

REGARDS

Etude annuelle 2013

**Religion et politique au Parlement israélien.
Au-delà de la fracture religieux/laïques ?**

Par Sharon Weinblum

Revue Regards

Centre Communautaire Laïc Juif David Susskind

Rue de l'Hôtel des Monnaies 52 - 1060 Bruxelles

☎ 02/543 02 81 - 02/543 02 82 📠 02/537 55 65

regards@cclj.be - www.cclj.be/regards

Table des matières

Introduction.....	1
1. Israël, Etat des Juifs ou Israël, Etat juif	3
a) Sionisme laïque et antisionisme religieux : le compromis originel	3
b) La religion au cœur de la société et du politique	6
2. La place de la religion au parlement israélien	9
a) La religion comme source d'autorité	11
b) La religion comme marqueur d'une nation : le peuple juif, l'Etat et le territoire.....	13
c) La religion comme source de valeurs	17
Conclusion	19
Bibliographie.....	21
Sources secondaires	21
Sources primaires	22

Introduction

En février 2012, la Cour suprême israélienne siégeant en sa capacité de Haute Cour de Justice renversait la loi dite « Tal », une loi spécifiant les conditions selon lesquelles les hommes ultra-orthodoxes étudiant dans une école religieuse (yeshiva) pouvaient temporairement ou indéfiniment différer le service militaire¹. Dans son arrêt, la Cour jugeait la loi inconstitutionnelle au motif qu'elle violait le droit à l'égalité, lui-même considéré comme partie intégrante du droit à la dignité humaine garanti par la législation israélienne². Un an plus tard, en février 2013, un nouveau gouvernement était élu en Israël après une campagne électorale reposant en grande partie sur le slogan du « partage du fardeau ». Ce slogan était lui-même explicitement dirigé vers le secteur ultra-orthodoxe et appelait notamment les jeunes hommes ultra-orthodoxes à donner quelques années de leur vie à l'armée israélienne et à intégrer le marché du travail. En octobre 2012 et février 2013 plusieurs membres du mouvement « les femmes du Mur » (*Women of the Wall*) étaient arrêtées par la police après que leur présence au Mur des lamentations eut déclenché des affrontements parfois violents avec les groupes orthodoxes et ultra-orthodoxes. Leur était reproché par les autres groupes de croyants, leur façon de prier, vue comme en contradiction avec les normes orthodoxes traditionnelles³. Peu après ces événements, le gouvernement israélien tentait de trouver une solution afin de mettre fin à ces incidents à répétition. A ce jour, la solution trouvée offre aux Femmes du Mur un espace de prière spécifique à proximité du Mur des lamentations, évitant ainsi que le mouvement ne se heurte aux mouvements (ultra)-orthodoxes, une solution néanmoins rejetée par le mouvement⁴.

Ces événements sont quelques récentes illustrations des nombreuses problématiques liées à la religion que les autorités israéliennes, y compris le gouvernement et la Cour suprême, ont eu à gérer depuis la création de l'Etat d'Israël en 1948. Malgré leur complexité et bien qu'ils aient souvent opposé différents groupes religieux, il est courant tant dans la littérature scientifique que dans les médias, que les tensions liées aux questions religieuses soient analysées au prisme d'un clivage qui opposerait religieux d'un côté et laïques de l'autre⁵. Selon cette analyse, les deux secteurs, religieux et laïcs s'opposeraient aussi bien dans la société

¹ Selon la « loi Tal » (dont le nom officiel est la Loi sur le report du service pour les étudiants des yeshivas dont l'étude de la Torah est le métier), adoptée en 2002, les jeunes hommes religieux étaient autorisés à reporter le service militaire jusqu'à l'âge de 22 ans, âge auquel ils devaient décider entre travailler et continuer leurs études. Ceux qui choisissaient de travailler étaient obligés d'effectuer un service militaire ou civil. En 2010, le pourcentage d'hommes ultra-orthodoxes effectuant un service militaire ou civil atteignait les 10 pourcent (chiffres cités par la Haute Cour de Justice, HCJ 6298/07, *Resler v. Knesset*, p.23). Avant que la loi Tal soit adoptée, les étudiants religieux qui étudiaient dans les yeshivas n'étaient pas officiellement exemptés du service, mais n'étaient en pratique pas obligés de le faire.

² HCJ 6298/07, *op.cit.*, p.3

³ Le mouvement permet aux femmes de prier à haute voix et avec le châle religieux et leur permet de tenir les rouleaux de la Torah, des pratiques habituellement réservées aux hommes au sein des mouvements orthodoxes et ultra-orthodoxes.

⁴ Maltz, J. « What was Bennet's big rush to announce Western Wall plan? », *Haaretz*, 27 août 2013.

⁵ Voir entre autres A. Cohen, B. Susser, *Israel and the Politics of Jewish Identity: The Secular-Religious Impasse*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2000.

israélienne que dans la sphère politique et seraient en compétition pour le contrôle des différentes institutions⁶. Ainsi, la plupart des études traitant de la question religieuse dans la politique israélienne sont-elles généralement axées sur les conflits entre groupes religieux et groupes laïques. Si le clivage séculier-religieux est effectivement bien ancré dans la vie politique israélienne et peut servir de cadre d'interprétation de la politisation du religieux, l'utilisation pure et simple de ce prisme d'analyse dissimule une réalité autrement plus complexe.

Cette étude est en ce sens une contribution à une image plus nuancée et détaillée des rôles variés de la religion dans l'arène politique israélienne. Pour ce faire, cette étude identifie les principaux usages de la religion au parlement israélien (la Knesset) et examine dans quelle mesure ces différents usages traversent ou recoupent le clivage laïque-religieux⁷. L'analyse conduit à l'élaboration d'une typologie des différentes utilisations de la religion qui montre que cette dernière apparaît principalement sous trois formes : comme source d'autorité, comme marqueur d'identité et enfin comme source de valeurs. Sur base de cette typologie, l'étude démontre que l'utilisation de la religion dans la politique israélienne et plus particulièrement au sein du parlement israélien ne peut être réduite à une fracture entre religieux et laïques. En effet d'une part, l'utilisation de la religion par des membres religieux de la Knesset ne conduit pas nécessairement à un conflit avec les députés laïques, et d'autre part, dans certains cas la religion est une ressource mobilisée par les députés des deux groupes, religieux et laïques.

Avant de présenter le cœur de l'analyse dans la seconde partie de cette étude, une première partie retrace l'historique du clivage laïque-religieux en Israël et décrit brièvement la place actuelle de la religion dans l'Etat. Dans cette première partie, l'étude revient sur le projet sioniste laïque dont le but était de créer un Etat pour les Juifs. Elle met en lumière les conflits que le projet sioniste laïque a générés entre segments orthodoxes, ultra-orthodoxes et sionistes laïques, et souligne l'influence que ces conflits ont eue sur la forme contemporaine de l'Etat. Une telle vue d'ensemble des tensions et des divisions historiques permet de comprendre les positions et les oppositions actuellement en jeu à la Knesset.

⁶ G. Ben-Porat, « A State of Holiness: Rethinking Israeli Secularism », *Alternatives: Global, Local, Political*, 25, no. 2, 2000, p.223.

⁷ L'utilisation de l'Islam et du Christianisme à la Knesset ne fait pas partie de ce projet.

1. Israël, Etat des Juifs ou Israël, Etat juif

La forme actuelle de l'Etat d'Israël et le rôle ambigu de la religion dans la vie politique israélienne ne peuvent être compris qu'à la lumière de l'histoire du sionisme et des différents mouvements qui ont coexisté et sont entrés en concurrence en Palestine mandataire et en Europe, avant même la création de l'Etat d'Israël. Ces différents groupes étaient en désaccord sur de nombreux points, y compris sur la conception d'une présence juive en Palestine, la nécessité ou non d'y créer un Etat et la forme que celui-ci devrait prendre. Ces conceptions divergentes et les rapports de force entre ces groupes se reflètent jusqu'à ce jour dans les institutions et les équilibres qui existent dans l'Etat d'Israël. Cette première partie présente de manière synthétique les processus à l'œuvre à l'époque mandataire et l'impact de ceux-ci sur les rapports politiques entre religieux et laïques. Dans une première section, les divergences d'aspirations entre sionistes laïques, sionistes religieux et religieux antisionistes sont dépeintes ainsi que la complexe relation entre ces groupes. Dans une seconde section, l'impact que les arrangements entre religieux et laïcs ont sur la vie quotidienne des citoyens israéliens est brièvement décrit.

a) Sionisme laïque et antisionisme religieux : le compromis originel

Le mouvement sioniste comme mouvement politique était avant tout à l'origine un mouvement laïque. Théodore Herzl et la plupart des membres de l'organisation sioniste tout comme les mouvements représentés dans les institutions sionistes de Palestine mandataire⁸ promouvaient la création d'un Etat pour les Juifs dont la conception était influencée par le modèle d'Etat-nation de l'époque. Sur cette base, les sionistes laïques considéraient que le peuple juif, nation autrefois dispersée et expulsée de ses terres avait droit comme toute autre nation à fonder un Etat, Etat créé par et pour le peuple juif. Cet Etat n'était donc en rien destiné à être un Etat où la religion dominerait la vie publique et politique, mais bien plutôt à un foyer pour un peuple. Dans cette optique, la très symbolique Loi du Retour, votée en 1950 et toujours en vigueur permet à chaque personne juive d'immigrer en Israël et de devenir citoyen à part entière de l'Etat⁹. Le caractère ethnoculturel juif de l'Etat devait également être réalisé via de nombreuses politiques concernant y compris l'utilisation des langues, la distribution des terres¹⁰ ou l'utilisation de symboles juifs dans la sphère publique (l'hymne national relatant l'histoire du peuple juif rêvant du retour à

⁸ Les institutions juives sionistes mises en place dans les années 1920 en Palestine furent rapidement dominées par le Parti Travailliste qui dirigea également l'Etat après l'indépendance jusqu'en 1977.

⁹ Loi du retour, 1950 et Loi sur la citoyenneté, 1952. Malgré l'existence formelle de la possibilité d'obtenir la citoyenneté israélienne par voie de naturalisation en dehors de la loi du retour, en pratique, le régime israélien de citoyenneté est essentiellement un régime jus sanguinis donnant la préférence aux membres de la diaspora juive sur toute autre catégorie de personnes.

¹⁰ En Israël, la terre est allouée aux citoyens par l'Autorité foncière israélienne (précédemment nommée l'Administration des Terres d'Israël). Cet organisme quasi gouvernemental a officiellement et systématiquement discriminé les non-juifs dans la répartition des terres jusqu'à une décision de la Cour suprême en 2005 interdisant ces pratiques (HCJ 9010 /04, *The Arab Center for Alternative Planning et al. v. Israel Land Administration et al.*). Voir sur la question des terres en Israël O. Yiftachel, *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006.

sa terre, le drapeau marqué de l'étoile juive et les jours fériés décrétés en fonction du calendrier juif comptent parmi ces symboles). Bien qu'Etat nationalisant destiné à un promouvoir un groupe national précis –les Juifs– les dirigeants sionistes considéraient toutefois que l'Etat d'Israël devait être un Etat démocratique respectant l'égalité de tous ses citoyens. La Déclaration d'indépendance lue par David Ben Gourion le 14 mai 1948 soulignait cette double exigence en ces termes : « *Nous [...] en vertu de notre droit naturel et historique et de la résolution de l'Assemblée générale de l'ONU, déclarons par la présente l'établissement d'un Etat juif en Eretz-Israël, qui sera connu comme l'Etat d'Israël [...] qui sera ouvert à l'immigration juive et au rassemblement des exilés; qui favorisera le développement du pays pour le bénéfice de tous ses habitants; qui sera basée sur la liberté, la justice et la paix selon l'idéal des prophètes d'Israël, assurera une complète égalité de droits sociaux et politiques à tous ses habitants sans distinction de religion, de race ou de sexe...* ».

Depuis 1985, la loi fondamentale sur la Knesset indique également que l'Etat d'Israël est d'une part l'Etat du peuple juif et de l'autre un Etat de nature démocratique¹¹, une définition résumée en 1992 sous la notion d'Etat « Juif et démocratique ».

Bien que prédominante avant et après la création de l'Etat, l'idée de créer un Etat-nation démocratique n'est pas restée incontestée. En plus de la forte opposition provenant de certains Juifs communistes et des habitants palestiniens qui forment aujourd'hui 20 pourcent de la population israélienne¹², les Juifs de la Palestine mandataire étaient divisés quant à la forme que le futur Etat devrait prendre, et même sur le projet sioniste lui-même. D'une part, le mouvement « national-religieux » (orthodoxe) rejetait l'idée d'un État laïque. Son adhésion aux institutions sionistes mises en place dans les années 1920 peut dès lors sembler paradoxale et s'explique en fait avant tout par des raisons pragmatiques et par la conviction que l'œuvre sioniste était un moyen de créer un Etat juif qui serait à terme un Etat de la Torah.

D'autre part, le secteur religieux ultra-orthodoxe était plus hostile encore à la vision laïque de l'Etat juif. Contrairement au mouvement religieux sioniste qui voyait le sionisme comme un outil pour atteindre la rédemption messianique, les ultra-orthodoxes envisageaient la formation d'un royaume juif par une action humaine comme une « *profanation de Dieu et une profanation de la sainteté de notre terre [comme] une rébellion publique organisée contre Dieu et sa Torah* »¹³. C'est ainsi que dès la création du mouvement sioniste laïc, le segment ultra-orthodoxe de la communauté juive européenne puis de Palestine, constitua le mouvement Agoudat Israël dont le but était de s'opposer au sionisme¹⁴. Toutefois, malgré cette opposition de principe au projet sioniste et la décision de ne pas adhérer aux institutions sionistes du Yishouv (communauté juive de la Palestine mandataire), les dirigeants ultra-orthodoxes adoptèrent également une attitude réaliste vis-à-vis du mouvement sioniste et de ses institutions. Parce qu'ils se rendirent compte dès les années 1930 que l'Etat

¹¹ L'article 7 (a) de la Loi fondamentale sur la Knesset interdit à un parti de se présenter aux élections s'il nie l'existence d'Israël en tant qu'Etat du peuple juif et en tant qu'Etat démocratique. La Loi fondamentale sur la liberté et dignité humaine évoque quant à elle les « valeurs de l'Etat d'Israël comme Etat juif et démocratique » (article 1).

¹² En 2008, 83 pourcent des 20 pourcent des Palestiniens israéliens étaient musulmans, huit pourcent étaient chrétiens et huit pourcent étaient druzes (Bureau Central de Statistiques d'Israël, 2009).

¹³ S. Mazie, *Israel's Higher Law*, Lanham, Lexington Book, 2006, p.24-25 et p.28

¹⁴ Voir D. Kook, M. Harris, G. Doron, *op.cit.*

d'Israël finirait par devenir réalité, certains dirigeants du mouvement ultra-orthodoxe commencèrent à tisser des liens avec les dirigeants sionistes laïques qui cherchaient eux-mêmes le soutien le plus large à leur projet¹⁵. La Déclaration d'indépendance d'Israël qui constitue le document fondateur de l'Etat reflète le compromis atteint entre les dirigeants laïques et religieux avant la fondation de l'Etat. La Déclaration énonce « *qu'en mettant notre confiance dans le Rocher d'Israël, nous signons cette Déclaration en cette séance du Conseil provisoire de l'Etat, sur le sol de la patrie, dans la ville de Tel-Aviv, en cette veille du shabbat, le quatrième jour de Iyar 5708 (14 mai 1948)* ». Alors que pour les signataires laïques, le « rocher d'Israël » mentionné dans la déclaration visait l'héritage du peuple juif, les religieux qui ont adhéré au document¹⁶ l'interprétèrent comme un synonyme de Dieu¹⁷.

Cette attitude des groupes religieux fut bénéfique au mouvement sioniste qui accroissait ainsi sa légitimité interne et extérieure. Elle le fut tout autant si pas plus pour les mouvements religieux. Les discussions précédant la formation de l'Etat d'Israël leur permit en effet d'obtenir de nombreuses garanties sur leur statut et sur la place de la religion dans le futur Etat grâce à la signature d'un accord signé avec David Ben Gourion connu aujourd'hui sous le nom de « statu quo ».

Cet accord allait considérablement modifier le projet d'établir un Etat-nation pour le peuple juif où la religion ferait partie de la sphère privée. Ce dernier garantissait au contraire que la religion ferait partie intégrante de l'Etat d'Israël et de ses institutions. Ainsi selon l'accord, les tribunaux religieux devaient se voir accorder le droit de maintenir la compétence exclusive sur les questions dites de statut familial (mariage, enterrement, divorce, héritage, etc.). Il était également convenu que le jour sacré de repos, le Shabbat, serait observé dans la sphère publique et que la cacherout serait respectée dans les cuisines des établissements publics. L'accord prévoyait également la préservation de l'autonomie de deux systèmes d'éducation religieux (orthodoxes et ultra-orthodoxes), l'exemption du service militaire pour les étudiants des écoles religieuses, et l'attribution de financement public aux écoles religieuses et à leurs étudiants.

Après 1948, le soutien donné au gouvernement par les religieux permit le maintien du statu quo en même temps qu'il garantissait aux segments orthodoxes et ultra-orthodoxes le monopole sur les affaires religieuses. Jusqu'à aujourd'hui, ce contrôle se manifeste de façon significative par la représentation exclusive des rabbins orthodoxes et ultra-orthodoxes au sein du Grand Rabbinate d'Israël, une institution chargée de différentes tâches parmi lesquelles : la supervision des tribunaux religieux et des lieux saints, l'interprétation du respect du Shabbat, la reconnaissance des conversions au judaïsme et l'octroi des certificats de cacherout aux producteurs¹⁸. Même si suite à un appel devant la Cour suprême, l'Etat a accepté en 2012 de financer

¹⁵ Aujourd'hui, seule une petite minorité de la population ultra-orthodoxe ne reconnaît pas l'Etat d'Israël et refuse la citoyenneté israélienne (la secte Ha-heda et Naturei Karta). Voir à ce sujet D. Kook, M. Harris, G. Doron, *op.cit.*

¹⁶ La déclaration d'indépendance a été signée par la majorité des membres du Conseil provisoire de l'Etat mis en place en avril 1948 et composé de 37 représentants, sionistes laïques et religieux et non sionistes laïques et religieux.

¹⁷ Toutefois, comme Mazie le souligne, « Bien que le Rocher d'Israël a permis aux groupes ayant des visions du monde contradictoires de travailler au-delà de leurs divergences, au moins pour un temps historique, il n'a pas mis un terme à leurs notions concurrentes de ce que l'Etat juif devait être. » S. Mazie, *op.cit.*, 2006, p.23.

¹⁸ Cette institution étant financée par l'Etat, elle est sous le contrôle judiciaire de la Cour Suprême.

les salaires des rabbins conservateurs et réformés¹⁹, leur autorité en matière de statut personnel ou de cacherout n'est toutefois pas reconnue formellement et dès lors, bien que ces rabbins pratiquent également les rites religieux ou délivrent depuis peu des certificats de cacherout²⁰, les actes qu'ils effectuent ne sont pas officiellement entérinés à ce jour.

Comme la section suivante l'explique plus en détail, les pouvoirs accordés aux secteurs orthodoxe et ultra-orthodoxe ont un impact direct sur la vie des citoyens israéliens. Cette présence a également entraîné les pouvoirs publics à se prononcer à de maintes reprises sur des questions liées aux affaires religieuses, brouillant ainsi d'autant plus considérablement les frontières entre politique et religion.

b) La religion au cœur de la société et du politique

La mise en œuvre du *statu quo* et le monopole (ultra-)orthodoxe sur l'interprétation du domaine religieux ont fait d'Israël un Etat bien plus religieux que ce que les sionistes laïques avaient envisagé. A de multiples niveaux, la religion est en effet d'une certaine façon omniprésente dans la vie des Israéliens. Le fait que le Shabbat soit imposé dans les lieux publics signifie concrètement qu'il n'y a pas, ou peu de transports publics ou de magasins ouverts le samedi, tandis que l'imposition de la cacherout et sa supervision ont de nombreuses implications concrètes pour les agriculteurs, les producteurs et importateurs de biens alimentaires ou encore les restaurateurs. En outre, le fait que les matières familiales soient contrôlées par les tribunaux religieux (rabbiniques pour les Juifs, mais aussi le Cadi pour les musulmans et les paroisses pour les chrétiens du pays) implique qu'il n'y a pas de place pour le mariage civil, à l'exception des unions civiles pour les couples enregistrés comme étant « sans religion »²¹. Ainsi, les couples mixtes (par exemple musulman et juif), les couples laïques ou homosexuels et jusqu'en 2010 les personnes classées comme « sans religion » souhaitant se marier devant l'Etat et non devant une institution religieuse doivent le faire à l'extérieur du pays et faire reconnaître ces mariages a posteriori par les autorités israéliennes. De plus, jusqu'à une décision de la Cour Suprême en 1989, les immigrants qui avaient été convertis à l'étranger par des mouvements non orthodoxes pouvaient immigrer, mais ne pouvaient être enregistrés comme citoyens juifs²², une règle qui s'est appliquée aux personnes converties en Israël jusqu'à ce que la Cour suprême israélienne ne condamne cette pratique dans un arrêt rendu en 2002²³. Ne pas être enregistré comme Juif implique en pratique, ne pas

¹⁹ HCJ 8944 /05, *Kehilat Birkat Shalom v. Office of the Prime Minister of Israel*.

²⁰ Le mouvement conservateur Masorti a récemment décidé d'attribuer des certificats de cacherout (non reconnus en dehors du mouvement) à un petit producteur de vin provoquant l'ire du grand rabbinat d'Israël. Voir notamment J. Maltz, « Rabbinat: Wine made under Conservative supervision isn't kosher », *Haaretz*, 3 octobre 2013.

²¹ Ces unions civiles sont possibles depuis la récente loi de 2010 sur les unions pour les couples sans religion. A l'heure d'écrire cette étude, un parti du gouvernement a en outre introduit une proposition de loi visant à élargir l'étendue de l'union civile à toute personne désirant se marier de manière civile. Le parti national religieux au gouvernement s'oppose néanmoins fermement à cette initiative.

²² Dans les registres, ces personnes étaient indiquées comme juive pour la catégorie « nationalité », mais sans religion pour la catégorie « religion ».

²³ HCJ 5070/95, *Naamat, Working and Volunteer Women's Movement v. Minister of Interior*.

être reconnu par le grand rabbinat et donc ne pouvoir se marier, divorcer ou obtenir des funérailles selon le rite juif²⁴.

Présente dans la vie quotidienne des Israéliens, la religion l'est aussi dans l'Etat et ses institutions. En raison de son rôle quotidien dans la société, les institutions politiques ainsi que les tribunaux (et principalement la Cour suprême) ont en effet été conduits à intervenir, à réguler et à statuer sur un large spectre de questions touchant aux affaires religieuses. Ainsi, la Cour Suprême est-elle intervenue en matière de reconnaissance des conversions et de la judaïté des nouveaux immigrants (voir supra), sur des questions d'importation de nourriture et d'élevage non casher²⁵, ou de respect du shabbat dans les sites publics²⁶. Comme indiqué plus haut, les gouvernements et ministères des affaires religieuses successifs ont également été amenés à prendre des décisions et à légiférer à maintes reprises dans des affaires relatives à l'application et à l'encadrement légal de la religion au sein de l'Etat d'Israël. Avec son ministère, ses partis politiques, ses cours de droit et ses institutions quasi gouvernementales, la religion occupe ainsi une place qui dépasse largement la sphère privée : elle est à de nombreux égards une partie intégrante de l'Etat et de la politique.

Cette forte interrelation entre l'Etat et la religion peut paraître surprenante compte tenu du niveau déclaré de religiosité de la population dans de récents sondages. En 2012, une enquête révélait en effet que huit pourcent seulement des Juifs israéliens (80 pourcent de la population) se définissait comme haredim (ultra-orthodoxe) ou haredi Leumi (orthodoxe sioniste), 12 % comme orthodoxe, 13 % comme religieux traditionaliste, 20 % comme religieux non traditionaliste (non adhérant strictement aux prescriptions juives), et 45 % comme laïque²⁷. Dans ce contexte, le rapport entre le poids accordé au secteur orthodoxes et ultra-orthodoxes et leur poids réel en termes de populations est souvent perçu comme démesuré par une population en majorité laïque²⁸, renforçant ce qui est parfois dépeint comme un *Kulturkampf* entre les deux groupes²⁹.

Toutefois, en dépit du schisme réel entre les groupes séculiers et religieux, la réalité sociale est plus poreuse qu'il ne pourrait y paraître. D'une part, différents travaux et sondages ont révélé qu'une grande partie de la population juive d'Israël, dont un cinquième des Juifs laïques, considère la dimension juive de l'Etat d'Israël plus importante que la dimension démocratique³⁰. D'autre part, ces travaux ont

²⁴ Le 21 octobre 2013, le gouvernement discutait une proposition de loi introduite par le parti *Hathnuah* de Tzipi Livni et le parti *Yesh Atid* de Yaïr Lapid. La proposition de loi, si elle est votée par le parlement, reconnaîtra les conversions effectuées par tout rabbin reconnu, y compris ceux des mouvements libéraux. Le converti n'aura besoin d'aucun document supplémentaire pour se voir reconnu comme juif dans les registres d'Etat. J. Lis, « Israeli ministers to vote on easing conversion and eroding ultra-Orthodox monopoly », *Haaretz*, 21 octobre 2013.

²⁵ Voir HCJ 3872/93 *Meatrael v. Prime Minister and Minister of Religions* sur la question de l'importation de viande non-kasher.

²⁶ Voir à ce sujet I. Englard, « Law and Religion in Israel », *The American Journal of Comparative Law*, 35, no. 1, 1987, pp. 199-200.

²⁷ T. Hermann, T. Atmor, E. Heller, Y. Lebel, « The Israeli democracy Index 2012 », Jerusalem, *the Israel Democracy Institute*, 2012, p.177

²⁸ Voir D. Kook, M. Harri, G. Doron, *op.cit.*

²⁹ Voir à ce sujet G. Katz, « The Israeli *Kulturkampf* », *Israel Affairs*, 14, no. 2 (2008), p.237-254.

³⁰ Interrogés sur ce qui est plus important entre les dimensions juive et démocratique de l'Etat, 34 pourcent des Juifs déclarent que la dimension juive est la plus importante. Parmi les ultra-orthodoxes, 80 pourcent sont d'accord avec cette déclaration, pour 51 pourcent chez les traditionalistes religieux et

également indiqué que pratiques profanes et religieuses vont bien souvent de pair pour la plupart des Juifs traditionalistes et des laïques³¹, brouillant ainsi les catégories et l'image d'un fossé religieux-laïc infranchissable. Dans le prolongement de ces recherches, la présente étude démontre que cette complexité se retrouve également dans l'arène politique. Sur base des différents usages de la religion à la Knesset, l'analyse apporte des nuances au paradigme classique du clivage religieux-laïque au sein du parlement.

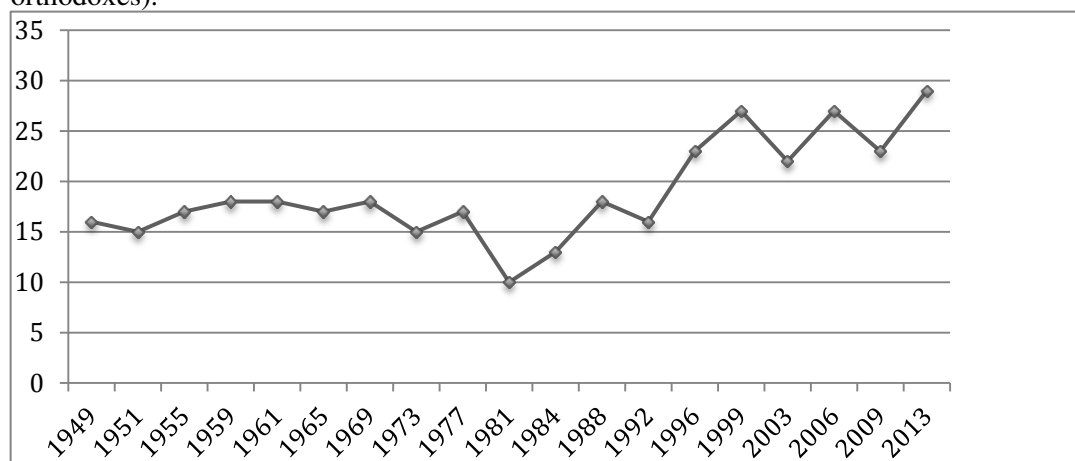
20 pourcent chez les Juifs laïcs (Hermann, T. et al. *op.cit.*, p.32). Cependant, comme souligné ci-dessus, le sens de l'Etat juif varie et on ne peut donc tirer de ce sondage que ces Juifs laïcs désirent un Etat qui suivrait les règles prescrites par la Torah.

³¹ G. Ben-Porat, Y. Feniger « Live and Let Buy? Consumerism, Secularization, and Liberalism » *Comparative Politics*, 41, no.3 (2009), p.293-31

2. La place de la religion au parlement israélien

La Knesset, le parlement israélien, comme l'Etat d'Israël, est marquée par la vie et les symboles juifs : le calendrier des séances de la Knesset –comme celle des autres institutions publiques– suit les fêtes juives ; une grande Menorah se dresse devant les portes de la Knesset, les députés ont le choix entre deux cantines cachères (une pour la viande et l'autre pour les produits laitiers), la rentrée parlementaire et les événements d'ordre extraordinaire sont précédés du chant de l'hymne national décrivant la nostalgie du peuple juif pour sa terre, etc. La religion est également présente à la Knesset par l'intermédiaire de ses représentants. Le système de scrutin proportionnel intégral en vigueur a en effet permis la représentation des groupes variés, des antisionistes aux ultra-nationalistes, en passant par les ultra-orthodoxes, les sioniste-religieux et les partis de gauche et de droites laïques. Depuis les premières élections législatives, représentants sionistes religieux et ultra-orthodoxes siègent donc sur les bancs du parlement une présence qui n'a cessé d'augmenter, particulièrement après le milieu des années 1990 (tableau 1)³².

Tableau 1. Evolution de la représentation des partis religieux en sièges (orthodoxes et ultra-orthodoxes).



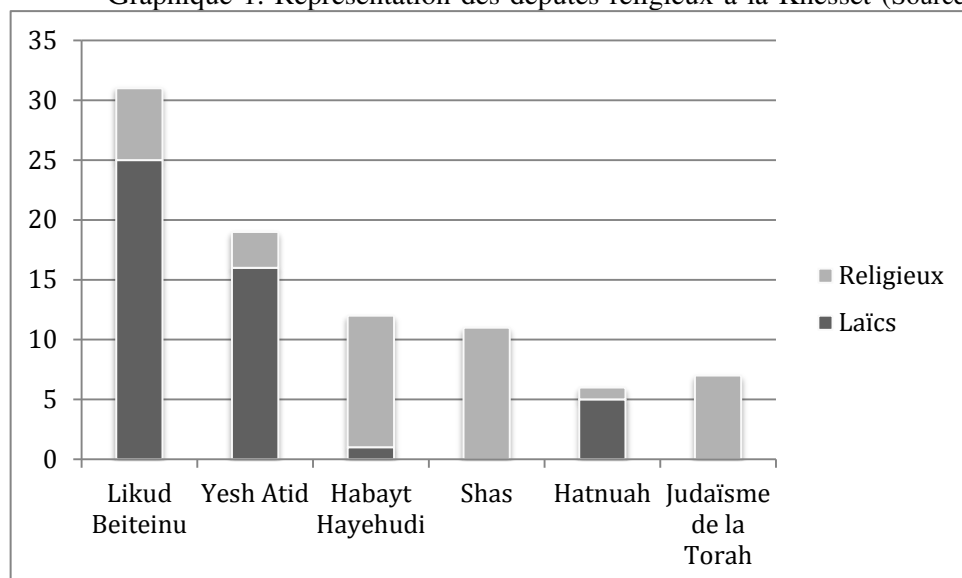
Aujourd'hui, les partis ultra-orthodoxes sépharade (Shass) et ashkénaze (Yahadut Atorah – Judaïsme Unifié de la Torah) comptent 18 sièges sur les 120 sièges de la Knesset, tandis que le parti sioniste-religieux Habait Hayehudi (maison juive) obtenait 11 sièges lors des dernières élections de janvier 2013. En outre, Kenig comptait que suite aux élections de 2013, près d'un tiers des membres de la dix-neuvième Knesset³³ sont à présent religieux³⁴, parmi lesquels 11 sont les députés de

³² Ceci s'explique notamment par l'émergence du parti ultra-orthodoxe sépharade au milieu des années 1980 et par l'augmentation du vote dit sectoriel à partir du milieu des années 1990 (qui était lui-même lié au changement temporaire de système électoral en 1996).

³³ O. Kenig, « The 2013 Knesset Election Results: A Preliminary Analysis of the Upcoming Parliament », *Israel Democracy Institute website*, 24 January 2013.
<http://en.idi.org.il/analysis/articles/the-2013-knesset-election-results-a-preliminary-analysis-of-the-upcoming-parliament/>.

Shass, sept de Yahadut Hatorah, et dix viennent de Habait Hayehudi. Plus surprenant, six députés religieux font partie du parti non religieux Likoud Beiteinu (une fusion entre le Likoud et Israël Beiteinu), trois sont affiliés au parti Yesh Atid et un au parti de Tzipi Livni (Hatnuah), également laïque (voir graphique 1).

Graphique 1. Représentation des députés religieux à la Knesset (Source: Kenig 2013)



Cette représentation de religieux dans des partis laïques est une première indication de l'interrelation entre religion et laïcité sur le plan politique. Toutefois, elle ne dit rien sur la façon dont la religion est effectivement utilisée au parlement par les députés des deux groupes. C'est précisément ce que les prochaines sections visent à mettre en lumière.

Sur base de la lecture de sources secondaires, de l'analyse de débats parlementaires et d'une série d'entretiens menés en 2010, les sections suivantes se penchent sur trois des usages les plus importants de la religion à la Knesset et sur les différents conflits qu'ils génèrent. Ces usages sont : la religion comme source d'autorité juridique, qui recouvre le clivage laïque-religieux ; la religion comme marqueur d'une nation, qui permet des convergences entre députés laïques et religieux ; et enfin la religion comme source de valeurs, utilisée à la fois par les députés laïques et religieux et dépassant la fracture religieux-laïque. Cette typologie n'est certes pas la seule manière de rendre compte de l'utilisation de la religion au parlement israélien, mais elle est utile en ce qu'elle permet de saisir la plupart des manifestations de la religion dans la sphère politique ainsi que les divergences et les convergences politiques qui les accompagnent. Surtout, elle démontre que la religion n'est pas uniquement une source de conflit renforçant le clivage religieux-laïque, mais peut au contraire se révéler un point de convergence entre les groupes politiques. Afin de rendre compte de chacun de ces trois usages, les sections suivantes se concentrent sur des questions et des débats politiques spécifiques au cours desquels la religion apparaît. Les usages de la religion dans les débats parlementaires sont eux-mêmes illustrés par des extraits des discours de la Knesset à l'occasion de ces discussions.

³⁴ Il faut avoir à l'esprit que ces chiffres ne prennent en compte que les députés qui sont « ostensiblement » religieux, à savoir les ultra-orthodoxes ou les députés orthodoxes. Les traditionalistes religieux qui sont pour leur part plus difficiles à identifier (en particulier dans le cas des femmes), sont donc absents de ces chiffres.

a) La religion comme source d'autorité

L'utilisation la plus évidente de la religion au sein de la Knesset est celle où la Torah est vue comme un guide de conduite dans la vie publique et privée et comme source principale de droit dans l'Etat d'Israël. Cette interprétation de la religion en politique émane d'abord, et sans grande surprise, des députés appartenant aux partis religieux, en particulier aux partis ultra-orthodoxes. En opposition à cette utilisation de la religion, l'on trouve à peu près le reste de l'échiquier politique, avec en premier lieu les partis de gauche et le(s) parti(s) russe(s). La présence de cette utilisation de la religion au sein du parlement concerne des domaines variés. La religion comme source d'autorité apparaît tout d'abord dans des débats au sujet des politiques liées au statu quo: la réglementation des affaires personnelles, la reconnaissance de la judaïté des citoyens et des nouveaux immigrants, le respect de la cacherout et du Shabbat, et ainsi de suite. L'utilisation de la religion comme code de conduite est également présente et influente dans les débats ayant trait à deux points institutionnels d'importance capitale: la question de la rédaction d'une constitution et le rôle de la Cour suprême. Ces deux questions, dont les enjeux sont liés, font l'objet de cette section.

En 1948, la Déclaration d'indépendance prévoyait qu'une « *Constitution [...] doit être adoptée par l'Assemblée constituante élue au plus tard le 1er octobre 1948* ». Deux ans plus tard, en raison de réticences des dirigeants religieux ainsi que du Premier ministre David Ben Gourion lui-même, une majorité des représentants décidait toutefois d'opter pour la promulgation de plusieurs lois constitutionnelles³⁵ en attendant de rédiger une constitution. Ces lois, dites fondamentales sont aujourd'hui au nombre de onze³⁶. En 1992, la Knesset tenta d'ajouter aux lois existantes, deux lois fondamentales distinctes établissant certains droits fondamentaux qui n'apparaissaient jusqu'alors dans aucune des lois. Ces libertés étaient la liberté de profession d'une part et la dignité humaine et la liberté de l'autre. Bien que leur spectre se limite à certains droits spécifiques et qu'on était loin de la rédaction d'une constitution ou même d'une charte de droits de l'homme comme il en existe dans d'autres pays, la rédaction de ces deux lois provoqua des tensions au sein du parlement, et particulièrement entre religieux et laïques. Pour les partis religieux, en effet, la rédaction d'un document juridique hiérarchiquement supérieur aux autres lois posait problème. A l'occasion des discussions en plénière, un membre du parti religieux Agoudat Israël déclarait par exemple : « *Nous, Juifs religieux, avons une*

³⁵ R. Gavison, « Constitutions and Political Reconstruction? Israel's Quest for a Constitution », *International Sociology*, 18, no.1 (2003), p.53-70.

³⁶ Ces lois sont: la Loi Fondamentale sur la Knesset (1958), la Loi Fondamentale sur la terre (1960), la Loi Fondamentale sur le Président (1964), la Loi Fondamentale sur le gouvernement (1968) ; la Loi Fondamentale sur l'économie de l'Etat (1975), la Loi Fondamentale sur l'armée (1976), la Loi Fondamentale, Jérusalem, capitale d'Israël (1980), la Loi Fondamentale sur le judiciaire (1984), la Loi Fondamentale sur le Contrôleur de l'Etat (1988), la Loi Fondamentale sur la dignité humaine et la liberté (1992) et la Loi Fondamentale sur la liberté de profession (1992). H. Lerner, « Democracy, Constitutionalism and Identity in Israel » *Constellations*, 11, no.2 (2004), p.238; I. Peleg, « Israel's Constitutional Order and the Kulturkampf: The Role of Ben-Gurion », *Israel Studies*, 3, no.1, 1998, p.230.

constitution, la loi de la Torah. Nous pensons que seule une Constitution donnée par l'ordre divin a un sens, pas une Constitution écrite par l'homme... »³⁷.

Comme souvent les députés religieux atténuèrent toutefois progressivement leur opposition aux lois afin de pouvoir influencer le contenu de législation. Et de fait, le contenu des lois reflète clairement le compromis qui a été trouvé entre groupes laïcs et religieux³⁸. Tout d'abord, le droit à la dignité humaine ne mentionne ni la liberté d'expression, ni l'égalité, ni la liberté de religion et de conscience. En deuxième lieu, une référence à Israël comme « Etat juif et démocratique » fut ajoutée aux lois. Troisièmement, à la demande des groupes religieux, une clause fut insérée qui stipule que la « *Loi fondamentale n'affectera pas la validité des lois en vigueur avant le vote de la Loi fondamentale* » (article 10). Enfin, seule la loi fondamentale sur la liberté de profession prévoit une majorité spéciale pour pouvoir être modifiée par le parlement, ce qui signifie que la loi sur la dignité humaine avait en pratique le même statut qu'une loi ordinaire³⁹.

Dix ans après la rédaction de ces deux lois dont le contenu et le statut avaient dû être revus à la baisse, la Knesset décida de relancer le processus constitutionnel avec l'intention d'adopter cette fois une constitution qui serait soumise à la population lors d'un référendum. Les débats autour du projet constitutionnel reflètent une fois de plus la difficulté à concilier les conceptions orthodoxes et laïques de l'Etat d'Israël. Les discussions au sein de la commission chargée de rédiger un projet de constitution révèlent en effet des divergences entre les deux groupes sur la plupart des questions fondamentales : l'égalité, la liberté de religion, la définition de l'Etat d'Israël, la place des minorités, etc. Malgré ces difficultés, la commission aboutit à la rédaction d'un document qui tentait de prendre en compte les différentes sensibilités et le présenta au parlement. Ce fut un nouvel échec⁴⁰. Les députés ultra-orthodoxes s'opposèrent de front au document en ces termes : « *Etant croyants, nous n'avons aucun doute que lorsque la rédemption arrivera, la Torah gouvernera le peuple d'Israël. Mais jusqu'à cette rédemption, il est de notre devoir de protéger le caractère juif et spirituel d'un*

³⁷ Député Ravitz, Agoudat Israël, Débats sur la Loi fondamentale sur la dignité humaine et la liberté, 17 mars 1992

³⁸ Les députés les plus religieux ont voté contre les deux lois en première lecture, mais se sont abstenus ou ont voté en faveur de la loi fondamentale sur la profession en troisième lecture. Voir Goldberg, G., *op.cit.*, 1998. Pour l'explication de vote sur les deux lois fondamentales voir G. Sapir, « The Israeli Constitutional Revolution- How did it Happen? », *Bar Ilan Univ. Public Law Working Paper*, janvier 2008, p.1-27.

³⁹ G. Sapir, *op.cit.* p.15. En dépit de cela, la Cour suprême a déclaré après le vote des deux lois fondamentales que les deux devaient être considérées comme ayant un statut quasi constitutionnel et pouvaient être utilisées pour renverser non seulement les politiques du gouvernement, mais aussi les lois votées par la Knesset. A. Barak, « The Constitutional Revolution: Protected Human Rights », *Mishpat Umimshal: Law and Government in Israel*, 1 (1992); Cour d'appel 6821/95, *United Mizrahi Bank Ltd. v. Migdal Cooperative Village*. Deux ans plus tard, la loi sur la liberté de profession a été modifiée sous la pression des partis religieux afin d'éviter de permettre cette interprétation. G. Goldberg, « Religious Zionism and the Framing of a Constitution for Israel », *Israel Studies*, 3 (1) (1998), p.225.

⁴⁰ Notons que l'opposition au projet de constitution émanait également des députés des partis palestiniens et du parti communiste qui étaient en désaccord avec le statut accordé à la minorité palestinienne d'Israël et avec la définition même d'Israël comme Etat juif et démocratique (lui préférant la définition d'Etat de tous ses citoyens).

*Etat juif, ce qui n'est pas garanti dans le projet de constitution. Pour cette raison, nous voterons contre »*⁴¹.

Autant que le contenu même du projet, la réticence des ultra-orthodoxes au projet de constitution s'expliquait par la crainte que la Cour Suprême n'interprète la future constitution et les droits énoncés dans le document de manière à condamner certaines pratiques découlant de la loi religieuse. Cette préoccupation était en partie la conséquence d'une série de décisions récentes de la Cour Suprême comme les nombreuses déclarations de responsables religieux, avant et pendant le processus constitutionnel l'indiquent. En 1999, un leader ultra-orthodoxe déclarait par exemple que « *Même si les Dix Commandements étaient proposés comme lois fondamentales, nous nous opposerons à la constitution [...] parce que si j'accepte les Dix Commandements comme lois fondamentales [...] la Cour suprême pourra venir les interpréter et les renverser* »⁴².

Bien que plus ouverts au processus de rédaction d'une constitution, les religieux sionistes exprimèrent des préoccupations similaires qui conduisirent finalement le Parti National Religieux à voter contre le projet de constitution également. Lors des discussions en plénières, un député du parti faisait part des raisons justifiant ce positionnement dans les termes suivants : « *La Constitution parle de foyer juif. Qu'est-ce qu'un foyer juif ? [...] Nous voyons la décision de la Cour suprême sur des foyers juifs constitués de deux femmes, et toutes sortes de choses différentes que nos ancêtres ne pouvaient imaginer, comme les choses qu'alors, par définition, on appelait un acte de Sodome et Gomorrhe. Je ne veux pas l'appeler ainsi, je dis juste « alors nommé ainsi ». Et aujourd'hui, cela est devenu quelque chose de légal selon les décisions de la Cour suprême. Que dit la Constitution à ce sujet ?* »⁴³.

L'échec de la rédaction d'une constitution est probablement l'une des conséquences les plus frappantes et les plus emblématiques de l'utilisation de la religion comme source d'autorité en politique. Comme cela a déjà été souligné, cet usage a souvent été l'objet de critiques sévères et a généré des conflits qui correspondent et renforcent le clivage entre religieux et laïques. Toutefois, comme le montre la section suivante, d'autres formes de mobilisation de la religion ont rendu des convergences possibles entre les deux camps et ont permis un positionnement commun sur de nombreuses questions.

b) La religion comme marqueur d'une nation : le peuple juif, l'Etat et le territoire

La deuxième manière dont la religion apparaît au parlement est sous la forme de marqueur d'identité et comme contour d'une nation. Cet usage de la religion plonge ses racines dans le récit biblique qui veut que le peuple juif ait été choisi par Dieu pour vivre sur la terre promise, « Eretz Israël ». Bien que la version religieuse de ce récit soit d'abord et avant tout mobilisée par les députés religieux, les conflits générés par l'interprétation de la religion comme identité ne correspondent pas au

⁴¹ Député Porush, Agoudat Israël, vote sur le projet de Constitution, 13 février 2006

⁴² Député Tal, Shas, 14 juillet 1999, cité par H. Lerner, « Entrenching the Status-Quo: Religion and State in Israel's Constitutional Proposals », *Constellations*, 16 no.3 (2009), p.448.

⁴³ Député Slomiansky, Parti national religieux, vote sur le projet de Constitution, 13 février 2006.

clivage religieux-laïque. Comme déjà évoqué plus haut, même si la définition de qui appartient au peuple juif continue de générer des affrontements entre membres de la Knesset religieux et laïques⁴⁴, le récit biblique d'un peuple juif ayant été « dispersé » et disposant d'un droit sur ses anciennes terres était en fait très peu contesté au sein du mouvement sioniste laïque lui-même. Ben-Porat souligne à cet égard que même si les chercheurs « font une distinction analytique valide entre le judaïsme et la judéité, la première se rattachant à la religion et la seconde à la culture, l'ethnicité, et un sentiment d'appartenance historique au peuple juif les deux se chevauchent en réalité [...] le judaïsme ayant fonctionné comme liant et comme source de mobilisation et de légitimation du sionisme qui a emprunté ses symboles et légitimé ses revendications territoriales à travers la promesse divine de rédemption »⁴⁵. Et en effet, de nombreux symboles religieux sécularisés⁴⁶ (la Bible, la terre sainte, etc.) font partie du récit national dominant⁴⁷ comme la déclaration d'Indépendance l'illustre : « *Eretz Israël est le berceau du peuple juif. C'est là que se forma son caractère spirituel, religieux et national. C'est là qu'il réalisa son indépendance, créa une culture d'une portée à la fois nationale et universelle et fit don de la Bible au monde entier. Contraint à l'exil, le peuple juif demeura fidèle à Eretz Israël à travers toutes les dispersions, priant sans cesse pour y revenir, avec l'espoir d'y restaurer sa liberté nationale* ».

Même quand ils ne puisent pas directement dans les symboles religieux, les députés laïques reproduisent souvent l'histoire d'un peuple juif en exil retournant sur ses terres. Interrogé sur la définition de l'Etat d'Israël, l'ancien Ministre Benny Begin énonçait cela de la manière suivante : « *Je pense que l'essence de l'Etat d'Israël est d'être par définition l'Etat-nation du peuple juif. Il n'y a qu'un seul endroit sur terre où les Juifs ont eu le privilège et la chance d'être en mesure d'établir un Etat indépendant et souverain pour eux, en particulier ici dans leur ancienne patrie* »⁴⁸.

Etant donné la similitude entre le récit religieux (sioniste et non-sioniste) et le récit sioniste laïque –le récit biblique et sa version sécularisée– l'interprétation et l'utilisation de la religion comme marqueur de la nation crée plus de convergences entre religieux et laïques que l'utilisation de la religion étudiée dans la section précédente. Parmi les différentes manifestations de la religion comme marqueur de nation, deux formes principales peuvent être distinguées qui produisent des alliances différentes parmi les députés. Le premier usage a trait à la question de la souveraineté juive sur l'Etat d'Israël, ou à la capacité des Juifs à préserver la majorité nécessaire à la souveraineté juive en terre juive. Cette utilisation est celle qui permet le plus large consensus parmi les députés religieux et laïques. Elle se manifeste dans un large

⁴⁴ Dans la vision orthodoxe, est considérée comme juive une personne dont la mère est juive. La définition laïque, plus souple, n'est pas consensuelle. D'un point de vue légal, la législation israélienne avait d'abord approuvé la définition religieuse d'une personne juive et par conséquent, la Loi du Retour considérait une personne comme juive si sa mère était juive (ou si la personne s'était convertie). Depuis la modification de la Loi du retour en 1970, la définition a été élargie et un Juif est désormais défini comme une personne ayant un grand-parent juif (ou s'étant converti). Néanmoins, comme mentionné plus haut, cette définition est souvent entrée en conflit avec les pratiques concrètes puisque ceux qui ne répondent pas aux critères orthodoxes de judaïsme ne sont pas reconnus comme juifs dans les registres.

⁴⁵ G. Ben-Porat, *op.cit.*, p.230.

⁴⁶ *Ibid.*, p.234 et C. Shindler, « Likud and the search for Eretz Israel: From the Bible to the twenty-first century », *Israel Affairs*, 8, no. 1-2 (2001), p.101

⁴⁷ U. Ram, 'Zionist Historiography and the Invention of Modern Jewish Nationhood: The Case of Ben Zion Dinur', *History and Memory*, 7, no.1 (1995), p.91-124.

⁴⁸ Entretien avec Monsieur le Ministre Begin, 28 juillet 2010, Jérusalem.

éventail de politiques, parmi lesquelles les politiques liées à l'utilisation de l'hébreu comme langue officielle, les lois qui définissent Israël comme un Etat juif, et les politiques liés à la question de la démographie, à savoir les politiques de citoyenneté et d'immigration. Les récents débats parlementaires au sujet de la loi sur la Citoyenneté et l'Entrée en Israël qui met fin à l'octroi de permis de résidence aux Palestiniens des territoires occupés désirant s'établir en Israël avec leur conjoint sont une bonne illustration de la façon dont la religion peut être déployée comme source de légitimation de la souveraineté.

Votée une première fois en 2003 comme loi d'urgence temporaire pour limiter les potentielles attaques terroristes commises par des Palestiniens, les débats qui ont suivi (la loi a été prolongée une quinzaine de fois depuis 2003) ont indiqué que la question de la démographie était un autre des enjeux de la loi (puisque la loi limitant l'établissement de non-Juifs sur le territoire israélien). C'est alors que les débats ont vu l'émergence du récit biblique. Un député du parti sioniste religieux soutenant le prolongement de la loi déclarait par exemple en 2007 lors des débats en plénière *« qu'il n'existe pas de loi plus vitale et plus importante pour l'Etat d'Israël [...] Ce n'est pas seulement une question de sécurité. Cette question est marginale. En fait, elle est importante, mais pas centrale. Le fondement juste et moral selon lequel le peuple d'Israël est de retour sur sa terre veut que nous veillions à l'équilibre démographique ici en Eretz Israël »*⁴⁹.

Partagé par des députés religieux sionistes ultra-nationalistes affirmant que, *« Eretz Israël appartient au peuple juif et non aux Arabes »*⁵⁰ l'argument selon lequel *« nous avons le droit à l'auto-défense démographique, nous devons garder la majorité juive et toutes les autres questions sont périphériques »*⁵¹ est également apparu à plusieurs reprises dans les discours de députés ultra-orthodoxes lors des débats sur la loi.

Parce que, comme indiqué plus haut, il peut être interprété à la fois en termes religieux et laïques, ce récit du peuple juif tentant de protéger sa souveraineté sur Eretz Israël en garantissant un « équilibre démographique » a également été brandi par les députés laïques lors des discussions sur la loi. Interrogé sur la raison d'être de la loi, un député de Kadima m'affirmait ainsi que *« c'est un enjeu démographique [...] Les Palestiniens, veulent être en mesure de revenir à Tel-Aviv, Haïfa, ce n'est pas acceptable pour Israël, même pour les personnes comme moi qui viennent de la gauche »*⁵² tandis qu'une députée de parti laïque Shinoui déclarait en plénière qu'il existe *« un droit fondamental pour tous les fils de la majorité [juive] à conserver et à protéger l'identité [juive] de l'État »*⁵³.

Parallèlement à la connexion entre le peuple juif, l'Etat et la démographie la religion comme marqueur de nation est également déployée de manière à lier le peuple juif à un territoire : la « terre promise ». C'est dans le cadre des politiques sur la répartition des terres et de « compromis » territoriaux que cet usage apparaît le plus

⁴⁹ Député Gabai, Parti National Religieux, Loi sur la citoyenneté et l'entrée en Israël, 15 janvier 2007.

⁵⁰ Député Eldad, député du l'Union nationale, Loi sur la citoyenneté et l'entrée en Israël, 27 juillet 2009.

⁵¹ Député Zeev, Shas, Loi sur la citoyenneté et l'entrée en Israël loi, 20 juillet 2004.

⁵² Entretien avec Député Molla, 2010, Tel-Aviv.

⁵³ Députée Golan, Shinui, Loi sur la citoyenneté et l'entrée en Israël, 25 juillet 2005.

explicitement. Les débats qui ont eu lieu à la Knesset sur le désengagement de la bande de Gaza sont un bon exemple de la façon dont la religion est utilisée à cet égard. Bien que certains députés du parti ultra-orthodoxe Shass ont affirmé à cette occasion que « *la vie humaine est plus importante que la terre* »⁵⁴, ultra-orthodoxes et sionistes religieux, y compris ceux du parti Shass⁵⁵, se sont opposés au désengagement, et ce en grande partie sur la base du récit biblique. Les deux groupes religieux ont ainsi, par exemple, affirmé que « *la Torah est le kushan [certificat d'inscription] d'Israël sur sa terre natale. Chaque concession sur Eretz Israël est extrêmement problématique en premier lieu* »⁵⁶. Ou encore, qu'« *Eretz Israël a été donnée au peuple d'Israël par Dieu le créateur [...] Ce n'est pas une simple terre, un simple endroit où vivre. C'est la terre promise donnée au peuple élu* »⁵⁷.

Bien que basée sur une lecture religieuse de la Bible, cette utilisation spécifique de la religion permet également des convergences entre députés religieux et laïques. Comme mentionné précédemment, le récit sécularisé de la terre promise reconnaît en effet la relation spéciale entre le peuple juif et la terre d'Israël mise en avant par les députés religieux. Ainsi, même si les députés nationalistes laïcs qui se sont opposés au désengagement de Gaza l'ont en général fait sur base d'un discours sécuritaire plutôt que biblique, certains d'entre eux ont invoqué Eretz Israël afin de faire valoir les frontières non négociables de l'État, comme dans le discours suivant : « *Celui qui vote aujourd'hui pour le plan [de désengagement de Gaza] qui dit que dans un certain lieu, la présence juive en Eretz Israël est illégitime [...] doit comprendre qu'à l'avenir il devra faire face au même argument vis-à-vis de nombreux autres endroits: la Cisjordanie, le Néguev et la Galilée* »⁵⁸.

Toutefois, en comparaison de la première interprétation de la religion comme marqueur de nation, cette dernière interprétation génère des contestations plus importantes. Mis à part la très forte opposition émanant de députés de la gauche et des partis antisionistes, le récit de la terre juive non négociable entre parfois lui-même en conflit avec le récit du peuple juif souverain sur l'État juif. Les récents débats à la Knesset sur la nécessité de reprendre les pourparlers avec les Palestiniens sont un bon exemple de ces tensions. À l'une de ces occasions, une députée religieuse du parti sioniste religieux s'opposant à la reprise des pourparlers avec les Palestiniens s'exclamait ainsi : « *C'est notre terre, c'est notre terre* »⁵⁹. En réponse, la ministre (laïque) en charge de la négociation du processus de paix répondait : « *C'est notre terre, mais la question est de savoir si cet Etat restera le nôtre ou non* »⁶⁰. Même lorsqu'ils partagent la prémisse que le peuple juif a un attachement spécial à Eretz Israël, le souhait d'un certain nombre de députés laïques que les Juifs conservent leur souveraineté sur leur État et leurs institutions entre parfois en contradiction avec le lien historique ou sacré établi entre la terre d'Israël et son peuple.

⁵⁴ Député Azoulay, Shas, Débat sur le désengagement de Gaza, 26 octobre 2004.

⁵⁵ Les députés ultra-orthodoxes du Shas en effet voté contre le désengagement.

⁵⁶ Ministre Orlev Parti national religieux, Débat sur le désengagement de Gaza, 26 octobre 2004.

⁵⁷ Député Purash, Judaïsme unifié de la Torah, Débat sur le désengagement de Gaza, 26 octobre 2004.

⁵⁸ Député Ezra, Likoud, Débat sur le désengagement de Gaza, 26 octobre 2004.

⁵⁹ Députée Struck, Habayt Hayehudi, Commission des Affaires étrangères et de défense, 21 mai 2013, citée par B. Ravid, « Government rifts over peace process revealed during Knesset committee meeting », *Haaretz*, 21 mai 2013.

⁶⁰ Ministre Livni, Commission des Affaires étrangères et de la défense, citée par *ibid*.

c) La religion comme source de valeurs

L'utilisation de la religion comme marqueur de nation ne génère pas nécessairement un renforcement de la fracture entre religieux et laïques. Au contraire, en raison de la similitude des récits religieux et laïcs sur le peuple juif, cette utilisation permet des convergences entre les acteurs des deux groupes qui s'opposent parfois violemment dans d'autres contextes et d'autres problématiques. La dernière interprétation de la religion présentée dans cette étude révèle un usage encore plus consensuel et répandu au travers du spectre politique. Cette dernière forme mobilise le judaïsme comme un ensemble de valeurs. Dans cette perspective, la religion est interprétée comme incluant des principes éthiques comme le respect, l'amour et l'empathie. En raison de sa nature, cette utilisation de la religion est souvent observée dans les débats sur l'égalité, sur les droits fondamentaux et sur les questions relatives à l'autre à la fois interne et externe. Au niveau des politiques, cette utilisation de la religion joue ainsi un rôle prépondérant dans celles relatives à la minorité arabe, aux résidents palestiniens et plus récemment aux travailleurs migrants et demandeurs d'asile. Récemment, cette interprétation de la religion fut particulièrement visible dans certaines des discussions au sujet du statut des demandeurs d'asile en provenance du Darfour (2007) et sur la loi criminalisant les demandeurs d'asile venus d'Afrique via l'Égypte (2012).

Comme l'analyse des débats le révèle, l'équation entre judaïsme et principes éthiques entraîne non seulement des convergences entre députés laïques et religieux, mais elle mène également les députés laïques à faire usage directement et explicitement de la religion. Et c'est d'ailleurs en premier lieu dans le discours des députés laïques que cet usage apparaît. La déclaration d'un député juif du parti antisioniste Hadash pendant les débats sur les demandeurs d'asile illustre cette mobilisation du religieux : « *Chers collègues [...] ce commandement de l'amour de l'étranger qui vit à l'intérieur de tes portes, est comme je le disais un commandement répété de nombreuses fois dans la Torah. Et il est impératif que quiconque se définissant comme fidèle aux valeurs, aux éléments magnifiques et progressistes de la Torah d'Israël prenne ceci comme une réelle opportunité de faire preuve de loyauté envers ces valeurs* »⁶¹.

En comparaison avec l'usage précédent, la Bible n'est pas ici invoquée comme un livre retraçant l'histoire du peuple juif, mais comme un guide de valeurs incluant entre autres le respect des étrangers tandis que le judaïsme est considéré comme un ensemble de principes humanistes. Un député sioniste laïque de gauche exprimait explicitement cette vision du judaïsme durant les débats concernant l'octroi par Israël du statut de réfugiés à quelques centaines de demandeurs d'asile venus du Darfour : « *Des réfugiés dont les familles ont été assassinées en raison de leur couleur de peau et de leur origine ethnique sont venus à nous. Ils demandent l'asile. L'idée de les expulser est une idée vaine. C'est un acte immoral qui va à l'encontre des valeurs fondamentales de la culture universelle, et surtout l'encontre des valeurs de la culture juive* »⁶².

⁶¹ Député Khenin, Hadash, Loi sur l'Infiltration, 9 janvier 2012.

⁶² Député Cohen, Meretz, Débat à la Knesset sur les réfugiés du Darfour, 27 janvier 2007.

Contrairement à ce qui pourrait sembler, le lien entre judaïsme et humanisme ne relève pas uniquement des députés émanant de la gauche et de l'extrême gauche. Au contraire, cet usage apparaît également dans le discours de députés laïques de droite comme la déclaration suivante au cours de ces mêmes débats l'illustre : « *Cette discussion [...] comme je la conçois, dépasse les frontières et les idéologies des partis, et touche au dénominateur commun du juif israélien, l'humain. Nous parlons de gens qui sont réfugiés [...] peu importe qui tue qui. Lorsque les réfugiés arrivent à nos frontières, nous sommes déterminés à prendre soin d'eux. Nous ne pouvons en aucun cas les expulser* »⁶³.

Cet usage de la religion est également enfin présent, bien que plus rarement, dans les discours des députés religieux proclamant que « *la Torah d'Israël défend l'être humain, sa liberté, sa dignité et sa propriété* »⁶⁴. Ainsi, lors des débats sur le sort des réfugiés du Darfour, un député ultra-orthodoxe exprimait ce point de vue de la manière suivante : « *Bien sûr, la Torah a été donnée uniquement à Israël, mais néanmoins, chacun dans le monde a été créé à l'image de Dieu et nous devons agir avec lui. De nombreuses lois du Chulkhan Arukh édictent des règles sur la manière de traiter la race humaine [...] C'est pourquoi je pense que nous ne pouvons pas ignorer cette obligation morale dans notre relation à l'homme en tant qu'homme* »⁶⁵.

En comparaison avec les deux autres usages de la religion qui ont été étudiés, l'interprétation de la religion comme ensemble de valeurs recoupe donc plus largement le spectre politique. Non seulement cette utilisation n'oppose pas religieux d'un côté et laïques de l'autre, mais l'équation entre judaïsme et certains principes universels apparaît dans le discours de députés juifs de tous les partis politiques, y compris des partis laïques et cette fois, antisionistes. Malgré cela, ce discours reste toutefois marginal si on le compare aux deux premiers usages de la religion. Dans bien des cas, cet usage génère même des affrontements avec l'un des autres usages : l'interprétation de la religion comme marqueur de nation. Valeurs humanistes et protection du peuple juif sont en effet parfois mises face à face comme deux réalités incompatibles. S'exprimant sur les enfants de travailleurs migrants sur le point d'être expulsés d'Israël, le Premier ministre Netanyahu formulait cette opposition en ces termes : « *La question [des enfants des travailleurs migrants] relève de deux choses : l'une est l'humanité, et l'autre est un Etat juif et sioniste* »⁶⁶. Et dans ce cas précis, c'est le second aspect qui l'emporta sur l'interprétation du judaïsme comme ensemble de valeurs universelles.

⁶³ Député Eitan, Likoud, Débat à la Knesset sur les réfugiés du Darfour, 27 janvier 2007. Il est à noter que malgré cette position sur le cas des réfugiés du Darfour, les partis de droite se sont opposés à l'intégration des autres demandeurs d'asile d'Afrique arrivés entre 2006 et 2012 et ont au contraire promu leur expulsion.

⁶⁴ Député Levi, Parti National Religieux, Débat sur la Loi Fondamentale sur la dignité humaine, 17 mars 1992.

⁶⁵ Député Ravitz, Yahadut Hatorah, Débat sur les réfugiés du Darfour, 27 janvier 2007. Tout en affirmant la nécessité d'accueillir les réfugiés du Darfour, le même député exhortait les Nations Unies à s'impliquer dans la gestion des réfugiés. De même que pour les partis de droite, il faut également noter qu'à part pour les réfugiés du Darfour, les partis religieux ont adopté une position d'exclusion vis-à-vis des demandeurs d'asile africains.

⁶⁶ Premier ministre Netanyahu, 25 juillet 2010, cité par B. Ravid, D. Weiler-Polak, « Netanyahu: We want to adopt migrant workers' children, but retain Jewish majority », *Haaretz*, 25 juillet 2010.

Conclusion

Selon certains auteurs tenants de la « théorie de la modernité multiple » les diverses formes de la sécularisation dans les sociétés occidentales n'auraient pas complètement effacé le rôle de la religion. Malgré la baisse des pratiques religieuses, la religion serait restée « *une base constitutive de l'identité nationale et du nationalisme* »⁶⁷ et donc une dimension significative des sociétés modernes. Le cas d'Israël illustre cette coexistence entre de multiples interprétations de la religion, y compris par des groupes s'autodéfinissant comme laïques. Cette étude a souligné qu'au moins trois usages de la religion sont en action au sein du parlement israélien.

La première utilisation de la religion conçoit cette dernière comme source d'autorité légale. Cette interprétation est présente uniquement parmi les députés orthodoxes et ultra-orthodoxes et le blocage du processus constitutionnel qui a été dépeint dans cet article révèle que cette utilisation de la religion peut être comprise dans une large mesure comme un affrontement classique entre « modernité » laïque et « religion ». La rancœur née des privilèges accordés au secteur religieux vient encore renforcer ce clivage religieux-laïc et conduit parfois à des affrontements violents entre ces deux groupes.

Néanmoins, la relation entre députés laïques et religieux est loin d'être en opposition constante. La seconde mobilisation de la religion –comme marqueur de nation– permet en effet de nombreuses convergences entre les groupes laïcs et religieux. Parce que le récit religieux du peuple juif ayant le droit (sacré) d'exercer sa souveraineté dans l'Etat juif (première forme) et sur ses terres (seconde forme) existe également de manière quasi identique dans le discours laïque, sa mobilisation par des députés religieux génère des contestations marginales entre députés juifs. Les débats sur la question démographique et sur les compromis territoriaux étudiés dans cet article révèlent ainsi que l'utilisation de la religion comme marqueur de nation conduit à des antagonismes qui traversent le clivage religieux-laïques.

La dernière façon dont la religion est utilisée appréhende la religion comme un ensemble de valeurs universelles. Cet usage est celui qui est le plus transversal de tous. Tout comme l'utilisation de la religion comme marqueur d'identité, l'utilisation de la religion comme un ensemble de valeurs n'est pas nécessairement vecteur de conflits entre religieux et laïques. La référence aux enseignements de la Bible pour justifier l'ouverture à l'autre et l'interprétation du judaïsme comme source de principes éthiques sont en effet largement consensuelles. De plus, cet usage permet parfois des convergences limitées entre religieux et laïques de gauche et de droites sur certaines questions comme le sort des demandeurs d'asile du Darfour. Enfin, non seulement l'interprétation de la religion comme ensemble de valeurs n'est pas contestée par les députés laïques, mais elle est aussi la seule à être directement utilisée par les députés laïcs eux-mêmes.

⁶⁷ W. Spohn, « Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective », *Current Sociology*, 51 (2003), p. 267.

Plus de soixante ans après la création de l'Etat d'Israël, le législateur israélien n'est pas encore parvenu à mettre en place un document constitutionnel déterminant les contours du régime israélien. Les lois fondamentales régulent certes des matières institutionnelles importantes telles que les règles électorales, le rôle du gouvernement ou de la justice, mais aucun document ne définit les objectifs et l'essence du régime. Reflet et conséquence des multiples tensions et contradictions traversant le pays, cette absence de constitution symbolise surtout la difficulté ou le refus d'Israël à se définir une fois pour toutes. La notion d'Etat « Juif et démocratique » inscrite dans plusieurs lois fondamentales du pays, fruit d'un compromis entre religieux et laïques n'a pas, loin s'en faut, permis de préciser comment atteindre le difficile équilibre entre ces deux éléments. Les deux premiers usages de la religion juive montrent en effet que bien souvent, principes démocratiques et religion ne se renforcent pas mutuellement, voire même s'excluent. L'interprétation de la religion comme source de valeurs humanistes est sans doute la plus apte, ou même la seule qui permettrait de rendre ces notions compatibles. Reste à voir si cet usage réussira à s'imposer dans l'avenir.

Bibliographie

Sources secondaires

- Barak, A., « The Constitutional Revolution: Protected Human Rights », *Mishpat Umimshal: Law and Government in Israel*, 1, 1992.
- Barak-Erez, D. *Outlawed Pigs: Law, Religion, and Culture in Israel*, Madison, University of Wisconsin Press, 2007.
- Ben-Porat, G., « A State of Holiness: Rethinking Israeli Secularism », *Alternatives: Global, Local, Political*, 25 (2), 2000, p.223-245.
- Ben-Porat, G., Feniger, Y., « Live and Let Buy? Consumerism, Secularization, and Liberalism », *Comparative Politics*, 41 (3), 2009, p.293-31.
- David, J. (ed.) *The State of Israel: Between Judaism and Democracy*, Jerusalem, the Israel Democracy Institute, 2003.
- England, I., « Law and Religion in Israel », *The American Journal of Comparative Law*, 35 (1) 1987, pp. 199-200
- Gavison, R., « Constitutions and Political Reconstruction? Israel's Quest for a Constitution », *International Sociology*, 18 (1), 2003, p.53-70.
- Goldberg, G., « Religious Zionism and the Framing of a Constitution for Israel », *Israel Studies*, 3 (1), 1998, 211-229.
- Kook, D., Harris, M. Doron, G., « In the name of G-d and our Rabbis : the Politics of ultra-orthodox in Israel » *Israel Affairs*, 5 (1), 1998, pp. 1-18.
- Hermann, T. Atmor, T., Heller, E., Lebel, Y., « The Israeli democracy Index 2012 », Jerusalem, *the Israel Democracy Institute*, 2012.
- Katz, G., « The Israeli Kulturkampf », *Israel Affairs*, 14 (2), 2008, p.237-254.
- Kenig, O., « The 2013 Knesset Election Results: A Preliminary Analysis of the Upcoming Parliament », *Israel Democracy Institute website*, 24 January 2013: <http://en.idi.org.il/analysis/articles/the-2013-knesset-election-results-a-preliminary-analysis-of-the-upcoming-parliament/> (accessed on 15 February 2013).
- Lerner, H., « Democracy, Constitutionalism and Identity in Israel », *Constellations*, 11 (2), 2004, p.237-257.
- Lerner, H., « Entrenching the Status-Quo: Religion and State in Israel's Constitutional Proposals », *Constellations*, 16 (3), 2009, p.445-471.
- Mazie, S., *Israel's Higher Law*, Lanham, Lexington Book, 2006
- Maltz, J., « What was Bennet's big rush to announce Western Wall plan? », *Haaretz*, 27 août 2013.
- Peleg, I., « Israel's Constitutional Order and the Kulturkampf: The Role of Ben-Gurion », *Israel Studies*, 1998, 3 (1), 1998, p. 230-250.
- Ram, U., « Zionist Historiography and the Invention of Modern Jewish Nationhood: The Case of Ben Zion Dinur », *History and Memory*, 7 (1), 1995, p.91-124.
- Ravid, B., Weiler-Polak, D., « Netanyahu: We want to adopt migrant workers' children, but retain Jewish majority », *Haaretz*, 25 juillet 2010.
- Ravid, B., « Government rifts over peace process revealed during Knesset committee meeting », *Haaretz*, 21 mai 2013.
- Sapir, G., « The Israeli Constitutional Revolution- How did it Happen? », *Bar Ilan Univ. Public Law Working Paper*, janvier 2008, p.1-27.

Shindler, C., « Likud and the search for Eretz Israel: From the Bible to the twenty- first century », *Israel Affairs*, 8 (1-2), 2001, p.91-117.
 Spohn, W., « Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective », *Current Sociology*, 51, 2003, p.265-286.
 Yiftachel, O., *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006.

Sources primaires

Loi fondamentale : liberté et dignité humaine, deuxième et troisième lectures, 17 mars 1992.
 Loi fondamentale : liberté et dignité humaine, 1992.
 Loi fondamentale : liberté de profession, 1992.
 Cour d'appel 6821/95, *United Mizrahi Bank Ltd. v. Migdal Cooperative Village*.
 Loi sur la Citoyenneté et l'Entrée en Israël, deuxième et troisième lectures, 31 juillet 2003.
 Loi sur la Citoyenneté et l'Entrée en Israël, vote en assemblée plénière, 20 juillet 2004.
 Loi sur la Citoyenneté et l'Entrée en Israël, première lecture, 25 juillet 2005.
 Loi sur la Citoyenneté et l'Entrée en Israël, deuxième et troisième lectures, 27 juillet 2005.
 Loi sur la Citoyenneté et l'Entrée en Israël, deuxième et troisième lectures, 15 janvier 2007.
 Loi sur la Citoyenneté et l'Entrée en Israël, vote en assemblée plénière, 27 juillet 2009.
 Déclaration d'établissement de l'Etat d'Israël, 14 mai 1948.
 Débats sur le désengagement de la bande de Gaza, 26 octobre 2004.
 Débats en plénière sur le projet de constitution, 13 février 2006.
 Haute Cour de Justice 9010/04, *The Arab Center for Alternative Planning, et al. v. The Israel Lands Administration, et al.*
 Haute Cour de Justice 8944/05, *Kehilat Birkat Shalom v. Office of the Prime Minister of Israel*.
 Haute Cour de Justice 6298/07, *Ressler v. Knesset Israel*.
 Haute Cour de Justice 5070/95, *Naamat, Working and Volunteer Women's Movement v. Minister of Interior*.
 Entretien avec Monsieur le Ministre Begin (Likoud), Jérusalem, 28 July 2010.
 Entretien avec le Député Ben Simon (Parti travailliste), Tel-Aviv, 27 mai 2010.
 Entretien avec le Député Molla (Kadima), Tel-Aviv, 16 mai 2010.
 Débats de la Knesset sur les réfugiés du Darfour, 27 janvier 2007.
 Loi pour l'Union des couples sans religion, 2010.
 Loi sur le Report du service des étudiants des Yeshivot dont l'étude de la Torah est la profession, 2002.
 Loi du Retour, 1950.
 Loi sur la citoyenneté, 1952.
 Loi sur l'Infiltration, deuxième et troisième lecture, 9 janvier 2012.

State of Israel Central Bureau of Statistics, 'The Arab Population in Israel', 2009. En ligne: http://www.cbs.gov.il/www/statistical/arab_pop08e.pdf

Tous les protocoles de la Knesset peuvent être trouvés sur le site de la Knesset: <http://main.knesset.gov.il/Activity/plenum/Pages/DivreyHaknessetMenu.aspx>

Tous les arrêts de la Cour Suprême cités dans cet article peuvent être trouvés en hébreu sur le site de la Cour :

<http://elyon1.court.gov.il/verdictssearch/HebrewVerdictsSearch.aspx>