'une lutte inachevée*, Paris, La Dispute

Mathieu, L. (2010), « Contexte politique et opportunités », dans Fillieule, O., Agrikoliansky, E., Sommier, I. (dir.), *Penser les mouvements sociaux. Conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines*, 39-54

Mathieu, L. (2020), « Croisades morales » dans Fillieule, O., Mathieu, L., Péchu, C. (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, 167-173

Matsick, J., Conley, T. (2015), "Maybe "I Do", Maybe I Don't: Respectability Politics in the Same-Sex Marriage Rulling", *Analysis of Social Issues and Public Policy*, 15(1), 409-413

Maussen, M., Bader, V. (2016), "Non-governmental religious schools in Europe: Institutional opportunities, associational freedoms, and contemporary challenges" dans Maussen, M., Vermeulen, F., Merry, M. *et al*. (dir.), *Religious schools in Europe: Institutional opportunities and contemporary challenges*, London, Routledge, 1-21

Maussen, M., Vermeulen, F. (2016), "Liberal equality and toleration for conservative religious minorities: Decreasing opportunities for religious schools in the Netherlands?" dans Maussen, M., Vermeulen, F., Merry, M. *et al*. (dir.), *Religious schools in Europe: Institutional opportunities and contemporary challenges*, London, Routledge, 87-104

May, T. (1993), *Social Research: Issues, methods and process*, Buckingham, Open University Press

Mayer, J.-F. (2008), *Internet et religion*, Gollion, Infolio

Mayer, N. (2009), « Comment Nicolas Sarkozy a rétréci l'électorat Le Pen », *Revue Française de Science Politique*, 57(3-4), 429-445

Mayer, N. (2016), « Les constantes du vote FN », *Revue Projet*, 5(354), 11-14

Mayeur, J.-M. (1972), « Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne », *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, 2, 483-499

Mayeur, J.-M. (2002), « Rencontre avec une historiographie », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)*, 148, 799-804,

McAdam, D. (1996), « Conceptual origins, current problems, future directions », dans McAdam, D., McCarthy, J., Zald, M. (dir.), *Comparative perspectives on social movements. Political opportunities mobilizing structures and cultural framings*, Cambridge, Cambridge University Press, 23-40

McAdam, D. (1999), *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930-1970*, Chicago, Chicago University Pres

McCann, M. (1994), *Rights at Work, Pay Equity Reform and the Politics of Legal Mobilizations*, Chicago, The University of Chicago Press

McCarty, N., Poole, K. T., Rosenthal, H. (2006), *Polarized America. The Dance of Ideology and Unequal Richs*, Cambridge, The MIT Press

McGarry, A. (2008), "Ethnicgroup identity of the Roma Social Movement : Transnational Organizing Structures of Representation", *Nationalities Papers*, 36(3), 449-470

McGarry, A. (2011), « The Roma Voice in the European Union. Between National Belonging and Transnational Identity », *Social Movement Studies*, 10(3), 283-297

MacIntyre, A. (1988), *Whose Justice, Whose rationality?*, Notre Dame, University of Notre Dame Press

Mcloughlin, S. (2002), « Recognising Muslim, Religion, Ethnicity and Identity Politics in Britain », *Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, 33, 43-56

Mead, M. (1970), *Culture and Commitment: A Study of the Generation Gap*, New York, Doubleday

Medding, P. (1968), *From Assimilation to Group Survival*, Melbourne, F. W. Cheshire

Medding, P. (dir.) (1973), *Jews in Australian Society*, Macmilan, Monash University

Medding, P. (dir.) (1992), *A New Jewry? America since the Second World War*, New-York, Oxford University Press

Medding, P. (1997), "Towards a General Theory of Jewish Political Interests and Behavior", dans Daly, M. (dir.), *Kinship and Consent. The Jewish Political Tradition and its Contemporary Use*, New-York, Routledge, 463-496

Mellman, M., Strauss, A, Wald, K. (2012), *Jewish American Voting Behavior 1972–2008: Just the Facts*, en ligne, The Solomon Project

Memmi, A. (1962), *Portrait d'un Juif : nouvelles considérations*, Paris, Gallimard

Memmi, A. (1974), *Juifs et arabes*, Paris, Gallimard

Memmi, A., Zobermann, N., Zobermann, S. (1965), « Recherche sur la judéité des juifs en France » *Revue française de sociologie*, 1, 68-76

Mendelssohn, M. (2010) [1783], *Jerusalem oder Über religiöse Macht und Judentum*, Berlin, Felix Meiner Verlag

Merle, G. (2005), « Emile Combes et la loi de séparation », dans Baubérot, J., Wieviorka, M., *De la séparation et des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, Paris, Editions de l'Aube, 75-83

Merton, R; (1972), "Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge" dans Becker, H. (dir.), *Varieties of Political Expression in Sociology*, Chicago, University of Chicago Press, 9-47

Messner, F. (2001), « Les relations entre les communes et les groupements religieux : perspective juridique » dans Frégosi, F., Willaime, J.-P., *Le Religieux dans la commune : Les Régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève, Labor et Fidès., 29-46

Messner, F. (2016), « Le financement public des religions en Europe : statuts actuels et pratiques émergentes » *Revue du droit des religions*, (1), 23-37

Meyer, B., Moors, A. (dir.) (2006), *Religion, Media and the Public Sphere*, Bloomington, University Press

Meyer, D., Whittier, N., Robnett, B. (2002), *Social Movements: Identity, Culture, and the State*, Oxford, University Press Incorporated

Michelat, G. (1970), "Thèmes idéologiques et comportement électoral : cohérences et discordances », dans *L'élection présidentielle de 1965*, Paris, Armand Colin, 459-529

Michelat, G. (1990), « L'identité catholique des Français », *Revue Française de Sociologie*, 31(3), 355-388, et 31(4), 609-633

Michelat, G., Simon, M. (1977), *Classes, religions, et comportements politiques*, Paris, FNSP

Michelat, G., Dargent, C. (2015), « Système symbolique et comportements électoraux », *Revue française de science politique*, 65(1), 27-60

Michelat, G., Simon, M. (1985), « Religion, classe sociale, patrimoine et comportement électoral : l'importance de la dimension symbolique », dans Gaxie D. (dir.), *Explication du vote*, Paris, Presses de Sciences Po, 291-322

Michon, C., Moreau, D. (dir.) (2013), *Dictionnaire des monothéismes*, Paris, Editions du Seuil

Milet, M. (2017), *Théorie critique du lobbying. L'Union européenne de l'artisanat et des PME et la revendication des petites et moyennes entreprises*, Paris, L'Harmattan

Miller, W., Shanks, M. (1996), *The New American Voter*, Cambridge, Harvard University Press

Miller, S. (2014), *The age of evangelicalism: America's born-again years*, Oxford, Oxford University Press

Miller, S., Schmool, M., Lerman, A. (1996), *Social and political attitudes of British Jews: some key findings of the JPR survey*, Londres, Institute for Jewish Policy Research Report, (1)

Minkenberg, M. (2002), "Religion and Public Policy- Institutional, Cultural, and Political Impact on the Shaping of Abortion Policies in Western Democracies", *Comparative Political Studies*, 35(2), 221-247

Mintz, J. (1968), *Legends of the Hasidim: An Introduction to Hasidic Culture and Oral Tradition in the New World*, Chicago, University of Chicago Press

Mintz, J. (1979), "Ethnic Activism: The Hasidic Example », *Judaism*, 28(4), 449-464

Mintz, J. (1992), *Hasidic People. A Place in the New World*, Cambridge, Harvard University Press

Mishol-Shauli, N., Golan, O. (2019), « Mediatizing the Holy Community—Ultra-Orthodoxy Negotiation and Presentation on Public Social-Media », *Religions*, 10(7), 438-458

Mitchell, D., Plotnicov L, (1975), "The Lubavitch Movement: A Study in Contexts", *Urban Anthropology*, 4(4), 303-315

Mockabee, S. (2007), "A Question of Authority: Religion and Cultural Conflict in the 2004 Election", *Political Behavior*, 29(2), p221-248

Moliner, C. (2014), « Symbolisme ethnoreligieux et désir de reconnaissance minoritaire. La mobilisation des sikhs pour le port du turban en Grande-Bretagne et en France », dans Zwilling A.-L. (dir.), *Minorités religieuses et religions minoritaires dans l'espace public*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 179-192

Montpetit, M., Bernatchez, S. (2019), « Le principe d'accommodement raisonnable en matière religieuse », *Revue du droit des religions*, 7, 13-40

Morin, E., (1967), *La métamorphose de Plovezet. Commune en France*, Paris, Fayard

Morris, A. (1984), *The Origins of the Civil Rights Movement. Black Communities Organizing for Change*, New-York Macmillan

Moscovici, S., (1982), *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF

Mosès, S. (2008), « Judaïsme et modernité », dans *Un retour au judaïsme : entretiens avec Victor Malka*, Paris, Editions du Seuil

Mossberger, K., Stoker, G., (2001), « The Evolution of Urban Regime Theory: The Challenge of Conceptualization", *Urban Affairs Review*, 36, 810-835

Muchawsky-Schnapper, E. (2012), *A World Apart Next Door: Glimpses into the Life of Hasidic Jews*, Jérusalem, The Israel Musuem

Mudde, C. (2007), *Populist radical right parties in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press

Muesse, M. (1996), "Religious Machismo: Masculinity and Fundamentalism", dans Boyd, S., Longwood, W., Muesse, M., *Redeeming Men : Religion and Masculinity*, Louisville, Westminster John Knox Press, 89-102

Muller, P., Surel, Y. (1998), *L'analyse des politiques publiques*, Paris, Montchrestien

Munson, Z. (2009), *The Making of Pro-life Activists. How Social Movement Mobilization Works*, Chicago, The University of Chicago Press

Muxel, A. (dir.) (2014), *La vie privée des convictions : Politique, affectivité, intimité*, Paris, Presses de Sciences Po

Nathanson, R., Gazala, I., Leyzer, R. (dir.) (2017), *Where is Generation Z Going?. Between Disappointment and Expectations -Personal, National and Societal Attitudes of Jewish and Arab Youth in Israel*, The Macro Center for Political Economics, Friedrich Ebert Stiftung

Nay, O. (dir.) (2017), *Lexique de science politique*, Paris, Dalloz

Neher, A. (1962), *L'existence juive. Solitude et affrontements*, Paris, Editions du Seuil

Nepstad, S. (2013), "Plowshare movement" dans Snow, D., Della Porta, D, Klandermans, B., *et al*., *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, Chicago, Blackwell Publishing Ltd

Neriya-Ben Shahar, R. (2009), "The Learners' Society: Education and Employment among Ultra-Orthodox (Haredi) Women", *Sociological Papers, Women in Judaism*, 14(2)

Neriya-Ben Shahar, R. (2017) « The Medium Is the Danger: Discourse about Television among Amish and Ultra-Orthodox (Haredi) Women », *Journal of Media and Religion*, 16(1), 27-38

Neriya Ben Shahar, R., (2019) « "For We ascend in holiness and do not descend.", Jewish ultra-Orthodox women's agency through their discourse about media », *Journal of Modern Jewish Studies*, 18(2), 212-226

Neveu, E. (2015), *Sociologie politique des problèmes publics*, Paris, Armand Colin

Newman, D. (1985), « Integration and ethnic spatial concentration: The changing distribution of the Anglo-Jewish community », Transactions of the Institute of British Geographers, 10, 360-376

Niculescu, M. (2013), « Vous avez dit juif-bouddhiste ? » Conflictualités intracommunautaires autour des adhésions juives au bouddhisme » dans Lamine, A.-S., (dir.), *Quand le religieux fait conflit : désaccords, négociations ou arrangements*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 137-148

Niculescu, M. (2019), ""Jewish Mindfulness" as Spiritual Didactics Teaching Orthodox Jewish Religion through Mindfulness Meditation », *Religions*, 11(1)

Nizard, S. (1997), « L'économie du croire. Une anthropologie des pratiques alimentaires juives en modernité », thèse de doctorat, EHESS

Nizard, S. (2001) « Sarcelles : construction des identités juives », dans Frégosi, F., Willaime, J.-P. (2001), *Le Religieux dans la commune : Les Régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève, Labor et Fidès, 224-370

Nizard, S. (2013), « Une pratique corporelle « discrète » *: le bain rituel », Ethnologie française*, 43, 601-614

Nizard, S. (2013), « Cacherout », dans Leselbaum, J., Spire, A., *Dictionnaire du Judaïsme français depuis 1944*, Paris, Armand Colin

Nolt, S. (2016), *The Amish: A Concise Introduction*, Baltimore, Johns Hopkins University Press

Nordmann, S. (2017), « Les penseurs juifs face à l'émancipation : une intégration sans assimilation », *Revue d'histoire du protestantisme*, 2(4), p523-534

Nordmann, S. (2017), « De la *Haskala* à l'école juive de Paris : les Lumières juives à l'épreuve de l'Émancipation », *Le Télémaque*, 2(52), p67-79

Norris, P., Inglehart, R. (2011), *Sacred and secular : Religion and politics worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press

Norris, P., Inglehart, R. (2019), *Cultural backlash: Trump, Brexit, and authoritarian populism*, Cambridge, Cambridge University Press

Novak, D. (2012), « Les lois noahides et les relations entre Juifs et non-Juifs » dans Trigano, S. (dir.), *La civilisation du judaïsme: De l'exil à la diaspora*, Paris, Éditions de l'Éclat, 197-213

Novak, D. (1983), *The Image of the Non-Jew in Judaism*, New-York, Toronto, Edwin Mellen Press

Novis-Deutsch, N., Engelberg, A. (2012), « Meaning Making Under the Sacred Canopy: The Role of Orthodox Jewish Marriage Guidebooks », *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 8(6), 1-32

Obadia, L. (2007), « Etre juif et bouddhiste », dans Attias, J.-C., Benbassa, E. (dir.), *Des cultures et des Dieux. Repères pour une transmission du fait religieux*, Paris, Fayard, 661-669

Obadia, L. (2015), *Shalom Bouddha : judaïsme et bouddhisme, une rencontre inattendue*, Paris, Berg International

Oberschall, A. (1973), *Social Conflict and Social Movements*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall

O'dea, T. (1957), *The Mormons*, Chicago, The University of Chicago Press

Offerlé, M. (1998), *Sociologie des groupes d'intérêt*, Paris, Montchrestien

Offerlé, M. (2004), « Les champs adventices : soutiens, critiques et surveillants », dans Offerlé M., *Sociologie de la vie politique française*, Paris, La Découverte, 64-82

O'Flaherty, M. (2018), *Experiences and perceptions of antisemitism European Union. Second Survey on discrimination and hate crime against Jews in the EU*, Agency for Fundamental Rights

Oesch, D., Rennwald, L. (2018), "Electoral competition in Europe's new tripolar political space: Class voting for the left, centre-right and radical right", *European journal of political research*, 57(4), 783-807

Olivier de Sardan, J.-P. (2000), « Le « je » méthodologique. Implication et explicitation dans l'enquête de terrain », *Revue française de sociologie*, 41(3), 417-445

Ollion, E. (2017), *Raison d'État. Histoire de la lutte contre les sectes en France*, Paris, La Découverte

Oliver, P., Johnston, H. (2000), "What A Good Idea! Ideologies And Frames In Social Movement Research", *Mobilization: An International Jounial*, 4(1), 37-54

Olson, L. (2011), « The Religious Left in Contemporary », *Politics, Religion & Ideology*, 12(3), 271–294

Olson, L., Cadge, W., Harrison, J. (2006), "Religion and Public Opinion about Same-Sex Marriage", *Social Science Quarterly*, 87(2), p340-360

Olson, M. [1965] (1987), *The Logic of Collective Choice*, Paris, PUF

Olson, S. (1990), "Interest-Group Litigation in Federal District Court: Beyond the Political Disadvantage Theory", *The Journal of Politics*, 52(3), 854-882

Olzak, S. (2004), « Ethnic and Nationalist Social Movements », dans Snow, D., Soul, S., Kriesi, H.-P., *The Blackwell Companion to Social Mouvements*, Oxford, Blackwell, 666-693

Oosterbaan, M. (2009), "Virtual Re-evangelization: Brazilian Churches, Media and the European City", dans Beaumont, J., Molendijk, A. (dir.), *Religion, Politics and the Postsecular* City

Orfali, B. (1990), *L'adhésion au Front National : de la minorité active au mouvement social*, Paris, Éditions Kimé

Orfali, B. (2001), « L'adhésion paradoxale : juifs, Antillais et ouvriers membres du Front National », dans Perrineau, P. (dir.), *Les croisés de la société fermée. L'Europe de l'extrême-droite*, Paris, Éditions de l'aube, 111-210

Orsi, R. (1999), *Gods of the city: Religion and the American urban landscape*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press

Ozzano, L. (2009), « A Political Science Perspective on Religious Fundamentalism », *Totalitarian Movements and Political Religions*, 10(3-4), 339-359

Ozzano, L., Giorgi, A. (2013), "The Debate on the Crucifix in Public Spaces in Twenty-First Century Italy », *Mediterranean Politics*, 18, 259-275

Ozzano, L. (2014), "The Paradox of The Female Participation In Fundamentalist Movements", *The Open Journal of Sociopolitical Studies*, 7(1), 14-34

Ozzano, L. (2020), *The Masks of the Political God. Religion and Political Parties in Contemporary Democracies*, Lanham, Boulder, New-York, Londres, Rowman & Littlefield

Paasi, A. (2004), "Place and region: looking through the prism of scale », *Progress in Human Geography*, 28(4), 536-546

Palmer, V. (2011), « Analysing cultural proximity: Islamic Relief Worldwide and Rohingya refugees in Bangladesh », *Development in Practice*, 21(1), 96-108

Palmisano S., Hunt S. (2016), « Religious Orders and Monastic Communities: Sociological Perspectives », *Handbook of Global Contemporary Christianity*, 12, 145-164

Park, R., Burgess, E., Wirth, L. *et al*. (1925), *The City*, Chicago, The University of Chicago Press

Parkes, J. [1930] (1976), *The Jew in the medieval community*, New-York, Hermon Pr

Pasternack, V. (1972), « Chasidic Music », *Congress Bi-weekly*, 33, 14-18

Pataut, J. (1954), « Les abstentions aux élections législatives dans la Nièvre (1902-1951) », dans Goguel, F. (dir.), *Nouvelles études de sociologie électorale*, Paris, A. Colin, 53-79

Peace, T. (2013), « Muslims and Electoral Politics in Britain : The Case of the Respect Party » dans Nielsen, J., *Muslim Political Participation in Europe*, Edinburgh, Edinburg University Press, 299-321

Peach, C. (2006), "Islam, ethnicity and South Asian religions in London 2001 census", Transactions of the Institute of British Geographers, 31(3), 353–370

Pear, R. (2018), « Agreeing to Disagree: American Orthodox Jewish Scientists' Confrontation with Evolution in the 1960s », *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, 28(2), 206–237

Pelletier, D. (2000), « Le militantisme chrétien à l'épreuve de l'idée missionnaire », dans Bréchon, P., Duriez, B., Ion, J. (dir.), *Religion et action dans l'espace public*, Paris, L'Harmattan, 29-44

Pelletier, D. (2002), *La Crise catholique. Religion, société, politique*, Paris Payot

Pelletier, D. (2019), *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*, Paris, Albin Michel

Pelletier, D., Schlegel, J-L. (dir.) (2012), *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil

Peroni, L. (2015), « Minorities before the European Court of Human Rights : Democratic Pluralism Unfolded », dans Boulden, J., Kymlicka, W. (dir.), *International Approaches to Governing Ethnic Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 25-50

Perrineau, P. (dir.) (2017), *Le vote disruptif. Les élections présidentielle et législatives de 2017*, Presses de Sciences Po

Perrin, J.-F. (1979), « Qu'est-ce que l'effectivité d'une norme juridique ? », dans Perrin, J.F., *Pour une théorie de la connaissance juridique*, Genève, Droz, 91-94

Pettit, P. (1997), *Republicanism*, Oxford, Oxford University Press

Pettit, P. (2011), *Republicanism : A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press

Peyreffite, C. (1978), « Religion et politique », dans SOFRES, *L'opinion française en 1977*, Paris, Presses de Sciences Po, 117-134

Philpott, D. (2009), "Has Political Science Ignored Religion?", *The Annual Review of Political Science*, 2, p183-202

Pichon, M. (2009), *Les Français juifs. 1914-1950. Récit d'un désenchantement*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail

Piettre, A. (2017), « Vers le *community organizing* ? Le renouveau islamique dans la transformation de l'espace social d'une banlieue parisienne (1996-2016) », dans Talpin, J., O'Miel, J., Frégosi, F., (dir.), *L'islam et la cité. Engagements musulmans dans les quartiers populaires*, Paris, Septentrion, 165-203

Pingaud, E. (2012), « Un militantisme musulman ? », *Savoir/Agir*, 4(22), 61-69, p65

Pinsker, S. (1975), "Piety as Community: The Hasidic View", *Social Research*, 42, 230-246

Pinskier, M., Mendes, P., Mccurdy, S. (2021), "How do Ultra-orthodox Jewish leadership bodies respond to manifestations of Institutional Child Sexual Abuse (ICSA)? A critical reflection on the findings of two public inquiries in Australia and England", *Australian Journal of Jewish Studies*, 34, 122-156

Pinxten, R., Dikomitis, L. (2009), *When God comes to town: Religious traditions in urban contexts*, Londres, Berghahn

Philipson, D. (1894), *Old European Jewries*, Philadelphie, Jewish Publication Society

Podselver, L. (1986), « Le mouvement lubavitch : déracinement et réinsertion des Sépharades », *Pardès*, 3, 54-68

Podselver, L. (1988), « La séparation, la redondance et l'identité : les hassidim de Lubavitch à Paris », *Pardès*, 8, 167-175

Podselver, L. (1990), « Les loubavitch et la question de l'État. Défiance traditionnelle et pragmatisme messianique » dans Birnbaum, J. (dir.), *Histoire politique des Juifs de France*, Paris, FNSP, 244-257

Podselver, L. (1996), "La nouvelle orthodoxie et la transmission familiale", Pardès, (22), 150-159

Podselver, L. (2001), « Le pélerinage tunisien de Sarcelles. De la tradition à l'hédonisme contemporain », *Socio-anthropologie*, (10), 33-44

Podselver, L. (2002), « Techouva. Nouvelle orthodoxie juive et conversion interne. », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, (2), 275-296

Podselver, L. (2010), *Retour au judaïsme ? Les loubavitch en France*, Paris, Odile Jacob

Poizat, J.-C. (2011), *Les intellectuels juifs français contemporains : l'invention d'une nouvelle pensée juive en France aujourd'hui (1967-2010) : sociologie, histoire, politique*, thèse de science politique, IEP de Paris

Polèse, M. (1994), *Économie urbain et régionale: Logique spatiale des mutations économiques*, Paris, Économica

Poll, S. [1962] (1969), *The Hassidic Community of Williamsburg. A Study of the Sociology of Religion*, New York, Schocken Books

Poll, S. (1965), « The Role of Yiddish in American Ultra-Orthodox and Hassidic Communities », *Annual of Jewish Social Science*, 13, 125-152

Poll, P. (1995), "The Charismatic Leader of the Hasidic Community", dans Belcove-Shalin, J. (dir.), *New World Hasidism. Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany, State University of New York Press, 255-276

Pollard, J. (2011), « Les groupes d'intérêt vus du local. Les promoteurs immobiliers dans le secteur du logement en France », *Revue française de Science politique*, 61(4), 681-705

Portier, P. (1998), *Les Catholiques et la Révolution française. Autour de Pierre-René Rogue*, Vannes, Archives-Éditions

Portier, P. (2001), *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes

Portier P., (2017), « Pluralité et unité dans le catholicisme français », dans Béraud C., Saint- Martin I., Gugelot F., (dir.), *Catholicisme en tensions*, éditions EHESS, 19-36

Portier, P. (2018), « Le tournant substantialiste de la laïcité française », *Horizontes antropologicos*, 24(52), 21-40

Portier, P. (2021), « Le clivage religieux/séculier dans la France contemporaine: Une critique du paradigme de la polarisation », *L'Année sociologique*, 71, 399-428

Portier, P., Béraud, C. (dir.) (2015), *Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Paris, Éditions de la MSH

Portier, P., Dumons, B., Gugelot, F. (dir.) (2017), *Catholicisme et identité. Regards croisés sur le catholicisme français contemporain (1980-2017)*, Paris, Karthala

Portier, P., Béraud, C., Pelletier, D. (2012), « Portrait du catholicisme en France », dans Péres-Agote A. (dir.), *Portraits du catholicisme. Une comparaison européenne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 154-155

Portier, P. (2016), « L'avènement d'une laïcité européenne. Contribution à une critique des sécularités multiples » dans Courtade, P., Saint-Martin, I. (dir.), L'expression du religieux dans la sphère publique. Comparaisons internationales, 77-90

Portier, P., Willaime, J.-P., (2021), *La religion dans la France contemporaine*, Paris, Armand Colin

Portier, P., Willaime, J.-P., (2022), *Religion and Secularism in France Today*, New-York, Routledge

Portier, P., Veuille, M., Willaime, J.-P. (2011), *Théorie de l'évolution et religions*, Paris, Riveneuve Éditions

Posner, R. (2012), « The Rise and Fall of Judicial Selfr-Restraint", *California Law Review*, 100(3), 519-556

Potock, H. (1971), *My Name is Asher Lev*, New-York, Ballantine Book

Potz, R. (2005), "State and Church in Austria", dans Robbers, G., *State and Church in the European Union*, *State and Church in the European Union*, Baden-Baden, Nomos, 391-418

Poulat, E. (1969a), « Trois problèmes pour la sociologie du catholicisme », *Social compass. Revue internationale des études socio-religieuses*, 6(4), p.471-483

Poulat, E. (1969b), *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste : la « Sapinière »* (1909-1921), Paris, Casterman

Poulat, E. (1970), « Catholicisme urbain et pratique religieuse », *Archives de sociologie des religions*, 29, 97-116

Poulat, E. (1977), *Catholicisme, démocratie et socialisme*, Paris, Casterman

Poulat, E. (1997), « La science de la vérité et l'art de la distinction. Intransigeance et compromis dans le catholicisme contemporain », *Social Compass*, 44(4)

Poupeau, F.-M. (2017), *L'électricité et les pouvoirs locaux en France. Une autre histoire du service public (1880-1980)*, Bruxelles, Peter Lang

Poupeau, J.-M. (2017), *Analyser la gouvernance multi-niveaux*, Fontaine, Presses universitaires de Grenoble

Pollard, J., Prat, P. (2012), « La part du national. Comparer des politiques infranationales dans un environnement multi-niveaux », *Revue internationale de politique comparée*, 19(2), 37-56

Prélot, P.-H. (1997), « Laïcité et liberté de religion (pour une définition juridique de la laïcité) », dans Koubi, G. (dir.), *Doctrines et doctrine en droit public*, Toulouse, Presses universitaires des sciences sociales, 125-140

Prélot, P.-H. (1999), « Les religions et l'égalité en droit français. », *Les Cahiers de droit*, 40(4), 849-886

Prélot, P.-H. (1999), « La neutralité religieuse de l'État », dans Messner, F., Prélot P.-H., Woehrling, J.-M. (dir.) (2013), *Droit françaias des religions*, Paris, LexisNexis, 691-718

Pudal, B. (1989), *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF*, Paris, FNSP

Punch, M. (1994), « Politics and Ethics in Qualitative Research », dans Denzin, N., Lincoln, Y. (dir.), *Handbook of Qualitative Research*, Sage Publications, p.83-97

Putnam, R., Campbell, D. (2010), *American Grace: How Religion Unites and Divides Us*, New-York, Simon & Chuster

Quack, J. (2020), *The diversity of nonreligion : normativities and contested relations*, New-York, Routledge

Rabi, V. (1962), *Anatomie du judaïsme français*, Paris, Les Éditions de Minuit

Raison du Cleuziou, Y. (2011), « Le secours catholique et les forums sociaux : une politisation incrémentale (2003-2010) », Critique internationale, 1(50), 73-89

Raison du Cleuziou, Y. (2014), *Qui sont les cathos ? Sociologie d'un monde divisé*, Paris, Desclée de Brouwer

Raison du Cleuziou, Y. (2016), « Un ralliement inversé ? Le discours néo-républicain de droite depuis la Manif pour tous », *Sociétés d'études soréliennes*, 1(34), 125-148

Raison du Cleuziou, Y. (2017), « Définir le vote catholique légitime. Un enjeu de pouvoir religieux et politique », Etudes, 7, 65-76

Raison du Cleuziou, Y. (2018) « Sens commun : un combat conservateur entre deux fronts », *Le Débat*, 2(199), 105-114

Raison du Cleuziou, 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

Raison du Cleuziou, Y., Michel, F. (dir.) (2022), *A la droite du père. Les catholiques et les droites de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil.

Randaxhe, F. (2004), *L'être Amish, entre tradition et modernité: Enquête ethno-sociologique dans le vieil ordre Amish de Pennsylvanie*, Turnhout, Brepols Publishers

Raphaël, F. (2018), *Les Juifs d'Alsace et de Lorraine de 1870 à nos jours*, Paris, Albin Michel

Rapoport-Albert, A. (dir.) (1996), *Hasidism Reappraised*, Londres, The Littman Library of Jewish Civilization

Rashi, T. (2011), « Divergent Attitudes within Orthodox Jewry Toward Mass Communication », *Review of Communication*, 11(1), 20-38

Rashi, T. (2013) « The kosher cell ultra-Orthodox phone society A technological ghetto in within the global village?" dans Campbell, H., *Digital Religion: Understanding religious practice in new media worlds*, New-York, Routledge, 173-181

Raulin, A. (1990), « Consommation et adaptation urbaine des minorités en région parisienne », *Sociétés contemporaines*, 4(4), 19-36

Rawls, J. [1993] (2005), *Political Liberalism : Expanded Edition*, New-York, Columbia University Press

Redekop, C. (1969), *The Old Colony Mennonites: Dilemmas of Ethnic Minority Live*, Baltimore, John Hopkins University Press

Regev, E. (2017), *Patterns of Haredi Integration in the Labor Market*, Jérusalem, Taub Center for Social Policy Studies in Israel

Renton, J., Gidley, B. (2017), *Antisemitism and Islamophobia in Europe. A Shared History ?*, Londres, Palgrave McMilan

Rétif, S. (2014), « Ringards, hypocrites et frustrés ? Les militants des associations familiales catholiques face à la réprobation », *Politix*, 2(106), 85-108

Rex, J., Samad, Y. (1996), « Multiculturalism and Political Integration in Birmingham and Bradford", *Innovation, The European Journal of Social Science Research*, 9(1), 11-31

Reynie, D., Rodan-Benzaquen, S. (2020), « Radiographie de l'antisémitisme en France », Fondapol, AJC

Rhodes, R. (1996), "The new governance : governing without government", *Political Studies*, 44(4), 652-657

Rhodes, R. (1997), *Understanding Governance. Policy Networks, Governance, Reflexivity and Accountability*, Philadelphia : Open University Press

Rhodes, R. (2007), "Understanding Governance : Ten Years On", *Organization Studies*, 28(8), 1243-1264

Rhodes, R., Marsh, D. (1995), « Les réseaux d'action publique en Grande-Bretagne », dans Le Galès, P., Thatcher, M. (dir.), *Les réseaux de politique publique. Débat autour des policy networks*, Paris, L'Harmattan, 31-68

Richardson, J. (2004), *Regulating Religion. Case studies from Around the Globe*, New-York, Plenum Publishers

Richet, I. (2001), *La religion aux États-Unis*, Paris, PUF

Rier, D., Schwartzbaum, A., Heller, C. (2008), "Methodological issues in studying an insular, traditional population: A women's health survey among Israeli Haredi (ultra-Orthodox) Jews", *Women & Health*, 48(4), 363–381

Rier, D., Schwartzbaum, A., Heller, C. (2007), « Surveying the Haredim as Insiders: Identity, Objectivity And Research Ethics », *The Jewish Journal of Sociology*, 49, 36-46

Riesebrodt, M. (2000), « Fundamentalism and the Resurgence of Religion », *Numen*, 47(3)

Riper, G. (1955), *Les forces créatrice du droit*, Paris, LGDJ

Ritzer, G. (1993), *The McDonaldisation of Society*, Thousand Oaks, Pine Forge Press

Robertson, R. (1992), *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, Sage

Robison, S. (dir.), (1943), *Jewish Population Studies*, New-York, Conference on Jewish Relations

Rocha, C. (2019), "'God is in control': Middle-class pentecostalism and international student migration", *Journal of Contemporary Religion*, 34(1), 21–37

Rocha, C. (2017), "The come to Brazil effect: Young Brazilians' fascination with Hillsong" dans Riches, T., Wagner, T. (dir.), *The Hillsong movement examined: You call me out upon the waters*, New-York, Palgrave Macmillan, 125–141

Rochefort, F. (2002), « Foulard, genre et laïcité en 1989 », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 3(75), 145-156

Roda, J. (2019a), "Au-delà du religieux ou les coulisses de la vie hassidique », dans Anctil, P., Robinson, I. (dir.), *Les Juifs hassidiques de Montréal*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal

Roda, J. (2022), "Repenser l'Orthodoxie à partir de ses marges. Essor, fonctionnement et défis d'une communauté underground », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, (198), 52-82

Roda, J. (à paraître), "*For Women and Girls Only". The Arts, Technology, and the Reshaping of Orthodoxy in the Digital Age*, New-York, New York University Press

Roemer, J. (1998), "Why the poor do not expropriate the rich- an old argument in new garb", *Journal of Public Economic*s, 70, 399-424

Rorty, R. (1994, "Religion as a Conversation Stopper", *Common Knowledge*, 3(1), 1-6

Rose, P. (dir.) (1969), *The Ghetto and Beyond*, New-York, Random House

Rosenberg, S. (1972), *Le judaïsme*, Bordas, Paris

Rosenstone, S., Hansen, J. (1993), *Mobilization, Participation, and Democracy in America*, New York, Macmillan

Rosenthal, E. (1952), *The Jewish Population of Chicago*, *Illinois*, Chicago, College of Jewish Studies

Ross, T. (2016), « Radical Feminism and a Theology of Jewish Autonomy: An Anatomy of Unexpected Alliances », *Jewish Studies Quaterly*, 23(4), 374-401

Rostas, I. (2009), "The Romani Movement in Romania: Institutionalization and (De)mobilization" dans Sigona, N., Trehan, N. (dir.), *Romani Politics in Contemporary Europe: poverty, ethnic mobilization, ant the neoliberal order*, New-York, Palgrave MacMillan, 159-185

Rotenberg, M. (1983), *Dialogue with Deviance: The Hasidic Ethic and the Theory of Social Contraction*, Philadelphia, University Press of America

Rotenberg, M. (1986) "Hasidic Contraction: A Model for Interhemispheric Dialogue", *Zygon*, 21(210-217)

Roudometof, V. (2016) *Glocalization: A Critical Introduction*, London, New York, Routledge

Roy, O. (1995), *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Fayard

Roy, O. (2002), *L'islam mondialisé*, Paris, Éditions du Seuil

Roy, O. (2005), *La laïcité face à l'islam*, Paris, Stock

Roy, O. (2012), *La sainte ignorance : le temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Seuil

Rubin, I. (1956), *Contemporary Satmar : A Study in Social Control and Change*, University of Pittsburg, Pittsburg

Rubin, I. (1972), *Satmar: An Island in the City*, Chicago, Quadrangle Books

Rudavsky, D. (1965), « Samuel David Luzzatto and Neo-Orthodoxy », *Tradition : A Journal of Orthodox Jewish Thought*, 7(3), p21-44

Ruolt, A. (2014), D*u bonheur de savoir lire. Une approche protestante de l'école, celle des artisans du Réveil au début du XIXe siècle en France*, Vaux-sur-Seine/Charols, Edifac, Excelsis

Rusbult, C., Zembrodt, I., Gunn, L. (1982), "Exit, voice loyalty and neglect: Responses to dissatisfaction in romantic involvments", *Journal of Personnality and Social Psychology*, 3, 1230-1242

Ruthven, M. (2004), *Fundamentalism: The Search for Meaning*, Oxford, Oxford University Press

Sager, R. (2010), *Faith, Politic and Power: The Politics of Faith-Based Initiatives*, Oxford, Oxford University Press

Safi, M. (2006), « Le processus d'intégration des immigrés en France: inégalités et segmentation », *Revue française de sociologie*, 47(1), 3-48

Saïd, E. (1979), *Orientalism*, New-York, Vintage Books

Sandee, E. (1978) *The Roots of Fundamentalism*, Grands Rapids, Baker Book House

Sandel, M. (1982), *Liberalism and The Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press

Santos J. dos, Monteiro L. (2021), « The judicialization of religious intolerance: A study of the "Edir Macedo" case », *Revista Direito e Prax*, 4(4), 2518-2541

Sartori, G. (1970), "Concept Misformation in Comparative Politics", *American Political Science Review*, 64(4), 1033-1053

Sartre, J.-P. (2005) [1946], *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard

Sassen, S. (2006), *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, Princeton, Princeton University Press

Schattschneider, E. (1960), *The Semi-Sovereign People*, New York, Holt, Rinehart & Winston

Scheingold, S. (2004), *The Politics of Rights: lawyers, public policy and political change*, Ann Arbor, University of Michigan Press

Schick, M. (2000), *A Census of Jewish Day Schools in the United States*, Avi Chai Foundation

Schiffauer, W. (2007), "From Exile to Diaspora: The Development of Transnational Islam in Europe." dans Al-Azmed, A., Fokas, E. (dir.), *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, Cambridge, Cambridge University Press, 68-95

Schlegel, J.-L. (2003), *La loi de Dieu contre la liberté des hommes. Intégrismes et fondamentalismes*, Paris, Éditions du Seuil

Schlüssler-Fiorenza, E. (1985), *Fundational Theology. Jesus And The Church*, Chestnut Ridge,, Crossroad Publishing Company

Schlüssler-Fiorenza, E. (2001), « Théologie fondamentale et discours politique », *Raisons politiques*, 4(4), 57-70

Schmitz, J. (2014), « Déni d'islam et invisibilité : les Africains musulmans à Paris et les West African Muslims à New York » dans Zwilling A.-L. (dir.), *Minorités religieuses et religions minoritaires dans l'espace public*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 163-174

Schmool, M., Cohen, F. (1998), *A Profile of British Jewry. Patterns And Trends At The Turn Of A Century*, The Board of Deputies of British Jews

Schnapper, D. (1974), "Centralisme et fédéralisme culturels : les émigrés italiens en France et aux États-Unis », *Annales ESC*, p. 1140-1160

Schnapper, D. (1980), *Juifs et israélites*, Paris, Gallimard

Schnapper, D. (1994), *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation,* Paris, Gallimard

Schnapper, D. (1998), *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard

Schnapper, D. (2017), *De la démocratie en France : République, nation, laïcité*, Paris, Odile Jacob

Schnapper, D. (2018), *La citoyenneté à l'épreuve. La démocratie et les juifs,* Paris, Gallimard

Schnapper, D., Strudel, S. (1983), « Le » vote juif » en France », *Revue français de science politique*, 33(6), 933-961

Schnapper, D., Benayoun, C. (1989), « Citoyenneté républicaine et spécificité juive », *Les Nouveaux Cahiers*, 97

Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphaël, F. (2009), *La condition juive en France : la tentation de l'entre-soi*, Paris, PUF

Schneller, R. (1980), "Continuity and change in ultra-Orthodox education", *Jewish Journal of Sociology*, 22, p33-45

Scholem, G. (1950), *Les grands courants de la mystique juive. La Merkaba – la Gnose – la Kabbale – le Zohar – le Sabbatianisme - le Hassidisme*, Paris, Payot

Scholem, G. (1954), *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot

Scholem, G. (1978), *Fidélité et Utopie,* Calmann-Lévy, Paris

Scholem, G. (1998), *La kabbale. Une introduction, origines, thèmes et biographies*, Paris, Le Cerf

Schram, S. (1954), *Protestantism and Politics in France*, Alençon, Corbière et Jugain

Scioldo-Zurcher, Y. (2006), *Devenir métropolotain : politique d'intégration et parcours de rapatriés d'Algérie en métropole*, 1954-2005, thèse de histoire, EHESS

Scott, J. (1999), « The conundrum of Equality », Occasional Paper of the School of Social Science, Institute for Advanced Study Princeton

Seales C. (2008), « Parades and processions: Protestant and Catholic ritual performances in a Nuevo New South Town », *Numen*, 55(1), 44-67

Sévegrand, M. (2004), *Vers une église sans prêtres. La crise du clergé séculier en France (1945-1978)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes

Shaffir, W. (1974), *Life in a Religious Community: The Lubavitcher Chassidim in Montreal*, Toronto, Holt, Rinehart & Winston of Canada

Shaffir, W. (1978), "Witnessing as Identity Consolidation : The Case of the Lubavitcher Chassidim", dans Mol, H., *Identity and Religion. International, Cross-Cultural Approaches*, Londres, Sage Publications, p39-58

Shaffir, W. (1983), "Hassidic Jews and Quebec Politics », *Jewish Journal of Sociology*, 25(2), 105-118

Shaffir, W. (1987) « Leaving the ultra-Orthodox Fold: Haredi Jews who defected », *Jewish Journal of Sociology*, 2(29), 97-114

Shaffir, W. (1994), « Interpreting Adversity : Dynamics of Commitment in a Messianic Redemption Campaign », *The Jewish Journal of Sociology*, 36, 43-53

Shaffir, W. (1995), "Boundaries and Self-Presentation among the Hasidim : A Study in Identity Maintenance", dans Belcove-Shalin, J. (dir.), *New World Hasidism. Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany, State University of New York Press, 31-68

Schaffir, W. (1995), « Negotiating Public Controversies » dans Belcove-Shalin (dir.), *New World Hasidism. Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany, State University of New York Press,

Shandler, J. (2000), "Beyond the Mother Tongue: Learning the Meaning of Yiddish in America." *Jewish Social Studies*, 6, 97-123

Shandler, J. (2009), *Jews, God and Videotape: Religion and Media in America*, New York, New York University Press

Sharot, S. (1982), *Messianism, Mysticism, and Magic: A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press

Shenker, Y. (2017), « Choosing One's Life/ Identity-swapping Plots in Popular Fiction by Israeli Haredi Women », *Israel Studies*, 22(1), 189-212

Sherkat, D., Ellison, C. (1997), "The Cognitive Structure of a Moral Crusade: Conservative Protestantism and Opposition to Pornography", *Social Forces*, 75(3), 957-980

Sheskin, I. (1985), *Survey Research for Geographers*, Washington, Association of American Geographers

Sheskin, I. (2001), *How Jewish Communities Differ: Variations in the Findings of Local Jewish Population Studies*, New-York, North American Jewish Data Bank

Shulem, D. (2015), *All Who Go Do Not Return*, Minneapolis, Graywolf Press

Seniguer, H. (2016), « De quelques réflexions sur les sinuosités de la radicalisation », *Histoire, monde et culture religieuse*, (39), 13-31

Seniguer, H. (2017), « Le communautarisme. Faux concept, vrai instrument politique », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 1(41), 15-37

Sered, S. (1995), "The Jewish Woman Traditions and transitions in Studies in Contemporary Jewry" dans Medding, P. (dir), *Studies in Contemporary Jewry*, 5, 279-288

Shiffrin, S. (2004), "The Pluralistic Foundation of the Religion Clauses", *Cornell Law Review*, 90(4), 9-95

Shilhav, Y., (1984), "Spatial strategies of the 'haredi' population in Jerusalem.", *Socio-Economic Planning Sciences*, 18, 411-418

Shilhav, Y. (1991), *A Town in the City: Geography of Separation and Integration*, Jérusalem, Jerusalem Institute for Israel Studies

Shilhav, Y. (1993), "The emergence of ultra-orthodox neighborhoods in Israeli urban centers", dans Ben-Zadok, E. (dir.), Local communities and the Israeli polity, New-York, SUNY Press

Shipps, J. (2011), « Mormons » dans Juergensmeyer, M., Clark Roof, W. (dir.), *Encyclopedia of Global Religion*, Londres, Sage Publications

Sibley, D. (1988), "Survey 13: Purification of Space", *Environment and Planning D: Society and Space*, 6(4), 409-421

Sibley, D. (1995), *Geographies of exclusion*, Londres, Routledge

Siegfried, A. (1945), « Le groupe protestant cévenol sous la Troisième République » dans Boegner, M., Siegfried, A. (dir.), *Protestantisme français*, Paris, Plon, 23-35

Siegfried, A. (1949), *Géographie électorale de l'Ardèche sous la Troisième République*, Paris, Presses de Sciences Po

Siegfried, A. [1913] (1964), *Tableau politique de la France de l'Ouest*, Paris, Armand Colin

Sigona, N., Trehan, N. (dir.) (2009), *Romani Politics in Contemporary Europe: poverty, ethnic mobilization, ant the neoliberal order*, New-York, Palgrave MacMillan

Silber, M. (1992) "The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of a Tradition" dans Wertheimer, J. (dir.) *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*, New York, Jewish Theological Seminary of America, 23–84

Silber, I. (1995), *Virtuosity, Charisma, and Social Order: A Comparative Sociological Study of Monasticism in Theravada Buddhism and Medieval Catholicism*, New York, Cambridge, Cambridge University Press

Siméant-Germanos, J. (2010), « La transnationalisation de l'action collective » dans Fillieule, O., Agrikoliansky, E. Sommier, I. (dir.), *Penser les mouvements sociaux. Conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines*, Paris, La Découverte, 121-144

Simmel, G., Wolff, K. (1950), *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe, Free Press

Simmel, G., Lawrence, P. (dir.) (1976), *Georg Simmel: Sociologist and European*, New-York, Barnes & Noble Books

Simon, P., Tiberj. V. (2015), « Sécularisation ou regain religieux : la pratique des immigrés et de leurs descendants » dans Beauchemin C., Hamel C., Simon P. (dir.), *Trajectoires et origines. Enquête sur la diversité des populations en France*, Paris, INED

Singer, M., (1978), « Chassidic Recruitment and the Local Context", *Urban Anthropology*, 7(4), 373-383

Singer, M., (1980), "The Use of Folklore in Religious Conversion: The Chassidic Case" *Review of Religious Research*, 22(2), 170-185

Sivan, E. (1995)*., "The Enclave Culture",* dans Marty, M., Applebly, R. (dir.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago, University of Chicago Press

Sivan, E., Caplan, K. (2003), *Israeli Haredim: Integration without Assimilation?*, Tel-Aviv, Van Leer Jerusalem Institute

Smidt, C., Kellstedt, L., Guth, J. (2009), *The Oxford Handbook of Religion and American Politics*, Oxford, Oxford University Press

Smith, C. (1996a), *Resisting Reagan: The U.S. Central America Peace Movement*, Chicago, Chicago University Press

Smith, C. (1996b), "Correcting a Curious Neglect, or bringing Religion Back" dans Smith, C., *Disruptive Religion. The Forth of Faith in Social Movement Activism*, New-York, Routledge, p1–29

Smith, C. (1996c), *Disruptive religion. The Force of Faith in Social-Movement Activism*, New-York, Routledge

Snow, D., Machalek, R. (1982), "On the Presumed Fragility of Unconventional Beliefs », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 21(1), 15-26

Snow, D., Byrd, S. (2007), « Ideology, Framing Processes and Islamic Terrorist Movements", *Mobilization: An International Quarterly Review*, 12(1), 119-136

Snow, D., Beyerlein, K. (2011), "Bringing the Study of religion and Social Movements Together: Toward an Analytically Productive Intersection" dans Snow, D., Soule, S., Kriesi, H., *et al*., *The Wiley Blackwell Companion to Social Movements*, Oxford, Blackwell, 572-586

Soares Sampaio, D. (2014), "The manifestations of religiosity does not contain necessary traits of a religion": an analysis of the relationship between the judiciary and african-brazilian religions", *Mneme. Revista de humanidades*, 15(34), 54-82

Soloveitchik, J. (1965), "The Lonely Man of Faith", *Tradition*, 7(2), 5-67

Soloveitchik, H. (1994a), « Migration, Acculturation, and the New Role of Texts in the Haredi World", dans Marty, M., Appleby, R. (dir.), *Accounting for Fundamentalism: the dynamic character of movements*, Chicago, University of Chicago Press, 4, 197-235

Soloveitchik, H. (1994b) "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy", *Tradition*, 28(4), 64–130

Sommer, A., Lithwick, D. (2013), « They Are Orthodox, Hear Them Roar", *New Republic*, 244(13), 16-21

Sommier, I., Fillieule, O. Agrikolianski, E., *Penser les mouvements sociaux. Conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines*, Paris, La Découverte

Soucy, A. 1999, "Masculinity and Buddhist Symbolism in Vietnam" dans Biber, K., Sear, T., Trudinger, D. (1999), *Playing the Man: New Approaches to Masculinity*, Sydney, Pluto Press Australia, 123-124

Soussen Max, C. (2005), *« Iduei Nostri », pouvoir royal, communautés juives et société chrétienne dans les territoires de la Couronne d'Aragon au XIIIe et première moitié du XIVe siècle*, thèse de doctorat, Lille

Spickard, J. (1991), *A Revised Functionalism, in the Sociology of Religion : Mary Douglas' Recent Work*, *Religion*, 21(2), 141-164

Spiegel, E. (2011), *Talmud Torah is Equivalent to All: The Ultra Orthodox (Haredi) Education System for Boys in Jerusalem*, Jérusalem, The Jerusalem Institute for Israel Studies

Spinoza, B. [1861] (1965), *Ethique*, III, Paris, Flammarion

Spitz, J.-F. (2010), *Philip Pettit : Le républicanisme*, Paris, Michalon

Stadler, N. (2007) « Ethnography of Exclusion: Initiating a Dialogue with Fundamentalist Men », *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, (14), 185-208

Stadler, N. (2009), *Yeshiva Fundamentalist: Piety, Gender, Resistance in the Ultra Orthodox World*, New-York, New York University Press

Stadler, N. (2012), *A Well-Worn Tallis for a New Ceremony. Trends in Israeli Haredi Culture*, Brighton, Academic Studies Press

Stadler, N. (2013) « Infiltrating Fundamentalist Institutions », *Counterpoints*, 354, 341-357

Staetsky, L. (2022), *Haredi Jews around the world: Population trends and estimates*, Institute for Jewish Policy Research

Staetsky, L., Boyd, J. (2015), *Strictly Orthodox rising: What the demography of British Jews tells us about the future of the community*, Institute for Jewish Policy Research

Staetsky, D., Boyd, J. (2016), *The rise and rise of Jewish schools in the United Kingdom: Numbers, trends and policy issues*, Institute for Jewish Policy Research, Board of Deputies of British Jews

Stark, R., Finke, R. (2000), *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley, University of California Press

Stark, R., Iannaccone, L. (1993), « Supply-Side Explanations for Religious Change », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*

Statham, P. (1999), « Political Mobilisation by Minorities in Britain. Negative Feedback of "Race Relations"? », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 25(4), 597-626

Steensland, B., Park, J., Regnerus, M., *et a*l. (2000), "The Measure of American Religion: Toward Improving the State of the Art", *Social Forces*, 79(1), 291-318

Steger, M. (2013), "It's About Globalization, After All: Four Framings of Global Studies. A Response to Jan Nederveen Pieterse's "What is Global Studies", *Globalizations*, 10(6), 771-777

Steinmetz, S., Haj-Yahia, M. (2006), *"*Definitions of and beliefs about wife abuse among ultra-Orthodox Jewish men from Israel", *Journal of Interpersonal Violence*, 21(4), 525–554

Stepan, A. (2000), « Religion, Democracy, and the "Twin Tolerations" », *Journal of Democracy*, 11(4), 37-57

Stephens, P., Barry, J., Dobson, A. (2006), *Contemporary Environmental Politics: From Margins to Mainstream. Contemporary Environmental Politics*, New-York, Routledge

Stern, N. (2006), *'Post Orthodoxy': An Anthropological Analysis Of The Theological And Socio-Cultural Boundaries Of Contemporary Orthodox Judaism*, Suny Binghamton, (non publié)

Stoker, V. (2003), « Drawing the line: Hassidic Jews, Eruvim and the public space of Outremont », *History of Religions*, 43(1), 18-49

Stoetzel, J. (1983), *Les valeurs du temps présent : une enquête européenne*, Paris, PUF

Stolow, J. (2004), « Transnationalism and the New Religio-politics. Reflections on a Jewish Orthodox Case », *Theory, Culture & Society*, 21(2), 109–137

Stolow, J. (2010), *Orthodox by Design: Judaism, Print Politics, and the ArtScroll Revolution*, Berkeley, University of California Press

Stone, C. (1989), *Regime Politics, Governing Atlanta, 1946-1988*, Lawrence, University Press of Kansas

Stone, C. (1993), "Urban Regimes and the Capacity to Govern: A Political Economy Approach", *Urban Affairs Review*, 15(1), 1-28

Stone, C. (2005) "Looking Back to Look Forward: Reflections on Urban Regime Analysis", *Urban Affairs Review*, 40(3), 309-341

Storper-Perez, D. (1994), « Les Haredim en perspective : tendances des sciences sociales des religions en Israël et aperçu bibliographiques 1988-1992 », *Archives de sciences sociales des religions*, (88), 33-41

Strudel, S. (1996), *Votes juifs. Itinéraires migratoires, religieux et politiques*, Paris, Presses de Sciences Po

Strudel, S. (2000), « Ostentation religieuse et pratiques politiques : le cas du judaïsme sarcellois », dans Bréchon, P., Duriez, B., Ion, J. (dir.), *Religion et action dans l'espace public*, Paris, L'Harmattan, 165-180

Strudel, S. (2009), « L'Europe, un nouvel espace de citoyenneté ? Le vote des non-nationaux », *Revue internationale de politique comparée*, 16, 559-568

Subileau, F., Toinet, M.-F. (1993), *Les chemins de l'abstention*, Paris, La Découverte

Sullivan, W. (2005), *The Impossibility of Religious Freedom*, Princeton, Princeton University Press

Supiot, A. (2013), *Note sur l'avis de la CNCDH sur la laïcité (26 septembre 2013*

Susser, B., Liebman, C. (1999), *Choosing Survival: Strategies for a Jewish Future*, New York, Oxford University Press

Swindler, A. (1986), « Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review*, 51(2), 273-286

Tal, A. (2016), *The Land is Full. Addressing Overpopulation in Israel*, New Haven, Yale University Press

Taguieff, P.-A (1996), « La métaphysique de Jean-Marie Le Pen », dans Mayer, N., Perrineau, P. (dir.), *Le Front national à découvert*, Paris, Presses de Sciences Po, p173-194

Tallier, P.-A., Desmet, G., Falek-Alhadeff, P. (dir.) (2017), *Sources pour l'histoire des populations juives et du judaïsme en Belgique - XIXe et XXe siècles*, Bruxelles, Avant-Propos

Tank-Storper, S. (2013a), *« Trouble dans la judéité. Mariages mixtes, conversions et frontières de l'identité juive »*, *Ethnologie française*, 43(4), 591-599, p593

Tank-Storper, S. (2013b), « Le judaïsme libéral. Un judaïsme américanisé ? », dans Bonafoux, C., Brejon De Lavergnee, M. (dir.), *Autour du fait religieux. Nouvelles approches en histoire contemporaine*, Paris, Beauchesne, p141-160

Tank-Storper, S. (2015), « Orthodoxies en concurrence. Essai sur la pluralité socio-religieuse dans le judaïsme contemporain », dans Bordes-Benayoun, C. (dir.), *Socio-anthropologie des judaïsmes contemporains*. Paris, Honoré Champion

Tank-Storper, S. (2021), « Une dynastie de pontifes ou une Nation sainte ? Les politiques orthodoxes de conversion au judaïsme entre consolidation des frontières et affirmation de la doctrine », Journées d'études ReLRace « Races élues, races maudites », Université du Mans

Tapia, C. (1986), *Les Juifs sépharades en France, 1965-1985 : études psychosociologiques et historiques*, Paris, L'Harmattan.

Tapper, J. (2021) «"This Is Who I Would Become": Russian Jewish Immigrants and Their Encounters with Chabad-Lubavitch in the Greater Toronto Area », *Canadian Jewish studies*, 29, 57-80

Tarrow, S. (1983), *Struggling to Reform : Social Movements and Policy Change During Cycles of Protest*, Cornell, Cornell University Press

Tarrow, S. (2001), "Silence and Voice in the Study of Contentious Politics: Introduction", dans Aminzade, R., Goldstone, J., McAdam, D. *et al*., *Silence and Voice in the Study of Contentious Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, p1-13

Tartakowski, E., Dimentstein, M. (2017), *Juifs d'Europe. Identités plurielles et mixité*, Tours, Presses universitaires François Rabelais

Tassin, E. (1992), « Espace commun ou espace public : L'antagonisme de la communauté et de la publicité », *Hermès, La Revue*, 1(1), 23-37

Taub, E. (2009), "The Opening Of The Haredi Educational System To The Secular And Its Transformation From A Peripheral Factor To A Central Factor In Israeli Society", *Jewish Political Studies Review*, 21(3-4), 109-131

Tavory, I. (2011), « À la vue d'une kippa. Une phénoménologie des attentes d'interaction dans un quartier juif orthodoxe de Los Angeles » dans Berger, M., Cefaï, D., Gayet-Viaud, C. (dir.), *Du civil au politique ethnographies du vivre-ensemble*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang

Tawil, E. (2016), *Justice et religion : la laïcité à l'épreuve des faits*, Paris, PUF

Taylor, C. (2007), *A Secular Age*, Cambridge, Londres, The Belknap Press of Harvard University Press

Taylor, C., Maclure, J. (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, Paris, La Découverte

Templier, J., Goure, C. (1983), *Maintenant que les prêtres se font rares*, Paris, Le Centurion

Thaler, R., Sunstein, C. (2008), *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, New-Haven, Yale University Press

Thœnig, J.-C. (1975), « La relation entre le centre et la périphérie en France. Une analyse systémique », *Bulletin de l'IIAP*, (36) 77-123

Thoenig, J.-C. (1985), « L'analyse des politiques publiques », dans Grawitz, M., Leca, J. (dir.), *Traité de science politique*, tome 4 : *Les Politiques publiques*, Paris, PUF, 1-53

Thomas, F. (2004), *What's the matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America,* Kansas City, Metropolitan Book

Thomas, W., Zaniecki, F. (1918), *The Polish Peasant in Europe and America*, Chicago, University Press of Chicago

Thompson, J. (2013), *Jewish on Their Own Terms : How Intermarried Couples Are Changing American Judaism*, New Brunswick, Rutgers University Press

Tiberj, V. (2017), « Running to stand still. Le clivage gauche/droite en 2017 », *Revue française de science politique*, 67(6), 1089-1112

Tilly, C. (1978), *From mobilization to collective action*, New-York City, McGraw-Hill College

Tilly, C. (1984), « Les origines du répertoire de l'action collective contemporaine en France et en Grande-Bretagne », *Vingtième siècle*, n°4, 89-108

Tilly, C., (1986), *The Contentious French*, Cambridge Harvard University Press

Tilly, C. (1993), « Contentious Repertoires in Great Britain, 1758–1834 », *Social Science History*, (17), 253–280

Tilly, C. (2008), *Contentious performances*, Cambridge, Cambridge University Press

Tilly, C., Tarrow, S. [2006] (2015), *Politiques du conflit. De la grève à la révolution*, Paris, Presses de Sciences Po

Tournier, V. (2013), « Les musulmans en France : pratique, politisation et capital social, *Politique et Sociétés*, 32(2), 89–120

Topel, M. (2012), *Jewish Orthodoxy and Its Discontents : Religious Dissidence in Contemporary Israel*, New-York, University Press of America

Tricou, J. (2016), « Combat culturel, nouvelle évangélisation ou auto-prosélytisme ? Des prêtres à l'épreuve de La Manif pour tous », dans Kaouès, F., Laakili, M., (dir.) (2016), *Prosélytismes. Les nouvelles avant-gardes religieuses*, Paris, CNRS Éditions, 29-59

Trigano, S. (1984), *La demeure oubliée. Genèse religieuse du politique*, Paris, Lieu Commun

Trom, D. (2018), *Persévérance du fait juif. Une théorie politique de la survie*, Paris, Éditions du Seuil

Tullock, G. (1970), « Review article : Exit, Voice and Loyalty », *The Journal of Finance*, 25(5), 1194-1195

Tullock, G. (1972), « Economic Imperialism », dans Buchanan, J., Tollison, R., Tullock, G. (dir.), *Theory of Public Choice. Political Applications*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 317-329

Turetsky, Y., Waxman, H., (2011), "Sliding to the left ? Contemporary American Modern Orthodoxy", *Modern Judaism - A Journal of Jewish Ideas and Experience*, 31(2), 119-141

Turner, B. (2007), "The Enclave Society: Towards a Sociology of Immobility", *European Journal of Social Theory*, 10(2), 287-304

Uslaner, E. (2015), "What's the Matter with Palm Beach County?", *Politics and Religion*, 8(4), 699-717

Uslaner, R., Lichbach, M. (2009), « Identity versus Identity: Israel and Evangelicals and the Two-Front War for Jewish Votes", *Politics and religion*, 2(3), 395-419

Vaillant-Jacquet, M. (2021), *Le mouvement identitaire français. Pour une approche mixte des marges en politique*, Thèse de doctorat, Université Paris II – Panthéon Assas

Valins, O. (1999), *Identity, Space and Boundaries- Ultra-Orthodox Judaism In Contemporary Britain*, thèse de doctorat, University of Glasgow

Valins, O. (2000), « Institutionalised religion: sacred texts and Jewish spatial practice », *Geoforum*, 31, 575–586

Valins, O. (2003) « Stubborn identities and the construction of socio-spatial boundaries: ultra-orthodox Jews living in contemporary Britain », *Transactions of the Institute of British Geographers*, 28(2), 158-175

Van Den Breemer, R., Maussen, M. (2012), "On the Viability of State-Church Models: Muslim Burial and Mosque Building in France and the Netherlands », *Journal of Immigrant & Refugee Studies*, 10(3), 279–298

Van Deth, J., Scarborough, E. (1995), *The Impact of Values*, Oxford, Oxford University Press

Varone, F., Bundi, P., Gava, R. *et al.* (2020), "Policy evaluation in parliament: interest groups as catalysts", *International Review of Administrative Sciences*, 86(1), 98-114

Vasilopoulos, P., Marcus, G. (2017), « Deux voies vers la droite: Enjeux, émotions et vote FN » dans Fillieule, O. (dir.), *Sociologie plurielle des comportements politiques: Je vote, tu contestes, elle cherche…* Paris, Presses de Sciences Po, 289-320

Vásquez, M., Marquardt, M. (2003), *Globalizing the sacred: Religion across the Americas*, New Brunswick, Rutgers University Press

Verba, S., Schlozman, K., Brady, H. (1995), *Voice and Equality: civic voluntarism in American politics*, Cambridge, Harvard University Press

Vermeersch, P. (2006), *The Romani Movement/ Minority Politics and Ethnic Mobilization in Contemporary Central Europe*, New-York, Berghahn Book

Veyne, P. (1996), « L'interprétation et l'interprète », *Enquête*, (3), 241-272

Viaud, P. (1989), *Le concept d'humanité dans la pensée politique du XIXe siècle*, thèse de science politique, Paris 5

Villechaise, A. (2019), « Les jeunes musulmans « tentés » plus que les autres par la radicalité ? L'enquête est loin d'être close… », *Revue européenne des sciences sociales*, 57(1), 263-266

Vincent, P., Warf, B. (2002), "Eruvim: talmudic places in a postmodern world », *Transactions of the Institute of British Geographers*, 27, 30-51

Vitale, T., Boschetti, L. (2011), « » Les Roms ? Ils ne sont pas encore prêts à se représenter eux-mêmes ! » Les tensions entre groupes Roms et associations « gadjé » à Milan », dans Berger, M., Cefaï, D., Gayet-Viaud, C. (dir.), *Du civil au politique. Ethnographies du vivre-ensemble*, Bruxelles, Peter Lang, 401-429

Voas, D. (2009), « The rise and fall of fuzzy fidelity in Europe. European », *Sociological Review*, 25(2), 155–168

Vulkan, D., Graham, D. (2008), *Population Trends among Britain's Strictly Orthodox Jews*, Board of Deputies of British Jews

Waggoner, D. (1993), "The Growth of Multilingualism and the Need for Bilingual Education: What Do We Know So Far?" *Bilingual Research Journal,* 17, 1-12

Wald, K. (2015), "The Choosing People: Interpreting the Puzzling Politics of American Jewry." *Politics and Religion,* 8, 4–35

Wald, K., Fridy, K., Silverman, A. (2005), "Making Sense of Religion in Political Life", *Annual Review of Political Science*, 8, 121-143

Wald, K., Wilcox, C., (2006), "Getting Religion: Has Political Science Rediscovered the Faith Factor?", *American Political Science Review*, 100(4), 523-529

Waldinger, R., Aldrich, H., Ward, R. (dir.) (1990), *Ethnic entrepreneurs : immigrant business in industrial societies*, Newbury Park, Sage Publication

Wallis, J. (2005), *God's Politics. Why the Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It*, Lion Hudson, Oxford

Waterman, S. Kosmin, B. (1986), *British Jewry in the Eighties: A Statistical and Geographical Guide*, Londres, Board of Deputies of British Jews

Waxman, H. (1983), *America's Jews in Transition*, Philadelphie, Temple University Press

Waxman, C. (1998), *The Haredization of American Orthodox Jewry*, Jérusalem, Jerusalem Center for Public Affairs

Waxman, H. (2007), ''Needed: New Typologies, the Complexity of American Orthodoxy in the 21st Century,'' dans Cohen, S., Susser, B. (dir.), *Ambivalent Jew: Charles Liebman in Memoriam*, New-York, Jewish Theological Seminary of America

Weber M. (1947), *The theory of social and economic organization*, New-York, Free Press

Weber, M. (1958), *The City*, Chicago, The Free Press

Weber, M. [1905] (1985), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Press Pocket

Weber, M. [1913] (1992), « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive » dans Weber, M. *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 325-398

Weber, M. [1913] (2013), *Sociologie de la religion,* Paris, Flammarion

Weeks, G. (2016), *Soft Law and Public Authorities : Remedies and Reform*, Oxford, Hart Publishing LTD

Weinberg, D., (1974), *Les juifs à Paris de 1933 à 1939*, Paris, Calmann-Lévy

Weiner, I. (2014), *Religion out loud: Religious sounds, public space, and American pluralism*, New-York, New-York University Press

Weinreich, M. (1980), *History of the Yiddish Language*, Chicago, University of Chicago Press

Whyte, W. (1943), *Street Corner Society*, Chicago, University Press of Chicago

Wigoder, G., Goldberg, S.-A. *et al*, (1993), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Le Cerf

Wieselberg, H. (1992), "Family therapy and ultra-orthodox Jewish families: a structural approach", *Journal of Family Therapy*, 14(3), 305–329

Wiktorowicz, Q. (2005), *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*. Toronto, Oxford, Rowan and Littlefield Publishers

Wilcox, C. (1992), *God's Warriors. The Christian Right in Twentieth-Century America*, Baltimore, Londres,The Johns Hopkins University Press

Wilcox, C., Robinson, C. (2010), *Onward Christian Soldiers ?: The Religious Right in American Politics*, Boulder, Westview Press

Willaime, J.-P. (2013), « Diversité protestante et homosexualité en France », dans Rochefort, F. ; Sanna, M.E. (dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration XIXe-XXIe siècle*, Paris, Armand-Colin

Williams, R. (1996), "Religion as Political Resource: Culture or Ideology?", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35(4), 368-378

Williams, R. (1999), "Visions of the Good Society and the Religious Roots of American Political Culture", *Sociology of Religion*, 60(1), 1-34

Williams, R. (2002), "From the "Beloved Community" to "Family Values": Religious Language, Symbolic Repertoires, and Democratic Culture », dans Meyer, D., Whittier, N., Robnett, B., *Social Movements: Identity, Culture, and the State*, Oxford, Oxford University Press, 247-265

Williams, R. (2006), « Collective Action, Everyday Protest, Lived Religion », *Social Movement Studies*, 5(1), 83-89

Williamson, O. (1974), « Exit and voice : some implications for the study of the modern corporation », *Social Science Information*, 13(6), 61-72

Wilson, B. (1966), *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, Londres, Watts

Wilson, B., Ikeda, D., (1987), *L'avenir de l'humanité et le rôle de la religion*, Monaco, Éditions du Rocher

Winston, H. (2005), *Unchosen: The Hidden Lives of Hasidic Rebels*, Boston, Beacon Press

Wirth, L. [1928] (1975) *Le Ghetto*, Chicago, University of Chicago Press

Wirth, L. (1941) "Morale and Minority Groups", *American Journal of Sociology*, 47(3), 415-433

Wirth, L. (1964), *On Cities and Social Life*, Chicago, The University of Chicago Press

Wise, Y. (2006), *The Rise of Independent Orthodoxy in Anglo-Jewry: The History of the Machzikei Hadass Communities*, Université de Manchester, thèse de doctorat

Wise, Z. (2012), "The Establishment of Ultra-Orthodoxy in Manchester", *Melilah: Manchester Journal of Jewish Studies (1759-1953)*, 1(7), 25-56

Withol de Wenden, C. (1988), *Les immigrés et la politiques*, Paris, Presses de Sciences Po

Wieviorka, M. (2005), *La tentation antisémite. Haine des Juifs dans la France d'aujourd'hui*, Paris, Robert Laffont

Woerhling, J.-M., Messner, F., Gonzalez, G., *et al.* (2004), *État et religion en Europe : les systèmes de reconnaissance*, Strasbourg, Institut du Droit Local Alsacien-Mosellan

Woerhling, J.-M. (2017), "Le culte musulman et le droit local alsacien-mosellan », *Revue du droit des religions*, 4, 141-166

Wolfe, A. (2010), « Political Science, Democracy and Religion », dans Katznelson, I., Wolf, A., *Religion and Democracy in the United States: Danger or Opportunity?*, Princeton, Princeton University Press, p24-45

Wood, M., Altglas, V. (2010), "Reflexivity, Scientificity and the Sociology of Religion: Pierre Bourdieu in Debate », *Nordic Journal of Religion and Society* 23(1), 9–26

Wydmusch, S. (1995), *Les attitudes religieuses et politiques des protestants français*, thèse de doctorat, EPHE

Yaffe, N., McDonald, M., Halperin, E., *et al*. (2018), « God, sex, and money among the ultra-Orthodox in Israel. An integrated sociocultural and evolutionary perspective », *Evolution and Human Behavior*, 39(6), 622-631

Yerushalmi, Y. (2002), « » Serviteurs des rois et non serviteurs des serviteurs. » Sur quelques aspects de l'histoire politique des Juifs », *Raisons politiques*, 3(7), 19-52

Yildiz, T. (2016), *Qui sont-ils ? Enquête sur les jeunes musulmans de France*, Paris, Éditions de l'Artillerie

Yook, E. (2013), *Culture shock for Asians in U.S. academia : breaking the model minority myth*, Lanham, Lexington Books

Young, P. (1932), *The Pilgrims of Russian Town*, Chicago, University Press of Chicago

Yurdakul, G., Bodemann, M. (2006), « "We Don't Want to Be the Jews of Tomorrow". Jews and Turks in Germany after 9/11», *German Politics and Society*, 24(2), 44-67

Yuter, A. (1996), "Positivist Rhetoric and Its Functions in Haredi Orthodoxy", *Jewish Political Studies Review*, 8(1-2), 127-187

Zaban, H. (2016), « In the name of pluralism: fighting the (perceived) ultraorthodox penetration in the Baka neighborhood of Jerusalem », *Israel Studies*, 21(3), 153-178

Zalcberg, S. (2015), « ''They Won't Speak to Me, but They Will Talk to You": On the Challenges Facing a Woman Researcher Doing Fieldwork among Male Ultra-Orthodox Victims of Sexual Abuse », *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, (29), 108-132

Zalcberg, S. (2017), "The Place of Culture and Religion in Patterns of Disclosure and Reporting Sexual Abuse of Males: A Case Study of Ultra-Orthodox Male Victims", *Journal of Child Sexual Abuse*, 26(5), 590-607

Zbrowski, M., Herzog, E. (1952), *Life is with People: The Culture of the Shtetl*, New-York, Schocken Books

Zicherman, H., Cahaner, L. (2012), *Modern Ultra-Orthodoxy: The Emergence of a Haredi Middle Class in Israel*, Jérusalem, The Israeli Democracy Institute

Zimmerman-Umble, D. (1992), "The Amish and the telephone: Resistance and reconstruction" dans Silverstone, R., Hirsch, E. (dir.), *Consuming Technologies: Media and Information in Domestic Spaces*, London, Routledge, 183-194

Zorbaugh, H. (1928), *The Gold Coast and the Slum*, Chicago, University Press of Chicago

Zwilling, A.-L. (dir.), (2014), *Minorités religieuses et religions minoritaires dans l'espace public*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg

Zwilling, A.-L., Allouche-Benayoun, J., Hermon-Belot, R., *et al.* (dir.) (2019), *Les minorités religieuses en France. Panorama de la diversité contemporaine*, Montrouge, Bayard

Zylberberg, J. (1984), "Nationalisation et denationalisation: le Cas des Collectivités Sacrales Excentriques", *Social Compas*, 31(4), 409-426

Zytnicki, C. (2010), *Terre d'exil, terre d'asile: Migrations juives en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Éditions de l'Éclat

Communications

Alduy, C. (2018), « Ce que disent les Français de la laïcité : consensus républicain et polysémies polémiques », présentation au Cevipof

Baills, C., Girin, D.-S., Faure, L., Strack F. (2021), « La spécificité de l'objet « religion » questionnée au prisme de la réflexivité du.de la chercheur.se », communication au congrès de l'AFSR

Caseau, A.-C. (2018), « La Fête de l'Insurrection gitane/ entre un espace de commémoration et l'arène d'une lutte solidaire antiraciste », communication au congrès de l'AFSP

Frey, M., Kortmann, M., Rose, A. (2022), « Party competition on Muslims and Islam in Western Europe in times of religious pluralization: The religious-secular cleavage revisited », communication au congrès de l'ECPR

Kortmann, M., Selent, M. (2021), « Between philo-Semitic civilizationism and anti-Semitic nationalism: The ambivalent attitude of the Alternative for Germany towards Judaism, Jews and Israel", communication au congrès de l'ECPR

Moisset, J.-P. (2013), « Les nouvelles modalités d'application de la laïcité en France de 1958 à 1969 », 12e congrès de l'AFSP, juillet 2013

Niculescu, M. (2013), *« Se connecter et prendre l'avion. De San Francisco à Jérusalem, la nouvelle méditation juive en réseau »*, communication au congrès de l'AFSR

Pingaud, E. (2013), « Développement de l'islam et production d'une politique municipale de la laïcité : la transformation de la gestion des cultes dans une ville communiste », communication au congrès de l'AFSP

Pastner, S. (1986), « Recruiting for Hashem in the Wilderness », communication au congrès de l'American Anthropological Association Meetings, Philadelphie

Podselver, L. (1992), « La tradition réinventée : les hassidim de loubavitch en France », communication au congrès de la Société des Etudes Juives, Paris

Podselver, L. (2013), « De la visibilité à la religion spectacle ; la judéité sur internet », communication au congrès de l'AFSR, Paris

Roda, J. (2019b), « Entre négociations publiques et privées. Genre et sexualité mis à l'épreuve en milieu hassidique nord-américain », communication lors d'une réunion des groupes d'étude "Genre, religions ; laïcités et sécularisation" et "Judaïsmes contemporains", EPHE, GSRL

Stadler, N. (2011), "How to Study Fundamentalism? A Sociological/Anthropological point of View", communication au congrès de l'ISSR

Strack, F. (2019), "Beyond the State: The Lubavitch Strategy", communication au congrès de l'ISSR, Barcelone

Strack, F. (2021), « S'engager dans la communauté juive orthodoxe : une lecture de science politique », communication au séminaire « ONG confessionnelles », Mesopolhis

Strack, F. (2022), « Les juifs orthodoxes et leur rapport à l'État : pour vivre heureux, vivons cachés ? », communication au séminaire « Judaïsmes contemporains » du GSRL

Vanel, C. (2013), « Mormonisme et Internet : entre promotion institutionnelle et régulation de l'utilisation individuelle », communication au congrès de l'AFSR

Le colloque de 2010 de l'Université de Toulouse-Le Mirail sur « Les judaïsmes. Une socio-anthropologie de la diversité religieuse et culturelle

Sources médiatiques

(non signé) (11/02/1977), « Qui sont les Juifs de France ? », *Agence Télégraphique Juive*, n°1527

(non signé), (12/01/1990), "L'application de la circulaire sur le foulard islamique Le conseil d'administration du collège de Creil est plus nuancé que le principal", *Le Monde*

(non signé) (12/05/2004), « Crise des vocations et séminaires sauvages : les autres religions s'inquiètent », *Le Monde*

(non signé), (24/10/2006), « Des femmes au consistoire du Bas-Rhin », *La Croix*

(non signé), (07/11/2006), « Derrière des vitres givrées », *Radio-Canada*

(non signé) (02/06/2010), « La justice musulmane abrogée à Mayotte », *Le Monde*

(non signé) (08/11/2011), « Le judaïsme libéral, un courant minoritaire en France », *La Croix*

(non signé) (14/05/2013), « Laïcité : le report d'examens passe mal », *Le Parisien*

(non signé) (06/12/2013), « Une "Roma Pride" à Paris pour lutter en musique contre la "stigmatisation" », *L'Express*

(non signé) (01/03/2015), « Marine Le Pen : son appel aux Français de confession juive », Francetvinfo.fr

(non signé) (12/11/2015), « Comment cette école juive illégale est devenue légale », *HuffPost Québec*

(non signé), (26/04/2016), « La date d'un examen d'une faculté de médecine parisienne changée pour cause de fête juive ? », Islametinfo.fr

(non signé) (29/06/2017), « Women Torah readers at French JCC threatened, insulted", *Jewish Telegraphic Agency*

(non signé) (14/08/2017), « USA : une association orthodoxe porte plainte après le retrait d'un érouv », *The Times of Israël*

(non signé) (03/09/2017) « Un village 100% hassidique », *La Presse+*

(non signé) (19/11/2017), « Aubervilliers : l'école Chné Or, les riverains et le terrain de la discorde », *Le Parisien*

(non signé) (11/02/2020), « Écoles hassidiques illégales : Québec savait depuis longtemps, dit une fonctionnaire », *Radio-Canada*

(non signé), (23/04/2020), « Pourquoi l'envoyée du Habad au Népal a refusé l'honneur de Yom HaAtsmaout », *The Times of Israel*

(non-signé) (31/02/2021), « Séparatisme: le projet de loi "transforme profondément la laïcité", estime le chercheur Philippe Portier », *Le Monde*

(non signé) (02/02/2021), « Covid: London's Orthodox Jews have 'one of highest rates in the world' », *BBC*

(non signé) (09/04/2021), *« Albertville : la justice valide la construction d'une école musulmane, contre l'avis du maire »*, *Le Parisien*

(non signé) (07/04/2021), « Loi sur le «séparatisme» : le Sénat serre la vis à l'université », *Le Figaro*

(non signé), (13/11/2021), « Propos de Zemmour sur les attentats de Merah : Samuel Sandler, parent de trois victimes attend "des excuses" », *La Dépêche*

(non signé), (01/02/2022), Soupçons de maltraitance dans une école talmudique : les responsables arrêtés, une quarantaine de mineurs pris en charge », *Le Monde*

AFP, (03/01/2011), « Les coptes sont plusieurs dizaines de milliers en France », *Le Point*

The Time of Israël Staff, (12/02/2019), « Jewish divorces in Israel up 5% in 2018, with 86% increase in one town », *The Times of Israël*

The Times of Israël Staff, (27/09/2019), « Un Juif orthodoxe élu au Parlement belge », *The Times of Israël*

Times of Israël Staff, (02/09/2020), « Chaim Kanievsky appelle les étudiants de yeshiva à ne pas se faire dépister », *The Times of Israël*

The Time of Israël Staff (07/01/2021), "Le Rav Kanievsky autorise finalement la fermeture d'écoles « pour quelques jours », *The times of Israël*

The Times of Israël Staff, Cloarec, G. (18/02/2019), "Ilan Halimi: Des centaines de personnes au rassemblement à Paris", *The Times of Israël*

Jewish Telegraphic Agency, (09/11/2017), « Les résidents de Kiryas Joel votent pour créer la première ville ultra-orthodoxe aux États-Unis », *The Time of Israël*

AFP, (28/06/2016), « La place des homosexuels dans le judaïsme français en débat », *L'Express*

AFP, (01/02/2021), « Chute de près de 40% de l'alyah en 2020 », *The Times of Israël*

IsraelValley Staff (15/10/2017), « Israël renforce les villes orthodoxes. 200 000 unités de logement pour haredim », Chambre de Commerce France-Israël

Agoudetsé, B. (14/06/2006), « La réservation de la piscine aux femmes loubavitch fait des vagues », *Le Parisien*

Adkins, L. (22/07/2020), "100 000 personnes à l'anniversaire du décès du fondateur du Habad sur Zoom », *The Times of Israël*

Alvarez L. (2012), "Republicans Intensify Drive to Win over Jewish Voters.", *The New York Times*

Bacqué, R., Chemin, A. (2019), *La communauté*, Paris, La Librairie Générale Française

Bahrampour, T. (17/02/2004), "'Plague of Artists' a Battle Cry for Brooklyn Hasidim », *The New York Times*

Barbot, L. (10/12/2019), « Le XVIIe arrondissement accueille le Centre européen du Judaïsme », *Les Echos*

Barnes, J. (02/06/2000) « Symbolic Line Divides Jews In Borough Park; A Debate Over Strictures For Sabbath Observance », *The New York Times*

Beinart, P. (27/10/2004), "The End Of the 'Jewish Vote'", *The Whashington Post*

Bernard, M. (20/10/2011), « Aix-les-Bains. Des créneaux réservés aux élèves des écoles juives », *Le Dauphiné*

Booth, R. (16/10/2020), « UK supreme court backs housing charity's 'Jewish only' rule » *The Guardian*

Bx, R. (27/03/2018), « Meurtre de Mireille Knoll : Mélenchon et Le Pen « pas les bienvenus» à la marche blanche », *Le Parisien*

Cailloce, L. (2017), « Qui sont vraiment les Roms de France ? », *CNRS Le journal*

Calant, G. (31/07/1998), « La communauté juive vit dans la discrétion », *Le Parisien*

Carton, A. (14/10/2021), « L'abattage rituel sans étourdissement bientôt interdit à Bruxelles ? "Les animaux souffrent lorsqu'on les égorge », rtbf.be

Cazi, E. (03/02/2066), « La ville entourée d'un fil pour le shabbat ? », *Le Parisien*

Chalautre, O. (03/102017), « Retour sur les voeux d'Edouard Philippe à la communauté juive », *The Times of Israël*

Chanda, A. (23/09/2013), « Turban dans les écoles: les Sikhs se mobilisent en France », *Lapresse*

Chartier, C. (19/12/2007), « Les loubavitch ont la côte », *L'express*

Chartier, C. (16/06/2021), « » Catholiques : tous derrière Philippe de Villiers? » Entretien avec Denis Pelletier », *L'Express*

Clark, A. (15/08/2016), « As Crown Heights Changes, A Jewish Landscape Diversifies », *Times of Israël*

Coffinier, A. (08/06/>2021), « Écoles hors contrat: «Les élus s'en prennent à l'instruction libre, plutôt qu'à l'islamisme » », *Le Figaro*

Conruyit, C., Ferrand, E. (16/04/2021), « Un professeur fait polémique en décalant un examen en raison du Ramadan », *Le Figaro Etudiants*

Cooper, L. (17/07/2014), "Of "spodiks" and "shtreimels", *The Jerusalem Post*

Corriveau, J. (06/12/2013), « Procès Lacerte-Rosenberg-Werzberger - Les trois hassidim sont déboutés », *Ledevoir*

Croteau, M. (19/07/2017), « L'implication de La Meute dans le camp du Non à Saint-Apollinaire », *LaPresse*

De Barochez, L. (21/10/2021), « Goldschmidt sur Zemmour : « Jamais de feu vert au racisme », *Le Point*

De Coutard, G. (06/06/2013), « Ces catholiques qui disent oui au mariage homosexuel », *Le Pèlerin*

De Mareschal, E. (08/06/2016), « Loi Sapin II : pourquoi l'Église risque d'être considérée comme un lobby », *Le Figaro*

Demick, B. (23/09/2017), « Raids in New Jersey town target ultra-Orthodox Jews accused of welfare fraud. 'What is going on here?' », *Los Angeles Times*

De Neuville, H. (23/09/2019), « Les juifs libéraux de France unissent leurs forces », *La Croix*

Deprieck, M. (23/02/2015), « Marine Le Pen de moins en moins persona non grata chez les juifs », *L'Express*

Deutsch, E. (25/04/1980), « Le vote juif entre le mythe et la réalité », *Tribune juive*, n°617

Dolesten, J. (13/07/2019), « Haredim et fourreurs s'inquiètent d'une loi contre la fourrure à New York », *The Times of Israël*

Dubois, C. (27/03/2007), « Bataille pour le pactole de la viande cascher », *Le Parisien*

Dubreuil, E. (03/12/2020), « D'ex-hassidim qui poursuivaient Québec pour défaut de scolarisation sont déboutés », *Radio-Canada*

Enriquez, L. (08/06/2016), » Gay Pride : polémique autour du grand rabbin Sitruk », *Actuj.com*

Ettinger, Y. (06/01/2016), « Due to ultra-Orthodox Pressure, Israel Nixes Excavation of Ancient Jerusalem Graves at Site Slated for Housing", *Haaretz*

Faure, S., Sardier, T., (04/04/2018), « Olivier Galland : « *L'"effet islam" explique mieux la radicalité que des facteurs sociaux* », *Libération*

Feldman, A. (10/12/2020), Orthodox Jews are leaving Lakewood for a neighboring suburb. How much will they change it? », *Forward*

Feuer, A. (18/06/2016), "Brooklyn's Private Jewish Patrols Wield Power. Some Call Them Bulliers", *The New York Times*

Fishkoff, S. (2003) *The Rebbe's Army: Inside the World of Chabad-Lubavitch*, New York, Schocken Books

Gabizon, C., (19/06/2008), « Duel acharné pour l'élection du grand rabbin de France », *Le Figaro*

Gilles, B., « Quand le grand rabbin de Marseille se prend les pieds dans les règles de la laïcité », 24 Juin 2020, Marsactu.fr

Goldschmidt, P. (24/02/2021), « Les lois antireligieuses menacent aussi sûrement l'avenir des Juifs d'Europe que le terrorisme islamiste », *Le Temps*

Gorce, B. (19/03/2020), « Peur et tristesse des juifs de Toulouse », *La Croix*

Guénois, J.-M. (07/04/2020), « La pâque juive, malgré le confinement », *Le Figaro*

Hafiz, C.-E. (14/02/2022), « Seul le bulletin de vote peut stopper l'engrenage de la haine contre les musulmans », *Le Monde*

Hanau, S. (24/04/2020), « NY : même en pleine pandémie, les lanceurs d'alerte *haredim* accusés de trahison », *The Times of Israel*

Hanau, S. (16/12/2021), « Le rabbin Chaim Kanievsky menacé pour avoir encouragé à la vaccination des enfants », *The Times of Israël*

Hasson, N. (30/12/2016), « Battle for Beit Shemesh is Over – and the Haredim Won", *Haaretz*

Hasson, N. (21/12/2018), "Battle Brews Between French and ultra-Orthodox Over Jerusalem Archaeology Site", *Haaretz*

Henry, C. (07/06/2008), « La clé magique qu'attendaient les juifs », *Le Parisien*

Holmes, K. (14/10/2006), "A Call from above: Religion Finds a Way to Keep Up With Technology ", *The Philadelphia Inquirer*

Jame, A. (07/04/2022), « À Lyon, le recteur de la mosquée appelle à voter contre ceux qui veulent "bouter" les musulmans "hors de France" », *Lyoncapitale.fr*

Johannès, F. (20/07/2020), « En condamnant « le fléau de l'antisémitisme », Marine Le Pen prend ses distances avec l'histoire du FN », *Le Monde*

Korman, G., (31/08/2020), « Pourquoi la presse juive parisienne est en ébullition », *The Times of Israel*

Kriegel, A. (03/1978), « Mythe et réalités du vote juif », *L'Arche*

Labbé, J. (02/05/22019), « Une nouvelle synagogue sera construite à Outremont, malgré l'opposition des voisins », *Radio-Canada*

Lavi, A., (13/08/2020), "Seth Rogen shows the generational divide in North American Jewry", *The Jerusalem Post*

Le Mitouard, E. (27/10/2019), « Paris : Le Centre européen du judaïsme inauguré par Emmanuel Macron », *Le Parisien*

Le Priol, M. (16/03/2017), « Qui sont les coptes en France ? », *La Croix*

Liphshiz, C. (09/10/2017), « Why Charedi Jews are flocking to the gritty town of Gateshead », *The Times of Israel*

Liphshiz, C. (26/08/2020), « Les juges néerlandais peuvent sanctionner les hommes refusant d'accorder le guet », *The Times of Israël*

Louis, C. (29/08/2016), « À Beit Shemesh, la loi des Haredim », *Le Figaro*

Lowrie, M. (11/02/202)0, « Écoles juives hassidiques : deux ex-élèves poursuivent le gouvernement du Québec », *LeDevoir*

Mackinnon, I. (03/03/2005), "Kosher Phone Taps into New Market for Mobiles", *The Times*

Malka, V. (14/06/1982), « Le grand rabbin Sirat : priorité à l'éducation », *Le Monde*

Maltz J., (02/06/2014), « Why Interfaith Marriage Is on the Rise in Israel – and Why It's a Problem", *Haaretz*

Mameri-Chaambi, D. (29/01/2021), « Dorra Mameri-Chaambi : « La religion musulmane paraît assujettie à un régime d'exception », *Le Monde*

Mauduit, L. (12/04/2011), « Grandes écoles : le coup de l'Elysée contre la laïcité », *Médiapart*

McAuley, J. (10/05/2020), « France mandates masks to control the coronavirus. Burqas remain banned", *The Washington Post*

Miller, S. (22/06/2005), "Kosher meat packing plant planned", *Rapid City Journal*

Mundy, A. (2012), "Republicans Make Big Push for Jewish Voters.", *The Wall Street Journal*

Nadjar, S. (04/04/2017), « Quels votes juifs à la présidentielle? », Actuj.com

Pascual, J., Dupont, G. (31/08/2016), « Quatre nouvelles communes assignées en justice pour des arrêtés anti-burkini », *Le Monde*

Pelletier, D. (28/04/2022), « La notion de vote catholique n'a plus de sens », *La Croix*

Perez, F. (29/09/2016), « Joseph Haïm Sitruk, un maître inoubliable », *The Jerusalem Post*

Perreault, M. (03/09/2017), « Un village 100 % hassidique », *La Presse+*

Portier, P., (25/01/2021), « Séparatisme : « la laïcité devient un instrument de contrôle des croyances » », *La Croix*

Provencher, N., (10/06/2015), « Les Juifs de Québec : grandeur et déclin d'une communauté », *Le Soleil*

Raison du Cleuziou, Y. (12/04/2022), « La radicalisation droitière des catholiques est durable », *La Croix*

Rey-Lefebvre, I. (07/09/2003), « Le Digicode peut-il entraver la liberté religieuse ? », *Le Monde*

Robichaud, O. (10/07/2019), « Écoles religieuses clandestines : deux ex-hassidiques témoignent », *HuffPost Québec*

Rochette, P. (10/02/1995), « Le lycée Loubavitch au cœur de la communauté juive », *Libération*

Sarmad, A. (27/03/2006), "New Cell Phone Services Put God on the Line", *Wall Street Journal*

Sauvaget, B. (17/06/2016), « Judaïsme : une femme candidate à la présidence de consistoire face à Joël Mergui », *Libération*

Sgherri, M.-S. (12/04/2011), « Grandes écoles : l'Élysée organise un concours parallèle réservé aux juifs pratiquants », *Le Point*

Shaw, J. (04/05/2021), « Lawsuits seek to end discrimination against Orthodox Jews in Jackson Township, N.J. », *The Philadelphia Inquirer*

Sherwood, H. (09/06/2016), « Residents divided over plans for eruv in north London », *The Guardian*

Sian, G. (06/01/2019), « Jewish families 'will leave UK' to avoid lessons on gay relationships", *The Times*

Tresca, M. (19/09/2017), « Au séminaire israélite, les futurs rabbins sont formés au dialogue judéo-chrétien », *La Croix*

Waintraub, J. (04/02/2010), « Goldanel : « Sarkozy a apaisé la communauté juive », *Le Figaro*

Weill, N. (21/09/1996), « Essor et désarroi des loubavitch », *Le Monde*

Winer, S., (31/12/2020), "La population haredi augmente 2 fois plus vite que le reste de la population", *The Times of Israël*

Yerushalmi, S. (19/07/2021), « Avigdor Liberman's moves against the ultra-Orthodox have the coalition seething », *The Times of Israël*

Sources statistiques

(2005), INSEE, *Les personnes âgées*

(2008), IFOP, « 1989-2007 : enquête sur l'évolution de l'Islam de France »

(2011), Pew Research Center, *Global Survey of Evangelical Protestant Leaders*

(2012), IFOP, pour Association pour la Fondation de Service politique, liberté politique.com, famille chrétienne, « 2012 Présidentielle »

(2013), IFOP, « Le vote des musulmans à l'élection présidentielle »

(2014), IFOP pour Atlantico, "Les votes juifs : poids démographique et comportement électoral des juifs de France »

(2015), Pew Research Center, *A Portrait of American Orthodox Jews. A Further Analysis of the 2013 Survey of U.S. Jews*

(2015), IFOP pour la fondation Jean Jaurès, *Enquête auprès des juifs de France*

(2015), IFOP, Game Changers, pour la Fondation du Judaïsme Français, « Perceptions et attentes de la population juive. Le rapport à l'autre et aux minorités »

(2017), IFOP pour *Le Pèlerin*, « Le vote des électorats confessionnels au 1er tour de l'élection présidentielle »

(2017), IFOP, Game Changers, *L'islam et la société française*

(2017), IFOP, Harris Interactive, « Le vote au premier tour de l'élection présidentielle de 2017 selon l'appartenance et la pratique religieuses »

(2017) Game Changers, Ipsos, Sopra Steria, « *Election présidentielle. La place de la religion et de la laïcité dans l'élection présidentielle* »

(2017), Game Changers, IPSOS, Fondation du Judaïsme Français, « L'évolution de la relation à l'autre au sein de la société française »

(2017), *Rapport sur la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie*, CNCDH

(2011), Office for National Statistics, *2011 Census – Number of households where at least one member has Jewish religion*,

(2018), Game Changers, IPSOS, « Un monde divisé ? »,

(2018), ISSP France. *La religion*

(2018), Randstad, *L'entreprise le travail et la religion*

(2020), Pew Research Center, « White evangelical approval of Trump slips, but eight-in-ten say they would vote for him »

(2021), IFOP, pour *Le Pèlerin*

(2021), IFOP pour le DDV et la LICRA, « A six mois du 1er tour de l'élection présidentielle...observatoire du « zemmourisme », « ampleur et limites de la « zemmourisation » des esprits »

(2021), Pew Research Center, *Jewish Americans in 2020*

(2021), Steinhardt Social Research Institute *American Jewish Population Estimates 2020: Summary and Highlights*

(2021), Campaign Against Antisemitism, « Antisemitism Barometer 2020 »

(2022), CEVIPOF, « En qu(o)i les Français ont-ils confiance aujourd'hui ? Le Baromètre de la confiance politique », vague 13, janvier

(2021), CNCDH, *La lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie*

(2020), *Rapport annuel de l'Observatoire de la laïcité 2019-2020*

Sources religieuses

(1950), *Annuaire du judaïsme*

(non signé) (2010), "The Spatial Needs of the Charedi Community in Stamford Hill", Orthodox Jewish Voluntary Action

(non signé) (27/12/2018), « Lakewood : le Bné-Brak des États-Unis ! », *Torah-Box*, https://www.torah-box.com/etudes-ethique-juive/pensee-juive/lakewood-le-bne-brak-des-etats-unis_13800.html, consulté le 26/08/2021

(03/11), « Dérives et tentations d'un judaïsme divisé », conférence Akadem, Paris

« Qu'est-ce que le franco-judaïsme ? », Dossier pédagogique, Musée d'art et d'histoire du Judaïsme

Bebe, P. (2006), *Qu'est-ce que le judaïsme libéral ?*, Paris, Calmann-Lévy

Botbol, E. (2019), *Bioéthique et demandes sociétales*, Strasbourg, Salomon

Catéchisme de l'Église Catholique

Cathelineau, P.-C. (2018), « Entretien avec le rabbin Yeshaya Dalsace: Rabbin de la communauté Massorti », *La revue lacanienne*, 19(1), 37

Farhi, D. (1997), *Un judaïsme dans le siècle. Dialogue avec un rabbin libéral (avec Francis Lentschner)*, Paris, Berg International

Ferziger, A. (2003), *Training American Orthodox Rabbis to Play a Role in Confronting Assimilation: Programs, Methodologies and Directions*, Bar-Ilan, The Rappaport Center for Assimilation Research and Strengthening Jewish Vitality

Friedman, M. (1990), *Doesn't Anybody Blush Anymore* ? *Reclaiming Intimacy, Modesty, and Sexuality*, New-York, Harpercollins

Garaï, F. (1998), L*e Monde des mitsvot. La pratique juive dans le monde d'aujourd'hui*, Genève, FJL

Goldman, A., (2002), « Le judaïsme face aux problèmes posés par la génétique. Prévention et prédiction, responsabilité individuelle et collective », *Journal français de psychiatrie*, 3(17), 37-40

Gottlieb, D., Tatz, A. (2008), *Lettres à un juif bouddhiste*, Feldheim Publishers, Spring Valley

Haddad, P. (2017), *Citations talmudiques expliquées*, Paris, Eyrolles

Horvilleur, D. (2018), *En tenue d'Eve : Feminin, pudeur et judaïsme*, Paris, Grasset

Horvilleur, D. (12/10/2012), « Puis-je lapider mon oncle ? », *Le Monde des religions*

Horvilleur, D. (2019), *Réflexions sur la question antisémite*, Paris, Grasset

Karo, J. [1565] (2013), *Choulkh'an Aroukh*, Israël, Éditions Torah-Box

Moses, S. (2008), *Un retour au judaïsme, Entretien avec Victor Malka*, Paris, Éditions du Seuil

Niesenbaum, H. (1997), *Qu'est-ce que le hassidisme ?* Paris, Éditions du seuil

Paul VI, (1968), encyclique *Humanae Vitae*

Tracy, D. (1999), *Pluralité et ambiguïté. Herméneutique, religion, espérance*, Paris, Le Cerf

Wasserman, A. (2016), *Making it Work. A Practical Guide to the Halachah in the workplace*, Philipp Feldheim, Spring Valley

Annexes

Annexe 1 – Lexique des termes employés.....794
Annexe 2 – Grille d'entretien.....796
Annexe 3 – Tableaux de présentation des enquêtés.....799
Annexe 4 – Tableau des observations.....804
Annexe 5 – Suspension de la diffusion papier d'Actualité Juive.....806
Annexe 6 – Convocation d'un justiciable français assigné en justice en Israël.....807
Annexe 7 – Haguesher, sous les auspices de la Torah.....807
Annexe 8 – Présence du rabbi loubavitch en dehors du mouvement.....808
Annexe 9 – Souccot mobiles.....808
Annexe 10 – Appels à voter pour un parti religieux aux élections israéliennes, Haguesher...809
Annexe 11 – Décrets encadrant l'abattage rituel.....810
Annexe 12 – Allumages publics de Hannoucca.....811
Annexe 13 – Affiches d'anniversaires de la naissance de la pensée loubavitch, 2018- 2021.814
Annexe 14 – Règlement intérieur d'une école juive de Lyon.....815
Annexe 15 – Déclaration d'utilité publique de l'association loubavitch.....817
*Annexe 16 – Carrés confessionnels perçus par des orthodoxes dans les cimetières parisiens*818
Annexe 17 – Réponse du service des cimetières de la ville de Paris, reçu le 02/10/2019.....819
Annexe 18 – Soutien de la mairie de Saint-Brice-sous-Fôret à des administrés juifs.....819
Annexe 19 – Délibération de la communauté d'agglomération du Lac du Bourget.....819
Annexe 20 – Programme d'occupation des bassins, piscine intercommunale, Aix-les-Bains.820

Annexe 1 – Lexique des termes employés

Sauf exception, précisée (*), où nous avons alors proposé une définition, nous nous appuyons sur les définitions proposées dans trois ouvrages : Schnapper, D., Bordes-Benayoun, C., Raphael, F. (2009), *La condition juive en France,* Paris, PUF, p129 ; Wigoder, G., Goldberg, S.-A. (dir.) (1993), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Les Éditions du Cerf

Alya : migration (littéralement « montée ») en Israël.
Avrékhim : compagnons d'étude.
Baroukhim: "les bénis", étudiants de *yeshiva*.
Beth Din : « Maison de la loi », tribunal rabbinique.
« *Baroukh Hachem* » : « Béni soit le Nom », « grâce à Dieu ».
Cacherout : ensemble des prescriptions et interdits alimentaires.
Chaliah (pl. *chlohim*) : émissaires loubavitch*.
Chavouot : les semaines. La fête de *Chavouot* célèbre le don de la Torah, et conclut la période. de sept semaines depuis *Pessah*.
Dayan : juge du tribunal rabbinique*.
Goy (fem. *goya*) (pl. *goyim*): « gentils », non-juif*.
Halakha : ensemble de la loi juive.
Haredi : « tremblant », juif ultra-orthodoxe, entretenant une relation distante au monde non-juif.
Hassidisme : mouvement populaire de renouveau religieux, apparu au XVIII^{e} siècle, en Europe de l'Est. Il se compose d'une multitude de groupes, appelés cours.
Hannoucca : « Fête des lumières », qui célèbre l'inauguration du Temple de Jérusalem, après la victoire des Macchabées en 165 avant l'ère chrétienne.
Hachem : « le nom », l'un des noms de Dieu.
« **Hakadosh Baroukh Hou** » : « le Saint béni soit-il », autre nom de Dieu*.
Hol : profane*.
Kirouv : diffusion de la pratique orthodoxe à des juifs sécularisés*.
Kollel : institut talmudique, fréquenté par des hommes mariés (*kollelmen*).
Loubavitch : la plus connue en France des cours hassidiques.
Mezouza : petit rouleau de parchemin contenant certains passages de la Bible, fixé sur les montants des portes de la maison.
Minyan : « nombre », « compte ». Quorum de 10 hommes ayant atteint leur majorité religieuse (dont la cérémonie, ou *bar-mitsva*, a souvent lieu à 13 ans), nécessaire pour tenir un office.
Mikvé : bain rituel*.
Mitsva (pl. *mitsvot*) (parfois *mitsvah*) : Devoir religieux commandé par la Torah et défini par le Talmud comme étant d'origine biblique, bien que certains soient d'origine rabbinique. Ils sont au nombre de 613.
Modern-Orthodox* : juif orthodoxe entretenant, à la différence des *haredim*, une relation moins défiante au monde non-juif.
Parasha (ou ***sidra***) : commentaire hebdomadaire de la Torah.
Pessah : la Pâque. Cette fête rappelle la sortie d'Egypte et la fin de l'esclavage des Hébreux.
Pourim : la fête des « sorts », qui célèbre, selon le Livre d'Esther, la délivrance miraculeuse des juifs de Perse.
Roch Hashana* : dans le calendrier hébraïque, début de l'année.
Soucca (pl. *souccot*) (parfois *soukka*, pl. *soukkot*) : tente, cabane. La fête de *Souccot* correspond à l'errance de 40 ans dans le désert des Hébreux vers la terre d'Israël.
Siyoum (parfois *siyyoum*) : fin de l'étude d'un traité du Talmud, souvent célébré d'un repas.
Shabbat : septième jour de la semaine, période de repos où s'appliquent 39 interdits.
Shritta (parfois *chekhita*) : abattage rituel*.

Talmud : enseignements et commentaires de la Torah. Il comprend deux grandes parties : des lois complémentaires à la Torah (*Mishna*) et des commentaires et interprétations de la *halakha* (*Gemara*).
Techouva : « la réponse », « le repentir ». Cette expression désigne l'adoption d'une pratique orthodoxe par des juifs non pratiquants, les « *Baalei techouva* », « les maîtres du repentir ».
Tefillin : phylactères.
Teouda : certificat de *cacherout**.
Torah : bible juive, composée de 24 livres.
Tsniout : modestie, pudeur.
Yeshiva (pl. *yeshivot*) : école talmudique.
Yom Kippour : la fête du Grand Pardon, marquée par une journée de jeûne et de repentir.
Yom tov : jour de fête*.

Liste des acronymes :
ACIP : Association Consistoriale Israélite de Paris.
AJECLAP : Association des Élèves et Anciens Élèves Juifs des Grandes Écoles et des Classes Préparatoires (depuis 2008, AJECLAP. Association pour l'Intégration des Étudiants Juifs de France).
CEDH : Cour Européenne des Droits de l'Homme.
CJUE : Cour de Justice de l'Union Européenne.
CPU : Conférence des Présidents d'Université.
JAPD : Journée d'Appel de Préparation à la Défense.
MESR : Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche.
SPCJ : Service de Protection de la Communauté Juive.

Annexe 2 – Grille d'entretien

Consigne de départ : « J'aimerais qu'on parle de la pratique du judaïsme en France. Pour vous, comment ça se passe, pour shabbat et les fêtes ? »

1. Le rapport à l'hors-groupe :

- Au travail

-Dans quel secteur travaillez-vous ?
-Portez-vous la kippa au travail ? Les *tzitzit* ? Les *peot* ?
-Pour obtenir des congés lors des fêtes, comment ça se passe ?
-Pour partir un peu plus tôt le vendredi en hiver ?
-Pour prier pendant la pause ?
-Pendant le travail ?
-L'employeur tient-il compte de votre religion pour établir le planning ? Pour répartir le travail ?
-En cas de blocage, à qui faire appel ?
-Si le blocage persiste, que feriez-vous ? Pourriez-vous quitter votre travail ? Pourriez-vous solliciter un supérieur hiérarchique ? Une association ? Un syndicat ? Un rabbin ? Le Consistoire ?

- A l'école/au lycée/à l'université

-Où avez-vous été scolarisé ? Dans une école juive ou une école publique ? En France ou en Israël ?
-D'après vous, l'éducation juive en France est-elle très bonne, plutôt bonne, plutôt mauvaise, très mauvaise ?
-Les dates de convocation à un examen coïncident-elles parfois avec un jour de fête ou shabbat ?
-En cas de conflit de dates, qui aller voir ? L'enseignant ? Le président de l'établissement ? Une association ? Un syndicat ? Un rabbin ? Le Consistoire ?

- Sur le lieu de résidence

-Comment vous sentez-vous dans votre quartier ?
-Y habitez-vous depuis longtemps ?
-Vous entendez-vous bien avec vos voisins ?
-Rencontrez-vous des difficultés pour faire l'*erouv* ? La *soucca* ?
-Où aimeriez-vous déménager si vous aviez le choix ?
-Prenez-vous les transports en commun ?
-En cas de difficulté à pratiquer, à qui s'adresser ? Le président de l'établissement ? Une association ? Le syndicat de copropriétéé ? Un rabbin ?

-De manière générale, pouvez-vous vivre pleinement votre judaïsme ? Avez-vous l'impression d'être empêché ?
-Qu'est-ce que vous aimeriez pouvoir faire qui ne soit pas possible actuellement ?

- Antisémitisme

-Avez-vous personnellement souffert de l'antisémitisme ? Si oui, quand ? Où ?
-Est-ce que des proches, des amis, en ont été victimes ? Si oui, quand ? Où ?
-Diriez-vous que vous êtes très inquiet par l'antisémitisme ?
-Constatez-vous une montée des actes antisémites en France ? Dans votre ville ?
-D'où vient l'antisémitisme d'après vous ?

- Socialisation politique

-Quel parti ou quel acteur politique est le plus à même de lutter contre l'antisémitisme ?
-Est-ce que vous votez ?

-Est-ce que vous parlez de l'élection à venir au sein de la communauté ?
-Est-ce que le rabbin s'exprime sur les élections ?
-[en 2022] Que pensez-vous d'Éric Zemmour ? De sa proposition d'interdire de donner des prénoms qui ne figurent pas dans le calendrier à des nouveau-nés ? d'interdire le port du voile dans l'espace public ?
-De Marine Le Pen ? De Valérie Pécresse ? D'Emmanuel Macron ?
-[idem] Que pensez-vous de la situation actuelle des juifs d'Ukraine ? Qu'est-ce qu'elle vous inspire sur la situation politique en France ?

-Est-ce que vous consultez des médias ? Si oui, lesquels ? (journaux, radio communautaires ?)
-[si président d'association, ou rabbin] Est-ce que vous avez des relations avec la mairie ? La Préfecture ? Si oui, à quel(s) sujet(s) ?

2. Le rapport au groupe

- « La communauté » juive

-Etes-vous ou avez-vous été membre d'une association juive ? D'une colonie de vacances ?
-Avez-vous ou avez-vous eu des responsabilités associatives ?
-Participez-vous à des événements communautaires (*hiloulot*, gala, etc.) ?

-Pouvez-vous me parler de votre communauté, ici, à [nom de la ville] ?
-Combien de membres compte-t-elle ?
-Ce chiffre évolue-t-il ? Si oui, comment et pourquoi ?
-Quels sont leurs profils ? Traditionnalistes, observants ?

-Quelles sont vos relations avec des juifs qui ne sont pas orthodoxes ?
-Pourriez-vous assister à un office libéral ? A la *bar-mitsva* d'un proche ?

Si loubavitch :
-Avez-vous déjà assisté à une *yehidout* ? À un *kinous* ?
-Si *chaliah* : en quoi consistent-vos activités ?

Si non-loubavitch :
-Que pensez-vous des loubavitch ?
-Est-ce que vous menez des actions communes avec les loubavitch ?

Si enseignant ou rabbin :
-Comment faites-vous pour assurer la transmission aux jeunes ?
-Tentez-vous de les préserver des influences extérieures ? Si oui, comment ?

- *Alya* et Israël

-L'envisagez-vous prochainement ?
-Avez-vous des proches, des amis qui l'ont faite ?
-Allez-vous souvent en Israël ? Dans quel cadre (tourisme, famille, études, etc.) ?

3. Le rapport au judaïsme

- L'éducation (reçue et donnée)

-Parlez-vous l'hébreu ? Où l'avez-vous appris ?
-Connaissez-vous une autre langue juive (yiddish, judéo-arabe, judéo-espagnol) ?

-[si homme] Avez-vous étudié en *yeshiva* ? Si oui, combien de temps ? Où ?
-[si femme] Avez-vous étudié dans un séminaire ? Si oui, combien de temps ? Où ?
-Et vos enfants ?
-Avez-vous le temps d'étudier le Talmud ? Si oui, quand et combien de temps ?

- La conception du judaïsme

-Quelle est votre conception du judaïsme ?
-Si vous deviez choisir *une mitsva*, quelle est celle qui vous parle le plus ?
-Diriez-vous que vous êtes *haredi*, orthodoxe, loubavitch, *Modern-Orthodox*, autre ?

Si *Baal techouva* :
Recherche du judaïsme :
-Quelles ont été vos motivations ?
-Avez-vous été accompagné par une personne en particulier ?
-Comment s'est fait ce retour ? Rapidement ou progressivement (semaines, mois) ?

Les effets :
-En quoi avez-vous changé votre pratique religieuse ?
-Qu'est-ce que cela change pour vous aujourd'hui en termes d'activité professionnelle ?
-De lieu de vie ?
-De relations amoureuses et sociales ?
-De rapport hommes/femmes ?
-Quel regard portez-vous sur votre *techouva* ? A amélioré tranquillité, confiance en vous ?
-Vous sentez-vous totalement accepté par la communauté que vous fréquentez ?

Annexe 3 – Tableaux de présentation des enquêtés

1.1 Enquêtés juifs, par date d'entretien

Enquêté	Date entretien	Age	Sexe	Lieu de résidence	Profession	Lieu d'étude	Entrée dans l'orthodoxie	Affiliation
Salomon	06/2018	29 ans	H	Paris	Étudiant	*Yeshiva* israélienne, université française	Par la naissance	*Haredi*
David	06/2018	30 ans	H	Les Lilas	*Chaliah*	*Yeshiva* israélienne	Par la naissance	Loubavitch
Moshe	06/2018	50 ans	H	Paris (XVIIIe)	*Chaliah*, rabbin	*Yeshiva* états-unienne	Par la naissance	Loubavitch
Aron	06/2018	50 ans	H	Paris (XIXe)	Enseignant	*Yeshiva* française	Par la naissance	Loubavitch
Ron	06/2018	70 ans	H	Paris (XIXe)	Enseignant	*Yeshiva* française	Par conversion interne	Loubavitch
Maurice	07/2018	70 ans	H	Paris (XIXe)	Fonctionnaire	Université française	Par conversion interne	Loubavitch
Samuel	07/2018	33 ans	H	Paris (XIXe)	Employé dans le privé	*Yeshiva* israélienne	Par la naissance	Loubavitch
Yakov	07/2018	70 ans	H	Les Lilas	Fonctionnaire	École juive	Par conversion interne	Loubavitch
Menahem	08/2018	35 ans	H	Saint-Mandé	Enseignant	*Yeshivot* états-unienne et israélienne	Par la naissance	*Haredi*
Benny	08/2018	35 ans	H	Vincennes	Cadre dans le public	Université française	Par conversion interne	*Modern-Orthodox*
Jérémy	10/2018	25 ans	H	Saint-Mandé	Étudiant	Université française	Par la naissance	*Modern-Orthodox*
Colette	11/2018	60 ans	F	Paris (XIXe)	Enseignante, directrice d'école juive	Collège talmudique britannique, formation de directrice	Par la naissance	*Haredi*
Bertrand	11/2018	54 ans	H	Suresnes	Trésorier de synagogue	Non précisé	-	Traditionnaliste
Diane	11/2018	38 ans	F	Paris (XVIe)	Enseignante	Université française	-	Traditionnaliste
Lyorel	11/2018	60 ans	F	Armentières-en-Brie	Enseignante en école juive	École juive	Par la naissance	*Haredi*
Laurent	11/2018	70 ans	H	Paris (XIXe)	Rabbin	*Yeshiva* française	Par conversion interne	*Haredi*
Frédéric	11/2018	43 ans	H	Arcachon	Rabbin	*Yeshiva* française	Par conversion interne	*Modern-Orthodox*
Raoul	11/2018	50 ans	H	Paris	Président d'association, consultant	Non précisé	Par la naissance	*Haredi*

Claude	11/2018	44 ans	H	Paris	Président d'association	Non précisé	-	Traditionnaliste
Alain	12/2018	58 ans	H	Paris (XVIe)	Rabbin, cadre dans le privé	*Yeshivot* étrangères	Par conversion interne	*Modern-Orthodox*
Nicolas	12/2018	37 ans	H	Suresnes	Cadre dans le privé	Grande école	Par la naissance	*Modern-Orthodox*
Abel	12/2018, 04/2022	55 ans	H	Paris (XVIIe)	Rabbin	Université française	Par la naissance	*Haredi*
Adam	12/2018	60 ans	H	Strasbourg	Profession libérale	*Yeshiva* française	Par la naissance	*Haredi*
Ethan	12/2018	40 ans	H	Paris (XVIe)	Cadre dans le privé	Grande école	Par la naissance	*Modern-Orthodox*
Fabien	12/2018	36 ans	H	Paris	Cadre dans le privé	Université française	Par conversion interne	*Modern-Orthodox*
Yaïr	12/2018	43 ans	H	Meaux	Cadre dans le privé	Non précisé	Par conversion	Loubavitch
Hava	12/2018	40 ans	F	Meaux	Employée dans le privé	Université française/IRTS	Par conversion	Loubavitch
Quentin	12/2018	30 ans	H	Strasbourg	Enseignant	Université française	Par la naissance	*Modern-Orthodox*
Zvi	01/2019	37 ans	H	Le Raincy	Rabbin	Grande école	Par conversion interne	*Haredi*
Ilan	01/2019	40 ans	H	Toulon	Profession libérale	Université française	-	Traditionnaliste
Haïm	01/2019	34 ans	H	Strasbourg	Profession libérale	*Yeshiva* israélienne, université française	Par la naissance	*Haredi*
Léa	01/2019, 04/2022	29 ans	F	Strasbourg	Cadre dans le privé	Université française, séminaire	Par la naissance	*Haredi*
Isaac	01/2019	31 ans	H	Strasbourg	Non précisé	Filière professionnelle	-	*Massorti*
Sarah	01/2019	65 ans	F	Strasbourg	Enseignante	Université française	Par la naissance	*Modern-Orthodox*
Jarod	01/2019	55 ans	H	Strasbourg	Rabbin	Séminaire rabbinique de France	Par la naissance	*Modern-Orthodox*
Liliane	02/2019	55 ans	F	Strasbourg	Directrice d'école	Non précisé	Par la naissance	Loubavitch
André	02/2019	29 ans	H	Strasbourg	Cadre dans le privé	Grande école	Par la naissance	*Modern-Orthodox*
Judith	02/2019	58 ans	F	Strasbourg	Enseignante	Université française	-	Traditionnaliste

Sophie	02/2019	19 ans	F	Strasbourg	Étudiante	Université française	-	Traditionnaliste
Haya	02, 10/2019, 04/2022	58 ans	F	Strasbourg	Profession libérale	Université française	Par conversion interne	*Haredi*
Marcel	02/2019	58 ans	H	Strasbourg	Rabbin	Séminaire rabbinique de France	Par la naissance	*Modern-Orthodox*
Noam	02/2019	55 ans	H	Strasbourg	Rabbin	*Yeshiva* israélienne, Séminaire rabbinique de France	Par la naissance	*Haredi*
Saul	02/2019	38 ans	H	Strasbourg	Rabbin	*Yeshivot* étrangères	Par la naissance	Loubavitch
Ruben	02/2019	29 ans	H	Strasbourg	Cadre dans le privé	École d'ingénieur	Par la naissance	*Haredi*/sortant
Esther	02/2019	46 ans	F	Meaux	Sans profession	Non précisé	Par conversion	Traditionnaliste
Nathan	02/2019	55 ans	H	Paris (IXe)	Rabbin	*Yeshivot* française et israélienne	Par la naissance	*Haredi*
Yoël	02/2019	38 ans	H	Suresnes	*Chaliah*, directeur d'école juive	Non précisé	Par la naissance	Loubavitch
Israël	02/2019	65 ans	H	Paris (XIXe)	Rabbin	Université suisse	Par la naissance	*Haredi*
Didier	06/2019	65 ans	H	Meaux	Président d'association, fonctionnaire	Non précisé	Par la naissance	*Modern-Orthodox*
Martine	07/2019	66 ans	F	Paris (XIe)	Profession libérale	Non précisé	Par la naissance	*Modern-Orthodox*
Ariel	10/2019	50 ans	H	Strasbourg	Profession libérale	Université française, *yeshiva* française	Par la naissance	*Haredi*
Amos	10/2019	30 ans	H	Strasbourg	Enseignant en école juive	Non précisé	Par la naissance	*Haredi*
Elie	10/2019	30 ans	H	Strasbourg	Enseignant	Université française	-	Traditionnaliste
Benjamin	10/2019	30 ans	H	Strasbourg	Cadre dans le privé	*Yeshivot* états-unienne et israélienne	Par la naissance	*Modern-Orthodox*
Levi	10/2019	30 ans	H	Strasbourg	Rabbin	*Yeshiva* israélienne	Par la naissance	*Haredi*
Jacob	10/2019	30 ans	H	Strasbourg	Président d'association	Université française	Par la naissance	*Modern-Orthodox*
Corinne	10/2019	30 ans	F	Strasbourg	Enseignante en école juive	Université française	Par la naissance	*Haredi*

Roni	10/2019	30 ans	H	Strasbourg	Enseignant en école juive, directeur d'école juive	*Yeshiva* israélienne	Par la naissance	*Haredi*
Pascal	10/2019	30 ans	H	Strasbourg	Directeur d'école juive	Université française, *yeshiva* française	Par la naissance	*Modern-Orthodox*
Yossef	11/2019	83 ans	H	Tresserve	Rabbin	*Yeshivot* française et israélienne	Par la naissance	*Haredi*
Shmuel	11/2019	46 ans	H	Tresserve	Enseignant	*Yeshiva* française	Par la naissance	*Haredi*
Samson	11/2019	60 ans	H	Aix-les-Bains	Directeur d'école juive	Yeshivot française et israélienne	Par la naissance	*Haredi*
Yan	11/2019	52 ans	H	Tresserve	Enseignant en école juive	*Yeshiva* française	Par la naissance	*Haredi*
Tobie	11/2019	36 ans	H	Tresserve	Enseignant en école juive	*Yeshivot* française et israélienne	Par la naissance	*Haredi*
Ytzhak	11/2019	35 ans	H	Aix-les-Bains	Enseignant en école juive, rabbin	*Yeshivot* israélienne et française	Par la naissance	*Haredi*
Haarold	11/2019	34 ans	H	Aix-les-Bains	Directeur d'école juive	*Yeshivot* israélienne et française	Par la naissance	*Haredi*
Mendi	11/2019	74 ans	H	Tresserve	Enseignant en école juive	*Yeshivot* française et israélienne	Par la naissance	*Haredi*
Nicole	11/2019	47 ans	F	Paris (XVIe)	Fonctionnaire	Grande école	Par la naissance	*Modern-Orthodox*
Yoan	11/2019	55 ans	H	Aix-les-Bains	Enseignant, président de la communauté	*Yeshivot* israéliennes	Par la naissance	*Haredi*
Tomer	11/2019	41 ans	H	Aix-les-Bains	*Chaliah*, enseignant	Université israélienne	Par la naissance	Loubavitch
Hubert	11/2019	66 ans	H	Aix-les-Bains	Enseignant, rabbin	*Yeshivot* israéliennes	Par la naissance	*Haredi*
Michel	11/2019	35 ans	H	Aix-les-Bains	Enseignant en école juive	*Yeshiva* française	Par la naissance	*Haredi*
Dan	01/2020	61 ans	H	Jérusalem	Rabbin	*Yeshivot* israéliennes	Par la naissance	*Haredi*
Josué	01/2020	49 ans	H	Paris (XVIe)	Rabbin	*Yeshiva* états-unienne	Par la naissance	Loubavitch
Salomé	04/2022	36 ans	F	Strasbourg	Rabbin	Université française, séminaire britannique	-	Libéral
Diego	04/2022	71 ans	H	Paris	Profession libérale	Université française	-	Traditionnaliste

1.2 Responsables administratifs et politiques

Enquêté	Date entretien	Ville d'exercice	Fonctions
Charles	02/2019	Ermont	Conseiller municipal
Aimée	10/2019	Strasbourg	Employée du Consistoire d'Alsace
Patrick	10/2019	Strasbourg	Responsable administratif de la ville
Luc	10/2019	Strasbourg	Responsable administratif du Conseil Départemental du Bas-Rhin
Isabelle	10/2019	Strasbourg	Responsable administrative de la Région Grand-Est
Jean	11/2019	Aix-les-Bains	Conseiller municipal
Franck	12/2019	Aix-les-Bains	Conseiller municipal
William	12/2019	Aix-les-Bains	Employé de la piscine municipale puis d'agglomération
Christophe	12/2019	Tresserve	Conseiller municipal
Fernand	01/2020	Meaux	Conseiller municipal
Julien	01/2020	Paris	Responsable administratif du MESR
Nathalie	02/2020	Paris	Responsable administrative du Bureau Central des Cultes
Léo	02/2020	Paris	Responsable administratif du Bureau Central des Cultes

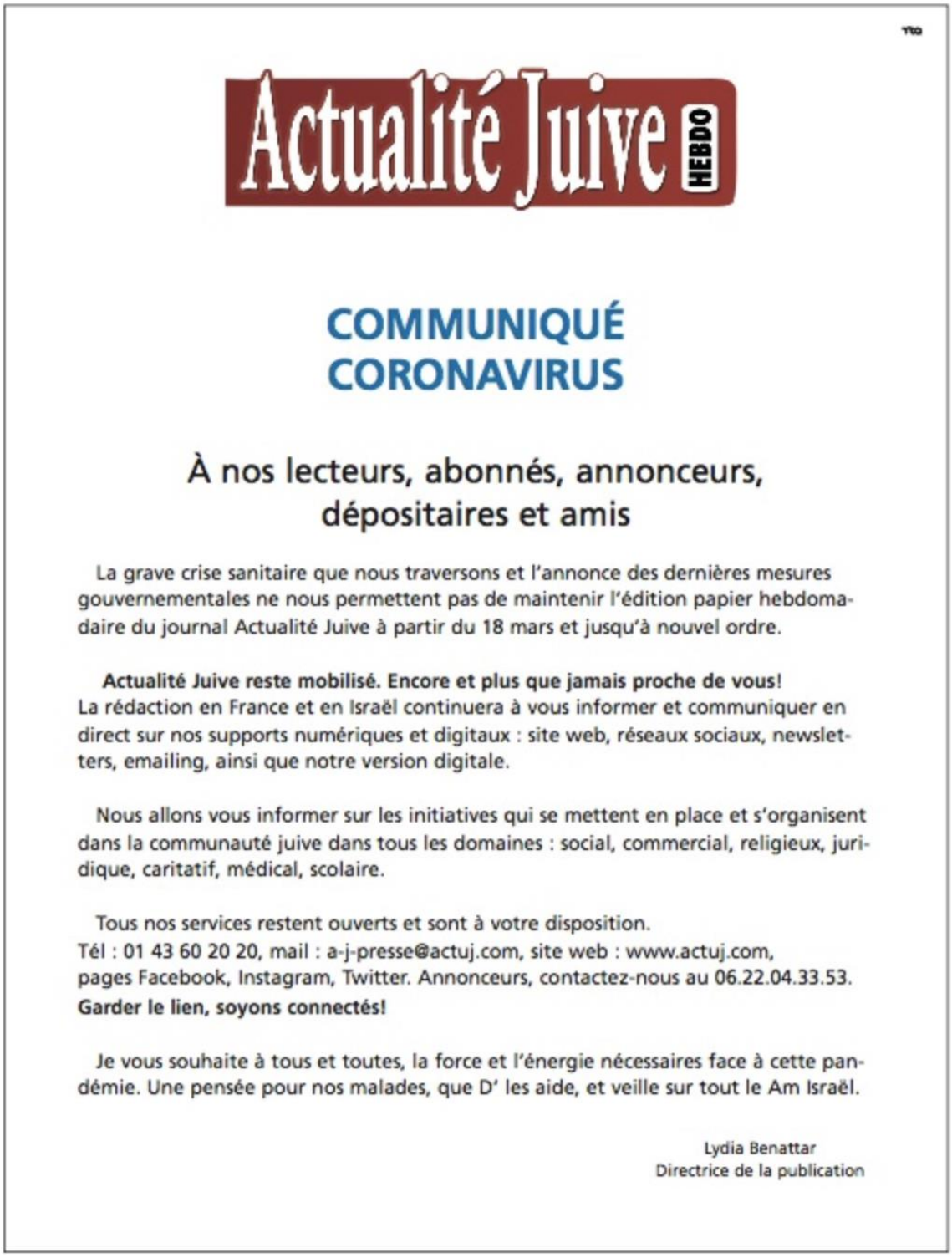
Annexe 4 – Tableau des observations

Date	Type d'observation	Lieu	Durée
04/06/2018	Entretien[2631] au *Beth Habad* des Etudiants	Paris	1h 30 min
06/06/2018	Entretien au *Beth Habad* des Etudiants	Paris	1h
12/06/2018	Entretien au *Beth* Loubavitch Européen	Paris	2h
29/06/2018	Entretien à domicile	Paris	1h
17/07/2018	Entretien sur lieu de travail orthodoxe	Paris	1h
09/08/2018	Entretien dans une synagogue, visite du lieu	Paris	1h 30 min
16/11/2018	Office de *shabbat*	Paris	1h 30 min
18/11/2018	Entretien à domicile, visite du domaine orthodoxe	Armentières-en-Brie	4h
25/11/2018	Entretien dans une synagogue	Suresnes	1h
26/11/2018	Entretien dans une *yeshiva*, visite du lieu	Paris	2h
27/11/2018	Soirée de *Rosh Hashana* de la *Hassidout*	Paris	4h
03/12/2018	Allumage public de *Hannoucca*	Paris	1h
09/12/2018	Entretien dans une synagogue, visite du lieu	Paris	2h
14/12/2018	*Bar-mitsva*	Paris	3h
30/01/2019	Entretien dans un *kollel*	Strasbourg	1h 30 min
30/01/2019	Entretien à domicile	Strasbourg	2h
31/01/2019	Entretien dans un *kollel*	Strasbourg	2h
01/02/2019	Entretien dans une école	Strasbourg	1h 30 min
02/02/2019	Repas de *shabbat* à domicile	Strasbourg	3h
03/02/2019	Entretien à domicile	Strasbourg	2h
03/02/2019	Entretien à domicile	Strasbourg	3h 30 min
04/02/2019	Entretien au Consistoire, visite du lieu	Strasbourg	1h 30 min
04/02/2019	Entretien au Consistoire	Strasbourg	2h
20/02/2019	Entretien à domicile	Meaux	4h
20/02/2019	Entretien dans une synagogue	Paris	1h
22/02/2019	Entretien dans une école, visite du lieu	Paris	2h
28/02/2019	Soirée de présentation du SPCJ dans une synagogue	Suresnes	2h
26/02/2019	Entretien dans une *yeshiva*	Paris	2h
11/03/2019	Repas au *Beth* Loubavitch des Étudiants avec enquêté	Paris	2h
16/03/2019	Conférence sur le travail *casher* dans une synagogue	Vincennes	1h 30 min
19/03/2019	Conférence sur l'éthique dans une synagogue	Neuilly-sur-Seine	1h 30 min
12/04/2019	Office de *Pessah* (*Hol Hamoed*, jour de mi-fête)	Meaux	4h
21/05/2019	Cours sur le genre dans le Talmud	Paris	2h
22/05/2019	Repas de *Lag BaOmer* dans une salle communautaire	Meaux	4h
23/05/2019	Parade de *Lag BaOmer*	Sarcelles	2h
14/06/2019	Office de *shabbat*	Paris	2h
19/06/2019	Cours sur le genre dans le Talmud	Paris	2h
26/06/2019	Entretien dans une salle communautaire	Meaux	1h 30 min
26/06/2019	Cours sur la *techouva*	Meaux	1h 30 min

[2631] Compte tenu de l'explication donnée en introduction, n'apparaissent pas dans ce tableau les entretiens réalisés par téléphone, ou dans un lieu neutre (café, lieu de travail non orthodoxe).

16/10/2019	Entretien au Consistoire	Strasbourg	1h 30 min
17/10/2019	Entretien à domicile	Strasbourg	1h 30 min
17/10/2019	Repas de *souccot* à domicile	Strasbourg	7h
18/10/2019	Entretien au Consistoire	Strasbourg	1h 30 min
18/10/2019	Entretien au Consistoire	Strasbourg	2h 30 min
18/10/2019	Repas de *souccot* au Consistoire	Strasbourg	2h
19/10/2019	Entretien à domicile	Strasbourg	1h 30 min
20/10/2019	Entretien dans une école, visite du lieu	Strasbourg	1h
20/10/2019	Entretien dans une école, visite du lieu	Strasbourg	1h 30 min
22/10/2019	Repas dans un restaurant loubavitch avec enquêté	Paris	2h
20/11/2019	Entretien à domicile	Tresserve	1h 30 min
21/11/2019	Entretien dans une école	Tresserve	1h
21/11/2019	Entretien dans une *yeshiva*	Aix-les-Bains	1h 30 min
21/11/2019	Entretien à domicile, déjeuner	Aix-les-Bains	4h
22/11/2019	Entretien dans une école	Aix-les-Bains	1h 30 min
23/11/2019	Repas de shabbat à domicile	Aix-les-Bains	4h
24/11/2019	Entretien dans une école	Tresserve	1h 30 min
05/12/2019	Repas dans un restaurant loubavitch avec enquêtée	Paris	2h 30 min
18/12/2019	Entretien à domicile	Aix-les-Bains	2h
19/12/2019	Entretien dans une école	Aix-les-Bains	2h 30 min
19/12/2019	Entretien à domicile	Aix-les-Bains	2h
19/12/2019	Office breslev	Aix-les-Bains	1h
12/01/2019	Office de *shabbat*	Paris ?	1h
18/01/2019	*Mélavé Malka* (repas de sortie de *shabbat*) dans une salle des congrès	Aubervilliers	3h
28/01/2019	Entretien dans une école	Paris	1h 30 min
22/04/2020	Cours de *kirouv* en ligne sur le couple	Paris	1h
12/05/2021	Cours en ligne sur le genre dans le Talmud	Paris	1h
23/11/2021	Soirée de *Rosh Hashana* de la *Hassidout*	Paris	4h
28/11/2021	Allumage public de *Hannoucca*	Paris	1h
29/11/2021	Allumage public de *Hannoucca*	Paris	1h
29/11/2021	Allumage public de *Hannoucca*	Paris	1h
01/12/2021	Allumage public de *Hannoucca*	Paris	1h
03/02/2022	Concert de musique orthodoxe	Paris	3h

Annexe 5 – Suspension de la diffusion papier d'Actualité Juive



Actualité Juive HEBDO

COMMUNIQUÉ CORONAVIRUS

À nos lecteurs, abonnés, annonceurs, dépositaires et amis

La grave crise sanitaire que nous traversons et l'annonce des dernières mesures gouvernementales ne nous permettent pas de maintenir l'édition papier hebdomadaire du journal Actualité Juive à partir du 18 mars et jusqu'à nouvel ordre.

Actualité Juive reste mobilisé. Encore et plus que jamais proche de vous!
La rédaction en France et en Israël continuera à vous informer et communiquer en direct sur nos supports numériques et digitaux : site web, réseaux sociaux, newsletters, emailing, ainsi que notre version digitale.

Nous allons vous informer sur les initiatives qui se mettent en place et s'organisent dans la communauté juive dans tous les domaines : social, commercial, religieux, juridique, caritatif, médical, scolaire.

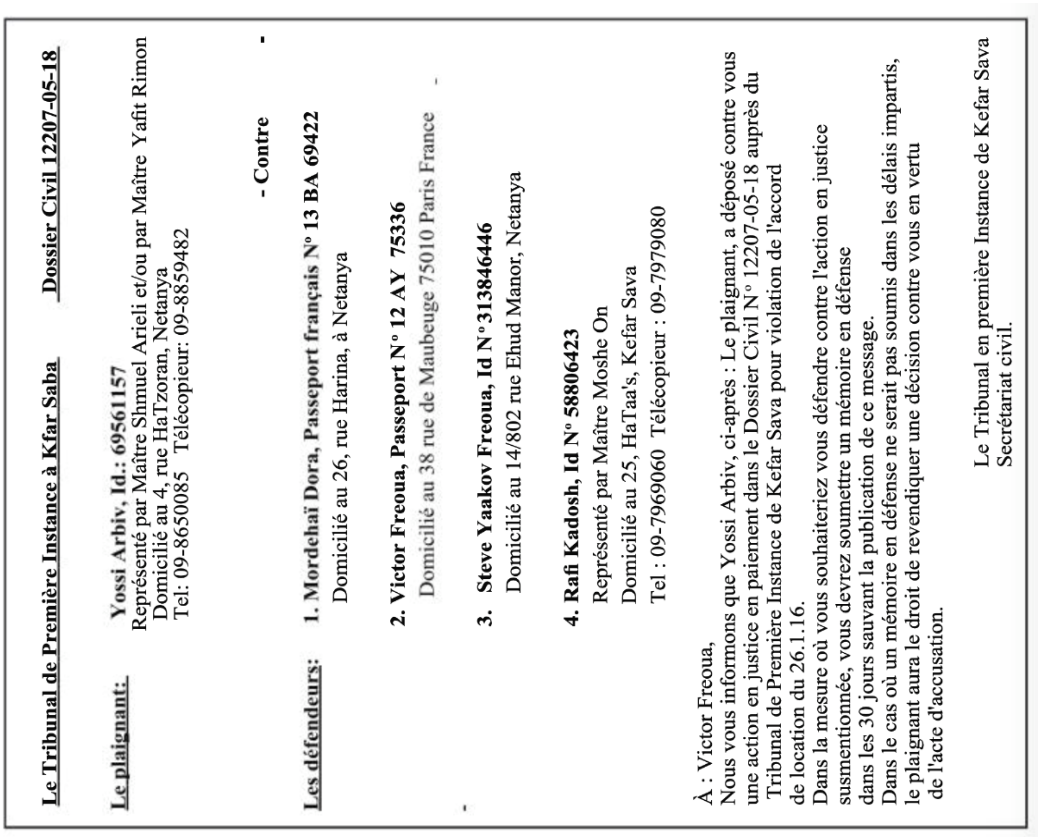
Tous nos services restent ouverts et sont à votre disposition.
Tél : 01 43 60 20 20, mail : a-j-presse@actuj.com, site web : www.actuj.com,
pages Facebook, Instagram, Twitter. Annonceurs, contactez-nous au 06.22.04.33.53.
Garder le lien, soyons connectés!

Je vous souhaite à tous et toutes, la force et l'énergie nécessaires face à cette pandémie. Une pensée pour nos malades, que D' les aide, et veille sur tout le Am Israël.

Lydia Benattar
Directrice de la publication

Source : *Actualité Juive*

Annexe 6 – Convocation d'un justiciable français assigné en justice en Israël



Le Tribunal de Première Instance à Kfar Saba **Dossier Civil 12207-05-18**

Le plaignant: **Yossi Arbiv, Id.: 69561157**
Représenté par Maître Shmuel Arieli et/ou par Maître Yafit Rimon
Domicilié au 4, rue HaTzoran, Netanya
Tel: 09-8650085 Télécopieur: 09-8859482

- Contre -

Les défendeurs: **1. Mordehaï Dora, Passeport français N° 13 BA 69422**
Domicilié au 26, rue Harina, à Netanya

2. Victor Freoua, Passeport N° 12 AY 75336
Domicilié au 38 rue de Maubeuge 75010 Paris France

3. Steve Yaakov Freoua, Id N° 313846446
Domicilié au 14/802 rue Ehud Manor, Netanya

4. Rafi Kadosh, Id N° 58806423
Représenté par Maître Moshe On
Domicilié au 25, HaTaa's, Kefar Sava
Tel : 09-7969060 Télécopieur : 09-7979080

À : Victor Freoua,
Nous vous informons que Yossi Arbiv, ci-après : Le plaignant, a déposé contre vous une action en justice en paiement dans le Dossier Civil N° 12207-05-18 auprès du Tribunal de Première Instance de Kefar Sava pour violation de l'accord de location du 26.1.16.
Dans la mesure où vous souhaiteriez vous défendre contre l'action en justice susmentionnée, vous devrez soumettre un mémoire en défense dans les 30 jours sauvant la publication de ce message.
Dans le cas où un mémoire en défense ne serait pas soumis dans les délais impartis, le plaignant aura le droit de revendiquer une décision contre vous en vertu de l'acte d'accusation.

Le Tribunal en première Instance de Kefar Sava
Secrétariat civil.

Source : *Haguesher*, n°545, 08/05/2019, p. 15.

Annexe 7 – Haguesher, sous les auspices de la Torah



HAGUESHER
EDITION HEBDOMADAIRE
INTERNATIONALE EN FRANÇAIS
3, Bd Albert Camus 95200 Sarcelles - France
Tel : 09.81.61.17.81 Fax : 09.81.38.15.13
office@haguesher.com CPPAP : 0522 I 89923
Israël : 02-9959990/1 fr@haguesher.com
Prix : France : 1,20 € Israël : 5 Sh. Autres pays : 2,20 €.
Date : 5 février 2020 – numéro 575

Directeur de la publication
Yaakov Marciano
Rédacteur en chef de l'information
Daniel Haïk
Conseiller spécial à la rédaction
Yonathan Bendennoune
Conseiller de la rédaction
Michaël Sussan
Publicités
France : Shlomith Kanoui: 06.67.00.45.33
Mamu : 06.95.37.57.62
Israël : 02-9959990 / Daniel Ohnouna
Coordination-Secrétariat
Evelyne Zagury
Mise en page et design
Ethel Ifrah
Corrections
Sophie Medina
Photos
Shutterstock, Flash90, Reuters.
Impression Israël
Kessafim Globes s.a.r.l.
53 rue Haetsel Richon Letsion 03-9538952
Impression France
La Courneuve (93) © ISSN : 2492-7554
www.riccobono-imprimeurs.com

Ce journal contient des enseignements de Torah.
Nous vous recommandons donc de ne pas le jeter,
ni de l'introduire en des endroits incompatibles avec
le respect qui lui est dû. Utilisez la Guéniza.

Source : *Haguesher*

Annexe 8 – Présence du rabbi loubavitch en dehors du mouvement

Concert de musique orthodoxe, Paris, 03/02/2022



Source : photographie de l'auteur

Annexe 9 – Souccot mobiles

9.1 *Soucca* mobile Avenue de Flandres, XIX^{e} arrondissement de Paris, 28/09/2021



Source : photographie de l'auteur

9.2 *Soucca* mobile rue André Karman, Aubervilliers, 29/09/2021



Source : photographie de l'auteur

Annexe 10 – Appels à voter pour un parti religieux aux élections israéliennes, Haguesher

10.1 Appel du journal



Source : *Haguesher*[2632]

[2632] *Haguesher*, n°556, brochure spéciale, 17/09/2019, p8-9

10.2 Appel d'un rabbin



Source : *Haguesher*[2633]

Annexe 11 – Décrets encadrant l'abattage rituel

Date	**Décret**	**Objet**
18/04/1964	64-334	Art 2 : dispense d'étourdissement pour l'« *égorgement rituel* »
23/09/1970	70-886	Art 1 : habilitation des sacrificateurs rituels
01/10/1980	80-791	Art 8 : immobilisation obligatoire de l'animal avant abattage Art 9 : dispense d'étourdissement en cas d'abattage rituel Art 10 : abattage rituel obligatoirement en abattoir et par des « *sacrificateurs habilités par les organismes religieux agréés, sur proposition du ministre de l'intérieur* »
20/05/1981	81-606	Art 2 : ajout d'un alinéa à l'art 11 du décret 80-791, sur l'agrément des installations, appareils et instruments utilisés
25/07/1982	0171	Agrément d'un organisme religieux habilitant des sacrificateurs rituels
01/10/1997	97-903	Art 8 : dispense d'étourdissement pour l'« *abattage rituel* » Art 11 : abattage rituel obligatoirement en abattoir Art 12 : immobilisation de l'animal avant et pendant la saignée obligatoire Art 13 : habilitation des sacrificateurs rituels Art 14 : commission consultative de vérification des installations Art 18 : suppression du titre III du décret 80-791, dont les articles 8, 9, 10 et 11 Art 21 : amende en cas d'abattage en dehors d'un abattoir, d'absence d'immobilisation de l'animal, d'utilisation de matériels non autorisé par arrêté, de pratiquer un abattage sans habilitation
01/08/2003	2003-768	Art 6 : abrogation du décret 97-903

Source : élaboration de l'auteur

[2633] *Haguesher*, n°556, brochure spéciale élections, 17/09/219, p5

Annexe 12 – Allumages publics de Hannoucca

12.1 *Hannoucciah* mobile, aux abords du Champ de Mars, Paris, 28 novembre 2021



Source : photographie de l'auteur

12.2 Place du Champ de Mars, Paris, 28 novembre 2021



Source : photographie de l'auteur

Notamment, de gauche à droite, Patrick Haddad, maire de Sarcelles, Anne Hidalgo, maire de Paris, Francis Khalifat, Président du Crif, Jeanne d'Hauteserre, maire du VIIIe arrondissement de Paris, Joël Mergui, Président du Consistoire, Meyer Habib, député.

12.3 Annonce de l'allumage dans la station de métro Ternes, XVII[e] arrondissement, Paris, novembre 2021



Source : photographie de l'auteur

12.4 Diffusion d'un discours du rabbi lors d'un allumage de *Hannoucca*, Champ de Mars, Paris, 28 novembre 2021



Source : photographie de l'auteur

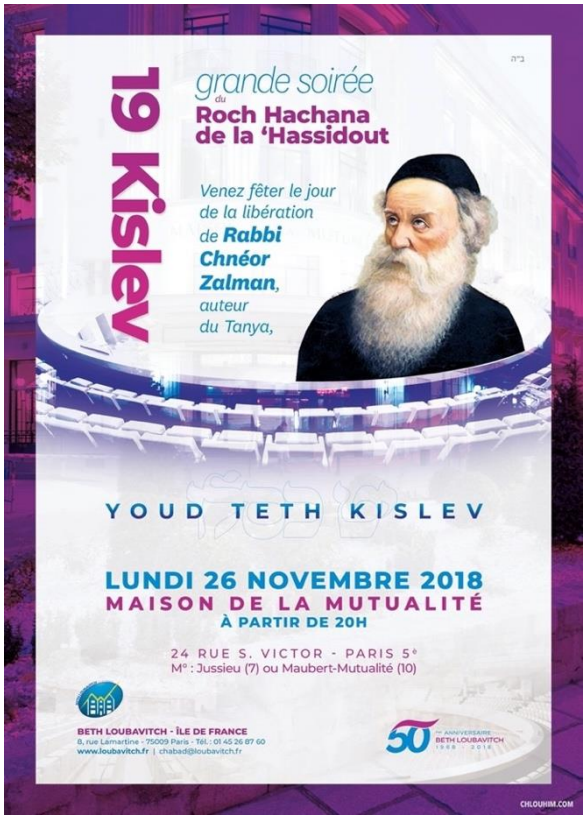
12.4 Programme des allumages de *Hannoucca* par le mouvement loubavitch, 2021

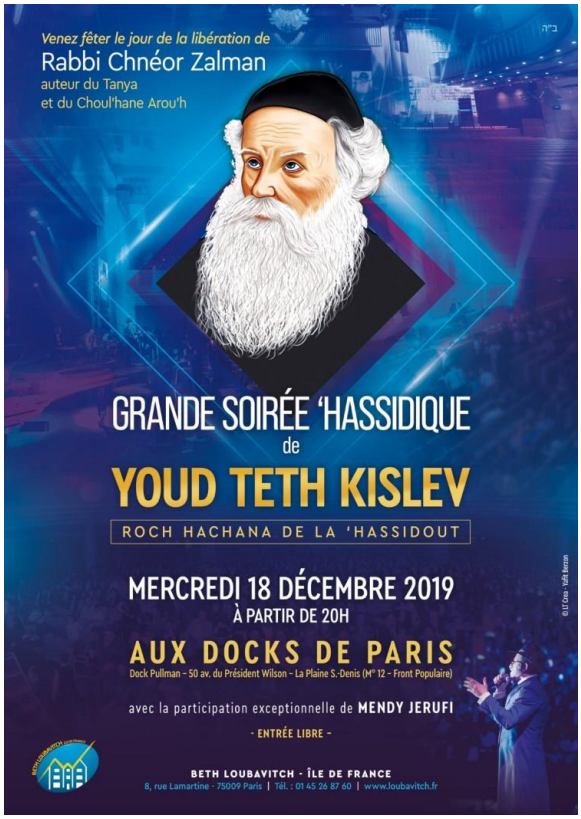
Départ	Date	Heure	Lieu de l'allumage
75001	Lundi 29 nov	18:30	Place Vendôme **75001 Paris**
75002	Mardi 30 nov	18:30	Place de la Bourse (face au palais Brongniart) **75002 Paris**
75003	Mercredi 1 dec	18:00	10 rue saint claude **75003 Paris**
75008	Dimanche 28 nov	17:30	Place de l'Étoile, angle Champs Élysées & av de Friedland **75008 Paris**
75009	Mardi 30 nov	18:30	16 rue de Mogador **75009 Paris**
75010	Dimanche 28 nov	18:00	Place Colonel Fabien **75010 Paris**
75011	Mercredi 1 dec	17:00	Boulevard de Belleville marché de Belleville **75011 Paris**
75012	Jeudi 2 dec	19:30	Place d'aligre **75012 Paris**
75014	Mardi 30 nov	19:00	Place Victor et Hélène Basch (métro : Alésia) **75014 Paris**
75015	Jeudi 2 dec	19:30	33 rue peclet paris **75015 Paris**
75016	Dimanche 28 nov	6:00	Place Jean Lorrain / marché d'auteuil **75016 Paris**
75016	Dimanche 5 dec	18:00	Marché porte de s. Cloud **75016 Paris**
75017	Mercredi 1 dec	19:00	Place des Ternes **75017 Paris**
75017	Mercredi 1 dec	20:00	Porte Maillot (face au 12/14 place du général Koening) **75017 Paris**
75018	Samedi 4 dec	20:00	Place Guy Môquet **75018 Paris**
75019	Mardi 30 nov	20:00	Coin avenue de flandres et rue Riquet **75019 Paris**
60	Dimanche 28 nov	19:30	Espace culturel Edmond rostand pl de la République 60560 **Orry-la-Ville**
78	Dimanche 5 dec	18:00	Devant le château de **Versailles**
78	Dimanche 28 nov	17:30	Rue Émile Zola - **HOUILLES**
78	Lundi 29 nov	20:00	Place Étienne François Choiseul 78180 **Montigny le Bretonneux**
91	Samedi 4 dec	20:30	Place Ste. Thérèse - **Savigny sur orge**
91	Mardi 30 nov	19:00	Parc Mandela à **Longjumeau**
91	Samedi 4 dec	20:00	Beth habad massy 56 quater rue de longjumeau 91300 **Massy**
91	Dimanche 28 nov	17:30	22 rue du bel air 91090 **Lisses**
91	Dimanche 5 dec	17:30	7 avenue de Villeroy 91540 **Mennecy**
91	Dimanche 5 dec	17:30	Synagogue **Athis Mons**
92	Dimanche 28 nov	18:00	Place Maréchal Foch **Nanterre**
92	Jeudi 2 dec	19:30	1 Place Jane Rhodes 92350 **Le Plessis Robinson**
92	Mardi 30 nov	19:15	Maison Walewska, 7 rue De Montmorency, 92100 **Boulogne**
92	Mardi 30 nov	19:30	Place Pompidou 92300 **Levallois**
92	Dimanche 28 nov	18:30	Parvis de l'Atrium 885 Avenue Roger Salengro 92370 **Chaville**
92	Dimanche 28 nov	16:30	Place de l'hôtel de ville 92600 **Asnières-sur-seine**
92	Dimanche 5 dec	19:00	Place de la mairie de **Puteaux**
93	Dimanche 5 dec	19:00	Place de la Mairie, 93160 **Noisy le Grand**
93	Dimanche 28 nov	18:00	Place Leon Blum 93310 **Le Pre S. Gervais**
93	Dimanche 5 dec	17:00	51 avenue du général Leclerc **Sevran**
93	Mercredi 1 dec	20:00	Sur la place de l'Hôtel de ville 1 Pl. Foch, 93220 **Gagny**
93	Dimanche 5 dec	16:30	Devant la Mairie d'**Aubervilliers**
93	Mercredi 1 dec	19:30	Parc stalingrad **Pantin**
94	Lundi 29 nov	19:00	Derrière la mairie de Place Pierre semard **Villeneuve-Saint-Georges**
94	Lundi 29 nov	20:00	Place de la mairie **Bonneuil sur marne**
94	Dimanche 28 nov	18:00	Espace J.M Poirier 1 Esplanade 18 Juin 1940 / **Sucy en brie**
94	Mercredi 1 dec	19:30	56 rue de la Saussaie 94320 **Thiais**
94	Jeudi 2 dec	19:30	Place de la Mairie -place de la demie lune **Choisy le roi**
94	Lundi 29 nov	19:00	Esplanade georges Marrane (face à l'hôtel de Ville) **Ivry sur seine**
94	Mardi 30 nov	19:30	Place du marché de la ferme **Boissy st léger**
94	Lundi 29 nov	20:00	Place de la mairie de **Bry Sur Marne**
94	Mardi 30 nov	19:00	Lac de **Créteil**
94	Jeudi 2 dec	18:30	Devant Hypercacher (Rattatouile) **Créteil**
94	Mercredi 1 dec	19:30	Place Lenine **Champigny sur marne**
95	Samedi 4 dec	20:30	Devant la grande synagogue de **Sarcelles** 74 Avenue Paul Valery
95	Lundi 29 nov	19:30	Cours de Beth Israël 9 ruelle des jardins 95410 **GROSLAY**
95	Jeudi 2 dec	20:00	Bord du Lac d'**Enghien**

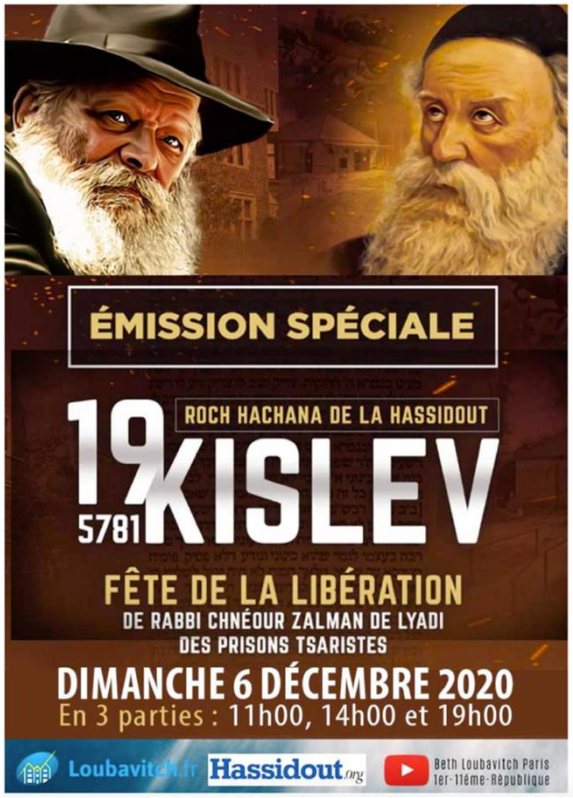
Source : site internet du mouvement loubavitch en France[2634]

[2634] https://www.loubavitch.fr/hanouccah/allumage-public, consulté le 09/08/2022

Annexe 13 – Affiches d'anniversaires de la naissance de la pensée loubavitch, 2018- 2021









Source : hassidout.org

ÉCOLE PRIVÉE JUIVE DE LYON

SUBVENTIONNÉE PAR LE FONDS SOCIAL JUIF UNIFIE
SOUS CONTRAT SIMPLE AVEC L'ETAT

40, rue Alexandre Boutin - 69100 VILLEURBANNE
Tél. (78) 52.44.87 & 24.38.91

Lyon, le בס"ד

Chers Parents,

L'Ecole Juive de Lyon, sous contrat simple avec l'Etat, dispense :

* Un Enseignement Général conforme aux programmes officiels de l'Education Nationale.

* Un Enseignement Juif adapté à tous les niveaux, permettant un approfondissement de notre culture la plus authentique.

Dans une ambiance saine et studieuse, vos enfants sont à l'abri de toutes les tentations de la vie actuelle et de ses excès.

L'Ecole Juive accueille vos enfants à partir de 4 ans :

— Jardin d'Enfants
— Ecole Primaire
— C.E.S. de la 6' à la 3'

L'Ecole Juive permet à votre enfant de s'épanouir dans le respect des valeurs traditionnelles et dans l'attachement à la Communauté et à ISRAEL.

Pensez-y et dans cette attente.

Nous vous prions de croire, Chers Parents, à l'assurance de notre Cordial Chalom.

Le Rabbin Régional Président Statutaire.	*Le Rabbin.*	*Le Président du Comité Exécutif.*	*Le Président des Parents d'Elèves*
Richard WERTENSCHLAG	Jacques POULTORAK	Robert FISCHEL	Alain LEWI

INSCRIPTIONS

DU LUNDI AU JEUDI de 9 H 00 à 12 H 00 et de 14 H 00 à 17 H 00

LE MOIS DE JUILLET

Permanence de 10 H 00 à 12 H 00

Munissez-vous du livret de famille et du dernier bulletin scolaire. Pour plus de renseignements, téléphonez au 24-38-91 ou retournez la carte ci-jointe.

IMPORTANT : Les inscriptions ne seront définitives qu'après examen du dossier scolaire.

REGLEMENT INTERIEUR

DU COLLEGE PRIVE JUIF DE LYON

I) BUTS DE L'ECOLE JUIVE

* Encourager enfants et Parents à l'étude de la Torah et à l'accomplissement des Mitsvot ainsi qu'à vivre les problèmes qui se posent à la Communauté et à Israël.

* Dispenser un enseignement juif authentique parrallèlement à un enseignement général conforme aux programmes de l'Education Nationale et ce, dans un climat d'équilibre et d'harmonie.

* L'Enseignement et l'action de l'Ecole doivent, en tous points, être conformes à nos prescriptions religieuses et aux recommandations des Guedolei Hatorah.

II) HORAIRE SCOLAIRE

L'Ecole Juive de LYON dispense son enseignement
- du lundi au jeudi de 8 h 30 à 17 h 30 et
- le vendredi de 8 h 30 à 12 h 30.

Une cantine scolaire est en place, obligatoire pour tous les élèves du primaire et du secondaire.

III) ARRIVEE

Les élèves se présenteront à l'Ecole quelques minutes avant 8 h 30 dans une tenue décente et en état de propreté. Les garçons doivent avoir une casquette ou une Kippa et, à partir de la 6ème, les filles porteront une jupe ou une robe couvrant les genoux.

Ils se rendront directement dans la cour de récréation. Les élèves ne doivent apporter à l'Ecole que les objets nécessaires à l'activité scolaire du jour. Les élèves du secondaire doivent toujours avoir leur carnet de correspondance sur eux.

Tout élève doit éviter d'apporter de l'argent, des bijoux de valeur ou des gadgets.

IV) CIRCULATION

Il est interdit aux élèves de pénétrer sans autorisation dans une salle de classe, dans la cuisine ou dans l'ascenseur, de circuler dans les couloirs, de monter dans les étages, de jeter des papiers par terre.

STRACK Frédéric| Thèse de doctorat | décembre 2022

V) CLASSE

Les élèves veilleront au respect et au bon état de leur classe, des meubles et du matériel scolaire qui leur est confié (livres et cahiers).

Il est interdit de jeter ou de gaspiller les craies, d'annoter les livres, de faire des entailles dans le bois des tables ou tout autre dégât.

Les cases et cartables seront tenus en ordre.

Sauf cas exceptionnel, les élèves ne doivent pas se rendre aux WC pendant les heures de classe.

VI) RECREATION

La sonnerie de la cloche (normale ou de sécurité) est un signal impératif. Les élèves doivent donc cesser jeux ou activités dès son retentissement.

Les élèves ne doivent pas se livrer à des jeux dangereux ou brutaux. Les jeux de balle ne sont pas permis.

Il est interdit d'écrire sur les murs ou les portes de l'Ecole.

VII) REFECTOIRE

Avant le repas, les élèves doivent faire Nétilat Yadaim. Pendant le déjeûner, il est interdit de se lever, de changer de place sans autorisation et de gaspiller la nourriture.

Le repas sera toujours suivi de Birkat Hamazone.

VIII) RELATIONS

Les élèves doivent respecter tous les adultes de l'Ecole et leur obéir.

IX) INFIRMERIE

En cas d'accident ou d'indisposition, même légère, l'élève blessé ou indisposé doit immédiatement prévenir le maître de surveillance.

X) CONGES ABSENCES

La liste des congés ayant été donnée en début d'année, les élèves doivent s'y conformer. Un élève n'a pas le droit de s'absenter si ce n'est pour des raisons de santé. Toute absence doit être justifiée par un mot d'excuse des parents.

Aucun élève n'est autorisé à sortir de l'Etablissement sans autorisation préalable de la Direction.

XI) ENTREE & SORTIE

L'Ecole décline toute responsabilité quant aux élèves arrivant avant 8 h 15 ou qui restent après 17 h 35.

Les élèves du Secondaire font la Tefilat Chaharit à 8 h 30 et Minha à 17 h 15.

XII) PARTICIPATION AUX FRAIS DE SCOLARITE

Les familles s'engagent en début d'année à s'acquitter des frais "d'écolage" de leurs enfants. Les charges de l'Ecole étant constantes, l'absence d'un élève ne justifie pas une réduction des frais de scolarité.

Cette participation des familles est exigible le 15 de chaque mois au plus tard le 20.

Tout retard abusif sans motif valable pourrait entraîner une décision d'exclusion.

Pour l'année scolaire 1982/1983, le coût de l'élève s'est élevé à Frs 650 se répartissant comme suit :

- transport	150 F
- cantine	200 F
- scolarité	300 F
	650 F

XIII) TRANSPORT SCOLAIRE

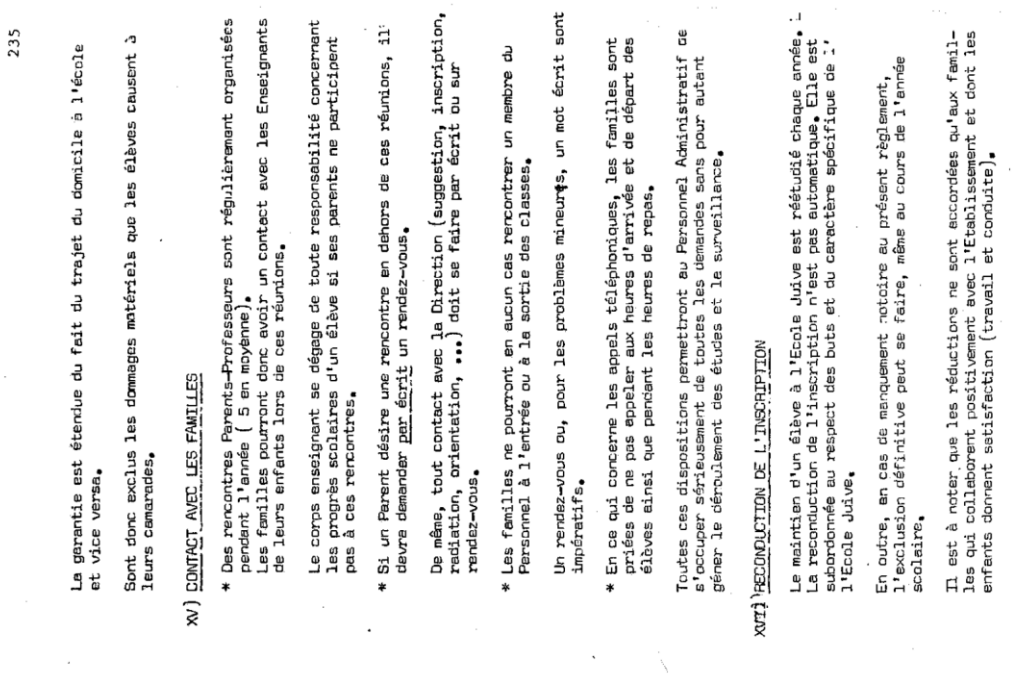
Pour des raisons évidantes (sécurité notamment), nous tenons une liste précise des élèves transportés dans les deux circuits d'autocar. Toute modification exceptionnelle ou durable ne peut être envisagée sans demande écrite de la famille et autorisation de la Direction en fonction des possibilités.

En tout état de cause, aucun changement ne pourra se faire dans la même journée.

Aucun adulte - y compris les Parents - n'est autorisé à emprunter le transport scolaire.

XIV) ASSURANCE

L'Ecole Juive a souscrit un contrat d'assurance garantissant sa Responsabilité Civile à raison des accidents corporels ou matériels causés par les enfants à des tiers et des accidents corporels seuls causés aux enfants placés sous sa garde.



235

La garantie est étendue du fait du trajet du domicile à l'école et vice versa.

Sont donc exclus les dommages matériels que les élèves causent à leurs camarades.

XV) CONTACT AVEC LES FAMILLES

* Des rencontres Parents-Professeurs sont régulièrement organisées pendant l'année (5 en moyenne).
Les familles pourront donc avoir un contact avec les Enseignants de leurs enfants lors de ces réunions.

Le corps enseignant se dégage de toute responsabilité concernant les progrès scolaires d'un élève si ses parents ne participent pas à ces rencontres.

* Si un Parent désire une rencontre en dehors de ces réunions, il devra demander par écrit un rendez-vous.

De même, tout contact avec la Direction (suggestion, inscription, radiation, orientation, ...) doit se faire par écrit ou sur rendez-vous.

* Les familles ne pourront en aucun cas rencontrer un membre du Personnel à l'entrée ou à la sortie des classes.

Un rendez-vous ou, pour les problèmes mineurs, un mot écrit sont impératifs.

* En ce qui concerne les appels téléphoniques, les familles sont priées de ne pas appeler aux heures d'arrivée et de départ des élèves ainsi que pendant les heures de repos.

Toutes ces dispositions permettront au Personnel Administratif de s'occuper sérieusement de toutes les demandes sans pour autant gêner le déroulement des études et la surveillance.

XVI) RECONDUCTION DE L'INSCRIPTION

Le maintien d'un élève à l'Ecole Juive est réétudié chaque année.
La reconduction de l'inscription n'est pas automatique. Elle est subordonnée au respect des buts et du caractère spécifique de l'Ecole Juive.

En outre, en cas de manquement notoire au présent règlement, l'exclusion définitive peut se faire, même au cours de l'année scolaire.

Il est à noter que les réductions ne sont accordées qu'aux familles qui collaborent positivement avec l'Etablissement et dont les enfants donnent satisfaction (travail et conduite).

Source : Chvika Y. (1984), *Ecole Juive et Communauté Israélite. Leurs rapports en France et la situation à Lyon*, thèse de doctorat en Sciences de l'Education, Université Lyon II, p. 231-235.

Annexe 15 – Déclaration d'utilité publique de l'association loubavitch

Legifrance.gouv.fr
LE SERVICE PUBLIC DE LA DIFFUSION DU DROIT

JORF n°15 du 18 janvier 1995 page 957

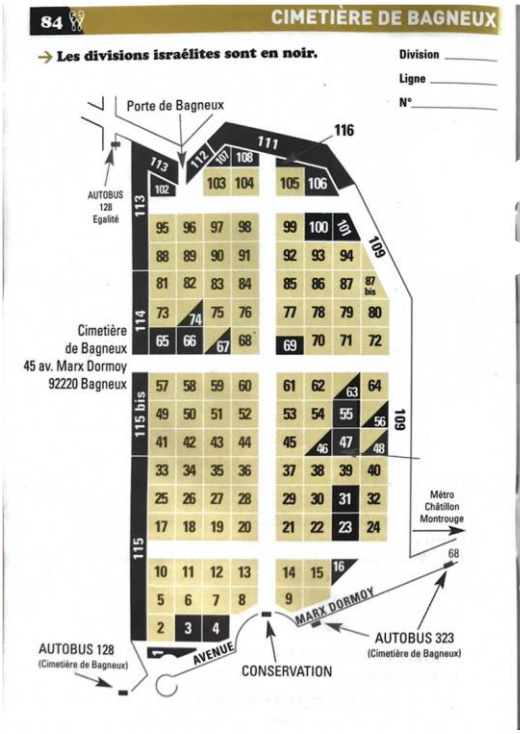
Décret du 11 janvier 1995 portant reconnaissance d'une association comme établissement d'utilité publique

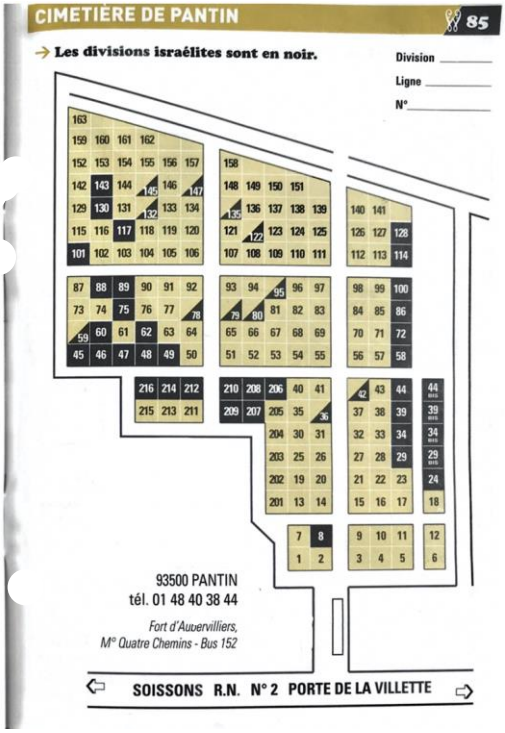
NOR: INTA9500007D
ELI: Non disponible

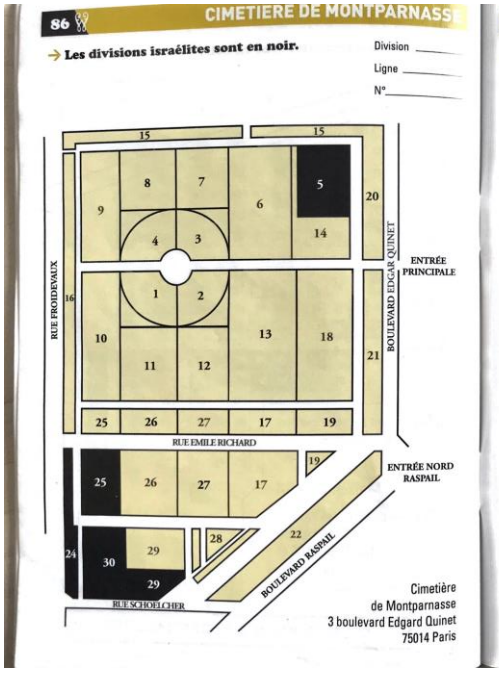
Par décret en date du 11 janvier 1995:
Est reconnue comme établissement d'utilité publique l'association dite << Jeunesse Loubavitch >>, dont le siège est à Paris (9e), 8, avenue Lamartine; Sont approuvés les statuts (1) de cette association.

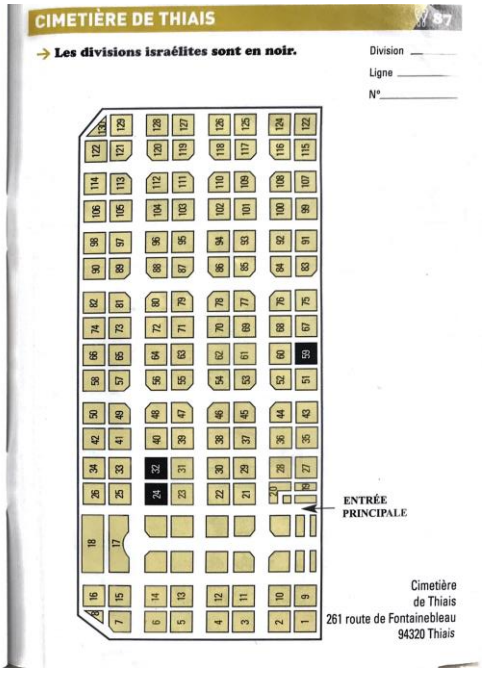
(1) Ces statuts peuvent être consultés à la préfecture du siège social.

Annexe 16 – Carrés confessionnels perçus par des orthodoxes dans les cimetières parisiens









Source : guide d'une entreprise de pompes funéraires[2635]

[2635] Il contient notamment des prières, un calendrier hébraïque ainsi que la liste des synagogues et oratoires en Ile-de-France

Annexe 17 – Réponse du service des cimetières de la ville de Paris, reçu le 02/10/2019

« *Bonjour Monsieur,*
Vous posez la question de l'existence de carrés confessionnels dans les cimetières parisiens.
À cet égard, je vous précise que les principes de neutralité et de laïcité s'appliquent au service public du cimetière.
Les cimetières ne font pas l'objet d'une division en secteurs selon l'origine, la nationalité ou la religion.
Si les contraintes d'aménagement et de gestion du cimetière le permettent, en fonction des emplacements disponibles, il est possible, pour une famille, de disposer d'une concession dans une division particulière ou à un emplacement spécifique. Il ne revient cependant pas au conservateur du cimetière de s'enquérir de la religion du défunt ou de sa famille.
Cordialement, »
Direction des Espaces Verts et de l'Environnement,
Service des Cimetières

Annexe 18 – Soutien de la mairie de Saint-Brice-sous-Fôret à des administrés juifs

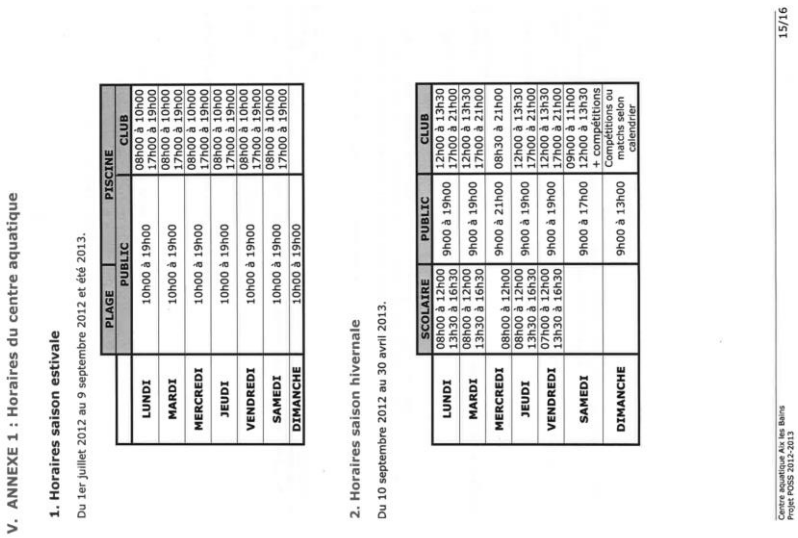
Merci Monsieur le Maire

Du 12 au 23 juillet. Chaque année, la Communauté juive, sous l'impulsion du rabbi de Loubavitch organise au mois de juillet un centre de loisirs qui accueille les enfants de 5 à 12 ans dans des locaux prêtés gracieusement par la mairie.



Source *: Saint Brice Mag*, n°114, septembre 2012, p. 1.

Annexe 19 – Délibération de la communauté d'agglomération du Lac du Bourget



V. ANNEXE 1 : Horaires du centre aquatique

1. Horaires saison estivale

Du 1er juillet 2012 au 9 septembre 2012 et été 2013.

	PLAGE	PISCINE	
	PUBLIC	CLUB	
LUNDI	10h00 à 19h00	08h00 à 10h00 17h00 à 19h00	
MARDI	10h00 à 19h00	08h00 à 10h00 17h00 à 19h00	
MERCREDI	10h00 à 19h00	08h00 à 10h00 17h00 à 19h00	
JEUDI	10h00 à 19h00	08h00 à 10h00 17h00 à 19h00	
VENDREDI	10h00 à 19h00	08h00 à 10h00 17h00 à 19h00	
SAMEDI	10h00 à 19h00	08h00 à 10h00 17h00 à 19h00	
DIMANCHE	10h00 à 19h00		

2. Horaires saison hivernale

Du 10 septembre 2012 au 30 avril 2013.

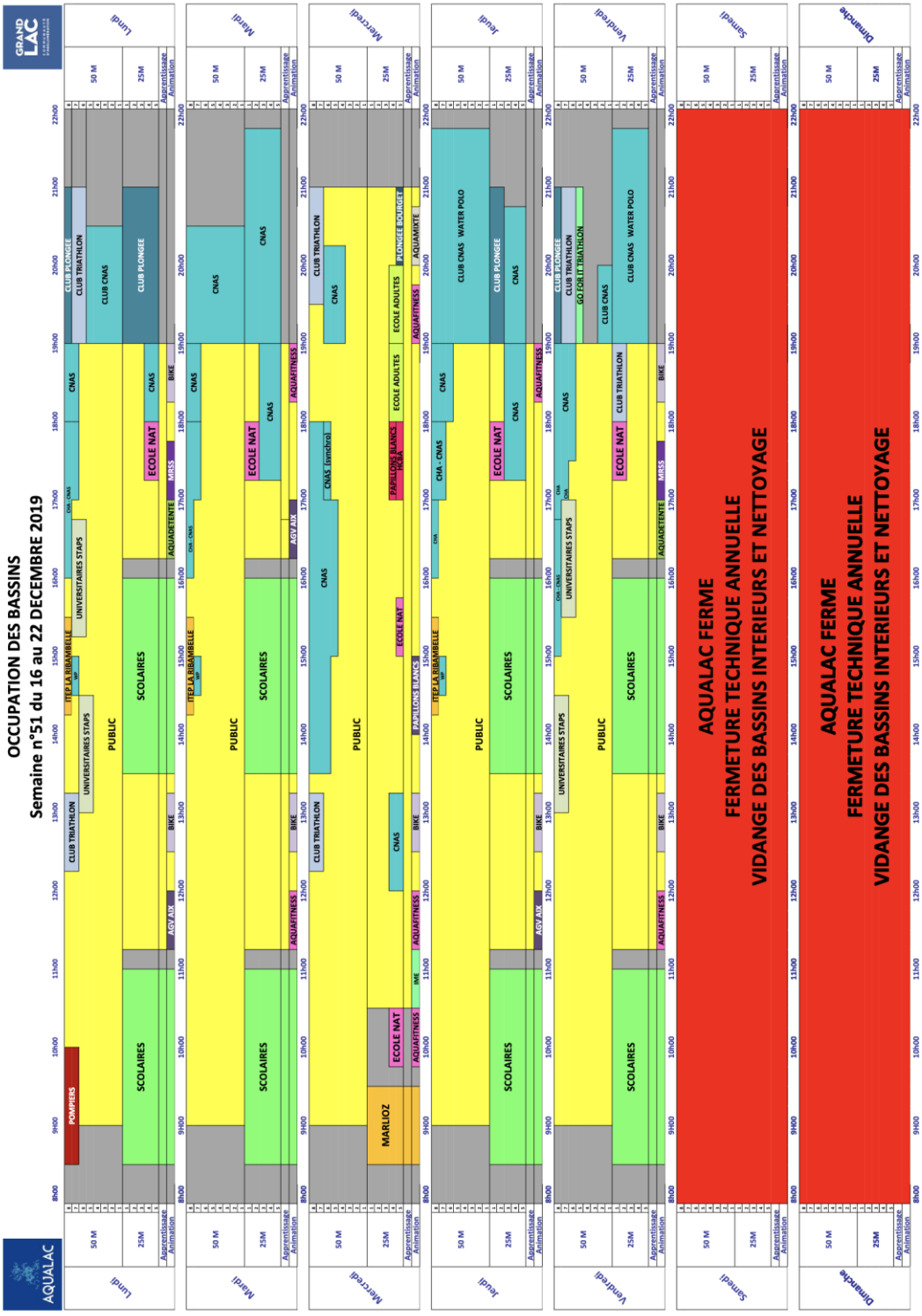
	SCOLAIRE	PUBLIC	CLUB
LUNDI	08h00 à 12h00 13h30 à 16h30	9h00 à 19h00	12h00 à 13h30 17h00 à 21h00
MARDI	08h00 à 12h00 13h30 à 16h30	9h00 à 19h00	12h00 à 13h30 17h00 à 21h00
MERCREDI	08h00 à 12h00	9h00 à 21h00	08h30 à 21h00
JEUDI	08h00 à 12h00 13h30 à 16h30	9h00 à 19h00	12h00 à 13h30 17h00 à 21h00
VENDREDI	07h00 à 12h00 13h30 à 16h30	9h00 à 19h00	12h00 à 13h30 17h00 à 21h00
SAMEDI		9h00 à 17h00	09h00 à 11h00 12h00 à 13h30 + compétitions Compétitions ou matchs selon calendrier
DIMANCHE		9h00 à 13h00	

15/16

Centre Aquatique Aix les Bains
Projet POSS 2012-2013

Source : documents municipaux, 03/05/2012, C_2012-04-25_DELIB03

Annexe 20 – Programme d'occupation des bassins, piscine intercommunale, Aix-les-Bains



Source : site internet de la ville

Table des matières

Introduction *15*

1. Intérêts du sujet **18**

2. Histoire d'une tension **22**
2.1. Histoire des juifs orthodoxes 23
2.1.1 1740-1782 : L'émergence du hassidisme 24
2.1.2 Au tournant du XXe siècle (1782-1830) : L'institutionnalisation du hassidisme 27
2.1.3 Le XIXe siècle (1815-1870) : la lutte contre les Lumières 27
2.1.4 Première moitié du XXe siècle (1870-1980) : Émigration d'Europe de l'Est 29
2.1.5 De l'après-guerre à aujourd'hui : La renaissance du hassidisme 30
2.2. Histoire (brève) des juifs en France depuis l'Émancipation 30
2.2.1 L'israélitisme 31
2.2.2 Sortie de l'israélitisme 33
2.3. Apports du cadre historique 36

3. Revue de littérature **39**

4. Problématique **53**

5. Sur la méthode **57**
5.1 Construire l'objet 57
5.2 Nommer : Quels juifs (orthodoxes) ? 69
5.3 Comment analyser ? Fondamentalisme, intégrisme, intégralisme 78
5.4 Enquêter 85

6. Annonce de plan **105**

Partie 1 : D'une minorité singulière à des orthodoxies plurielles *107*

Chapitre 1 : Une singularité des juifs orthodoxes en France ? **109**
Section 1 : Systèmes de croyance dans la judaïcité 113
1) Un socle commun : La rencontre entre pratiques et croyances 113
2) La source de la diversité : des articulations différenciées entre pratiques et croyances 116
Conclusion de section 127
Section 2 : Sociographie des juifs orthodoxes dans le monde 128
1) Estimation des effectifs 129
2) Age 131
3) Famille 135
4) Niveau d'éducation 137
5) Lieux de résidence 139
6) *Alya* 144
7) Profils socio-économiques 145
Conclusion de section 149
Section 3 : Sociographie de la judaïcité française 150
1) La judaïcité française 151
1.1 Estimation des effectifs 151
1.2 Age 152
1.3 Famille 153
1.4 Profils socio-économiques 154
1.5 Niveau d'éducation 156
1.6 Lieu de résidence 157
1.7 Alya 161
2) Les juifs orthodoxes en France 165

2.1 Estimation des effectifs 165
2.2 Age 168
2.3 Famille 173
2.4 Niveau d'éducation 176
2.5 Profils socio-économiques 179
2.6 Lieux de résidence 181
2.7 Alya 182
Conclusion de section 183
Conclusion de chapitre 184

Chapitre 2 – Un groupe singulier mais fragmenté : les territoires de l'orthodoxie ..193
Section 1 : Systèmes de croyances 194
1) Définition *ad extra* 194
1.1 L'observation des commandements divins (mitsvot) 195
1.2 La préservation de la Weltanschauung orthodoxe (Hachkafa) 200
1.3 La défense de cette Weltanschauung : le rôle de l'école 205
2) Définition *ad intra* 209
2.1 Le rapport au texte 210
2.2 Le rapport aux autorités rabbiniques 212
2.3 Le rapport à la modernité 213
2.4 Les frontières de l'« enclave » 219
Conclusion de section 233
Section 2 : Profils sociologiques *in situ* 237
1) Aix-les-Bains : une place forte en perte de vitesse 238
1.1 Une ville refuge 238
1.2 Une référence en matière d'orthodoxie 240
1.3 Une communauté orthodoxe en décomposition 245
2) Strasbourg : une *haredi*sation en cours 250
2.1 Du franco-judaïsme au judaïsme orthodoxe 250
2.2 Des signaux forts de la haredisation 253
3) L'Ile-de-France, un territoire en recomposition 266
3.1 Des communautés orthodoxes en perte d'influence 266
3.1.1 Le IX^{e} arrondissement de Paris 266
3.1.2 Armentières-en-Brie 267
3.2 Des communautés en gains d'influence 270
3.2.1 Le Raincy, XIX^{e}, XVI^{e}, XVII^{e} arrondissement de Paris 270
3.2.2 Vers une ceinture juive orthodoxe ? 274
4) *Cui bono* ? 276
Conclusion de section 283
Conclusion de chapitre 286

Chapitre 3 : Le rapport à l'Autre (juif) 289
Section 1 : Vers une bipolarisation du judaïsme ? 290
1) Cette famille lointaine 290
1.1 Quel Autre ? 290
1.2 Le judaïsme libéral vu par le judaïsme orthodoxe 294
1.2.1 Le rejet du projet libéral 294
1.2.2 Une paix froide 297
2) Entre indifférence *Modern-Orthodox* et condamnation *haredi* 300
2.1 Le projet libéral, un projet subversif ? 300
2.2 Les juifs libéraux sont-ils (encore) des juifs ? 304
3) Une bipolarité déséquilibrée 308
Conclusion de section 315
Section 2 : Une reconfiguration religieuse au profit des orthodoxes 317
1) Le prosélytisme loubavitch 317
1.1 Le mouvement loubavitch 317
1.2 Les stratégies loubavitch 321
2) Des réceptions contrastées 330
2.1 S'inspirer du prosélytisme loubavitch 330
2.2 Tolérer le prosélytisme loubavitch 340
2.3 Désapprouver le prosélytisme loubavitch 344

Conclusion de section 346
Conclusion du chapitre 352

Chapitre 4 – Le rapport à l'Autre (non-juif) 357
Section 1 : Étudier et travailler en milieu non-juif 360
1) En prendre son parti 360
1.1 Quand la pratique difficile n'est pas un problème 360
1.2 Quand l'Autre devient menace 371
2) Protester au quotidien 374
2.1 S'offusquer de la laïcité 374
2.2 Dénoncer l'antisémitisme 379
3) Contourner la société 385
Conclusion de section 394
Section 2 : Voter 394
1) Voter ou ne pas voter 395
1.1 Un abstentionnisme intermittent 395
1.2 Un vote patronné 400
2) Voter pour des partis de gouvernement 409
2.1 Un glissement à droite de l'électorat juif 412
2.2 L'élection présidentielle de 2017 416
3) Voter pour l'extrême droite 425
3.1 Un vote paradoxal 425
3.2 L'élection présidentielle de 2022 441
3.2.1 Marine Le Pen plutôt qu'Éric Zemmour 443
3.2.2 Éric Zemmour plutôt que Marine Le Pen 444
3.2.3 Sortir de l'impasse 445
Conclusion de section 450
Conclusion de chapitre 457

Conclusion de la première partie 463

Partie 2 : Défendre l'intégralisme face aux institutions publiques 467

Chapitre 5 - Des stratégies plurielles de défense des intérêts 469
Section 1 : Les demandes formulées 470
1) Des demandes *a minima* 471
1.1 L'aire des demandes 471
1.2 La défense du vademecum orthodoxe 475
2) Vers des demandes *a maxima* 479
Conclusion de section 487
Section 2 : Une relation ambigüe aux institutions communautaires 490
1) Une stratégie de contournement consistorial 490
2) Un noyautage des institutions communautaires 501
2.1 Un noyautage opportuniste 501
2.2 Un noyautage stratégique 503
3) Les réactions des instances consistoriales 509
3.1 Du constat clinique à sa légitimation 509
3.2 Luttes internes sur la haredisation 520
Conclusion de section 526
Section 3 : Un dialogue recherché avec les institutions publiques 529
1) Se montrer 530
1.1 Établir et maintenir le contact 530
1.2 Se rendre visible dans l'espace public 532
2) Porter des demandes 537
2.1 Demander seul ou à plusieurs ? 537
2.2 Mobiliser ou éviter le droit ? 545
Conclusion de section 563
Conclusion de chapitre 568

Chapitre 6 - Les réponses des politiques publiques 571
Section 1 : La (discrète) bienveillance des institutions publiques 573

1) Des gestes nationaux et régionaux 573
1.1 Formels 573
1.2 Informels 578
2) Des gestes locaux 582
2.1 Formels 582
2.2 Informels 585
3) Des motivations bienveillantes pour toutes les demandes religieuses 592
3.1 Respecter la liberté religieuse 592
3.2 Faciliter la vie des administrés 592
3.3 S'investir dans des transactions électorales 594
3.4 Respecter le principe d'égalité 596
Conclusion de section 601
Section 2 : Vers une crispation des institutions publiques ? 610
1) Un raidissement juridique ? 611
2) Un raidissement social 617
2.1 Le tournant des années 2000 617
2.2 La laïcité comme instrument à distance 626
Conclusion de section 632
Conclusion de chapitre 637

Chapitre 7 : Face à la gouvernance publique du religieux : l'impossible « enclave » 649
Section 1 : Des ressources organisationnelles limitées 651
1) Défiance et absence d'alliance 651
1.1 Prendre acte d'une gouvernance hostile 653
1.2 Dénoncer une gouvernance injuste 657
1.3 Approuver une gouvernance stricte 665
2) Un contournement stratégique sous contraintes 670
Conclusion de section 682
Section 2 : Des ressources valorielles limitées 686
1) L'érosion de l'intégralisme 687
1.1 Une pratique moins orthodoxe 687
1.2 Individualisation, subjectivation, relativisme 694
2) Des résistances en question 700
2.1 Des résistances révélatrices 700
2.2 Des résistances impuissantes 704
Conclusion de section 712
Conclusion de chapitre 715

Conclusion de la deuxième partie 720

Conclusion 723

Bibliographie 743

Annexes 793

Table des matières 821

Résumé

Cette recherche envisage la tension entre une conception englobante de la religion portée par les juifs orthodoxes et une conception privatisée et plurielle en vigueur dans la société française, une société laïque et sécularisée, des années 1980 à nos jours. Cette tension est explorée depuis ces deux points de vue. D'une part, elle interroge comment les juifs orthodoxes s'organisent pour ménager l'espace jugé nécessaire à leur pratique religieuse. Pour ce faire, elle explore leurs besoins, leurs demandes, ainsi que les stratégies qu'ils mettent en œuvre pour les porter. D'autre part, elle soulève la question de la gouvernance publique du religieux. Pour ce faire, elle étudie la manière dont l'État laïc appréhende une minorité religieuse, qui semble aller à contre-courant du mouvement de fond de la sécularisation.

A partir d'un protocole de recherche mixte, et en mobilisant la sociologie électorale, la sociologie de l'action collective, l'analyse des politiques publiques, et des outils de sociologie de la religion, elle teste la consistance de l'intégralisme des juifs orthodoxes dans la société française. Elle réfléchit ainsi à la gouvernance de minorités religieuses intégralistes, à partir d'un autre cas que l'islam, et distingue ce qui relève d'une religion en particulier ou de l'orthodoxie.

Elle montre une érosion de l'intégralisme religieux, du fait de réponses défavorables des institutions publiques et de la sécularisation qu'il ne parvient pas à enrayer.

Descripteurs : gouvernance publique du religieux, laïcité, sécularisation, libéralisme, judaïsme, méthodes mixtes, intégralisme, juifs orthodoxes, sociologie de la religion, minorités religieuses

Title and Abstract

Religious Integralism and liberal society. The case of Orthodox Jews in France, from the 1980s to today

This thesis analyzes the tensions between a conception of religion as something that belongs in the public sphere versus the privatized and plural conception of religion found in secularized societies. In particular, it investigates this tension and its consequences in regard to Orthodox Jews in France, a country that praises itself for being secularized since 1980s. This thesis explores a two-fold phenomenon. On the one hand, it enquires how Orthodox Jews manage to find the leeway they deem necessary to practice their religion in the private and public spheres. Accordingly, it considers their needs and their claims, and the strategies they employ to uphold these. On the other hand, this thesis focuses on the public governance of religion. This requires us to study the way that the French state manages a religious minority which seems to go against secularization.

This thesis is based on interviews with Orthodox Jews and political and administrative actors. It also analyses two Orthodox newspapers and it draws on electoral sociology, sociology of collective action, public policy, and uses tools from the sociology of religion to test the consistency of Orthodox Jews integralism within French society. It thus helps us understand the governance of religion other than Islam. It assists us to distinguish between what is related to a particular religion and what is related to orthodoxy in general.

In brief, this thesis shows that intransigent integralism is eroding due to negative reactions from public institutions and to the secularization it fails to halt.

Keywords: Public governance of religion, Secularism, Secularization, Liberalism, Judaism, Mixed-Methods, Integralism, Orthodox Jews, Sociology of Religion, Religious Minorities