



HAL
open science

La mobilisation du religieux dans le conflit israélo-arabe

Alain Dieckhoff

► **To cite this version:**

Alain Dieckhoff. La mobilisation du religieux dans le conflit israélo-arabe. Les Champs de Mars : revue d'études sur la guerre et la paix, 2015, 26, pp.59 - 67. 10.3917/lcdm2.026.0059 . hal-01178104

HAL Id: hal-01178104

<https://sciencespo.hal.science/hal-01178104v1>

Submitted on 17 Jul 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LA MOBILISATION DU RELIGIEUX DANS LE CONFLIT ISRAELO-ARABE

Alain DIECKHOFF
CERI Sciences Po

Résumé: La confrontation judéo-arabe, en Palestine, est éminemment politique, cela n'implique nullement que le religieux n'y a pas une part, une part changeante certes, mais indéniable. La dispute porte sur la Terre sainte, un lieu auquel les trois monothéismes sont attachés et met aux prises des Juifs et des Arabes (en majorité musulmans) qui, pour nombre d'entre eux, ont une proximité avec leur religion respective à la fois comme pratique et comme croyance. En soi cette identification religieuse est neutre, elle ne produit des effets que dans certains contextes historiques, lorsqu'elle se trouve mobilisée politiquement par des acteurs. Elle peut alors donner naissance à des « nationalismes religieux » - dans lesquels la visée nationale est totalement subsumée sous le projet religieux. Elles entretiennent du côté juif comme musulman des logiques d'absolu qui empêchent alors l'émergence de tout compromis.

.....
Mots-clés: Conflit israélo-palestinien, nationalismes religieux, sionisme, islamisme

Summary: *The Judeo-Arab conflict in Palestine is eminently political; this in no way denies the part played by religion, which has a changing, but undeniable role. The dispute is over the Holy Land, a place that the three monotheisms are highly attached to and opposes Jews and Arabs (mostly Muslims) who, for the most part, are closely tied to their respective religions both as a practice and as a belief. In itself, this religious identification is neutral; it only has an impact in certain historical contexts, when it is turned into a political movement by people. It can then give rise to "religious nationalisms" – in which the nation as an objective is entirely subsumed under the religious agenda. On both the Jewish and the Muslim sides, they sustain absolute mindsets which prevent any compromise from emerging.*

.....
Key words: *Israeli-Palestinian conflict, religious nationalisms, Zionism, Islamism*

Au Proche-Orient, le conflit qui, avec une intensité variable, déchire la région depuis un siècle n'est pas foncièrement, de nature religieuse mais bien politique. Il oppose, non des Juifs à des musulmans, mais des Juifs à des Arabes (dont une minorité est chrétienne) qui se disputent une terre sur laquelle ils entendent tous deux réaliser leur projet national. Une question centrale, pour l'heure non résolue, est de savoir si l'autodétermination nationale des uns se fera dans le respect de celle des autres ou, si au contraire, celle des uns se fera nécessairement au détriment de celle des autres. Si la confrontation judéo-arabe, en Palestine, est éminemment politique, cela n'implique nullement que le religieux n'y a pas une part, une part changeante certes, mais indéniable. Comment pourrait-il en être autrement ? La dispute porte sur la Terre sainte, un lieu auquel les trois monothéismes sont attachés et met aux prises des Juifs et des Arabes (en majorité musulmans) qui, pour nombre d'entre eux, ont une proximité avec leur religion respective à la fois comme pratique et comme croyance. En soi cette identification religieuse est neutre, elle ne produit des effets

que dans certains contextes historiques, lorsqu'elle se trouve mobilisée politiquement par des acteurs¹.

SOUS LA PERIODE MANDATAIRE

Pour cerner comment le conflit entre Arabes et Juifs se noue, il faut impérativement revenir à l'entre-deux-guerres lorsque la Palestine se retrouve sous le mandat britannique (1920-1948). Jusqu'à la fin du premier conflit mondial, les Juifs de Palestine continuent d'être gérés comme une communauté religieuse (*millet*) qui, à l'instar des Arméniens et des Grecs, bénéficie d'une autonomie judiciaire à charge pour elle de reconnaître sa subordination politique au pouvoir impérial. Leur statut officiel apparemment immuable ne doit toutefois pas masquer les transformations importantes que ce groupe constitué d'environ 85 000 âmes en 1914 - alors que les Arabes sont 640 000 - a connues à compter du milieu du XIX^e siècle. Sur le plan interne, alors que jusque dans les années 1880, les Juifs formaient un véritable « corps religieux », régi par les strictes règles du judaïsme orthodoxe, la composition sociologique du groupe va être transformée par l'arrivée de deux vagues migratoires en provenance d'une Russie où l'antisémitisme fait rage. Si la première cohorte d'immigrants (à compter de 1881) comprend encore en majorité des Juifs traditionalistes, il en va tout autrement de la vague migratoire de 1904 constituée de Juifs marqués par les idéaux révolutionnaires du marxisme et du populisme russe qui entendent fonder en Palestine une société nationale juive autonome. Ces immigrants d'un genre nouveau jetteront les bases du futur État d'Israël. Le second changement concerne le rapport des Juifs au pouvoir impérial ottoman. Comme les autres minorités, ils sortent progressivement de leur situation de *dhimmi* (« protégés », selon le droit musulman) et entrent dans un processus d'émancipation. Ce dernier est à la fois le résultat de réformes internes à l'Empire, comme le rescrit impérial de 1856 qui garantit l'égalité juridique entre tous les citoyens ottomans sans distinction de religion, et du statut privilégié qu'un certain nombre d'entre eux, en particulier ceux d'origine européenne, obtiennent *via* le système des capitulations qui leur permet d'échapper à l'autorité de la Sublime Porte. Lorsque la Première Guerre mondiale éclate, si la position structurelle des Juifs de Palestine comme *millet* dans l'ordre ottoman n'a pas changé, le groupe est désormais divisé entre une « communauté » orthodoxe sur la défensive, et une aile modernisatrice composée de nouveaux immigrants ayant un véritable projet national. L'après-guerre et la disparition de l'Empire ottoman permettront à ce second groupe de prendre l'ascendant, ce qui modifiera en profondeur les rapports entre Juifs et Arabes.

Le mandat que la SDN confie au Royaume-Uni en 1922 lui fait obligation d'assurer l'établissement d'un foyer national pour le peuple juif, l'organisation sioniste étant chargée d'œuvrer, de concert avec la puissance mandataire, à la mise en œuvre de cet objectif. Ce dispositif juridique permettra la consolidation institutionnelle progressive du *Yichouv* (communauté juive de Palestine)². L'ambition sioniste de reconstruction d'une nation juive, dans un cadre étatique, se heurte d'emblée à l'opposition de la majorité arabe. Alors que les Arabes avaient espéré réaliser leur indépendance nationale sur les décombres de l'Empire ottoman, dans le cadre d'un royaume unifié sous la houlette de Fayçal, fils du chérif Hussein de la Mecque, ils voyaient non seulement leur rêve unitaire avorter du fait du partage colonial franco-anglais, mais se retrouvaient en concurrence avec un projet national rival. Entre Juifs et Arabes, le contentieux naissant fut dès l'origine politique, non religieux, et les deux points majeurs de friction portaient sur des questions éminemment politiques : l'immigration et l'achat des terres. Preuve s'il en était besoin que le conflit israélo-arabe est « fondamentalement un affrontement entre deux mouvements nationaux, compris et vécus comme tels par les principaux protagonistes »³. Ce constat ne doit pas masquer le fait que, dès ces années fondatrices, se développa un processus de politisation du religieux. Il fut porté par des acteurs de nature différente dans les deux camps. Du côté palestinien, la personnalité dominante de

¹ Pour une présentation de cette mobilisation sur le plan méthodologique, voir la contribution d'Elise Féron dans le présent volume.

² Pour des détails complémentaires sur la période mandataire, voir Dieckhoff, Alain, *L'invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Paris, Gallimard, 1993. Laqueur, Walter, *Histoire du sionisme*, Paris Gallimard, coll. Tel, 1994, 2 volumes. Laurens, Henry, *La question de Palestine*, tome 1, « L'invention de la Terre Sainte (1799-1922) », Paris, Fayard, 2002.

³ Barnavi, Elie, *Israël-Palestine, une guerre de religion ?*, Paris, Bayard, 2006, p. 32.

l'entre-deux-guerres fut Hajj Amin al-Husseini, grand mufti de Jérusalem de 1921 à 1948, et de ce fait chef suprême des institutions religieuses musulmanes⁴. Comme son titre l'indique, cet homme, issu d'une prestigieuse famille de notables, fut indéniablement un dignitaire religieux mais avant tout il fut et demeura un nationaliste arabe (dès 1918, à l'âge de 23 ans, il avait fondé le club nationaliste *al-Nadi al-Arabi*). Contrairement aux oulémas traditionnalistes versés en sciences religieuses mais peu actifs dans le domaine strictement politique, Amin al-Husseini est un « moderne » qui a compris le potentiel de mobilisation politique du religieux, comme son contemporain égyptien Hassan al-Bannâ, le fondateur des Frères musulmans. En avril 1920, la première grande émeute déclenchée à Jérusalem contre les Juifs le fut, à l'instigation d'Amin al-Husseini, à l'occasion de la fête musulmane de Nabi Musa. Si le moment choisi est celui du pèlerinage sur la « tombe de Moïse » (près de Jéricho), l'objectif est, lui, clairement politique : protester contre le sionisme et soutenir le roi Fayçal. En mêlant religieux et politique, Amin al-Husseini a compris qu'il disposait d'un cocktail redoutable. Devenu mufti de Jérusalem en mai 1921 puis président du Conseil suprême musulman (alors même qu'il était loin d'avoir toutes les qualifications religieuses requises) il s'emploie méthodiquement à utiliser l'islam comme ressource politique. En septembre 1928, un incident mineur - l'installation d'une cloison pour séparer hommes et femmes au Mur occidental (dit des Lamentations), lieu le plus sacré du judaïsme, qui forme la base de soutènement du *Haram al-Sharif* (le Noble Sanctuaire) où se dressent le dôme du Rocher et la mosquée al-Aqsa - lui offre l'occasion de se poser en gardien sourcilieux de l'islamité d'*al-Qods* (litt. la Sainte, nom arabe de Jérusalem). Hajj Amin considère ce geste comme une violation du *statu quo* et une tentative d'empiéter sur une propriété musulmane, ce qui était en effet le cas de l'espace situé en face du Mur. Judicieusement exploité, cet incident anodin fait naître chez nombre de musulmans une crainte qui persiste jusqu'à aujourd'hui : celle d'une mainmise progressive des Juifs sur l'esplanade des mosquées afin d'y construire le troisième temple. Le contentieux autour du Mur suscite inévitablement une contre-mobilisation dans le secteur juif. Celle-ci n'émane pas des milieux religieux mais des groupes sionistes « laïcs » qui font de la défense du Mur un devoir national. Cette situation *a priori* surprenante l'est moins si l'on tient compte du fait que les Juifs pieux se rangent alors pour l'essentiel sous la bannière de l'« ultra-orthodoxie » qui prône une pratique rigoureuse du judaïsme mais est à l'époque, totalement opposée au sionisme qu'elle tient pour une entreprise de rébellion contre les desseins divins. Précisément parce que le Mur est un lieu saint, il ne doit pas être transformé en attribut national. Or c'est précisément ce à quoi s'attellent les nationalistes juifs, en particulier ceux de droite autour de Zeev Jabotinsky. A la mi-août 1929, lors de la fête juive commémorant la destruction du Temple de Jérusalem (*Tisha be-Av*), ces militants de la droite sioniste défilent jusqu'au Mur, avec force déploiement de drapeaux frappés de l'étoile de David et en chantant des hymnes patriotiques. Immédiatement, les rumeurs les plus folles relayées par les prêches passionnés de clercs musulmans, se répandent à Jérusalem et dans tout le pays. Durant une semaine, des émeutiers musulmans attaqueront les quartiers juifs. Tragique ironie du destin : la plupart des 133 Juifs tués par les manifestants musulmans appartiennent aux communautés ultra-orthodoxes non sionistes, de Hébron et Safed. Les événements de 1929 contribueront à la confessionnalisation du conflit en Palestine dont une traduction éclatante sera la convocation en décembre 1931, sous les auspices du grand mufti, d'un Congrès islamique mondial réunissant 130 délégués provenant d'une vingtaine de pays. La Palestine devient une cause non plus seulement arabe, mais islamique.

Pour autant, ce développement significatif n'implique nullement qu'il faille lire la confrontation judéo-arabe à travers le seul prisme religieux. Le religieux est une ressource disponible utilisée par certains acteurs pour faire de la politique, dans des circonstances bien précises. À d'autres moments, il ne joue plus qu'un rôle secondaire voire tout à fait marginal. Ainsi, si c'est par une prédication où se mêlent motifs religieux et nationaux que le cheikh Izz al-Din al-Qassam mobilise les Palestiniens de Galilée et engage une éphémère lutte armée en 1935, la Grande révolte arabe de 1936-1939 est menée tout entière au nom de la lutte politique contre le sionisme.

⁴ Elpeleg, Zvi, *The Grand mufti : Haj Amin al-Hussaini, founder of the Palestinian movement*, Londres, Franck Cass, 1993; Jbara, Taysir, *Palestinian leader Haj Amin Al-Husayni, Mufti of Jerusalem*, Princeton, Kingston Press, 1985.

L'ERE DU NATIONALISME SECULIER

Dans les deux décennies qui suivent la guerre de 1948, ce qui frappe l'observateur est l'absence quasi-totale de référentiel religieux comme de rhétorique religieuse.

Adoptée lors de la création de l'Organisation de libération de la Palestine (OLP) en 1964, la charte nationale définit la Palestine comme « une terre arabe, unie par des liens nationaux étroits aux autres pays arabes [qui] ensemble forment la grande nation arabe ». L'accent est clairement mis sur la dimension panarabe de la cause palestinienne. Si le partage de la Palestine en 1947 et la création d'Israël sont rejetés comme des « décisions illégales et artificielles », c'est parce qu'elles sont jugées contraires au droit naturel à l'autodétermination du peuple palestinien. Quant au judaïsme, s'il est honoré comme « religion divine », il est récusé comme fondement d'un quelconque droit national des Juifs à disposer d'un État, et ce au nom de deux arguments. Le premier, manifestement faux, revient à nier tous les liens historiques et spirituels entre les Juifs et la Palestine qualifiés de « non conformes avec les faits historiques ». Le second prête davantage à discussion : le judaïsme étant une religion, il ne saurait engendrer des droits politiques, ni constituer les bases tangibles d'un État. La charte de 1964 tient donc pour non pertinente la catégorie « religion » tant pour les Palestiniens (qui doivent se mobiliser au nom de principes généraux, comme celui d'autodétermination, et de l'arabisme) que pour les Juifs (qui ne peuvent fonder un État sur leur religion). Après la prise de contrôle de l'OLP par les organisations de guérilla (au premier rang desquelles le Fatah de Yasser Arafat), une nouvelle charte est adoptée en 1968. Elle marque incontestablement un durcissement politique. Le peuple palestinien est présenté comme engagé dans un combat national pour la libération de sa patrie qui passe par la seule lutte armée. L'État d'Israël dont la création « n'a aucune validité » (article 19) est dénoncé pour ses liens organiques avec l'impérialisme mondial, tandis que le sionisme est vilipendé comme une force colonialiste. La rhétorique dominante anti-impérialiste est politiquement maximaliste, mais elle appartient au registre du nationalisme des mouvements de libération nationale du tiers-monde. Concernant le devenir des Juifs d'Israël, seuls ceux « qui résidaient en Palestine jusqu'au début de l'invasion sioniste » (article 6) pourraient être considérés comme palestiniens. Cette disposition entraîne l'exclusion automatique de pratiquement tous les Juifs de tout futur État palestinien puisque « l'invasion sioniste » est généralement tenue pour avoir débuté avec la déclaration Balfour de 1917. Cette position indéfendable sur la scène internationale devait amener le Fatah et l'OLP à développer entre 1968 et 1972 une réflexion autour de la place à ménager aux Juifs dans un futur État. Les discussions menées lors des sessions du Conseil national palestinien (le « Parlement » en exil) conduiront à l'adoption du mot d'ordre de « l'Etat démocratique, non sectaire » où musulmans, chrétiens et Juifs vivraient ensemble, sur une base égalitaire. Cet objectif fut loin de faire consensus, mais il est intéressant de noter que ceux qui s'en démarquent le font soit parce qu'ils considèrent que l'édification d'un État spécifiquement palestinien va à l'encontre de l'unité arabe (comme le Front populaire de libération de la Palestine de George Habache), soit parce qu'ils rejettent l'idée d'un État « neutre » qui n'afficherait pas haut et fort son arabité (cas de la vieille garde de l'OLP)⁵. Personne ne rejette, à cette époque, le mot d'ordre de l'État démocratique sous prétexte qu'il n'affirme pas un lien organique avec l'Islam.

Le langage politique des Palestiniens des années soixante est imprégné de nationalisme et de tiers-mondisme. Certes, certains termes ont originellement une connotation religieuse comme celui de *feda'i* (« celui qui se sacrifie ») ou de *shahid* (« témoin/martyr »), mais ces mots sont employés pour désigner les combattants palestiniens dans un contexte sécularisé. Les Palestiniens sont à l'unisson d'un monde arabe dominé par les discours nationalistes du Baas (au pouvoir en Syrie et en Irak) et de l'Égypte nassérienne. Homme du verbe, Gamel Abdel Nasser a prononcé quantité de discours saturés de références au nationalisme arabe, à la lutte contre le colonialisme et l'impérialisme, mais hormis des allusions très générales à la foi, très peu de référents religieux y sont sollicités.

Du côté israélien, le même constat s'impose : le religieux est marginalisé dans les années cinquante et soixante. Pendant toute cette période, le pays est gouverné par le Mapaï (parti des

⁵ Sur la question de l'Etat démocratique, voir Gresh, Alain, *OLP. Histoire et stratégies. Vers l'Etat palestinien*, Paris, SPAG-Papyrus, 1983, p. 57-75.

ouvriers d'Eretz Israël) emmené par David Ben Gourion. Cette formation socialisante domine les positions de pouvoir, tant dans l'État que dans les organismes parapublics comme le syndicat Histadrout. Elle forge la culture politique de la nation naissante, une culture politique exaltant le pionnier du *kibboutz* et le soldat, valorisant le *sabra* (le « Juif nouveau » né sur la Terre d'Israël). L'idéologie dominante est la *mamlakhtiyout* (« statisme ») dont l'objectif est de faire de l'État autant le point central de loyauté des citoyens que l'agent de consolidation d'une nation d'immigrants. Dans ce « statisme », il n'y a guère de place pour le judaïsme comme système religieux. Au contraire, il existe une hostilité revendiquée envers la religion juive comme ensemble de pratiques et de croyances qui a facilité la persistance d'une vie diminuée, celle de la diaspora. En ce sens, le sionisme est bien une révolution qui, *via* l'État, veut redonner aux Juifs le pouvoir politique et se dresse contre une tradition religieuse qui *in fine*, entretenait la passivité politique. Mais, contrairement à d'autres révolutions (française, russe) qui furent antireligieuses, le sionisme socialiste ne s'engagea pas dans un combat acharné contre la religion, et ce pour deux raisons. D'abord, parce que bien que dominant le système politique, le Mapaï avait besoin pour gouverner de l'appoint d'autres formations politiques, au premier rang desquelles, le parti religieux favorable au sionisme (le Mizrahi devenu Parti national religieux en 1956). Il se devait donc de le ménager. D'autre part, de façon plus fondamentale, parce que même si les sionistes-socialistes se dressaient contre l'autorité de la religion, ils entendaient bien préserver une culture juive qui, pendant longtemps, avait été fortement marquée par le religieux. Certes, un processus de sélection à l'intérieur de la tradition s'opéra avec une valorisation de la Bible, associée à la période de souveraineté antique, et une dévalorisation parallèle du Talmud comme « production » de l'exil. Le judaïsme se vit donc accorder une place « réservée » très circonscrite, dans le dispositif institutionnel du nouvel État, par exemple pour le statut personnel (mariage et divorce des Juifs). En revanche, dans la plupart des domaines d'action de l'État, à commencer par les Affaires étrangères et la Défense, les représentants du monde religieux ne jouèrent, au mieux, qu'un rôle tout à fait marginal.

Aussi bien du côté palestinien qu'israélien, dans les années cinquante et soixante, le religieux pesa donc peu dans le « cadrage » du conflit israélo-arabe, et donc dans les stratégies de légitimation de soi et de « délégitimation » de l'autre. Les choses changeront progressivement dans les années 1970 et ce, des deux côtés de la barrière.

LA CROISSANCE DU NATIONALISME RELIGIEUX JUIF⁶

Il y eut dès le début du XX^e siècle, au sein de l'organisation sioniste, un petit courant, regroupant des rabbins et des Juifs orthodoxes, qui, rompant avec la majorité des « hommes en noir », avait attribué une signification religieuse au sionisme⁷. Encouragés par le premier Grand rabbin de Palestine, Abraham Yitzhak Hacohen Kook (1865-1935), ces sionistes religieux virent à l'œuvre, dans la reconstruction d'une nation juive, une véritable dynamique messianique. La création de l'État d'Israël marquant à leurs yeux « l'aube de la rédemption », il était parfaitement légitime de participer à la marche de cet État, en occupant par exemple, des fonctions ministérielles ou en effectuant le service militaire. Ils privilégièrent durant les deux premières décennies une stratégie d'accommodation avec l'État bien que ce dernier fût alors étroitement associé à une gauche sioniste peu portée aux effusions religieuses. Tout fut modifié après la guerre des Six Jours. La victoire israélienne de juin 1967 fut perçue par la jeune génération des sionistes religieux, comme un événement miraculeux par lequel la présence divine s'était manifestée de façon éclatante. Comment en effet interpréter autrement le triomphe militaire d'Israël qui lui avait permis de reprendre pied dans ces hauts lieux de la mémoire juive que sont la vieille ville de Jérusalem et Hébron ? La prise de possession de l'intégralité de la terre d'Israël (de la Méditerranée au Jourdain) marquait à leurs yeux un

⁶ Pour des compléments, Dieckhoff, Alain, « Les visages du fondamentalisme juif en Israël », *CEMOTI*, n° 28, 1999, pp. 85-94. Newman, David, « From Hitnachalut to Hitnatkut: The Impact of Gush Emunim and the Settlement Movement on Israeli Politics and Society », *Israel Studies*, vol. 10, n°3, automne 2005, p. 192-224. Sprinzak, Ehud, *The Ascendance of Israel's Radical Right*, New York, Oxford UP, 1991.

⁷ Pour la mise en perspective historique et la dimension théologique, voir également la contribution d'Ilan Greilsammer dans le présent volume.

progrès qualitatif dans la voie du messianisme : désormais, le peuple juif était censé se trouver au milieu du processus rédempteur. Cette perception idéo-théologique, popularisée par le fils du Rav Kook, Zvi Yehouda Kook (1891-1982) fut portée, à partir du milieu des années 1970 par le Gouch Emounim (Bloc de la foi), l'aile activiste du sionisme religieux. Ce mouvement s'est rendu célèbre par l'élan qu'il a donné à la colonisation de la Cisjordanie et de Gaza, le développement de la présence juive étant vu comme un véritable impératif religieux susceptible de hâter la fin des temps. Cette conviction a fait basculer la majorité du sionisme religieux vers un fondamentalisme messianique lourd de dangers. Si en effet, la possession de l'intégralité d'Eretz Israël marque une avancée dans le processus messianique, toute rétrocession territoriale (dans le cadre d'accords avec les Palestiniens) ne peut que constituer une régression insupportable, et par conséquent, elle doit être dénoncée, voire combattue par la force. C'est très précisément au nom de cet absolu messianique que certaines actions terroristes furent conduites par des extrémistes juifs. Ainsi, après la signature des accords de Camp David (1978) qui devaient conduire à la restitution du Sinaï à l'Égypte et au démantèlement des implantations juives s'y trouvant, un groupe clandestin s'organisa à l'intérieur du Gouch Emounim. Son grand dessein était de dynamiter le Dôme du Rocher à Jérusalem (appelé aussi, à tort, mosquée d'Omar) afin de provoquer un cataclysme politique régional qui aurait rendu toute paix impossible. Si le complot fut découvert par les services secrets israéliens avant d'avoir pu être exécuté, les membres de la *Mahteret Yehudit* (Mouvement clandestin juif) parvinrent à perpétrer des attentats contre des maires palestiniens et contre le collègue islamique d'Hébron (pour venger des attaques contre des colons juifs). Un scénario identique se reproduisit après la signature des accords d'Oslo avec l'OLP (septembre 1993). D'abord, en février 1994, Baruch Goldstein, un médecin juif de Kyriat Arba près d'Hébron, disciple du rabbin extrémiste Meir Kahana, massacra vingt-neuf musulmans en prière au caveau des Patriarches d'Hébron. Puis en novembre 1995, un autre extrémiste religieux, Ygal Amir, assassina le Premier ministre Yitzhak Rabin, à l'issue d'un grand meeting de soutien au camp de la paix. Dans les deux cas, le but recherché était de mettre un terme, par la violence, à un processus de paix disqualifié *ab initio* parce qu'il compromettait durablement l'économie du messianisme.

Un point commun se retrouve dans les trois cas de figure : la légitimation donnée *a priori* ou *a posteriori* par des autorités rabbiniques à ces actes terroristes. Si nombre d'entre elles condamnèrent les auteurs de ces attentats, il s'en trouva certaines pour les comprendre, voire les excuser. Ainsi, le rabbin de Kyriat Arba, Dov Lior, soutiendra que Baruch Goldstein est mort « pour la sanctification du nom de Dieu » tandis que son collègue Yitzhak Guinzburg rédige un ouvrage à la gloire de l'assassin. Quant au meurtre de Rabin, il a été perpétré dans une atmosphère de fortes tensions politiques, mais aussi de discussions halakhiques sur le point de déterminer si le statut de *din mosser* (délateur) ou de *din rodef* (persécuteur) prévu par la loi religieuse juive était applicable au Premier ministre. Or ces débats étaient loin d'être anodins puisque les crimes associés à ces statuts sont passibles de la mort. Quand bien même ces échanges d'arguments étaient hypothétiques, ils ne pouvaient que trouver un écho dans des cercles extrémistes, farouchement opposés à toute concession aux Palestiniens. Le traumatisme de l'assassinat de Rabin a indéniablement joué un rôle modérateur lors de la mobilisation contre le retrait unilatéral d'Israël de la bande de Gaza (été 2005). Même si certains colons (en particulier les plus jeunes) intentèrent à cette occasion un procès en illégitimité contre l'État, les protestations demeurèrent pacifiques. Pour autant cette modération est liée aux circonstances, elle ne change rien au fait que l'existence d'une norme religieuse (en l'occurrence la « sainteté de la terre ») est tenue pour supérieure à la norme politique, ce qui justifie la contestation de l'ordre étatique dès lors qu'il est censé entreprendre des « actions injustes ». La reconnaissance d'une loi transcendante conduit ainsi à la relativisation du principe démocratique.

Parallèlement, certaines franges du monde de l'ultra-orthodoxie ont connu une évolution qui les a conduites à un rapprochement avec le sionisme religieux sur la question territoriale. Lors de l'avènement du sionisme, l'immense majorité des *leaders* religieux qu'ils aient été des *tzadikim* hassidiques ou des rabbins du courant lithuanien, l'ont condamné : entreprise de nature humaine, le sionisme était tenu pour une rébellion contre la Providence divine. Créé dès 1912, le parti Agoudat Israël (« Association d'Israël ») était le fer de lance de cette opposition au sionisme. Dans la pratique toutefois, face aux succès enregistrés par le mouvement sioniste dont le plus éclatant était évidemment l'avènement de l'État d'Israël en 1948, l'ultra-orthodoxie

a pour l'essentiel renoncé à son antisionisme militant. Elle a développé un rapport instrumental avec l'État, allant, à compter de l'arrivée au pouvoir de Menahem Begin en 1977, jusqu'à participer au gouvernement pour assurer la persistance des flux financiers vers ses institutions religieuses et le maintien de certains avantages (comme l'exemption du service militaire). Pour autant, contrairement aux sionistes religieux, les ultra-orthodoxes persistent à ne pas accorder de sens religieux aux événements historiques et à prôner les vertus de la passivité politique. Toutefois, deux sectes hassidiques dérogent à cette règle : celle des Loubavitch et celle des Bratslav. L'attente messianique y est particulièrement forte et leurs membres ont vu dans le renforcement de la présence juive en « Judée-Samarie » une obligation religieuse (qui en outre, permettait plus prosaïquement à leurs nombreuses familles de trouver des logements à des prix abordables). D'où l'apparition en Cisjordanie au cours des quinze dernières années d'une importante population ultra-orthodoxe (90 000 personnes, soit un tiers des colons, hors Jérusalem-Est) qui partage au moins pour partie, le nationalisme inflexible des adeptes du sionisme religieux.

LA CROISSANCE DU NATIONALISME RELIGIEUX MUSULMAN

Le mouvement de politisation de la religion auquel on assiste en Israël a son pendant du côté palestinien : à la fin des années 1970, la dimension musulmane de l'identité palestinienne qui avait été largement ignorée par le « nationalisme de libération » de l'OLP refait surface. Ce renouveau se traduit, comme ailleurs dans l'Orient arabe, par un renforcement des pratiques religieuses mais aussi par une progressive mobilisation politique de l'islam. Cette dernière s'opère en Palestine, au cours des années 1980, dans la mouvance des Frères musulmans : jusqu'alors, ils prônaient uniquement l'islamisation de la société par un patient travail de terrain ; désormais, ils l'accompagnent d'une islamisation politique de la cause palestinienne.

Ce faisant, ils retournent aux sources de la pensée « frériste ». Hasan al-Banna a en effet toujours considéré que la Palestine étant une partie intégrante du *dar al-Islam* (Maison de l'islam), il était obligatoire de mener le djihad pour la délivrer du sionisme et de l'impérialisme. Précisons que si ce djihad, « effort sur le chemin de Dieu », peut prendre diverses formes (propagande, apostolat, etc.), il comporte aussi une dimension de lutte armée, d'autant plus légitime lorsqu'il s'agit de « protéger la Oumma »⁸. Trois bataillons des Frères musulmans égyptiens participèrent d'ailleurs à la guerre de 1948 contre le jeune État d'Israël.

Le changement des années 1980 résulte à la fois de développements propres aux Palestiniens (désillusion face aux impasses stratégiques de l'OLP) et d'événements régionaux (révolution islamique en Iran et montée en puissance du Hezbollah au Liban entre autres). L'islamisme prospère, en Israël même autour du cheikh Darwish, mais surtout dans les territoires occupés en 1967, autour du cheikh Ahmed Yassin de Gaza. Ce dernier fera franchir une étape décisive à l'engagement politique des Frères musulmans : en décembre 1987, est créé, dans le contexte du soulèvement (Intifada) contre l'occupation israélienne, le Hamas (Mouvement de la résistance islamique)⁹ qui précise ses orientations idéologiques dans un texte fondateur, sa charte d'août 1988. Ce long document composé de 36 articles, imprégné de références religieuses mais aussi d'une rhétorique antisémite (thème du complot juif), offre une présentation fort complète de la *Weltanschauung* islamiste.

Le Hamas s'y définit explicitement comme un « mouvement palestinien spécifique qui fait allégeance à Dieu, fait de l'islam sa règle de vie et œuvre à planter l'étendard de Dieu sur toute parcelle de la Palestine » (article 6). Il affiche ostensiblement sa dimension religieuse, et le combat politique qu'il mène, celui de la libération de la Palestine, fait partie intégrante de sa mission religieuse : « le patriotisme est un article de foi religieuse » (article 12). La défense de la Palestine constitue une cause islamique parce qu'il s'agit de protéger une terre islamique. Cette islamité primordiale de la Palestine tient d'abord à son association avec le geste de Mahomet, et plus précisément avec le voyage nocturne et l'ascension (*al-Isra wal-*

⁸ El-Awaisi, Abd al-Fattah Muhammad, *The Muslim Brothers and the Palestine Question, 1928-1947*, London & New York, Tauris Academic Studies, 1998.

⁹ Hroub, Khaled, *Le Hamas*, Paris, Demopolis, 2008. Voir également Signoles, Aude, *Le Hamas au pouvoir : et après ?*, Paris, Milan, 2006.

miraqj) qui aurait conduit le Prophète de la Mecque à la mosquée al-Aqsa. Elle transparaît également dans le fait que Jérusalem fut la première direction (*qibla*) de la prière musulmane. Par la suite, après la conquête de la Palestine par les armées arabes (637 de notre ère), cette terre est aussi devenue dans la pratique, une propriété islamique inaccessibles. Le Hamas la considère comme un bien de mainmorte (*waqf*) « pour toutes les générations de musulmans jusqu'au jour de la résurrection » (art. 11). Cette vision intégraliste de la Palestine interdit tout compromis territorial : l'État d'Israël, création conjuguée des « forces de l'infidélité » (Occident capitaliste et Orient communiste), n'a aucune légitimité. Seul le djihad armé mettra un terme définitif à « l'invasion sioniste ». Ce djihad est une obligation religieuse individuelle qui incombe à chaque musulman. Incontestablement, la charte du Hamas est doublement radicale, dans son objectif (récupérer toute la Palestine) et dans ses moyens (recours à la lutte armée). Et cette radicalité est au service d'une interprétation foncièrement religieuse du conflit : « Israël, par sa judéité et ses Juifs, constitue un défi pour l'islam et les musulmans » (art.28). On ne saurait être plus clair : l'antagonisme originel oppose, non les Juifs aux Arabes, mais bien les Juifs aux musulmans.

Dans cette lutte sans répit, une figure est constamment sollicitée par le Hamas, celle du martyr (*shahid*). Familière en islam, cette figure évoque celui qui perd la vie en protégeant la foi islamique. Elle est valorisée puisque la mort au combat « dans la voie de Dieu » (*fi sabil Allah*) est tenue pour particulièrement honorable. Cette figure a été reprise, y compris dans ses variantes (le *moujahid*, le *feda'i*), par les mouvements nationalistes arabes pour glorifier le combat contre les puissances coloniales. Le Hamas l'a réutilisée pour légitimer l'usage de la violence contre les Israéliens, en particulier sous la forme de ce qu'on a pris coutume d'appeler, en Occident, les attentats-suicides. En arabe, ces actes terroristes sont désignés sous l'expression bien plus valorisante d'« opérations martyre » (*amaliyat istish'hadiyya*). Les qualifier d'opérations-suicides les délégitimerait immédiatement, le suicide (*intihar*) étant condamné par l'islam. En revanche, dès lors qu'elles sont présentées comme des actes de sacrifice de soi, menés pour une cause juste et au nom de Dieu, elles changent de nature : elles sont dignes de respect et exemplaires. Certes, le statut de ces actes violents a fait l'objet de débats nourris, de nombreux commentateurs musulmans ayant souligné que le djihad interdisait de s'en prendre à des non-combattants (en particulier les femmes, enfants et personnes âgées). Ainsi, le Grand Mufti d'Égypte, Muhammad al-Sayyid al-Tantawi, condamna-t-il les attentats-suicides parce qu'ils impliquaient le meurtre de civils innocents. A l'inverse, le cheikh Yusuf al-Qaradawi, sans doute l'un des clercs sunnites ayant l'influence la plus large grâce à son émission religieuse à la télévision al-Jazeera, a adopté une position approuvant les attentats-suicides. Il les tient pour une forme de djihad légitime car ils s'en prennent aux « ennemis de Dieu ». La distinction militaires / civils est totalement récusee : tous les civils juifs (femmes y compris) sont des cibles légitimes car ils ont été, sont ou seront des soldats. Difficile d'imaginer justification théologique plus achevée des attentats-suicides¹⁰.

La validation par certaines autorités religieuses institue un contexte de sens qui favorise l'acceptation du martyr, tout au moins pour ceux qui ont un engagement religieux. Elle justifie théologiquement le don de sa vie et l'assortit de rétributions symboliques (comme le séjour au Paradis). Toutefois, elle ne constitue pas une condition suffisante pour agir : elle fonctionne avec un faisceau d'autres raisons, des considérations politiques (infliger le maximum de pertes dans le camp ennemi), des motifs émotionnels (haine, colère, désespoir), des motivations personnelles (venger la mort de proches), etc. Durant la seconde Intifada (2000-2005), l'attentat-suicide devint d'ailleurs un mode opératoire qui, après avoir été l'apanage des mouvements islamistes (Djihad islamique, Hamas), fut utilisé par les groupes palestiniens nationalistes, à commencer par le Fatah¹¹. Certes, il y eut une certaine islamisation du discours des activistes du Fatah – qui transparaît clairement dans le nom qu'ils adoptèrent, *Brigades des martyrs d'al-Aqsa* – mais elle ne fut que superficielle. Si les

¹⁰ Les développements sur le Hamas et la rhétorique du martyr sont basés sur l'ouvrage de Singh, Rashmi : *Hamas and Suicide Terrorism. Multi-causal and multi-level approaches*, Londres, Routledge, 2011, pp. 97-118.

¹¹ Schweitzer, Yoram, "Palestinian Istishhadia : A Developing Instrument", *Studies in Conflict & Terrorism*, 30, 8, 2007, pp. 667-689.

référents islamiques furent davantage sollicités, ce fut pour leur force de mobilisation, non parce qu'ils traduisaient une quelconque conversion du Fatah à l'idéologie islamiste¹².

Ces « nationalismes religieux » - dans lesquels la visée nationale est totalement subsumée sous le projet religieux - entretiennent du côté juif comme musulman, des logiques d'absolu qui empêchent l'émergence de tout compromis. En effet, si toute la terre d'Israël a été promise aux seuls Juifs, les musulmans (et accessoirement les chrétiens) ne sauraient bénéficier d'un espace politique qui leur soit propre. Si, à l'inverse, la Palestine doit demeurer la propriété des seuls musulmans, Juifs (et chrétiens) doivent se contenter de droits strictement individuels, encadrés par la charia. La politisation du religieux met face à face deux projets totalement antithétiques. Faut-il pour autant regretter les nationalismes laïcs des années cinquante et soixante ? Certainement pas, car bien que laïcs, ils ont entretenu des dynamiques de confrontation mutuelle : au nationalisme arabe, « anti-impérialiste » et contestataire, faisait face un nationalisme israélien d'affirmation, souvent intransigeant. L'ironie de l'histoire veut qu'au moment où ces nationalismes laïcs s'assagissaient partiellement (durant les années 1970), une redoutable combinaison « fondamentalisme religieux et nationalisme » gagnait du terrain avec le risque d'entretenir longtemps encore la logique de guerre au Proche-Orient.

¹² Frish, Hillel, "Has the Israeli-Palestinian Conflict become Islamic? Fatah, Islam and the Al-Aqsa Martyrs' Brigades", *Terrorism and Political Violence*, 17, 3, 2005, pp. 391-406.