

# Trouble dans la judéité. Mariages mixtes, conversions et frontières de l'identité juive

Sébastien Tank-Storper

DANS **ETHNOLOGIE FRANÇAISE** 2013/4 Vol. 43, PAGES 591 À 599  
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0046-2616

ISBN 9782130618089

DOI 10.3917/ethn.134.0591

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2013-4-page-591?lang=fr>



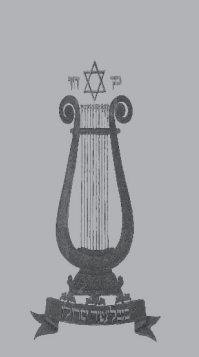
Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.



# Trouble dans la judéité. Mariages mixtes, conversions et frontières de l'identité juive

Sébastien Tank-Storper  
Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux

## RÉSUMÉ

On interprète habituellement la méfiance du judaïsme vis-à-vis des conversions comme la surdétermination du principe de filiation dans la définition et la transmission de l'identité juive. Le propos de cet article est de montrer qu'au contraire les politiques de conversion restrictives se font au nom d'une politique de la sainteté qui conduit à lier l'appartenance au strict respect de la loi, reléguant la filiation au second plan. Inversement, les politiques plus inclusives seraient justifiées par la volonté de clarifier les frontières de l'identité dans un contexte d'augmentation du nombre des mariages mixtes et d'éloignement progressif de la pratique religieuse, quitte à négocier sur les principes religieux.

*Mots-clés* : Identité juive. Conversion. Mariages mixtes. Ethnicité. Sainteté

Sébastien Tank-Storper  
CEIFR  
10 rue Monsieur-le-Prince  
75006 Paris  
sebastien.tank@ehess.fr

L'un de principaux défis auxquels sont confrontées les sociétés juives depuis les années 1950 est sans doute la multiplication des mariages exogames et le brouillage identitaire qu'ils provoquent. Le pourcentage des juifs ayant un conjoint qui n'était pas né juif est ainsi passé aux États-Unis de 11 % avant 1955 à 31 % entre 1955 et 1974, 51 % entre 1975 et 1984, 56 % entre 1985 et 1990 pour atteindre 58 % entre 1991 et 2000 [Sharot, 2011 : 174]. En France, l'enquête réalisée par Dominique Schnapper, Chantal Bordes-Benayoun et Freddy Raphaël entre 2004 et 2006 montre de même que près des trois quarts de la population de leur échantillon a connu l'expérience d'un mariage mixte au sein de sa famille proche [Schnapper, Bordes Benayoun et Raphaël, 2009 : 60-61]. Et selon une enquête publiée par la revue *L'Arche* en 2002, 40 % des juifs de moins de 30 ans ont un conjoint non juif, et la proportion serait encore plus importante si l'on prenait en compte ceux qui vivent en union libre [Mathieu, 1997 : 17].

L'enjeu, pour les institutions juives, est peut-être autant la fuite des juifs exogames et de leurs enfants hors des frontières du judaïsme, que la multiplication du nombre de juifs hors statut qui résulte de ces mariages

exogames. En effet, rompre avec la logique endogamique n'entraîne pas nécessairement la perte de toute identité juive. La plupart des juifs mariés à un non juif restent juifs, certains maintiennent des pratiques identifiées au judaïsme, continuent parfois de fréquenter les cadres communautaires, y emmenant leur conjoint et leurs enfants, sans que ces derniers ne se soient pour autant convertis.

Cette situation ne concerne pas seulement les communautés de la diaspora. La cohabitation d'individus au statut identitaire différent se pose également en Israël, et peut-être de manière plus problématique encore. De fait Israël compterait aujourd'hui aux alentours de 300 000 citoyens qui se considèrent comme juifs, qui parlent hébreu et dont les enfants servent dans l'armée israélienne, mais qui ne sont considérés comme juifs ni par le rabinat israélien ni par l'État. Certains sont arrivés en Israël dans les années 1990 depuis l'ancien empire soviétique au titre de la loi du retour, d'autres sont nés en Israël. Parmi les 800 000 juifs environ venus de l'ex-Union soviétique durant les années 1990, près d'un tiers ne sont en effet pas juifs « selon la *Halakha* », la loi

juive. Ce sont soit les conjoints non juifs de ces juifs d'Union soviétique, soit les enfants de ces couples mixtes dont la mère n'est pas juive, soit encore les enfants non juifs de couples mixtes formés il y a déjà une ou deux générations en Union soviétique et qui bénéficient de la loi du retour dès lors qu'un seul de leurs grands-parents est juif. Ils ont le droit de vote à l'instar de tout citoyen israélien, mais ne peuvent se marier en Israël faute d'un mariage civil [Klein, 1997 : 229-294], ce qui ne les empêche cependant pas de faire des enfants qui, à leur tour, ne seront pas considérés comme juifs par les institutions du pays. Le risque est grand de voir se former une sous-catégorie de juifs israéliens au statut incertain, une judéité des marges, constituée d'individus participant pleinement du destin national, mais ne pouvant pas se marier légalement en Israël.

Ce problème, que de nombreux commentateurs qualifient de bombe à retardement, a deux solutions possibles. Une première solution consisterait en une laïcisation complète du droit israélien, et notamment du droit des personnes régissant le statut personnel, qui permettrait à chaque Israélien de choisir son époux sans aucune restriction concernant son statut religieux. Mais cela impliquerait de revenir sur le statu quo qui régit les rapports entre les institutions religieuses et l'État<sup>1</sup>, statu quo dont le maintien fait l'objet de tous les accords de gouvernement, de droite comme de gauche, sous la pression des partis religieux, et notamment les partis sionistes religieux, qui entendent défendre institutionnellement le lien entre judéité, la *Halakha* et l'État d'Israël.

Une seconde solution consisterait à faciliter, voire même à encourager, la conversion de ces juifs des marges afin de clarifier leur statut religieux. Mais les rabbins siégeant au tribunal du rabbinat israélien, la seule institution habilitée à valider des conversions sur le sol israélien, refusent d'aller en ce sens, laissant ainsi croître au sein de la société israélienne, le nombre de citoyens israéliens qui ne sont reconnus par aucune institution religieuse et qui ne peuvent, à ce titre, se marier sur le sol israélien. Le monde orthodoxe se révèle très prudent sur les conversions et refuse les conversions de masse. Une conversion ne peut s'envisager qu'individuellement, au cas par cas, et se révèle souvent très difficile, au point que seules 1 000 à 1 500 conversions arrivent à terme chaque année en Israël (alors même que le nombre de nouveaux israéliens hors statut religieux augmenterait chaque année d'environ 8 000 personnes).

Le monde juif contemporain, que ce soit en Israël ou en diaspora, se trouve ainsi dans une situation paradoxale : tandis que la grande majorité des juifs s'éloignent des dimensions normatives du judaïsme en créant une identité indifféremment ethnique, religieuse, culturelle ou nationale, les modalités d'entrée dans cette identité restent le monopole des institutions religieuses le plus souvent intransigeantes ; ainsi se développe ce que nous pouvons appeler, en nous inspirant de la formule de Judith Butler, un véritable « trouble » dans la judéité.

On interprète habituellement la méfiance du monde orthodoxe vis-à-vis des conversions comme la surdétermination du principe de filiation (du principe ethnique) dans la définition de l'identité juive. Inversement, les politiques plus inclusives (que l'on attribue plus généralement au judaïsme dit « moderniste » comme le judaïsme libéral ou le judaïsme *massorti*) sont généralement pensées comme l'affirmation d'une identité juive qui ne se définirait pas tant dans la filiation que dans une éthique à laquelle il devient possible d'adhérer. Le propos de cet article sera d'inverser cette proposition : loin de surdéterminer la filiation, les politiques rabbiniques visant à restreindre les conversions se font au nom de ce que je me propose d'appeler une politique de la sainteté, qui conduit à lier l'appartenance au strict respect des *mitsvot*. À l'inverse, les politiques plus inclusives sont justifiées par la volonté d'attribuer un statut à ceux qui, intégrés au sein des sociétés juives, ne sont pour autant pas reconnus comme juifs, afin de clarifier les frontières du groupe.

## ■ La conversion dans les textes rabbiniques

Selon le traité du *Talmud Kiddoushin*, 3 : 12, est juive toute personne née de mère juive. Aux yeux de la *Halakha*, les enfants dont le père est juif mais dont la mère n'est pas juive ne sont pas dans ce cadre considérés comme juifs. Mais le statut de juif peut également s'acquérir par conversion. Ainsi, la transmission du judaïsme passe-t-elle autant par la filiation que par l'adhésion. La codification du *gilyur* – processus par lequel un non juif est fait juif – a toujours été soumise à la double contrainte consistant à maintenir la cohésion et l'unité du peuple, tout en restant fidèle à sa vocation universelle [Tank-Storper, 2003]. Avant la destruction du Second Temple en 70 de l'ère commune, quand le peuple juif vivait dans le cadre d'un

### Les différents courants du judaïsme contemporain

Le judaïsme contemporain compte aujourd'hui de nombreuses tendances et sensibilités que l'on a coutume de classer en deux grands ensembles : d'un côté le judaïsme que l'on a coutume d'appeler « orthodoxe » (lui-même divisé entre *haredim* (ou ultra-orthodoxes) et orthodoxes) ; d'un autre le judaïsme dit « moderniste » divisé entre réformés (ou libéraux) et conservateur (ou *massorti*, terme qui signifie en hébreu « traditionnel »). Les lignes de fracture entre ces différents courants sont nombreuses. Elles portent autant sur des interprétations de la *Halakha*, la loi juive (et notamment sur l'autorité accordée au *Shoulkhan Aroukh*, codification juridique établie par Joseph Caro en 1565, que les orthodoxes tiennent pour principale source de droit et que les *massorti* et les libéraux relativisent plus ou moins fortement), que par exemple sur la place des femmes dans la vie religieuse.

C'est en Europe et à partir du début du XIX<sup>e</sup> siècle que le judaïsme s'est développé en une multitude de tendances. Le judaïsme libéral (ou judaïsme réformé) prend naissance en Allemagne au XIX<sup>e</sup> siècle avec l'idée que, confronté à la concurrence de la modernité, le judaïsme devait s'adapter s'il voulait survivre. Dès 1810, en Westphalie, sous la direction d'Israël Jacobson (1768-1828), fut officiellement créée la première synagogue libérale. En 1871, la première formulation doctrinale fut établie sous l'autorité d'Abraham Geiger (1806-1874). Très vite, la réforme franchit les frontières allemandes pour s'implanter de manière durable aux États-Unis, où elle est aujourd'hui majoritaire. Se fondant sur une lecture critique, au sens philosophique du terme, des textes, le judaïsme libéral propose une relecture de la loi juive afin de la rendre compatible avec les réalités contemporaines ou les contraintes de la vie non juive. Cette démarche conduit le judaïsme libéral à proposer certaines innovations, dont la plus emblématique reste l'ouverture des fonctions d'autorité religieuse aux femmes.

Le deuxième grand courant émergent lors de la période d'importante recomposition religieuse du judaïsme au

XIX<sup>e</sup> siècle est celui que l'on appelle aujourd'hui *conservative* (conservateur), ou en hébreu *massorti*, né d'une scission avec les tendances jugées les plus radicales de la réforme (accusées d'aller trop loin dans les modifications liturgiques). Sous l'impulsion de Zacharie Frankel (1801-1875), un synode réuni à Francfort en 1845 (Allemagne) officialisa la rupture avec le judaïsme libéral et fonda l'école « historico-positive » (positive pour affirmer son orthopraxie et historique pour affirmer la légitimité du recours aux méthodes de la critique biblique). C'est ce même courant qui s'institutionnalisa par la suite aux États-Unis sous l'appellation de judaïsme *conservative*, organisé autour du *Jewish Theological Seminary* de New York. Traditionaliste en terme de liturgie et de pratique, le judaïsme *massorti* se veut progressiste sur des questions comme la liberté individuelle ou l'égalité entre les hommes et les femmes.

L'orthodoxie entend, quant à elle, affirmer sa fidélité à la tradition et au *Shoulkhan Aroukh* du rabbin Joseph Caro de 1565 et son attachement au caractère intangible de la *Halakha*. À l'instar du judaïsme dit « moderniste » (divisé entre libéraux et *massorti*), le monde orthodoxe n'est pas réellement unifié. On distingue aujourd'hui deux grandes tendances : le judaïsme *haredi* ou ultra-orthodoxe, et le judaïsme orthodoxe non *haredi*. Le premier défend l'idée d'une stricte séparation entre juifs et non juifs, mais également entre les juifs qui restent fidèles à la loi et ceux qui s'en écartent (et notamment les juifs libéraux). Le judaïsme *haredi* n'est pas structuré autour d'institutions centralisées ; chaque groupe se regroupe retrouve au sein d'une *yeshiva* (une école talmudique) ou d'une figure rabbinique particulière. Le second se caractérise par un moindre séparatisme, que ce soit à l'égard des non juifs, des juifs non orthodoxes et de l'État d'Israël, par une plus forte institutionnalisation (le rabbinat israélien officiel ou le Consistoire central de France sont historiquement proches de cette sensibilité) et par une plus grande disposition au compromis.

territoire clairement identifié, il s'agissait avant tout de définir un statut à des populations minoritaires vivant parmi le peuple hébreu [Will et Orrieux, 1992 : 63]. L'intégration religieuse était soumise à l'intégration économique, sociale et culturelle. La problématique se renverse du tout au tout avec l'exil du peuple juif. Cette nouvelle donne politique a conduit à redéfinir le fondement du collectif juif autour de la *Torah* et, selon la logique nouvelle : entrer dans l'Alliance signifie en premier lieu se placer sous le joug de la *Torah*.

Ce n'est qu'après la destruction du Second Temple et la dispersion qui s'ensuivit que le *giyyur* fut réellement codifié<sup>2</sup>. Selon les textes, le rabbin saisi par un candidat à la conversion doit tout d'abord s'assurer des motivations du postulant, dont l'intention doit être pure (le *shem shamaim*). Cela signifie que le candidat doit s'engager

sur le chemin de la conversion pour des motifs gratuits et non en vue d'éventuels bénéfices ultérieurs. Mais, conscients de la difficulté qu'il y a à pénétrer l'intimité des cœurs, les codificateurs n'ont pas donné de définition explicite à la pureté de cette intention. Celle qu'en donnent les textes est une définition négative, à l'instar d'une théologie négative : être mû par une intention pure, sincère, c'est ne pas avoir d'arrière-pensée ; or ne pas avoir d'arrière-pensée, c'est ne pas vouloir se convertir sous l'influence de rêves ou sous la pression de la force, pour s'enrichir ou pour obtenir un homme ou une femme juive.

Le candidat doit par ailleurs s'engager à respecter les *mitsvot*. Quelqu'un qui se présente en refusant explicitement les contraintes de la pratique, ou même en refusant une loi sur les 613 que compte la Loi, ne

peut être accepté. Cette disposition permet de préciser ce que les textes définissent comme un bon candidat. Si l'intention pure est définie négativement comme ne pas avoir d'arrière-pensée, l'engagement envers les *mitsvot* donne un contenu à la définition : être le *shem shamaim*, c'est ne pas vouloir se convertir pour autre chose que l'amour de Dieu, mais c'est aussi se convertir pour les *mitsvot*. Les autorités doivent donc s'assurer autant que possible de la réelle volonté des candidats de respecter les commandements.

Si le candidat répond à ces deux conditions préalables, il doit alors être admis au rituel de conversion<sup>3</sup>. Ce dernier consiste en l'immersion dans le bain rituel (*mikve*) pour les femmes (Nizard, voir ce numéro) comme pour les hommes, et en la circoncision pour les hommes. C'est un acte irrévocable qui, s'il est mené dans les formes, ne peut théoriquement être remis en cause<sup>4</sup>. En théorie, le rituel peut être mené par trois hommes, dès lors qu'ils connaissent les textes codifiant le *giyyur*. En pratique, c'est aux rabbins que la charge revient, même si de nombreux conflits ont émergé dès le XIX<sup>e</sup> siècle sur la légitimité des conversions réalisées par des rabbins non orthodoxes. Enfin, aucune distinction juridique n'est établie entre un converti et un juif de naissance. Une fois admis au rituel, mais seulement après avoir été admis au rituel, le prosélyte est placé sous le même régime de droits et de devoirs que les juifs de naissance<sup>5</sup>.

## ■ Le dilemme des mariages mixtes

La nécessité de l'intention pure pose problème quand une grande majorité des demandes de conversion ont pour but d'accéder au mariage. En toute logique, les rabbins devraient les repousser sans autre examen. D'autant plus que la question des conversions dans le cadre d'un mariage pose la question de la réponse institutionnelle à la transgression religieuse. Le mariage mixte signe en effet la transgression de l'un des principaux interdits du judaïsme : la règle d'endogamie. Et convertir l'épouse non juive d'un mariage mixte pourrait ainsi signifier la validation *a posteriori* de la transgression. Mais plus encore, la pratique religieuse des candidats qui se présentent à la conversion ne répond pas, dans la grande majorité des cas, aux exigences des rabbins. Quand ces derniers attendent des candidats qu'ils mettent rigoureusement en œuvre des commandements et qu'ils deviennent des « pratiquants », ceux-ci leur opposent

le plus souvent une conception de la pratique religieuse fondée sur le ressenti et la subjectivité [Tank-Storper, 2007 : 161-205].

La question, pour les rabbins soucieux d'accorder leur pratique aux principes régissant les conversions, est la suivante : peuvent-ils convertir des individus qui ne répondent pas aux exigences de la pureté de l'intention et dont ils savent qu'ils ne respecteront pas rigoureusement les *mitsvot* ? Car c'est leur responsabilité de rabbin qui est ici engagée : dans leur esprit, si le peuple juif est élu, il l'est avant tout afin de témoigner et de porter la *Torah* pour l'humanité entière. Les autres nations n'en sont pas pour autant privées de salut. Au contraire, les non-juifs sont sauvés à condition de respecter les sept lois de Noah – ou lois noachiques<sup>6</sup>. Dans ce contexte, convertir quelqu'un qui sera dans un perpétuel état de transgression, alors qu'il peut obtenir le salut à moindre coût, c'est, pour les rabbins, prendre la responsabilité de « fabriquer » un pécheur. Mais ne pas convertir ces candidats, c'est prendre le risque de déboiter leur identité subjective (ces candidats, pour la plupart, se sentent juifs même si cette identité n'est pas systématiquement traduite dans les gestes prescrits par la tradition) et leur identité formelle (même s'ils se définissent subjectivement comme étant juifs, ils ne le seront cependant pas pour les principales institutions du judaïsme). Le danger serait alors de faire cohabiter, au sein des collectivités juives, des personnes aux statuts différents, et de voir se développer une judéité des marges au cœur même des sociétés juives.

Face à ce dilemme, deux postures « orthodoxes » typiques peuvent être identifiées : certains rabbins privilégient la cohérence du *K'lal Israël*<sup>7</sup> à travers une politique de conversion inclusive permettant de maintenir la frontière statutaire entre juifs et non juifs (ceux qui évoluent dans les espaces collectifs juifs doivent tous être considérés comme juifs afin notamment de permettre l'intermariage), au risque de transiger sur les principes idéaux ; d'autres défendent la « sainteté » du peuple juif en conditionnant la conversion au strict respect des *mitsvot*, au prix de la cohésion statutaire au sein du monde juif.

## ■ La sainteté au prix de l'identité

Au fondement de l'attitude intransigeante se trouve la certitude que la menace de dissolution pesant sur le judaïsme et sur le peuple juif ne peut être jugulée sans l'adoption d'une attitude stricte en matière de

conversion [Ellenson, 1989 : 67]. Pour un certain nombre de rabbins orthodoxes – en réaction notamment à la posture permissive des rabbins libéraux qui plaident pour une politique inclusive –, accepter des conversions dans le cadre de mariages exogames reviendrait ainsi à les encourager.

La notion du *shem shamaïm* est radicalisée pour être définie positivement : elle signifie au sens fort « pour l'amour de Dieu » et l'engagement envers les *mitsvot* doit être entier. Faire un converti, c'est accepter un individu qui respectera en tout point les préceptes de la *Torah*, l'idée sous-jacente étant que la communauté juive est totalement fondée sur l'observance de la *Torah*. Mais ce qui doit être souligné, c'est que cette politique en matière de conversion ne se justifie pas selon des critères exclusivement juridiques. Un *responsum*<sup>8</sup> pose ainsi, que même si la *Halakha* peut permettre d'accepter des conversions dans le cadre d'un mariage (ce que d'autres rabbins orthodoxes et non orthodoxes soutiennent en effet), et malgré des précédents, les conversions par mariage ne peuvent être acceptées dans le contexte alarmant de multiplication des mariages mixtes et de baisse de la pratique religieuse [ibid. : 68]. L'enjeu n'est donc pas tant d'appliquer ou de définir le droit, mais d'adopter une politique chargée de répondre à l'accroissement significatif de l'inobservance religieuse et, plus largement, à la sécularisation croissante des sociétés juives.

C'est cette politique que le Consistoire central de France a adoptée à l'égard des conversions à partir du milieu des années 1980. Le tribunal rabbinique de Paris, seul habilité à statuer sur les conversions consistoriales, jusqu'au début des années 1980 ne s'opposait pas systématiquement aux conversions dans le cadre d'un mariage. Les demandes adressées aux responsables du bureau des conversions n'étaient pas toujours rejetées, au nom notamment de la défense d'un franco-judaïsme fondé sur l'inclusion la plus large possible des différentes sensibilités de la judaïcité française. Le Consistoire, fidèle à sa vocation initiale de « représentation » de l'ensemble des juifs de France, témoignait d'une relative tolérance à l'égard de ceux qui, malgré leur mariage mixte et malgré un niveau de pratique souvent très sommaire, prouvaient néanmoins leur volonté de rester dans le giron communautaire en accompagnant leur conjoint dans un processus de conversion qui demeurait long et exigeant.

Le milieu des années 1980 a cependant marqué un tournant dans la politique consistoriale au sujet des conversions. Soumis à la concurrence de plus en plus

affirmée des communautés libérales d'une part et des institutions orthodoxes non consistoriales ou ultra-orthodoxes d'autre part, le Consistoire a progressivement rompu avec le modèle d'un franco-judaïsme ouvert aux différentes sensibilités religieuses au profit d'une politique explicite de « rejudaïsation des juifs de France ». Il ne s'agissait désormais plus de « représenter » les juifs de France, mais de les ramener « à la réponse » à travers la mise en œuvre d'une politique de « conversion interne » des juifs éloignés de la *Torah*. Les exigences posées pour la conversion permettaient dès lors d'affirmer l'idéal d'une vie juive entièrement tournée vers le respect des *mitsvot* et de mettre en scène les efforts de l'institution pour se porter garante du respect de cet idéal. Les conversions dans le cadre d'un mariage restent possibles, mais à la condition que le couple en son entier (c'est-à-dire la candidate, le mari et les éventuels enfants) se conforme à la conception de l'identité et de la pratique du judaïsme définie par le Consistoire. Les candidats célibataires (qu'ils soient ou non affiliés de quelque manière au judaïsme), doivent de même démontrer leur engagement ferme et pérenne envers la *Torah* au cours d'un processus qui peut durer parfois plus de cinq ans. La conversion devient alors le lieu de la mise en scène de la *tehouva*<sup>9</sup>, qui doit avoir valeur d'exemple pour l'ensemble de la judaïcité française [Tank-Storper, 2003].

Que penser de cette évolution ? On peut avec David Ellenson interpréter la tendance d'un nombre croissant de rabbins orthodoxes à refuser tout compromis avec les mariages mixtes, comme le résultat de la représentation qu'ils se font du destin de l'orthodoxie dans le monde moderne :

Dans un climat où ces rabbins orthodoxes percevaient les juifs non observants comme vivant dans un état d'impureté qui trouvait son dénouement dans l'assimilation et le mariage mixte – ces tendances s'intensifièrent jusqu'au point d'éclater en une véritable guerre sainte [...] contre les forces de dissolution » [Ellenson, 1989 : 100].

Dans ce contexte, l'enjeu n'est plus d'assurer l'unité *K'lal* (du peuple juif perçu comme un tout solidaire) sous le « dais » d'une institution ouverte aux sensibilités multiples, mais de défendre, même de manière minoritaire, une certaine conception du judaïsme que ces rabbins jugent menacée d'extinction. Il s'agit en fait de témoigner « parmi » les juifs du joug de la *Torah*. Nous sommes d'une certaine manière très proches du judaïsme ultra-orthodoxe prêchant une séparation

entre les juifs vivant dans la *Torah* et les autres juifs. La frontière tracée par la conversion ne vise donc pas à séparer les juifs des non juifs, mais à maintenir les juifs pieux dans un cercle de sainteté protégé des influences du monde profane. La politique de conversion s'inscrit donc dans une politique plus large, que l'on pourrait qualifier de politique de la sainteté qui valorise la séparation : séparation entre juifs et non juifs (continuité de la pensée du Temple), mais aussi séparation entre juifs pieux et juifs sécularisés ou non orthodoxes.

Dans ce cadre, toute pratique éventuelle de conversion n'est pas nécessairement exclue – au contraire même, le judaïsme orthodoxe et ultra-orthodoxe tendent de plus en plus à devenir un judaïsme de conversion –, mais elle s'adresse à ces juifs perdus qu'il faut « ramener à la réponse » [Podselver, 2010]. La conversion de non juifs peut tout de même être acceptée, même dans le cadre d'un mariage, à condition toutefois que les candidats démontrent un engagement sans faille dans la *Torah*.

### ■ L'identité au prix de la sainteté : l'exemple du programme commun de conversion de Denver

L'ensemble du monde orthodoxe ne se reconnaît cependant pas dans ce type de position. Certains rabbins s'alarment au contraire d'une politique de conversion qui brouille davantage les frontières de la judéité qu'elle ne les clarifie. Un exemple intéressant nous en est donné par cette expérience menée entre 1978 et 1983 dans la ville de Denver du Colorado, visant à organiser au niveau local un bureau des conversions collégial qui examinait les candidatures présentées par les communautés libérales et *conservative* d'une part, et par une communauté orthodoxe soucieuse de trouver une solution à la fragmentation croissante de la judaïcité locale en différentes institutions antagonistes. Chaque mouvement gardait la responsabilité de la préparation des candidats, mais ceux-ci devaient se soumettre à dix engagements qui constituaient la norme commune sur laquelle s'étaient accordées les trois institutions alliées [Foster, 1984 : 26-28]<sup>10</sup>.

Quand les rabbins estimaient qu'un de leurs candidats était prêt pour la conversion, rendez-vous était pris auprès du bureau collégial qui évaluait le candidat<sup>11</sup>. Si le conseil était convaincu de la sincérité de

la démarche, un autre rendez-vous était fixé, auprès du tribunal rabbinique orthodoxe impliqué dans le programme, qui se chargeait seul du rituel. De cette manière, tous les convertis bénéficiaient du label orthodoxe, mieux reconnu que le label *conservative* ou libéral. La présentation des candidats devant le conseil n'était pas une obligation. Si par exemple un candidat libéral ne voulait pas se soumettre à la circoncision, il pouvait toujours être converti selon les normes réformées, mais il ne bénéficiait de ce fait pas de la garantie attachée au *beth din* orthodoxe<sup>12</sup>. Il était reconnu comme juif par les courants réformés et conservateurs, mais pas par les orthodoxes, qui contestent toute validité aux décisions juridiques émises par des tribunaux non orthodoxes<sup>13</sup>.

On comprend aisément les avantages que représentait ce système pour les communautés libérales et *conservative*. Elles ne transigeaient que très peu sur leurs principes, tout en profitant de la reconnaissance du *beth din* orthodoxe. On comprend en revanche moins les motivations des orthodoxes impliqués dans ce programme. Les « dix commandements » du bureau collégial des conversions de Denver étaient en effet très en retrait par rapport aux normes religieuses défendues par l'orthodoxie. Les rabbins orthodoxes étaient amenés à convertir des candidats qui ne répondaient ni au critère de l'intention pure, ni à celui de l'engagement envers les *mitsvot*.

La conviction de ces rabbins était que les critères idéaux de la conversion ne devaient pas s'appliquer dans le cadre de mariages mixtes, le fait accompli d'un mariage mixte constituant, pour eux, un problème pressant qu'il convenait de résoudre. Ils étaient ainsi prêts à accepter le conjoint non juif au *giyyur* afin d'améliorer la position *halakhique* du conjoint juif. La Loi juive réprovoque les rapports sexuels entre juifs et non-juifs et en convertissant le partenaire non juif, ils évitaient à l'autre de vivre dans un état de transgression permanente. Autre considération qui conduisit ces rabbins à transiger sur leurs principes : l'avenir des enfants du couple. La mixité religieuse des parents est perçue comme préjudiciable à la bonne éducation des enfants, que le non-juif soit le père ou la mère. Enfin, la dernière raison invoquée était la préservation du lien entre participation communautaire et identité formelle. De fait, comme nous l'avons vu dans l'introduction, de nombreux juifs mariés à des non-juifs continuent de fréquenter les instances communautaires juives, y introduisant bien souvent leur partenaire. Les rabbins, soucieux de clarifier la frontière entre juifs et

non-juifs à l'intérieur de la communauté plaidaient dans ces circonstances pour l'intégration légale de ces juifs des marges au statut incertain : lorsque la communauté est en danger, les principes idéaux peuvent être ainsi relégués au profit d'un « moindre mal » [Sagi et Zohar, 1997].

Ces divers mécanismes d'adaptation aux changements socioreligieux ont tous un point commun :

tous les rabbins qui pratiquent une stratégie d'adaptation ont deux poids deux mesures pour l'examen des candidats au *giyyur* : une non-juive « sans lien » avec un conjoint juif sera confrontée à un examen plus strict de ses motivations que celle qui a un partenaire juif. La première devra convaincre le Tribunal qu'elle n'est pas poussée par « l'intérêt » et ne sera pas acceptée si ce dernier met sa sincérité en doute. La seconde, en revanche, sera reçue comme telle. Ce paradoxe illustre la nature duelle des compromis avec la société non juive. D'un côté, la définition pré-moderne idéale de la communauté comme entité religieuse est préservée et opérante dans tous les cas « standard ». De l'autre, les cas « problématiques » sont traités en consonance avec les réalités sociales, qui ne sont pas compatibles avec les idéaux religieux [*ibid.*].

Il s'agit en définitive de répondre à la menace de dilution de l'identité juive non pas en préservant un « noyau pur » d'observants rigoureux et en excluant les déviants, mais au contraire en intégrant ceux qui se trouvent aux marges pour les ramener vers un centre peut-être moins assuré en terme de contenus, mais aux frontières mieux établies. C'est une politique qui vise la « réparation » du désordre causé par la transgression et non une politique cherchant à « dissuader » de l'éventuelle transgression. Cette attitude est jugée d'autant plus nécessaire par les rabbins orthodoxes adeptes du compromis, que le risque est grand de voir ces familles quitter le judaïsme ou, pire encore, entrer dans le giron du judaïsme libéral qui opte clairement pour une politique d'inclusion des conjoints non juifs. David Ellenson note ainsi :

Bien que ces rabbins aient tendance à ne pas reconnaître la légitimité des conversions réalisées par des rabbins non orthodoxes, l'existence d'un rabinat libéral fut l'un des principaux facteurs qui influença l'admission des conjoints non juifs dans le judaïsme [Ellenson, 1989 : 80].

Ici, la position souple de ces rabbins doit donc être comprise dans le contexte de compétition religieuse entre libéraux et orthodoxes imposant de légiférer, non

pas exclusivement selon des considérations idéologiques ou religieuses, mais en tenant compte du rapport de force entre les différents courants du judaïsme. Il s'agit, en définitive, de sauver l'orthodoxie en évitant que les exclus viennent gonfler les rangs des synagogues libérales. L'objectif est triple : affirmer institutionnellement la légitimité du courant orthodoxe, conserver une lecture stricte de la Loi en respectant le principe du *shem shamaim* lors des conversions hors cadre du mariage, garantir enfin l'adéquation entre le statut des individus et leur engagement au sein des communautés juives.

Le bureau collégial des conversions fonctionna environ cinq ans, et fut dissous en août 1983. Officiellement, la rupture fut provoquée par la proposition de l'*Union of American Hebrew Congregations* (UAHC, de tendance libérale) de faire de la communauté réformée de Denver la communauté pilote pour son programme de conversion active. De fait, les orthodoxes impliqués dans le programme reprochaient déjà aux rabbins non orthodoxes de présenter trop de candidats et estimaient que le programme était devenu un programme de conversion de masse (selon les orthodoxes traditionalistes, entre 500 et 750 conversions auraient été effectuées sur une période de sept ans, seulement 175 selon les libéraux) [Foster, 1984 : 30]. Eux-mêmes n'avaient présenté que quelques cas, ce qui les transformait de fait en chambre d'enregistrement de conversions pour les communautés voisines. Espérant peut-être au départ exercer un contrôle sur les rabbins concurrents, ils s'étaient progressivement fait instrumentaliser par les autres rabbins.

Mais la raison profonde de l'arrêt du programme fut plus probablement l'adoption par le *CCAR* (*Central Conference of American Rabbis*, à laquelle était affiliée la communauté libérale participant au programme) d'une réforme instaurant la transmission indifférenciée de la judéité. Désormais, pour le judaïsme libéral, un enfant de père juif et de mère non juive peut être considéré comme juif sans nécessairement se convertir, à partir du moment où il est élevé dans les principes du judaïsme et où il est régulièrement socialisé dans une communauté. Dans le même temps où les rabbins orthodoxes de Denver transigeaient sur leurs principes idéaux au nom de la sauvegarde de l'unité du Peuple juif sous les auspices d'institutions consensuelles, les rabbins libéraux impliqués dans le programme redéfinissaient les cadres de l'identité et de la transmission en rompant avec la règle commune de transmission de la judéité par la mère. En somme, en défendant une conception non consensuelle de la judéité fondée sur la primauté de l'adhésion sur la filiation, le judaïsme libéral offrait

un parfait miroir aux positions orthodoxes et ultra-orthodoxes qui conduisent au développement d'une judéité des marges au statut incertain.

Les deux logiques que j'ai proposé de définir ici ne doivent pas être perçues comme opposées, mais comme des logiques en tension. Les uns comme les autres maintiennent l'idéal d'un Peuple juif uni dans la *Torah* (même si, selon les tendances, la fidélité à la tradition et à la *Torah* trouve des traductions et des implications très éloignées les unes des autres) [Tank-Storper, 2007 : 135-152]. Mais quand cet horizon idéal semble perdu ou hors d'atteinte, chacun surdétermine l'un des pôles de cet idéal. Il convient de souligner que ces deux logiques en tension ne recourent pas les clivages qui semblent habituellement structurer le judaïsme contemporain entre un judaïsme dit « orthodoxe » et un judaïsme dit « moderniste » ou non-orthodoxe. L'attention portée à la préservation d'un Peuple juif solidaire, aux frontières bien établies malgré la diversité des interprétations, est autant défendue par des rabbins se réclamant du monde de l'orthodoxie, que par les rabbins « modernistes » du courant *massorti*. Il en va de même pour la posture

visant à subordonner l'appartenance à l'adhésion aux croyances et aux pratiques plutôt qu'à la filiation : elle se retrouve autant chez les orthodoxes et les ultra-orthodoxes que chez les libéraux. Cela est d'autant plus vrai pour certaines tendances du judaïsme libéral états-unien, qui travaillent à normaliser le judaïsme au format du marché religieux nord-américain en remettant en cause le principe de transmission par la mère et en militant pour l'instauration d'une politique active de conversions. Elles espèrent ainsi compenser les pertes liées aux mariages mixtes par l'afflux de nouveaux venus dont la ferveur devrait permettre d'apporter du sang neuf à une judaïcité préoccupée par sa survie. Ce faisant, elles tendent à privilégier la communauté de croyance et de pratique, plutôt que la communauté d'origine, pour reprendre une terminologie empruntée aux théories de l'ethnicité [Barth, 1995]. De ce point de vue, ultra-orthodoxes et libéraux refusent, les uns comme les autres, de réduire l'identité juive à une identité ethnique, préférant s'attacher à la défense des contenus de l'identité plutôt qu'à la pérennité d'un peuple défini dans le cadre de la filiation. ■

## I Notes

1. Le « statu quo » est le cadre qui organise en Israël les relations entre les institutions religieuses et l'État. Il trouve son origine dans une lettre envoyée le 19 juin 1947 aux dirigeants du parti religieux ultra-orthodoxe Agoudat Israël, dans laquelle Ben Gourion et l'Agence juive s'engagent à faire du *shabbat* le jour chômé de l'État, à garantir le respect de la *kashrut* dans toutes les cuisines publiques destinée à des juifs, à déléguer le statut personnel aux institutions religieuses et à garantir l'autonomie complète des différents secteurs de l'enseignement, et notamment de l'enseignement religieux [Klein, 1997 : 256-264].

2. Dans le traité *Yebamot* tout d'abord (135 de l'ère commune) puis avec de légères modifications dans le traité *Gerim* (dont la date est estimée aux alentours de 500 mais qui est attestée depuis 1300) et inscrit dans le *Shoulkhan Aroukh* du rabbin Joseph Caro (1488-1575).

3. Le *Shoulkhan Aroukh* (le code de loi talmudique établi par Joseph Karo en 1565 qui fait aujourd'hui autorité dans le monde orthodoxe) précise d'ailleurs qu'accepter un candidat sincère est une obligation.

4. Maïmonide, rabbin andalou du XII<sup>e</sup> siècle écrit ainsi : « Si un converti, dont on n'aurait

pas vérifié la motivation, a été circoncis et a fait l'immersion du bain rituel, quand bien même nous saurions que c'est dans un certain intérêt [autre que celui de la conversion elle-même], il sera considéré comme ayant le statut de converti. » Ce qui n'a cependant pas empêché en 2010 la *Rabbanout* israélienne de tenter d'annuler 1 500 conversions réalisées par un *beth din* de Tel Aviv. Cette décision a par la suite été invalidée par la Haute cour de justice de l'État d'Israël.

5. À l'exception près qu'ils ne pourront pas, au nom de la pureté et de certaines pratiques endogames, épouser des *Cohen* (les prêtres).

6. Ne pas adorer les idoles, ne pas blasphémer, ne pas commettre de meurtre, d'inceste, d'escroquerie, à chaque génération établir des lois et respecter l'ordre, ne pas manger la chair d'un animal vivant.

7. *K'lal Israël* : le Peuple juif perçu comme un tout solidaire.

8. Lorsqu'un rabbin ou une communauté se trouvent face à un problème de droit délicat, ils ont toujours la possibilité de le soumettre à l'appréciation d'un rabbin décisionnaire (*posek*), qui répond par le biais d'un *responsum* (pl. *responsa*).

9. Littéralement « réponse », repentir. Depuis les années 1970, l'expression « faire *techouva* » est utilisée pour désigner le fait de « reve-

nir » (mais dans les faits le plus souvent d'arriver) à une pratique religieuse plus orthodoxe. Cette notion est très importante notamment chez les ultra-orthodoxes (et plus particulièrement chez les *Loubavitch*, une dynastie du judaïsme hassidique qui connaît un succès important dans l'ensemble du monde juif contemporain) [Podselver], mais tend à s'imposer de plus en plus dans le judaïsme orthodoxe.

10. 1 - Chaque converti potentiel devait jeûner à *Yom Kippour*.

2 - Il ou elle devait poser une *mezouza* sur la porte de sa maison.

3 - Il ou elle devait allumer les bougies du *shabbat* et des jours de fête.

4 - Et s'acquitter de la *tsedaka*, la charité.

5 - Chaque converti devait participer régulièrement aux cultes.

6 - Chaque converti devait observer certains aspects de la *kashrut*.

7 - Et s'affilier à une synagogue.

8 - De leur côté, les rabbins s'engageaient à instruire les candidats dans les principes fondamentaux de la *Torah*.

9 - Ils devaient s'assurer de la sincérité des candidats et de leur amour d'Israël.

10 - Enfin, au moment de la conversion, les futurs convertis devaient s'engager à élever leurs enfants dans le judaïsme [Foster, 1984].

11. Ce bureau collégial ne siégeait cependant pas comme tribunal rabbinique, mais comme organe de sélection. Ses décisions n'avaient donc pas force de loi.

12. C'est le *beth din* qui statue en matière de conversion ou de divorce et qui est en charge de la supervision de la *kashrut*.

13. L'invalidation par les rabbins orthodoxes des décisions émises par des tribunaux non orthodoxes date de la déclaration publiée en 1871 dans la revue *Der Israelit* par 131 rabbins orthodoxes (dont Seligman Baer Bamberger, Samson Raphael Hirsch, Esriel Hildesheimer, les trois principales figures

du judaïsme orthodoxe allemand) déclarant l'incompétence des rabbins libéraux en matière de droit personnel, ce qui invalidait de fait tout acte juridique émis par un *beth din* non-orthodoxe (ce qui concernait les mariages et surtout les conversions) [Ellenson, 1989 : 70].

## I Références bibliographiques

BARTH Fredrik, 1995, *Les groupes ethniques et leurs frontières*, in Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses universitaires de France : 203-249.

ELLENSON David, 1989, *Tradition in Transition. Orthodoxy, Halakha, and the Boundaries of Modern Jewish Identity*, Lanham, University Press of America.

FOSTER Steven E., 1984, "The Community Rabbinic Conversion Board – The Denver Model", *Journal of Reform Judaism*: 25-38.

KLEIN Claude, 1997, *La démocratie d'Israël*, Paris, Le Seuil.

MATHIEU Séverine, 1997, *La transmission du judaïsme dans les couples mixtes*, Paris, Les éditions de l'Atelier.

PODSELVER Laurence, 2010, *Retour au judaïsme ? Les Loubavitch en France*, Paris, Odile Jacob.

SAGI Avi et Zvi ZOCHAR, 1997, « *Giyyur*, identité juive et modernisation », in Florence Heymann et Danielle Storper Perez (dir.), *Le corps du texte. Pour une anthropologie des textes de la tradition juive*, Paris, CNRS Editions : 293-318.

SCHNAPPER Dominique, Chantal BORDES-BENAYOUN et Freddy RAPHAËL, 2009, *La condition juive en France. La tentation de l'entre-soi*, Paris, Presses universitaires de France.

SHAROT Stephen, 2011, *Comparative Perspectives on Judaism and Jewish Identities*, Detroit, Wayne State University Press.

TANK-STORPER Sébastien, 2003, « La conversion dans le judaïsme. Une histoire politique », *Diasporas. Histoire et sociétés*, 3, *Convertis, marranes, transfuges* : 106-113.

TANK-STORPER Sébastien, 2007, *Juifs d'élections. Se convertir au judaïsme*, Paris, CNRS Editions.

WILL Édouard et Claude ORRIEUX, 1992, *Prosélytisme juif ? Histoire d'une erreur*, Paris, Les Belles Lettres.

## I ABSTRACT

### Trouble in Judaism. Inter marriages, Conversions and Borders of Jewish Identity

Jewish suspicion towards conversions is usually interpreted as the emphasis on filiation in the definition and in the transmission of Jewish identity.

On the contrary, this article attempts to demonstrate that restrictive politics of conversion are conducted in the name of a saintliness politics that imply to link Jewishness with the strict observance of the Jewish Law and to relegate filiation to a position of secondary importance.

Conversely, the more inclusive conversion politics would be justified by the intention to clarify Jewish boundaries in the double context of intermarriages increment and progressive disinvolvement with Jewish observance, even if it means negotiating with religious principles.

*Keywords:* Jewish Identity. Jewishness. Conversion. Inter marriages. Ethnicity. Saintliness.

## I ZUSAMMENFASSUNG

### Aufregung im Judentum: Gemischte Ehen, Konversionen und die Grenze der jüdischen Identität

Gewöhnlich interpretiert man das Misstrauen im Judentum gegenüber Konversionen als Überbewertung des Prinzips der Vererbung jüdischer Identität. Dieser Artikel möchte zeigen, dass die restriktive Konversionspolitik im Namen der Glaubenslehre geschieht und zu einer strikten Gesetzestreue gehört und die Vererbungslehre erst an zweiter Stelle betrifft. Im Gegensatz dazu werden inklusive Interpretationsansätze dazu herangezogen, Identität zu definieren und im Hinblick auf die Schließung von Mischehen und der Entfernung von der religiösen Praktik Grenzen zu setzen.

*Stichwörter:* Jüdische Identität. Konversion. Gemischte Ehen. Ethnizität. Glaubenslehre.