

« Qui est Juif ? »

Loi du retour, conversions et définitions juridiques de l'identité juive en Israël

“Who is a Jew? ” Law of Return, Conversions and Legal Definitions of Jewish Identity in Israel

“¿Quién es judío? Ley de retorno, conversiones y definiciones jurídicas de la identidad judía en Israel

Sébastien Tank-Storper



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/29236>
DOI : 10.4000/assr.29236
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2017
Pagination : 31-50
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Sébastien Tank-Storper, « « Qui est Juif ? » », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 177 | 2017, mis en ligne le 01 mars 2019, consulté le 06 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/29236> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.29236>

© Archives de sciences sociales des religions

Sébastien Tank-Storper

« Qui est Juif ? »

Loi du retour, conversions et définitions juridiques de l'identité juive en Israël

La création de l'État d'Israël le 14 mai 1948 a constitué un événement majeur et incontournable pour l'ensemble de la judaïcité mondiale. Davantage que la coprésence sur un même territoire d'une population majoritairement juive, le vote du 29 novembre 1947 de l'Assemblée des Nations Unies garantissait au « peuple juif » l'accès à la souveraineté politique et le droit à l'autodétermination, mais impliquait aussi la redéfinition de l'identité juive dans le cadre d'un État, qui supposait de lui donner une traduction juridique.

Si la liberté de religion et de conscience est en effet inscrite dans la Déclaration d'indépendance israélienne dès le 14 mai 1948 (à ce titre, toutes les religions sont égales devant la loi et le judaïsme n'est pas religion d'État), l'affiliation nationale et religieuse des citoyens israéliens (le fait d'être juif ou de ne pas l'être) reste cependant déterminante. Dans la continuité du système des *millets* en vigueur sous l'Empire ottoman, qui confiait aux dignitaires religieux le contrôle du statut personnel, différents systèmes judiciaires coexistent en Israël : le système judiciaire civil, compétent pour les délits et les affaires criminelles ; les systèmes juridiques religieux compétents pour le droit personnel. La « nationalité » des citoyens israéliens (juive, arabe, druze, etc.) conditionne ainsi le régime juridique de la personne concernant notamment le mariage, le divorce et les modalités de son enterrement. Les Arabes israéliens, les Druzes, etc., qui sont citoyens israéliens et qui ont à ce titre le droit de vote, ne sont par exemple pas soumis à la même juridiction en matière de droit personnel que les citoyens juifs et dépendent de leurs propres institutions religieuses.

Le pays s'est par ailleurs doté d'une série de lois spécifiques aux citoyens juifs. Le premier article de la Loi du retour du 5 juillet 1950 pose ainsi que « tout Juif a le droit d'immigrer en Israël ». À sa suite, la Loi sur la citoyenneté du 1^{er} avril 1952 conférait automatiquement la citoyenneté israélienne à quiconque pouvait faire foi de son ascendance juive.

La *Loi sur la juridiction des tribunaux rabbiniques* de 1953 a par ailleurs précisé le mode d'application du droit personnel des citoyens israéliens de nationalité juive. Elle dispose notamment que :

Art.1 : Tout ce qui concerne le mariage ou le divorce des Juifs en Israël, nationaux ou résidents, est exclusivement de la compétence des tribunaux rabbiniques.

Art.2 : Les mariages et divorces des Juifs s'effectuent en Israël en vertu de la loi établie par la *Torah*.

Dans le prolongement de cette loi, la loi de 1957 dite des *Dayanim* (les juges des tribunaux rabbiniques) a donné le statut de fonctionnaires aux juges des tribunaux rabbiniques ainsi qu'aux représentants officiels des autres religions. Cela s'est traduit par l'instauration d'un rabbinat d'État (*Rabbanout*) bicéphale (ashkénaze et séfearade), placé sous l'autorité du ministère de l'intérieur, qui conserve, à l'exception de toute autre institution religieuse, le monopole de l'attribution des biens juridiques relatif au statut personnel : la *ketouba* (le certificat de mariage), le *guett* (le certificat de divorce), les certificats de *casherout*¹.

Enfin, la loi de 1965 sur le registre de la population précisait que chaque résident devait renseigner auprès de l'administration treize inscriptions différentes (nom, prénoms, date de naissance, statut personnel, etc.) dont deux relatives à leur identité nationale et religieuse : la religion (*dat*) d'une part, et la nationalité (*leom*) d'autre part.

C'est ce corpus législatif qui est désigné sous le terme de *Statu Quo*, sorte de point d'équilibre instable et mouvant encadrant la coexistence du droit rabbinique et du droit civil. Dans l'esprit de Ben Gourion, ce dispositif était le seul à même de bâtir les fondements institutionnels permettant à ces populations disparates venues en Israël, qui n'avaient de dénominateur commun que d'être juifs, de se construire un destin commun.

Pourquoi avons-nous accepté la loi sur le mariage et le divorce ? [...] Nous avons accepté cette loi afin d'éviter un schisme au sein de la Nation d'Israël et afin de faire en sorte que la fille d'un juif religieux puisse épouser la fille d'un juif non religieux [...] Il ne s'agissait pas de faire une faveur aux religieux, mais d'agir comme doivent agir les dirigeants de la Nation juive (David Ben Gourion, cité par Fisher, 2014 : empl 3197).

Encore fallait-il s'entendre sur ce que pouvait bien signifier « être juif ». Ne voulant s'aventurer à choisir parmi les multiples définitions possibles de l'identité juive, le législateur s'était abstenu d'en produire une définition juridique explicite. Au sortir de la Guerre, personne n'imaginait vraiment que l'identité juive ni même la citoyenneté israélienne puissent être désirables, et vouloir se joindre à la construction de ce jeune État pouvait constituer en soi une preuve de bonne foi. Pour autant, le *hiatus* entre la forte contrainte

1. La *casherout* désigne l'ensemble des pratiques alimentaires normées du judaïsme, codifiées dans le *Lévitique* puis dans le *Deutéronome*. Les prescriptions principales concernent l'interdiction de certains aliments (comme le porc ou les crustacés, et plus généralement l'ensemble des animaux ne rentrant pas explicitement dans la catégorie des animaux comestibles) et l'interdiction de mêler des produits carnés et des produits lactés. Les viandes doivent par ailleurs avoir été abattues suivant des règles précises.

juridique attachée au fait d'être Juif et l'absence de critère objectif validant cette affiliation posa progressivement problème, jusqu'à constituer l'un des plus vifs débats de la société israélienne. La question « Qui est Juif ? » allait ainsi cristalliser un certain nombre de questions relatives au caractère juif et/ou démocratique de l'État, aux compétences respectives des droits civils et rabbiniques, à la liberté de conscience, aux relations avec la diaspora et aux relations entretenues avec ses minorités nationales et religieuses.

Ben Gourion, le Parti National Religieux et les « sages d'Israël »

Durant les dix premières années du jeune État, l'absence de définition juridique explicite de la judéité n'a pas soulevé de débat particulier. Une simple déclaration suffisait pour bénéficier de la Loi du retour. Les choses se compliquèrent à partir de 1956 quand la Pologne autorisa les juifs encore présents sur son sol à émigrer en Israël. Durant les trois années qui suivirent, l'émigration *gomulowska* (du nom du premier secrétaire du Parti communiste polonais de l'époque Władysław Gomułka) permit à environ 50 000 polonais de rejoindre l'État d'Israël (Węgrzyn, 2011 : § 18), parmi lesquels environ 10 % n'étaient pas considérés comme juifs au regard de la *Halakha*² pour qui, rappelons-le, l'identité juive se transmet par la mère ou s'acquiert par conversion (*Talmud Kiddoushin*, 3:12). Le chef de l'office d'enregistrement de l'immigration du ministère de l'Intérieur, membre du PNR³, fit alors circuler une note demandant que la « clause de la religion » soit désormais examinée avec le plus grand soin lors de l'enregistrement de ceux qui demandaient le bénéfice de la Loi du retour. L'objectif, selon lui, n'était pas tant de décider si ces individus pouvaient être accueillis en Israël en tant que citoyens israéliens, mais de déterminer s'ils devaient être inscrits comme Juifs au titre de la nationalité (Waxmann, 2015 : 157).

Cette note rencontra l'hostilité de l'aile gauche de la coalition gouvernementale, qui manqua alors d'exploser. L'arbitrage du premier ministre Ben Gourion se fit en deux temps. Il proposa dès le 3 juillet 1958 une solution de compromis : serait désormais inscrite comme « juive » la religion ou la nationalité de « toute personne adulte déclarant de bonne foi être juive et n'appartenir à aucune autre religion »⁴.

Il proposa dans un second temps de solliciter l'avis d'un « Comité des Sages d'Israël » afin :

de formuler des directives qui soient conformes à la tradition reconnue par tous les milieux du judaïsme, les orthodoxes, les libres penseurs et leurs divers courants ; conformes aussi aux conditions spécifiques d'Israël en tant qu'État juif souverain,

2. La loi juive.

3. Le Parti National Religieux, fondé en 1956 à partir de la fusion du parti *Mizrahi* et du parti *Hapoel Hamizrahi*, et qui allait faire partie de toutes les coalitions gouvernementales jusqu'en 1992.

4. Lettre de Ben Gourion aux Sages d'Israël (Ben Rafael, 2001 : 135).

où la liberté de conscience et de culte est garantie, et qui constitue le foyer du rassemblement des exilés⁵.

L'objectif était, en d'autres mots, d'arriver à proposer une définition de l'identité juive fondée sur un plus petit dénominateur commun tout en garantissant les droits démocratiques. Ce « comité », composé de 51 personnalités juives, dont 20 Israéliennes et 31 issues de la diaspora, comptait 32 orthodoxes ou ultra-orthodoxes pour 19 personnalités non orthodoxes (rabbins réformés, *conservatives* ou reconstructionnistes, écrivains, intellectuels) et 46 *Ashkénazes* pour seulement 5 *Séfarades*. Aucune femme n'avait par ailleurs été jugée suffisamment sage pour être consultée (Ben-Rafaël, 2001 : 52-53). Sans grande surprise, deux positions difficilement conciliables se dégagèrent des réponses apportées, oblitérant toute possibilité de parvenir à une définition consensuelle de l'identité juive. La première, soutenue par la presque totalité des rabbins de tendance orthodoxe, affirmait la primauté du droit *halakhique*⁶ sur toute autre forme de définition de l'identité juive : ne pouvaient être considérés comme juifs que ceux dont la mère était juive ou qui s'étaient convertis au judaïsme auprès des autorités compétentes. La seconde position typique, portée davantage par les rabbins non orthodoxes, proposait à l'inverse une solution politique explorant les conditions de viabilité d'une identité civile juive instaurée par l'État (Ben-Rafaël, 2001 : 258).

Une autre tension apparaissait par ailleurs à propos de la reconnaissance du pluralisme religieux et de la centralité d'Israël vis-à-vis de la diaspora. Tandis que la plupart des rabbins non orthodoxes cherchaient des solutions garantissant la reconnaissance du pluralisme religieux en Israël comme en diaspora, un certain nombre de sages, orthodoxes modernes israéliens pour la plupart, soutenaient au contraire qu'il était du devoir d'Israël d'assumer son rôle de centre mondial du judaïsme et d'adopter à ce titre, sous l'autorité du grand rabbinat israélien, les critères les plus stricts en matière d'identité et de conversion (Ben-Rafaël, 2001 : 67).

En l'absence de consensus, Ben Gourion désavoua dans un premier temps son ministre en annulant la directive qu'il avait promulguée : les *olim* polonais pouvaient être accueillis sur la foi d'une simple déclaration. Dès les débuts de l'année 1960 cependant, à la suite des élections législatives, le PNR conditionna sa participation au nouveau gouvernement à la réaffirmation des directives relatives à la définition de la judéité allant dans le sens d'une extension du droit rabbinique. De nouvelles instructions furent données, aux termes desquelles « [était] considérée comme juive de nationalité une personne née de mère juive ou convertie et qui n'appartient pas à une autre religion ». Selon cette nouvelle directive datée du 3 janvier 1960, les critères subjectifs de validation de l'identité juive ne suffisaient plus. L'enregistrement comme juif était désormais conditionné à la capacité des individus à produire des

5. Lettre adressée aux 51 sages par Ben Gourion, cité par Eliezer Ben Rafaël, 2001, p. 133.

6. Le droit rabbinique.

preuves objectives de leur judéité (*ketouba* – contrat de mariage – des parents, certificats de conversion). Les enfants nés d'une mère non juive ou d'une mère convertie après leur naissance devaient également se convertir auprès des institutions religieuses orthodoxes, qui restaient les seuls habilités à valider la judéité des citoyens israéliens. Ce qui excluait de fait les courants non orthodoxes (Kraïnes, 1976 : 20). Dès lors, « nationalité » juive et « religion » juive étaient désormais indivisibles et devaient nécessairement être validées par la *Rabbanout*.

Oscar Rufeisen *versus* Ministère de l'Intérieur

Les directives du 3 janvier 1960 faisaient très nettement pencher le curseur en faveur d'une définition religieuse de l'identité juive des Israéliens de nationalité juive, créant certaines tensions avec le droit démocratique par ailleurs garanti par l'État. La question « Qui est Juif ? » se déplaça ainsi du terrain politique au terrain judiciaire, à travers notamment différentes affaires plaidées devant la Cour suprême.

L'organisation judiciaire israélienne, héritée en grande partie du mandat britannique, est en effet organisée depuis la création de l'État d'Israël selon trois niveaux hiérarchisés (la justice de paix, le tribunal de district et, au sommet, la Cour suprême) et repose sur le principe de l'unité de juridiction. Ce qui signifie que la Cour suprême fait office de cour d'appel au niveau le plus élevé, en toute matière civile et pénale, et entend directement, en premier et en dernier ressort, les recours contre l'administration (ce que l'on nomme en France les recours pour excès de pouvoir). Dans ce cas elle est alors appelée *Bagatz*, ou Haute Cour de Justice (Klein, 2008 : 55). C'est en vertu de ce principe que la Cour a pu se prononcer sur un certain nombre de points relevant de la compétence des tribunaux rabbiniques, comme certains empêchements religieux au mariage ou l'attribution de certificats de *casherout* (voir Ben-Porat, 2013 ; Klein, 1997 : 246-256) : dans la mesure où la *Rabbanout* est juridiquement considérée comme une administration de l'État, la Cour suprême s'est estimée compétente pour connaître ses décisions.

La capacité de la Cour suprême à statuer en ultime recours a cependant longtemps été limitée par l'absence de texte constitutionnel formel. À l'instar de la Grande Bretagne, Israël ne s'est pas doté de constitution à proprement parler, mais d'un ensemble de lois fondamentales élaborées et votées au fil des différentes législatures, chacune étant considérée juridiquement comme constituante (Klein, 1997 : 118-124). Les lois fondamentales sur lesquelles pouvait s'appuyer la Cour restaient donc pour la plupart des lois ordinaires⁷ qui pouvaient être annulées par de nouvelles lois adoptées à la majorité simple. Ce qui permettait aux partis

7. À l'exception des articles 4 portant sur le mode de scrutin proportionnel et 45 sur les ordonnances prises en vertu de l'état d'urgence portant atteinte à la loi fondamentale sur la Knesset (Klein, 2008 : 58).

religieux d'utiliser leur minorité de blocage à la *Knesset* pour contourner les avis de la Cour qui allaient à l'encontre de leurs intérêts.

Le premier épisode judiciaire concernant la définition juridique de l'identité juive opposait Oscar Rufeisen au Ministère de l'intérieur. Oscar Rufeisen est né en Pologne en 1922 au sein d'une famille juive. Militant sioniste, résistant à l'occupation nazie, celui qui fut désormais connu sous le nom de frère Daniel se convertit en 1942 au catholicisme et intégra dès la fin de la guerre l'ordre des Carmélites dans l'espoir de servir en Palestine (Bakhrouic et Lunel, 2014: 182). C'est ainsi qu'il demanda dès 1948 à l'État polonais de pouvoir rejoindre le jeune État d'Israël, demande qui lui fut accordée en 1958, à l'instar des 50 000 autres *olim*⁸ polonais de l'émigration *gomulowska*, à condition qu'il renonce à sa nationalité polonaise. Il rejoignit alors un monastère en Israël, et demanda à acquérir la nationalité israélienne au titre de la Loi du retour.

Tenu par la directive du 3 juillet 1958 disposant que ne pouvaient être enregistrés comme Juifs ceux qui appartenaient à une autre religion, le ministère de l'Intérieur refusa d'accéder à sa demande, lui proposant toutefois de lui accorder la citoyenneté par voie de naturalisation. Ce dernier persista à réclamer le bénéfice de la Loi du retour et saisit la Cour suprême. Lors de l'audience qui eut lieu le 13 mars 1962, Rufeisen plaida que sa conversion au catholicisme n'avait dans son esprit jamais signifié de renoncer à son identité juive. Si un athée pouvait obtenir la nationalité israélienne au titre de la Loi du retour, sa foi chrétienne pouvait-elle justifier qu'il n'en puisse bénéficier ? Son argumentation juridique tenait en quatre points, tantôt s'appuyant sur le droit rabbinique, tantôt sur le droit civil :

1°) « nationalité » et « religion » ne sont pas synonymes, et un Juif de nationalité n'a pas besoin d'être de religion juive ;

2°) selon la *Halakha* elle-même, est juif celui ou celle qui est né(e) d'une mère juive ;

3°) la directive du 3 juillet 1958 justifiant la décision de lui refuser la nationalité juive n'est pas valide dans la mesure où elle ne se fonde sur aucune loi votée par la *Knesset* ;

4°) le refus du ministère constitue une discrimination à son encontre et se fonde sur des considérations extérieures au droit (Talmon, 2008: 173).

Le jugement fut rendu le 19 novembre 1962. Rufeisen était débouté à quatre voix contre une. Contrairement l'idée défendue par le plaignant selon laquelle un refus ferait de l'État d'Israël un État théocratique, et contrairement aux apparences, le jugement de la Cour allait à l'encontre d'une interprétation *halakhique* de la question posée. Pour le droit rabbinique en effet, la conversion n'implique pas la sortie du peuple juif : « Israël il restera bien qu'il ait péché » (cité par Claude Klein, 2007: 269). Autrement dit, l'application du droit rabbinique aurait dû permettre à Oswald Rufeisen d'obtenir gain de cause. Mais la Cour suprême argumenta précisément en faveur d'une lecture

8. *Olim* (au singulier *oleh*) : ceux qui font leur *alyah*, qui immigreront en Israël en tant que Juifs.

sécularisée de la loi du retour : dans la mesure où, pour le sens commun, un juif converti à une autre religion n'était jamais considéré comme juif, sa demande ne pouvait être acceptée (Klein, 1997 : 269). Pour les juges, la « Nation » d'Israël ne devait pas être interprétée dans son sens religieux (comme un fait transcendant), mais bien dans son acception historique. Le juge Moshe Landau souligne :

Un juif qui s'est séparé de l'héritage national de son peuple en se convertissant n'est plus juif au sens national qui est celui de la Loi du retour [...] Il nie son passé national [il] s'est lui-même exclu de la communauté de destin avec le peuple juif s'il a lié son destin avec d'autres forces, aux ordres desquels il doit obéir en fait⁹.

Seul le juge Haim Cohen, connu pour ses positions libérales et pour son combat en faveur des droits humains, se prononça favorablement. Son argumentation reposait sur une conception laïque de la citoyenneté israélienne : en l'absence de définition juridique précise de la judéité et de ses contenus, toute personne se déclarant juive et désirant vivre en Israël devrait bénéficier de la Loi du retour et être inscrit comme juif de nationalité, nonobstant ses croyances ses pratiques ou son appartenance religieuses. Restreindre le champ d'application de la Loi du retour à ceux qui ne professent aucune autre religion que la religion juive relèverait ainsi de la part de l'État d'un abus de pouvoir (Kraines, 1976 : 26).

Benjamin Shalit *versus* Ministère de l'Intérieur

Ce premier avis de la Cour suprême allait dans le sens des directives du 3 janvier 1960. Il confirmait le lien de dépendance entre nationalité et appartenance religieuse, même si cette confirmation reposait paradoxalement sur une interprétation non religieuse de l'identité juive. Ce ne fut pas le cas lors d'une nouvelle affaire qui fut portée devant la Cour en 1968. L'affaire ne concernait cette fois plus la Loi du retour, mais la Loi de 1965 sur le registre de la population et posait la question de l'enregistrement des enfants nés de pères citoyens israéliens de nationalité juive et de mères non juives.

Benjamin Shalit, officier de marine de l'armée israélienne marié à une Écossaise non juive demandait que ses enfants soient enregistrés comme « Juifs » à la rubrique Nationalité et comme « sans religion » à la rubrique Religion. Conformément aux directives du 3 janvier 1960 qui affirmaient l'indivisibilité entre nationalité et religion, les fonctionnaires chargés de l'enregistrement n'accédèrent pas à la demande du couple, qui porta à son tour sa cause devant la Cour suprême. Le jugement rendu le 23 janvier 1970 lui donna raison. La Loi d'enregistrement des habitants, estimait la Cour, est une loi civile, faite pour l'administration civile et le mot « Juif » n'a pas à être interprété selon la *Halakha* (Magonet, 1995 : 141).

9. Le juge Landau, cité par Élie Barnavi (1998 : 94).

À la suite de ce jugement, le PNR exigea que soit amendée la Loi du retour ainsi que la Loi sur l'enregistrement des habitants afin d'annuler la jurisprudence de l'arrêt Shalit. Au terme d'une profonde crise politique, une solution de compromis fut proposée. Contrairement aux recommandations de la Cour, la Loi sur l'enregistrement des habitants ne fut pas amendée, mais il devint désormais possible d'être enregistré comme Juif à la section « nationalité » (*leom*) et sans religion à la rubrique « religion ». La Loi du retour fut pour sa part amendée le 10 mars 1970 dans le sens des revendications des partis religieux : était désormais considérée comme juive « toute personne née d'une mère juive ou convertie au judaïsme, et qui n'appartient à aucune autre religion » (art. 4b).

Pour satisfaire les partisans d'une plus grande laïcisation de l'État, les bénéfices de la Loi du retour furent en contrepartie étendus aux conjoints non juifs, ainsi qu'aux enfants des mariages mixtes. Enfin, contrairement aux lois régissant le mariage et le divorce, pour lesquelles l'application du droit *halakhique* était clairement affirmée, et sous la pression notamment des institutions juives libérales et *conservative* américaines, le législateur n'avait pas précisé si la conversion devait être faite « selon la *Halakha* ». Elle laissait donc ouverte la possibilité de reconnaître les conversions non orthodoxes, ce qui constituait un *casus belli* pour l'ensemble du monde orthodoxe.

La question de savoir qui, comment et sous quelle autorité accepter des candidats qui se présentent au *giyyur*¹⁰ est en effet une question particulièrement sensible au sein du judaïsme contemporain, par-delà les débats israéliens. Elle cristallise, depuis le milieu du XIX^e siècle, les conflits liés à la pluralisation des interprétations religieuses, face notamment à la multiplication des mariages mixtes, perçue comme une menace pour la survie du peuple juif (Ellenson, 1989 ; Ellenson et Gordis, 2012 ; Sagi et Zohar, 1997).

Si le *Shoulkhan Aroukh*¹¹ ne ferme pas la porte aux conversions, il pose cependant un certain nombre de conditions à leur acceptation. Il dispose notamment que seuls les candidats motivés par une intention pure (*le shem shamaim*) peuvent être acceptés à la conversion, excluant potentiellement les candidats motivés par d'éventuels bénéfices ultérieurs, comme le mariage. Les candidats doivent par ailleurs s'engager à respecter les *mitsvot* (*kabalat ol mitsvot*), un candidat qui se présente en refusant explicitement les contraintes de la pratique, ou même en refusant une loi sur les 613 que compte la Loi, devant ainsi théoriquement être repoussé. Si le candidat répond à ces deux conditions préalables (intention pure et engagement envers les *mitsvot*), il doit alors être admis au rituel de conversion – non sans avoir été rituellement repoussé par trois fois, comme le fut Ruth par sa belle-mère Noémie avant d'être autorisée à la suivre (Ruth : 1).

10. Terme hébreu désignant le processus de conversion au judaïsme.

11. Compilation juridique établie par le rabbin Joseph Caro (1488-1575), qui fait depuis autorité au sein du monde orthodoxe.

Ce sont ces dispositions qui justifient la politique d'une majorité de rabbins orthodoxes, qui se montrent très réticents vis-à-vis des conversions par mariage et qui exigent des candidats une pratique rigoureuse des *mitsvot*, l'intention pure étant le plus souvent jugée exclusivement à l'aune d'une démonstration pratique (Tank-Storper, 2007 : 171-205). S'appuyant sur une interprétation moins restrictive du *le shem shamaim* et de la *kabalat ol mitsvot*, les rabbins non orthodoxes (libéraux et conservatifs) ont adopté quant à eux une position nettement plus favorable à l'accueil des convertis, notamment dans le cadre d'un mariage¹². Face au danger que constitue selon eux la multiplication des mariages exogames en diaspora, la conversion des épouses non juives de ces couples mixtes peut permettre de limiter l'hémorragie, justifiant ainsi la mise en place de dispositifs visant à faciliter les conversions (Tank-Storper, 2013c). Aux États-Unis notamment, le nombre de conversions réalisées par des rabbins non orthodoxes n'a cessé d'augmenter depuis les années 1950 (atteignant selon les estimations entre quatre et cinq mille chaque année¹³), mais ces dernières ne sont pas reconnues par les rabbins et les institutions orthodoxes, qui contestent l'autorité des tribunaux libéraux et *conservative* en matière de droit personnel.

Dans ce contexte, la possible reconnaissance des conversions non orthodoxes par l'État israélien provoqua une levée de boucliers de la part de la *Rabbanout* et des partis religieux (qui craignaient que cela ouvre la voie à la reconnaissance officielle de ces courants par l'État d'Israël). Un accord fut trouvé sous forme de directive (sans qu'il n'ait par conséquent de fondement juridique) : les conversions établies à l'extérieur du pays seraient reconnues par le ministère, tandis que celles réalisées en Israël ne seraient validées qu'à la condition d'avoir été supervisées par une institution orthodoxe (Cohen, 2004 : 78).

Shoshana Miller *versus* Ministère de l'Intérieur

Loin de régler le problème, cet accord typique des compromis politiques israéliens allait au contraire créer les conditions de nouvelles crises, à la faveur notamment d'une polarisation croissante de la vie politique israélienne. La guerre des Six-jours a en effet lancé un mouvement de recomposition politique important, notamment dans le camp religieux. Peu de temps après la victoire de 1967 interprétée par certains comme le signe d'une intervention divine validant le projet sioniste, une « crise générationnelle » s'est déclarée au sein du Parti National Religieux. Les anciens dirigeants, traditionnellement alliés de Ben Gourion et de la gauche, ont été concurrencés par une nouvelle génération plus militante, aussi bien sur le plan nationaliste (on les

12. Ils considèrent par exemple le fait de vouloir fonder un foyer juif comme une intention pure et sincère. La *kabalat ol mitsvot* quant à elle est interprétée dans son sens le plus restreint : comme l'absence de rejet explicite de tout ou partie des commandements.

13. *Haaretz*, 9 octobre 2014 (<http://www.haaretz.com/jewish/features/1.619502>).

retrouvera notamment à l'avant-garde des actions d'occupation des terres dans les territoires occupés) que sur le plan religieux, si bien que les anciens sionistes religieux laissèrent la place à de nouveaux dirigeants que l'on peut qualifier « d'ultra-orthodoxes nationalistes » (Greilsammer, 2013 : 76-79). Ce virage idéologique se traduit par le divorce entre la gauche travailliste et le PNR, qui se rapprocha durablement du *Likoud* de Menahem Begin, jusqu'à l'arrivée au pouvoir de ce dernier en 1977.

Le parti ultra-orthodoxe *Agoudat Israël*, qui représentait le courant *haredi* (les « craignant-Dieu », ou « hommes en noir ») historiquement hostile au projet sioniste, n'était pas non plus exempt de tensions. Les rabbins séfarades se sentaient depuis longtemps méprisés par les rabbins ashkénazes, qui les tenaient à l'écart des centres de décisions et se réservaient la plus grande partie des subventions publiques (Greilsammer, 2013 : 83). Sous l'autorité du grand rabbin Ovadia Yosef (ancien grand rabbin séfarade d'Israël, reconnu comme l'un des grands décisionnaires de son temps), fut créé le parti *Shas*¹⁴, qui s'imposa comme un acteur incontournable de la vie politique israélienne. Plus volontiers sensible aux thèses nationalistes que son pendant ultra-orthodoxe ashkénaze *Agoudat Israël*, le parti *Shas* orienta essentiellement son action politique vers l'action sociale à destination des *Mizrahim*¹⁵ et sur la défense du *statu quo*. Le succès de ce parti fut rapide et lui permit de participer à pratiquement toutes les coalitions gouvernementales depuis sa création en 1984 (à l'exception de deux passages dans l'opposition entre 2003 et 2006 et entre 2013 et 2015).

C'est dans ce contexte qu'un nouvel épisode politique et judiciaire relança le débat autour de la définition juridique de l'identité juive, à propos cette fois de la validité des conversions effectuées à l'étranger par des institutions non orthodoxes pour le bénéfice de la Loi du retour. En 1985, Shoshana Miller, une Américaine convertie au judaïsme, décida de faire son *Alyah* (sa « montée » en Israël) et demanda à ce titre de bénéficier de la Loi du retour. Le ministère de l'Intérieur, dirigé par le rabbin Itzhak Peretz (membre du *Shas*), refusa de la tenir pour juive, donc pour Israélienne, au prétexte qu'elle avait été convertie par un rabbin réformiste. Elle fut donc priée de se convertir à nouveau sous la supervision de la *Rabbanout*.

Shoshana Miller porta son cas devant la Cour suprême, qui lui donna raison le 10 avril 1986. Contraint d'enregistrer celle qu'il considérait comme une non-juive, le ministre de l'Intérieur répondit par un décret rendant obligatoire la mention « converti » sur la carte d'identité de chaque « nouveau » Juif. Ce décret fut finalement annulé sous la pression du Grand Rabinat cette fois,

14. *Sefaradim Shoméré Torah*, qui signifie « Séfarades orthodoxes pour la Torah ».

15. Le terme *mizrahim* désigne les Juifs « Orientaux » descendant des communautés juives du Proche et du Moyen Orient (les réfugiés des pays arabes, les Juifs d'Irak, du Yémen, d'Iran, d'Inde, du Caucase, du Kurdistan, etc.). En dépit de leurs origines hétérogènes, le rite de ces Juifs est principalement séfarade.

qui rappela que la loi juive interdit de rappeler son origine à un converti¹⁶. Comme la décision de la Cour le lui imposait, le ministère enregistra Shoshana Miller au registre des Juifs de nationalité, mais refusa d'en faire un cas de jurisprudence. Les convertis non orthodoxes devaient nécessairement obtenir un jugement favorable de la Cour suprême pour être enregistrés par le ministère de l'Intérieur (Samet, 1988 : 9).

L'affaire Miller conduisit le ministre à démissionner, mais son parti remit peu de temps après la question de l'autorité et du monopole de la *Rabbanout* à l'ordre du jour. Dès 1988, le parti *Shas* déposa une proposition de loi visant à instaurer la *Rabbanout* israélienne en instance suprême du judaïsme, qui deviendrait, aux yeux de l'État d'Israël, la seule institution habilitée à certifier des conversions.

Cette proposition de loi fut rejetée par la *Knesset* le 14 juin de cette même année à 60 voix contre 53 (Magonet, 1995 : 143), notamment sous la pression des organisations juives américaines (Shain, 2008 : 81). Le conflit prenait ainsi une dimension transnationale qui dépassait les seuls enjeux liés à la plus ou moins grande laïcisation du droit israélien. Il concernait la reconnaissance du pluralisme religieux en Israël, mais aussi en diaspora, avec le danger de voir se constituer différents pôles de plus en plus autonomes les uns des autres. Les partis religieux ne désarmèrent cependant pas et maintinrent leur pression. Le Parti *Shas* renouvela sa proposition de marginalisation des conversions non orthodoxes dès 1997, sans plus de succès (Shain, 2008 : 82). Au contraire, les décisions successives de la Cour suprême tendaient plutôt vers une plus grande libéralisation du droit. En 1995, un nouvel arrêt confirma la légalité des conversions non orthodoxes quand celles-ci étaient pratiquées en dehors des frontières de l'État israélien. Cet arrêt, qui reconnaissait la validité d'une conversion supervisée par un rabbin libéral brésilien, généralisait l'arrêt « Shoshana Miller » et donnait une reconnaissance automatique à tout Juif converti désirant faire son *Alyiah*.

Il était d'autant plus important qu'il s'appuyait sur deux nouvelles lois fondamentales votées en 1992 et qui constituaient une véritable « Révolution constitutionnelle » (Barak, 1995). Comme il a été mentionné précédemment, de simples lois ordinaires pouvaient jusque-là amender les lois fondamentales. Ce qui signifiait concrètement qu'un arrêt de la Cour suprême pouvait être contourné par le vote d'une nouvelle loi adoptée à la majorité simple, donnant lieu à de fréquentes oppositions entre la Cour et le législateur. La nouveauté introduite par les lois de 1992 ne résidait pas seulement dans le contenu des lois (qui faisaient explicitement référence aux libertés individuelles), mais aussi dans le statut de ces lois, qui étaient supérieures aux lois ordinaires, ce

16. « Ne lui dis pas [au prosélyte] : “hier tu rendais un culte à Bel, Korech et Nebo, et jusqu'à présent de [la viande] de porc est entre tes dents, et tu te tiens devant moi et tu me parles!”. D'où apprenons-nous qu'il ne faut pas le maltraiter ? Car il peut répliquer : “vous avez été des prosélytes au pays d'Égypte”. C'est pourquoi rabbi Nathan avait coutume de dire : “ne rappelle pas à ton prochain le défaut qui est en toi-même” » (*Gérim*, 4:1).

que confirma en 1995 une décision de la Cour suprême qui fait aujourd’hui jurisprudence.

Sept années plus tard encore, le 20 février 2002, les courants non orthodoxes gagnaient une nouvelle bataille juridique grâce à un arrêt de la Cour suprême accordant la reconnaissance de l’État aux conversions non orthodoxes. L’arrêt disposait que :

Le ministère de l’Intérieur doit enregistrer comme Juifs sur la carte d’identité les Juifs convertis par les réformés et les *conservatives*, qu’ils soient convertis en Israël ou à l’étranger¹⁷.

Comme il était désormais de coutume, le parti *Shas* protesta vigoureusement contre cet arrêt. Il riposta en proposant d’enregistrer les Juifs convertis par les institutions non orthodoxes en tant que « Juifs libéraux » ou « Juifs *conservative* », arguant d’une imprécision de l’arrêt de la Cour qui disposait qu’il existait plusieurs tendances au sein du judaïsme¹⁸. L’opposition du Parti *Shas* fut par ailleurs facilitée par le fait que l’arrêt de la Cour ne se fondait pas sur les Lois fondamentales relatives aux libertés individuelles. Il avait donc moins de poids juridique que l’avis de 1995, si bien qu’il put presque immédiatement être contourné par une loi *ad hoc* marginalisant les conversions non orthodoxes réalisées sur le sol israélien.

Quoi qu’il en soit, la décision de la Cour suprême posait sans doute plus de questions qu’elle n’en résolvait. La possibilité, pour des citoyens israéliens, d’être enregistrés comme Juifs sans qu’ils ne soient pour autant reconnus comme tel par la *Rabbanout*, créait des situations juridiques délicates, dans la mesure où le droit des personnes (mariage, divorce, enterrement) restait de la seule compétence de l’institution orthodoxe.

Sionistes religieux *versus* Haredim

Cela ne faisait en fin de compte qu’accentuer les contradictions contenues dans les amendements portés à la Loi du retour en 1970, qui allaient déjà dans deux sens opposés : d’un côté ils contractaient la définition de la judéité en l’alignant pour une part sur les critères du droit rabbinique orthodoxe, mais d’un autre côté l’élargissement du bénéfice de la Loi retour aux parents non juifs et la reconnaissance des conversions non orthodoxes réalisées à l’étranger créaient les conditions de constitution d’une nationalité juive déconnectée de la religion juive et contribuait à brouiller les frontières de l’identité juive au sein même de l’État d’Israël.

17. “The Interior Ministry must register Reform and Conservative converts to Judaism, converted by rabbis in Israel or abroad, as Jewish on their Israeli identity card”, *Ha’aretz* (English edition), Thursday, February 21, 2002.

18. “Analysis Shas Gears Up to Put the Brakes on Conversion Ruling”, *Ha’aretz* (English edition), Thursday, February 21, 2002.

Ce brouillage fut exacerbé à partir du début des années 1990 par l'arrivée de 800 000 à un million d'*olim* venus de l'ex-Union soviétique, dont 40 à 50 % n'étaient pas Juifs « selon la *Halakha* », mais qui bénéficiaient de la loi du retour au nom de leurs parents et grands-parents juifs (Ben-Porat, 2013: 40-43; Cohen, 2004: 83; Waxmann, 2015: 164). Jusqu'alors marginal, le nombre des mariages mixtes a atteint environ 8 % des unions israéliennes. La question des conversions, qui se posait jusqu'à présent de manière plus ou moins théorique et qui se plaçait avant tout sur le plan des principes, revêtait un caractère plus urgent. L'augmentation du nombre de citoyens israéliens au statut religieux incertain multipliait les situations juridiques complexes et poussait un nombre de plus en plus important d'individus à contourner des lois qui entraient en tension avec la réalité de la société israélienne¹⁹, tandis que les recours devant la Haute Cour de Justice se multipliaient pour dénoncer les termes du *Statu quo* et l'absence d'état civil.

Dans le même temps, la *Rabbanout* qui, depuis le milieu des années 1990, était de plus en plus influencée par le courant *haredi* (même si les grands décisionnaires *haredim*, les Sages de la *Torah*, restent en dehors de l'institution), fermait de plus en plus les portes de la conversion à celles et ceux qui ne se conformaient pas scrupuleusement aux normes de l'orthodoxie (respect du *shabbat*, de la *casherout*, scolarisation des enfants dans des écoles religieuses, etc.). Ils se sont par ailleurs lancés dans une démarche dite de « clarification de la judéité », les conduisant à invalider l'identité de nombreux Israéliens jusque-là inscrits comme Juifs de nationalité et de religion, multipliant d'autant les situations juridiques confuses et les identités incertaines, comme le raconte notamment Julia Lerner dans un article consacré à ces jeunes russes israéliens dont l'identité est contestée par la *Rabbanout* israélienne (Lerner, 2015). Cette démarche de « clarification » ne s'est pas limitée à l'examen des certificats de judéité promulgués par l'administration civile. Sous l'influence du rabbin Schlomo Amar notamment (grand rabbin séfaraïte d'Israël entre 2003 et 2013), elle s'est étendue aux autres institutions religieuses, allant jusqu'à contester les certificats produits par certaines institutions orthodoxes en dehors d'Israël (Fisher, 2014: empl.3252; voir aussi Ellenson et Gordis, 2012: 157-158). Comme le souligne Chaim I Waxmann, il est désormais plus facile de bénéficier de la Loi du retour avec une conversion libérale ou *conservative* (dont la reconnaissance est aujourd'hui garantie par les différents arrêts de la Cour suprême) qu'avec une conversion supervisée par une institution orthodoxe à l'étranger (Waxmann, 2012: 170-171).

En avril 2003, le Premier ministre Ariel Sharon proposa de régler le problème en créant un tribunal rabbinique entièrement financé par l'État et dédié exclusivement à la conversion. Placé non plus sous l'autorité du ministère de l'Intérieur mais sous l'autorité directe du Premier ministre, il était incité à

19. Les « mariages chypriotes » consistant à se marier à l'étranger, et notamment à Chypre, pour contourner les interdits matrimoniaux se sont multipliés.

adopter une position plus favorable à l'accueil des convertis, afin de trouver une solution à ces difficultés juridiques, mais aussi afin de renforcer le poids démographique des Juifs dans le cadre de ce qui était perçu comme une compétition démographique avec les Palestiniens. Il s'agissait, en d'autres mots, de mettre en place un programme de conversion d'État destiné principalement aux jeunes femmes russes en âge de fonder une famille, afin d'homogénéiser les différents statuts au sein de la population juive israélienne (à laquelle les Juifs russes avaient été assimilés malgré l'incertitude identitaire qui pesait sur nombre d'entre eux) et de clarifier la frontière avec la population non juive, et notamment la population palestinienne (Krauel-Tovi, 2014).

Une douzaine de rabbins furent nommés, dans leur écrasante majorité proches du sionisme religieux. Ce fut le rabbin Haïm Druckman (fondateur puis, à partir de 1977, député du *Gush Emounim*, un parti sioniste religieux à fort caractère messianique, proche du Parti National Religieux) qui prit la tête du tribunal, sous l'autorité suprême du grand rabbin séfaraïde Schlomo Amar nommé le 14 avril 2003.

Le fait de nommer des rabbins sionistes religieux était cohérent avec le projet du premier ministre. Ce courant idéologique développe une lecture particulière au sein de l'orthodoxie en militant pour une plus grande ouverture des conversions dans le contexte israélien. La politique mise en place par le grand rabbin israélien Shlomo Goren (1918-1994) a été historiquement l'une des plus emblématiques de ce type de posture. Figure majeure du sionisme religieux, fondateur et dirigeant du rabbinat de l'armée israélienne jusqu'en 1972, date de sa nomination à la tête du grand rabbinat ashkénaze qu'il dirigea jusqu'en 1983, Shlomo Goren a défendu une politique très favorable à la conversion des Juifs israéliens au statut religieux incertain, qui s'est traduite par un assouplissement des critères d'acceptation de certains candidats et par la création de centres de préparation et de tribunaux rabbiniques dédiés à la conversion. Sous son autorité, les services du rabbinat ont par exemple converti des personnes qui allaient ensuite vivre dans des *kibboutzim* non religieux, allant à l'encontre des positions classiquement orthodoxes qui conduisent à ne convertir que ceux qui s'engagent activement à respecter les *mitsvot*. Tout en exprimant son désarroi face au fait de convertir des individus dont il était certain qu'ils ne respecteraient pas les commandements, il justifiait sa politique par sa volonté de résoudre les conflits identitaires en cas de mariage mixte et par la nécessité, pour le rabbinat d'État, de trouver une solution afin de se protéger de l'intervention de la Cour suprême et d'éviter que ces questions ne deviennent suffisamment problématiques pour remettre en cause le *Statu Quo* et entraîner la séparation complète de l'État et du rabbinat (Fisher, 2013 : 228).

La politique défendue par ce programme de conversion était par ailleurs en parfaite cohérence avec la signification messianique que le sionisme religieux donne à l'État d'Israël, dont l'existence est comprise comme le signe de l'action de Dieu dans l'histoire et comme la promesse d'avènement des temps messianiques. Dans ce sens, et comme le souligne Immanuel Etkès, le repentir du

peuple juif n'est plus perçu comme une condition nécessaire de la rédemption messianique, qui se concentre dès lors sur le terrain politique (Etkès, 2000 : 162) : ce n'est pas tant par le respect scrupuleux des *mitsvot* qu'advientra le salut (idée défendue comme nous le verrons par les *haredim*), mais bien par la défense du territoire « d'*Eretz Israël* » et par l'affirmation du caractère juif de l'État (Fisher, 2013 : 231) ; affirmation qui passe notamment par la clarification des frontières entre Israéliens juifs et non juifs et par l'homogénéisation du statut religieux des citoyens israéliens de nationalité juive.

De nombreux rabbins au sein de la Rabbanout se sont fermement opposés à cette politique qu'ils accusaient de promouvoir une politique de conversion de masse. Des convertis jugés non conformes aux normes du Rabbinate se sont vus refuser l'inscription sur les registres de mariage, d'autres annuler leur conversion après un divorce. Le principal incident s'est produit en 2008, quand le *beth din* de la Rabbanout a annulé toutes les conversions réalisées par le tribunal de Haïm Druckman (en contradiction avec le principe énoncé par Maïmonide au XI^e siècle et jamais contesté, voulant qu'une conversion ne saurait être remise en cause). L'argument du rabbin Avraham Sherman à l'initiative de l'annulation était que seules les conversions motivées par un profond changement et par un engagement sincère envers les *mitsvot* pouvaient être considérées comme valides. Le sentiment d'appartenance nationale ne saurait à son sens constituer un motif valide de conversion, d'autant plus que, dans la majorité des cas, les convertis « pour la nation » continuent à vivre comme des non juifs : « ils ne se sentent appartenir à la nation juive que par ses dimensions sociales et nationales, sans que cette connexion soit sous-tendue par un engagement religieux authentique » (Sherman, 2008).

C'est la conception de l'État d'Israël et de son « caractère juif » qui oppose *haredim* et *mizrahim* (nom hébreu donné aux sionistes religieux) à travers la question des conversions. Pour les *haredim*, contrairement aux sionistes religieux, l'État d'Israël n'a aucune signification religieuse. Il n'a qu'un intérêt pratique au service de la promotion d'un judaïsme centré sur le respect des *mitsvot* (à travers par exemple le soutien financier au réseau d'écoles religieuses et aux *yeshivot*). En réaffirmant l'inconditionnalité des critères religieux pour l'acceptation des convertis, les *haredim* entendent ainsi lutter contre la réification de l'identité juive en une identité nationale ou ethnique et contre une conception du judaïsme et de ses institutions pensés comme des supports ou des variables d'ajustement d'une identité nationale dont la rationalité serait première. Leur posture face aux conversions est ainsi mise au service d'une politique plus large de promotion d'une forme spécifique de judaïsme fondée sur la centralité de la *Torah* : en fermant les conversions à celles et ceux qui ne démontrent pas leur engagement envers la *Torah* et les *mitsvot*, ils affirment, à l'intention de la judaïcité en son ensemble, que le judaïsme authentique est le judaïsme de la Loi (Tank-Storper, 2013a : 597).

Le conflit qui oppose ces deux grands courants de l'orthodoxie contemporaine n'a toujours pas trouvé de solution politique ou juridique à l'heure où ces lignes sont écrites. En 2010, une coalition en apparence hétéroclite formée

par le parti d'extrême droite laïc Israël Beiteinu²⁰, le grand rabbin séfaraïde d'Israël Schlomo Amar et le parti Shas, déposa une proposition de loi dite « Loi Rotem » (du nom du député David Rotem à l'origine de la loi) visant d'une part à confier de nouveau le monopole des conversions à la Rabbanout et à refuser le bénéfice de la loi du retour aux convertis venus de l'extérieur d'autre part, quelle qu'ait été l'institution certifiant leur conversion. Cette importante concession faite aux religieux devait s'accompagner en retour de leur soutien à une laïcisation de l'état civil, et notamment à la création d'un mariage civil (Ellenson et Gordis, 2012 : 161). Les nationalistes laïques d'Israël Beiteinu, soutenus par une grande majorité de Russes, obtenaient ainsi une inflexion dans le sens d'une définition nationale et ethnique de l'identité israélienne, tandis que les religieux maintenaient l'autonomie des principes religieux vis-à-vis de la dimension nationale tout en s'assurant le monopole sur l'attribution et le contrôle de l'identité juive.

Encore une fois, la proposition de loi achoppa sur l'opposition des dénominations américaines dont les conversions étaient remises en cause, mais fut reprise en partie dans une nouvelle proposition de loi présentée en 2014 par Elazar Stern, député du parti centriste de Tsipi Livni. Outre la décentralisation des tribunaux habilités à valider des conversions, cette nouvelle proposition envisageait la reconnaissance des courants non orthodoxes, ce qui constituait un pas important dans le processus d'extension du pluralisme religieux. Adoptée en première lecture, la loi fut finalement bloquée par le premier ministre Benjamin Netanyahu sous la pression des partis religieux et des principaux rabbins de la *Rabbanout*. Il accepta cependant (sous la pression des partis laïques de sa coalition cette fois) d'en publier une version modifiée par décret gouvernemental : le rôle du Rabbinat était renforcé et les conversions non orthodoxes n'étaient plus reconnues. Mais ce décret fut finalement annulé, par Benjamin Netanyahu lui-même, à l'issue des élections d'avril 2015.

*
**

Loin de parvenir à un consensus minimum sur les fondements et les modalités de définition de l'identité juive, le dispositif juridique et institutionnel du *statu quo*, qui entrelace le droit rabbinique et le droit civil et qui multiplie les instances de certification identitaire, crée une situation structurellement conflictuelle. Les débats récurrents autour de la question « Qui est Juif ? » dont nous avons ici retracé les grandes lignes montrent bien comment chaque solution de compromis adoptée, loin de régler le problème, porte en elle les conditions de la crise à venir.

20. Parti nationaliste qualifié d'extrême droite fondé par Avigdor Lieberman pour représenter les Israéliens d'origine russe. Il milite contre les négociations de paix avec les Palestiniens et pour une plus grande laïcisation de la société israélienne.

Les conséquences en sont multiples : en place de se clarifier, les frontières identitaires se brouillent, les identités sont de plus en plus incertaines, les catégories statutaires se multiplient sans nécessairement se recouper, de sorte que se développe une sorte de zone grise de l'identité juive, une judaïcité périphérique qui participe à la vie collective juive sans en être de plein droit. Dans le même temps, les conflits qui accompagnent en Israël la question de la définition juridique de l'identité juive exacerbent les tensions entre les différents courants du judaïsme. Les courants orthodoxes et ultra-orthodoxes profitent de leur situation institutionnelle pour délégitimer les institutions non orthodoxes, dont les actes juridiques sont invalidés, faisant peser à terme le risque d'une véritable scission entre ces différentes formes de judaïsme. La question « Qui est Juif ? », avec ses allers-retours incessants entre la *Knesset*, la Cour suprême et la *Rabbanout*, devient ainsi le lieu où s'affrontent non seulement les différentes conceptions de l'État d'Israël comme État juif et/ou démocratique, mais aussi où s'énoncent les conditions d'une normativité religieuse au sein d'un État démocratique et où le champ religieux juif trouve à se réguler, que ce soit dans les frontières de l'État ou au-delà. Comme l'écrit Yossi Shain :

Quand les dénominations ultra-orthodoxes et les dénominations libérales s'affrontent aux États-Unis et en Israël sur la question centrale de savoir qui est juif, elles ne s'affrontent pas seulement autour de la définition de l'État juif moderne, mais aussi pour le droit de revendiquer et de déterminer l'identité religieuse et nationale pour l'ensemble des Juifs, quel que soit leur lieu de résidence (Shain, 2008 : 82).

C'est donc à travers ses dimensions et ses imbrications multiples que doit être abordée la question de la définition juridique de l'identité juive depuis la création de l'État d'Israël, soumise à des logiques à la fois religieuses, politiques, étatiques et transnationales. La laïcisation de l'état civil pourrait constituer un premier pas vers la solution du conflit, mais ne réglerait sans doute pas tout. Outre qu'elle rencontrerait l'hostilité massive des partis religieux, elle laisserait ouverte la question du périmètre de la Loi du retour, dont la remise en cause – que proposent des partisans du post-sionisme comme Shlomo Sand (2013) – reviendrait à désarrimer judéité, nationalité juive et citoyenneté israélienne, à revenir sur la définition de l'État d'Israël comme État juif et à rompre le lien entre Israéliens et Juifs de la diaspora. Ce qui, en l'état, n'est concevable ni pour les sionistes religieux, ni pour les nationalistes laïques, ni pour une majorité des Juifs de la diaspora. En ce sens, le conflit « Qui est Juif ? » témoigne autant de la grande fragmentation du monde juif contemporain (il en est même le lieu d'expression privilégié, pourrait-on dire) que de la persistance d'un « commun » qui peine à trouver une traduction juridique consensuelle.

Sébastien TANK-STORPER

Centre d'études en sciences sociales du religieux (CéSor)

École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)

sebastien.tank@ehess.fr

Bibliographie

- BAKHROURIC Mehdi, LUNEL Frédéric, 2014, « De la judéité en contexte minoritaire à la citoyenneté israélienne : de Mendelssohn aux juges de l'affaire Rufeisen », Avon D. (éd.), *Sujet, fidèle, citoyen*, Bernen, Peter Lang, p. 179-208.
- BARAK Aharon, 1995, « La Révolution constitutionnelle : la protection des droits fondamentaux », *Pouvoirs*, n° 72, p. 17-35.
- BARNAVI Elie, 1988 [1982], *Une Histoire moderne d'Israël*, Paris, Flammarion, coll. « Champs ».
- BEN-RAFAËL Eliezer, 2001, *Qu'est-ce qu'être juif?*, Paris, Balland.
- BEN-PORAT Guy, 2013, *Between State and Synagogue. The Secularization of Contemporary Israël*, Cambridge University Press.
- COHEN Asher, 2004, « Changes in the Orthodox Camp and Their Influence on the Deepening Religious-Secular Schism at the Outset of the Twenty-first Century », Dowty A. (ed.), *Critical Issues in Israeli Society*, Wespport-London, Praeger, p. 71-94.
- DIECKHOFF Alain, 2012, « Le Sionisme et l'État d'Israël : la continuité incertaine », Baumgarten J. et Darmon J. (éds.), *Aux origines du judaïsme*, Arles-Paris, Actes-Sud-Éditions des liens qui libèrent, p. 420-441.
- ELLENSON David, 1989, *Tradition in Transition. Orthodoxy, Halakha, and the Boundaries of Modern Jewish Identity*, Lanham, University Press of America.
- ELLENSON David, GORDIS Daniel, 2012, « Pledges of Jewish Allegiance. Conversion, Law, and Policymaking », *Nineteenth and Twentieth Century Orthodox Responsa*, Stanford University Press.
- ETKES Immanuel, 2000, « Messianisme et politique en Israël. L'histoire du Gush Emunim », Attias J.-C., Gisel P. et Kaenel L. (éds.), *Messianismes. Variations sur une figure juive*, Genève, Labor et Fides, p. 147-169.
- FISHER Netanel, 2013, « A Jewish State? Controversial Conversions and the Dispute Over Israel's Jewish Character », *Contemporary Jewry*, 33, p. 217-240.
- 2014, « Who is a Jew in Israël », Greenspoon L. J. (ed.), *Who is a Jew?: Reflexion on History, Religion and Culture*, West Lafayette, Purdue University Press, Kindle Edition, empl.3108-3350.
- GREILSAMMER Ilan, 2013, *Religion et État en Israël*, Paris, Éditions du Cerf.
- KLEIN Claude, 2007, *La Démocratie d'Israël*, Paris, Éditions du Seuil.
- , 2008, « La Cour suprême et le système judiciaire », in Dieckhoff A. (éd.), *L'État d'Israël*, Paris, Fayard, p. 51-65.
- KRAINES Oscar, 1978, *The Impossible Dilemma: Who is a Jew in the State of Israël?*, New York, Bloch Publishing Compagny.
- KRAVEL-TOVI Michal, 2014, « Bureaucratic gifts. Religious conversion, change and exchange in Israels », *American Ethnologist*, vol. 41, n° 4, p. 716-727.
- LERNER Julia, 2015, « “Russe” dans l'État juif : le sang, l'identité et l'administration nationale », *Ethnologie française*, 2, p. 363-374.
- MAGONET Jonathan, 1995, « Wer ist Jude? Konversion und jüdische Identität heute », Homolka W., Seidel E. (eds.), *Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum*, München, Knesbeck, p. 38-43.

- SAGI Avni, ZOHAR Zvi, 1997, « Giyyur, identité juive et modernisation », Heymann F., Storper Perez D. (éds.), *Le Corps du texte. Pour une anthropologie des textes de la tradition juive*, Paris, CNRS Éditions, p. 293-318.
- SAMET Moshe, 1988, *Who is a Jew (1958-1988)*, Jérusalem, Hemdat.
- SAND Shlomo, 2013, *Comment j'ai cessé d'être juif*, Paris, Flammarion.
- SHAIN Yossi, 2008, *Kinship and Diasporas in International Affairs*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- SHERMAN Avraham, 2008, "Supreme Rabbinic Court", *Docket*, n° 1-64-5489.
- TALMON J.L., 2008, "Israeli Supreme Court. Jewish Religion and Nationality. The Brother Daniel Case", Rabinovich I., Reinharz J. (eds.), *Israël in the Middle East*, Welthan, Massachusetts, Brandeis University Press, p. 172-174.
- TANK-STORPER Sébastien, 2007, *Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*, Paris, CNRS Éditions.
- 2013a, « Troubles dans la judéité. Mariages mixtes, conversions et frontières de l'identité juive », *Ethnologie française*, 4, p. 591-600.
- 2013b, « Droit personnel et droit des femmes en Israël. Le cas des Agounot », Rochefort F., Sanna M. E. (éds), *Normes religieuses et genre*, Paris, Armand Colin, p. 257-266.
- 2013c, « Le judaïsme libéral. Un judaïsme américanisé ? », Bonafoux C., Brejon de Lavergnée M. (éds), *Autour du fait religieux. Nouvelles approches en histoire contemporaine*, Paris, Beauchesne, p. 141-160.
- WAXMANN Chaim I., 2015, "Giyur in the Context of National Identity", Hirt R. S., Mintz A., Stern M. D. (eds.), *Conversion, Intermarrriage, and Jewish Identity*, New York, MSYU & KTAV Publishing, p. 151-185.
- WĘGRZYN Ewa, 2011, « L'émigration des Juifs de Pologne en Israël dans les années 1956-1959 », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, n° 22 (<https://bcrfj.revues.org/6531>).

« Qui est Juif ? ». Loi du retour, conversions et définitions juridiques de l'identité juive en Israël

La question de la définition juridique de l'identité juive ne cesse de susciter débats et polémiques au sein de la démocratie israélienne. Si la loi du retour garantit à tout Juif de pouvoir trouver refuge en Israël, la question de savoir « Qui est Juif ? » ne fait en effet l'objet d'aucun consensus, suscitant de multiples crises politiques et institutionnelles engageant notamment la Knesset, le Rabbinate et la Cour suprême. Sont ici retracés les principaux épisodes de ce débat, en dégagant les principaux enjeux et en montrant comment chaque solution de compromis porte en elle les conditions de la crise à venir. L'impossible consensus autour de la définition juridique de la judéité témoigne en définitive autant de la grande fragmentation idéologique et religieuse du monde juif contemporain que de la persistance d'un « commun » qui peine à trouver une traduction juridique.

Mot-clés : judaïsme, identité juive, loi du retour, démocratie israélienne, refuge.

“Who is a Jew?” Law of Return, Conversions and Legal Definitions of Jewish Identity in Israel

The legal definition of jewish identity remains a major controversy within the Israeli democracy. On the one hand, the Law of Return gives every Jew in the world the right to live in Israël and to gain Israeli citizenship. But on the other hand, the legal definition of “Who is a Jew?” never had got any consensus, creating multiple and recurring political and institutional crisis among the Knesset, the Rabanout and the High Court of Justice. This article retraces the main developments of the “Who is a Jew?” conflict, attempting to identify its main issues and to demonstrate that each compromise solution brings the crisis to come. Thus, the “Who is a Jew” conflict demonstrates both the high level of ideological and religious fragmentation of contemporary Jewish world than the persistence of a “common” that can’t find a legal translation.

Key words: Judaism, jewish identity, Law of Return, Israeli democracy, refuge.

“¿Quién es judío?” Ley de retorno, conversiones y definiciones jurídicas de la identidad judía en Israel

La cuestión de la definición jurídica de la identidad judía no cesa de suscitar debates y polémicas en el interior de la democracia israelí. Si la ley de retorno garantiza a todo judío la posibilidad de encontrar refugio en Israel, la cuestión de saber “¿quien es judío?” no ha generado consenso alguno, y genera múltiples crisis políticas e institucionales. Se rastrean aquí los principales episodios de este debate, distinguiendo los desafíos primordiales y mostrando cómo cada solución de compromiso conlleva las condiciones de la crisis por venir. El consenso imposible alrededor de la definición jurídica de la judeidad da cuenta, en definitiva tanto de la fragmentación del mundo judío contemporáneo como de la persistencia de un común al que le cuesta encontrar una traducción jurídica.

Palabras clave: judaísmo, identidad judía, ley de retorno, democracia israelí, refugio.