HAL
open science

# Les partis religieux juifs en Israël : idéologie, électorat, organisation

Alain Dieckhoff

## To cite this version:

Alain Dieckhoff. Les partis religieux juifs en Israël : idéologie, électorat, organisation. Revue internationale de politique comparée, 2021, Partis politiques et religions : entre sacralisation du politique et sécularisation du religieux, 28 (1-2), pp.37-57. 10.3917/ripc.281.0037 . hal-03481095

**HAL Id: hal-03481095**

**https://sciencespo.hal.science/hal-03481095**

Submitted on 15 Dec 2021

**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.

# Les partis religieux juifs en Israël : idéologie, électorat, organisation

In: *Revue Internationale de Politique Comparée, Vol. 28, n° 1-2, 2021 (p.37-57)*

Alain Dieckhoff*

* Sciences Po Paris, Centre de recherches internationales, CNRS ; N° ORCID : 0000-0002-8954-755X

Les relations entre partis politiques et religion s'inscrivent inévitablement dans un contexte sociopolitique spécifique, souvent national, qui va les colorer. Elles ne seront pas de même nature dans des sociétés sécularisées, marquées du sceau de l'individualisme que dans des sociétés plus traditionnelles, holistes. Même dans un même « espace civilisationnel », comme l'Europe, les trajectoires historiques qui ont conduit à l'établissement de trois régimes de laïcité différents — confessionnel, séparatiste, coopératif (Portier, 2017) — ont aussi noué des configurations variables qui favorisent, selon les cas, plutôt l'antagonisme entre partis et religions ou plutôt l'inverse, à savoir le partenariat.

Se pencher sur les rapports entre forces partisanes et religion en Israël requiert donc de partir de la singularité d'Israël comme État juif. Qu'implique cette autodéfinition qui figure explicitement dans la déclaration d'indépendance de mai 1948 ? Trois choses. D'abord que, par l'instauration d'un État, les Juifs se dotent de la souveraineté politique. Ensuite, que l'État défend un projet idéologique de rassemblement des Juifs dispersés à travers le monde : c'est là le cœur de sa vocation sioniste. Enfin, que l'État ménage une place à la religion juive [1]. Cette reconnaissance s'est traduite par une triple concession faite dans l'accord de statu quo de 1947 par les autorités du futur État. La première visait à accorder une présence symbolique et sociale au judaïsme par la reconnaissance du shabbat comme jour de repos légal et par l'application des règles de la casherout dans les cuisines publiques. Par la suite, tout un ensemble de lois ont été adoptées au cours des décennies pour renforcer la présence du judaïsme dans la cité. Elles réglementent par exemple, le respect du shabbat, les interruptions de grossesse et interdisent, entre autres, l'exposition publique de pain pendant la Pâque, l'élevage du porc...

[1] La déclaration indique que la liberté de culte et de conscience sera garantie et ne fait pas mention de la place du judaïsme dans l'État. Toutefois, cette dernière était déjà définie dans la lettre de juin 1947 adressée par Ben Gourion aux représentants du parti ultra-orthodoxe Agoudat Israël (accord dit du statu quo).

La deuxième concession avait pour but de garantir l'autonomie éducative des écoles religieuses juives tout en les faisant bénéficier des subsides publics. Enfin, la troisième concession portait sur l'octroi aux rabbins d'un monopole sur les mariages et les divorces des couples juifs. Avec ce contrôle exclusif sur le droit matrimonial, les rabbins n'ont pas reçu un simple lot de consolation. Ils ont, au contraire, obtenu le contrôle sur le cœur de la société : la cérémonie nuptiale officialise à bien des égards l'appartenance à la communauté juive, ce qui n'est pas, loin de là, sans conséquence sur le statut social des individus.

Bien que n'étant pas officiellement religion d'État, le judaïsme bénéficie donc, en Israël, d'une institutionnalisation forte qui se traduit par l'existence d'un appareil judiciaire (douze tribunaux rabbiniques, une cour d'appel) qui juge les affaires matrimoniales des Juifs comme d'un véritable service public du culte, encadré par un Grand Rabbinat bicéphale (ashkénaze/sépharade) et administré par des fonctionnaires religieux payés par l'État et les collectivités locales : rabbins, responsables de bains rituels, de l'abattage ou du respect des règles alimentaires dans les cantines publiques.

Du fait de la place accordée au judaïsme, et de façon plus large aux religions en Israël, Israël ne saurait être défini comme un État laïc. Mais il n'est pas pour autant un État religieux puisque l'État fonctionne, pour l'essentiel, dans un cadre rationnel-légal, et que l'autorité politique ultime appartient bien au peuple qui choisit démocratiquement ses représentants. C'est un État hybride qui à certains égards se rapproche des États européens basés sur un régime de confessionnalité, avec une Église bénéficiant de liens spécifiques avec l'État (Danemark, Grèce, Islande…), mais il s'en distingue néanmoins puisque l'État ne peut garantir pleinement les droits individuels. Le monopole rabbinique sur le mariage des Juifs empêche en effet légalement en Israël toute union entre Juifs et non-juifs[2], contrevenant ainsi à la liberté du mariage, tandis que l'application de la loi religieuse (Halakha) requiert que les femmes obtiennent le consentement préalable de l'époux pour pouvoir divorcer, créant ainsi une inégalité patente entre hommes et femmes.

Dans cet État marqué, donc, par l'empreinte du judaïsme, il n'est pas étonnant que les différentes formations politiques aient eu à se situer par rapport à lui. Il n'est pas non

[2] En revanche, l'État d'Israël reconnaît tout mariage conclu à l'étranger (d'où le succès de la filière chypriote qui permet l'union à Chypre de citoyens israéliens qui n'auraient pu se marier en Israël même).

plus surprenant que du fait de cette présence institutionnelle du judaïsme des partis spécifiquement religieux se soient développés. C'est uniquement à ces formations que nous nous intéresserons en partant de la question suivante : en quoi les partis religieux juifs sont-ils religieux ?[3] Qu'est-ce qui les distingue des autres formations politiques en Israël ? Pour avancer des éléments de réponse, il nous faut préalablement retracer la genèse des partis religieux, terminologie que nous adoptons pour le moment pour désigner des forces politiques mettant en avant de façon explicite une identité religieuse.

**Une brève généalogie de l'orthodoxie juive**

Lorsque le sionisme apparaît, à la fin du 19e siècle, avec son projet de restauration nationale, c'est dans un monde juif européen déjà profondément ébranlé par son contact avec la modernité (Dieckhoff, 1993). La société juive traditionnelle était progressivement entrée, au cours du 18e siècle, dans une phase de désintégration progressive qui avait ouvert la voie à une recomposition de l'identité juive sous des modalités diverses. Le premier type de reformulation prônait l'assimilationnisme c'est-à-dire soit l'intégration des Juifs dans les sociétés d'accueil leur ayant accordé la citoyenneté, soit leur participation au combat socialiste à l'issue duquel une société sans classe, fraternelle, était censée voir le jour. La seconde modalité de redéfinition défendait l'autonomisme c'est-à-dire l'octroi de droits collectifs, de nature surtout culturelle, dans les pays de diaspora (particulièrement en Europe de l'Est). Enfin, le troisième type de redéfinition, à savoir le sionisme, défendait l'option nationale : l'édification d'un État souverain pour les Juifs. Toutes ces reconfigurations partageaient une même mise à distance par rapport à la tradition religieuse, voire prêchait une rupture totale avec elle. C'est d'ailleurs par réaction à cette volonté d'éloignement de la religion que le traditionalisme, comme courant cherchant à préserver les principes et les pratiques « légitimes », attestés par la tradition, se constitua. C'est précisément parce que la tradition (l'orthodoxie) ne va plus de soi qu'il devient urgent pour ceux qui s'en prévalent de la défendre et d'organiser la riposte idéologique. Toutefois, si tous les tenants de ce traditionalisme juif tiennent à proclamer haut et fort la primauté absolue de la Torah, il convient de distinguer, à partir d'un rapport différent à la modernité, deux courants : le plus rigoriste (souvent qualifié

[3] Les musulmans en Israël sont aussi traversés par une mouvance politico-religieuse, celle de l'islamisme, actuellement représentée par la Liste arabe unifiée (Ra'am).

d'ultraorthodoxie) la rejette totalement, le plus modéré l'accepte comme adjuvant de la tradition. Ces orientations différentes ont conduit à des positionnements contrastés par rapport au sionisme. Pour les tenants de l'orthodoxie intransigeante, qu'ils soient rabbins ou notables communautaires, le sionisme, en voulant doter les Juifs d'une identité nationale et politique, rompait avec la singularité assumée des Juifs comme « nation sainte » vouée au seul culte de Dieu. La promotion *hic et nunc* de l'immigration des Juifs sur la Terre d'Israël était tout spécialement vue comme remettant frontalement en question l'économie du messianisme. Le sionisme était donc, au sens propre du mot, hérétique et devait donc être dénoncé sans ambages. Les tenants de l'orthodoxie s'y employèrent très vite : dès 1900, les rabbins lituaniens publièrent leur condamnation collective du sionisme dans le recueil *Or la Yesharim* (Lumière pour les justes), suivis de peu par les chefs des dynasties hassidiques et leur anthologie *Daat ha Rabbanim* (L'opinion des rabbins, 1902). Indice révélateur : le danger représenté par le sionisme paraissait si grand que les deux branches du judaïsme ultra-orthodoxe, divisées depuis le dernier tiers du 18e siècle entre partisans d'une approche centrée sur l'étude des textes (courant dit « lituanien ») et promoteurs d'une approche plus mystique *(hassidim*, littéralement « pieux »), considérèrent leurs querelles comme subalternes et entreprirent d'unir leurs forces en créant en 1912, à Kattowitz, dans une Silésie alors allemande, le parti Agoudat Israël (Union d'Israël), véritable machine de guerre contre le sionisme. Si, toutefois, l'écrasante majorité du monde orthodoxe condamna sans appel le sionisme, une minorité, plus ouverte à la modernité, vit en lui le prolongement du "judaïsme classique" et un instrument de réactivation du « retour à Sion » promis par les prophètes. Ce courant qui prit le nom de « sionisme religieux » s'incarna dès 1902 dans une formation politique, le Mizrahi (acronyme pour « Centre spirituel ») qui, contrairement à l'Agoudat Israël, participa d'emblée aux activités de l'Organisation sioniste mondiale, l'instance créée par Théodor Herzl pour défendre la cause sioniste (Luz, 1988). Il est tout à fait remarquable de constater que cette bipartition de l'orthodoxie dans son rapport au sionisme ait persisté jusqu'à aujourd'hui, même si la situation s'est quelque peu complexifiée avec l'apparition en 1984 d'une nouvelle formation, Shas, qui entend représenter les Sépharades orthodoxes, mais aussi plus globalement traditionalistes[4].

[4] Ce traditionalisme « sélectif » ne doit pas être confondu avec le traditionalisme orthodoxe que nous avons évoqué plus haut. Il caractérise plus particulièrement un grand nombre de sépharades en Israël qui observent

**Quels partis religieux ?**

Le classement des partis généralement adopté par les politistes travaillant sur Israël est fondé sur une double distinction (Arian, 1998). D'une part, selon un axe classique, on oppose la gauche, dont le pivot central fut le Parti travailliste, à la droite, rassemblée autour du Likoud. Cette distinction qui a d'abord reposé sur des considérations socio-économiques entre une gauche plus étatiste et une droite plus libérale s'est, après la guerre des Six Jours (1967), davantage cristallisée autour de la question palestinienne, la gauche étant favorable, en théorie, à un compromis territorial alors que la droite défendait un nationalisme intégral, sans compromission. Parallèlement à cette bipartition centrale, les analystes isolent deux groupes de formations politiques, les partis arabes et les partis religieux juifs. Cette mise à l'écart, sur une base « identitaire », de ces partis n'est pas pleinement satisfaisante, ne serait-ce que parce qu'elle les « sort » de l'axe gauche-droite alors même qu'ils se situent aussi par rapport à lui. Toutefois, ce traitement spécifique est justifié, car il permet de mettre l'accent sur une double particularité des formations arabes et religieuses juives : leur soutien électoral provient, pour l'essentiel, de communautés bien identifiées, différentes du « gros » de la population israélienne, juive et sécularisée (à des degrés variables). Même si cette division en quatre familles politiques prête le flanc à la critique — critique à laquelle certains tentent de répondre en ajoutant un cinquième pôle, le centre (Hazan, 2018) —, elle permet d'isoler, dans le système politique israélien, les partis religieux. Ce ne sont pas, nous tenterons de le montrer ci-dessous, des partis tout à fait « comme les autres ». La reconnaissance d'une pareille catégorie dans la typologie générale des partis n'a pourtant rien d'évident. La plupart des travaux de science politique ne la mentionne d'ailleurs pas, ce qui n'est guère surprenant si l'on tient compte du fait que les outils analytiques utilisés pour l'étude des partis ont été forgés dans le monde occidental où la dimension religieuse était tenue pour périphérique dans l'offre partisane (exception faite du courant chrétien-démocrate marqué par le catholicisme). Pourtant, la variable religieuse joue bien, dans certains cas, un rôle important, voire déterminant, dans l'orientation de certains partis sur les questions sociétales, mais aussi, plus largement, sur la vision qu'ils ont d'un État lié, d'une façon ou d'une autre, à la religion (Gunther & Diamond, 2003). Il est donc légitime de parler

souvent des pratiques religieuses importantes (shabbat, casherout, fêtes…), mais le font sans adhérer strictement à la lettre de la Loi religieuse.

de « formations à orientation religieuse » dès lors que des « parties significatives de leurs programmes reposent sur des « valeurs religieuses », qu'elles s'adressent explicitement à des électeurs religieux et/ou incluent un nombre significatif de groupes religieux » (Ozzano, 2013, p. 810). En reformulant légèrement cette définition, on pourrait identifier trois traits spécifiques des partis religieux : leur idéologie, leur électorat, leur organisation.

Avant d'aller plus avant dans cet examen, il est nécessaire de préciser le poids politique de ces partis dans le système politique israélien. Répartis aujourd'hui en trois courants principaux (sionisme religieux, ultra-orthodoxie ashkénaze, ultra-orthodoxie sépharade), les partis religieux ont eu des fortunes variables depuis les premières élections législatives en janvier 1949. Entre 1949 et 1992, ils ont obtenu entre 10 et 18 députés (sur 120 à la Knesset). Depuis les élections de 1996, ils obtiennent en moyenne 22-23 mandats, avec parfois des pointes exceptionnelles comme lors des élections de 2013 (30 mandats). Leur représentation parlementaire est plus forte depuis 25 ans du fait essentiellement d'un transfert de voix du Likoud vers Shas, ce parti étant parvenu à proposer une offre politique originale qui a séduit un nombre non négligeable de juifs orientaux. Ces partis pèsent également davantage sur la scène politique du fait de leur fonction d'appoint presque indispensable pour constituer une coalition gouvernementale (avec une prime très claire pour le Likoud, les partis religieux ayant tous adopté une position intransigeante sur la question palestinienne).

## Les visées idéologiques des partis religieux

Rien que le nom des partis est déjà indicatif de l'importance donnée à la défense du judaïsme comme ensemble de commandements à respecter. Ainsi, au Mizrahi succéda en 1956 le parti national-religieux dont le slogan « Le peuple d'Israël sur la terre d'Israël en accord avec la Torah d'Israël » soulignait bien que le retour des Juifs sur la terre de leurs ancêtres était indissociable d'un retour au strict respect de la loi religieuse. Depuis 1992, le parti Degel ha-Torah (Drapeau de la Torah), qui représente le courant lituanien[5], est associé à Agoudat Israël au sein de la coalition Yahadout ha-

[5] Ainsi nommé, car c'est dans diverses localités de Lituanie qu'au cours du 19e siècle apparurent ces maisons d'études religieuses où le Talmud était étudié de façon systématique, par des centaines d'étudiants. La première yeshiva fut édifiée à Volozhin.

Torah (Judaïsme de la Torah). Enfin, Shas est un acronyme pour désigner les « Séfarades gardiens de la Torah ». À noter que l'acronyme hébraïque (ס״ש) renvoie aussi aux six sections du Talmud, la Loi orale juive, façon de souligner que le parti se veut le protecteur sourcilleux de la tradition religieuse.

Ce judaïsme normatif, comment le promouvoir ? Une des stratégies privilégiées a été de marquer le plus possible la présence du judaïsme dans l'espace public, en particulier en faisant pression pour que soit adoptée une législation restrictive dans certains domaines symboliques. Cette offensive législative fut particulièrement soutenue entre 1977 et 1984 lorsque, pour la première fois depuis 1953, l'Agoudat Israël rejoignit le gouvernement suite à la victoire de la droite nationaliste dirigée par Menahem Begin. Tout à tour, des lois encadrant la pratique des autopsies, celle des avortements, des fouilles archéologiques (afin de ne pas profaner des sépultures enfouies sous terre) ou interdisant les vols de la compagnie nationale El Al le shabbat et les jours de fête furent adoptées. Deux combats mobilisèrent plus intensément, par la suite, les formations religieuses, avec des succès partiels (Ben-Porat, 2013). Le premier concerne le shabbat, jour sacré commémorant l'achèvement de l'œuvre de la Création au cours duquel les activités interdites sont détaillées avec un soin particulier par le droit rabbinique (pas de travail, déplacement uniquement à pied dans un périmètre précis, pas de cuisine…). Le shabbat a toujours été le jour de repos des Juifs, un temps à part qui les distinguait des chrétiens comme des musulmans au milieu desquels ils vivaient en diaspora. Dès 1948, le shabbat a été reconnu comme jour de repos légal, mais l'ordonnance ne précisait pas le type d'activités permises ou prohibées. Il faudra attendre 1951 pour que la loi sur les heures de travail et le repos hebdomadaire spécifie que le jour de repos doit, pour un Juif, être nécessairement le samedi (sauf octroi d'un permis spécial autorisant à travailler ce jour). Toutefois, en dehors des administrations et des organismes parapublics, où l'application de la loi ne posait pas de problème particulier, la question du shabbat devait se reposer très vite au niveau des municipalités puisqu'il était de la compétence de ces dernières de réglementer les heures d'ouverture et de fermeture des commerces privés. Dans un premier temps, la confrontation devait porter sur les lieux culturels (cinémas, théâtres…), le public laïc considérant qu'il devait pouvoir librement profiter de son « week-end » alors que les religieux entendaient protéger la sainteté du shabbat et proscrire toute activité. Finalement, après des batailles homériques, en particulier

autour des cinémas, les municipalités autorisèrent assez largement le fonctionnement des entreprises culturelles, au grand dam des partis religieux. Le second terrain d'affrontement fut, à compter des années 1990, l'ouverture des magasins, en particulier dans les centres commerciaux qui commencèrent à se développer à travers le pays. Sauf dans les villes, peu nombreuses, à dominante ultra-orthodoxe, les municipalités choisirent, soit d'autoriser l'ouverture des commerces, à certaines heures, et dans certains quartiers, soit de fermer purement et simplement les yeux sur le non-respect du shabbat comme jour chômé. Cette sécularisation du temps shabbatique est clairement liée au développement en Israël d'une société de consommation dans laquelle les individus entendent profiter de leur temps libre pour procéder, sans entraves, à leurs achats. Même si des inspecteurs du travail ont été envoyés par le ministère du Travail (quand il est aux mains des partis religieux) pour verbaliser les contrevenants, ils ne peuvent pas grand-chose pour endiguer la logique individualiste des consommateurs et la recherche du profit par les propriétaires des commerces.

Le second front sur lequel a porté l'offensive des partis religieux concerne le porc. A priori il peut sembler surprenant d'évoquer la question du porc tant la consommation de la viande de cet animal, associée à l'impureté la plus absolue, est prohibée par le judaïsme et taboue pour de nombreux Juifs, même agnostiques, comme pour nombre de musulmans[6]. L'État ne légiféra pourtant que tardivement avec la loi de 1962 interdisant l'élevage du porc sur tout le territoire national, à l'exception de certaines zones habitées par des Arabes chrétiens, autour de Nazareth (Barak-Erez, 2007). L'interdiction ne porte toutefois pas sur la production de viande et de charcuterie, leur vente ou leur consommation, et de fait une quantité limitée de « steak blanc » était bien produite par de petites entreprises (fréquemment dans des kibboutzim) et commercialisée dans certains magasins et restaurants. Toutefois, la question du porc prit une tout autre dimension à partir des années 1990 avec l'arrivée massive d'immigrants, très sécularisés, venant de l'ex-Union soviétique qui avaient l'habitude de manger régulièrement du porc et entendaient bien continuer à le faire. La demande explosa et les fragiles arrêtés municipaux pris pour endiguer l'ouverture de commerces et de supermarchés vendant du porc furent de fragiles remparts. La demande devint

[6] Les musulmans constituent 80 % de la minorité arabe qui représente elle-même 20 % de la population israélienne totale.

si forte que des entrepreneurs s'employèrent à obtenir la libéralisation de l'importation de porc, en invoquant la loi fondamentale de 1992 sur la liberté professionnelle. Ils obtinrent gain de cause devant la Cour suprême, mais pour une très courte durée. Sous la pression du parti Shas fut en effet adoptée en 1994 la loi sur « la viande et les produits alimentaires » qui instaure une interdiction générale d'importation de toute viande non cachère (porc, lapin, crustacés…). Cette victoire symbolique, même si elle n'a pu entraver la fabrication *made in Israel* de produits à base de porc, témoigne du souci constant des partis, surtout ultra-orthodoxes, de marquer la société israélienne comme juive, c'est-à-dire soumise, au moins a minima, à des normes édictées par le judaïsme.

Si les partis ultra-orthodoxes sont davantage tournés vers la société, les sionistes-religieux, tout en partageant l'objectif d'une plus grande imprégnation religieuse de la société, s'intéressent davantage à l'État. Depuis que le premier Grand Rabbin ashkénaze de Palestine, Abraham Yitzhak Hacohen Kook (1865-1935), avait donné une justification théologique à leur participation à l'entreprise sioniste — bien que ses promoteurs aient été des Juifs de gauche sécularisés —, les sionistes-religieux ont coopéré sans complexe à la marche de l'État d'Israël dont la création marquait à leurs yeux "l'aube de la rédemption", c'est-à-dire la première étape dans le processus messianique. Cette attitude positive se traduisit par leur participation entre 1949 et 1977 aux différents gouvernements travaillistes dans lesquels ils étaient invariablement en charge du ministère de l'Intérieur et des Cultes (plus, parfois, celui des affaires sociales). Ces ministères étaient stratégiques, car ils permettaient, pour l'un le contrôle de l'état civil (et donc celui de l'appartenance au groupe juif), pour l'autre le financement de structures religieuses (synagogues, yeshivot…) et la supervision de tout un ensemble d'institutions : rabbinat, tribunaux rabbiniques (en charge des affaires de statut personnel), conseils religieux (qui, au niveau municipal, gèrent les bains rituels, veillent au respect de la cashrout…). Pourtant, bien que l'établissement de l'État ait été investi d'une signification métapolitique, les sionistes religieux se contentèrent durant les vingt premières de gérer leurs affaires sans investir l'État d'une mission particulière. Les choses changèrent après la guerre des Six Jours, la victoire israélienne de juin 1967 ayant été perçue, par la jeune génération des sionistes religieux, comme un événement miraculeux par lequel la présence divine auprès d'Israël 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 Hébron (où se trouve le Tombeau des Patriarches) et la vieille ville de Jérusalem avec le Mur occidental (dit des Lamentations) ? La prise de possession de l'intégralité de la Terre d'Israël (de la Méditerranée au Jourdain) marquait un progrès qualitatif dans la voie du messianisme : désormais, le peuple juif était censé se trouver au milieu du processus rédempteur. Cette perception idéothéologique fut portée, à partir du milieu des années 1970 par le Gouch Emounim, l'aile activiste du sionisme religieux, qui donna un élan décisif 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 (Aran, 1991). Ce projet fut facilité par l'alternance politique de 1977 qui vit accéder, pour la première fois, au pouvoir un Likoud qui, par adhésion à un nationalisme intégral, partageait le même souci de renforcer la présence juive dans les territoires occupés. Depuis cette date, l'alliance entre le Likoud et le sionisme-religieux n'a jamais été entamée, malgré les dérives du fondamentalisme messianique. 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 des extrémistes sionistes-religieux passèrent à l'acte, Baruch Goldstein en massacrant 29 musulmans en prière en février 1994 et Ygal Amir en assassinant le Premier ministre, Yitzhak Rabin, en novembre 1995. C'est bien l'hétéronomie, l'existence d'une loi religieuse tenue pour supérieure, qui sert à justifier la contestation de l'ordre politique : la légitimité religieuse est, dans cette approche fondamentaliste, nécessairement prééminente sur la légitimité politique ce qui relativise la reconnaissance du principe démocratique.

**Les électorats religieux**

La société israélienne est traversée par de nombreux clivages internes fondés sur l'ethnicité (Juifs/Arabes – Ashkénazes/Sépharades), la religiosité (religieux/séculiers) ou les ressources économiques (riches/pauvres). Ces clivages structurent dans une large mesure le champ politique. Ainsi, la *summa divisio* Arabes-Juifs se traduit par un soutien électoral massif des premiers pour la Liste unifiée, regroupant toutes les formations arabes jusqu'aux élections de mars 2021, alors que très peu d'électeurs

juifs lui apportent leurs suffrages. Le système électoral fondé sur un scrutin proportionnel, avec un seuil assez faible (qui est toutefois passé progressivement de 1 % à 3,25 %) favorise cette représentation par « secteurs » de la population.

Les partis religieux ont obtenu, lors des élections législatives de septembre 2019, 859 629 voix soit un cinquième des suffrages exprimés. Ces votes se sont répartis en trois gros tiers : 31 % pour Judaïsme unifié de la Torah (JUT), 38,5 % pour Shas et 30,5 % pour Yamina, une coalition rassemblant le « Foyer juif » (le successeur direct du parti national-religieux), l'Union nationale et la Nouvelle droite. Ces partis peuvent compter sur une base électorale solide, même si elle n'est pas de même nature pour les trois formations. Agoudat Israël a un électorat captif, celui de la communauté ultra-orthodoxe ashkénaze, qui habite dans des cités ou quartiers séparés, parsemés de synagogues et de maisons d'études. Le vote y est massivement communautaire. Ainsi, dans la grande ville de Bnei-Brak, les deux tiers des suffrages exprimés (soit plus de 51000 voix) se sont portés sur la liste JUT, et près de 30 % au Shas (23500). Idem à Modi'in Illit où 80 % des voix (18600) se sont portées sur JUT. À Jérusalem, du fait du poids démographique des ultra-orthodoxes ashkénazes dans certains quartiers (Mea Shearim, Géoula…), la liste JUT est arrivée première, avec 25 % des voix (65000).

Le vote pour le parti Shas est plus réparti sur le territoire du fait de la composition sociologique binaire de son électorat. À première vue, ce parti appartient bien au monde de l'ultra-orthodoxie : le leadership du parti provient des académies religieuses ultra-orthodoxes ; son programme est axé sur une défense vigoureuse de la religion juive ; il développe un message de type revivaliste, insistant sur le nécessaire retour des Sépharades à une pratique rigoriste du judaïsme. Pourtant, à l'inverse, des partis ultra-orthodoxes ashkénazes dont l'audience ne dépasse pas les limites de leurs ghettos volontaires, le Shas s'attache aussi à recueillir un écho au-delà du cercle étroit des "hommes en noir" en valorisant "l'ethnicité orientale" censée avoir été systématiquement dévalorisée par un Israël dominé par les élites ashkénazes laïques. Cette dualité du Shas transparaît clairement dans les résultats électoraux. Si dans des villes comme Jérusalem et Safed, les 16 à 18 % des voix obtenues viennent en grande partie d'ultra-orthodoxes sépharades, il en va tout autrement des villes dites de développement, installées dès les années 1950 à la périphérie du territoire israélien pour accueillir les nouveaux immigrants originaires d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient. Dans des municipalités comme Kyriat Malakhi et Beit Shean, le Shas obtient

le score, respectivement de 17 % et 21,5 %, grâce aux votes de Juifs sépharades qui sont à la fois économiquement défavorisés et traditionalistes c'est-à-dire qu'ils continuent de manifester, par une sorte de fidélité familiale, un respect pour la tradition religieuse dont ils observent, de façon sélective, certains rites. Cette catégorie, à la fois large et « informe », de Sépharades traditionalistes constitue le gros du vote Shas (les 2/3). Néanmoins, ces traditionalistes sont très loin de tous apporter leur soutien au Shas. Beaucoup soutiennent électoralement, et avec constance depuis 1977, le Likoud, une formation « généraliste », mais soucieuse de préserver l'identité collective juive de l'État. À Kyriat Malakhi et Beit Shean, le Likoud arrive ainsi très largement en tête avec 41 % et 56 % des voix.

Quant à Yamina, sa base électorale demeure partiellement celle des tenants du sionisme religieux, même si ce courant a subi des transformations considérables en termes de structuration interne depuis quarante ans. Jusqu'au début des années 80, le parti national religieux (PNR) était le parti d'un camp [camp party] (Don-Yehiya, 1980) ce qui signifiait d'abord que la très grande majorité des sionistes-religieux en Israël votaient pour lui, car il assurait la défense de leurs intérêts comme groupe spécifique et qu'ensuite il n'y avait pas de formation politique susceptible de concurrencer sérieusement le PNR. Cette situation se modifia brutalement dans les années 80. D'un côté, une fraction croissante de sionistes-religieux (jusqu'à 50 %) choisit de voter pour d'autres partis, entre autres, là aussi le Likoud, formation qui, sous la houlette de Menahem Begin, semblait attentive au respect des besoins et des droits du public religieux. D'autre part, le PNR perdit le monopole de représentation du sionisme religieux qu'il avait jusqu'alors. Les divisions se firent selon un axe ethnique (création du parti Tami qui disparut en 1988), mais surtout idéologique, tout un ensemble de formations, emmenées par des sionistes-religieux, apparaissant à l'extrême droite pour refuser toute concession territoriale et défendre un messianisme activiste. Ces partis (Tehiya, Union nationale…) connurent des fortunes diverses, mais l'éclatement du courant sioniste-religieux s'inscrit désormais dans la durée. Cela dit, il est remarquable de constater qu'en dépit de ce fractionnisme, les points de force de Yamina (la coalition qui fédère aujourd'hui le sionisme religieux) sont à la fois les anciens bastions du PNR (en particulier les kibboutzim et les moshavim religieux) ainsi que les implantations les plus idéologiques en Cisjordanie, celles précisément édifiées au nom de l'impératif messianique. Ainsi, dans le kibboutz Lavie et le moshav de Nir

Galim, situés dans l'Israël de 1948, Yamina a raflé 55 % des voix en septembre 2019. En Cisjordanie, si, à Kyriat Arba, près de Hébron, Yamina est au coude à coude avec le Likoud (32 %), il caracole en tête dans les colonies religieuses comme Kedoumim (64 %) et Beit El (67,5 %). Ces derniers résultats témoignent de la vérité persistante du constat fait par un observateur il y a quinze ans : « le PNR [et ses successeurs] a été décrit plus d'une fois comme le parti des colons… cela est en effet clairement établi : dans les implantations au-delà de la ligne verte, le soutien pour le PNR est 3.42 fois plus élevé que le soutien moyen qu'il obtient au niveau national » (Cohen, 2005, p. 193).

Pourquoi ces électorats religieux apportent-ils de façon récurrente leur soutien à des partis religieux ? Parce que ces derniers leur fournissent des ressources indispensables au maintien et à la reproduction de leurs communautés. Ces ressources proviennent en premier lieu de l'État lui-même, d'où la nécessaire participation des partis religieux à l'exercice du pouvoir. Le courant sioniste-religieux l'avait toujours compris d'où le fait qu'il ait longtemps trusté les ministères des Cultes et, à compter des années 70, de l'Éducation. Du fait de son antisionisme théorique, l'Agoudat Israël fut longtemps réticent à prendre part à l'exercice du pouvoir, mais avec l'arrivée aux affaires du Likoud en 1977 ses réserves vertueuses devaient céder. Il n'avait plus vraiment d'alternative, car il devait satisfaire les besoins, en particulier éducatifs, d'une base sociale croissante. Qu'on en juge : en 1959, 6,6 % des élèves (23000) fréquentaient au niveau du primaire le réseau scolaire ultra-orthodoxe, 26,5 % (95000) le réseau sioniste-religieux et 66,9 % (240000) le réseau séculier. En 2018, 30 % des élèves (240000) étaient dans le réseau ultra-orthodoxe, 18,5 % dans le réseau sioniste-religieux (150000) et 51,5 % dans le réseau séculier (415000)[7]. Autrement dit le nombre d'élèves dans le réseau ultra-orthodoxe a été multiplié par plus de 10 en l'espace de soixante ans ! Pour assurer le financement sans accrocs de leurs écoles les ultra-orthodoxes se devaient impérativement de participer au gouvernement. Entretenir la logique clientélaire est une nécessité pour maintenir ou solidifier sa base électorale. Ainsi, le parti Shas, parti nouveau venu en 1984, se lança-t-il très vite dans la constitution de son propre réseau scolaire, Ma'ayan Hahinoukh Hatorani. [Source. L'éducation de la Torah] avec le soutien de l'État. Dès 1992, le

[7] Données tirées du Statistical Abstract of Israel 2019 :
https://www.cbs.gov.il/en/publications/Pages/2019/Education-Statistical-Abstract-of-Israel-2019-No-70.aspx

système éducatif du Shas disposa d'un financement pérenne, et le nombre d'élèves en classes primaires augmenta régulièrement, passant de 14000 en 2000 à plus de 26000 en 2009 (Lehman & Seibzehner, 2006, p. 169-178). Ces fonds étatiques étaient aussi fort précieux pour le financement des établissements religieux secondaires et supérieurs, des yeshivot (« junior » pour les garçons de 14 à 17 ans, « senior » pour les étudiants) à leurs équivalents féminins (oulpanot puis midrashot), sans oublier les kollelim, académies religieuses réservées aux étudiants avancés et mariés. La circulation importante de subventions indispensables à tous ces établissements religieux, souvent avec un pouvoir de contrôle limité de la part du contrôleur de l'État, devait d'ailleurs conduire à un développement de la corruption qui fit chuter le leader du Shas, Arieh Deri, condamné en 1999 à trois ans de prison et à dix ans d'interdiction de briguer toute fonction politique.

Parallèlement à cette recherche effrénée de ressources budgétaires, les partis ultra-orthodoxes se concentrèrent aussi sur un objectif prioritaire : préserver l'exemption quasi totale du service militaire dont les hommes ultra-orthodoxes bénéficient depuis 1948. Cette mesure d'exception — alors que les Israéliens juifs sont en principe appelés sous les drapeaux à 18 ans [8]— est de plus en plus mal vécue par les Israéliens qui accomplissent leurs obligations militaires. Si, dans les années cinquante, ce sont quelques centaines de personnes qui étaient concernées chaque année ; aujourd'hui, elles sont plusieurs milliers. Environ 75 % des Juifs d'une cohorte d'âges donnée effectuent leur service militaire, mais le motif majeur d'exemption du quart restant est, à hauteur de 15 %, « l'étude de la Torah »[9]. Tant que le modèle de référence demeure pour Israël celui de « l'armée du peuple », le traitement préférentiel dont bénéficient les ultraorthodoxes suscite l'exaspération des juifs laïcs (et sionistes-religieux) qui y voient, à juste titre, une rupture d'égalité. C'est d'ailleurs au nom de ce principe que la Cour suprême d'Israël exige que le gouvernement mette en place un service militaire universel (pour les hommes). C'est contre cette injonction que les partis ultra-orthodoxes se dressent, avec succès pour le moment étant donné le rôle d'appoint quasiment incontournable, qui est le leur, à la constitution d'une majorité parlementaire. Ils veulent à tout prix empêcher l'immersion de leurs ouailles dans une

[8] Les jeunes femmes sont aussi appelées sous les drapeaux, mais 25 % sont d'emblée exemptées parce qu'elles déclarent mener une vie respectueuse des préceptes religieux.
[9] Les autres motifs d'exemption sont de nature médicale, judiciaire (condamnation pénale), résidentielle (Israéliens vivant à l'étranger).

autre institution que la yeshiva, leur crainte étant qu'ils perdent le contrôle absolu sur leurs communautés, séparées du reste de la société israélienne, et que se développe parallèlement chez ceux qui auraient effectué le service militaire le sentiment d'appartenir à une même communauté nationale (Malchi, 2019). La conscription obligatoire qui favorise *a minima* la cohabitation entre Israéliens de *background* différents est, donc, logiquement, combattue avec véhémence.

**L'organisation des partis**

On retrouve, dans la période de jeunesse de la démocratie israélienne, les trois types de partis distingués par Maurice Duverger (1951). Les grands partis qui ont dominé la scène politique, le Parti travailliste et le Likoud, ont été des partis de masse qui, comme leurs homologues européens, étaient fondés sur l'adhésion de militants, engagés pour la défense de la cause politique incarnée par le parti. Les différentes moutures du courant libéral relevaient davantage de la catégorie des partis de cadres tandis que le Mapam, formation sioniste de gauche, et le parti communiste correspondaient bien aux partis de fidèles avec une structure centralisée, verticale, et une mobilisation idéologique intense. Toutefois, à l'exception des formations libérales, moins fortement structurées, les autres partis fonctionnaient avec un appareil comportant, peu ou prou, des instances similaires : le congrès, « parlement » du parti convoqué à plusieurs années d'intervalle ; un comité central (ou convention nationale) qui se réunit deux-trois fois l'an — un bureau politique, associé à un secrétariat, qui assure la direction politique et administrative du parti.

Le mode de fonctionnement des formations religieuses les distinguent-elles des différents partis laïcs ? Commençons par le parti national religieux, l'unique force qui représentait le sionisme religieux durant 40 ans (1956-1996). Son fonctionnement interne était très proche de celui des deux partis, Parti travailliste, puis Likoud, avec lesquels il exerça le pouvoir dans des gouvernements de coalition. Le pouvoir décisionnel ultime appartenait au président du parti (Yosef Burg de 1977 à 1986 puis dans les années 1990, Zevulon Hammer), président qui était aussi toujours député à la Knesset. Le pouvoir politique était exercé par les leaders du parti, au sein des diverses instances représentatives, leaders qui étaient aussi en même temps parlementaires et, très souvent, ministres. Rien donc là qui ne singularise le PNR puisqu'on retrouve ici l'articulation classique entre appareil et « party in office » c'est-

à-dire les personnes occupant ou ayant occupé des fonctions parlementaires et gouvernementales. Quant au leader suprême du parti, il fut longtemps choisi, comme dans les autres formations politiques israéliennes, par les diverses instances de « démocratie interne ». La création du « Foyer juif », en lieu et place du PNR, devait toutefois conduire, là aussi à l'unisson de l'évolution des autres structures partisanes, à l'introduction en 2012 de l'élection directe par les militants de la direction du parti qui échut à Naftali Bennett. Parallèlement, comme cela avait déjà été à plusieurs reprises le cas au parti travailliste et au Likoud, la liste des candidats aux élections législatives fut également déterminée par un vote des membres du parti après une campagne électorale interne.

À bien des égards, peu de choses distinguent donc le fonctionnement concret du PNR et de ses avatars des formations politiques séculières. Si singularité il y a, elle tient au fait que le groupe parlementaire sioniste-religieux incluait habituellement des figures rabbiniques, mais, sans privilège particulier, et en minorité en terme numérique par rapport à leurs collègues « juste religieux »[10]. Elle se traduisit aussi, après la conversion complète du PNR au « messianisme territorial », dans les années 1980, à la recherche d'une légitimation spirituelle de la colonisation de la Cisjordanie que lui apportèrent, en effet, certains hauts responsables religieux, à l'instar des anciens grands rabbins d'Israël Avraham Shapira et Mordekhaï Eliyahou. Ces derniers tentèrent d'ailleurs, à compter des années 2000, de peser davantage sur les décisions politiques prises par le PNR ce qui accrut les dissensions internes entre pragmatiques et « idéologues », ouvertement favorables à l'intervention des rabbins en politique (Bick, 2007). Cette emprise plus forte des rabbins nationalistes au sein du sionisme-religieux devait d'ailleurs conduire Naftali Bennett, soucieux de défendre une ligne plus rassembleuse, à quitter le *Foyer juif* en 2018 pour fonder Yamina.

Si on se tourne maintenant vers les trois partis ultra-orthodoxes, le tableau est fort différent. Ces formations remplissent les exigences minimales exigées par la loi sur les partis politiques de 1992. Elles sont donc enregistrées dans le registre officiel des partis, disposent de statuts, d'organes internes et leurs comptes sont vérifiés par le contrôleur de l'État. Mais au-delà de ce formalisme, ces partis fonctionnent de façon

[10] Yosef Burg et Yitzhak Levy, deux figures éminentes du sionisme religieux, respectivement dans les années 1960-1990 et 1990-2010 avaient tous deux une formation rabbinique, mais ils n'ont jamais exercé de fonctions rabbiniques à proprement parler.

sui generis (Greilsammer, 1991, 187-208). Il n'y a pas de processus d'adhésion ; ce sont, de façon informelle, des congrégations entières qui sont rattachées à tel ou tel parti via leurs leaders spirituels. Ces derniers détiennent le pouvoir ultime via des « Conseils de Sages de la Torah » qui, bien que composés exclusivement de personnalités religieuses, prennent des décisions éminemment politiques : déterminer la liste des candidats à la députation, décider si le parti rejoint ou non la coalition, etc. La composition des Conseils reflète les équilibres à l'intérieur de l'ultra-orthodoxie. Ainsi le conseil de l'Agoudat Israël comprend-il les *rebbe* qui conduisent les dynasties hassidiques affiliées au parti, comme celles de Ger (Yaakov Aryeh Alter), Vizhnitz (Menahem Mendel Hager) ou Belz (Yissachar Dov Rokeach). Celui de Degel ha-Torah rassemblent les chefs des grandes académies religieuses du courant lituanien, comme Ponevezh ou Slobodka. Enfin, celui du parti Shas rassemble des responsables de yeshivot et de kollelim sépharades. Certaines figures spirituelles ont laissé une empreinte durable sur les formations ultra-orthodoxes. Le Rav Schach (1899 – 2001), figure majeure de l'ultra-orthodoxie ashkénaze, co-directeur de la yeshiva de Ponevezh, dans la banlieue de Tel-Aviv, eut ainsi un rôle décisif dans la création du parti sépharade Shas, paradoxe qui s'explique par sa volonté d'affaiblir l'Agoudat Israël dont il désapprouvait certaines évolutions. En 1988, toujours guidé par le souci de réduire l'audience de l'Agouda, il suscita la dissidence du courant lituanien sous les auspices d'une nouvelle formation, Degel ha-Torah. L'autre figure éminente qui exerça une influence considérable fut Ovadia Yossef (1920-2013), ancien grand rabbin d'Israël (1972-1983), leader charismatique du Shas, dont le sermon hebdomadaire du samedi soir, retransmis par télévision satellitaire, attirait une foule nombreuse et fervente.

Les factions parlementaires des partis ultra-orthodoxes, uniquement composés d'hommes, de façon majoritaire des rabbins, sont clairement subordonnées aux Conseils des Sages. Cela ne signifie toutefois pas que les députés sont dépourvus de pouvoir. Ils restent souvent en place durant plusieurs législatures ce qui, outre une maîtrise hors pair des arcanes du parlement, leur permet de se constituer une clientèle électorale fidèle. De plus, la direction de la commission des Finances, une des plus puissantes de la Knesset, échut très régulièrement depuis les années 1980 à un député issu de l'ultra-orthodoxie. Enfin, le parti Shas reste dominé par Arieh Deri, un homme certes passé par les yeshivot sépharades Porat Yossef et Hébron, mais qui

est avant tout un politicien aguerri qui dirigea le Shas de 1985 à 1999, puis, après avoir été écarté de la vie politique durant dix ans suite à sa condamnation pour corruption, redevint l'homme fort du parti à partir de 2013. Sa longévité politique à la tête du parti lui confère une véritable autonomie de décision : il échappe beaucoup plus au contrôle sourcilleux du conseil rabbinique du Shas que ses homologues ultra-orthodoxes ashkénazes de la Knesset, clairement soumis aux aréopages de rabbins qui les entourent.

Comme tous les partis israéliens, ceux qui s'affichent comme religieux cherchent à gagner des voix et à diffuser leurs messages auprès des électeurs. Les tenants du sionisme-religieux ne se distinguent guère de leurs concurrents laïcs : ils ont recours, eux aussi, à la panoplie habituelle des meetings, tracts, messages électoraux à la radio et à la télévision… pour convaincre les électeurs de leur apporter leurs suffrages. En revanche, les partis ultra-orthodoxes se mobilisent de façon particulière à la fois avec des moyens spécifiques et en s'en interdisant d'autres. Avec l'avènement de chaque nouveau média, la question de sa légitimité s'est posée. Déjà l'avènement de la presse écrite de masse, au 19e siècle, fut un défi pour l'ultra-orthodoxie qui la condamna pour deux raisons : lire un journal constituait une perte de temps, car rien ne devait distraire le fidèle de la prière et de l'étude des textes religieux — la lecture était également dangereuse, car le juif pieux risquait d'être confronté à des informations profanes heurtant la stricte morale religieuse. Finalement, l'ultra-orthodoxie choisit de s'adapter en créant dès 1910 sa propre presse communautaire, avec, en particulier le quotidien Ha-Modia (l'Informateur) qui est l'organe de l'Agoudat Israël. La création dans les années 1980 de Degel Ha-Torah alla de pair avec la création d'un nouveau quotidien, Yated Ne'eman (Le fidèle pilier) tandis que le Shas se contenta, lui, de fonder un hebdomadaire, Yom Le-Yom (D'un jour à l'autre). L'importance donnée à l'écrit transparaît aussi dans la distribution de bulletins d'information dans les synagogues et le collage d'affiches (pashkevilim) dans les quartiers ultra-orthodoxes où les adversaires politiques des ultra-orthodoxes sont vertement dénoncés. Autant le média écrit a-t-il été accepté, autant, à l'inverse, les médias audiovisuels (radio, télévision), comme Internet, ne sont pas en odeur de sainteté : ils sont considérés comme trop intrusifs, trop peu sous contrôle, et n'ont pas leur place dans les appartements des juifs ultra-orthodoxes (Rashi, 2011). Le Shas, du fait de son électorat en partie traditionaliste, est toutefois beaucoup plus ouvert sur les « nouveaux médias ». À

compter des années 1990, beaucoup de radios pirates, proches du Shas, proliférèrent pour répandre le message religieux revivaliste du parti (D. Lehmann & B. Siebzehner, 2006, 203-215). Quant à la télévision, bien « qu'impie », elle n'était pas totalement condamnée, ne serait-ce que parce qu'elle permettait la transmission via satellite des sermons des dirigeants spirituels, au premier chef, ceux d'Ovadia Yossef, vers les électeurs traditionalistes du parti Shas.

Les partis ultra-orthodoxes se singularisèrent également au cours des campagnes électorales en s'engageant à distribuer des bénédictions aux électeurs qui leur apporteraient leurs suffrages. Bien que cette pratique ait été légalement interdite à compter de 1992, le Shas continua à utiliser divers moyens pour associer son message politique à des vertus religieuses : remise de bouteilles d'eau bénite et d'amulettes protectrices fabriquées par la kabbaliste Yitzhak Kadouri, récitation de prières collectives, distribution de cassettes vidéo avec des homélies et des foules en prière… Si le Shas a une dimension politique puisqu'il cherche à mobiliser des électeurs, c'est aussi incontestablement un mouvement religieux qui, en suscitant des émotions, s'emploie à rassembler des fidèles (A. Willis, 1995).

Conclusion : la démocratie relativisée

Dans la typologie très détaillée des partis établie par Gunther et Diamond (2003), ces derniers proposent une répartition en cinq grands types de partis dont les formations basées sur la religion, catégorie qui se divise elle-même entre « partis confessionnels de masse » et « partis fondamentalistes ». Cette catégorisation ne saurait être reprise telle quelle dans le cas israélien ne serait-ce que, parce qu'en Israël, il n'a jamais existé l'équivalent du courant démocrate-chrétien, si puissant en Europe occidentale (Allemagne, Italie, Pays-Bas, Belgique…), avec sa large base sociale (Irving, 1979). Les partis religieux israéliens sont demeurés des partis sectoriels, liés à des clientèles particulières. Ils sont associés à un réseau assez dense d'institutions religieuses auxquelles ils prodiguent des fonds publics ce qui leur assure par la suite une clientèle électorale fidèle (Freedman, 2020). Cet électorat religieux soutient des partis au fonctionnement singulier, avec le poids important des rabbins (y compris, désormais, dans la mouvance sioniste-religieuse). Enfin, tout en étant des partis clientélistes, ils ont, en même temps, cette prétention idéologique hégémonique, repérée par Gunther et Diamond, c'est-à-dire la volonté de marquer d'une empreinte religieuse la société et

de diffuser des valeurs religieuses. Du coup, ils ne reconnaissent pas pleinement, contrairement aux partis confessionnels de masse, le pluralisme inhérent à la démocratie. Leur approche de la démocratie est instrumentale : le système parlementaire est accepté parce qu'il permet d'extraire des ressources de l'État pour financer les institutions religieuses[11], pas parce qu'il permet la confrontation d'idées différentes et le libre débat contradictoire.

Les enquêtes annuelles conduites par le *Israel Democracy Institute* témoignent clairement de cette acceptation conditionnelle de la démocratie. Dans un État d'Israël qui se définit officiellement comme « État juif et démocratique », les ultra-orthodoxes sont 59 % et les sionistes-religieux 46 % à considérer que la dimension démocratique est trop présente (22 % des premiers et 42 % des seconds estiment qu'il y a un bon équilibre). À la question « quelle dimension doit-elle être dominante ? », 84 % des ultra-orthodoxes et 57 % des sionistes-religieux répondent « la composante juive » (T. Herman, 2018, p. 78-82). En cas de conflit entre principes démocratiques et loi religieuse, 85 % des ultraorthodoxes et 57 % des sionistes-religieux privilégieraient les préceptes de la loi religieuse (Herman, 2013, p. 66). S'il y a donc bien des nuances certaines entre ultra-orthodoxes et sionistes-religieux, la tendance générale va bien dans le sens de la défense d'une vision totalisante de la religion et d'une relativisation de la démocratie.

**Références**

Aran, G. (1991). Jewish Zionist fundamentalism: The bloc of the faithful in Israel (Gush Emunim). In M. Marty & S. Appleby (Eds.), *Fundamentalisms Observed* (pp. 265-344). Chicago, University of Chicago Press.

Arian, A. (1998). *The second republic. Politics in Israel*. Chatam: Chatam House Publishers.

Barak-Erez, D. (2007). *Outlawed pigs: Law, religion, and culture in Israel*. Madison, University of Wisconsin Press.

[11] La très grande majorité des yeshivot reçoivent des subventions de l'État qui couvrent souvent plus de la moitié de leur budget (Freedman, 2020, p. 5).

Ben-Porat, G. (2013). *Between state and synagogue. The secularization of contemporary Israel*. Cambridge, Cambridge University Press.

Bick, E. (2007). A clash of authority: Lay leaders and rabbis in the National Religious Party. Israel Affairs, *13*(2), 401–417.

Central Bureau of Statistics. (2019).En ligne : https://www.cbs.gov.il/en/publications/Pages/2019/Education-Statistical-Abstract-of-Israel-2019-No-70.aspx

Cohen, A. (2005). Religious zionism and the national religious party in the 2003 elections: An attempt to respond to the challenges of religious, ethnic, and political schism. In A. Arian & M. Shamir (Eds.), *The elections in Israel-2003* (pp.187-213). New Brunswick: Transaction Books.

Dieckhoff, A. (1993). *L'invention d'une nation. Israël et la modernité politique*. Paris, Gallimard.

Don-Yehiya, E. (1980). Stability and change in a 'camp party'. The NRP and the 'Young Guard' Revolution. *Medina, Mimshal ve-Yahasim Beinleoumiyim*, 14, 25-52 [en hébreu].

Duverger, M. (1951). *Les partis politiques*. Paris : Armand Colin.

Freedman M. (2020). Vote with your rabbi: The electoral effects of religious institutions in Israel. *Electoral studies*, 68, 1-9.

Greilsammer, I. (1991). *Israël. Les hommes en noir*. Paris : Presses de Sciences Po.

Gunther, R., & Diamond, L. (2003). Species of political parties: a new typology. *Party Politics, 9*(2), 167-199.

Hazan, R. (2018). Parties and the Party System of Israel. In R. Hazan, A.Dowty, M. Hofnung & G. Rahat (Eds), *The Oxford Handbook of Israeli Politics and Society*, (pp.351-366). New York : Oxford University Press.

Herman, T. (2018). *The Israeli democracy index 2018*. Jerusalem: The Israel Democracy Institute.

Herman, T. (2013). *The Israeli democracy index 2013*. Jerusalem: The Israel Democracy Institute.

Irving, R. (1979). *The christian democratic parties of Western Europe*. Londres: Allen & Unwin.

Lehman, D., & B. Siebzehner (2006). *Remaking Israeli judaism. The Challenge of Shas*. London: Hurst.

Luz, E. (1988). *Parallels meet. Religion and nationalism in the early zionist movement (1882-1904).* Philadelphie: Jewish Publication Society.

Malchi, A. (2019). Citizenship and military service in ultra-orthodox society. *Israel Democracy Institute*, Janvier. En ligne : https://en.idi.org.il/articles/25549

Ozzano, L (2013). The many faces of the political god: a typology of religiously oriented parties. *Democratization, 20*(5), 807-830.

Portier P. (2017). Les régimes de laïcité en Europe. In A. Dieckhoff & P. Portier (Eds.), *Religion et politique* (pp.211-221), Paris : Presses de Sciences Po.

Rashi, T. (2011). Divergent attitudes within orthodox jewry toward mass communication. *The Review of Communication, 11*(5), 20-38.

Willis A. (1995). Shas – The sephardic Torah guardians: Religious 'movement' and political power". In A. Arian & M. Shamir (Eds.), *The elections in Israel-1992* (pp.121-139). Albany: State University of New York Press.