

NUMÉRO 3

Diasporas

Histoire et sociétés



passages
conversions
retours

Passages, conversions, retours

- **Le converti, une figure de description de l'ultra-modernité religieuse**

Danièle HERVIEU-LÉGER (EHESS, Paris)

- **Du prosélyte et du pouvoir. Logiques d'exclusion et logiques d'intégration dans la pensée rabbinique**

Jean-Christophe ATTIAS (EPHE, Paris)

- **La *Teshuvah* biblique : conversion ou conversation ?**

Jacqueline DES ROCHETTES (Institut catholique, Toulouse)

- **Pour une histoire de la conversion (Espagne, XII^e-XVI^e siècles)**

Claude DENJEAN (Univ. Toulouse-II)

- **La paroisse bordelaise Sainte-Eulalie. Un parfum « marranique » au XVIII^e siècle**

Gérard NAHON (EPHE, Paris)

- **La conversion au prix du syncrétisme religieux ? Considérations sur l'évangélisation en Amérique latine**

Michel BERTRAND (Univ. Toulouse-II)

- **Ni converti, ni marrane, le chemin mystique d'Aimé Pallière vers l'Unité**

Catherine POUJOL (Diasporas, Toulouse)

- **La conversion dans le judaïsme : une histoire politique**

Sébastien TANK-STORPER (EHESS, Paris)

- **La conversion des enfants adoptés en milieu juif : quels enjeux ?**

Sophie NIZARD (Univ. Marc-Bloch, Strasbourg)

- **La prise du « voile » chez les converties à l'islam. Un ultime rite de passage**

Nadine B. WEIBEL (SDRE, Strasbourg)

- **La religion déniée. La conversion au bouddhisme comme mode religieux d'assimilation de la culture montante des sociétés « post-industrielles »**

Raphaël LIOGIER (IEP, Aix-en-Provence)

Documents

- ***La Convertie*, récit publié par l'écrivain Albert Vidal en 1903**

présenté par Rémy CAZALS

- **Un exilé sarde face aux lois antisémites mussoliniennes de 1938**

un texte d'Emilio Lussu,
traduit et présenté par Éric VIAL

- **La conversion d'un juif au protestantisme dans les années 1930**
extraits de Joseph Zwiebel, *Juif parce que chrétien*,
présentés par Anne Viguier-Zwiebel

- **Deux siècles de l'histoire d'une famille juive française**

un texte d'Olivier H.

- **Un passage vers la judéité**

un texte de Martine Merlin-Dhaine,
présenté par Chantal Bordes-Benayoun

Chantiers de recherche

- ***L'expérience de l'exil sur le temps long***

Maison de la Recherche, Toulouse, 20 et 21 mars 2003, présenté par Anny BLOCH-RAYMOND

- ***Exil et persécution : juifs et huguenots aux XVII^e et XVIII^e siècles***

colloque de Lyon, 17-18 octobre 2002,
présenté par Virginie SURGET

- ***La revanche d'une identité ethno-séfarade***

résumé de la thèse de Myriam CHARBIT

Bibliothèque

Résumés

Prix : 20 €

ISSN : 1637-5823

Revue publiée avec le concours du Centre National du Livre
et du FASILD

Éditeur : Équipe Diasporas, CNRS, Université de Toulouse-Le Mirail

La conversion dans le judaïsme, une histoire politique

Les historiens restent divisés sur le fait de savoir si le judaïsme a mis en place, au cours de son histoire, une quelconque activité missionnaire. Pour les uns¹, le judaïsme aurait pratiqué, notamment lors de la période gréco-romaine, une politique active de conversion, qui n'aurait pris fin qu'avec l'interdiction formelle faite aux juifs par les autorités chrétiennes de convertir – interdiction dont la transgression était passible de mort. Pour les autres, en revanche², il n'a jamais eu vocation à convertir et a toujours adopté une attitude pour le moins méfiante à l'égard de ceux qui frappaient à sa porte, ce dont témoigne l'ensemble des dispositifs légaux limitant significativement l'accès au *giyyur* – ce processus par lequel un non juif devient juif.

Ce débat n'est pas neutre et dépasse le seul cadre de la controverse savante. Le judaïsme n'a jamais exprimé de position claire et univoque en matière de conversion. Les sources talmudiques et midrashiques sont souvent contradictoires, tantôt plaidant pour l'accueil bienveillant des *gerim* – des prosélytes³ –, tantôt appelant à les repousser sans exception⁴, ouvrant à une pluralité d'interprétations souvent contradictoires.

En l'absence de position claire et non contradictoire, les autorités religieuses contemporaines se tournent ainsi vers l'histoire pour légitimer des politiques visant à intégrer ou au contraire rejeter le nombre sans cesse croissant de can-

1. Notamment Bernard J. Bramberger, *Proselytism in the Talmudic Period*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1939.

2. Notamment Edouard Will et Claude Orrieux, « Prosélytisme juif ? Histoire d'une erreur », Paris, Les Belles Lettres, 1992.

3. Comme dans cette phrase: « Dieu n'a dispersé les Juifs de par le monde que dans le but que se joignent à eux des convertis » [*Pessahim* 87b] ou encore: « Le converti est plus cher aux yeux de Dieu que ne peuvent l'être certains [Hébreux] présents lors

didats au *giyyur* dont le profil se trouve dans l'immense majorité des cas fort éloigné de celui du candidat idéal⁵.

Dire que les dispositions légales limitant l'accès au *giyyur* sont le fruit des persécutions chrétiennes permet en effet de légitimer d'autant une politique visant à « ouvrir les portes » du *giyyur*, sous le prétexte qu'il s'agit de revenir aux fondements de l'esprit du judaïsme. À l'inverse, souligner sa méfiance « naturelle » vis-à-vis de la conversion inscrit les politiques de rejet dans une « orthodoxie » garante de la pérennité de la tradition et de la Loi. Autrement dit, l'enjeu de ce débat dépasse largement la seule connaissance historique et vise à déterminer si le judaïsme est « essentiellement » favorable ou défavorable aux conversions.

L'hypothèse sur laquelle repose cet article est qu'il n'existe précisément pas de doctrine « essentielle » du judaïsme sur la conversion, mais des réponses ponctuelles à des questions politiques et historiques. Plus précisément, le *giyyur* a servi, à chaque rupture de l'histoire juive, non seulement à redessiner les frontières du groupe, mais aussi et surtout à énoncer les contenus normatifs de l'identité. En cela, le *giyyur* a bien une histoire, qui est avant tout une histoire politique.

DÉFINIR LA FRONTIÈRE : LE *GIYYUR* COMME NATURALISATION

Aux débuts de la période biblique, le statut des *gerim* était celui d'« étrangers libres » ayant sollicité, accepté ou subi par contrat un état de dépendance personnelle à l'intérieur du royaume d'Israël. Ils étaient soumis à la corvée, gagnaient leur vie comme saisonniers, bergers ou artisans. En tant que « protégés », ils se distinguaient de l'étranger (*nokri, ben nékar*), qui n'avait aucun droit, de l'hôte (*toshab*) et bien entendu de l'Israélite de souche. Ils étaient intégrés à la communauté villageoise, jouissaient d'une protection politique et juridique, mais ils n'avaient pas droit à la propriété foncière ; souvent pauvres, les *gerim* jouissaient de certains droits des Israélites de même condition (comme notamment le repos du septième jour, – Ex 23, 12⁶).

Ce n'est qu'à partir du *Deutéronome*⁷ que les *gerim* bénéficièrent des mêmes droits judiciaires que les Israélites de souche et qu'ils furent admis au culte. Ils pouvaient offrir

Il n'existe pas de doctrine « essentielle » du judaïsme sur la conversion.

de la révélation du Sinaï. Pourquoi ? Car ces derniers, s'ils n'avaient pas vu les éclairs, entendu le tonnerre et le son du *chofar*, n'auraient pas accepté le joug de la royauté divine. Tandis que celui-là (le converti) n'a rien vu de tout cela et, de son propre chef, se tourne vers Dieu et accepte de plein gré le joug de la royauté divine. Y a-t-il plus cher qu'un tel acte ? » [Midrash *Tanhouma Lèck lekha* 1].

4. On peut par exemple lire dans le traité *Yebamot* : « Les convertis sont aussi pénibles pour Israël qu'une lèpre sur la peau » [*Yebamot* 47b], ou alors : « Malheurs sur malheurs atteindront ceux qui convertissent » [*Yebamot* 109b].

5. On estime le nombre annuel de conversions, tous pays et toutes tendances confondus, à environ 15 000. Aujourd'hui, aux États-Unis, les convertis représenteraient aux alentours de 5% de la population juive totale. Parmi eux, on compte 80% de femmes. 90% de ces conversions se font dans le cadre d'un mariage. Enfin, l'écrasante majorité est non orthodoxe. Pour une synthèse des données statistiques disponibles sur la question : Sébastien Tank, *Conversions au judaïsme et institutionnalité juive. Une sociologie comparée du pluralisme religieux dans le judaïsme contemporain (Israël, France, Argentine, États-Unis)*, thèse de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (sous la direction de Danièle Hervieu-Léger), Paris, 17 janvier 2003, 805 pages, p. 57-70.

6. Voir à ce propos Max Weber, *Le judaïsme antique*, (trad.), Paris, Plon, coll. « Pocket », 1998 (1970), p. 55.

7. Cinquième livre du *Pentateuque*.

des sacrifices au Temple et étaient admis à la majeure partie des fêtes (*Shavouot*, *Soukhot*, etc.) et au repas pascal – à condition toutefois qu'ils se soumettent à la circoncision. Il subsistait donc encore une distinction majeure entre les *gerim* : s'il n'y avait pas circoncision, l'intégration religieuse restait partielle, même si, circoncis ou non, le *ger* faisait partie intégrante de l'entité nationale d'Israël.

L'assimilation définitive des *gerim* se réalisa avec Ézéchiël : « Vous partagerez ce pays entre vous, selon les tribus d'Israël. Et vous aurez à l'attribuer en héritage à vous et aux étrangers séjournant parmi vous, qui auront engendré des enfants parmi vous. Ils seront pour vous comme l'indigène parmi les enfants d'Israël ; avec vous ils participeront à l'héritage au milieu des tribus d'Israël. Et ce sera dans la tribu même où l'étranger sera domicilié que vous lui donnerez sa part d'héritage, dit le Seigneur Dieu » (*Ez* 47, 21-23). Dès lors, il ne subsistait plus de statut intermédiaire entre les juifs de naissance et les *gerim*.

L'assimilation du *ger* au statut du natif (ou *ezrah*) est donc une assimilation progressive. Elle se fait par étapes successives, passant par l'intégration économique, juridique, puis rituelle. Et de manière paradoxale, l'assimilation progressive du *ger* à la « normalité » nationale judéenne trouve sa source dans les passages les plus fanatiques du *Deutéronome*⁸, signant la radicalisation de la notion d'élection vers l'idée que la vocation d'Israël est d'être « une dynastie de pontifes et une nation sainte » (*Ex* 19, 6) : un royaume de prêtres entièrement au service de Yawheh et rituellement séparé des autres comme le sont les prêtres⁹. C'est ici toute la définition de la communauté d'Israël qui est retravaillée. Les nombreuses mesures favorables aux *gerim* visaient essentiellement à sauvegarder la consécration d'Israël à Yaw-

heh par l'assimilation ou l'exclusion des éléments allogènes. Ainsi, comme l'écrivent Édouard Will et Claude Orrieux, « la pratique des commandements de Yawheh isole Israël dans un "cercle de sainteté" qui ne laisse subsister que les deux termes d'une alternative : être à l'intérieur ou à l'extérieur du cercle¹⁰ ». Et c'est en vertu de ces commandements qu'il ne peut désormais plus se concevoir de statut intermédiaire entre juif et non juif.

DÉFINIR LES CONTENUS DE L'IDENTITÉ : LE GIYYUR COMME ADHÉSION

La question du processus d'intégration au peuple d'Israël se repose radicalement avec la destruction du second Temple et la perte de la souveraineté politique.

Jusqu'alors, comme nous venons de le voir, l'intégration des *gerim* se faisait dans le cadre d'une entité politique et territoriale et les textes ne légiféraient que sur leur statut juridique, politique et religieux. Sans terre, sans autorité politique centralisée, l'intégration de non juifs au sein de l'Alliance ne pouvait plus passer par l'évidence du cadre national. Tant qu'Israël vivait dans le cadre d'un État, les éléments étrangers élevés au statut de *gerim* l'étaient en vertu de leur simple présence. Et s'ils obtinrent progressivement l'égalité face aux autochtones, ce fut en vertu de principes religieux tendant à séparer Israël des autres nations. Avec l'exil et la perte de la souveraineté nationale, il ne s'agissait plus, désormais, d'attribuer un statut à des individus qui vivaient déjà en milieu juif, mais de mettre en place un processus qui, précisément, leur fasse franchir le passage et leur permette – ou autorise – de vivre en tant que juif au milieu des juifs. Il fallait

donc inventer un cadre légal signifiant l'intégration de non-juifs au sein du peuple d'Israël.

Cette problématique n'était pas totalement inédite. Durant leur premier exil babylonien, les Israélites étaient largement entrés en contact avec les populations de leurs pays d'accueil. Des mariages « mixtes » furent contractés tandis que de nombreuses personnes vinrent « judaïser » avec les exilés. Ces « adhérents » furent appelés *nilwim*, ce qui signifie ceux qui se sont adjoints à Yawheh¹¹. Mais à l'heure du retour, la question de leur intégration et de leur statut se posa. Ces *nilwim*, ainsi que les épouses et les époux étrangers, ne correspondaient pas aux cadres juridiques préexistants et remettaient en cause l'exception du Peuple élu.

C'est afin de répondre à ce brouillage de frontière que fut pour la première fois énoncée explicitement la règle d'endogamie¹² et que les mariages mixtes furent interdits¹³. En matière de conversion, cela allait conduire à une profonde réélaboration des critères d'acceptation : « Et les fils de l'étranger, qui s'agrègent à l'Éternel, se vouant à son culte, aimant son nom et devenant pour lui des serviteurs : tous ceux qui observent le sabbat et ne le profanent point, qui persévèrent dans mon alliance, je les mènerai sur ma sainte montagne, je les comblerai de joie dans ma maison de prières, leurs holocaustes et autres sacrifices seront les bienvenus sur mon autel ; car ma maison sera dénommée maison de prières pour toutes les nations » (*Is* 56, 6-7).

C'est toute la conception du *giyyur* qui fut ainsi remaniée. L'adhésion religieuse ne constituait désormais plus l'étape finale d'un processus d'intégration nationale – de naturalisation – ; elle en était le pré-requis, inscrivant le processus d'intégration au judaïsme dans un modèle plus proche de celui de la conversion religieuse (même si le *giyyur* restait prioritairement un processus d'intégration nationale).

C'est dans le même esprit que les décisionnaires rabbiniques codifièrent le *giyyur*, dans le traité *Yebamot* d'abord (135 de l'ère commune), puis dans le traité *gerim* (dont la date est estimée aux alentours de 500 mais attestée depuis 1300), puis enfin dans le *Shoulkhan Aroukh* du rabbin Joseph Karo (1488-1575)¹⁴.

En substance, le *Shoulkhan Aroukh* stipule en matière de conversion que : 1°) le rituel de conversion (*mikveh*¹⁵ plus circoncision pour les hommes) est un acte irrévocable qui, s'il

8. « Car tu dois les vouer à l'extermination, le Héthéen et l'Amorréen, le Cananéen et le Phérezéen, le Hévéen et le Jébuséen, comme te l'a commandé l'Éternel, ton Dieu, afin qu'ils ne vous apprennent pas à imiter toutes les abominations commises par eux en l'honneur de leurs dieux, et à devenir coupable envers l'Éternel, votre Dieu » (*Dt* 20, 17-18).

9. Martin Buber, *Moïse*, Paris, 1986, p. 1 22-133.

10. Edouard Will et Claude Orrieux, *op. cit.*, p. 63.

11. *Ibid.*

12. *Ezra* (4, 1).

13. « [...] à ne pas marier nos filles avec les populations [païennes] du pays et à ne pas faire épouser leurs filles à nos fils » (*Ne* 10, 31).

14. Le *Shoulkhan Aroukh*, ou « table dressée », est la codification de la loi religieuse établie à Safed au XVI^e siècle par Joseph Karo. Rédigé dans un style concis à l'usage des juifs sépharades, il s'accompagne d'ajouts dus à Moïse Isserlès de Cracovie, connus sous le nom de *map-pah* (la nappe), à l'usage des communautés ashkénazes. Prise dans son ensemble, cette œuvre constitue une somme inégalée en matière de loi religieuse et reste la référence reconnue et admise par toutes les communautés juives. Cf. Régine Azria, *Le judaïsme*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 1996, p. 31.

15. Bain rituel.

■ la conversion dans le judaïsme

est mené dans les formes, ne peut être contesté¹⁶; 2°) le candidat doit être motivé par une intention pure (le *shem shamaïm*, défini en creux comme ne pas vouloir se convertir pour obtenir un bénéfice ultérieur – argent, pouvoir, femme ou homme); 3°) le ou la converti(e) s'engage à respecter les *mitsvot* (*kabalat ol mitsvot*) et 4°) l'acceptation d'un candidat sincère est une obligation.

En posant la nécessité de l'intention pure et de l'engagement envers les *mitsvot*, les législateurs rabbiniques ont ainsi non seulement élaboré un rituel formalisant l'entrée dans le judaïsme, mais ont aussi et avant tout redéfini ce qui, à leurs yeux, devait constituer les fondements de l'identité juive en diaspora : sans Temple ni terre, c'est la *Torah* qui seule pouvait assurer l'unité et la cohésion du peuple juif, et – logiquement pourrait-on dire – c'est envers la *Torah* que devaient s'engager les candidats au prosélytat.

DÉFINIR L'ORTHODOXIE : LE GIYYUR COMME RÉGULATEUR DU PLURALISME

L'entrée du judaïsme dans la modernité politique et culturelle qui suivit le processus d'émancipation politique des juifs européens contribua à reposer la question de la conversion. Comme l'écrivent Avi Sagi et Zvi Zohar, « [...] depuis le début du XIX^e siècle, les processus de sécularisation, à la fois dans les sociétés non juives et juives, ont produit des changements majeurs qui ont posé un défi aux critères traditionnels du *giyyur*. D'un côté, des pans entiers de la société juive ne se considèrent plus liés par les normes de la tradition juive. De l'autre, les évolutions des modèles légaux et sociaux de la société globale ont permis la formation de couples mixtes juifs/non juifs [...]. Dans

certains cas, ces facteurs ont conduit le partenaire juif à se couper de son groupe social. Dans d'autres, ils ont motivé le couple à demander le *giyyur* du *partenaire non juif¹⁷. »

La question se posa avec d'autant plus d'acuité à partir des années 1950, date à laquelle les rabbins ont vu affluer de nombreux candidats au *giyyur* – majoritairement des épouses de juifs plus ou moins éloignés de la tradition – qui ne remplissaient ni les exigences de l'intention pure (puisque leur demande s'inscrivait dans le cadre d'un mariage), ni celles de la *kabalat ol mitsvot* (dans la mesure où de nombreux candidats n'affichaient pas leur intention de respecter intégralement les *mitsvot*). Accepter ces candidats signifiait revenir sur les contenus normatifs traditionnels de l'identité juive qui lient appartenance et respect des lois. Les refuser, c'était courir le risque de brouiller les frontières entre juif et non-juif en faisant cohabiter au sein des communautés les enfants de ces couples mixtes portant des noms juifs et élevés dans le judaïsme – et parfois même circoncis¹⁸ –, mais dont le statut *halakhique* leur interdit de se marier avec des juifs « de naissance » dont la judéité est validée par les institutions¹⁹.

Par ailleurs, le mariage mixte signifie la transgression de la règle d'endogamie et pose la question de la capacité des autorités rabbiniques à imposer – ou faire respecter – leurs normes à des fidèles revendiquant de plus en plus leur autonomie et leur droit à énoncer et à vivre leur propre définition de l'identité juive²⁰. Par delà la question des frontières, c'est donc aussi celle du statut accordé à la tradition et aux autorités censées l'incarner qui est ici posée.

Face à cet enjeu perçu comme vital, deux postures types se dessinent. D'un côté, libéraux et conservateurs adoptent

une attitude d'accueil envers les candidats qui se présentent à la conversion dans le cadre d'un mariage, persuadés que l'intégration des conjoints non juifs de ces mariages mixtes au sein de l'Alliance permettra, en augmentant le nombre des fidèles, de répondre le plus efficacement possible à la menace que font peser ces mariages exogames sur l'identité juive – à condition toutefois que le ou la candidate témoigne, en plus de son mariage, de son intention sincère de fonder un foyer juif. Il s'agit, en somme, de prendre acte du caractère éminemment volontaire de l'identification en laissant ouverte la possibilité du choix, que ce soit en matière matrimoniale ou religieuse. La prise en compte de l'autonomie individuelle par un certain nombre de rabbins libéraux peut aller plus loin encore à travers notamment l'adoption de la « patrilinéarité », autrement dit de l'égale reconnaissance de la transmission de la judéité par les voies maternelle et paternelle. Dans ce cadre, l'identification devient essentiellement une affaire de choix personnel que les autorités religieuses sont chargées d'accompagner et non d'imposer.

À l'inverse, à partir de 1950, l'ensemble des institutions de tendance « orthodoxe » opte pour une politique très ferme vis-à-vis du danger que représentent à leurs yeux les mariages mixtes. Seuls les candidats qui font la preuve de leur pratique rigoureuse des *mitsvot* sont autorisés à se convertir, qu'ils ou elles se présentent ou non dans le cadre d'un mariage. La question n'est pas de savoir si leur intention est pure, mais bien de déterminer s'ils seront de « bons juifs », c'est-à-dire des juifs pratiquants. Par là, les rabbins orthodoxes réaffirment, pour leurs fidèles comme pour ceux des tendances concurrentes du judaïsme contemporain, le lien indissoluble qui unit le peuple juif à la *Torah*. Mais plus encore, dans la mesure où la possibilité de convertir ou de ne pas convertir constitue, dans le cadre d'une société sécularisée, le dernier pouvoir coercitif dont disposent les autorités religieuses, l'intransigeance des rabbins orthodoxes en matière de *giyyur* vise également à affirmer et mettre en scène une autorité mise à mal par la montée de l'individualisme religieux et la pluralisation du judaïsme.

De ce point de vue, la dense littérature rabbinique concernant l'invalidité des conversions effectuées par des *bet din* non orthodoxes révèle l'effort constant par lequel les rabbins orthodoxes tentent de s'arroger le monopole sur le

*Sans Temple
ni terre, c'est
la Torah qui seule
pouvait assurer
l'unité et
la cohésion
du peuple juif.*

16. Maïmonide 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. »

17. Avi Sagi et Zvi Zohar, « *Giyyur*. Identité juive et modernisation », in Florence Heymann et Danielle Storper Perez (éd.), *Le corps du Texte. Pour une anthropologie des textes de la tradition juive*, Paris, Éd. du CNRS, 1997, p. 296.

18. C'est l'immersion dans le bain rituel et non la circoncision qui marque l'entrée dans l'Alliance. Il arrive ainsi que des rabbins acceptent de circoncire des enfants qui ne sont pour autant pas juifs selon la *Halakha*. Dans ce cas de figure, la circoncision ne vaut pas conversion et ces enfants peuvent se voir contester leur judéité une fois arrivés à l'âge adulte alors même qu'ils se sentaient intimement juifs. La circoncision doit ainsi se comprendre comme un acte *symbolique* et non comme un acte *légal*.

19. Ce statut leur interdit de se marier à la synagogue bien sûr, mais aussi en Israël, dans la mesure où le droit des personnes est du ressort de la *rabanout* orthodoxe et non de l'État.

20. Voir à ce propos : Sébastien Tank, *op. cit.*, chapitre 2, p. 188-221.

droit personnel juif. Il est même intéressant de souligner que les motifs justifiant la déclaration d'incompétence des tribunaux *conservative* ou libéraux ne portent pas nécessairement sur la conformité *halakhique* de leurs conversions, mais sur l'illégitimité des rabbins: «This rabbinic court of the Conservatives is unfit to be a *Bet Din* as they (Conservative rabbis) deny many of the principles of Judaism and deny many negative commandments²¹.» Plus loin, ce même rabbin écrit: «For anyone who accepts the shameful title "Conservative" upon himself is assumed to be lax in regard to many prohibition in the *Torah* and to be in apostasy against many of the principles of Judaism... Consequently, it is evident that no conversion performed by any Conservative rabbi has legal standing²².» On le voit, l'accent est ici déplacé de la question originelle «qui accepter à la conversion?» (il ne s'agit même plus de savoir si le candidat était mû par une intention pure ou s'il s'engage envers les *mitsvot*) vers celle de savoir «qui peut convertir au judaïsme?».

Dans ce contexte, le *giyyur* permet à la fois de tracer les frontières entre juif et non juif, d'expliciter les normes idéales des communautés et de jouer comme un outil de régulation du pluralisme religieux en traçant des frontières institutionnelles entre l'orthodoxe et l'hétérodoxe, le légitime et l'illégitime.

CONCLUSION

Idéalement, on naît juif, on ne le devient pas, les critères de l'appartenance se définissant avant tout dans le cadre de la filiation. Mais dans la mesure où l'Alliance est une abstraction, une «volonté» et non une simple origine ethnique²³, la porte ne pouvait être définitivement fermée à ceux ou celles

qui, pour une raison ou une autre, désiraient assumer la charge de la Loi.

En ce sens, la codification du *giyyur* a toujours été soumise à cette double contrainte consistant à maintenir la cohésion et l'unité du peuple tout en restant fidèle à sa vocation universelle. L'histoire de cette procédure ouvre ainsi sur l'histoire des relations du judaïsme aux nations et à lui-même et les réponses apportées à la question de l'intégration de l'autre ont toujours été liées à la définition du même. C'est, à proprement parler, une histoire politique des juifs qui se dessine derrière l'histoire du *giyyur*, dans la mesure où elle est directement conditionnée par le contexte social et politique du peuple juif. Quand Israël se vit dans le cadre de ce que l'on pourrait appeler selon nos catégories contemporaines un État-Nation, il s'agit avant tout de définir un statut pour des populations minoritaires vivant au milieu de l'espace national. La problématique se renverse du tout au tout dès lors que le peuple juif est lui-même confronté à l'exil et qu'il occupe la position du *ger toshav*, d'étranger parmi les nations. Cette nouvelle donne politique a conduit à redéfinir le fondement du collectif juif autour de la *Torah*. Et «logiquement», entrer dans l'Alliance signifie alors en premier lieu se placer sous le joug de la *Torah*.

En faisant littéralement éclater les frontières relativement stables du ghetto et en projetant les communautés juives d'Europe de plain-pied dans la modernité, le processus d'émancipation politique a vu émerger un vaste mouvement de recomposition religieuse qui fut en grande partie lié à la pluralisation des définitions de la tradition et de la loi. Le judaïsme s'est fragmenté en différents courants idéologiques en compétition et la conversion s'est vue repensée selon les logiques propres à chacune de ces mouvances. Pour celles qui privilégient avant

tout une vision normative et particularisante de la tradition, c'est vers une quasi-imperméabilité des frontières entre juifs et non-juifs que le choix s'est porté ; pour celles qui préconisent une conciliation avec les valeurs de la modernité et qui mettent davantage l'accent sur l'universalité de la *Torah*, la tendance est à une ouverture nettement plus large envers les non juifs.

Quoi qu'il arrive, la question posée est toujours celle de la pérennité du judaïsme. Pour les « modernistes » comme pour les « traditionalistes » – termes qui ne décrivent que des tendances idéologiques –, il s'agit de la même manière de repenser les frontières du groupe quand elles sont notamment brouillées par la multiplication des mariages exogames. Seuls les remèdes divergent, les uns pensant qu'une attitude exclusive et intransigeante sèra seule à même de lutter contre le péril de l'assimilation, les autres optant pour une politique inclusive permettant aux frontaliers d'intégrer l'Alliance.

Le *giyyur* joue ainsi comme une frontière mouvante, qui tente de juguler, selon les contextes et selon les positions idéologiques, la pénétration de l'altérité (qu'elle prenne la forme de mariages mixtes ou d'interprétations modernistes de la tradition), soit en faisant de l'autre un même, soit en excluant le même devenu autre. L'enjeu étant, depuis l'époque antique jusqu'aux débats contemporains, de permettre au judaïsme de rester lui-même face aux turbulences politiques et historiques. ■

Sébastien Tank-Storper

Sébastien Tank-Storper a soutenu une thèse de sociologie portant sur les processus et les politiques de conversion au judaïsme. Il s'intéresse désormais à la question des « politiques » de l'identité dans le judaïsme contemporain, notamment dans les diasporas française et argentine. ATER à l'Université Jean Monnet de Saint-Étienne, il est également chercheur au Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux (EHESS-CNRS).

*Le giyyur permet
à la fois de tracer
les frontières entre
juif et non juif,
d'expliciter
les normes idéales
des communautés
et de jouer comme
un outil
de régulation
du pluralisme
religieux.*

21. « Ce tribunal rabbinique *conservative* est indigne d'être un *bet din* puisqu'ils (les rabbins conservateurs) nient de nombreux principes du judaïsme et refusent les commandements négatifs » : *Responsum* du rabbin Moshe Feinstein émise en 1950, citée par David Ellenson, *Tradition in Transition. Orthodoxy, Halakha, and the Boundaries of Modern Jewish Identity*, Lanham, University Press of America, 1989, p. 94.

22. « Quiconque acceptant le titre honteux de "*conservative*" est présumé laxiste à l'égard de nombreux commandements de la *torah* et apostat face à de nombreux principes du judaïsme... En conséquence, aucune conversion réalisée par des rabbins conservateurs ne peut être considérée comme légale. » [*Ibid.*]

23. Shmuel Trigano, *Un exil sans retour*, Paris, Stock, 1996, p. 248.