

Sous la direction de  
**Esther Benbassa**  
**Jean-Christophe Attias**

# Juifs et musulmans

Une histoire partagée,  
un dialogue à construire



**LA DÉCOUVERTE**

Facebook : *La culture ne s'hérite pas elle se conquiert*

**Sur le vif**

# Juifs et musulmans

Une histoire partagée,  
un dialogue à construire



Sous la direction de  
Esther Benbassa et Jean-Christophe Attias

# Juifs et musulmans

Une histoire partagée,  
un dialogue à construire



**La Découverte**

9 bis, rue Abel-Hovelacque  
75013 Paris

ISBN 2-7071-4821-0

En application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du Code de la propriété intellectuelle, toute reproduction à usage collectif par photocopie, intégralement ou partiellement, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

**S**i vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit d'envoyer vos nom et adresse aux Éditions La Découverte, 9 bis, rue Abel-Hovelacque, 75013 Paris. Vous recevrez gratuitement notre bulletin trimestriel **À La Découverte**. Vous pouvez également nous contacter sur notre site **[www.editions-ladecouverte.fr](http://www.editions-ladecouverte.fr)**.

© Éditions La Découverte, Paris, 2006.

# Remerciements

---

L'événement à l'origine de cet ouvrage est une série de rencontres qui se sont tenues le 13 mai 2004, en journée en Sorbonne et en soirée à l'Institut du monde arabe (IMA).

Il nous est un agréable devoir que de remercier ceux qui, les premiers, ont cru en ce projet et accepté d'en assumer une grande part de l'organisation : *Le Monde des religions*, son directeur d'alors, Jean-Paul Guetny, sa rédactrice en chef, Djénane Kareh Tager, et toute leur équipe, y compris le service commercial et la communication.

Pour leur soutien et les subventions qu'ils nous ont accordées, nous exprimons notre gratitude à l'École pratique des hautes études (EPHE) et à sa présidente, Marie-Françoise Courel, ainsi qu'à l'Institut européen en sciences des religions, à son président d'alors, Régis Debray, à Claude Langlois, son directeur, et à leur collaboratrice, Isabelle Saint-Martin.

Le Centre d'histoire moderne et contemporaine des Juifs de l'EPHE a joué, dans cette aventure, un rôle d'impulsion et d'encadrement décisif. À l'IMA, alors présidé par Denis Bauchard, Farouk Mardam-Bey fut un collaborateur plein d'idées et toujours disponible.

Merci à nos présidents de séances : outre les déjà cités D. Kareh Tager, C. Langlois et F. Mardam-Bey, Joël Roman, Elias Sanbar et Henri Tincq. Merci au public – près de mille cinq cents personnes – qui a contribué, par ses questions, à enrichir nos débats.

Ce livre n'est pourtant pas un simple volume d'actes. Sa structure et son contenu ont été retravaillés pour fournir au lecteur un ensemble complet et cohérent – chaque auteur restant néanmoins seul responsable des opinions qu'il exprime.

Dans un souci de simplification, « juif » est partout orthographié avec une minuscule, que ce terme désigne l'adepte d'une religion ou le membre d'un peuple.

Nous tenons pour finir à marquer notre reconnaissance à notre éditeur, François Gèze, directeur des éditions La Découverte, et à toute son équipe.

*E. B. et J.-C. A.*

# Introduction

---

ESTHER BENBASSA ET JEAN-CHRISTOPHE ATTIAS

**E**n cette ère des mémoires, substituts de patries perdues ou imaginées, où nous venons peut-être de nous engouffrer, parler d'histoire partagée sonne comme un défi pour utopistes. Ce défi, nous l'avons relevé, le 13 mai 2004, en tentant de réunir universitaires, journalistes, militants associatifs, responsables communautaires, hommes et femmes de terrain autour d'une question qui, à l'époque, incitait plus à la discorde et à l'affrontement qu'à l'écoute et au dialogue. Il s'agissait d'évoquer ensemble, hors de toute vision lacrymale de l'histoire, les heurs et les malheurs d'une coexistence judéo-musulmane ancienne. Et de faire se rencontrer des gens qui, en raison de leurs positions divergentes sur le différend israélo-palestinien, étaient avec le temps devenus des frères ennemis.

La tension était alors au plus haut, au Moyen-Orient aussi bien qu'en France où le conflit israélo-palestinien s'était répercuté, parfois avec violence. La réémergence de l'antisémitisme faisait craindre le pire aux juifs. L'Arabe, le musulman commençait d'incarner aux yeux de beaucoup le nouvel antisémite par excellence. Et ceux qui critiquaient la politique menée par Ariel Sharon étaient souvent considérés, un peu à la légère, comme des antisémites en acte ou au moins en puissance. Il y eut certes des dérapages et des dérives antisémites. Et les agressions enregistrées dans le pays, de gravité variable, étaient assurément intolérables. Elles évoquaient aux yeux de certains les sombres temps des années 1930 et de la guerre. Comment ne pas comprendre une telle remontée de mémoire ? Elle n'en brouillait pas moins le présent. La réalité était en effet moins simple et moins univoque que

beaucoup étaient tentés de le faire croire. En outre, l'instrumentalisation du regain d'hostilité antijuive par certains cercles activistes juifs, anxieux de défendre Israël et de restaurer son image fort dégradée, ne pouvait que contribuer à la confusion générale.

De leur côté, les jeunes « musulmans » que l'on mettait en cause, ces « victimes du racisme » devenues « racistes » à leur tour – ainsi s'exprimait-on à l'époque –, trouvaient dans l'appropriation des stéréotypes antisémites classiques comme une manière de réagir aux maux d'une société bloquée, rigide, fermée au pluralisme, impuissante à remédier au chômage, à la discrimination, à une éducation inégalitaire, au logement ghettoïsé. Sans doute les maux que l'on subit ne sauraient-ils justifier qu'on en inflige à d'autres qui en fait n'en sont point responsables. Reste que le nationalisme identitaire de certains Français arabes, de certains Afro-Français, parant à la fragilité de leur position dans la société française, se cristallisait dans une opposition à l'Autre, en l'occurrence le juif. Un juif qui, parfois originaire des mêmes contrées qu'eux, semblait, lui, avoir insolemment réussi en France.

En face, les juifs français, surtout les plus sécularisés d'entre eux, trouvaient en Israël le marqueur identitaire fort dont ils avaient besoin. Mais ce pays, devenu refuge imaginaire et positif, revanche sur la souffrance et sur l'extermination, sur l'antisémitisme et sur l'errance, ce pays-là, attaqué par les médias, avait perdu son aura d'antan dans l'opinion publique. À l'instar des Français arabes tentés de s'identifier à la lutte « héroïque » des Palestiniens, les juifs français développaient leur propre forme de nationalisme identitaire, que l'antisémitisme émergent ne pouvait que renforcer.

Pour les juifs issus des pays arabes, notamment d'Afrique du Nord, le contentieux était lourd. Il incitait à réécrire le passé juif en terre d'islam comme une série continue d'humiliations et de violences. Une vision noire s'imposait, masquant une histoire plutôt grise, comme peut l'être celle de toute coexistence faite de conflits et de convivialité, de défiance et d'échanges y compris culturels. Soudain, l'histoire comme telle n'avait plus sa place, ayant abdicé, sur fond négatif, au profit de la mémoire. D'une mémoire nourrie d'un présent

mal vécu de part et d'autre, aussi bien par ceux qui se sentaient attaqués que par ceux qui attaquaient, de quelque « origine » qu'ils fussent.

Le conflit israélo-palestinien encourageait plutôt le face-à-face entre juifs et Arabes. Mais un antisémitisme récent se développait également dans certains milieux noirs, sujets eux aussi aux discriminations quotidiennes. Noirs ou Arabes, musulmans ou pas, et même devenus français, toujours curieusement « issus de l'immigration », leur « origine » ne cessait de leur coller à la peau. Par contraste, la condition des juifs français d'origine nord-africaine, et spécialement algérienne, soulignait, indûment certes, l'injustice. Arrivés à partir de la fin des années 1950, ils étaient pour la plupart déjà français. Ils n'avaient pas été considérés et ne se considéraient pas eux-mêmes comme des « immigrés ». La distinction était en fait ancienne. Elle avait tenu à la volonté des colons, qui avaient choisi les uns plutôt que les autres. En Algérie, par décret, les juifs étaient devenus des citoyens français dès 1870, un « privilège » toujours refusé aux autres « indigènes ». Comme on le voit, les conflits ont également leur histoire. Cette histoire, il convient de l'écrire. Et la France se devrait de l'assumer tout entière, avec ses pages sombres aussi. Faute de quoi, nous glisserons inexorablement vers les terres mouvantes des mémoires qui obscurcissent le présent avec les images simplifiées d'un passé reconstruit, et qui projettent sur ce passé les émotions, les amertumes et les ressentiments du présent, le tout hypothéquant l'avenir.

Tel fut notre projet en 2004, tel est le projet de ce livre aujourd'hui : contribuer à restituer un passé complexe, sans l'embellir, sans le noircir, pour que nous soyons tous à même de nous regarder aujourd'hui dans un esprit de rapprochement et de compréhension, sans naïveté, mais sans *a priori* non plus. Le dialogue ne consiste pas à effacer ce qui fut, mais à le considérer avec distanciation et à cerner précisément ses rapports avec notre vécu actuel, pour forcer des portes, pour créer des passerelles, parfois sans indulgence, mais avec espoir.

La France est sans doute en train de vivre les derniers sursauts de son jacobinisme centralisateur, vouant aux gémonies

tout ce qui dépasse son modèle républicain un et indivisible. Ce sont des moments graves, d'anxiété, de résistances frontales, mais qui annoncent peut-être l'advenue d'une France multicolore, d'une France de la discrimination positive et non négative, d'une France où toutes les histoires se partageraient pour remodeler notre histoire et notre mémoire collectives dans le respect mutuel. Histoire d'une France millénaire, certes, mais aussi histoire tumultueuse d'une pluralité, émergeant d'une patiente recherche, ne cédant ni aux oukases des mémoires « offensées », ni aux diktats de la bonne conscience nationale.

Ce volume aborde la question de la diversité de la France et des populations qui l'ont faite hier et la font actuellement sous un angle particulier, qui est celui de l'histoire en France, mais aussi *avant* la France et *ailleurs* qu'en France, des rapports entre juifs et musulmans, mais aussi entre juifs et Arabes, voire entre « Orient » et « Occident ». Le religieux y a sa place, mais n'y occupe pas toute la place. Pour beaucoup de nos contemporains, les mots « musulman » et « juif » traduisent en effet, plus qu'une foi ou une pratique rigoureuses, une identité, une tradition familiale, une filiation culturelle non exclusive, ce tuteur invisible qui nous tient debout.

Les émeutes qui ont enflammé nos banlieues en novembre 2005 et les récents débats sur l'enseignement du présumé « rôle positif » de la colonisation auront au moins eu quelques mérites. Nous savons désormais que les tensions qui travaillent la société française ne sont pas seulement de nature interethnique ou interreligieuse et qu'elles ne sont pas seulement la projection ici de conflits qui se déroulent ailleurs. En novembre, « juifs » et « musulmans » n'étaient pas sur le devant de la scène et ce n'était en l'occurrence pas des synagogues que l'on brûlait. Le récent embrasement de nos banlieues est là pour signaler l'urgence d'un projet politique, social, économique, culturel et éducatif cohérent, susceptible d'assurer non seulement l'égalité des chances, mais les retrouvailles de toutes les composantes d'une nation enfin perméable à la spécificité de ceux qui s'en réclament. D'une France respectable et respectée parce qu'elle aurait renoncé à se construire contre l'Autre pour surmonter la crise d'identité

qu'elle traverse face à la mondialisation et face à l'Europe élargie. D'une France désormais inclusive, ouverte et libérée de sa peur de l'avenir. Qui ne connaît les effets désastreux des replis nationalistes dans l'histoire contemporaine ?

Notre journée du 13 mai 2004, dont ce livre porte témoignage, fut peut-être modestement, en des temps de conflits, comme une parenthèse de bon augure. Nous en sommes sortis renforcés dans notre conviction que l'échange est toujours possible, tant que les conditions minimales du débat sont assurées. Les intervenants de cette journée l'ont démontré sans jamais se renier. C'était cette confirmation que le public, nombreux, chaleureux, fiévreux parfois, était venu chercher. Par la suite, le relais a été pris par d'autres utopistes qui, en fin de compte, ne l'étaient pas tant que ça. Alors, défi relevé ? Pari gagné ? Sans doute pas encore...



# Le judaïsme et les juifs dans le Coran et la tradition musulmane

---

PIERRE LORY

Le Coran possède pour les musulmans une double dimension. D'une part, il est parole de Dieu au sens littéral du terme, « dictée surnaturelle enregistrée par le Prophète inspiré », selon l'expression de Louis Massignon. Le dogme va même plus loin et le considère comme verbe non créé, éternel en Dieu. Mais il est d'autre part un texte précisément situé dans l'histoire. Selon les historiens musulmans, les versets coraniques ont été révélés par fragments, au cours de la vingtaine d'années séparant les premières révélations, en 610, du décès de Muhammad, en 632. Bon nombre de ces fragments sont liés à des circonstances historiques dont la mémoire a été gardée par les principaux historiens musulmans, tels Ibn Ishaq, Ibn Sa'd ou Tabari. Ainsi en est-il des versets concernant les juifs. Ils renvoient à des événements précis qui eurent lieu dans l'oasis de Médine et dont il importe de connaître les principaux termes.

La lecture du Coran s'est ensuite étoffée avec l'élaboration de la « tradition musulmane » au sens classique. Suite aux conquêtes arabes entreprises à partir de 634, un empire se constitue aux VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles. Il s'étend de la vallée de l'Indus à l'Espagne et inclut un grand nombre de centres de civilisations anciennes et prospères. Il permet l'éclosion d'une brillante culture qui va rayonner et connaître ses plus belles phases du VIII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle environ. Une pensée théologique complexe s'y élabore progressivement. Elle résulte avant tout d'une réflexion continue sur le Coran et ses enseignements, car c'est le texte sacré qui doit en principe fournir les

bases de la morale, du droit et de la doctrine religieuse. Des règles d'exégèse sont élaborées. Elles se fondent sur une connaissance aussi précise que possible de la langue arabe, véhicule de la révélation. Les savants examinent également les enseignements attribués au Prophète, les hadiths, consignés dans des recueils à partir du IX<sup>e</sup> siècle, car Muhammad est considéré comme le garant de la compréhension exacte du Livre divin. Le tout aboutit à des positions dogmatiques communes autour d'un corpus assez délimité. C'est cet ensemble que l'on peut appeler « tradition musulmane ». Celle-ci ne représente pas une série figée de positions dogmatiques, ni un ensemble monolithique de croyances. Elle traduit simplement une série d'articles de foi communs à tous les musulmans, ainsi qu'un système juridique homogène, mais non unifié, puisqu'il existe plusieurs écoles juridiques jusqu'à nos jours. Une fois ces positions centrales admises, des variations d'opinion en nombre indéfini peuvent coexister. Par rapport aux religions non musulmanes par exemple, une vision globale a été exprimée. Des discussions sur ce que les doctrines juive ou chrétienne avaient d'acceptable ou non ont eu lieu et le statut social et juridique de ces communautés a été délimité de façon autant pragmatique que doctrinale. Mais, contrairement à une idée reçue, l'aspect historique des versets ou des dires attribués à Muhammad n'a jamais été perdu de vue par les commentateurs. À chaque verset concerné, les grands exégètes de l'époque classique, comme Tabari (mort en 923), opèrent un double commentaire. D'une part, ils font retour à la circonstance historique de la révélation et, d'autre part, ils dégagent la morale générale ou l'enseignement pour le musulman croyant des siècles suivants.

Quels sont dès lors les principaux traits de ces événements fondateurs, puis les positions doctrinales de cette tradition vis-à-vis du judaïsme, enfin le statut juridique des juifs à l'époque médiévale classique <sup>1</sup> ?

---

1. Sur les questions abordées ici, on pourra consulter : Roger Arnaldez, *Trois messagers pour un seul Dieu*, Albin Michel, Paris, 1983 ; Muhammad Ibn Ishaq (mort en 767), *La Vie du Prophète Muhammad*, Albouraq, Beyrouth, 2001 ; Bernard Lewis, *Juifs en terre d'islam*, Flammarion, Paris, 1998 (rééd.), et Maxime Rodinson, *Mahomet*, Seuil, Paris, 1994 (rééd.).

## Les événements fondateurs

Ces événements fondateurs doivent être connus, car ils configurent tout le texte du Coran, en tout cas les passages qui nous intéressent ici. Si l'on n'en tient pas compte, le texte coranique devient alors dangereusement obscur. Les voici brièvement exposés.

Muhammad reçoit ses premières révélations puis commence à prêcher à La Mecque, sa ville d'origine, située dans le centre-ouest de l'Arabie, vers 610-612. Cette prédication se heurte à l'opposition des Mecquois, païens dans leur majorité, et connaît un échec relatif car les conversions sont peu nombreuses. En 622, Muhammad décide d'émigrer à Médine, une oasis importante localisée à 350 kilomètres plus au nord. Il y reçoit la fonction de chef de la cité, arbitre des conflits et, à partir de cette nouvelle base, entreprend la lutte contre La Mecque.

La ville de Médine comprenait plusieurs tribus arabes, païennes au départ mais qui s'islamisent rapidement, et trois tribus juives. Le peuplement juif était ancien dans cette région. Il est vraisemblable que des émigrants sont venus s'installer en Arabie après le double drame de la destruction du Temple de Jérusalem en 70 et de l'écrasement de la dernière grande révolte juive contre Rome en 135, mais il n'est pas exclu que des communautés juives y aient vécu depuis une plus haute antiquité. Quoi qu'il en soit, ces communautés étaient complètement arabisées. Elles avaient adopté la langue arabe – plusieurs grands poètes juifs préislamiques comme Samaw'al ibn Adiya sont restés célèbres – et leur structure sociale était identique à celle de leur environnement. Par l'effet de mariages mixtes, d'adoption de coutumes communes, d'alliances entre clans, une « judaïsation » partielle de cette société avait eu lieu, en tout cas à Médine. Plus encore, l'existence d'un prosélytisme – au sens originel – est attestée. Les conversions d'Arabes (païens) au judaïsme n'étaient en effet pas rares, ce qui n'impliquait pas forcément une pratique religieuse rigoureuse, ni une connaissance approfondie des textes. Le verbe arabe ancien *tahawwada* signifiant spécifiquement « devenir juif » témoigne de cet état de fait, de même peut-être que l'expression coranique « ceux qui judaïsent »

(*alladhina hadou*), parallèle à celles, plus attendues, de *Yahoud*, « juifs », ou *Banou Isra'ïl*, « Fils d'Israël. » D'ailleurs, le Coran suggère lui-même ce prosélytisme : « Ni les juifs ni les chrétiens ne seront satisfaits à moins que tu ne suives leur religion... » (II, 120). De même : « Ils ont dit : Soyez juifs ou chrétiens, vous serez sur la bonne voie » (II, 135). Ajoutons à cela l'hypothèse, appuyée par de nombreux indices, de l'existence à Médine d'une communauté de judéo-chrétiens, reconnaissant le rôle messianique de Jésus sans accepter l'idée de sa filiation divine au sens des conciles et continuant à considérer nécessaire l'application des prescriptions de la Torah. Tout cela conforte l'idée de la prégnance de la présence juive en Arabie centrale au VIII<sup>e</sup> siècle.

Le niveau culturel des juifs de Médine semble relative- ment élevé. Une école (*bayt al-midrass*) existait dans cette ville, qui accueillait des enfants éventuellement non juifs. Plusieurs des premiers grands savants de l'islam y ont appris l'écriture. Parmi d'autres, Zayd ibn Thabit, qui deviendra plus tard responsable de l'établissement de la version officielle du Coran vers 650, est décrit dans sa jeunesse comme « un adolescent à deux mèches jouant avec les enfants juifs à l'école [de Médine] ». Le rôle culturel de ces communautés juives fut essentiel, car elles transmirent aux Arabes d'importantes connaissances dans le domaine biblique et agadique<sup>2</sup>. Lorsque le Coran mentionne les figures d'Adam, d'Abraham, de Moïse, etc., il s'adresse à un public déjà largement au courant de récits qu'il n'est plus nécessaire de narrer par le détail.

Les relations entre Muhammad et les juifs de Médine connurent trois phases. À l'arrivée de Muhammad à Médine, un pacte fut conclu entre toutes les communautés de la ville, incluant les clans juifs. La protection leur était garantie, et ceci dans la mesure où ils respecteraient la solidarité avec les alliés de Muhammad, notamment dans la participation à l'effort de guerre. En la matière, la confession n'est pas en jeu : « Aux juifs leur religion, aux croyants [à savoir les musulmans] leur religion », stipule le texte. La volonté de conci-

---

2. La *agada* désigne tout ce qui, dans la littérature rabbinique classique, ne relève pas du droit (développements de nature théologique ou éthique, exégèses scripturaires, récits).

liation, de la part du nouveau prophète, était patente. Les musulmans étaient invités à prier en direction de Jérusalem – aspect rituel commun avec les chrétiens aussi, semble-t-il. Ils devaient suivre le jeûne d'Achoura, le dixième jour du premier mois de l'année, pratique vraisemblablement analogue à celle du Yom Kippour, le grand jeûne juif du début de l'automne. Muhammad espérait peut-être arriver à un *modus vivendi* entre les deux groupes religieux, voire à une reconnaissance de son propre rôle messianique. La majorité des juifs médinois ne fut en tout cas pas sensible à ces efforts.

Une rupture nette intervint peu après, en lien sans doute avec les aléas politiques et militaires du moment. Vers janvier 624, une révélation coranique (II, 142-145 et 149-150) ordonna aux fidèles de prier en direction de La Mecque. Il s'agit d'un acte symbolique décisif, puisque désormais l'islam s'érige en religion indépendante, totalement autonome à l'égard du judaïsme et du christianisme qui l'ont précédé. Peu de temps après, une autre révélation coranique impose le jeûne du mois de Ramadan, celui d'Achoura devenant un rite secondaire, simplement surérogatoire. Les tensions religieuses mentionnées dans le Coran s'aggravent enfin de questions d'allégeance politique.

Les relations entre les deux groupes s'enveniment au point que les musulmans lancent une attaque contre la tribu juive des Qaynuqa en avril 624. Celle-ci capitule et elle est forcée à l'exil, abandonnant tous ses biens. L'année suivante, en août 625, la tribu juive des Nadir, accusée de complot contre le pouvoir musulman, connaît le même sort (sourate LIX, « L'Exode »). De façon plus tragique encore, la troisième et dernière grande tribu juive, les Qurayza, est accusée de collusion avec l'ennemi mecquois et éliminée physiquement en mai 627. Cela dit, des individus ou de petits groupes juifs restèrent à Médine après cet événement. La lutte avait été implacable, mais purement politique. Il ne s'agissait pas de l'élimination d'un groupe confessionnel en tant que tel. Le Coran évoque d'ailleurs des juifs « croyants » comme un groupe distinct dont il est fait grand éloge (voir III, 113-114 ; IV, 162 ; III, 199 ; et V, 66 qui mentionne les « Scripturaires » en général).

En 628 a lieu la conquête de l'oasis de Khaybar, dans le nord de l'Arabie. La ville était majoritairement peuplée de juifs. La population, vaincue, accepta les termes d'un accord qui allait devenir un modèle pour les relations ultérieures avec les populations conquises non converties à l'islam. Moyennant le paiement d'un impôt (en l'occurrence, le versement de la moitié des récoltes), la liberté de culte leur était accordée. Au total, on voit qu'à une première période d'harmonie, où l'on traite « d'égal à égal », a succédé un conflit violent, puis un accord de coexistence au bénéfice du pouvoir musulman. Ce dernier type de rapport perdurera jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle.

De nombreux versets coraniques sont désignés par les exégètes pour illustrer chacun de ces conflits. Il s'agit de les lire dans la double perspective des commentaires de l'époque classique pour éviter les distorsions. Prenons l'exemple du verset V, 51 : « Ô vous qui croyez, ne prenez pas les juifs et les chrétiens comme alliés [...] ceux d'entre vous qui les prennent comme alliés deviennent des leurs. » Est ici traduit par « alliés » le terme *awliya*, qui renvoie à un pacte conclu verbalement entre deux clans, deux tribus, dans un milieu où nulle structure étatique n'existait, où nulle autre loi ne prévalait que celle de la parole donnée. L'exégète et historien Tabari, qui garde la mémoire historique des premiers temps de l'islam, ramène ce verset à un débat opposant Muhammad au chef musulman Abd Allah ibn Ubayy au moment de la crise avec les juifs Qaynuqa. Ibn Ubayy avait conclu un pacte d'alliance avec eux et s'opposait à une agression à leur rencontre. C'est cette attitude que dénonce le texte coranique. Tabari expose ensuite le sens général à retenir pour les musulmans des siècles à venir : ne pas prendre le parti de juifs ou de chrétiens en cas de guerre si cela implique de combattre ses propres coreligionnaires. Or ce sens primitif, tribal, de *awliya* fut progressivement oublié à mesure que la culture arabe se développa en milieu urbain. Actuellement, les traductions françaises du Coran rendent le terme *awliya* par « amis », ce qui donne une injonction différente : « Ne prenez pas les juifs et les chrétiens comme amis. » On peut évaluer sans peine les dégâts causés par une telle lecture tant chez des

musulmans francophones comprenant le texte de façon littérale que chez des Français prenant contact avec un texte coranique non commenté.

## **La religion juive selon la pensée musulmane classique**

À partir du VIII<sup>e</sup> siècle s'élabore une pensée théologique musulmane complète, fondée essentiellement sur l'exégèse du Coran. S'agissant de l'appréhension des religions non musulmanes, on peut en résumer les points principaux comme suit.

La religion musulmane se situe dans la continuité d'un héritage pour l'essentiel biblique. Dès le départ, le Coran inscrit la mission de Muhammad dans le sillage de celles des prophètes anciens. Chacun d'eux vint avertir son peuple afin qu'il se repente et se consacre au culte du Dieu unique. Ce fut le cas notamment de Noé, d'Abraham et de ses descendants, dont Ismaël, qui construisit avec son père le sanctuaire de la Kaaba à La Mecque (Coran II, 125 et 127). Moïse est la figure biblique de loin la plus fréquemment mentionnée dans le Coran, sans doute à cause de l'affinité de son récit avec la vie de Muhammad. David et Salomon, prophètes-souverains, ce que Muhammad fut aussi d'une certaine façon, sont également évoqués, ainsi que quelques figures de moindre importance, tels que Jonas, Job ou Élie... Jésus clôt la liste des grands prophètes du passé, et le Coran reproche aux juifs de n'avoir pas reconnu sa mission prophétique, ni la sainteté de sa mère. Tout ce passé commun crée une solidarité entre tous les croyants se réclamant d'une commune Écriture : « Les croyants [à savoir les musulmans], ceux qui judaïsent, les chrétiens et les sabéens, quiconque d'entre eux qui ont cru en Dieu et au Jour Dernier, qui ont accompli de bonnes œuvres, seront récompensés auprès de leur Seigneur – nulle crainte sur eux, ils ne seront pas affligés » (Coran II, 62 et V, 69). Ces points communs n'excluaient évidemment pas les débats, tiraillements et désaccords expliquant les séparations en confessions distinctes.

La question de l'origine non juive du Prophète apparaît en filigrane du texte coranique. Muhammad se considérait-il comme le Messie attendu ? Il fut identifié comme tel en tout cas par certains juifs de Médine qui se convertirent à l'islam, comme Abd Allah ibn Salam. Cela dit, la majorité des juifs lui dénia cette qualité d'envoyé divin, ou rejeta en tout cas l'idée que sa mission prophétique puisse les concerner directement. C'est en ce sens qu'il faut entendre sans doute l'affirmation coranique selon laquelle Muhammad était un prophète « sans écriture » (*oummi*), c'est-à-dire non pas analphabète mais issu d'une communauté non dotée d'une Écriture sacrée. Mais que cette origine soit un handicap est récusé par le texte du Coran, car « Dieu fait descendre sa révélation sur qui Il veut parmi ses serviteurs » (II, 90).

Un autre point de désaccord fut la question de la Loi. Muhammad vint à Médine en se réclamant de la tradition biblique, donc mosaïque. Mais la Loi proposée aux musulmans était assez différente de celle dérivant de la Torah. En l'occurrence, elle était nettement plus simple, ce que les juifs de Médine ne manquèrent pas de souligner. Le débat était de taille puisque toute critique de l'exactitude scripturaire du message de Muhammad entamait aussi son autorité religieuse et son pouvoir auprès des croyants. Pour le Coran, semble-t-il, la loi de la Torah n'est si contraignante que parce qu'elle est la sanction d'actes de transgression : « C'est à cause de l'iniquité de ceux qui judaïsent que Nous leur avons interdit les bonnes nourritures qui leur étaient licites... » (IV, 160). Autre explication, les autorités juives auraient compliqué la Loi de leur propre initiative (XVI, 116). En tout état de cause, celle-ci ne correspondrait pas à l'état premier de la révélation faite à Moïse, que le Coran vient précisément restaurer.

Le point central de l'argumentation coranique est l'accusation de manipulation des Écritures par les juifs – comme par les chrétiens d'ailleurs. À la lecture des versets concernés, il me semble qu'on a affaire à la désapprobation virulente d'une exégèse juive de type talmudique mettant en rapport des passages scripturaire d'origines diverses, ou faisant appel à la Loi orale, modifiant ainsi le sens obvie des versets (Coran II, 75 et 79 ; IV, 46 ; V, 13 et 41). Des passages de la Torah seraient aussi sciemment passés sous silence (VI, 91).

L'exégèse musulmane classique, elle, a retenu l'interprétation plus catégorique de falsification des textes. Certains passages de la Torah auraient été retranchés ou modifiés. Le point le plus important concernerait la venue de Muhammad, annoncée dans la Torah. Les apologistes musulmans se réfèrent au passage du Deutéronome (XVIII, 18 et ss.) où Moïse prédit la venue d'un prophète après lui.

Le débat fondamental tourne en fait autour de l'allégeance à l'autorité de Muhammad et de la reconnaissance de sa prophétie. La question est celle de l'autorité en matière religieuse – symboliquement assumée jusque-là par les juifs en tant que dépositaires des Écritures. Le Coran a gardé un souvenir très vif de ces débats parfois acerbes. C'est dans ce cadre de compétition pour le pouvoir symbolique et politique qu'il convient de lire les diatribes contre les juifs qu'on y trouve. La dimension politique prévalait, comme nous l'avons vu, à l'époque de Médine. Au cours des siècles suivants, il fallut lutter pour affirmer l'autorité symbolique du message coranique, établir qu'il était non seulement l'équivalent des autres révélations bibliques, mais qu'il était doté d'une vérité supérieure et définitive.

Le thème essentiel de l'argumentation théologique musulmane est celui de l'« abrahamisme », et il est fourni explicitement par le texte coranique. L'islam entend restaurer le monothéisme primitif qui fut celui du père des croyants. On peut ainsi lire : « Ils disent : Soyez juifs ou chrétiens, vous serez sur la bonne voie. Dis : Non, nous suivons la religion d'Abraham, croyant droit [*hanif*] qui ne fut pas parmi les idolâtres » (Coran II, 135-140). Ou encore : « Abraham n'était ni juif ni chrétien, c'était un croyant droit soumis [à Dieu, *mousslim*], il n'était pas parmi les idolâtres » (III, 67-68). Cette idée fut reprise et systématisée par la tradition classique. Elle s'adresse à toutes les « religions du Livre », christianisme compris. L'islam serait la restauration d'un message originel. L'histoire de l'humanité serait comme scandée par des cycles de foi et de mécréance. Un prophète envoyé par Dieu rappelle aux hommes leur devoir essentiel – le culte du Dieu unique – et réforme la religion, la morale, la société. Mais son message est progressivement oublié ou adultéré, un autre messenger est alors missionné, prêche, et un nouveau cycle commence. Jésus

serait ainsi venu régénérer le message de Moïse. Muhammad, lui, inaugurerait le dernier cycle et scellerait l'histoire de l'humanité.

C'est ce paradoxe fondamental d'une religion récente, enjambant pour ainsi dire celles qui l'ont précédée pour se poser comme originelle, première, qui commande la position de la tradition musulmane face aux juifs. Son attitude à l'égard du judaïsme est très différente de celle des chrétiens. Chez ceux-ci, le judaïsme est intégré aux origines. Ils en ont adopté la totalité des Écritures. Ce n'est pas le cas en islam. Ni la Torah, ni les Psaumes (mentionnés explicitement dans le Coran), ni aucun texte des prophètes bibliques ne sont étudiés par les savants musulmans, même à titre de source secondaire. Les juifs forment une branche historique du monothéisme originel, parmi d'autres. Leur élection est réelle : « Nous avons élu [les Israélites] en toute science parmi les peuples de l'univers » (XLIV, 32-33). Simplement, cette élection est limitée dans le temps et conditionnée par la foi droite et le respect du pacte conclu. À noter que si les Arabes se considèrent comme descendants d'Abraham par Ismaël, cette ascendance n'a jamais joué dans le sens d'une forme d'élection. Seule la foi compte, non la généalogie.

Positivement, le judaïsme est considéré comme une religion céleste, bénéficiant de la grâce de Moïse, qui eut pour privilège, unique parmi tous les prophètes, de parler à Dieu face à face et non par l'intermédiaire d'une présence angélique. Dans la tradition musulmane, il s'agit de l'éminence d'un prophète qui bénit et sanctifie la communauté qu'il a fondée. Le judaïsme est respecté comme communauté suivant cet immense prophète que fut Moïse, comme si la Parole divine reçue par lui devant le Buisson ardent et sur le Sinaï se réverbérait encore dans la mémoire de ceux qui restent fidèles à son message.

## **Le statut juridique**

Les conquêtes arabes ont été plutôt bien accueillies chez les juifs là où ils étaient persécutés, ce qui était notamment le cas dans l'Empire byzantin ou dans l'Espagne wisigothique.

Parfois même, elles furent perçues comme des interventions de la vengeance divine venant châtier les oppresseurs chrétiens, voire comme des prodromes de l'ère messianique. Au cours des siècles qui suivirent, les juifs partagèrent le statut de minoritaires « protégés » (*dhimmi-s*) avec les chrétiens ou les mazdéens, sur un pied d'égalité. Un *modus vivendi* s'établit avec les autorités politiques, assez comparable dans les différentes régions du monde musulman.

Les gouvernants et juristes musulmans ont de leur côté théorisé ce qui devait déjà s'appliquer de fait dans les provinces de l'Empire dès les premiers temps de la conquête. Un document apocryphe et tardif dit « Pacte d'Omar » – un échange de lettres entre les chrétiens de Syrie et le deuxième calife de l'islam – décrit les données d'un accord correspondant à une pratique probablement ancienne. Il s'applique indistinctement à tous les « protégés », sur un pied d'égalité. La base coranique de ce statut est le verset IX, 29 : « Combattez ceux qui ne croient pas en Dieu et au Jour Dernier, qui n'interdisent pas ce que Dieu et son envoyé ont interdit, ne professent pas la religion de la vérité parmi ceux qui ont reçu le Livre, jusqu'à ce qu'ils versent la capitation de leurs propres mains, en étant soumis. » Ce statut de « protection » (*dhimma*) comporte à la fois des droits et des devoirs.

Parmi les droits figure tout d'abord la liberté d'exercer son culte. On y réfère souvent le verset II, 256 : « Pas de contrainte en religion. » Par ailleurs, les juifs bénéficient, comme les autres *dhimmi-s*, de la latitude de pratiquer les différentes professions. Cette liberté est assortie de plusieurs limites, comme dans le domaine militaire, réservé aux musulmans, et dans la hiérarchie administrative et politique, où les *dhimmi-s* ne doivent pas occuper des postes de commandement trop élevés les mettant en position de donner des ordres à des musulmans. Ce dernier principe théorique connut en fait plusieurs exceptions importantes au cours des siècles. En tout cas, le point fondamental ici, c'est d'abord et avant tout que les juifs ont bénéficié d'un statut reconnu, d'une légitimité non seulement à exister, mais aussi à faire valoir leurs droits permanents dans le cadre social de l'ensemble du monde musulman.

En échange, le statut de *dhimmi* impliquait plusieurs devoirs. Le principal était le paiement d'un impôt de capitation, c'est-à-dire d'un impôt par tête, de valeur égale pour tous les contribuables concernés. Il s'agissait d'une condition assez lourde, car le montant de cette capitation n'était ni proportionnel à la fortune des personnes, ni fixé de façon définitive, et pouvait varier en fonction des besoins budgétaires de l'État à des moments précis. Elle pesait davantage sur les fidèles de condition modeste. Les *dhimmi-s* devaient en outre la loyauté politique et militaire au pouvoir musulman, et le respect de leur propre statut. Ils s'engageaient à respecter la religion islamique, à ne pas lui manquer d'égards, etc.

Au début de l'ère hégirienne, 90 % de la population juive habitait dans des pays sous régime musulman, y exerçant des professions variées, généralement dans les villes. On peut dire, sans embellir à l'excès le tableau, que le contrat de la *dhimma* a été globalement respecté. Des persécutions et conversions forcées à l'islam ont pu se produire mais elles ont plutôt été rares. Elles eurent lieu souvent à des moments de convulsions millénaristes, comme si, pour certains exaltés, l'existence des *dhimmi-s* était un signe de l'inachèvement de l'histoire. Tel fut le cas sous le calife fatimide al-Hakim en Égypte au XI<sup>e</sup> siècle, sous les Almohades en Afrique du Nord au XII<sup>e</sup> siècle, au début de la dynastie safavide en Iran au XVI<sup>e</sup> siècle... Mais ce serait verser dans l'anachronisme que de comparer le statut des minoritaires aux normes actuelles des droits de l'homme. Par rapport au niveau de violence latente au Moyen Âge, la vie des communautés juives fut plutôt paisible, davantage en tout cas que sur la rive nord de la Méditerranée. De surcroît, on ne trouve pas en terre d'islam l'équivalent de l'antijudaïsme historique occidental.

Finalement, on peut retenir que le judaïsme a donc été pensé, « cadré », et qu'il a eu sa place dans la société musulmane médiévale. Sa présence a un sens dans l'histoire de l'humanité. Mais le statut de la *dhimma* fut mis en cause avec le début de l'ère moderne. À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, l'égalité de toutes les confessions devant la loi civile fut acquise dans la plupart des États musulmans – ainsi en 1856 dans l'Empire ottoman. Actuellement, les intellectuels musulmans sont

placés en situation de comprendre l'Autre en dehors des cadres anciens que l'on vient de décrire. Ceci nécessite une nouvelle exégèse du Coran et, à dire vrai, celle-ci est déjà en marche. Elle pourrait s'inspirer d'un principe coranique affirmant, à la suite du premier fratricide, le récit de Caïn et Abel : « Quiconque tue une personne non coupable de meurtre ou de délinquance grave, c'est comme s'il avait tué l'humanité entière. Et quiconque donne [à savoir épargne] la vie à une âme, c'est comme s'il avait donné la vie à l'humanité entière » (V, 32).

# L'islam et les musulmans dans le regard du judaïsme médiéval

---

JEAN-CHRISTOPHE ATTIAS

Les juifs originaires des terres d'islam cultivent aujourd'hui une double mémoire de leur exil. Cette mémoire est tantôt évocation d'un paradis perdu, fait de confiance mutuelle et de valeurs partagées, que la colonisation, puis l'éveil des nationalismes arabes, la création de l'État d'Israël en 1948 et finalement la décolonisation auraient irrémédiablement détruit, tantôt, au contraire, rappel douloureux de siècles d'humiliation, de violences répétées culminant dans l'exode forcé de l'époque contemporaine et dans le rejet viscéral de l'État juif par un monde arabe ne rêvant que de l'anéantir. Aucune de ces deux mémoires n'est le reflet exact de ce que fut l'histoire des juifs en terre musulmane. Mais leur conjonction, souvent dans les mêmes esprits, est bien un produit de cette histoire.

Ce phénomène n'est pas absolument nouveau ni tout à fait original. La conscience juive médiévale fut elle aussi riche de contrastes. Qu'ils aient été contraints de le quitter pour se réfugier en terre chrétienne ou qu'ils aient continué d'y vivre dans des conditions variables, les juifs médiévaux eux aussi se sont forgé de leurs rapports avec le monde arabo-musulman une idée marquée au coin de l'ambivalence. Parce que l'histoire de ces rapports fut effectivement ambivalente. Et parce que la nature intrinsèque de ces rapports l'était tout autant.

## Dix siècles d'histoire contrastée

Avant d'entrer dans le secret des imaginaires, un bref rappel historique s'impose<sup>1</sup>. L'histoire des communautés juives en terre d'islam a ses moments de gloire. Elle n'est pas traversée de vagues d'exactions aussi constantes ni aussi radicales que celle des juifs en terre chrétienne. Le statut de « protégés » que le pacte de la *dhimma* garantit aux ressortissants des « peuples du Livre » y est certes pour quelque chose. Ce statut n'en entérine pas moins une infériorité juridique et sociale. Et la vie des juifs en terre d'islam n'a pas été un long fleuve tranquille. Les soubresauts de l'histoire musulmane elle-même ne furent pas sans effets sur la condition des juifs, les persécutions, les massacres, les tentatives de conversion forcée alternant avec de longues phases de cohabitation pacifique et culturellement fructueuse.

Après la mort de Muhammad, en 632, l'Empire musulman en pleine expansion s'étend bientôt sur un vaste territoire, allant de l'Atlantique aux confins de l'Inde et de la Chine. Toutes ces régions abritent des minorités juives parfois considérables. Leur profil économique, largement agricole, change profondément. Attirés par les opportunités nouvellement offertes par les cités musulmanes, les juifs s'investissent dans l'artisanat, tandis que les classes aisées ont désormais la possibilité de prospérer dans le négoce interrégional et développent des techniques commerciales sophistiquées. Autre conséquence de la conquête, les juifs abandonnent l'araméen et le grec au profit de l'arabe et entrent directement en contact avec la culture arabo-islamique. L'expansion musulmane contribue enfin à l'unification d'une partie de la diaspora juive. Désormais, l'Irak, la Perse, les provinces méditerranéennes font partie du même empire ou du moins d'une même aire culturelle.

---

1. Sur cette histoire, voir Bernard Lewis, *Juifs en terre d'islam*, op. cit. ; Michel Abitbol, *Le Passé d'une discorde. Juifs et Arabes du VII<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Perrin, Paris, 2003 (rééd.) ; Esther Benbassa et Aron Rodrigue, *Histoire des Juifs sépharades. De Tolède à Salonique*, Seuil, Paris, 2002 (rééd.).

Sous les Abbassides, à partir de la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, l'Irak devient le centre commercial de tout l'Orient et l'un des plus importants foyers des arts et des sciences arabes. À l'époque de la conquête, le judaïsme de Babylonie formait déjà une communauté séparée, bien organisée, de haute culture, et dirigée par un exilarque. Persécutés par les Sassanides, les juifs avaient accueilli en libérateurs les conquérants arabes, qui confirmèrent l'autorité de l'exilarque. Même si leur pouvoir fut progressivement rogné par les familles de banquiers juifs, indispensables au pouvoir musulman et véritables détentrices de la puissance économique et politique, les princes de la captivité continuèrent de jouir de droits étendus. Leur tribunal avait une compétence extrêmement large, mais ils durent bientôt partager certaines de leurs prérogatives juridiques avec les chefs des académies talmudiques.

Le déclin des Abbassides aboutit cependant à la perte de territoires en Afrique du Nord et en Perse. Les Fatimides, une dynastie chiite, s'emparent de l'Afrique du Nord puis de la Palestine et de l'Égypte et, à la fin du X<sup>e</sup> siècle, le monde islamique est divisé entre de nombreux petits États. La désintégration de l'Empire entraîne dans son sillage une décentralisation du judaïsme. Les académies babyloniennes perdent alors leur autorité incontestée sur le monde juif et de nouveaux centres émergent ou s'imposent ailleurs. En Égypte, en Tunisie et surtout en Espagne.

Sous les Fatimides, la vie juive en Égypte connaît un essor économique et politique important ; c'est à la fin du X<sup>e</sup> siècle qu'est créée l'académie de Fostat. À la même époque, Kairouan, en Tunisie, devient un centre juif rayonnant avec des talmudistes prestigieux, des familles marchandes qui subventionnent ses écoles, et son *naguïd*, le « chef » qui la dirige. Fès suit un parcours similaire. C'est dans cette ville qu'Isaac Alfasi, au XI<sup>e</sup> siècle, produit sa grande œuvre de juriste, avant de gagner l'Espagne, qui devient le haut lieu de la culture juive médiévale sous le règne musulman. Les centres juifs de Cordoue, Grenade, Séville, Malaga, Lucène, Saragosse et, dans une moindre mesure, Tolède brillent alors de tous leurs feux.

Les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles marquent le déclin progressif de la prospérité juive en terre musulmane, aussi bien en Afrique

du Nord qu'au Proche-Orient, en raison de l'arrivée au pouvoir de régimes beaucoup moins tolérants. Dans la péninsule Ibérique, tandis que la *Reconquista* chrétienne, au nord, soustrait toujours plus de communautés juives à l'autorité des princes arabes, au sud, le règne des Almohades, venus d'Afrique du Nord, inaugure une ère de persécutions qui pousse les juifs à la conversion ou à l'émigration en terre chrétienne ou ailleurs dans le monde musulman. Ainsi, né en Espagne en 1138 et passé par le Maroc, Moïse Maïmonide écrira-t-il la majeure partie de son œuvre en Égypte, où il mourra en 1204, dominant pour longtemps de sa haute stature tout le monde juif méditerranéen et oriental.

Au Proche-Orient, la mainmise des Mamelouks sur l'Égypte et l'invasion de l'Irak par les Mongols en 1258 altèrent un peu plus la condition des juifs. L'Égypte, la Syrie et le Liban demeurent sous domination mamelouke jusqu'en 1517. Les relations des juifs avec le pouvoir sont plus que médiocres. Mais l'extension de l'Empire ottoman, l'expulsion des juifs d'Espagne par Ferdinand d'Aragon et Isabelle de Castille en 1492 et leur immigration, pour une très large part, sur les terres du Grand Turc bouleversent à nouveau la donne et font repasser à l'Est le centre de gravité du judaïsme sépharade<sup>2</sup> et oriental. Au XVI<sup>e</sup> siècle, les juifs d'origine ibérique commencent de fait à jouer un rôle prédominant dans leur nouvelle aire d'implantation, devenant des intermédiaires privilégiés avec les marchés européens. Face aux communautés judéo-grecques ou judéo-arabes plus anciennement implantées, ils conservent leur langue vernaculaire (le judéo-espagnol), maintiennent et parfois imposent leurs traditions propres. Leur culture, florissante dans un Empire musulman qui sait ménager leur place à ses minorités utiles et « loyales », donnera au judaïsme quelques-uns de ses plus grands maîtres, juristes et kabbalistes.

---

2. À savoir ibérique ou d'origine ibérique. Terme couramment utilisé aujourd'hui, par extension, pour désigner l'ensemble du judaïsme originaire des terres d'islam.

## La médiation du tiers chrétien

L'histoire complexe que l'on vient d'évoquer brièvement ne se résume pas à un tête-à-tête, à un face-à-face judéo-musulman. Sans doute la continuité, dans le temps, et l'intimité, dans l'espace, des rapports entre juifs et musulmans ont-elles favorisé une multiplicité de rencontres et d'échanges. Aujourd'hui encore, certains vestiges d'une ancienne complicité linguistique, une parenté des comportements et des gestuelles, la communauté de certaines références et de certaines croyances, sens de l'hospitalité, culture matérielle, saveur des mets, cultes de saints partagés, témoignent des effets en profondeur d'une osmose longue et authentique. Rien de tout cela ne saurait pourtant faire oublier l'asymétrie et la variabilité des situations, avec ses dominants et ses dominés, la diversité d'un monde musulman, arabe ou non arabe, extraordinairement vaste et secoué de conflits violents, et celle de communautés juives dispersées de l'Iran au Maroc. Enfin et surtout, l'histoire médiévale des relations judéo-musulmanes a toujours fait intervenir un tiers. Ce tiers, ce fut d'abord, bien sûr, la chrétienté, d'Occident comme d'Orient.

C'est en concurrents de populations chrétiennes désormais dominées que les juifs des terres d'islam construisent leurs rapports avec les dominants musulmans. Et c'est en observateurs attentifs, tantôt inquiets tantôt enthousiastes, qu'ils analysent l'évolution du rapport de forces entre islam et christianisme. Des Croisades à l'avancée des Ottomans jusqu'à la chute de Constantinople aux mains de Mehmet II, en passant par la *Reconquista*, les juifs médiévaux, dépourvus de territoire et de puissance armée, ne se contentent pas de vivre passivement les retombées de ces événements. Ils cherchent à les interpréter, y voient des signes. Toute limitation du pouvoir des uns par la montée en puissance des autres comporte, pour les juifs, un bénéfice théologique. Car nul ne peut se prévaloir de sa puissance temporelle pour affirmer la précellence de sa foi. Ainsi, lors d'une disputation célèbre, à Barcelone, en juillet 1263, le juif Moïse Nahmanide n'hésite pas à opposer aux tenants de la supériorité du christianisme

un simple constat politico-stratégique : « À l'heure actuelle, les serviteurs de Muhammad, vos ennemis, disposent d'un pouvoir supérieur au vôtre<sup>3</sup>. » Et n'est-ce pas, plus généralement, dans l'attente d'une confrontation finale et d'un effondrement conjoint du Turc et du chrétien que l'espérance messianique juive puise périodiquement sa force ? C'est sur les décombres des deux empires que le judaïsme est appelé à asseoir sa suprématie spirituelle ultime, et à rassembler une humanité enfin délivrée de ses erreurs.

Cela étant, chrétiens et musulmans ne sont pas simplement renvoyés dos à dos. Et ils ne sont pas seulement, pour le juif médiéval, de simples puissances temporelles. Comme religions, le christianisme et l'islam, monothéismes imparfaits, sont d'abord de pâles imitations du judaïsme, des « contrefaçons », si l'on veut, du judaïsme. Sur ce terrain, l'islam jouit peut-être d'une certaine avance. Il présente en effet maintes affinités avec le judaïsme sur le plan dogmatique (point de Dieu incarné, point de Trinité), dans la définition des devoirs sociaux (charité) et rituels (prière, règles de pureté, etc.) qui s'imposent au croyant, aussi bien que dans la primauté accordée à l'approche légale. Et il ne s'est pas approprié, comme le christianisme, les écrits saints du judaïsme. Mais ce privilège n'est pas absolu. Et il y a toujours là quelque chose de frelaté.

Cette idée d'un christianisme ou d'un islam « contrefaçons » du judaïsme se retrouve aux XIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles sous la plume d'auteurs judéo-arabes aussi prestigieux et différents que Judah Halévi ou Moïse Maïmonide. Pour le premier, chrétiens et musulmans, « si leurs actions ne contredisaient pas leurs paroles », pourraient être comparés à des « convertis au judaïsme qui n'accepteraient pas tous les détails de la Loi mais [seulement] ses principes ». Il reconnaît qu'« ils ne croient qu'en Dieu<sup>4</sup> ». Leur culte, pourtant, les en éloigne. Adorateurs du bois de la Croix ou de la pierre de la Kaaba,

---

3. Moïse Nahmanide, *La Dispute de Barcelone*, Verdier, Lagrasse, 1984, p. 41.

4. Judah Halévi, *Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée*, Verdier, Lagrasse, 1994, p. 162-163.

chrétiens et musulmans ne sont que d'imparfaites imitations des prosélytes véritables... La critique de Maïmonide, elle, plus acerbe, se situe sur un autre plan. Il reproche à Jésus d'avoir interprété la Torah de sorte à abolir la Torah. Et si Muhammad ne fut pas, comme Jésus, un renégat, un hérétique et un intrigant, mais simplement un illuminé ou un dément, il suivit, pour Maïmonide, une voie assez similaire, n'y ajoutant que la soif de pouvoir temporel. Jésus et Muhammad n'eurent en fait qu'un seul désir : « Faire ressembler la religion de Dieu à leurs mensonges <sup>5</sup>. » Ainsi, à la différence de Halévi, pour qui l'effet de contrefaçon n'est que la conséquence d'une imperfection dans l'imitation, Maïmonide voit lui à l'origine même du christianisme et de l'islam une volonté maligne d'imitation mensongère. Et si, pour lui, ressemblance il y a, cette ressemblance est seulement comparable à celle qui rapproche l'homme vivant de l'image du même homme sculptée dans le bois. Le judaïsme serait œuvre des mains de Dieu, comme l'homme vivant, comme la Nature. Christianisme et islam seraient œuvre humaine, imitation trompeuse de l'œuvre divine. Et ils ne seraient que l'ultime stratagème trouvé par le paganisme pour ruiner le judaïsme de l'intérieur et le supplanter...

Impossible, pourtant, de s'arrêter là. Impossible de ne pas reconnaître que toute imitation du judaïsme est encore hommage rendu au judaïsme. Et comment imaginer un instant que l'extraordinaire extension du christianisme et de l'islam soit seulement l'effet des pouvoirs du mensonge ou de l'illusion ? Cette extension ne s'est-elle pas faite en réalité au prix de l'éradication, encore partielle mais réelle, de l'idolâtrie et du polythéisme ? Ainsi, chez Halévi, dans le christianisme et dans l'islam, la vérité est en germe, elle croît, fleurit et se révèle enfin, fruit dépouillé de toute écorce, pour ce qu'elle est : juive. Et elle ne peut le faire que par la grâce de la dispersion d'Israël, grain semé parmi les nations qui, par lui, se transforment en lui. Chez Maïmonide, le christianisme et

---

5. Moïse Maïmonide, « Épître au Yémen », dans *Épîtres*, Verdier, Lagrasse, 1983, p. 59.

l'islam sont erreur et mensonge, mais malgré eux mêlés de vérité, et préparent contre toute attente à l'avènement du vrai. Chez tous deux, christianisme et islam ont ainsi valeur de « préparation messianique » : ils préparent les nations à la reconnaissance d'un monothéisme vrai. L'Autre chrétien et l'Autre musulman sont ainsi cooptés. Ils sont en marche, même s'ils n'en ont pas conscience, vers la résolution de toutes les altérités et de tous les conflits...

En terre musulmane, cette implication du tiers chrétien dans le rapport que le juif médiéval construit avec le musulman s'observe ainsi à tous les niveaux : politique, socioéconomique, géostratégique, pourrait-on dire, mais tout autant théologique, ou historico-messianique. Le ménage à deux cache un ménage à trois. Et le troisième permet d'instituer une médiation, de sublimer le face-à-face polémique en dialogue authentique, de dépasser la confrontation pour penser le partage, voire pour dessiner une communauté de projet. Mais cette intervention du tiers positif et médiateur s'observe au Moyen Âge encore à un autre niveau.

### **La médiation du tiers « païen »**

La rencontre du judaïsme médiéval avec la culture arabo-islamique fut extraordinairement féconde – au moins pour le judaïsme. Le statut très particulier que l'islam a reconnu au Coran et à sa langue, l'arabe, a eu un impact immédiat sur la manière dont les juifs en sont venus eux-mêmes à valoriser leurs Écritures, et leur langue, l'hébreu. Une science philologique hébraïque nouvelle se développe, de même qu'une poésie hébraïque inédite (profane et religieuse), et toutes deux prennent exemple sur des précédents et des modèles arabes. Le poète juif espagnol des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles Moïse Ibn Ezra reconnaît sans fausse gêne ce principe d'*imitation* (notamment des Arabes) qui préside au développement de la culture juive dans l'Exil. Inédit dans le judaïsme rabbinique, ce souci central de la Bible comme langue, comme littérature, comme pilier de l'identité juive, comme source d'une valorisation de soi parfois arrogante semble typiquement judéo-arabe. Or

cette valorisation de soi est le fruit d'une émulation – et paradoxalement d'une imitation de l'Autre non juif, de l'Arabe et du musulman. Reste que l'imitation de l'Autre comme modalité paradoxale d'affirmation de soi fonctionnera d'autant mieux qu'elle usera, elle aussi, de la médiation d'un tiers. Or ce tiers, sur le plan philosophique, sera un tiers « païen ».

Ses dissensions internes, sa confrontation au judaïsme et au christianisme comme au dualisme manichéen ont rapidement amené l'islam à se doter d'une théologie rationnelle qui est aussi une apologie défensive, le *Kalam*<sup>6</sup>. Au VIII<sup>e</sup> siècle, le *Kalam* devient le fer de lance d'un islam rationaliste, décidé à combattre avec les armes de la raison tous ses adversaires doctrinaux, et par ailleurs vivement critiqué par l'orthodoxie traditionaliste. Or le *Kalam* s'affirme très vite comme une réalité transconfessionnelle et l'on voit apparaître un *Kalam* juif. Les juifs ont adopté l'arabe comme langue vernaculaire ; leurs intellectuels ont accès aux travaux des théologiens musulmans ; et le judaïsme doit lui aussi faire face à des problèmes internes et aux défis que lui lancent les grands systèmes religieux concurrents. C'est Saadia Gaon, au X<sup>e</sup> siècle, qui donnera ses lettres de noblesse au *Kalam* juif avec son *Livre des croyances et des opinions*, qui constitue l'une des premières présentations et justifications rationnelles des principes du judaïsme.

Le *Kalam* n'est toutefois pas encore complètement assimilable à une pratique philosophique. Mais lorsqu'il s'implante en Orient, l'islam entre en contact avec la philosophie grecque cultivée dans les milieux païens de Harran et parmi les chrétiens de Syrie et de Perse. Entre le VIII<sup>e</sup> et le X<sup>e</sup> siècle, sous l'impulsion du califat abbasside de Bagdad, une formidable entreprise de traduction met à la disposition des intellectuels de toutes confessions un corpus considérable de classiques grecs antiques. Prenant appui sur ce corpus, une philosophie arabo-musulmane se développe en Orient, puis, à partir du XI<sup>e</sup> siècle, en Espagne musulmane. C'est dans cet essor de la pensée musulmane que la philosophie juive puise l'essentiel

---

6. En arabe, « discours », « argument ».

de ses forces et trouve les plus vénérés de ses modèles. L'héritage gréco-arabe est repensé, assimilé, mais cette fois c'est à la vérité du judaïsme qu'est confrontée la vérité des philosophes. Cet héritage est d'ailleurs d'autant mieux accepté que se développe un véritable mythe de la science perdue. Aristote aurait en fait été l'élève de Moïse, et les juifs médiévaux se mettant à l'école des Arabes, eux-mêmes disciples des Grecs, ne feraient que recouvrer un bien égaré, d'origine et de nature indiscutablement juives...

Du IX<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle, le système de référence de la philosophie juive est un néoplatonisme médiéval s'alimentant à la lecture de Plotin et de Proclus. Cette école fleurit d'abord à Kairouan, mais c'est en Espagne musulmane qu'elle connaît son heure de gloire aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles avec des hommes comme Salomon Ibn Gabirol ou Abraham Ibn Ezra. Certaines productions majeures du judaïsme ibérique de cette époque n'entrent cependant pas exactement dans ce cadre, et même y réagissent. Ainsi Bahya Ibn Pakuda (seconde partie du XI<sup>e</sup> siècle), auteur d'une *Introduction aux devoirs des cœurs* qui doit autant au néoplatonisme et au *kalam* mu'tazilite qu'aux mystiques arabes et à leur théologie ascétique. Ou encore Judah Halévi, déjà cité, dont le *Livre de la réplique et de la preuve en faveur de la religion méprisée*, plus connu sous le titre de *Kuzari*, comporte une sévère critique de la philosophie et de ses prétentions.

Suivant avec quelque retard une évolution amorcée en monde musulman, les penseurs juifs vont bientôt se rapprocher d'un aristotélisme de plus en plus pur – que du moins ils imaginent tel – et très dépendant de l'interprétation qu'en ont donnée les grands commentateurs arabes. En même temps que s'affirme cette tendance, la tension se fait plus forte entre foi positive et philosophie, entre traditionalistes fidéistes et penseurs rationalistes. L'œuvre d'un Maïmonide marque l'apogée de cette évolution, et les résistances que de larges secteurs du monde juif lui opposent bientôt signalent les débuts du lent reflux d'un universel et d'une rationalité philosophique et scientifique appris chez les Grecs et enseignés par les Arabes.

L'aventure ne s'arrête pourtant pas là. À partir du XIII<sup>e</sup> siècle, les progrès de la *Reconquista* en Espagne et l'émergence de

centres philosophiques actifs et non arabophones en France méridionale et en Italie modifient les conditions d'exercice de la pratique philosophique. Les grands classiques de la philosophie grecque ancienne, les commentateurs musulmans d'Aristote, les principaux représentants de la pensée et de la science islamique et juive produite en arabe deviennent peu à peu, grâce à des traducteurs hébraïques, accessibles à un public juif élargi. C'est désormais en hébreu, dans l'ombre de Maïmonide et subissant une influence croissante de l'averroïsme, que sont écrites les œuvres originales des intellectuels juifs d'Espagne chrétienne, de France méridionale ou d'Italie.

Et c'est précisément à ce moment clé de l'histoire culturelle du judaïsme médiéval que les juifs vont jouer un rôle non négligeable dans le transfert, en Occident chrétien, de tout le bagage culturel gréco-arabe. En Espagne chrétienne, des savants juifs, dont le bilinguisme (arabe et espagnol) est particulièrement apprécié, sont associés à une remarquable entreprise culturelle assurant en quelques décennies le passage cette fois au latin d'une notable partie du corpus philosophique gréco-arabe. Initié dans la Tolède reconquise de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle, ce processus se poursuit au XIII<sup>e</sup> siècle. Et au début du XIV<sup>e</sup> siècle encore, le juif Kalonymos ben Kalonymos ben Méïr d'Arles traduit Averroès, commentateur musulman d'Aristote, pour un souverain angevin chrétien, Robert V le Sage...

Ce que les Arabes musulmans avaient appris des païens et des chrétiens d'Orient, ce que les juifs avaient appris des Arabes musulmans, les chrétiens d'Occident s'aidaient ainsi des juifs pour l'apprendre à leur tour. À chaque étape de cette histoire, l'héritage transmis s'était enrichi de strates nouvelles, et chacun avait su puiser dans l'universel gréco-païen de quoi partager avec l'autre – en même temps que de quoi se construire et s'affirmer soi-même.

Alors, ce moment judéo-arabe et judéo-musulman de l'histoire juive médiévale, enfer ou paradis ? Écoutons les acteurs eux-mêmes. Le poète Moïse Ibn Ezra, pour commencer. Témoin à deux reprises des effets dévastateurs du fanatisme musulman dans sa Grenade natale, ayant subi de plein fouet

les effets de l'hostilité almoravide à la philosophie et aux lettres, et contraint de se réfugier en Espagne chrétienne, Moïse Ibn Ezra, à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, n'en garde pas moins une nostalgie profonde des « demeures magnifiques » de son Andalousie natale, « la plus exquise des contrées », et ne voit guère en la Castille que « le pays d'un peuple inique, méprisé de Dieu et maudit de l'homme <sup>7</sup> ». Paradoxal, évidemment. Moïse Maïmonide ne l'est pas moins. Médecin, philosophe et juriste juif du XII<sup>e</sup> siècle, habitué de la cour du vizir de Saladin, l'un des chefs incontestés de la communauté juive égyptienne, Maïmonide ne peut oublier, lui, les heures sombres de son enfance et de sa jeunesse, à Cordoue puis à Fès, sous le joug impitoyable des Almohades : « Il n'y a pas eu de nation plus hostile qu'elle [la nation ismaélite], ni de nation qui ait fait preuve de méchanceté systématique pour nous humilier, nous rapetisser et nous détester comme eux [les Ismaélites] <sup>8</sup>. » Paradoxe encore.

Les médiévaux, on le voit, y compris les plus engagés dans l'appropriation juive de l'héritage culturel arabo-musulman, ont cultivé de l'expérience juive en terre d'islam une perception ambiguë. Et sans doute ne devons-nous pas nous-mêmes céder à la fascination d'âges d'or réels ou supposés, ni verser dans l'évocation complaisante d'un Moyen Âge obscur, violent et sanguinaire. Reconnaître la complexité de cette histoire est le meilleur moyen de proposer à ceux qui veulent bien la découvrir quelques repères pour aujourd'hui.

La tâche n'est évidemment pas aisée en un temps où l'on préfère les face-à-face réducteurs et où ce tiers médiateur dont j'ai à plusieurs reprises signalé les mérites ne semble guère avoir de place. Un temps où l'Occident se plaît à se penser comme l'héritier d'Athènes et de Jérusalem, et oublie allégrement Bagdad et Cordoue. Un temps où le fondamentalisme musulman voit dans ces médiévaux pétris de culture

---

7. Paul B. Fenton, *Philosophie et exégèse dans Le Jardin de la métaphore de Moïse Ibn 'Ezra, philosophe et poète andalou du XI<sup>e</sup> siècle*, E. J. Brill, Leyde, 1997, p. 19-20.

8. Moïse Maïmonide, « Épître au Yémen », *op. cit.*, p. 105.

grecque et de sens critique les auteurs d'une trahison du pur islam des origines. Un temps où un certain communautarisme juif voudrait nous faire croire que le judaïsme ne fut jamais plus grand que lorsqu'il ne fut que lui-même – ce qu'il ne fut jamais, en vérité. La tâche est ardue, certes. Raison de plus pour s'y mettre.

# Être juif en terre d'islam (XVIII<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècle)

---

MICHEL ABITBOL

## L'amorce d'un long déclin

À mesure que l'on pénètre dans le xvii<sup>e</sup> siècle, l'Empire ottoman, et avec lui l'ensemble du monde musulman, a le plus grand mal à préserver son intégrité territoriale et ses acquis politiques et économiques. C'est l'amorce d'une longue période de décadence qui s'aggrave au cours du xviii<sup>e</sup> siècle et entraîne dans son sillage le déclin des communautés d'Orient, un déclin précipité par les agissements du faux messie Sabbetaï Zvi (1626-1678) et la déconfiture de son mouvement.

Dans ce contexte, l'impression qui se dégage de la lecture des sources concernant les juifs en terre d'islam, aux xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles, est celle de communautés en état d'épuisement physique et intellectuel. L'« embellie » sépharade due à l'arrivée des juifs expulsés d'Espagne en 1492 n'est plus qu'un lointain souvenir et les disciples des grands maîtres venus de la péninsule Ibérique, s'étant transformés entre-temps en une sorte d'oligarchie religieuse fermée, sans grande notoriété spirituelle, s'autoperpétuent de génération en génération.

Ethnicisation des différences religieuses et enfermement social – volontaire ou imposé – des *dhimmi*-s, les non-musulmans « protégés », semblent être devenus un peu partout les traits caractéristiques de la vie publique en pays d'islam. Un tel état de choses a réduit au minimum les échanges culturels autres que folkloriques entre la majorité musulmane et la minorité juive qui, en Turquie par exemple, a refusé obstinément d'adopter la langue du pays et continué à parler en judéo-espagnol principalement. Si l'on excepte les

rare exemples de textes laissés par des convertis juifs passés à l'islam, toute interaction intellectuelle semble avoir cessé complètement entre lettrés juifs et musulmans, bien que par moments soufis musulmans et kabbalistes juifs donnent l'impression d'avoir puisé ensemble dans le même fonds d'images et de symboles mystiques. Au Maroc, où le culte des saints est commun aux juifs et aux musulmans, les cas ne sont pas rares de lieux sacrés vénérés par les deux communautés, mais cela ne constitue pas, loin de là, le signe évident d'une symbiose culturelle véritable, chaque groupe vivant, en règle générale, dans l'ignorance et l'incompréhension des valeurs et de la religion de l'Autre. Juifs et musulmans ne forment pas cependant des unités étanches car il y a toujours eu, entre eux, échanges de services et de biens et ils n'ont jamais cessé d'avoir divers lieux privilégiés de rencontre – marchés, caravansérails, bains publics, ensembles musicaux.

Conséquence de multiples déséquilibres économiques, politiques, militaires et culturels, le fossé entre les pays d'islam et l'Europe devient pendant ce temps irréversible. Présente sur toutes les mers à partir du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle et inondant de ses marchandises les grandes villes d'Afrique du Nord et du Proche-Orient, l'Europe tire profit de sa supériorité militaire et économique écrasante pour obliger les pays musulmans à se réformer en modifiant notamment le statut des minorités ethnico-religieuses vivant sur leur sol. Elle sera épaulée dans cette entreprise par une petite couche de réformateurs autochtones qui, prenant conscience du mauvais état de leurs pays, voudront en enrayer le déclin en modernisant leurs structures administratives et en s'ouvrant à la culture occidentale.

## Une ère de réformes

C'est ainsi que le sultan ottoman Abdul Medjid I<sup>er</sup> signe, le 3 novembre 1839, le *Hatt-i-Chérief* ou rescrit impérial de Gulhané, annonçant la mise en chantier des *Tanzimat* (réformes) ainsi que l'établissement, sur de nouvelles bases, des relations entre l'État et ses sujets, sans distinction de reli-

gion ni de nationalité. Tous les sujets ottomans sont désormais appelés à faire preuve de loyauté à l'égard de l'Empire, qui maintient cependant la structure ethnico-religieuse des *millet-s* – ou communautés confessionnelles –, ce qui aura pour conséquence paradoxale de donner un coup de fouet aux différents particularismes ethniques, nationaux et religieux, au moment même où tous les Ottomans sont supposés devenir de loyaux citoyens.

Guettant la moindre occasion de faire avancer leurs intérêts, les puissances européennes s'engouffrent dans la brèche ainsi ouverte au sein de l'édifice ottoman pour accroître le nombre de leurs « clients » parmi les différents *millet-s*. Ainsi, depuis le retrait de Muhammad Ali de Syrie, la France jette son dévolu sur les maronites libanais, dont elle devient la protectrice attitrée, tandis que les Anglais agissent de même à l'égard des Druzes et des diverses congrégations protestantes. Ce qui a pour conséquence directe d'attiser les tensions entre les différentes communautés religieuses et de provoquer, comme au Liban, de très graves conflits entre chrétiens et musulmans. Au même moment, la Russie cherche à se prévaloir de « droits » similaires vis-à-vis des orthodoxes de Terre sainte, allant jusqu'à réclamer en 1853 la garde des Lieux saints de Jérusalem. La France et l'Angleterre réagissent en déclenchant la guerre de Crimée, qui coûtera la vie à des dizaines de milliers de soldats européens et ottomans entre 1854 et 1856.

La Sublime Porte, qui, cette fois, n'a pas été acculée à faire de nouvelles concessions territoriales, est priée néanmoins par la conférence de Paris d'accélérer le processus des réformes. Un nouveau rescrit impérial (*Hatt-i-Humayoun*) est ainsi promulgué, le 18 février 1856, à Istanbul. Rédigé dans une langue plus moderne et plus laïque que le *Hatt-i-Chérif* de Gulhané, ce texte confirme notamment l'abolition, en 1855, de la *djizya* (taxe de capitation payée par les non-musulmans), établit l'égalité complète entre tous les sujets musulmans et non musulmans de l'Empire et garantit à ces derniers le respect de leur liberté de culte ainsi que le droit d'administrer leurs biens sans le moindre obstacle. Le *Hatt-i-Humayoun* leur permet notamment d'ériger de nouveaux

édifices religieux et de servir dans l'armée. Ainsi, pour la première fois en terre d'islam, chrétiens et juifs sont-ils autorisés à effectuer leur service militaire aux côtés de leurs concitoyens musulmans, à moins qu'ils ne préfèrent payer à la place un impôt spécial, le *bedel i-askéri*, appelé lui-même à disparaître lors de la prise du pouvoir par les Jeunes-Turcs, en 1909.

Ce nouveau développement fut accueilli avec satisfaction par les puissances européennes. Et le texte ottoman proclamant l'émancipation des non-musulmans fut contresigné par la Russie tsariste elle-même qui, chez elle, était bien loin d'appliquer à sa propre population juive les droits dont elle réclamait l'octroi, par l'Empire ottoman, à ses minorités non musulmanes.

Suivant l'exemple ottoman, la Tunisie s'engage, dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, dans un mouvement de réformes similaire d'une grande envergure. Prenant pour modèle le *Hatt-i Humayoun*, Mohammed Bey promulgue, le 9 septembre 1857, le *Ahd al-Aman* ou « Pacte fondamental » qui garantit la sécurité de tous les habitants de la Régence, reconnaît l'égalité des droits entre tous les sujets tunisiens, sans distinction de religion, proclame la liberté de culte pour tous et lève pour les juifs l'obligation de porter des signes vestimentaires distinctifs, ainsi que tous les impôts spéciaux, dont la *djizya*.

Préparée de longue date, la publication du *Ahd al-Aman* avait été précipitée par un incident relativement mineur, l'affaire Batto Sfez, du nom d'un charretier juif qui, en juin 1857, est condamné à mort pour avoir blasphémé contre le nom du Prophète. Son exécution – en dépit de toutes les démarches effectuées en sa faveur auprès du Bey par les notables juifs et par les représentants consulaires en poste à Tunis – est suivie par une série de violences antijuives. Tirant avantage de ces événements, Napoléon III exige du Bey d'appliquer aux non-musulmans les mêmes textes que ceux adoptés à Istanbul et ordonne à l'escadre française de Méditerranée de croiser devant Tunis.

Comme lors de l'affaire de Damas en 1840, qui avait été marquée par l'intervention des notables juifs de France et d'Angleterre en faveur de leurs coreligionnaires de Syrie,

cet événement vint confirmer l'image nouvelle des juifs autochtones dans l'opinion musulmane. De moins en moins considérés comme un isolat ethnico-religieux sans grande importance, coupé de la société globale autant que du monde extérieur, ils apparaissent désormais comme appartenant à un ensemble très remuant, le judaïsme mondial, entité encore floue dans les imaginations mais dont les grands centres se trouvent en Europe et utilisent désormais leur immense influence sur les gouvernements de leurs pays respectifs pour intervenir au moindre gémissement des juifs.

En témoigne encore la visite à Marrakech en 1864 du grand philanthrope juif Moses Montefiore, accouru à bord de la frégate royale britannique « La Magicienne » pour secourir les juifs du Maroc et demander, sans trop d'égards pour le Sultan, de modifier leur statut légal suivant les clauses libérales des *Tanzimat*. Rejetant courtoisement la revendication de son visiteur, le monarque chérifien lui remet un *dahir* (décret), un texte n'innovant en rien et réitérant la législation en vigueur, mais néanmoins mal accueilli par l'élite religieuse marocaine qui y voit le fruit amer de l'intrusion de l'Europe dans les affaires internes du pays, effectuée de surcroît par le truchement des Rothschild.

### Juifs et musulmans à l'heure des ingérences occidentales

Sans doute les juifs n'ont-ils pas considéré avec la même gravité que leurs voisins musulmans l'expansionnisme européen, ni ressenti avec la même détresse qu'eux la perte graduelle par ces pays de leur indépendance. Bien au contraire, écrira à ce sujet le grand ministre réformateur tunisien Khayreddin, dans une envolée plutôt ambiguë : « L'homme qui a perdu l'espoir d'être garanti par la loi du pays, dans sa personne, dans ses biens et son honneur, se donne volontiers à celui qu'il croit le plus capable de le protéger, et il cherche même en obtenant protection l'occasion de se venger, particulièrement lorsqu'il n'est pas de la même race et de la même religion que le gouvernant. »

Pris en charge par d'importantes organisations juives européennes intervenant en leur faveur auprès des puissances européennes au moindre problème, telles que l'Alliance israélite universelle<sup>1</sup> ou l'Anglo-Jewish Association, les juifs en ont profité pour essayer d'échapper, autant que faire se pouvait, à leur condition de *dhimmi*-s. Longtemps avant la colonisation, en effet, le statut juridique et politique des juifs a sensiblement évolué dans de nombreux pays musulmans, en particulier ceux appartenant à l'aire ottomane. Au point de devenir incomparablement meilleur que celui de leurs coreligionnaires d'Europe centrale et orientale, des deux millions et demi de juifs de Russie notamment qui allaient bientôt subir les pires pogroms de leur histoire.

Une fois émancipés, les juifs des pays musulmans, à l'inverse de leurs coreligionnaires européens, n'ont néanmoins pas fait preuve, en règle générale, de beaucoup de volonté pour s'intégrer culturellement et socialement à la société environnante et n'ont partagé avec leurs voisins musulmans ni les mêmes appréhensions ni les mêmes hantises vis-à-vis de l'impérialisme occidental. Ajoutée au parrainage des institutions juives européennes, cette aliénation va les rendre plus suspects encore aux yeux d'une bonne partie de la population qui aura tendance à les considérer, globalement, comme des agents plus ou moins conscients de cet impérialisme. Une accusation suffisamment grave pour les exclure assez naturellement des toutes nouvelles idées de « *watan* » (patrie) et de « *oumma* » (nation) qui commencent à prendre corps chez les lettrés arabes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du siècle suivant.

Tous ces changements ne devraient pas faire oublier cependant qu'à côté de petits noyaux de juifs qui sont parvenus à améliorer leur situation économique et politique du fait de l'expansionnisme européen, de larges segments de la population juive, au Maghreb comme au Mashreq, ont continué, comme par le passé, à vivre dans la plus grande précarité.

---

1. Institution créée à Paris en 1860 qui se dévoua à la cause de l'éducation des juifs orientaux et méditerranéens.

Jamais, en effet, la condition juive en terre d'islam n'a été aussi diverse que depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Partout ont coexisté simultanément divers modes de relations judéo-arabes, des plus harmonieuses aux plus hostiles. Cette diversité, qui prend des allures chaotiques sous l'effet du premier choc de la modernisation, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, a ainsi conféré une grande fluidité aux relations judéo-musulmanes qui vont, de la sorte, changer fréquemment d'aspect selon une série infinie de facteurs politiques, écologiques, culturels, etc. Au point de créer, à travers le monde musulman, une véritable mosaïque de micro-situations souvent dissemblables, mais jamais exclusives, ayant ceci en commun d'être toutes ou presque très éloignées des rigides prescriptions ayant régi jusque-là le statut des non-musulmans.

Feignant d'ignorer les bouleversements accompagnant la présence européenne, les oulémas traditionalistes du Maroc continueront d'ailleurs d'invoquer le « Pacte d'Omar » pour refuser aux juifs de Fès, en 1836 puis en 1898, le droit de construire des bains publics dans leur *mellah* (quartier juif) afin de les maintenir dans l'état d'« avilissement » recommandé par la tradition. « Avilissement » et « abaissement » sont aussi les termes qui reviennent le plus souvent chez les imams zaydites du Yémen qui, jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, convertissent de force les enfants juifs orphelins de père et de mère. Plus à l'est, en Perse, la conversion forcée a été aussi le lot des deux mille juifs de la communauté de Mashad, en 1839, à la suite d'un incident banal impliquant un guérisseur juif accusé d'avoir blasphémé contre l'islam.

Colportés d'un bout à l'autre du bassin méditerranéen, ces événements et d'autres de même nature donnèrent l'impression que la condition juive restait désastreuse dans les pays ou dans les régions où l'influence européenne demeurait inopérante. On en conclut vite que la présence européenne constituait à elle seule la meilleure garantie de salut pour les juifs, lesquels vont ainsi s'éloigner de plus en plus de leurs concitoyens musulmans.

Pourtant, grâce à l'expansion de l'instruction générale et à l'apparition des premières élites occidentalisées, l'intérêt des uns pour la civilisation des autres est devenu plus répandu

que jamais. Les fondements de la religion juive et les origines de la langue hébraïque ont ainsi fortement intrigué les collaborateurs du journal réformiste égyptien *Al-Manar* créé en 1898 par Muhammad Rashid Rida.

Mais comme on n'allait pas tarder à s'en rendre compte, si elle a bel et bien réduit dans la plupart des pays les écarts juridiques séparant les musulmans de leurs concitoyens chrétiens et juifs, l'occidentalisation a généré par ailleurs de nouveaux types de tensions interethniques. La ségrégation de l'habitat a continué à être de règle partout et rares ont été les enfants des uns qui ont fréquenté les écoles des autres ou partagé leurs loisirs, et plus rares encore les juifs qui ont choisi l'arabe, le turc ou le persan comme langues d'enseignement pour leurs enfants à la place du français, de l'anglais ou de l'italien que leur prodiguaient généreusement les institutions juives européennes, congréganistes ou missionnaires protestantes.

Il n'est pas indifférent de souligner que, parallèlement à ce processus de « désarabisation » des juifs, on assiste au même moment, mais dans un registre tout à fait différent, à une sorte de « déjudaïsation » de la tradition musulmane. La littérature des *Isra'iliyat*<sup>2</sup> qui a servi pendant des lustres de source d'inspiration inépuisable à des générations d'exégètes musulmans fera les frais de ce purisme. Passée au crible de la critique moderniste, l'origine juive de ses principaux auteurs-transmetteurs – celle en particulier du « trio juif » Ka'b al-Ahbar, Wahb ibn Munabbih et Abd Allah b. Saba – est tenue pour responsable du caractère souvent « irrationnel » et fantastique de cette littérature qui aurait dénaturé la tradition musulmane. D'abord prudemment mise en cause pour son « irrationalisme » par Muhammad Abduh (1850-1905), elle est critiquée de façon plus explicite par son principal disciple, Muhammad Rashid Rida, qui fulmine de rage contre l'apport des convertis juifs et persans qui y ont ajouté, à

---

2. Fonds textuel d'origine juive, constitué de récits relatifs à l'histoire des prophètes bibliques ou à celle, plus générale, des *Banu Isra'il* (les Fils d'Israël), et dans lequel ont puisé aussi bien les exégètes du Coran que les mystiques ou les conteurs populaires.

ses dires, des éléments apocryphes non musulmans. Rida en veut pour preuves les récits fabuleux sur la vie des prophètes bibliques racontés par Ka'b al-Ahbar et ceux en rapport avec la sortie d'Égypte transmis par Wahb ibn Munabbih. Quant au troisième larron, Abd Allah b. Saba, le chef de file du mouvement de la Salafiyya<sup>3</sup>, se borne à rappeler son rôle funeste dans le meurtre du calife Uthman.

C'est cependant à l'un des élèves les plus talentueux de Rida, Mahmud Abu Rayya, qu'il reviendra, quelques années plus tard, de s'attaquer systématiquement au caractère pernicieusement juif des *Isra'iliyat*. En 1946, il publie un article au titre retentissant : « Ka'b al-Ahbar est le premier sioniste », dans lequel il dénonce non seulement le rôle joué par Ka'b dans la constitution de la littérature des *Isra'iliyyat* mais aussi son « sionisme », puisque, selon lui, Ka'b aurait songé à assassiner Umar, le conquérant de la Palestine et de Jérusalem au nom de l'islam. Mais le deuxième calife serait parvenu à le mettre doublement en échec, d'abord en détruisant le rêve juif de la Terre promise et ensuite en préservant dans sa pureté originelle la doctrine islamique transmise par le Prophète. Ka'b ne se serait pourtant pas avoué vaincu puisque, à la mort de Umar, il se serait vengé de son célèbre adversaire en « truffant » les hadiths de traditions orales infondées et de faux récits tirés de la Bible et d'autres sources juives. Citant Ibn Taymiyya, Abu Rayya accuse Ka'b de s'être laissé aller à ses penchants juifs en mettant malicieusement dans la bouche du Prophète des louanges à la gloire de... Jérusalem.

Il est indéniable qu'on a affaire, au cours de cette période, à une mutation profonde de l'image du juif. Sans jamais entièrement disparaître, sa perception traditionnelle comme adversaire religieux a progressivement cédé le pas à celle du rival politique, d'abord sous les traits d'agent plus ou moins conscient de l'impérialisme européen, puis sous ceux, plus disgracieux encore, de collaborateur empressé du colonialisme français, britannique ou italien.

---

3. Mouvement de retour à la période de formation de l'islam pour en retrouver la pureté originelle.

Pourtant, lorsque à la fin des années 1870 l'Égypte tombe sous la coupe de ses créanciers européens, c'est un journaliste juif, Jacob Sanu'a qui clame haut et fort, à la face du monde, le slogan « l'Égypte aux Égyptiens ». Né au Caire en 1839 et ami très proche des réformateurs Jamal al-Din al-Afghani et Muhammad Abduh, il sera, jusqu'à sa mort en exil à Paris en 1912, le pourfendeur infatigable de la conquête britannique de la vallée du Nil. Rien dans l'écriture de Sanu'a, ni dans ses amitiés, ni dans sa vie privée, ne pouvait laisser deviner ses origines juives. En cela, il est vrai, il n'est pas très différent de beaucoup de nationalistes arabo-chrétiens contemporains. Mais contrairement à Sanu'a qui reste un cas isolé dans l'histoire des juifs des pays arabes, ses contemporains *dhimmi*-s de confession chrétienne font école dans leurs communautés et encouragent avec beaucoup de succès leurs coreligionnaires à militer dans le mouvement nationaliste arabe.

Rien de comparable chez les juifs des pays arabes qui, en règle générale, tournèrent le dos aux idéologies nationalistes. Il est vrai qu'en cette veille de l'ère coloniale tout n'était pas définitivement joué et que les nouvelles identités étaient encore floues. La preuve en est qu'au lendemain du premier congrès arabe de Paris, en 1906, le journal nationaliste de Damas *Al-Hayat* se choisit le plus naturellement du monde un rédacteur en chef de religion juive, Elias ou Eliahu Sasson – futur ministre israélien de la police – qui remplira cette fonction jusqu'en 1923.

À cette date, la déclaration Balfour avait six ans déjà et juifs et musulmans étaient entrés depuis longtemps dans l'ère coloniale. Deux facteurs, colonialisme et sionisme, ajoutés à l'irruption du nationalisme radical, vont éloigner inexorablement les juifs des Arabes au cours de l'entre-deux-guerres et dans les années qui suivront.

## L'époque coloniale

Préparée par une longue période d'infiltration et de pressions en tous genres, la colonisation européenne du monde arabo-musulman a commencé par la conquête française de

l'Algérie en 1830, suivie plus d'un demi-siècle plus tard par celle de la Tunisie en 1881, par l'occupation britannique de l'Égypte en 1882, par l'entrée des Italiens en Libye en 1911, par la conquête du Maroc par la France et l'Espagne en 1912 et enfin par la mise sous mandat britannique et français de tous les pays du Levant à la fin de la Première Guerre mondiale.

De la façade atlantique du Maroc à la vallée du Tigre et de l'Euphrate, on a désormais affaire à un judaïsme différent de celui des périodes précédentes. Un judaïsme plus « visible » et plus remuant surtout, du fait notamment de sa croissance démographique stupéfiante et de sa concentration dans un nombre restreint d'agglomérations, généralement à forte population européenne. Bien que ne dépassant nulle part plus de 3 % de la population, les juifs constituent près de 25 % des habitants de Bagdad, où vivent 60 % de la population judéo-irakienne. 90 % des juifs égyptiens résident à Alexandrie et au Caire où ils représentent une proportion non négligeable de la population des deux villes. Il en est de même pour 60 % des juifs de Libye et de Tunisie qui habitent respectivement Tripoli et Tunis, ainsi que pour la moitié des juifs d'Algérie concentrés à Alger, Oran et Constantine. Au Maroc, plus de 50 % de la population juive vit dans les cinq grandes villes du pays, Casablanca, Marrakech, Fès, Meknès et Rabat. Moins de 10 % seulement des juifs marocains habitent en milieu rural, mais rares sont les cultivateurs parmi eux. À la campagne comme en ville, les juifs exercent généralement des activités typiquement urbaines, telles que le commerce, l'artisanat, etc.

Ce déséquilibre social entre juifs et musulmans, que l'on constate aussi dans de nombreux autres domaines, est l'un des aspects les plus significatifs du mouvement d'occidentalisation qui s'est emparé de la société juive avec la pénétration européenne du début du XIX<sup>e</sup> siècle et qui s'est poursuivi avec davantage d'ampleur encore à l'époque coloniale. Entrant de gré ou de force dans ce processus, les juifs subissent par ailleurs de plein fouet les conséquences politiques du patronage culturel judéo-européen.

Le judaïsme d'Algérie est ainsi, dès 1830, solidement pris en main par les juifs de France qui, sans lui demander son avis, vont le faire passer par le même chemin que celui qu'ils

avaient eux-mêmes parcouru, à partir de 1791, sur la voie de l'émancipation et de l'intégration. Rapidement « consistorialisés » (dès 1845), puis naturalisés français (par le décret Crémieux, en 1870) et dépouillés de toutes leurs structures communautaires traditionnelles, les juifs algériens finissent par devenir des « expatriés » à l'intérieur du pays où ils vivent depuis des siècles. Leur accession à la nationalité française est une nouvelle « sortie d'Égypte », dira à leur propos, en 1860, Adolphe Crémieux, principal artisan de cette naturalisation : « L'Égypte, c'est Alger, Alger pour mes malheureux frères, la terre de servitude dont ils sont affranchis depuis trente ans à peine. Et depuis cette époque, regardez les progrès qu'ils ont faits... entre eux et les Arabes la distance intellectuelle est immense... Ils veulent être français ; ils sont dignes de l'être et ils le seront bientôt <sup>4</sup>. »

Certes, l'exemple algérien ne se reproduira nulle part ailleurs dans toute son ampleur mais, du Maroc à la Syrie, l'irruption de l'Europe a bel et bien coupé les juifs de leurs voisins musulmans, suivant un mécanisme minutieusement démonté par Albert Memmi <sup>5</sup> et dont voici quelques illustrations.

Les juifs sont ainsi de plus en plus nombreux à quitter leurs quartiers traditionnels et à s'éloigner des zones d'habitation populaires musulmanes pour résider dans de nouveaux quartiers à population européenne. Au Maroc, près de la moitié des citoyens juifs des grandes villes abandonnent avant la Seconde Guerre mondiale le *mellah*, ses maisons vétustes et ses ruelles étroites, pour la « ville nouvelle ». Suivant un processus bien réglé, ils s'établissent dans un premier temps dans des quartiers intermédiaires, ni trop loin du quartier traditionnel où l'on a laissé vieux parents et lieux de culte, ni trop proches de la « ville nouvelle », habitée par les familles du Protectorat et les Européens que n'enthousiasme pas l'arrivée des nouveaux venus juifs et indigènes. En règle

---

4. Cité par Claude Martin, *Les Israélites algériens et la France*, 1936, p. 115-116.

5. Albert Memmi, *L'Homme dominé*, Gallimard, Paris, 1968, p. 58-59.

générale, peu de juifs choisissent de vivre en « *médina* » (quartier musulman) et ceux qui en ont caressé l'idée se sont heurtés, comme à Fès, à l'opposition véhémente des autorités françaises invoquant à ce sujet des raisons religieuses plus que douteuses. La même situation prévaut partout ailleurs dans le monde arabe. Le quartier juif, la *harat al-yahoud*, du Vieux-Caire a été abandonné depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par les catégories aisées et occidentalisées de la communauté qui ont décidé de s'établir dans les nouveaux quartiers résidentiels de Isma'liya, Tawfiqiya, Abbasiya et Héliopolis, où vivent beaucoup de coptes et d'Européens de même condition sociale.

Sur le plan social, l'apparition d'une classe moyenne juive de fonctionnaires, de techniciens et de professions libérales ainsi que l'extension de l'éducation européenne comptent parmi les grands changements de l'époque coloniale, creusant un écart de plus en plus profond entre juifs et musulmans. Ainsi, au Maroc et en Tunisie, le taux de scolarisation des enfants scolarisables est de l'ordre de 13 % chez les musulmans à la fin de l'époque coloniale, alors que chez les juifs il est respectivement de 60 % et de 90 %. En Algérie, il est quasiment de 100 % chez les juifs de nationalité française, alors qu'il atteint à peine 8 % chez les musulmans en 1944. Même écart en Libye, où 5 % à peine des musulmans parlent et écrivent l'italien en 1931 contre 44 % de juifs à Tripoli et 67 % à Benghazi. En 1914, on compte à Tunis quatre ving-dix reçus au baccalauréat. Parmi eux, vingt-sept juifs – dont douze futurs médecins et neuf futurs avocats – contre cinq musulmans seulement <sup>6</sup>.

En Égypte, où 75 % environ des enfants juifs sont scolarisés vers 1937, l'arabe n'est pas la langue de culture de l'écrasante majorité des juifs du pays, qui parlent surtout le français. C'est seulement à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale que la langue arabe – totalement absente

---

6. Élie Cohen-Hadria, « Les Juifs francophones dans la vie intellectuelle et politique de Tunisie entre les deux guerres », in Michel Abitbol (dir.), *Judaïsme d'Afrique du Nord aux XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Institut Ben Zvi, Jérusalem, 1980, p. 52.

des programmes d'enseignement de l'Alliance israélite universelle au Maghreb – devient l'une des trois langues officielles de la communauté du Caire, les deux autres étant le français et l'anglais. La situation n'est guère différente en Syrie et au Liban où le français constitue la langue de communication principale des juifs des deux pays.

Les yeux étaient tournés vers l'Europe et l'obtention d'un passeport étranger continua à galvaniser les esprits pendant toute l'époque coloniale. Moins enracinée dans son pays que toutes les autres communautés nord-africaines, la communauté égyptienne était constituée majoritairement de ressortissants étrangers ne partageant ni la langue, ni les conditions de vie de la société égyptienne en général. En 1917, 22 % seulement des juifs du pays sont de nationalité égyptienne. Ils seront 33 % dix ans plus tard et ce n'est qu'avec l'abrogation, en 1937, des capitulations<sup>7</sup> et l'élaboration de nouvelles définitions de la citoyenneté égyptienne que le nombre des naturalisés et des apatrides diminuera de façon substantielle.

En Tunisie, quelque 7 000 juifs obtiennent la nationalité française entre 1911 et la veille de la Seconde Guerre mondiale, et, jusqu'à la fin du Protectorat, un quart environ des juifs du pays passent du statut d'indigène à celui de citoyen français, rompant ainsi toute attache politique avec la société globale musulmane tout en n'étant pas assurés de trouver un bon accueil dans la société coloniale européenne.

L'aliénation politique mutuelle entre juifs et musulmans est appelée à s'aggraver au fur et à mesure que les élites occidentalisées des deux populations sacrifient au culte du panarabisme et du sionisme – deux idéologies nationalistes, foncièrement hostiles, qui se disputaient la même terre, la Palestine. Que ce soit en Syrie, en Irak et en Égypte, ou encore au Maroc, en Tunisie et même en Algérie, la question palestinienne va empoisonner les relations entre juifs et Arabes, au point de devenir, dès les années 1930, le principal abcès de

---

7. Conventions d'établissement passées avec les puissances étrangères pour les consuls et les marchands qui, dans le monde ottoman, notamment à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, ont été largement utilisées au profit des marchands occidentaux établis dans les échelles de l'Empire.

fixation de la tension intercommunautaire dans ces pays. Le congrès panislamique de Jérusalem, tenu en 1931, marque à ce sujet un véritable tournant dans les relations entre juifs et musulmans au Maghreb et au Levant. Il est suivi un peu partout dans ces régions de violentes manifestations antijuives dont les plus graves, celles de Constantine en août 1934, se soldent par des dizaines de morts et de blessés des deux côtés. Outre les slogans antisionistes qui sont devenus monnaie courante dans ce type de manifestations, on y remarque aussi l'apparition de thèmes inédits tels que ceux du « juif usurier » ou du « juif arrogant » venus tout droit des arsenaux de l'antisémitisme européen. Cette pérégrination de la phraséologie antisémite de l'aire culturelle européenne à l'aire culturelle proche-orientale est surtout palpable au Proche-Orient où les *Protocoles des Sages de Sion* sont diffusés très largement à partir des années 1920, suivis quelques années plus tard de la traduction en langue arabe du *Mein Kampf* d'Hitler, disponible dans les librairies de Bagdad dès le milieu des années 1930.

S'auto-excluant de la société globale musulmane, les juifs n'ont pas été accueillis pour autant à bras ouverts par la communauté coloniale européenne. En témoigne la violente vague d'antisémitisme d'émanation européenne qui a suivi la naturalisation générale des juifs d'Algérie en 1870. Né de la rencontre entre une certaine logique d'exclusion républicaine et la situation coloniale fondée sur une hiérarchie ethnico-religieuse rigide entre colons et colonisés, l'antisémitisme algérien est dès lors appelé à devenir une véritable idéologie de masse, mobilisant toutes les couches de la population pied-noir et reposant sur la négation absolue et permanente de la francité des juifs d'Algérie.

On peut y ajouter aussi – mais dans un tout autre registre – les efforts déployés par les autorités françaises en vue de freiner l'expansion de l'éducation française parmi les juifs du Maroc. Une trop rapide européanisation des juifs, a-t-on fait valoir dans l'entourage de Lyautey, outre qu'elle risque d'être mal vue par les musulmans, peut aussi être préjudiciable à l'avenir du protectorat.

Mais ces mauvaises dispositions à leur égard des autorités coloniales françaises n'ont guère freiné les nouvelles

générations juives dans leur élan vers la France et sa culture. Même les sionistes marocains qui, théoriquement du moins, auraient dû sacrifier à d'autres cultes, ont partagé cette foi inébranlable dans la France, comme l'écrit à ce propos en 1926 *L'Avenir illustré*, l'organe des sionistes marocains : « C'est au Maroc, sur cette terre libérée de tant d'oppression par la générosité de la France, que les juifs marocains doivent accomplir leur propre rénovation. L'idéal sioniste que nous n'avons cessé de faire vivre à leurs yeux s'accorde si parfaitement avec l'inspiration qu'ils puisent dans les traditions françaises implantées au Maroc, que c'est encore une manière de leur faire aimer la France que de leur parler de leur autre patrie spirituelle, la bienheureuse Jérusalem. »

Sans doute les lecteurs de *L'Avenir illustré* et ceux du deuxième organe de presse juif, ouvertement « assimilationniste », *L'Union marocaine*, ne représentent-ils qu'une infime partie de l'ensemble du judaïsme marocain. De larges couches de la population juive ont été à peine effleurées, entre les deux guerres, par l'influence française. Mais pour celles-ci aussi, la période coloniale n'en a pas moins été une période de « démarocanisation », une période de rupture avec la société globale.

Ethniquement compartimentée, la société coloniale n'a permis en effet aucun échange entre colonisés juifs et musulmans autre que ceux impliqués par les nécessités et les contingences de la vie. L'exception notoire à ce tableau fut le cas des juifs irakiens qui ont fait montre d'une réelle volonté de symbiose avec la société arabe environnante. Deux facteurs ont sans aucun doute déterminé la trajectoire historique particulière du judaïsme irakien : d'une part la nature peu contraignante du régime colonial britannique et d'autre part l'adoption par les responsables de la communauté de la langue arabe comme langue principale de culture – alors que, partout ailleurs en Orient, les juifs lui ont préféré les langues coloniales. Non sans raison, écrivains et dirigeants ont fait ressortir l'origine ancienne des juifs du pays, remontant à la destruction du Premier Temple de Jérusalem, soit avant le VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Par conséquent, l'Irak est la patrie des juifs autant que celle des Arabes. L'idéologie de l'« arabité »

ou de l'« irakité » des juifs continuera d'avoir des émules au sein de l'élite juive du pays, et ce jusqu'au milieu des années 1930, lorsque l'aggravation de la tension judéo-musulmane en Palestine va sonner le glas du mythe savamment entretenu par le roi Faysal (décédé en 1933) d'un État irakien multiconfessionnel. Sérieusement remis en question par le massacre des Assyriens, en 1933, ce rêve sera définitivement enterré après le massacre des juifs de Bagdad perpétré en juin 1941 par l'armée irakienne en déroute devant les troupes britanniques du général Wavell.

### Les juifs face aux nationalismes arabes

Ailleurs, juifs et musulmans ont constitué deux mondes séparés vivant chacun suivant son propre rythme intellectuel, social et politique. Deux mondes réciproquement peu au fait des débats de conscience et de l'agitation intellectuelle qui les secouent chacun de l'intérieur à la suite de leur rencontre avec l'Occident. Ne comprenant pas l'arabe littéraire, les juifs méditerranéens – à l'exception des juifs irakiens – ont ainsi perdu l'occasion de suivre l'intense activité intellectuelle déployée par les réformistes musulmans, ainsi que ses implications politiques. Une activité qui, entre les deux guerres mondiales, a donné naissance aux premières moutures des différents mouvements nationaux maghrébins et orientaux. Dès lors qu'ils étaient fortement imprégnés d'images et de symboles islamiques, il n'y avait pas de place, à ce moment-là du moins, pour une participation de juifs dans ces mouvements qui, dans la plupart des cas, apparurent comme des organisations populaires de défense de l'islam plutôt que comme de véritables mouvements d'émancipation nationale.

Un exemple parmi d'autres est l'apparition du mouvement national marocain, au début des années 1930, au lendemain de la promulgation du *Dahir* (décret) berbère permettant aux Berbères du pays de revenir à des pratiques antéislamiques. Fortement chargé de symboles musulmans, le nationalisme marocain ne pouvait guère attirer dans ses rangs des militants

de confession juive, pas plus d'ailleurs que le Destour tunisien, lui aussi fortement enraciné dans la tradition islamique.

Cela est vrai des pays du Maghreb comme de ceux du Proche-Orient. Handicapés par leur statut d'apatrides ou d'étrangers, la plupart des juifs égyptiens n'avaient guère d'attrance pour la vie politique du pays. Toutefois, au lendemain de la Première Guerre mondiale, un certain nombre de personnalités juives ont approché le mouvement national égyptien lorsque celui-ci, entre les deux guerres, se développe sous les traits avenants d'un courant « pharaonique » et non islamique, ouvert aux Égyptiens de toutes origines et de toutes confessions. Cependant, lorsque vers le milieu des années 1930 ce nationalisme laïque et libéral cède le terrain à des organisations plus radicales telles que l'association estudiantine *Misr al-Fatat* (« Jeune Égypte »), créée par le profasciste Ahmad Hussein en 1933, ou à d'autres tendances davantage tournées vers l'islam comme celle des « Frères musulmans », fondés en 1928 par Hasan al-Banna, les juifs égyptiens suivront le chemin de l'ensemble des juifs d'Orient et cesseront toute participation active à la vie politique de leur pays.

C'est ainsi que du Maroc à l'Irak, en passant par l'Algérie et la Palestine, le parti communiste, lui-même marginal dans la vie politique et en butte aux tracasseries des polices locales, restera le seul mouvement englobant côte à côte juifs et musulmans des pays d'Afrique du Nord et du Levant.

## Une modernisation d'un type particulier

Hâté par la création de l'État d'Israël, on ne peut s'empêcher de souligner que, dans la plupart des cas, c'est la décolonisation qui a été le principal levier du départ des juifs des pays arabes. Un départ qui n'a été arrêté ni par la lente amélioration de la condition des juifs qui restaient dans ces pays contre vents et marées, ni par les énormes difficultés que beaucoup d'entre eux ont rencontrées dans leurs nouveaux pays d'accueil.

Le choc de la colonisation n'a guère produit chez les juifs des pays arabes les mêmes effets intellectuels que chez leurs

voisins musulmans. Sans mentionner le fait qu'ils n'ont guère contribué – au contraire des chrétiens arabes – au renouveau intellectuel et politique de leurs pays, ils n'ont développé pour leur propre compte aucun courant de pensée, d'essence religieuse ou laïque, se rapprochant de près ou de loin au réformisme musulman issu de la *Nahda* (Renaissance) arabe de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

Ils n'ont guère développé non plus de courants orthodoxes de type ashkénaze<sup>8</sup>. Né en Europe centrale, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le phénomène *harédi* (ultra-orthodoxe) ne fut point un reliquat de vieux comportements religieux fossilisés, mais bien une « réappropriation de sens » et une réinterprétation des pratiques traditionnelles, en réponse à l'assimilation et à la sécularisation qui commençaient à submerger les communautés juives européennes depuis l'Émancipation. Ce phénomène n'a pas atteint le sud de la Méditerranée, non pas tant à cause de l'inaptitude des Sépharades à s'y adapter que simplement en raison des conditions particulières dans lesquelles s'est effectuée leur modernisation, conditions qui ont produit un autre type de réaction à l'occidentalisation, plus accommodant.

Principal agent de transmission de la modernité juive en Orient, l'Alliance israélite universelle n'a pas été une institution antireligieuse. Appelés à devenir les « missionnaires » de l'Occident auprès des communautés sépharades, ses instituteurs et institutrices n'ont guère été des révolutionnaires, à l'image des *maskilim* (adeptes des Lumières juives) iconoclastes qui avaient agité les ghettos est-européens au cours de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Formés aux meilleures écoles de l'« israélitisme » français, ils étaient respectueux, dans l'ensemble, de la tradition juive.

Donnant pour consigne à ses instituteurs d'introduire le changement plus « par démonstration » personnelle que « par affirmation », l'Alliance israélite universelle a pris soin en effet de « ne pas donner d'ombrage aux rabbins et aux parents » en voulant trop vite débarrasser l'esprit des enfants

---

8. Est appelé ashkénaze, par opposition à sépharade, le judaïsme originaire d'Europe centrale et orientale.

« des chimères qui les hantent ». Ainsi, de manière générale, ses directeurs se sont employés à obtenir le concours préalable des rabbins de chaque communauté, avant l'ouverture de toute nouvelle école.

Pragmatique, l'enseignement que l'Alliance assure à ses élèves – filles ou garçons – n'a pas eu non plus pour ambition de produire, en fin de parcours, des intellectuels désincarnés faisant table rase de leur culture et de leur passé, mais tout juste de modestes petits fonctionnaires, des employés de commerce, des agriculteurs et des ouvriers, sachant lire et écrire, maniant les quatre opérations de calcul, la règle de trois et les opérations de change. En somme, « une génération d'hommes aptes à toutes les fonctions de la société, des citoyens utiles, faisant honneur à la religion qu'ils professent » et porteurs d'espoir pour des communautés fortement ébranlées par le contact avec l'Europe.

Les juifs sépharades, leurs rabbins en tête, ont accepté, sans rechigner et sans qu'ils y fussent contraints, l'enseignement moderne prodigué par l'Alliance qui, soit dit en passant, a eu le plus grand mal à s'imposer en milieu ashkénaze en Palestine. Portés par un vieux fonds de tolérance religieuse véhiculée par la tradition sépharade, les rabbins méditerranéens ne se sont donc pas enfermés comme leurs collègues ultra-orthodoxes de Hongrie et de Pologne à l'intérieur des « quatre coudées de la *halakha* » (du droit juif) en proclamant *urbi et orbi* que « toute novation est interdite par la Torah ». Bien au contraire, ils ont, en règle générale, adapté leurs prises de position religieuses à l'air du temps, facilitant ainsi la vie à des communautés au demeurant transformées en profondeur par les effets de la colonisation européenne.

Cette ouverture d'esprit a permis notamment au judaïsme méditerranéen d'éviter les débats qui ont déchiré les communautés est et centre-européennes face à la modernité. Cela a été rendu possible par le fait qu'en pays musulman les changements socioéconomiques et politiques apportés par la rencontre avec l'Europe n'ont guère atténué les clivages ethnico-religieux traditionnels. Bien au contraire, ils en ont été plutôt renforcés, l'identité de l'individu et du groupe continuant à être définie suivant des principes rigoureusement confessionnels, indépendamment du niveau d'obser-

vance religieuse des uns ou des autres. Critère de clivage identitaire autant qu'instrument de pouvoir, jamais le facteur ethnico-religieux n'a été aussi déterminant dans la vie publique des pays du Maghreb et du Levant qu'à l'époque coloniale.

Sans trop de craintes donc pour l'identité de leurs communautés, les rabbins sépharades ont pu ainsi aborder en toute liberté des problèmes concrets concernant par exemple l'usage de l'électricité et celui du chemin de fer le samedi, l'utilisation du télégraphe pour l'expédition d'actes de divorce nécessitant traditionnellement un contact direct et sans médiateurs entre les conjoints, ou encore la prise en compte des progrès de la médecine et l'adoption de nouvelles règles d'hygiène dans la pratique de la circoncision.

Ainsi, pour le rabbin Aharon Ben-Shimon qui a rempli les fonctions de grand rabbin du Caire entre 1891 et 1921, l'abandon du costume traditionnel n'avait rien d'illicite, pas plus que l'adoption de la division du temps telle qu'elle était pratiquée en Occident. À la suite de quoi, il fut amené à proclamer caduques d'anciennes pratiques rituelles qui ne convenaient plus au port de pantalons européens, telle par exemple la coutume – toujours en vigueur chez les Ashkénazes – contraignant les familles endeuillées et leurs visiteurs à s'asseoir par terre pendant les sept jours de deuil. Son prédécesseur Eliyahu Hazan avait fait preuve du même esprit de tolérance lorsqu'il avait permis à ses coreligionnaires de se raser. Il s'était borné à interdire aux chantres et autres responsables « imberbes » du culte de monter en chaire lors des offices solennels du Nouvel An et du grand jeûne de Kippour. Au même moment, en Irak, le grand rabbin Abdallah Somekh (1813-1889) de Bagdad autorisait ses ouailles habitant Bombay à voyager en train le samedi à condition de ne pas sortir du périmètre de la ville, tandis que les rabbins sépharades de Jérusalem, à l'inverse de leurs voisins ultra-orthodoxes du quartier de Méah Che'arim, n'étaient pas loin d'applaudir à l'émergence du sionisme politique<sup>9</sup>.

---

9. Voir Zvi Zohar, *La Face lumineuse de l'Orient. Contributions à l'étude de la pensée religieuse et juridique des rabbins sépharades du Moyen-Orient*, Ha-Kiboutz Ha-Me'ouhad, Tel-Aviv, 2001 (en hébreu).

L'intégrisme *harédi* était donc foncièrement étranger à l'esprit et à la mentalité du judaïsme du Maghreb et du Levant. Il aura fallu les départs en masse en Israël et les transformations subies par ce judaïsme au contact de la réalité israélienne pour assister, avec le rabbin Ovadia Yossef et le mouvement politique Shas<sup>10</sup>, à l'apparition d'une véritable ultra-orthodoxie sépharade.

---

10. Parti ultra-orthodoxe sépharade créé en 1984.

# Israéliens/Palestiniens, Juifs/Arabes : archéologie d'un conflit

---

ESTHER BENBASSA

Le choix de la Palestine comme site du futur État juif ne pouvait que poser d'emblée la question des Arabes, majoritaires dans le pays<sup>1</sup>. Les premiers sionistes se préoccupèrent assez peu de cette question même si aucun d'entre eux ne crut jamais qu'il s'agissait d'un pays désert, où allaient s'installer les futurs bâtisseurs. Toutefois, ils ne furent pas nombreux ceux qui envisagèrent sérieusement l'éventualité d'un conflit d'intérêts nationaux. Dans les années 1880, les sionistes russes prévoyaient dans leurs écrits une cohabitation harmonieuse entre Arabes et juifs dans cette contrée. Ils croyaient même que la colonisation juive ne pourrait qu'être bénéfique à la fois aux Arabes et aux juifs locaux, et projetaient le rapprochement entre nouveaux arrivants et Arabes autochtones.

Cette utopie de la coexistence n'emportait pas l'adhésion de tous. Le publiciste juif russe Ahad Ha-Am, lors de sa visite en Palestine en 1891, aborde d'une manière plus pragmatique

---

1. Sur l'histoire du sionisme, de l'État d'Israël, de ses rapports avec le monde arabo-musulman, et du nationalisme palestinien, voir entre autres : Jean-Christophe Attias et Esther Benbassa, *Israël, la terre et le sacré*, Flammarion, Paris, 2001 (2<sup>e</sup> éd.) ; Alain Dieckhoff, *L'Invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Gallimard, Paris, 1993 ; Rashid Khalidi, *L'Identité palestinienne. La construction d'une conscience nationale moderne*, La Fabrique, Paris, 2003 ; Benny Morris, *Victimes. Histoire revisitée du conflit arabo-sioniste*, Complexe, Bruxelles, 2003 ; Ilan Pappé, *Une terre pour deux peuples. Histoire de la Palestine moderne*, Fayard, Paris, 2004 ; Nadine Picaudou, *Les Palestiniens, un siècle d'histoire*, Complexe, Bruxelles, 2003 (rééd.) ; Elias Sanbar, *Figures du Palestinien. Identité des origines, identité de devenir*, Gallimard, Paris, 2004.

la réalité locale en évoquant le fait que le pays n'est pas vide d'habitants, que les Arabes sont au courant des projets des juifs, et qu'ils laissent faire tant qu'ils ne semblent pas représenter encore un danger pour la prédominance arabe. En même temps, il met en garde contre la rupture de cet équilibre. De son côté, Herzl, le père du sionisme politique, ne prenait pas trop au sérieux la question arabe, tout en étant averti du nationalisme arabe en gestation. Ahad Ha-Am posait la question aussi en termes économiques. Cette terre aride, qui ne réussissait pas à nourrir les quelques centaines de milliers d'Arabes qui y vivaient, parviendrait-elle à le faire lorsque des millions de juifs s'y installeraient ? Herzl trouvait une réponse à cette question dans une idéologie nourrie par la mission civilisatrice occidentale, en cette période d'essor du colonialisme : tous trouveraient leur place dans un Orient revitalisé par les bienfaits et les techniques de l'Europe civilisée.

## L'Arabe rêvé

Au même moment s'élabore un imaginaire sioniste du « bon Arabe ». La littérature hébraïque de Palestine évoque complaisamment la figure du nouveau juif, travailleur vivant dans une hutte en bois, mangeant du pain arabe trempé dans l'huile d'olive. Les olives vertes, l'huile d'olive et le fromage blanc, les cérémonies de bienvenue des populations locales, les keffieh acquièrent un statut sémiotique primordial parmi les premiers pionniers. L'adoption d'éléments de la culture des Bédouins et des fellahs par les membres des différentes vagues d'immigration juive en Palestine traduit aussi l'emprise des normes romantiques du XIX<sup>e</sup> siècle ainsi que de stéréotypes confondant par exemple l'habit des Bédouins avec celui des ancêtres bibliques. Gravures, illustrations renforcent cette influence.

Les Européens non juifs visitant la région au XIX<sup>e</sup> siècle développaient des considérations semblables. Que les immigrants aient repris à leur compte ce regard occidental sur l'Orient n'est guère surprenant, dès lors qu'ils avaient déjà adopté nombre de stéréotypes occidentaux sur les juifs eux-

mêmes : dépourvus de racines, physiquement faibles, n'aimant pas le travail manuel, étrangers à la nature, etc. Ces généralisations et ces identifications étaient naturellement sans grand fondement. Elles permettaient cependant aux sionistes de préconiser le passage, par l'agriculture, du juif diasporique à l'Hébreu. De surcroît, à la fin de la Première Guerre mondiale, ayant réalisé un vrai travail sur place, les sionistes croient encore qu'ils pourront créer un foyer national juif en Palestine sans soulever une opposition importante de la part des Arabes.

Selon une théorie alors en vogue, les fellahs natifs n'étaient en fait que les descendants des anciens Hébreux, convertis de force à l'islam par les conquérants musulmans. Certains leaders sionistes estimaient possible de les assimiler ou de développer une action de prosélytisme parmi eux. Ce désir d'intégration des populations non juives de la région était intimement lié à celui de se créer une nouvelle identité hébraïque. « Conquérir » la Palestine supposait une maîtrise non seulement de l'espace, mais du temps. Les Bédouins étaient perçus comme les vrais enfants de cette terre, en même temps que comme une population « inférieure » et « sauvage ». Les colons sionistes étaient là pour régénérer cette terre, qui appartenait à ces hommes dont la nourriture, les habits, l'attitude, la musique exprimaient à la fois le courage, la loyauté, les racines et une « primitivité » valorisée.

En cherchant à leur ressembler, les pionniers s'appropriaient réellement une terre qu'ils ne connaissaient que par l'Idée. La fascination se double parfois chez le même écrivain de répulsion à l'endroit des Arabes et de leur féodalisme. Les pionniers tentent d'établir une relation individuelle avec les Arabes en espérant qu'elle palliera les difficultés qu'ils éprouvent à l'aborder en termes politiques.

## L'Arabe politique

Dès les débuts de l'immigration juive en Palestine se produisent des incidents entre Arabes et juifs, mais ils n'ont pas encore une véritable signification politique. L'apparition du sionisme politique sur place, puis la déclaration Balfour

en 1917, qui prend valeur pour les Arabes de Palestine de signal d'alarme quant à une perte éventuelle de leur pays, aggravent la situation. Les nouveaux venus achetaient des terres aux Arabes endettés. Ces derniers nourrissaient de l'amertume à l'endroit de ces acquéreurs. La nouvelle conjoncture qui émerge après la Première Guerre mondiale avec la fin de la domination ottomane donne un véritable coup de pouce au nationalisme arabe et une légitimité au sionisme qui rend l'affrontement encore plus dur. La politique britannique sur place n'arrange pas non plus la situation.

Les bonnes volontés qui cherchent à apaiser le climat de tension entre Arabes et juifs ne manquent pourtant pas. Les membres du groupe Brit Chalom (« Alliance de Paix »), fondé en 1925 par des intellectuels tels que Samuel Hugo Bergmann, Gershom Scholem, Martin Buber, militent pour un État binationnel en Palestine où Arabes et juifs auraient les mêmes droits sans distinction entre minorité et majorité. L'influence de ce groupe n'atteint pas les masses et leurs propositions restent lettre morte.

L'inquiétude que provoque l'immigration juive en Palestine trouve son expression dans la radicalisation des positions arabes et dans des émeutes sanglantes entre Arabes et juifs qui vont jusqu'à mettre en danger la colonie juive de Palestine. Les tentatives faites par les Britanniques pour les endiguer ne donnent pas les résultats escomptés. L'immigration en Palestine, fondement même du mouvement sioniste, continue et s'amplifie avec l'avènement du régime nazi en Allemagne. La proposition de partage de la Palestine lancée par l'ONU en 1947 entraîne la réaction des Arabes. L'engrenage de la violence est dès lors amorcé.

## **L'entrée en scène des États arabes**

Au lendemain de la proclamation de l'indépendance d'Israël, le 15 mai 1948, l'Égypte, la Syrie, la Transjordanie (l'actuelle Jordanie), l'Irak et le Liban engagent les hostilités. On passe de l'affrontement entre communautés en Palestine à une guerre entre États.

La défaite est écrasante pour les armées arabes. Durant les hostilités, plus de 700 000 Arabes palestiniens sont contraints de quitter le territoire israélien pour se réfugier en Syrie, au Liban et en Transjordanie, où ils sont maintenus dans des camps de réfugiés. Le nouvel État s'étend désormais sur 78 % du territoire de la Palestine et contrôle Jérusalem-Ouest. La Cisjordanie et Jérusalem-Est sont annexés par la Transjordanie qui prend en 1950 le nom de Jordanie. Le retour des réfugiés palestiniens en Israël leur est refusé. Les villages abandonnés sont détruits, de nouveaux immigrants sont installés dans les maisons abandonnées et de nouvelles colonies se forment sur les terres précédemment arabes.

Entre février et juillet 1949, des accords d'armistice sont signés avec les pays arabes, mais aucun traité de paix. Ce qui va maintenir la région dans un état de guerre incessant. Après leur défaite de 1948, les pays arabes espèrent prendre leur revanche. L'Égypte se présente comme le défenseur du nationalisme arabe.

À la suite de la nationalisation du canal de Suez par Nasser, le 26 juillet 1956, l'Angleterre et la France occupent militairement la région nord du canal. Israël s'associe aux hostilités, espérant ainsi mettre fin aux infiltrations dans son territoire de combattants palestiniens qui bénéficient de l'aide de l'Égypte. Israël conquiert en sept jours la péninsule du Sinaï. La pression de l'ONU, des États-Unis et de l'URSS amène l'arrêt des opérations et l'évacuation des territoires conquis par les troupes israéliennes en mars 1957. La France et l'Angleterre perdent leur crédit dans la région.

Cette guerre n'a fait qu'aggraver l'hostilité entre Israël et ses voisins arabes. Dix ans plus tard, la guerre israélo-arabe des Six Jours (5-10 juin 1967) se solde par la victoire d'Israël sur tous les fronts et l'occupation de la péninsule du Sinaï, de la bande de Gaza, de la Cisjordanie, de Jérusalem-Est et des hauteurs du Golan. La défaite des armées arabes est totale ; elles perdent 70 % de leur armement lourd et environ 20 000 hommes contre quelque 700 morts israéliens. Sonne en même temps le glas du nassérisme. Les États arabes dénoncent la collusion entre Israël et les États-Unis qui, pour la première fois, apportent leur soutien à l'État hébreu.

## Un nouveau tournant : les territoires occupés

La conquête des nouveaux territoires reconfigure désormais Israël selon les frontières évoquées par les promesses divines, ce qui ne manque pas de susciter une immense exaltation spirituelle, surtout dans les franges religieuses du pays. Un nationalisme religieux actif se développe dans les années qui suivent et s'installe dans ces territoires, se faisant le champion de la colonisation. Les Arabes, sortis meurtris de cette guerre, se radicalisent. Israël va désormais être confronté directement au nationalisme palestinien soutenu par les masses dans les pays arabes.

Le sommet arabe de Khartoum en 1967 dit non à la réconciliation avec Israël, à la négociation et aussi à la reconnaissance de l'État. Par la suite, l'Égypte et Israël seront aux prises continuellement. La résolution 242 de l'ONU rappelle qu'aucune région ne peut être acquise par la force et exige le retrait des territoires occupés, mais elle reste sans effet.

La mort de Nasser marque un tournant en 1970. Son successeur Anouar el-Sadate présente un projet de règlement négocié sur les territoires occupés, mais le gouvernement israélien le juge inacceptable. Le 6 octobre 1973 débute la guerre de Kippour ; c'est une victoire militaire pour Israël, mais, au point de vue politique, il s'agit d'un échec. Le pays est secoué par une vague de protestations. Une commission officielle d'enquête est nommée et Golda Meir démissionne au profit de Yitshak Rabin. Le peuple perd sa confiance dans le parti travailliste.

Parallèlement, à partir des années 1950, les réfugiés palestiniens créent leurs premières organisations. Le Fatah (« Conquête ») est fondé en 1956-1958 au Koweït par certains Palestiniens dont Yasser Arafat. Le mouvement rejoint quelques années plus tard l'Organisation de libération de la Palestine (OLP) créée en 1964. Le Sud-Liban abrite les bases militaires de ces organisations qui engagent la lutte armée contre Israël et qui, dès les années 1970, conquièrent une légitimité auprès des pays arabes et des puissances européennes.

En mai 1977, pour la première fois dans l'histoire d'Israël, c'est la droite qui accède au pouvoir. Elle le conserve jusqu'en

1992 et favorise une exacerbation des rêves de « Grand Israël ». La colonisation des territoires occupés s'accélère. Menahem Begin restitue le Sinaï à l'Égypte de Sadate, avec qui la paix est signée le 26 mars 1979, mais il intensifie son hégémonie sur la Cisjordanie, noyau de l'Israël historique.

En juin 1982, Israël envahit le Liban pour démanteler les bases politico-militaires de l'OLP et assurer la « Paix en Galilée ». Cette fois, ce n'est pas aux pays arabes, mais aux Palestiniens qu'Israël livre la guerre. Les massacres des camps palestiniens de Sabra et Chatila, perpétrés en septembre par les phalangistes libanais, alors que les troupes israéliennes se trouvent à proximité, portent un grave coup au prestige d'Israël, à qui l'opinion internationale fait porter la responsabilité de l'événement. Israël ouvre une enquête judiciaire qui blâme Ariel Sharon, le ministre de la Défense de l'époque, de n'avoir rien fait pour arrêter le massacre.

### **Israéliens et Palestiniens : le conflit sur le terrain**

En décembre 1987 débute la « guerre des pierres », le soulèvement (*Intifada*) des Palestiniens de Gaza et de Cisjordanie. Ni l'État ni l'armée ne sont préparés à un combat de cette nature. Le 15 novembre 1988, Yasser Arafat proclame la création d'un État indépendant en Palestine et reconnaît implicitement l'existence de l'État d'Israël en décembre de la même année.

Le 16 janvier 1991, c'est la guerre du Golfe, dans laquelle l'Irak a failli entraîner Israël mais qui va donner un coup de fouet au processus de paix, pendant que l'aile fondamentaliste de la résistance palestinienne, le Hamas – dans le développement duquel, pour des raisons politiques, Israël joua un rôle important –, prône la guerre sainte contre l'État juif et que l'aile droite et l'extrême droite en Israël manifestent bruyamment leur opposition aux négociations engagées. Le 30 octobre 1991 s'ouvre à Madrid la conférence de paix israélo-arabe. En août 1993, les autorités israéliennes concluent un pacte avec l'OLP. Approuvés par le gouvernement israélien le

30 août, les accords d'Oslo prévoient l'installation d'une administration palestinienne à Gaza et Jéricho. Les Palestiniens peuvent désormais élire leurs instances représentatives ; ils auront également leur propre police. Le 9 septembre, l'État d'Israël et l'OLP se reconnaissent mutuellement.

L'accord Gaza-Jéricho du 4 mai 1994 autorise l'installation d'une autorité palestinienne dans ces deux zones autonomes. Suit la signature, à Washington, le 28 septembre 1995, d'un accord sur l'extension de l'autonomie palestinienne à l'ensemble de la Cisjordanie. Parallèlement, en octobre 1994, Israël signe un traité de paix avec la Jordanie. Ces avancées considérables n'empêchent pas une recrudescence du terrorisme palestinien, qui coûte la vie à de nombreux Israéliens et entraîne de dures représailles et des tensions à l'intérieur du pays, dont le sommet est atteint avec l'assassinat, en 1995, par un extrémiste israélien, du Premier ministre Yitshak Rabin, artisan de la paix avec Yasser Arafat. L'élection consécutive de Binyamin Netanyahou, du Likoud, gèle toute possibilité de négociation avec l'OLP.

La première Intifada a ramené les relations conflictuelles entre Israël et les Arabes sur le terrain même, comme avant la création de l'État, transformé en champ de bataille. La mise en place du Grand Israël après la guerre des Six Jours circonscrit inévitablement le conflit et l'intensifie, ne serait-ce qu'en raison de la colonisation des territoires palestiniens conquis par des activistes juifs, une colonisation qui ne s'est jamais arrêtée, y compris sous la gauche qui revient au pouvoir en 1999 avec l'élection d'Ehoud Barak. On est désormais passé d'une stratégie militaire à une guérilla urbaine. E. Barak tente pourtant de faire avancer les pourparlers de paix, tout en restant intraitable, à Camp David, sur la question du retour des réfugiés de 1948 et sur Jérusalem, proposant aux Palestiniens un État morcelé par la présence des colonies juives et doté de frontières placées sous contrôle israélien.

La seconde Intifada qui débute à l'automne 2000, entrecoupée de quelques tentatives de rapprochement avec les Palestiniens qui se soldent par un échec, précipite le Proche-Orient dans un climat de tension tel que les répercussions ne manquent pas de s'en faire sentir en particulier en Europe au

sein des groupes arabes et juifs qui parfois cohabitent dans les mêmes quartiers, comme c'est le cas dans les banlieues des grandes métropoles françaises. Il déstabilise les deux communautés, au point de créer de sérieux conflits allant jusqu'à des actes anti juifs de gravité variable.

## **Projection du conflit israélo-palestinien en Europe et en France**

En France <sup>2</sup>, les Maghrébins et les juifs maghrébins issus des classes laborieuses habitent souvent dans les mêmes banlieues et parfois dans les mêmes cités. La relative réussite des seconds, liée à la possession d'outils d'adaptation hérités de la longue histoire diasporique des juifs en général, exacerbe, en ces temps de conflit israélo-palestinien, le ressentiment des premiers à leur endroit.

Mais les juifs maghrébins qui côtoient les Arabes sont eux aussi dans le ressentiment, non seulement en raison du traumatisme de leur départ d'Afrique du Nord, mais aussi parce qu'ils reportent leur propre expérience passée, qu'ils interprètent aujourd'hui comme une « expulsion », sur ce qui se passe au Moyen-Orient entre Israéliens et Palestiniens, imaginant que leurs coreligionnaires en Israël sont menacés du même sort. On observe le même type de projection en Israël même, où les juifs orientaux ont transformé le dépit de l'exil en hostilité à l'encontre des Palestiniens.

Les communautarismes juif et arabo-musulman, devenus actifs en France surtout après la seconde Intifada, et qui se déploient sous forme de nationalismes diasporiques, sont également à prendre en considération. Juifs et Arabes, en France et ailleurs, partout où ils constituent d'importantes diasporas, sont tous peu ou prou touchés par ce nationalisme. Un nationalisme sans revendication territoriale, et

---

2. Sur le contexte français, voir mon ouvrage *La République face à ses minorités. Les Juifs hier, les Musulmans aujourd'hui*, Mille et Une Nuits, Paris, 2004, et sur <http://mapage.noos.fr/estherbenbassa/> mes articles publiés à ce sujet dans la presse française depuis 2001.

faisant cohabiter la loyauté au pays de résidence avec un soutien sans faille à des causes extérieures à ce pays, susceptibles de cimenter une identité diasporique. Ces causes sont transnationales. Les Arabo-musulmans de diaspora, au-delà de leurs appartenances nationales particulières ou de celles de leurs parents, reconstruisent une certaine unité dans la défense du combat palestinien, et surmontent du même coup leurs éventuelles dissensions. Cette identification, plus visible chez les jeunes, leur permet de se réinscrire dans une généalogie, alors même que le lien s'est distendu avec le pays d'origine et avec les parents, à qui il est reproché d'avoir subi passivement les humiliations et les renoncements imposés par l'immigration.

Dans ces poudrières mal maîtrisées que sont devenues les banlieues, plus que la religion, c'est l'identification aux Palestiniens, ou à tous ceux qui défient l'Occident, qui leur fait retrouver l'honneur perdu des leurs. Les actions spectaculaires des héros de la cause palestinienne deviennent des actes de bravoure, objets d'appropriation, tandis qu'Israël, associé à cet Occident qui les a relégués dans ses marges, incarne l'ennemi par excellence, persécuteur de Palestiniens, ces frères de destin. Dans ce schéma, le plus souvent, Israéliens et juifs ne sont pas dissociés.

Les juifs ont eux aussi développé depuis longtemps, autour d'Israël, un nationalisme diasporique qui s'est renforcé avec l'évolution du conflit au Moyen-Orient. Un nationalisme sans frontières, les rassemblant de par le monde. La victoire d'Israël en 1967 leur avait redonné leur fierté et avait définitivement clos l'époque où on les décrivait comme des êtres passifs et courbés. Désormais, en France comme ailleurs, l'on s'assume ouvertement comme juif et l'on assume en même temps et de la même manière son rapport à Israël. 1967 aura été aussi pour beaucoup de juifs nord-africains une sorte de revanche face aux difficultés de l'émigration, une revanche contre les Arabes, une manière de retrouver sa dignité entamée par un exil forcé. Et aujourd'hui, tandis que le soutien à la cause palestinienne pallie chez nombre d'Arabo-musulmans l'effritement de l'identité traditionnelle, beaucoup de juifs trouvent dans leur attachement à Israël un moyen de parer à une fragilisation comparable.

Qu'en est-il vraiment de l'antisémitisme arabo-musulman en France, l'une des expressions de ce nationalisme diasporique en action, circonscrit par l'appartenance communautaire ? Certes, nul ne niera la multiplication des actes anti juifs, de gravité variable, ni la forte hostilité aux juifs de certains milieux arabo-musulmans, une hostilité qui ne se limite pas seulement à ces milieux, l'antisémitisme devenant de plus en plus la métaphore des maux de la société française. Celui qui touche les milieux arabo-musulmans n'est pas lui non plus étranger à ces maux – absence d'une politique d'intégration efficace et mobilité sociale et professionnelle encore embryonnaire.

Entre le 1<sup>er</sup> janvier et le 30 juin 2004, 135 actes antisémites ont été recensés contre 127 sur toute l'année 2003. Dominique de Villepin, alors ministre de l'Intérieur, a déclaré, pour les sept premiers mois de l'année 2004, 160 agressions ou dégradations contre 75 sur la même période en 2003. Les actes antisémites ont accusé depuis une chute importante, de 48 % au premier semestre 2005 par rapport à la même période l'année précédente (290 en 2005 contre 561 en 2004). Ce retournement est sans doute dû en partie à la lutte contre l'antisémitisme engagée par le gouvernement français. Notons cependant que, pendant ce temps, nul n'est en mesure d'enregistrer exactement le nombre d'actes de violence commis contre les Arabes et les populations noires du pays.

La peur qui s'est emparée des juifs de France à partir de l'automne 2000 et la manière dont elle s'est fait entendre sont-elles proportionnées aux agressions subies ? Ou ne faut-il pas voir là aussi l'expression de ce nouveau nationalisme diasporique, axé sur la défense d'Israël et prompt à ranger les critiques dont il est l'objet dans la catégorie antisémitisme, le tout sur fond de traumatisme réactivé dans un climat tendu ? En tout état de cause, cette peur est réelle. Le racisme anti-arabe suit lui aussi une courbe ascendante et se greffe sur un fond de contentieux hérité de la colonisation et de la décolonisation, qui a réémergé depuis le 11 septembre 2001, confondant islam et terrorisme.

L'histoire de l'Europe, dont la haine antijuive et l'extermination à laquelle elle a conduit font partie intégrante, rend beaucoup plus attentif à l'antisémitisme qu'au racisme

antiarabe, davantage toléré sous ses différentes déclinaisons – islamophobie, « choc de civilisations », anti-islamisme, etc. À cela s'ajoute la culpabilité née de la prise de conscience tardive de la responsabilité de Vichy dans la déportation des juifs de France. D'où une espèce de course à l'expiation, réactivée avec la résurgence récente de l'antisémitisme sous des formes renouvelées. Tout cela, au lieu d'apaiser le climat, contribue à créer chez les juifs une sorte de panique, qui a été parallèlement alimentée par les leaders communautaires et la presse juive, l'interventionnisme d'Israël en faveur de l'émigration dans ce pays et l'alarmisme de certains intellectuels.

La confusion qui règne entre lutte contre l'antisémitisme et défense coûte que coûte d'Israël, ainsi que l'instrumentalisation de l'antisémitisme par une frange du *leadership* juif ont alimenté la confusion entre juif de diaspora et Israélien aux yeux de la population française et de sa composante arabo-musulmane, à un moment où la mémoire de la Shoah ne représente plus une protection, dès lors que le tabou qu'elle instaurait a progressivement sauté avec l'aggravation du conflit israélo-palestinien. Aurions-nous, par un excès de devoir de mémoire, échoué dans la transmission des leçons à tirer de la Shoah ?

Un travail de dissociation entre soutien aux Palestiniens et dérive antisémite devrait être mené du côté des Arabo-musulmans également. Comme il est de première nécessité de faire comprendre qu'il n'y a pas de raison de voir dans chaque Arabe un antisémite. Il reste que, depuis la création de l'État d'Israël, un antisémitisme de type européen s'est installé en monde arabe, visant l'ennemi par excellence, mais servant en fait à occulter les problèmes sociaux et économiques qui sévissent dans ces pays souffrant d'une absence endémique de démocratie, et que cet antisémitisme n'a fait que s'aggraver avec les deux intifadas. Il a pris une forme virulente, véhiculée par la diffusion de films ou d'émissions antisémites à la télévision, et s'appuyant sur une image du juif proche des stéréotypes antisémites occidentaux dominants dans l'entre-deux-guerres et pendant la Seconde Guerre mondiale, et dont on sait à quoi ils ont conduit. Certaines chaînes arabes diffusées par satellite réintroduisent ce type de dis-

cours dans les foyers arabo-musulmans d'Europe, apportant un renfort aux prêches de certains imams fondamentalistes qui, avec l'antisémitisme, croient avoir le moyen d'unifier un islam éclaté, tout au moins en France. Par ailleurs, le discours de type antijuif et antisémite diffusé par les livres scolaires et la propagande aussi bien dans les pays arabes qu'en Palestine n'est pas susceptible de préparer le terrain pour un rapprochement chez les générations à venir.

### **Quel avenir pour la paix ?**

Pour revenir au conflit israélo-palestinien lui-même, on peut dire que la seconde Intifada met en évidence l'impasse où sont engagés ces deux nationalismes qui revendiquent une même terre et se montrent incapables de concilier leurs exigences, lesquelles coûtent la vie, des deux côtés, à des centaines d'hommes et de femmes. L'espace politique palestinien est divisé entre plusieurs tendances que Mahmoud Abbas, successeur du chef historique des Palestiniens, Yasser Arafat, ne réussit pas à contrôler totalement. Par ailleurs, un gouvernement radical comme l'a été celui d'Ariel Sharon en Israël, nonobstant le relatif fléchissement constaté ces derniers temps, est évidemment un obstacle au rapprochement, malgré une opinion publique israélienne qui opte dans sa majorité pour la restitution des territoires occupés, tout en soutenant la politique de son Premier ministre.

Certes, l'évacuation de Gaza semble avoir quelque peu modifié le climat. Cet acte politique majeur a été accepté et même soutenu par la majorité des Israéliens. Dans le même temps, en France, la vague antisémite retombait. L'amélioration circonstancielle de l'image d'Israël l'expliquerait-elle ? Ou, soudainement, l'antisémitisme aurait-il cessé d'être utile à certains activistes pro-Sharon, lesquels auraient renoncé à l'instrumentaliser ? Ces questions viennent tout naturellement à l'esprit, mais il reste difficile d'y répondre, fort peu de travaux non polémiques et scientifiquement fondés ayant paru jusqu'à présent sur l'antisémitisme touchant les milieux d'origine immigrée.

L'effondrement de la dynamique de paix sous les coups répétés du terrorisme palestinien et des exactions israéliennes qui suivent, en un cercle vicieux infernal, laissait jusqu'à récemment place à peu d'espoir. Et pourtant, la composante maghrébo-orientale de la population d'Israël est une carte entre les mains des Israéliens, même si les éléments les plus antiarabes du pays se recrutent dans ses rangs. Paradoxe ? Cette population, considérée comme les « Arabes » (juifs) du pays, a elle-même subi des préjudices en raison de l'image peu favorable qui était la sienne chez des dirigeants issus de la couche européenne de la société israélienne. Les juifs du Maghreb et d'Orient dans un pays qui se levantinise de plus en plus représentent un atout de taille pour le rapprochement avec les Palestiniens, qui permettrait à Israël de retrouver un terrain d'entente avec ses voisins les plus proches. Mais une telle perspective relève encore évidemment de l'utopie.

En Israël se trouvent aussi des Arabes israéliens qui sont des Palestiniens restés sur place après la guerre d'indépendance. Ils deviennent citoyens israéliens à la suite d'une loi votée en 1952. Environ 156 000 en 1948, leur nombre s'élève aujourd'hui à 1 227 000 âmes (dont 113 000 Arabes chrétiens), à quoi il faut ajouter 106 300 Druzes. Comme l'indiquent certains signes avant-coureurs récents, les Arabes israéliens risquent, dans le cas d'une prolongation indéfinie du conflit, de se tourner résolument vers leurs frères palestiniens.

La complexité des relations entre Israël, les Arabes, les pays arabes et l'islam n'est pas une fatalité. Israël, après sa fondation, a maintenu les rapports cordiaux qu'elle avait auparavant avec la Turquie musulmane voisine. Ces dernières années, l'Égypte, la Jordanie et le Maroc faisaient partie des États arabes qui avaient neutralisé leurs rapports avec l'État hébreu. Nombre d'Israéliens se déplaçaient jusqu'à récemment dans ces pays avec facilité.

Il n'existe pas de recette pour la paix. Mais il y a une réalité incontournable. Les Israéliens et les Palestiniens, ainsi que les pays arabes, avec ce conflit non résolu, compromettent gravement leur avenir et la sécurité du Moyen-Orient, préparant le terrain de tous les intégrismes et de tous les fanatismes, lesquels agissent bien au-delà de la région et peuvent à la longue déstabiliser l'Occident.

Dans le contexte français, celui d'une société à privilèges très hiérarchisée, contexte aussi de crise économique et de mobilité sociale grippée, l'absence d'une politique volontariste de l'État en faveur d'une meilleure insertion socioéconomique des jeunes Français dont les parents ou grands-parents furent des immigrants – notamment par une éducation plus équitable, par la discrimination positive ou l'égalité des chances (peu importe la terminologie choisie) à l'Université, dans l'entreprise, dans la fonction publique, par la responsabilisation des parents dans la vie scolaire –, l'émergence des mémoires de la colonisation et de l'esclavage au sein de ces populations et l'apathie des cercles gouvernementaux et des élites quant aux moyens de faire place à ces mémoires et de les intégrer dans la mémoire collective française renvoient à des maux profonds, dont l'explosion de novembre 2005 n'a fait que souligner la gravité. Dans une telle atmosphère, on peut redouter que l'hostilité entre juifs et Arabes prenne une forme nouvelle, celle d'une compétition des mémoires et d'une compétition des victimes.

# Le sionisme dans le regard du monde arabe

---

ELIAS SANBAR

**D**eux remarques pour commencer. J'aborderai ici uniquement la question du rapport des Arabes au sionisme et non celle du rapport des Palestiniens au sionisme, car même si ces deux rapports présentent bien des traits convergents, le cas palestinien en comporte de tout à fait spécifiques. J'adopterai par ailleurs une démarche large, dans la mesure où les Arabes, c'est aujourd'hui vingt et un pays, des trajectoires historiques variées, des traits de société particuliers, même si les points communs sont nombreux et même s'il existe bien un sentiment d'appartenance partagée. Il faudrait donc, en toute rigueur, nuancer ce que j'énoncerai comme des axes généraux par certains traits particuliers non seulement à chacun des pays arabes mais à chacune des périodes de l'histoire de ces pays.

Je distinguerai trois grandes époques : celle qui va de la naissance du sionisme jusqu'en 1948 ; celle qui court de la proclamation de l'indépendance de l'État d'Israël aux négociations de paix ; et, enfin, cette dernière décennie qui commence avec la conférence de Madrid, en 1991, et les accords d'Oslo signés quelque temps plus tard, en 1993.

## De la naissance du sionisme jusqu'en 1948

Pour ce qui est de la première période, il faut bien voir que l'intérêt ou l'inquiétude manifestés alors par les Arabes quant à la question du sionisme passe complètement, sans l'ombre d'une nuance, par leur rapport aux Palestiniens. Il n'y

a pas de rapport des Arabes au sionisme qui soit dissocié de la perception arabe du sort funeste qui guette les Palestiniens. Et la totalité du projet est toujours abordée et comprise en fonction des dangers que court la Palestine, ainsi que de données proprement territoriales.

Il est couramment admis que la Palestine est une Terre sainte mais, par une sorte de mécanisme inconscient, on oublie souvent qu'elle est également une Terre sainte musulmane, pas uniquement une Terre sainte chrétienne ou juive. Or, autre point fondamental, quelques lieux saints ne suffisent pas à faire d'une terre une Terre sainte. La France possède deux ou trois lieux saints. Lourdes est un lieu saint. Mais la France, elle, n'est pas une Terre sainte. Le concept de « Terre sainte » est tout autre. C'est ainsi l'espace palestinien dans sa totalité qui jouit d'un statut particulier aux yeux de l'islam. Il est le foyer d'aboutissement des religions, le lieu d'un accomplissement, et très probablement aussi une terre parmi les plus intéressantes et les plus riches en termes de mysticisme populaire.

C'est en Terre sainte, en 1888, que la première grande expédition anglaise, lancée par le Palestine Exploration Fund, inventaire impressionnant pour l'époque et dont je ne crois pas qu'il y ait eu d'équivalent depuis, recense près de 880 lieux de célébration religieuse. 880, dans un pays minuscule de 35 000 km<sup>2</sup>. Je ne parle pas ici des grandes mosquées de Jérusalem, ou de l'église de la Nativité, mais de l'islam populaire. De lieux où l'on vient ensemble, par exemple, célébrer la mémoire de saints juifs, chrétiens ou musulmans. D'une terre de symbiose, donc. C'est cette terre qui est perçue, avec le début du mouvement sioniste, comme étant menacée.

Les Arabes pensent donc le sionisme en termes de menace contre cette terre et contre les hommes et les femmes qui l'habitent. Et ces hommes et ces femmes sont les Arabes de Palestine. Cela s'inscrit dans un sentiment d'appartenance sans doute difficilement compréhensible pour des gens qui, comme nous, ont tant intériorisé le modèle de l'État-nation qu'ils le croient éternel et peinent à concevoir la possibilité d'autres formes d'identité. Pourtant, les populations dont je parle sont arabes, savent qu'elles sont arabes, et elles sont

également et simultanément Arabes de Palestine, Arabes de Syrie, Arabes du Liban, Arabes d'Égypte, etc. Il n'y a pas lieu de tenir ces diverses affiliations pour contradictoires, dès lors que l'on veut bien sortir du prisme extraordinairement prégnant de l'État-nation.

Cette terre et ce peuple sont ainsi perçus, dès le départ, non seulement comme une terre et un peuple arabes menacés, mais comme la première ligne de front des Arabes. Face au sionisme, la Palestine est le lieu du premier affrontement, le point où il s'agit d'endiguer le péril avant qu'il n'ouvre d'autres brèches ailleurs. Et les Palestiniens sont dès lors considérés comme les combattants de cette ligne de front.

Autre point important, le sionisme émerge à un moment où la région se débat entre l'ottomanisme, forme d'adhésion à ce qui est alors encore l'Empire ottoman, d'une part, et l'arabisme – à distinguer, malgré l'homonymie, du mouvement nationaliste arabe qui apparaîtra dans les années 1950 –, d'autre part. Il n'y a pourtant pas, contrairement à ce qu'on lit trop souvent, de démarcation très tranchée entre ottomanistes et arabistes. Cela se chevauche et la rupture est vécue comme intime. Certains, qui vont passer de l'ottomanisme à l'arabisme, vivront ce passage comme une déchirure, parce que l'Empire ottoman est tout de même également musulman, parce qu'il a permis la mise en place d'un art du voisinage pas si mauvais que cela, et aussi, surtout, parce que l'arabisme est parfois mêlé de rapports peu avouables avec les puissances colonisatrices. On sait, de ce point de vue, les bouleversements nés de l'instauration du système des protections, notamment dans les rapports aux minorités.

L'obligation de choisir induit donc bien un sentiment de déchirure. Mais le mouvement général fera pencher la balance du côté de l'arabisme, et ce pour deux séries de raisons. D'abord, les modernistes turcs, et de façon la plus stupide qui soit, décident de s'attaquer à la langue des Arabes pour les turquifier. Or c'était bien la seule chose à laquelle il ne fallait pas toucher. Ensuite, l'idée de l'indépendance et de la souveraineté nationales, le modèle de l'État moderne commencent à gagner du terrain. Ces évolutions, à un certain moment, vont assurer le triomphe de l'arabisme sur l'ottomanisme. La grande révolte arabe du chérif de La Mecque, la participation

au mouvement de beaucoup d'activistes de la Syrie historique (Syrie, Liban, Palestine, Transjordanie, etc.), toute une série d'événements concourent à renforcer des aspirations par ailleurs nourries par des promesses anglaises. Après avoir si bien participé à la guerre contre les Ottomans, l'indépendance devenait un horizon naturel pour les Arabes.

Or survient alors, et dans la même foulée, la naissance de frontières décidées par la France et l'Angleterre, qui annoncent aux Arabes que l'on va vers des mandats, non vers des indépendances. Et la Palestine, elle, de façon spécifique, doit affronter un acteur supplémentaire : le mouvement sioniste. L'idée va donc s'imposer que le sionisme arrive dans les bagages des puissances coloniales et qu'il vient bloquer un mouvement régional unitaire et indépendantiste.

Quand ils parlent à ce moment-là de l'édification de leur État, les Arabes s'inscrivent dans une logique de restauration. L'État qui doit être installé est un État unitaire, indépendant, mais ce que l'on a en vue, c'est la reconstitution ici et maintenant d'un État glorieux passé. L'idée d'État-nation, chez les Arabes, est alors indissociable de l'idée d'un paradis perdu et d'un âge d'or auxquels il faut revenir. Une image s'impose de ce que furent hier les rapports intercommunautaires – certes très largement idéalisés –, et l'on a l'ambition de les retrouver. Et tout cela va en outre être progressivement métissé de débats sur la modernité. Une modernité très étrange, d'une part effectivement moderniste, mais visant, d'autre part, à une restauration.

En face, les sionistes engagent eux aussi une reconstitution mythique. Ils déclarent venir rétablir un pays après deux mille ans d'absence. Le conflit, dès le départ, va donc mettre aux prises deux projets de restauration, et non pas de création, quel que soit par ailleurs le vocabulaire adopté. Or, lorsqu'on entre dans un tel processus, on pose un terrible principe selon lequel antériorité vaut légitimité. Celui qui était là avant l'Autre est légitime. Et la question se pose dès lors de savoir qui, des deux camps, détient le passé le plus « antérieur ». Le débat et le combat politiques vont dès l'origine être marqués de cette déformation anhistorique. Il y a dans les deux projets, même s'ils ne se ressemblent pas du tout, l'idée d'une gloire passée à restaurer.

Autre élément en général peu souligné : les Arabes sont à cette époque engagés dans un projet d'unité et d'indépendance et l'influence des idées de la Révolution française est considérable dans la région. Les Arabes se posent donc alors la question de l'accession à un État arabe moderne et à une forme de citoyenneté et voilà qu'un projet vient les menacer, un projet qui plus est fondamentalement communautaire, puisqu'il vise à instaurer un État des juifs. Dès lors, le camp arabe va immédiatement amorcer un mouvement de repli vers sa propre tribu communautaire.

Contrairement à ce que disent ses partisans, le mouvement sioniste n'a pas apporté la modernité. Il a ravivé le communautarisme régional puisque, dès ce moment-là, le conflit tourne à une sorte d'affrontement entre deux tribus : la tribu des Arabes, qui ne compte plus de juifs, et celle des juifs.

C'est alors que les Palestiniens perdent leurs concitoyens juifs. En 1917, on recense officiellement entre 60 000 et 62 000 Palestiniens juifs – et je dis bien Palestiniens juifs, non juifs de Palestine. Nous savons que 12 000 à 14 000 d'entre eux sont des immigrants mais que le reste est constitué de Palestiniens de religion juive. En 1917, la déclaration Balfour apporte le soutien britannique à l'édification d'un « Foyer national juif » en Palestine. Et elle précise, de manière redoutable : « à condition qu'aucun préjudice ne soit subi par les communautés non juives présentes dans le pays ». Les Palestiniens, qui sont et se vivent comme un peuple, sont ainsi réduits, par la déclaration Balfour, à un ensemble de communautés « présentes dans le pays ». Ce ne sont même pas les communautés *du* pays. Et le texte dit : « les communautés non juives ». Pour appuyer la chose – et c'est là qu'intervient le tour de passe-passe par lequel les Palestiniens juifs disparaissent littéralement –, les Britanniques, en 1917, en pleine occupation militaire du pays, publient leur premier recensement. Il y a environ 670 000 âmes dans le pays, dont à peu près 48 000 Palestiniens juifs. Mais dans ces statistiques, le peuple de Palestine, dans toutes ses composantes, est recensé par *communautés*.

Un dernier point doit encore être souligné pour cette première période. Les Arabes ne sont pas très impressionnés

– et ils ne le seront pas jusqu'en 1948 – par le mouvement sioniste. Ils nourrissent même une sorte de mépris. Qui sont donc ces immigrants, souvent pauvres, rescapés d'on ne sait où, qui débarquent dans les ports palestiniens, parlent le russe, l'allemand, le polonais, le yiddish, et s'imaginent pouvoir les déloger alors qu'ils sont là depuis toujours ? C'est ainsi que le mouvement est perçu. Personne n'y croit. Une des forces du sionisme a tenu au fait que ses adversaires n'en ont pas mesuré le danger.

Une énorme inquiétude montait, en revanche, face à la puissance mandataire, la Grande-Bretagne. C'est ce qui explique que tous les affrontements, jusqu'en 1948, seront fondamentalement, principalement, des affrontements anti-britanniques. Durant les grandes révoltes populaires palestiniennes, les combattants des maquis s'en prennent avant tout à l'armée coloniale anglaise. C'est la première puissance du monde et les Palestiniens sont convaincus qu'il suffira de briser le puissant protecteur pour que le petit protégé s'effondre de lui-même.

### **De la proclamation de l'indépendance de l'État d'Israël aux négociations de paix**

On peut dans ces conditions facilement imaginer le choc que produisirent la guerre de 1948 et la proclamation de l'État d'Israël. Non pas simplement en raison de l'ampleur du désastre, mais aussi d'une sorte de stupéfaction : qui étaient donc ces gens-là pour avoir réussi à faire cela ?

On ne tient généralement pas assez compte de cet état de choc, de cette stupéfaction des Arabes, quand on aborde ces périodes. Tout comme, par exemple, on tient très peu compte du fait que les Palestiniens, massacrés, expulsés, terrorisés, sont aussi partis parce qu'ils s'imaginaient revenir très vite. Si tel n'avait pas été le cas, ils ne seraient pas partis. Tous les réfugiés du monde le disent. Quand ils se mettent en chemin, ils pensent que leur exil va être très court. Personne ne prend la route en se disant : « Cela va durer quatre-vingts ans, et dans six générations on y sera encore... »

Il y a donc une énorme surprise en 1948. Et pour expliquer cette surprise, pour pouvoir la digérer, le discours arabe sur le sionisme va adopter une thématique « conspirationniste » : si le petit groupe que sont les sionistes a réussi, c'est qu'il y a un complot mondial. Ce sentiment s'est très vite ancré. Et il sera comme validé, confirmé par le « coup » – il n'y a pas d'autre terme – que montent les États-Unis pour faire voter la résolution de partage lors des délibérations à l'Assemblée générale de l'ONU en novembre 1947. L'idée qui s'impose désormais est celle-ci : « Nous, les Arabes, nous sommes menacés et le sionisme n'est en fait que la partie visible d'un complot planétaire. »

À cela s'ajoute la conviction que la défaite est due aussi à une série de trahisons locales : « Tous nos chefs sont des traîtres. » Et de fait, dans les quelques années qui vont suivre la disparition de la Palestine, les coups d'État, souvent sanglants, vont se multiplier. À l'origine de ces renversements de régime : l'affaire palestinienne.

Ainsi, lorsque, durant la guerre, la brigade irakienne arriva à huit kilomètres de Tel-Aviv et qu'il apparut que les jeux étaient quasiment faits puisque les unités allaient être en mesure de couper la Palestine en deux et de faire basculer l'issue des combats, les ordres arrivèrent soudain de Bagdad qui suspendirent tout l'approvisionnement en munitions et en carburant. Le général de brigade appela Bagdad. On lui répondit : « Pas d'ordres ! Vous restez là. » Ce jour-là, cet homme forcé à la trahison se tira une balle dans la tête pour ne pas rentrer après avoir failli. Or le numéro deux de cette brigade s'appelait Abd al-Karim Qasim et c'est lui qui, précisément huit ans plus tard, renversera la monarchie irakienne dans un véritable bain de sang. De même, Nasser l'Égyptien, les officiers syriens, de simples nationalistes jordaniens aussi feront l'expérience de cette amère et inexplicable défaite et sanctionneront les responsables par des renversements de pouvoir ou des assassinats de dirigeants, tel celui du roi Abdallah de Jordanie.

Une autre donnée va également marquer la perception arabe du sionisme : en 1948, la Palestine n'est pas occupée, elle disparaît.

En 1967, on dira : « Les territoires palestiniens sont occupés. » En 1948, c'est un pays qui se volatilise. Et les Israéliens diront : « La Palestine ? De quoi parlez-vous ? Cela n'existe pas. » « Les Palestiniens ? Mais de quoi parlez-vous donc ? Cela n'a jamais existé. » C'est d'une véritable *disparition* qu'il s'agit donc. À partir de là, toute la perception du conflit devient tributaire de l'idée selon laquelle la présence de l'un n'est garantie que par la disparition de l'autre. Si les Palestiniens existent, il faut que leurs remplaçants disparaissent. Ces derniers n'affirment-ils pas que les Palestiniens n'ont jamais existé ?

On est là face à un double déni d'existence. Il ne s'agit pas simplement de mettre un terme à une occupation, de voir comment conclure un traité. On vit avec la conviction que l'un ne peut pas « exister » avec l'autre, puisque l'émergence de l'un s'est faite par la noyade de l'autre. Pendant toute cette période, un discours va ainsi fleurir : « Israël n'existe pas. » Cela ne veut pas dire qu'Israël, en fait, n'existe pas. Tout le monde sait qu'il existe. Des guerres éclatent avec lui tous les trois ou quatre ans. Cela veut dire seulement qu'Israël n'existera plus le jour où la Palestine réémergera.

Et cette formulation est même confirmée de l'autre côté, rarement il est vrai. Je songe notamment à une allocution de Moshe Dayan, adversaire redoutable mais doublé d'un politicien cynique, déclarant froidement, dans les années 1950, à de jeunes étudiants du Tekhnion, sorte d'École polytechnique, à Haïfa, qui se plaignaient du fait qu'il y avait trop de traces, de vestiges arabes dans le pays : « Vous devez bien comprendre que si vous êtes là, c'est parce qu'ils n'y sont plus ! »

L'idée s'est donc imposée des deux côtés que l'on ne peut pas être ensemble et que la présence de l'un est exclusive, toujours. Une idée en continuité directe avec le projet original de restauration : celui qui était là le premier a *toute* la légitimité, toute la légitimité de la présence exclusive.

Reste que cette deuxième période voit aussi naître un désir de connaître Israël. Contrairement à ce que l'on pense aujourd'hui, les Arabes connaissent infiniment mieux les Israéliens que ces derniers ne les connaissent. Les Israéliens sont certes

très informés des réalités militaires arabes. Mais je les crois beaucoup moins au fait des réalités sociales. Nous, Palestiniens, avons pu le constater mieux que personne. De fait, comment peut-on s'atteler à la connaissance d'une société dont on dit qu'elle n'a jamais existé ?

On observe donc, dès les années 1950, une amorce de connaissance arabe d'Israël. Mais il faut tout de suite préciser qu'elle relève uniquement de la « connaissance de l'ennemi ». Qu'est-ce qui peut être acquis en termes de savoir pour gagner la guerre ? Là est la question. Il s'agit d'accumuler un maximum d'éléments pour vaincre. Et c'est un peu dans cette démarche que vont s'inscrire, tout au long de cette période, les premières études sur « Israël, fer de lance de l'impérialisme », « Israël, agent de la colonisation », « Israël expansionniste », etc.

C'est également à cette période que d'autres Arabes que les Palestiniens vont « perdre leurs juifs ». Or, malgré la propagande, malgré les prétendus malheurs subis dans le monde arabe, les communautés juives arabes furent très longtemps réticentes à la perspective d'une émigration vers la Palestine dans le cadre du mouvement sioniste. Les chiffres de l'Agence juive démontrent que la totalité des immigrants juifs d'origine arabe, de 1880 à 1946, représenta à peine 1,5 % de l'ensemble des immigrants juifs en Palestine, autant dire quasiment personne. Et nous savons qu'à partir des années 1950 ils constituent en revanche la majorité écrasante de l'immigration. La perte par les Arabes de leurs communautés juives prend donc place à ce moment, quand, placés sous le feu des critiques de leurs opinions publiques, les gouvernements de ces pays désignent précisément ces communautés juives comme boucs émissaires pour camoufler leur défaite, leur trahison et leurs compromissions.

Le thème ravageur de la double allégeance sera alors systématiquement utilisé. Ces Marocains juifs, ces Tunisiens juifs, ces Égyptiens juifs, dira-t-on, ne sont pas complètement marocains, tunisiens, égyptiens, car leur cœur bat tout de même du côté de Tel-Aviv. La chose sera exploitée – on en a de plus en plus de preuves aujourd'hui – par les émissaires de l'Agence juive travaillant à organiser l'émigration vers

Israël. L'impuissance, la défaite, le manque d'explication, le fait que, petit à petit, toute contestation intérieure dans le monde arabe commence à être plombée (« Il ne faut pas que cela fasse le jeu de l'ennemi »), tout cela contribue à transformer ces juifs en véritables étrangers, comme s'ils n'avaient jamais été arabes.

Les Arabes perdront ainsi leurs juifs en deux temps – les Palestiniens très vite, dès le départ, parce que le mouvement sioniste est déjà installé, et les autres après l'avènement de l'État d'Israël.

## **La dernière décennie**

J'en arrive ainsi à la dernière période, et elle peut sembler tout à fait paradoxale. En effet comment en vient-on, après un tel conflit, après de tels rejets, à finalement engager des négociations et à considérer que les choses peuvent s'arranger ?

Il y a eu un phénomène d'accumulation tout à fait imprévisible. Le conflit avait trop duré, la lassitude avait gagné tous les camps et l'on commençait à voir qu'aucune des deux parties ne pourrait complètement l'emporter. Il fallait donc une issue de compromis, faute de quoi l'on irait vers « encore plus de bains de sang, encore plus de guerres ». À ce sentiment partagé entre Palestiniens et Arabes s'ajoutait le fait que les peuples arabes avaient de plus en plus besoin de se délester du poids des guerres pour se consacrer aux problèmes de leurs pays, dont celui, banal en apparence, d'une vie quotidienne décente.

Tous ces éléments ont joué, auxquels s'est ajoutée une pression extérieure forte, américaine, qui a quasiment contraint les gens à négocier. Cela aussi, il ne faut pas l'oublier. Tout le monde a été amené littéralement de force à la table des négociations, de Shamir aux dirigeants syriens ou jordaniens. Les seuls qui mouraient d'envie de s'y rendre étaient précisément ceux qui au départ n'y étaient pas invités, les dirigeants de l'OLP.

Sans entrer dans les détails de la négociation, je voudrais souligner un énorme malentendu. Les Israéliens n'ont pas

du tout assimilé l'ampleur du compromis historique alors consenti par les Palestiniens et les Arabes. Ils n'ont jamais compris, ou voulu comprendre, que les Arabes, pour accepter non d'oublier la Palestine mais de la partager, ont estimé avoir fait le plus grand compromis de leur histoire contemporaine.

Les Israéliens ont abordé la négociation comme si c'était une aubaine pour les Palestiniens. Ils n'ont pas compris que, lorsqu'ils acceptent que leur État soit édifié sur 20 % de leur patrie, les Palestiniens n'ont pas pour autant oublié où était leur patrie. La grande déchirure intime palestinienne a été ce travail – que personne ne leur reconnaît d'ailleurs – d'avoir accepté, à un moment donné, que leur État ne soit pas établi sur l'ensemble de leur patrie : « Personne ne nous fera sortir de notre peau. Nous savons d'où nous sommes. Notre concession, c'est d'accepter, non l'oubli ou le reniement de la Palestine, mais son partage. » Cette distinction entre l'idée de la patrie et l'idée de l'État constitua à mon sens la grande rupture.

Aujourd'hui, plus de dix ans après la signature des premiers accords de paix et tandis que la région est à nouveau plongée dans une série d'épreuves, pour ne pas parler de catastrophes, au premier rang desquelles la guerre en Irak, Palestiniens et Arabes vivent la grande déception des accords car ils sont persuadés dans leur grande majorité d'avoir fait une offre généreuse et de n'avoir reçu en réponse que multiplication des colonies et mesures supplémentaires d'annexion. Aussi est-il indéniable que les opinions arabes sont aujourd'hui revenues à leur conviction profonde, à savoir que les Israéliens ne font pas la paix pour la simple raison qu'ils ne veulent pas la faire.

Tout comme est indéniable le fait que ce qui se déroule sous leurs yeux en Palestine et en Irak alimente leur sentiment de rage impuissante. Un sentiment qui demeure comme « rentré ». Mais je crains fort que le jour où cela sortira, ce sera de la pire des façons.

Tel est aujourd'hui le sentiment qui prévaut dans le monde arabe. C'est infiniment regrettable, mais il faut être clair là-dessus pour prendre l'exacte mesure de la gravité de la situation.

# « Les leçons du passé pour comprendre le présent : qu'en est-il aujourd'hui des relations judéo-musulmanes ? »

---

*Extraits d'un débat animé par Elias Sanbar et Henri Tincq  
le 13 mai 2004, en Sorbonne.*

**Mouloud Aounit.** – Un vent mauvais est en train de souffler aujourd'hui sur le sol de France, qui se traduit par une montée de *tous* les racismes, de *toutes* les intolérances, avec un passage à l'acte qui n'exclut aucun groupe, de quelque nature, nationalité ou religion que ce soit. Et dans ce contexte, effectivement, il y a des actes antisémites tout à fait intolérables. Des gens en mal d'identité, dans une société qui les exclut, sont aujourd'hui arc-boutés sur une logique du bouc émissaire, ce qui souligne l'urgence d'une réponse efficace à la question sociale. Par ailleurs, et contrairement à ce que j'entends depuis quelque temps, l'antisémitisme de l'extrême droite néonazie est loin d'avoir disparu. Le passage à l'acte là aussi a eu lieu, comme récemment à Strasbourg. Il y a donc un fond d'antisémitisme, cet antisémitisme idéologique d'extrême droite tout à fait présent, et aussi – disons-le clairement – des manifestations d'antisémitisme de la part de jeunes, y compris des jeunes de banlieue. Reste que le racisme est un et indivisible. À Strasbourg, une semaine avant la profanation du cimetière juif, ce sont des tombes musulmanes qui ont été profanées. Des mosquées ont été repeintes en bleu-blanc-rouge. Des slogans ont fleuri, substituant « Islam dehors ! » à « Arabes dehors ! ». Un racisme antimusulman prolonge aujourd'hui un racisme ancien, qui est le racisme anti-Arabes. Ce n'est pas un hasard. Le racisme anti-Arabes et l'antisémitisme sont les deux faces d'une même pièce. Et ce

qui m'inquiète personnellement, c'est la nature des réponses apportées à cette crise. Des réponses communautaires, justement. Or là est le défi. Continue-t-on à se battre sur le terrain de l'universalité, de la mobilisation de tous, et contre tous les racismes ? Ou suscite-t-on des ripostes *ad hoc*, fondées sur le plus petit dénominateur commun, la couleur de la peau, la religion, l'ethnie ? Nous sommes à cet égard, me semble-t-il, à un carrefour.

**Leïla Babès.** – Avant de parler de ce qui se passe aujourd'hui, et en termes négatifs, j'ai plutôt envie de parler avec nostalgie d'un passé que, moi, je n'ai pas connu, mais qui m'a été rapporté par mes parents. Mes grands-parents maternels vivaient dans la même maison qu'une famille juive, comme vivaient les gens autrefois dans les vieilles maisons arabes, avec un patio intérieur. Ma mère et ma grand-mère me racontaient, quand j'étais petite, comment se faisait le partage avec cette famille juive et tout ce qu'ils ont vécu en commun. Pour moi, les rapports judéo-musulmans, c'est donc un peu ça, ce vécu disparu, cette tradition de partage et de fraternité entre deux peuples très proches, quoique différents par la religion. La fin de ce monde de convivialité a été une perte tragique pour les musulmans. Tout simplement parce que les musulmans ont perdu leur minorité, leurs juifs, et qu'ils ont ainsi rompu avec l'expérience du pluralisme. Or aujourd'hui, le mieux qui puisse arriver aux musulmans, c'est de retrouver cette vitalité du pluralisme. De retrouver, à l'intérieur même de leurs communautés, le respect de la différence et de la pluralité interne. Du point de vue musulman, il m'apparaît nécessaire et même urgent de repenser le statut de l'Autre. Et même le *salut* de l'Autre. La seule issue, c'est de faire ce travail, de part et d'autre, de renoncement définitif à la prétention à détenir la vérité absolue.

**André Benayoun.** – Comment en est-on arrivé là ? Il est indubitable que le conflit du Proche-Orient pollue complètement la société française, qu'il clive en deux camps : pro-Israéliens d'un côté et pro-Palestiniens de l'autre. Mais pensons-nous vraiment qu'à 4 000 kilomètres du conflit nous

avons le pouvoir de le résoudre ? Je n'y crois pas. Deuxième point – sensible – la responsabilité des médias. Leur rôle est d'informer et de faire œuvre de pédagogie. Le poids des mots, la force de certaines images peuvent avoir des effets pervers sur une grande masse de personnes et provoquer des réactions telles que celles que nous connaissons. Mais pour en revenir au terrain, chose que je connais beaucoup mieux, il m'apparaît urgent de créer les conditions de ce qu'on appelle le vivre-ensemble. Vivre ensemble, ce n'est pas vivre chacun de son côté, mais c'est créer des moments de convivialité, où l'on peut échanger. Un exemple : à Créteil a été organisé, comme tous les ans, un colloque sur la politique de la ville. À la fin de ce colloque, parmi les stands présents, l'un d'entre eux réunissait la communauté musulmane et la communauté juive, qui s'étaient retrouvées pour offrir des pâtisseries orientales aux uns et aux autres. C'est cela la force de l'échange. C'est cela aussi la force de la communication, c'est ce qui permet de rompre les barrières entre les uns et les autres.

**Dominique Borne.** – S'agissant des incidents dont l'école est le théâtre, il faut bien reconnaître qu'il est difficile de dire des choses précises et chiffrées. Dans les établissements difficiles, les incidents passent plus facilement, ils sont minorés plus volontiers, parce que des incidents, il y en a tous les jours. Dans un établissement « facile », en revanche, le moindre accroc va faire problème, attirer la presse, etc. Les chefs d'établissement font ou ne font pas remonter les incidents. Par ailleurs, pour des raisons que chacun peut comprendre, les incidents de type antisémite sont beaucoup plus facilement comptabilisés que ceux de type islamophobe. Dernier point : dans l'énorme majorité des établissements scolaires, il n'y a pas de problème ! Je voudrais tout de même le dire très fortement. Certes, dans les cours de récréation et quelquefois dans les salles de classe, il arrive que le conflit du Moyen-Orient soit mimé et qu'il y ait un phénomène d'identification, plus d'ailleurs de la part de musulmans que de la part de juifs. Or ce phénomène d'identification traduit d'abord une volonté d'être identifié comme victime. Moi, c'est ce qui me frappe. Chaque fois qu'on analyse ce qui se passe à

l'école, on s'identifie à des victimes et l'on s'inscrit d'ailleurs, ce faisant, dans ce qui est peut-être un travers de l'enseignement en France : la permanente exaltation de la victime. À force d'exalter les victimes, on favorise l'identification aux victimes. Second point : dans les contenus mêmes de nos enseignements, et spécialement (mais pas seulement) sur les relations entre juifs et Arabes, ou entre juifs et musulmans, on n'évoque guère que les moments où ces relations sont difficiles. On insiste – certes avec raison – sur l'extermination des juifs pendant la Seconde Guerre mondiale, on évoque régulièrement les périodes de crise, mais pas les moments paisibles où les communautés ont coexisté en Afrique du Nord ou en France.

**Alain Dieckhoff.** – Je commencerai peut-être par revenir à l'intitulé de cette table ronde : « Les leçons du passé pour comprendre le présent ». Je crois précisément que le passé ne sert pas à comprendre ce qui se passe actuellement. Sur le dernier demi-siècle, les relations judéo-musulmanes s'inscrivent dans un contexte radicalement nouveau par rapport aux siècles antérieurs. La grande transformation de la seconde moitié du *xx*<sup>e</sup> siècle, c'est d'abord la fin de la cohabitation judéo-musulmane dans les sociétés musulmanes. Et cette fin est due à quelque chose qui, certainement, était historiquement inévitable : la montée des nationalismes et de la logique de l'État-nation. La création de l'État d'Israël a complètement bouleversé les relations judéo-musulmanes et judéo-arabes, de même que, parallèlement, l'essor du nationalisme arabe, avec la fin des colonialismes et l'édification d'États-nations arabes. La vie juive a quasiment disparu en terre d'islam. Les populations juives originaires des pays arabes se sont largement concentrées en Israël. Et, en particulier au Moyen-Orient, le contact ne s'est plus fait pendant très longtemps que par la guerre, dans une logique d'affrontement entre États-nations. Or ces contacts quotidiens, qui avaient disparu au Sud, réapparaissent au Nord, en particulier en Europe, dans les pays d'immigration. En France, la vie du judaïsme a été bouleversée par l'arrivée des juifs d'Afrique du Nord dans les années 1960. Dans le même temps, notre pays accueillait

une importante immigration arabe maghrébine. Le contact rompu au Sud se renouait ainsi au Nord, mais dans un contexte tout à fait différent. On n'est plus là dans le cadre d'une société musulmane, mais dans celui d'une société certes de tradition chrétienne mais fortement laïcisée – et dans celui d'une histoire fonctionnant en résonance, précisément, avec les États-nations créés entre-temps, États-nations arabes d'un côté, État juif de l'autre. Des nationalismes diasporiques se sont construits de part et d'autre. Les citoyens d'origine arabe ou même les Arabes non citoyens qui sont en France n'ont pas de rapport direct avec la Palestine. Mais ils fonctionnent mimétiquement dans un rapport imaginaire aux Palestiniens. Et de façon beaucoup plus concrète, pour le coup, bien des juifs de France, qui ont par ailleurs souvent de la famille là-bas, ont évidemment un lien fort avec l'État d'Israël. Il va nous falloir apprendre à faire avec. En revanche, ce qui, à mon avis, reste à réapprendre et à réinventer, dans un contexte radicalement différent de celui qui prévalait jusque dans les années 1950 dans les pays musulmans de départ, c'est une hospitalité fondée sur le respect mutuel, et qui surmonterait sans les nier différences politiques, liens affectifs et référents propres. Il reste à bâtir ce que Derrida appelait très justement une « nouvelle hospitalité ».

**Philippe Haddad.** – Si je m'engage personnellement dans le dialogue interreligieux, c'est parce que j'y vois à la fois un devoir citoyen et, en tant que rabbin, un devoir religieux. Parce que ce dialogue devrait permettre de lutter contre ce qui me paraît l'une des causes majeures de la montée des violences : la négation de la pensée de la nuance. Nous avons tendance – c'est d'un « nous » général dont je parle, celui de la conscience humaine – à considérer les individus à travers le groupe auquel ils appartiennent. On dira par exemple : « Un juif, aujourd'hui en France, est, d'une manière certaine, un sioniste », et on l'identifiera à la politique israélienne de colonisation, comme s'il n'y avait pas des Israéliens contre cette occupation. De même, on percevra couramment un musulman comme un « islamiste », de façon tout aussi radicale, comme s'il n'existait pas un islam éclairé. Nous n'arrivons plus à penser la nuance, la singularité des individus. Nous

oublions qu'à l'intérieur d'un mouvement religieux il y a différentes écoles de pensée qui vont des plus fondamentalistes aux plus nuancées. Pour moi, le dialogue interreligieux est une manière de lutter pacifiquement contre cette lecture totalisante, uniformisante. Et s'agissant de la question de la vérité religieuse, je crois qu'il nous faut arriver à cette idée qu'une vérité religieuse est absolue pour l'homme de la foi, mais qu'elle devient relative lorsqu'il rencontre la vérité de l'Autre.

**Olivier Roy.** – S'agissant des effets du conflit israélo-palestinien, l'identification dont on parle, c'est clair, est largement imaginaire et ne se traduit pas par une véritable mobilisation politique. En France, si on les met en rapport avec la population d'origine musulmane vivant dans ce pays, les manifestations de solidarité avec la Palestine (collectes de fonds, envoi de personnes) sont extrêmement maigres. Ensuite, un des effets pervers de l'importation imaginaire de ce conflit, c'est l'ethnicisation du religieux, avec cette idée que tout Arabe est musulman et tout musulman arabe. Or à mes yeux, la tendance lourde est au contraire dans le décrochage du religieux et de l'ethnique. Ce décrochage peut se traduire par plus de sécularisme, mais pas forcément. Et ce qu'on appelle aujourd'hui le salafisme n'est pas du tout l'importation d'un islam traditionnel du Moyen-Orient. Le salafisme a un succès fou chez des jeunes justement déculturés, déracinés, en rupture avec l'islam et la culture de leurs parents. C'est très largement un phénomène de générations. Ces jeunes « *born again* » renaissent à la religion – mais contre la religion traditionnelle, contre celle de leurs parents. Pour eux, le religieux n'est plus incarné dans une culture. Historiquement, les religions étaient incarnées dans des cultures, soit dominantes, soit minoritaires, mais toujours dans un rapport avec les gestes de la vie quotidienne, les livres qu'on lisait, la langue qu'on parlait. C'est cela qui disparaît. Et cette crise de la culture fait le lit des fondamentalismes, et pas seulement chez les musulmans. Deuxième point, lui aussi lié à ce décalage entre le religieux, le culturel et l'ethnique. On parle d'antisémitisme islamique. Mais à y regarder de près, ce qui s'exprime là n'est pas du tout un antisémitisme musulman

traditionnel. C'est tout ce qu'il y a de plus européen. Le livre que ces gens-là lisent, ce sont *Les Protocoles des Sages de Sion*. Leur héros ? Roger Garaudy. C'est ça qui circule, ce n'est pas du religieux. Dernier point, je dirais que les banlieues ne se reconnaissent pas dans l'image qu'on donne d'elles. À commencer par l'image de banlieue. Je vis dans une ville classée « banlieue ». On ne se sent pas spécialement « banlieue ». Mais tout le débat aujourd'hui tend à faire croire qu'il y a une population de jeunes voyous encerclant les centres-villes, a-culturés, violents, salafistes, menés par des imams barbus... C'est la seule image que les gens qui vivent dans ces espaces reçoivent d'eux-mêmes quand ils regardent la télévision, une image dévalorisante qui leur donne l'impression que leur parole, de toute façon, ne sera jamais écoutée. Alors que les choses sont beaucoup plus compliquées dans les banlieues. Tous les gens qui y habitent le savent. Ce n'est pas blanc et noir, si je peux dire. Les documentaires récents sur le racisme et l'antisémitisme dans les écoles ont ainsi été très mal perçus dans beaucoup d'endroits. Même chose pour Tariq Ramadan. Quand il parle dans ma région, je vais le voir et j'écoute. Le discours qu'il tient sur le conflit israélo-palestinien, sur l'antisémitisme, est très correct. C'est une analyse très pédagogique qui s'adresse aux jeunes. Il y a beaucoup plus qu'on ne le croit de militants communautaires qui tiennent des discours prudents. Mais évidemment, de ces gens-là, on parle très peu.

**Dominique Vidal.** – Première observation : il ne faut pas sous-estimer la montée des violences racistes, et notamment antisémites. De 2001 à 2002, le nombre d'actes de violence raciste a été multiplié par quatre et, en leur sein, le nombre d'actes antisémites par six. On a connu un reflux, fort heureusement, en 2003, mais le premier trimestre 2004 est à nouveau très inquiétant<sup>1</sup>. Cela étant, il faut relativiser les

---

1. Cette tendance finira par s'inverser. Ainsi les actes de violence antisémitique ont-ils chuté de 48 % durant le premier semestre 2005 (290 actes recensés) en comparaison avec la même période en 2004 (561 actes recensés).  
[Note des directeurs de l'ouvrage]

chiffres. Haïm Musicant, secrétaire général du CRIF<sup>2</sup>, a eu raison, je crois, de souligner que les actes de violence contre les juifs, pour des raisons évidentes, étaient aujourd'hui beaucoup plus dénoncés et recensés que les actes de violence contre les Maghrébins ou les musulmans. Deuxième remarque : on ne peut pas se tromper non plus sur la nature des phénomènes. Le niveau élevé de violences antisémites ne reflète pas la montée de l'antisémitisme comme courant politique de masse. Les enquêtes montrent, au contraire, la marginalisation progressive de l'antisémitisme comme courant de masse en France. Qui commet ces violences anti-juives ? Selon le ministère de l'Intérieur, il s'agit « très fréquemment des acteurs originaires des quartiers dits sensibles, souvent délinquants de droit commun, par ailleurs, et qui essaient d'exploiter le conflit du Proche-Orient ». Cette analyse recoupe celle de Théo Klein qui, dès le début de ces violences, a parlé de « violences sociales ». Les mêmes petits groupes de jeunes qui s'attaquent aux juifs s'attaquent aux Noirs, aux jeunes filles, aux pompiers, à la police, etc. On est donc très loin de cette « Année de cristal » évoquée par un intellectuel. Mais on est loin aussi de cette « nouvelle judéophobie » décrite par un autre et qui serait le fait de militants altermondialistes, tiers-mondistes, islamistes, etc. Le principal terreau de cette violence, ce sont, bien sûr, les ghettos de chômage et de misère. Si les violences anti-juives sont le fait de minorités isolées dans l'opinion, il faut dire clairement qu'il n'en va pas de même des attaques anti-arabes et anti-musulmanes. Ce sont aussi des petits groupes, souvent d'extrême droite, mais qui misent sur des préjugés largement répandus dans l'opinion. Selon le rapport 2004 de la Commission nationale consultative des droits de l'homme (CNCDH), 75 % des Français considèrent – c'est important – les musulmans comme des « Français comme les autres », mais 39 % les jugent « trop nombreux ». Quand on propose de construire des mosquées à proximité des gens qu'on sonde, on a 47 % de non et 26 % de oui. Le terme « islam » est jugé positif par 23 % des Français et négatif par 66 % (pour le christianisme,

---

2. Conseil représentatif des institutions juives de France.

c'est respectivement 52 % et 13 %; pour le judaïsme, 30 % et 20 %). Enfin, quoi qu'on pense de la loi sur le voile, il faut reconnaître que le débat sur le port des signes religieux à l'école a été l'occasion de sérieux dérapages dans la classe politique et journalistique. Et de nombreux musulmans ont eu la sensation que leur religion, la deuxième du pays, était placée sur le banc des accusés, présentée comme responsable du terrorisme, de l'antisémitisme, de l'oppression de la femme, et j'en passe ! Cette stigmatisation est d'autant plus dangereuse qu'elle s'adresse à des populations déjà victimes de discriminations dans tous les domaines – et de bavures policières. Troisième et dernière idée : le racisme est indivisible, la lutte contre lui aussi. Bien sûr, il faut la répression. Et la police et la justice sont loin de faire leur travail. Mais l'essentiel, c'est l'opinion. Or, si on veut rassembler l'opinion, il convient de mobiliser non pas séparément chaque groupe de victimes mais l'ensemble des victimes du racisme contre tous les racismes, avec toutes les forces démocratiques. Et pour créer les conditions d'un tel rassemblement, il faut que chacun balaie devant sa porte. Le mouvement anti-guerre, par exemple, doit s'opposer à ce que des porteurs de kippa soient attaqués en marge d'une manifestation contre l'intervention américaine en Irak, à ce qu'on relaie des articles antisémites d'un écrivain israélien d'origine russe sous prétexte qu'il critique radicalement son pays, comme il doit refuser de voir l'étoile de David figurer à côté de la croix gammée, comme si le sort tragique des Palestiniens était comparable à celui des juifs, des Tsiganes, des malades mentaux, des Slaves victimes du génocide nazi. Mais, dans le même esprit, les défenseurs – c'est leur droit – de l'action du gouvernement israélien doivent renoncer, une fois pour toutes, à présenter comme antisémite quiconque critique ce gouvernement et, *a fortiori*, à poursuivre devant les tribunaux des intellectuels qui ne font qu'exiger l'application du droit international aux conflits du Proche-Orient.

## « Juifs et Arabes : comment, après les accords de Genève, dialoguer aujourd'hui en France sur le conflit israélo-palestinien ? »

---

*Extraits d'un débat animé par Esther Benbassa et Djénane Kareh Tager  
le 13 mai 2004, à l'Institut du monde arabe.*

**F**arouk Mardam-Bey. – Les accords de Genève, signés le 1<sup>er</sup> décembre 2003, sont des accords sérieux, réalistes, en conformité avec la légalité internationale, et ils ne fuient pas les questions qui fâchent – les colonies, la question de Jérusalem et celle des réfugiés. Restent tout de même quelques difficultés à souligner. D'abord, l'absence d'égalité entre les négociateurs. Les négociateurs palestiniens étaient tous de l'entourage de Yasser Arafat, alors que leurs homologues israéliens ont été traités de traîtres par Ariel Sharon. Deuxième réserve, qui est d'importance : le préambule de ces accords stipule que l'État d'Israël est l'État du peuple juif. Je vois là deux problèmes. D'abord, si Israël est l'État du peuple juif, est-il aussi l'État du juif français, du juif anglais, du juif allemand ? Si tel est le cas, on court le risque de légitimer une vieille accusation, celle de la double allégeance. Ensuite, en définissant ainsi Israël, on exclut ses citoyens non juifs. Je crois, bien au contraire, qu'Israël doit être l'État de ses citoyens et non l'État du peuple juif. Troisième difficulté : le droit au retour des Arabes ayant été expulsés de Palestine. Je sais que ce droit suscite l'angoisse des Israéliens – et pour cause ! Le droit au retour n'en est pas moins un droit inaliénable dans son principe et cela doit être affirmé. Il est négociable dans ses modalités d'application. Peut-être arrivera-t-on au même résultat, mais il me semble qu'on ne peut pas rayer ce principe d'un trait de plume. Sur 1 400 000 Arabes vivant

en Palestine en 1947, 800 000 ont été expulsés. Ce qui signifie que le droit au retour concerne la majorité du peuple palestinien.

**Meïr Waintrater.** – Je n’entrerai pas, pour ma part, dans un débat sur le fond du pacte de Genève. Je ferai simplement une remarque. C’est là le fruit d’un effort fait par des négociateurs venus des deux bords qui, à un moment donné, ont essayé de coucher sur le papier ce qui leur semblait être un compromis raisonnable. Ce compromis est aujourd’hui formellement rejeté aussi bien par la majorité des Israéliens que par la majorité des Palestiniens. Cela peut changer. Dans tout compromis, il y a évidemment des renonciations, d’un côté comme de l’autre. On ne peut pas, me semble-t-il, dire : « J’accepte le pacte », et ensuite commencer à rogner sur les concessions faites par l’une des deux parties. C’est risquer de faire repartir le balancier de l’autre côté, et d’en revenir au point de départ. Ce que nous pouvons faire ici, nous qui sommes des spectateurs, éventuellement des commentateurs impliqués, c’est simplement dire : « Il y a un papier. Il est comme il est. Nous n’allons pas le renégocier ici. » De la position où nous sommes, nous avons un devoir essentiel, qui est d’essayer de positiver les efforts consentis par les deux parties. Et nous devons garder à l’esprit que c’est à la majorité de l’un et de l’autre peuple que nous voulons nous adresser. Les Israéliens ont commis de graves erreurs dans le passé lorsqu’ils ont voulu se choisir « leurs » Palestiniens. De la même façon, aujourd’hui, les juifs ne doivent pas non plus, dans le cadre du débat en France, se choisir « leurs » Arabes ou « leurs » musulmans. Symétriquement, les Palestiniens doivent accepter que c’est avec la majorité des Israéliens qu’ils feront la paix, pas avec une infime minorité. Cela a été la démarche de Yasser Abed Rabbo lorsqu’il a commencé à travailler avec Yossi Beilin. Cela a été aussi celle de Sari Nusseibeh lorsqu’il a signé un texte commun avec Ami Ayalon. De même, les Arabes, les musulmans, ici, en France, doivent comprendre que c’est avec la majorité des juifs de France qu’ils doivent parler. Et donc tenir compte du fait que la grande majorité des juifs de France sont, qu’on le veuille ou non, sionistes,

c'est-à-dire fermement attachés à l'existence de l'État d'Israël. C'est à partir de ces données-là que nous devons débattre.

**Paula Jacques.** – Pour ma part, je dirai bien évidemment qu'il n'est pas question, pour moi comme pour beaucoup de juifs qui sont Français – dans cet ordre-là : Français, juifs et athées –, de se sentir en quoi que ce soit interpellés par Israël, rattachés à lui, ou voués à s'y établir un jour. S'agissant du droit au retour, en revanche, je pense que l'état d'exaspération en Israël est tel qu'une séparation effective et tangible des deux peuples est nécessaire pour que les esprits s'apaisent. Exiger un droit au retour ne peut que compliquer indéfiniment le problème. Cela reviendrait à revendiquer à la fois que ce petit territoire soit coupé en deux et que, dans la partie restant aux juifs, il y ait encore un redécoupage... Quant à ce qu'il est possible d'envisager ici, en France, je rappellerai d'abord que, pour ma part, je me positionne absolument comme une juive arabe. Toute mon œuvre d'écrivain tourne autour de mon pays natal, l'Égypte, et de ce que j'y ai reçu en termes d'éducation, de rapport à la langue, de rapport à une certaine culture. Peut-on dialoguer avec les Arabes en France ? Mais ce n'est pas du tout mon problème. Je dialogue parfaitement avec mes amis arabes, parce qu'ils sont généralement du même bord culturel, intellectuel, affectif ou sensible que moi. Mon problème, en ce moment, c'est de savoir comment dialoguer avec certains de mes amis juifs. Avec ces amis, qui étaient tellement proches – nous formions une sorte de bande –, tout d'un coup, après l'explosion de la seconde Intifada, une espèce d'abîme s'est creusée. Nous ne pouvons plus nous parler, nous nous jetons des insultes à la figure. Quand je leur explique que je suis pour un État palestinien, ils me traitent d'antisémite. Mon problème, ce n'est donc pas le dialogue avec mes amis arabes, c'est le dialogue avec certains de mes amis juifs...

**Dominique Eddé.** – Faute de temps et de compétence, je ne souhaite pas entrer ici dans les détails de l'accord de Genève. Un point, pourtant, me tient à cœur parce qu'il est à mes yeux vital pour la paix et qu'il a été déterminant dans la

faillite des accords précédents. Qu'est-ce qui, outre la question cruciale des colonies, a gravement manqué dans le processus d'Oslo ? La reconnaissance par Israël, par son gouvernement, ses citoyens, ses manuels scolaires, de la Catastrophe, de la *Nakba* infligée au peuple palestinien. Il est tout de même très troublant de voir qu'aucun des accords de paix n'a jamais pris la peine d'en faire un préalable. Du point de vue israélien, cette reconnaissance, si coûteuse soit-elle, ne serait pas seulement un pas en avant, ce serait aussi une libération. Pourquoi repousse-t-on indéfiniment le moment de reconnaître que lorsqu'ils consentent à se satisfaire de ce petit bout de territoire, de ces 20 % de territoire, les Palestiniens renoncent aux 80 % restants ? Ce deuil faramineux, qui n'est rien de moins que le deuil d'une patrie, pour qu'il soit sérieusement entamé, pour qu'il soit plus que des mots sur du papier, il faut bien qu'en face un minimum soit dit : « Oui, nous, Israéliens, reconnaissons que nous vous avons lésés, expulsés, occupés, colonisés. » Et même si je sais que nous autres Arabes avons tendance à oublier dans quel état de peur et d'inquiétude vivent maintenant la plupart des foyers israéliens (et nous l'oublions parce qu'Israël a la toute-puissance militaire et qu'il est l'occupant), je ne vois pas comment ni à quel titre on pourrait rétablir des passerelles entre ces deux sociétés tant que cet acte de reconnaissance élémentaire demeure absent de tous les accords, y compris des accords de Genève.

**Michel Cool.** – Ce qu'il est cependant possible de faire ici, ou d'ici, le journal que je dirige en fournit peut-être un exemple. *Témoignage chrétien* est lié par une double fidélité. Fidélité d'abord à ses fondateurs, qui l'ont créé en 1941 dans la clandestinité pour armer spirituellement (mais pas seulement) les résistants au nazisme, et aussi pour sauver des juifs des persécutions et des camps de la mort. Le jésuite Pierre Chaillet, père de *Témoignage chrétien*, est un « Juste des nations », un arbre est planté à sa mémoire à Yad Vashem, le Mémorial de l'Holocauste, à Jérusalem. Cette histoire-là nous impose de nous battre sans répit contre cette barbarie qu'est l'antisémitisme et contre tous les racismes, islamophobie

comprise. Mais nous ne pouvons davantage oublier – autre fidélité – que notre journal a fait partie des quelques-uns qui se sont mis en première ligne du combat pour la décolonisation et que, dans ce cadre-là, des liens se sont créés avec beaucoup de peuples, africains, latino-américains et arabes. Et au sein même du monde arabo-musulman, nous avons clairement une option préférentielle pour le peuple palestinien. Attachés au principe de l'autodétermination des peuples, nous estimons tout naturellement que, comme le peuple israélien, le peuple palestinien a droit à son État et à la considération internationale. Héritiers de cette double histoire, marchant sur une crête fragile, nous devons ainsi rester fidèles à ces deux engagements, à ces deux peuples, à ces deux mondes. Et pour ce faire, nous avons pensé qu'il nous fallait aller là-bas, sur place, pour modestement apporter notre petite pierre. Et cette petite pierre, ce sont des voyages que nous organisons maintenant depuis deux ans. Des Français juifs, chrétiens, musulmans, laïques vont ainsi là-bas, en Israël, en Palestine, pour encourager, dans les deux sociétés civiles, les hommes et les femmes qui risquent souvent gros pour maintenir une once de dialogue et pour essayer de bâtir, un jour, cette convivialité à laquelle ces deux peuples ont droit. Et ce qui nous a le plus frappés, en l'occurrence, c'est l'impact que de telles initiatives ont pu avoir sur nos interlocuteurs israéliens et palestiniens. Dans ce que nous faisons, il y a une bonne part d'utopie. Cela n'en constitue pas moins un encouragement pour ceux qui nous accueillent là-bas, et cela transforme aussi un peu, beaucoup même, le point de vue des Français qui y vont. Les préjugés tombent et les solidarités demeurent. Et l'on apprend à être utile en étant médiateur, ce qui est beaucoup plus difficile que de prendre le parti de l'un contre l'autre.

**Patrick Klugman.** – Sur Genève, je voudrais préciser certaines choses. Genève, c'est le parti pris du pragmatisme, le parti pris de Chalom Akhchav (« La Paix Maintenant »). J'ai été très choqué par les propos de Mme Eddé. Ne partons pas de 1948, puisque 1948 nous ramène à la Shoah, et que la Shoah nous ramène à ce qui l'a précédée. Genève veut dire qu'il faut

faire la paix tout de suite, qu'il faut partir du présent et non pas du passé, que cela demande des renonciations terribles aux uns et aux autres. Ce qui m'a séduit personnellement dans l'initiative de Genève, c'est qu'elle ait été portée par un Yasser Abed Rabbo – un proche d'Arafat, un homme avec qui je ne partage rien ou presque –, que ce soit ce combattant de la cause palestinienne qui vienne et s'assoie à table des négociations. Certes, les juifs, Yossi Beilin, se sont fait traiter de traîtres. Mais je me souviens aussi que, la veille de l'événement, on ne savait pas si on aurait une délégation palestinienne à Genève, parce que Rabbo et ses amis avaient été menacés de mort par des factions combattantes palestiniennes. Le courage était des deux côtés. Et moi, j'avais l'obligation, en tant que juif, en tant que sioniste, de participer à cela. J'ai dit et j'ai écrit : « Je suis sioniste et pro-palestinien. » Ce qui veut dire qu'en tant que juif et en tant que sioniste je veux un État d'Israël, puisque l'État d'Israël procède du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Mais ce que nous avons voulu pour les juifs chassés, apatrides, nous devons le réclamer pour les Palestiniens qui n'ont pas de terre, pas d'État et qui ont été pour nombre d'entre eux – c'est vrai – chassés. Pour moi, le principe des deux peuples et des deux États est donc acquis, il est incontournable. C'est là-dessus que tous, nous devons militer. Et c'est pour cela qu'il faut que chacun renonce. Du côté israélien, renoncer au rêve du « Grand Israël ». Renoncer aussi à ces territoires conquis par la force, de manière discutable, pendant la guerre des Six Jours. Mais, de l'autre côté, on ne peut pas dire, comme Farouk Mardam-Bey : « Je soutiens Genève, mais il y a le droit au retour... » Le renoncement au droit au retour, c'est la base de la paix au Proche-Orient. Je plaide, en ce qui me concerne, pour le pragmatisme. Or le pragmatisme suggère précisément d'inverser les problématiques. Que chacun se fasse l'avocat de l'autre !

**Pascal Boniface.** – Il est vrai que les accords de Genève ont fait naître deux espoirs : un espoir pour la région et un espoir pour le dialogue en France. Un espoir pour la région, d'abord, parce qu'ils ont montré que ce conflit n'était pas un

conflit ethnique et que juifs et Palestiniens pouvaient signer un texte ensemble. Partant d'une base minoritaire, comme ils montraient la voie de la raison, on pouvait même espérer qu'ils finiraient par convaincre l'ensemble des deux peuples. Les bonnes idées sont souvent minoritaires au départ. Un jour ou l'autre, ces accords seront mis en place. Ce qu'on ne sait pas, c'est combien il faudra encore de morts et de sang pour qu'enfin tous reconnaissent que la seule solution de ce conflit est *grosso modo* ce qui a été conclu à Genève, comme ce qui avait été convenu à Taba auparavant. Mais l'autre espoir que j'avais, avec ces accords, concernait leurs possibles retombées positives en France. Nous étions jusque-là dans un climat détestable, d'où le vrai débat était absent. Seulement des invectives, des interdictions, des menaces. On n'acceptait plus de discuter avec ceux avec lesquels on était en désaccord. Or nous sommes en république, nous avons la chance d'y être. Alors acceptons nos divergences et acceptons d'en débattre. Le moment est peut-être venu, après Genève, d'ouvrir sur ce plan une nouvelle page. Il nous faut condamner ensemble tous les dérapages verbaux et toutes les agressions physiques, d'où qu'ils viennent. Reste que tous les débats doivent être permis. La force de l'argumentation est toujours supérieure à la tentative d'interdiction. Il est inadmissible que des gens qui sont pour Sharon ne puissent pas s'exprimer. Il est inadmissible que des gens qui sont pour Arafat ne puissent pas s'exprimer. Chacun, tant qu'il reste dans un cadre légal et républicain, doit avoir le droit à la parole. Et mieux vaudrait peut-être aussi arrêter ce petit jeu qui consiste à triturer les déclarations des uns et des autres pour s'en offusquer et créer un scandale. Jugeons les gens sur ce qu'ils écrivent et disent vraiment et non sur l'interprétation qu'on en fait. Il faut enfin reconnaître que le débat sur le Proche-Orient est légitime, qu'on ne peut pas l'occulter et que si l'on tente de l'occulter, il n'en deviendra que beaucoup plus malsain.

**Mohammed Harbi.** – Il est très important de sauvegarder les potentialités ouvertes par les accords de Genève. Sans pour autant créer des tabous. Nous ne sommes ni l'Autorité palestinienne, ni le gouvernement israélien. C'est à eux qu'il

revient de traiter, en dernier ressort, de la question, étant entendu que, pour ce qui nous concerne, nous appuyons l'idée de deux États sur une même terre. S'agissant du dialogue, il me semble qu'il faut en créer les conditions et le libérer des déterminations où il s'englué, en tenant compte de l'espace d'intervention. Or cet espace d'intervention, c'est la France pour ceux qui sont ici, l'Algérie pour mes compatriotes qui sont là-bas. Les déterminations, ce sont les hypothèques du passé. Il faut apurer un contentieux. On triche beaucoup quand on parle entre juifs et Arabes. Il y a beaucoup de non-dit, de ressentiment derrière les positions politiques qu'on prend sur le conflit israélo-palestinien. Alors, apurer, mais comment ? Il y a d'abord le problème du passé et des usages que chacun en fait. Il ne fait pas de doute que les juifs ont vécu, en Algérie par exemple, dans la période précoloniale, dans le cadre de la *dhimma*, un régime de subordination assez humiliant, et qu'il en est resté des traces extrêmement fortes. Ensuite est venue la colonisation. Les juifs ont été assimilés aux colonisateurs, et il y a chez les musulmans une grande rancœur concernant cette période où les juifs se sont retrouvés du côté du colon. Mais il ne faut pas oublier que cette communauté n'était pas monolithique mais différenciée et qu'un certain nombre de juifs ont combattu dans nos rangs. Je peux en témoigner personnellement. Beaucoup ont connu pour cela l'exil ou la prison. Une autre condition indispensable à la création du dialogue est de garder au conflit son caractère *politique*. Or on a de plus en plus tendance à y mêler la religion. Il y a incontestablement un contentieux religieux que nous, ici, ne pouvons pas régler. Seuls les gens de religion peuvent le faire. Le Coran comporte incontestablement certaines sourates qui, lues littéralement, sont à même de susciter l'antijudaïsme. Il appartient aux hommes de religion de faire avec l'islam un peu ce que le christianisme a fait dans son rapport au judaïsme. Troisième et dernière condition : accepter le dialogue non pas avec ceux qui pensent comme nous mais aussi avec ceux qui ne pensent pas comme nous. L'idée que le dialogue avance uniquement avec ceux qui nous soutiennent est illusion et perte de temps. Cette perte de temps, nous devons l'éviter.

**Xavier Ternisien.** – Dans mon travail de journaliste, je me suis toujours fixé une règle : prendre les musulmans comme ils étaient et non pas comme on voulait qu'ils soient, prendre aussi la communauté juive comme elle était, pas comme on voulait qu'elle soit. Et, de fait, des gens ont le courage de dialoguer avec des musulmans, non pas avec des « musulmans modérés » – une expression qui dans la bouche de certains veut dire surtout « modérément musulmans » – mais avec des musulmans tout court. Ces initiatives sont encore timides, mais elles existent. Il faut continuer de travailler à élargir le spectre de ces relations. J'ai le sentiment aujourd'hui que seuls les extrêmes ont la parole et qu'une espèce de logique diabolique est à l'œuvre. Celle du boycott, par exemple. Boycott du show de Dieudonné, interdiction de la soirée organisée par l'Association pour le bien-être du soldat israélien. Ce sera ensuite une conférence de Tariq Ramadan. Ou une autre de Leïla Shahid. Cette logique du boycott est une logique folle. Et on a l'impression qu'il n'y a plus de grandes voix, au centre, pour parler et pour siffler la fin de partie. Des gens comme Théo Klein, chez les laïcs, ou le rabbin René Samuel Sirat, chez les religieux, n'arrivent plus à se faire entendre ou, s'ils parlent, ils sont discrédités. Cette espèce d'engrenage où les extrêmes s'entretiennent mutuellement m'inquiète. On entend davantage Gilles-William Goldnadel et son association, « Avocats sans frontières », qui fait des procès à un peu tout le monde en ce moment, d'Edgar Morin à Daniel Mermet. Pourquoi les grandes voix modérées, les autorités morales ne sont-elles plus audibles aujourd'hui ?

**Meïr Waintrater.** – Je peux essayer de donner un élément de réponse à cette question, parce que c'est une réalité que je vis au quotidien. La raison pour laquelle des hommes comme Théo Klein ou René Samuel Sirat ont du mal à se faire entendre est toute simple : c'est qu'ils manquent aussi de contreparties de l'autre côté. Lorsqu'ils prennent la parole, on leur demande, chez nous – passez-moi le terme –, chez les juifs : « C'est gentil, mais qui as-tu en face ? Qui amènes-tu avec toi ? » Il faudrait à des hommes comme Théo Klein et René Samuel Sirat des équivalents dans le monde arabo-musulman qui puissent

faire un bout de chemin avec eux et qui leur permettent de se présenter non pas comme des personnages isolés, mais comme des interlocuteurs ayant des partenaires. Je souhaite pour ma part que des juifs puissent dialoguer avec des Arabes et/ou des musulmans et que ce dialogue puisse s'exprimer publiquement. Mais, pour cela, il faut qu'il y ait aussi une force de proposition et de dialogue de l'autre côté.

**Patrick Klugman.** – Les mots de Xavier Ternisien sont, pour la plupart, très justes. Cela étant, accepter les juifs comme ils sont, c'est accepter, heureusement ou malheureusement, Roger Cukierman, président du CRIF, un homme effectivement représentatif d'une partie importante de la communauté juive. Je suis souvent un de ses opposants au CRIF, mais la logique démocratique m'incite quand même à dire qu'il est représentatif. Moi, ce que j'aime dans les réunions du CRIF, c'est qu'on s'y empoigne comme des chiffonniers et que tout le monde y est représenté : la gauche de la gauche, la droite de la droite, les religieux, les non-religieux. C'est vrai qu'on a perdu l'habitude de se rencontrer. Même moi, il y a quelques années, je n'aurais pas pensé être à cette table.

**Paula Jacques.** – Pourquoi les voix comme celle de Théo Klein ne sont-elles pas entendues ? Parce qu'on est dans un tel état de crispation émotionnelle que plus personne ne peut être convaincu. On ne peut que chercher des arguments qui vont alimenter notre propre dogme. Le problème est là. Le conflit du Moyen-Orient, si on ne s'en occupe pas en France, eh bien, lui, il s'occupe de nous en France, d'une certaine manière. Quand j'ai commencé *Cosmopolitaine*, il y a cinq ans, c'était une émission culturelle, qui visait à faire découvrir aux Français le prodigieux capital de richesse que pouvaient apporter les différentes communautés installées en France, les littératures étrangères à côté de toutes les littératures francophones. En somme, je voulais montrer aux Français que leurs « métèques » – et pour moi, les métèques, c'étaient aussi bien les juifs, les Arabes, les Africains, les Antillais – participaient au patrimoine culturel français. Quand

j'ai commencé, il y a cinq ans, tout cela allait de soi et jamais je n'aurais imaginé alors ce qui se passerait aujourd'hui. Lorsque je reçois, par exemple, une journaliste israélienne auteur d'un ouvrage racontant ce qui arrive dans les territoires palestiniens, je me fais engueuler des deux côtés ! Je n'aurais jamais imaginé non plus, il y a cinq ans, qu'il y aurait aujourd'hui des synagogues souillées, que des petits juifs se feraient casser la gueule par des beurs. Je ne pouvais pas imaginer cette espèce de crispation passionnelle, et que, tout d'un coup, Dieu ne reconnaîtrait plus ses minorités françaises. Voilà pourquoi le dialogue est important. Nous sommes tous actuellement dans un état qui dépasse complètement la logique, la rationalité, la réflexion.

**Mohammed Harbi.** – Personnellement, je connais ce slogan : « Il n'y a pas d'interlocuteur. » Avec la France, pendant des années, il y avait des gens qui se battaient, très nombreux, et on disait : « Il n'y a pas d'interlocuteur. » Puis : « Il n'y a pas d'interlocuteur valable. » En réalité, quand on dit : « Il n'y a pas d'interlocuteur », c'est qu'on a déjà choisi son interlocuteur. Ici, il y a beaucoup de Palestiniens ouverts au dialogue, il y a des Arabes ouverts au dialogue. Il est faux de dire qu'il n'y a pas d'Arabes qui discutent. Disons seulement ce qui est vrai. Que les positions sont très éloignées les unes des autres. Et que, pendant trente ans, ne pas reconnaître le droit des Palestiniens à un État, ne pas reconnaître qu'ils sont sur leur terre et qu'ils ont beaucoup cédé, n'a pu que rendre très difficile le dialogue.

**Michel Cool.** – On a parlé des institutions. Les institutions sont, par nature, conservatrices, gardiennes de la mémoire. Croyez-en un catholique. Une Église, c'est souvent figé, cela a du mal à se bouger. Mais la société civile, les marges de la société, elles, bougent, inventent. Alors peut-être faut-il se donner la peine d'aller du côté des voix qui aujourd'hui parlent, qui vont à la rencontre des gens pour leur faire entendre d'autres sons de cloche. Nous avons créé un Tour de France de la fraternité avec le rabbin Philippe Haddad et Ghaleb Bencheikh, un intellectuel musulman. Eh

bien, je peux vous le dire, partout où nous passons, nous rassemblons quatre cents à cinq cents personnes. Mais, c'est vrai, les caméras, les radios, les télévisions, le plus souvent, ne sont pas là. Il y a, au sein de la société française, une envie de débats, une envie de comprendre les enjeux d'aujourd'hui, une envie de forums, d'agoras itinérantes. C'est à cette demande qu'il convient de répondre.

**Dominique Eddé.** – Quand on refuse le passé, on refuse l'avenir. Et puisqu'on parle tant du « devoir de mémoire », on voudrait comprendre qui a droit à la mémoire, qui n'y a pas droit. Ici, ce n'est plus la pro-palestinienne qui parle. Je ne suis d'ailleurs ni pro-cesti ni pro-cela. En termes de catégories nationales ou confessionnelles, je ne suis pro-rien-du-tout. Je pense qu'il faut cesser de se solidariser avec des peuples, ou des communautés en tant que telles, et leur préférer une somme de principes de droit et de justice. Le discours affectif et sentimental qui repose sur des identités exacerbées nous a tous menés dans le mur. Un mur qui a transformé Israël en ghetto, effroyable victoire posthume de Hitler. Il faut bien voir aujourd'hui que les figures caricaturales que sont Bush, Sharon, Ben Laden, Saddam Hussein et bien d'autres tyrans du monde arabe ne sont pas des figures du présent. Nous ne vivons pas un changement d'époque mais l'aboutissement d'un processus de pourrissement et de décomposition qui résulte, pour une grande part, de l'ajournement, avec une mauvaise foi sans nom, du moment de mettre un terme à la tragédie des Palestiniens. La seule solution d'avenir intéressante eût été à mes yeux la création d'un seul État car, outre la peau de chagrin qu'est devenu le futur État palestinien, rien ne fait moins rêver que ces deux États sinistrement séparés par un mur. Mais tout a si mal tourné que la séparation semble désormais inévitable. Cela implique qu'Israël doit sortir de tous les territoires occupés. Or où en sommes-nous aujourd'hui ? Nous en sommes à voir un tas de gens capables d'hésiter à condamner des actes de barbarie parce qu'ils se sentent obligés de choisir un camp de victimes contre l'autre. Les Américains ont torturé dans les prisons irakiennes ? Alors, oui, peut-être peut-on trouver quelque circonstance

atténuante à la décapitation d'un Américain par les gens d'Al-Qaida... Voici le type de pensées terrifiantes auxquelles a conduit la mise à mort de la pluralité et de la complexité sur le terrain et dans les têtes. Nous en sommes aussi arrivés à perdre ce minimum de santé qui nous ferait oublier, ne serait-ce que cinq minutes, qui est juif, chrétien ou musulman dans une assemblée. Pour ma part, j'ai quitté le Liban parce que je ne voulais plus qu'à un barrage on me demande : « Quelle est ton identité communautaire ? » Et me voilà aujourd'hui, en 2004, reçue ici pour parler du communautarisme. On est en train de demander que des juifs rencontrent des musulmans, qu'ils rencontrent des chrétiens, etc. Mais vous rendez-vous compte de l'affolant recul que cela suppose ? Et ce que cela laisse présager, quand on sait ce que sont les évangéliques aux États-Unis ? Ne faut-il pas essayer d'imaginer des débats à caractère a-confessionnel, tout simplement universels ? À ce propos, et puisque je suis à l'Institut du monde arabe, j'ai une proposition concrète à faire. Nous avons vu dans cet Institut des films sur les prisons israéliennes, faits par d'excellents cinéastes. Mais sur les prisons arabes, a-t-on vu une seule image ? Sait-on ce qui se passe dans les prisons de nos pays ? Quelle est la crédibilité d'une critique qui se dispense de montrer et de penser la moitié de la réalité ? Sans compter que ceux qu'on appelle les membres de la communauté juive – espérons que reviendra sans tarder le jour où on les appellera, où ils s'appelleront simplement les Français – ont peut-être besoin pour avancer de voir les intellectuels arabes renoncer à leur autocensure défensive. Ma proposition est la suivante. Il y a beaucoup d'étages et beaucoup de murs dans cette grande maison qu'est l'Institut du monde arabe. Je propose qu'un de ces murs soit consacré à l'affichage des visages et des noms de tous les prisonniers politiques du monde arabe jetés aux poubelles anonymes de l'Histoire depuis des décennies. Et qu'on change de discours, qu'on quitte le terrain de la pensée binaire et des appartenances communautaires, qu'on se retrouve tous sur une ligne de crête qui est celle de principes communs, laïques, universels. Sans quoi la grande majorité des gens sera bientôt réduite à choisir entre le camp de Ben Laden et celui de Bush...

**Farouk Mardam-Bey.** – Je voudrais vous raconter une petite histoire de dialogue justement. Avec mon ami Elias Sanbar, nous avons organisé en 1991 un débat dans le cadre de la *Revue d'études palestiniennes*. C'était dans la période de grande tension qui a précédé la guerre du Golfe. Nous avons décidé de briser la glace. Et nous avons invité des personnalités juives de premier plan (Théo Klein, Alain Finkielkraut, André Azoulay). Nous avons mené ce dialogue dans une petite salle et nous avons publié les débats. Cette rencontre a eu un certain retentissement dans la communauté juive organisée. Même un intellectuel organique comme Finkielkraut a été attaqué violemment parce qu'il avait dialogué avec des « terroristes » palestiniens. Je me rappelle que, à la fin de la réunion, Théo Klein nous a dit qu'il souhaitait qu'un jour le CRIF puisse inviter des Palestiniens et des Arabes à un débat. Nous sommes en 2004. Jusqu'à maintenant, cela n'a pas été possible.

Cela fait vingt-quatre ans, à la *Revue d'études palestiniennes*, que nous sommes sur cette ligne. Dès le début, nous avons noté avec force d'abord que nous pensions que le peuple palestinien avait été dépossédé de son pays par le mouvement sioniste ; ensuite que, malgré cela, bien qu'Israël ait été fondé sur une injustice, il existait un fait national israélien irréversible, que ce fait national était d'autant plus irréversible qu'il s'était nourri du souvenir du génocide des juifs d'Europe et d'une longue histoire de souffrances ; enfin que la seule solution possible et rationnelle était un État palestinien à côté de l'État d'Israël, dans les territoires occupés en 1967, y compris Jérusalem-Est, avec des frontières sûres et reconnues.

Et pour que cette paix aboutisse à une véritable réconciliation, je pense comme Dominique Eddé qu'il est absolument nécessaire que les Israéliens reconnaissent le tort qu'ils ont fait aux Palestiniens. Parallèlement, d'un même mouvement, il est absolument nécessaire que les Palestiniens, et les Arabes en général, les musulmans en général prennent conscience de ce qu'a été la Shoah pour les juifs, qu'ils prennent réellement la mesure de ce que cela signifie aujourd'hui pour des Israéliens, qu'ils connaissent l'angoisse de l'Israélien et qu'ils agissent en conséquence.

Pour ce qui est de la France, nous savons que sa communauté juive est la plus importante d'Europe, numériquement, de même que sa communauté musulmane. Mais parce que, en France, les juifs ont une mémoire très douloureuse, marquée par la Seconde Guerre mondiale, et, en même temps, parce que les musulmans et les Arabes de ce pays sont restés traumatisés par la longue nuit coloniale, il est très important que se développe ici même une lutte commune contre *toutes* les formes de racisme.

Enfin, quand je dis aujourd'hui que je suis antisioniste, cela ne signifie pas que je souhaite la destruction de l'État d'Israël, mais qu'il est impossible d'avoir une seule version de l'Histoire. Vous avez votre version, nous avons la nôtre, vous avez votre mémoire, nous avons la nôtre. Elles sont respectables, mais, pour la paix, je ne vais pas renoncer à ma version de l'Histoire, tout simplement parce que je crois qu'elle est juste. Le sionisme est un mouvement idéologique, ce n'est pas un élément constitutif de l'être juif. La preuve en est que, pendant de longues années, ici même en France, la majorité des juifs n'était pas sioniste. Il faut donc accepter cette idée que, quand on critique le sionisme, on n'en est pas pour autant antisémite. Cette thématique très pernicieuse de « antisionisme = antisémitisme » empêche d'emblée le dialogue.

**Pascal Boniface.** – Meïr Wainratrer évoquait tout à l'heure un manque d'interlocuteurs de l'autre bord. Certes. Mais il est vrai que la tendance à qualifier d'antisémites ceux qui se contentent de critiquer le gouvernement d'Israël ne peut que réduire le nombre d'interlocuteurs potentiels. Si, critiquant Sharon, on court le risque d'être traité d'antisémite, alors, bien sûr, on hésite à entrer dans le débat. Cette tendance, je le constate avec plaisir, tend à reculer et peut-être pourra-t-on bientôt reprendre le fil du dialogue. En fait, ce qui se passe de très malheureux, c'est que pour la première fois on a importé réellement le conflit du Proche-Orient. Cela n'avait pas été le cas en 1967, en 1973, en 1982, pendant la guerre du Golfe, mais depuis trois ans on l'a importé à un point tel que ce clivage est devenu le clivage principal

de la vie publique française, plus fort encore que le clivage droite-gauche, que tous les clivages sur les questions de société. De cela, il faut que nous sortions. Les juifs de France ont peur. Il faut reconnaître l'existence de cette peur. On peut dire qu'elle est exagérée, ou seulement partiellement justifiée, mais c'est une réalité qu'on ne peut pas nier. Mais face à cette peur, et compte tenu des réactions qu'elle suscite, les autres Français sont parfois tentés de se dire : « Mais alors, on n'a plus le droit de dire ceci ? On ne peut plus voir tel film ? On ne peut pas aller à tel débat ? » On est en plein cercle vicieux. On est déjà au fond du trou, et on continue à creuser. C'est de cela qu'il faut sortir. Et s'il y a un mur à construire, eh bien, c'est un mur pour empêcher l'importation du conflit de là-bas dans notre pays.

**Patrick Klugman.** – Refuser le boycott, oui, c'est un cheminement absolument essentiel. Je l'ai fait jadis quand il s'agissait des universités israéliennes. Mais je l'ai fait aussi pour le spectacle de Dieudonné – cela n'a pas été remarqué. Pour le reste, quand Farouk Mardam-Bey me dit : « Je suis antisioniste », cela me blesse, naturellement. Mais il a dit aussi des choses fortes sur nos visions respectives – subjectives, et donc justes – de l'Histoire. Je ne demanderai pas à l'Autre d'abdiquer sa vision de l'Histoire. Je crois seulement qu'il ne faut pas partir de l'Histoire. La Shoah, la *Nakba* sont deux histoires peut-être inconciliables. Partons du présent. Quand Sadate a fait son geste et s'est rendu à la Knesset, il a balayé tout le passé, et il est devenu le grand homme de l'Histoire. Tâchons donc de partir du présent pour le déminer, avant de chercher à nous mettre d'accord sur un passé qui, de toute façon, ne nous rassemble pas.

**Meïr Waintrater.** – Je réagis aux propos de M. Mardam-Bey. Je ne pense pas que quiconque ici soit dans l'obligation de se convertir historiquement et rétroactivement au sionisme. La question est seulement de savoir ce que signifie la critique du sionisme aujourd'hui, et quel regard on porte aujourd'hui sur l'histoire du sionisme. Nous ne sommes ni en 1897, ni en 1917. Concrètement, pour les juifs, être sioniste,

cela veut dire aujourd'hui être pour l'existence de l'État d'Israël et reconnaître aux juifs un lien privilégié avec cet État. Se proclamer aujourd'hui antisioniste, c'est donc se proclamer idéologiquement opposé à un sentiment partagé par la très grande majorité des juifs. Ce combat me semble aujourd'hui tout à fait déplacé. Je ne pense pas qu'il puisse conduire quelque part, du point de vue du dialogue. Chacun peut conserver ses opinions sur l'Histoire. Mais aujourd'hui, le mot « antisioniste », indépendamment du fait qu'il sert souvent de couverture, de nom de code, à des opérations relevant de l'antisémitisme pur et simple, me semble de toute façon d'un usage problématique, en relançant un débat idéologique qui n'a plus guère de sens actuellement. Une dernière remarque, enfin, s'agissant du préjudice subi par les Palestiniens en 1947-1948, et de sa reconnaissance. J'ai suivi ce travail de reconnaissance au sein de la communauté juive et aussi, parallèlement, à l'intérieur de l'État d'Israël, *grosso modo* à partir des accords d'Oslo. J'ai pu voir comment cette reconnaissance progressait, comment un nombre grandissant de juifs et d'Israéliens étaient prêts à parler de cela jusqu'à un moment précis – le moment précis où ils ont eu le sentiment, à tort ou à raison, qu'à travers cela c'était en quelque sorte leur arrêt de mort historique qu'on voulait leur faire signer. Quand ils ont eu le sentiment qu'à travers la « reconnaissance du tort historique commis en 1948 » on voulait leur faire « reconnaître » la non-légitimité de l'État d'Israël. Là, le dialogue s'est bloqué. Et il s'est bloqué complètement, de manière tragique, après le déclenchement de la seconde Intifada.

**Xavier Ternisien.** – Le sionisme est-il seulement une idéologie politique que l'on peut, comme les autres, critiquer, ou pas ? Est-ce qu'on peut être antisioniste et, en même temps, favorable à l'existence d'Israël ? Je crois qu'on joue sur les mots. Il y a en tout cas des choses inacceptables et il faut poser des limites. Je ne parle pas des caillassages et des incendies de synagogues, de tous ces incidents évidemment inadmissibles qui se produisent actuellement en France. Au-delà de cela, la première limite à ne pas franchir est celle-ci : nazifier Israël, comparer Sharon à Hitler, dessiner ensemble

une étoile de David et une croix gammée. Voilà qui me paraît absolument abject. Seconde limite, hélas souvent franchie : cette espèce de discours qui se répand insidieusement en France, ce que j'appelle, moi, l'islamophobie et dont l'état chimiquement pur pourrait être représenté par une Oriana Fallaci. Le drame de la France d'aujourd'hui, c'est l'éclatement, la spécialisation, l'émiettement de la mouvance antiraciste. Qu'est-ce qui arrive pour que le MRAP, la LICRA, SOS-Racisme, la LDH ne soient plus capables de travailler ensemble et de défiler la main dans la main ? C'est au moment où nous aurions le plus besoin de ce sursaut citoyen que les associations antiracistes non seulement sont incapables de collaborer, mais passent leur temps à se tirer les unes sur les autres.

**Patrick Klugman.** – Il y a une position de principe. Nous devons être contre le racisme sans distinction et ne pas choisir les racismes que nous combattons. Mais quand on est contre le racisme, il faut être efficace. Ainsi, moi, en tant que juif, je n'ai pas de problèmes d'accès au logement ou au travail, mais des Français d'origine musulmane ou blacks ont ces problèmes-là. Je crois qu'il ne faut pas tout confondre. La question n'est donc pas de dire : « Je m'occupe de mon racisme et pas des autres. » Il faut seulement parfois en isoler un – ça peut être l'antisémitisme – et y aller tous ensemble, en bloc.

**Dominique Eddé.** – Comment tenir les deux bouts ? Tenir les deux bouts, pour un intellectuel arabe, est une tâche extrêmement difficile. Car nous sommes pris en tenaille. Les intellectuels français, dont vos amis, M. Klugman, eux, ne connaissent pas ce problème. Ils ne savent pas ce que cela veut dire de prendre des positions qui peuvent coûter la vie à des membres de leur entourage. C'est cela qu'il faut essayer de comprendre. Pour les intellectuels arabes qui sont sur le terrain, parler, cela veut dire que, rentrant chez eux, ils peuvent être assassinés ou directement conduits en prison. C'est pourquoi je me suis autorisée à demander à ce grand Institut qui est, après tout, la façade du monde arabe à Paris,

de sortir un petit peu du cadre confiné de ses débats « géostratégiques », qui font tranquillement la part du pour et du contre, avec tout ce vocabulaire d'experts sur les enjeux, les horizons, les perspectives, etc. Je pense que nous ne pouvons plus être tranquilles. Ce qui se passe là-bas comme ici est d'une extrême gravité. Cela peut flamber dans les banlieues. Alors on me dira que j'exagère ou qu'en l'état du débat je réclame plus de nuance que nécessaire, mais, moi, je crois que le massacre de la nuance, c'est le feu, et que nous y sommes. Nous devons aujourd'hui réclamer l'action de ceux qui en ont les moyens. C'est pourquoi je demande à une institution telle que l'IMA de répondre, notamment devant nous autres, Arabes vivant à Paris, à la question : « Est-ce que vous voulez nous aider à défendre les libertés et les droits de l'homme dans le monde arabe ou pas ? »

# Postface : Réflexions sur la Question

---

GIL ANIDJAR

À la mémoire de Jacques Derrida et d'Edward W. Said.

**I**l faut penser ensemble le juif, l'Arabe. C'est dire, provisoirement, qu'un impératif nous commande de faire comme si le juif, l'Arabe étaient deux, et depuis toujours. Comme si l'espace où se joue leur séparation – et c'est bien de leur séparation qu'il s'agit, elle que l'on présuppose, et d'elle que nous partons – était le nom ou les noms mêmes qu'on leur donne, le lieu d'où ces noms émergent. Or ce point de départ doit être révélé comme le *résultat*, la conséquence d'une histoire encore inaccessible. C'est ainsi qu'à la suite de tout ce qui a été dit dans les pages qui précèdent je propose que nous nous attardions sur les noms que nous donnons à la question qui nous occupe ici. Et je dis bien *la* question, parce qu'il n'en est qu'une justement, et que nous la pensons déjà, et depuis toujours, comme une. C'est l'unité difficile de cette question unique qui est la plus urgente et la plus nécessaire, la plus ancienne aussi, à affirmer. À affirmer et non pas à connaître ou à reconnaître, puisque nous la savons déjà, nous l'avons toujours sue, même si cela fut le plus souvent sur le mode de la dénégation.

La question juive n'a jamais été autre chose que la question arabe (je m'expliquerai sur le « choix » de ces termes et sur le lieu d'où ils sont proférés) et tous les documents ayant trait au juif *ou* à l'Arabe ont toujours été des documents concernant à *la fois* le juif *et* l'Arabe. Le *xix<sup>e</sup>* siècle le savait aussi qui suggérerait, quoique bien mal, de penser cette unité sous un autre nom, celui de « Sémite ». Mais ce nom, qui nous

travaille pourtant encore, n'est plus <sup>1</sup>. La question une qui nous arrive à travers l'invention des « Sémites » prend son point de départ bien avant elle, bien plus tôt sinon bien plus loin. Et elle révèle déjà un autre impératif, un autre « il faut » et un autre être-ensemble. Un autre nom.

## Le juif, l'Arabe

Les noms du juif et de l'Arabe ne sont pas symétriques. Ils s'inscrivent différemment dans l'histoire des langues que nous lisons ou parlons ici. Citons pour mémoire la différence qui s'inscrit entre juif et Israélite, ou le sens des transformations et sédimentations qui lient les enfants d'Israël aux Hébreux, les Israélites aux Judéens et plus tard aux juifs, à Juda ou à Israël et enfin au peuple juif, à ceux qu'on dit de religion mosaïque ou de confession juive. Il n'y a pas si longtemps, on parlait aussi de « rapatriés » et l'on débat encore sur les Français juifs et sur les juifs de France. De même, on parlait, on parle parfois encore d'Arabes ou de Sémites, de Sarrasins et d'Ismaélites, comme du Maure et du Turc, et finalement de musulmans et de Maghrébins. On peut aisément ajouter à cette liste non exhaustive, à commencer (ou à finir) par Israéliens et Palestiniens. Les différences internes qui travaillent ces chaînes de noms creusent-elles plus profondément le ou les fossés qui les séparent ? On peut le penser d'autant plus facilement si l'on considère que les termes qui se sont imposés, et à raison, aux maîtres d'œuvre de ce volume sont « juifs et musulmans ».

Les lieux d'où ces noms sont proférés varient, bien sûr, et j'y reviendrai. Pourtant, il faut peut-être déjà s'arrêter sur la différence faite dans le titre de ce livre. Et sur les alternatives que l'histoire semble nous offrir dans le contexte brûlant qui est le nôtre. Dans leur apparente neutralité descriptive, les noms qu'on a pu donner au « conflit » témoignent d'une ana-

---

1. Sur l'invention des « Sémites », voir Maurice Olender, *Les Langues du Paradis. Aryens et Sémites : un couple providentiel*, Seuil, Paris, 1989, compagnon indispensable de *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* d'Edward W. Said, Seuil, Paris, 1980, 2005 (rééd.). Pour une louable tentative de réactiver le terme, voir Denis Guénoun, *Un Sémite, Circé*, Paris, 2002.

lyse implicite, consciente ou non. De plus, parler de conflit ou de tensions suggère l'équilibre, même précaire, de deux parties, de deux côtés. Ce sont ces deux côtés que l'on nomme selon des protocoles distincts et partisans.

Ainsi, et commençant par la fin – Israéliens et Palestiniens –, on reconnaît, ou croit reconnaître, que le feu a été mis aux poudres par les nationalismes qui continuent de mobiliser les populations concernées ou non. Les nationalismes déterminent la pensée étatique qui domine de part en part toutes les solutions envisagées. Il n'y a plus aujourd'hui d'émancipation politique ou de libération nationale qui ne soit gouvernée par cette logique de l'État comme nécessité vitale indépassable. Néanmoins, il reste indéniable que l'histoire des nationalismes, intimement liée à celle du colonialisme, permet aussi de mettre en question la symétrie facile qu'introduisent les noms qui gouvernent cette interprétation qu'on appellera politico-historique. On devrait pouvoir mettre en doute les affirmations qui tendent à gommer les différences de pouvoir et de droits mais aussi les responsabilités, les souffrances, les rythmes et les temporalités d'histoires partagées ou non.

Si l'on parle, alternativement, de juifs et de musulmans, on s'approche sans doute avec quelque inquiétude des Lieux saints, mais on s'en éloigne non moins. C'est le religieux qui est ici mis en avant, et qui soumet à notre jugement un autre monde, d'autres topographies. Le religieux, quelle que soit la définition qu'on en donne, est un phénomène plus moderne qu'on ne l'admet, mais il est maintenant partout. Il est l'un des noms de la mondialisation, de ses succès et de ses échecs. Le religieux se présente aussi comme le nom récent d'une histoire ancienne, nom d'une hiérarchie narrative et historique, d'une promesse de réconciliations, de greffes pauliniennes sur l'arbre un de la foi monothéiste, comme de lectures d'un Livre ou de Livres autour desquels se rassembleraient en communauté de lecteurs les « peuples du Livre ». Mais la promesse du religieux serait aussi la marque d'une menace et, corollairement, d'une inquiétude, voire d'une crainte sans borne. Le religieux serait alors le nom d'une distance qui déchire le monde, un gouffre sans fond qui éloignerait et séparerait d'autant plus radicalement qu'il serait

sans compromis, qu'il engagerait ce qui serait le plus cher, le plus profond, le plus fondamental. Si l'on s'accorde sur la possibilité extrêmement ténue de jeter des ponts au-dessus de cet abîme entre juifs et musulmans, il semble alors qu'on devrait s'accorder aussi sur la nature laïque, sécularisée de telles constructions fragiles et vulnérables, elles-mêmes lointaines, déjà âgées, peut-être utopiques.

Le juif, l'Arabe serait à son tour le nom d'une autre séparation, qu'il est difficile de nommer. Elle trouve peut-être ses racines dans l'invention raciste des « Sémites » telle que nous l'a léguée le XIX<sup>e</sup> siècle. Comme « juif », « Arabe » se disait alors d'une race et se dit aujourd'hui d'une culture et d'une langue, d'un groupe de langues, d'une « ethnie ». Le gouvernement israélien, héritier troublant de ce discours, inscrit la différence – la discrimination – entre juif et Arabe dans ses lois et dans ses pratiques selon des lignes de démarcation qui séparent en les instituant race et religion, culture et nationalité. Jusqu'à récemment, l'État hébreu formalisait ces distinctions sur les cartes d'identité de ses citoyens sous la catégorie de *le'om*, à distinguer de *ezrahout*. Comment traduire ? « Nationalité » et « citoyenneté » ? En plus de ses antécédents « sécularistes », c'est-à-dire chrétiens et post-chrétiens (type Ernest Renan, un des pères fondateurs des « Sémites »), en plus de ses origines orientalistes et antisémites, l'histoire juridique de l'État d'Israël pourrait s'inscrire dans une généalogie est-européenne pour ce qui est de la distinction nationalité/citoyenneté. Cela confirmerait la traduction que je suggère ici mais n'effacerait pas la possibilité de parler plutôt d'ethnicité (pour *le'om*) et même de race, concept changeant s'il en est.

On conviendra en outre de la persistance d'une difficulté que les débats israéliens sur l'identité juive ne sont pas parvenus à résoudre mais qui se situe sans équivoque apparente sous l'égide du religieux. L'État hébreu – hébreu et non pas juif – n'est pas simplement l'État juif dont rêvait Theodor Herzl. Il n'est ni l'État des Israéliens, à savoir l'État de ses citoyens, juifs ou non, ni un État juif au sens juridico-religieux du terme. N'ayant pas de Constitution, l'État d'Israël n'est pas plus gouverné par la loi juive, la *halakhah*, qu'il ne l'est par

les rabbins, quoique les pouvoirs attribués à ceux-ci soient considérés par beaucoup comme excessifs. Si on lit le mot « juif » sur les cartes d'identité israéliennes – une inscription inconcevable dans toute démocratie libérale –, force est de constater qu'il n'est pas le nom d'une affiliation religieuse, en tout cas pas simplement.

Une telle interprétation est confirmée, quoique de manière incertaine ou problématique, par les autres termes dont use la bureaucratie israélienne, à commencer par « Arabe ». Ce dernier terme efface lui-même des différences de croyance, et parfois même d'ethnicité. Mais que dira-t-on alors de « Circassien » ou de « Druze »? En tant qu'il se proclame « l'État du peuple juif », l'État d'Israël n'est ni un État religieux, ni une démocratie, mais une « ethnocratie ».

Le juif, l'Arabe n'est pas le nom d'une question lointaine qu'on projetterait arbitrairement sur la scène française. C'est aussi et d'abord le nom d'un problème dans l'histoire de la France. Le discours public, qu'il soit journalistique, politique ou intellectuel, reproduit quotidiennement les effets asymétriques de cette histoire dont on parle bien peu. À ce jour, aucune étude historique ou sociologique n'examine *ensemble* l'immigration de toutes les « populations » qui, issues d'une même région, d'une même culture plurielle, d'un même creuset de langues, parfois aussi des mêmes classes sociales, arrivèrent en France pour des raisons complexes et souvent partagées dans les dernières décennies du colonialisme et à la suite des déclarations d'indépendance<sup>2</sup>. On sait pourtant

---

2. Gérard Noiriel s'érige contre les pratiques d'isolation : « On a isolé le "problème juif", le "problème maghrébin", le "problème des réfugiés", etc., mais on n'a pas vraiment essayé de voir en quoi chacun de ces exemples pouvait contribuer à la construction de l'objet "immigration" en tant que tel » (*Le Creuset français. Histoire de l'immigration, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Seuil, Paris, 1988, p. 9). Ce faisant, il aplanit toutefois les histoires partagées ou les charges symboliques spécifiques associées à certains de ces groupes dans leurs relations mêmes – entre eux et vis-à-vis de la majorité – et plus particulièrement dans la façon dont l'un est joué contre l'autre. Éric Savarèse offre une alternative dans *L'Invention des Pieds-Noirs*, Séguier, Paris, 2002. Voir aussi Kamel Kateb, *Européens, « Indigènes » et Juifs en Algérie (1830-1962). Représentations et réalités des populations*, INED, Paris, 2001. Est-il enfin besoin de rappeler que le décret Crémieux est unique dans l'histoire du colonialisme français ?

que « la citoyenneté [fut] attribuée en Algérie selon un critère ethnoculturel – seuls les Européens et les juifs dev[inrent] automatiquement des citoyens français, à l'exclusion des musulmans<sup>3</sup> ». On sait aussi que « les classifications coloniales se transport[èrent] dans l'ancienne métropole lorsqu'il s'agit de nommer les anciens résidents en Algérie : classifications coloniales et travail de catégorisation administrative se superpos[èrent] sans totalement se rejoindre pour traiter de la question des "rapatriements"<sup>4</sup> ». Grâce aux travaux pionniers de Kamel Kateb, on connaît mieux ces classifications et ces catégorisations, les divisions créées entre races aryennes (le « mythe kabyle ») et races sémites (les Arabes), celles non moins artificielles entre races (les Arabes, encore) et groupes religieux (les juifs).

Ce qu'on observe c'est la formation, l'institutionnalisation d'une discipline de pensée administrative et extra-administrative « à travers les catégories statistiques utilisées, [la] hiérarchisation des populations (Européens, juifs et musulmans) caractéristique des situations coloniales<sup>5</sup> ». Pourtant, on ne s'est pas encore attaché à expliquer, moins encore à interroger, les façons dont ces habitudes et ces disciplines ont été préservées, transformées ou remaniées dans des termes maintenant courants comme « issus de l'immigration » ou « maghrébins ». Ces termes continuent par exemple à s'appliquer exclusivement aux musulmans, jamais aux juifs. Au-delà des insuffisances de la réflexion scientifique, l'insistance du discours sur des différences réelles ou fictives entre des « communautés » dont la dualité n'est pas si simple, cette

---

3. Éric Savarèse, *L'Invention des Pieds-Noirs*, op. cit., p. 70.

4. *Ibid.*, p. 230.

5. Kamel Kateb, *Européens, « Indigènes » et Juifs en Algérie (1830-1962)*, op. cit., p. 21. Daniel Timsit offre un récit de ce que fut le décret Crémieux pour juifs et Arabes : « Ce que j'ai vécu, écrit-il, c'est une ségrégation implicite des communautés [...] [Elle] n'existait pas pour mes parents. Ils étaient différents des musulmans algériens, mais ils n'en étaient pas séparés. Je parle des juifs algériens. C'est le décret Crémieux qui a créé cette ségrégation. Mon père m'a raconté que, quand Vichy a aboli le décret, ses voisins lui ont dit : "Bon, ça y est, nous sommes redevenus semblables. Vous êtes comme nous. Vous êtes redevenus comme nous" » (*Algérie : Récit anachronique*, Bouchène, Saint-Denis, 1998, p. 13-14).

insistance travaille à effacer l'histoire, et à effacer d'abord le fait que nombreux, sinon majoritaires, sont les juifs dont les origines récentes et la culture sont précisément maghrébines.

On objectera sans doute, comme Shmuel Trigano l'a fait récemment, que les juifs algériens (on voudra peut-être corriger, mauvaise habitude : les juifs d'Algérie) furent et restent français, et qu'ils forment, eux, la majorité de la communauté juive qui immigra – c'est bien le mot, qu'on le veuille ou non – vers la France au début des années 1960. Trigano défend de façon très étrange l'asymétrie plutôt que le partage d'une histoire endurée par tous les immigrés, et il le fait précisément en effaçant, certes bien mal, les différences internes au judaïsme nord-africain, niant jusqu'aux différences historiques – le colonialisme ! – entre ce dernier et le judaïsme français qui fut, lui et lui seul, effectivement « émancipé » il y a deux siècles. On s'attendait à autre chose de la part d'un sociologue et historien, porte-parole il y a peu des revendications sépharades. Ce que Trigano appelle donc le « plus grave » dans « la théorie de la fausse symétrie », c'est qu'elle opère « implicitement une comparaison entre les juifs français et des populations immigrées, récemment arrivées en France ou naturalisées depuis peu. C'est une extraordinaire régression qui défait deux siècles de leur histoire ! Sont particulièrement concernés, comme tous les médias les désignent, les juifs d'Afrique du Nord arrivés dans les années 1960, suspectés de communautarisme parce qu'ils sont assimilés à des immigrants originaires des nationalités nord-africaines, alors que pour leur plus grande part, les juifs originaires d'Algérie, ils ont accédé dès 1870 à la citoyenneté française <sup>6</sup> ».

Les juifs algériens se virent effectivement octroyer la nationalité française par le décret Crémieux en 1870. Ce fut donc plus récemment qu'il y a « deux siècles » et dans des circonstances bien différentes de celles que connut le judaïsme français presque un siècle auparavant. De plus, et quoi qu'il en soit de ces simplifications historiques, ces juifs « rapatriés » ainsi que leurs frères marocains, tunisiens, libyens

---

6. Shmuel Trigano, *La Démission de la République. Juifs et musulmans en France*, PUF, Paris, 2003, p. 15.

et égyptiens ont effectivement fait, comme les pieds-noirs, l'expérience d'une émigration, d'un déracinement et d'une perte réelle, ainsi que celle d'une immigration difficile, d'une réception ambivalente, en bref, et même si tout ne se résume pas à cela, d'une souffrance *partagée*. Les prétendus bénéfiques du colonialisme sont la tragédie de populations entières de par le monde. Ils sont aussi la tragédie du judaïsme nord-africain, du judaïsme du monde arabe dans son ensemble. Tragédie, s'entend, non pas si l'on prétend mesurer la souffrance ou la comparer, mais si l'on s'accorde à penser que la diversité culturelle et linguistique des populations juives et non juives à travers le monde reste quelque chose dont la disparition peut encore être pensée comme une perte et un appauvrissement, pour eux-mêmes et pour d'autres. Est-ce gommer les différences, proposer de fausses symétries que d'affirmer une histoire partagée, en France comme en Israël et en Palestine, mais aussi au Canada, en Argentine, au Maroc même, jusqu'à aujourd'hui ?

C'est pourtant cette histoire, cette existence en commun que l'on s'acharne à effacer ou à dissocier, pour affirmer que le futur de l'un doit s'ériger contre le futur de l'autre, que le passé de l'un fut négativement lié à celui de l'autre. Juifs et musulmans – et le titre du pamphlet de Trigano n'est pas accidentel – c'est bien ainsi que l'on nomme de façon paradigmatique une séparation qu'on décrit comme éternelle et hostile, et dont la « résolution » semble paradoxalement exiger la reproduction <sup>7</sup>. Peut-on ignorer le jeu dangereux que recouvre cet exercice de pouvoir dont les origines euro-

---

7. S. Trigano reconnaît au moins que la majorité des juifs de France sont des immigrés d'Afrique du Nord. E. Brenner va plus loin dans son révisionnisme lorsqu'il écrit que « ramener les juifs de France, *eux qui ne sont ni des étrangers, ni des immigrés*, à un stade anté-républicain, c'est pour la République entériner son propre délitement » (*Les Territoires perdus de la République. Antisémitisme, racisme et sexisme en milieu scolaire*, Mille et Une Nuits, Paris, 2004, *op. cit.*, p. 102). Amnon Raz-Krakotzkin (« A Peace Without Arabs: The Discourse of Peace and the Limits of Israeli Consciousness », in George Giacaman & Dag Jorund Lonning [éds], *After Oslo: New Realities, Old Problems*, Pluto Press, Londres, 1998, p. 59-76) explique de façon limpide cette logique de séparation telle qu'elle opère dans le discours israélien, dans le camp de la paix comme dans les défunts accords d'Oslo, et qui est à l'œuvre dans l'érection du Mur.

péennes chrétiennes sont claires, exercice auquel participent de façon très manifeste nombre d'intellectuels juifs ashkénazes ou s'identifiant publiquement comme tels, au moyen de pseudonymes soigneusement choisis ? C'est pour la République, nous disent-ils, et au nom de ses idéaux et principes, ou en tout cas pour servir ses intérêts, qu'ils interviennent et s'insèrent activement dans la mouvance visant à approfondir le fossé, la division entre juifs et Arabes, juifs et musulmans, et finalement entre une judéité et une arabité encore *partagée*. Exercice de pouvoir, *divide et impera*, que l'un de ces intellectuels décrit lui-même comme un fait historico-textuel.

André Glucksmann parlait alors de grands textes (Hegel, Marx), mais il aurait pu en citer tout autant de moins grands. « Les textes, écrivait-il, ne servent point simplement à l'exercice du pouvoir, ils sont cet exercice même, ils assujettissent [...]. Les grands textes du pouvoir européen ne sont pas au service de leurs stratégies de domination, ils sont ces stratégies mêmes<sup>8</sup>. » Peut-on alors ignorer – Tariq Ramadan ne l'a pas ignoré et il en a subi les conséquences – le rôle de ces intellectuels qui ne sont que les paravents d'une République dont les buts sont de plus en plus flous, ou peut-être simplement de plus en plus répressifs ?

Quoi qu'il en soit, ces intellectuels, dont la judéité est toujours publique et hautement affirmée, interviennent et prennent position, et de façon massive, dans l'affaire du voile, sur le « problème » de l'immigration, les banlieues et les dangers de l'islamisme. Ils font usage, pour ne pas dire un usage abusif, de la mémoire du génocide nazi, se prononcent sur la politique internationale, et – mais c'est sans doute une coïncidence – sur la question de l'entrée de la Turquie en Europe. À travers une rhétorique médiatique sûre de son hégémonie, puisque le désaccord ne vient pas des puissants, ils se revendiquent victimes et entretiennent la panique politique. Surtout, ils multiplient, là où ils manquent, les distinctions, les séparations, les hiérarchies et les appels à la protection et à la discrimination. On craint bientôt de ne plus pouvoir s'expliquer comment il est possible qu'une

---

8. André Glucksmann, *Les Maîtres penseurs*, Grasset, Paris, 1977, p. 51.

jeune étudiante de Grenoble soit « prise pour une Arabe par ses condisciples maghrébines du fait de son patronyme juif séfaraide<sup>9</sup> ».

Mais nous avons commencé par la fin. Le juif, l'Arabe, disais-je, c'est aussi un problème dans l'histoire de la France, dans celle de l'Europe, histoire d'un partage et d'une division *interne* qui travaille *depuis le début*, qui rend impossible la reconnaissance de ce que ce partage lie, le juif, l'Arabe, qui le transforme et le *convertit* de fait en hostilité millénaire. J'ai parlé de noms et suggéré leur force et leur pouvoir, leurs effets de divisions du monde. Mais qui dit ces noms ? Qui stigmatise, en d'autres termes, le juif, l'Arabe comme ennemis religieux, politiques, ethniques, et surtout éternels ? C'est le lieu d'où sont proférés ces noms que nous devons explorer – la France, l'Europe – pour mieux comprendre la division qu'ils présentent comme un fait acquis.

## Que veut le chrétien ?

« Dans le milieu où je vivais on disait “les catholiques”, on appelait “catholiques” tous les Français non juifs, même s'ils étaient, parfois, protestants, ou, je ne sais plus, orthodoxes : “catholique” signifiait tout ce qui n'était ni juif ni berbère ni arabe. Ces jeunes juifs indigènes ne pouvaient alors s'identifier facilement ni aux “catholiques” ni aux Arabes ou aux Berbères dont en général, dans cette génération, ils ne parlaient pas la langue. Deux générations auparavant, certains de leurs grands-parents parlaient encore l'arabe, au moins un certain arabe. »

Jacques DERRIDA, *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Galilée, Paris, 1996, p. 88.

---

9. E. Brenner, *Les Territoires perdus de la République*, *op. cit.*, p. 33. Mais nous le comprenons encore. De même le personnage de Raymond Bettoun (Roger Hanin) qui négocie si bien les alliances faites et défaits, à faire et à défaire dans le film d'Alexandre Arcady *Le Grand Pardon* (1982). Aujourd'hui, les bandes dessinées de Joann Sfar (*Le Chat du rabbin*) ou l'humour de Gad Elmaleh transmettent ce savoir bien connu et continuent à nous l'expliquer. À quoi l'on comparera les réactions suscitées par les deux jeunes filles qui « provoquèrent » la nouvelle affaire du foulard, Alma et Lila Lévy. Le professeur d'espagnol de la première s'étonnait ainsi : « Alors, les Juifs portent le même foulard à présent ? » (Alma et Lila Lévy, *Des filles comme les autres. Au-delà du foulard*, La Découverte, Paris, 2004, p. 19).

L'histoire de l'Occident chrétien et post-chrétien, si l'on admet que cette distinction conserve sa pertinence et sa validité, se distingue par un déni constant de l'ennemi comme question. Plus important dans le contexte qui nous préoccupe ici, l'Occident se distingue par son investissement toujours manifeste à négocier et à séparer deux ennemis qui risqueraient, au moins dans son imagination, de ne faire qu'un. Le juif, l'Arabe – et sous ce dernier nom, on entendra, encore une fois, tous les autres : du Sarrasin au Turc, du Maure au musulman, etc. – sont les deux faces d'un ennemi impensé et impensable. Un ennemi, deux faces, l'une invisible quand l'autre est perçue.

Exception faite des remarques lumineuses d'Edward Said, il faudra commencer par s'interroger sur l'absence surprenante d'une étude qui serait dédiée non seulement aux longs rapports entre l'Europe et les juifs<sup>10</sup> ou à l'attitude de l'Occident face à l'islam<sup>11</sup>, mais qui pousserait jusqu'à ce qui lie le juif, l'Arabe dans l'imaginaire, dans la culture et dans les théologies politiques de l'Occident chrétien jusqu'à aujourd'hui<sup>12</sup>. Des Croisades jusqu'aux accusations de meurtre rituel, de Shylock et Othello jusqu'aux perverses distinctions que le régime colonial français introduisit entre juifs et Arabes en Algérie et en France, le juif, l'Arabe, c'est l'ennemi tour à tour théologique ou politique, mais aussi économique et militaire, religieux et ethnique, face auquel l'Occident échoue. Dans cet échec, l'Occident a déversé toutes ses forces et toutes ses violences. Toutes ses bonnes intentions aussi. Guerre sainte et expulsion, colonialisme et génocide, mission civilisatrice et laïcisation, islamophobie et judéophobie ont toujours été les deux faces d'une seule et même question, d'une même stratégie, d'un même « bréviaire de la haine ».

---

10. Les travaux de Léon Poliakov restent, à cet égard, exemplaires.

11. Voir les travaux de Norman Daniel, Maxime Rodinson, Georges Corm et, bien sûr, Edward Said.

12. Les exceptions restent rares : Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Aubier, Paris, 1998 ; Denis Guénoun, *Hypothèses sur l'Europe. Un essai de philosophie*, Circé, Belfort, 2000 ; Alain David, *Racisme et antisémitisme. Essai de philosophie sur l'envers des concepts*, Ellipses, Paris, 2001. Sur ce qui nous occupe ici plus particulièrement, voir mon ouvrage *The Jew, the Arab : A History of the Enemy*, Stanford University Press, Stanford, 2003.

Cette haine se cache d'autant mieux – et peut-être d'abord à elle-même – qu'elle voile un visage en mettant l'autre en lumière. Et l'on sait aujourd'hui l'investissement de la République à dévoiler l'un en prétendant défendre l'autre.

Là encore, on objectera sans doute que tout cela fait abstraction de la réalité effective des rapports entre juifs et Arabes à travers l'histoire. Mais cette objection fait elle-même abstraction de l'histoire en commençant par ignorer que « juifs » et « Arabes » sont des marqueurs anachroniques d'identités, que ces identités, à supposer qu'elles soient seulement pertinentes, se négocient différemment à travers l'histoire, et qu'il faut donc les penser *historiquement*, c'est-à-dire dans leurs effectivités historiques respectives et partagées<sup>13</sup>. L'objection ignore de façon suspecte, quoique malheureusement peu inattendue, les transformations massives que l'Occident a infligées aux populations et aux cultures colonisées, transformations qui ont changé les catégories mêmes selon lesquelles nous pouvons penser l'histoire dans ses mouvements manifestes et cachés. Ces transformations ont affecté le statut juridique des individus et des communautés, ainsi que les régimes politiques dont ils étaient les sujets, mais aussi les conceptions du religieux et du politique, les structures et les stratifications économiques et sociales, les systèmes d'éducation et les valeurs, sans parler des associations familiales et tribales, des coutumes, des modes de savoir et des réseaux multiples de relations à l'intérieur desquels individus et communautés se situaient dans le monde. On ne dira rien ici du pillage de ressources, de l'exploitation d'alliances pour le bénéfice des puissants, on ne dira rien, en d'autres termes, de la Françafrique, mais on la gardera en mémoire comme l'un des sites d'*augmentation* des pratiques coloniales<sup>14</sup>.

---

13. L'étude des juifs de culture arabe à travers l'histoire laisse encore beaucoup à désirer mais elle existe bien sûr. L'ouvrage de référence reste sans doute celui de Salomon D. Goitein, *Juifs et Arabes*, Minuit, Paris, 1957. Bernard Lewis s'attachera plus tard au même sujet mais sous le titre *Juifs en terre d'islam*, *op. cit.* Sur la question des juifs arabes, particulièrement en Israël/Palestine, on lira avec profit les travaux d'Ella Shohat et de Sami Shalom Chétrit, disponibles seulement en anglais ou en hébreu.

14. Cf. François-Xavier Verschave, *La Françafrique. Le plus long scandale de la République*, Stock, Paris, 2003, ainsi que François-Xavier Verschave et

Comment penser par-delà les siècles, mais aussi au-delà des obstacles que je tente de décrire, ce qui est inscrit ici sous le nom de juif, d'Arabe ? Il est évident qu'on n'idéaliserait rien sous ce nom. Bien au contraire. On reconnaîtra plutôt qu'il reste le nom d'un impossible. C'est pourquoi il faudra penser avec lui et même contre lui non seulement les faits bien connus, tels les développements de la grammaire de l'hébreu au Moyen Âge entre la péninsule Ibérique et les *yechivot* (académies religieuses) de Bagdad, des développements impensables sans les grammairiens arabes, les évolutions de la philosophie et de la théologie, mais aussi de la morale et de la mystique, et, plus important peut-être, l'existence du Talmud<sup>15</sup>, l'invention même du judaïsme rabbinique, qui n'aurait jamais été disséminé sans l'unification linguistique et politique du monde juif et arabe et les communications intellectuelles et commerciales que l'islam a rendues possibles, que l'islam a tout simplement été.

Les gens souffraient-ils dans ce monde ? La question est absurde. Oui, bien sûr. Mais ce serait l'indécence même que de proposer une *mesure* de cette souffrance. On remarquera pourtant, dans les frontières restreintes qui nous intéressent ici, que seul l'islam a attribué à ses minorités un statut juridique qui les protégeait, et qui les rendait par là même vulnérables. Mais qui ne fut pas vulnérable alors ? Qui ne l'est pas aujourd'hui ? Ce statut juridique ne peut pas être jugé selon les critères modernes qu'on nous propose, droits de l'homme et démocratie. Il ne peut pas non plus être sérieusement comparé aux conditions d'abandon, d'absence de statut légal pour les juifs des royaumes et territoires chrétiens de la même période<sup>16</sup>.

On s'interrogera donc sur la possibilité de penser des communautés à la fois juives et soufies, des individus (un

---

Philippe Hauser, *Au mépris des peuples. Le néocolonialisme franco-africain*, La Fabrique, Paris, 2004.

15. Notamment le Talmud de Babylone, vaste commentaire de la *Michna* (elle-même code systématique de la Loi juive publié vers l'an 200), dont la mise en forme définitive est achevée à la fin du v<sup>e</sup> siècle.

16. On gagnera pourtant à une telle comparaison, si elle est rigoureuse : Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross : The Jews in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

Messie !) se disant juifs *et* musulmans<sup>17</sup>, mais aussi un être-au-monde-ensemble, un partage fait d'échanges économiques et culturels constants, de mises en commun de protections mystiques, de techniques magiques, et de rituels de mémoire et de culte ; un être-au-monde fait de solidarités et de haines partagées, de communications quotidiennes ou poétiques, de mentalités et de langues communes, de violences aussi, de conversions forcées ou volontaires, ainsi que de divisions sociales et autres, d'allégeances, de crimes et de passions. On s'interrogera sur d'autres termes, sur d'autres noms, précisément, qui permettront de penser ce qu'ont pu être les partages d'une histoire. Ce qu'ils sont encore.

On s'interrogera aussi, et c'est ce que je ne peux que tenter de commencer à faire ici, sur ce qui rend encore si difficile, voire impossible, une telle pensée – le présent volume se joignant à un nombre encore restreint d'interventions indispensables qui nous fournissent les moyens de penser cette histoire autre. Au-delà d'une histoire positive, dans ses « négativités » mêmes, qu'est-ce qui empêche de penser, de penser ensemble et parce qu'il le faut, le juif, l'Arabe ? De combattre ensemble l'antisémitisme et l'islamophobie, et de reconnaître comme Edward Saïd l'a si brillamment suggéré que l'orientalisme, et donc l'islamophobie, ancienne et nouvelle, est tout simplement l'autre face de l'antisémitisme<sup>18</sup> ? C'est une histoire dont je ne peux ici tracer que trop brièvement les

---

17. On fait ici allusion à la figure messianique de Sabbetaï Zvi (1626-1676) qui, sous la contrainte du pouvoir ottoman, se convertit à l'islam et dont certains des sectateurs, les deunmés, firent de même, restant sabbatéens dans le secret et vivant à l'extérieur la vie de bons musulmans.

18. La comparaison entre racisme et antisémitisme constitue bien sûr un réservoir de lieux communs, mais aussi un lieu important de mobilisation intellectuelle et politique. On reconnaîtra ici la justesse d'analyses telles celles d'Esther Benbassa (dans *La République face à ses minorités. Les Juifs hier, les Musulmans aujourd'hui*, op. cit.), d'Ilan Halévi, décrivant « effets de miroir » ou « similitudes troublantes » (« Islamophobie et antisémitisme, effets de miroir », *Revue d'études palestiniennes* [91], printemps 2004, p. 26-32), ou d'Étienne Balibar, inspiré par les travaux d'Edward W. Saïd (« Un nouvel antisémitisme ? », in É. Balibar et al., *Antisémitisme. L'intolérable chantage*, La Découverte, Paris, 2003, p. 89-96). Pourtant, ces analyses insistent sur un parallèle formel ou historique, sur une substitution de l'un à l'autre, ou encore sur des mécanismes communs, somme toute peu inventifs, d'exclusion et d'intolérance. Or ce que je veux suggérer, c'est bien la contemporanéité et l'unité des deux questions. Depuis toujours.

étapes mais qui exige de reconsidérer tous les textes et toutes les images de l'Occident chrétien depuis les déclarations de Jésus et de Paul à propos des ennemis, en passant par les divisions du théologico-politique où l'ennemi reste divisé mais impensé, jusqu'aux représentations linguistiques et iconographiques qui peuplent l'espace imaginaire et visuel de l'Europe chrétienne.

Répétons-le, cette histoire encore largement inexplorée est faite de documents qui, ayant trait soit au juif, soit à l'Arabe, sont toujours des documents concernant à la fois le juif et l'Arabe. Ses prémices prémédiévales sont sans doute moins connues. Il y manque la coagulation essentielle qu'amènera la rencontre, violente et non violente, d'un Occident déjà riche d'histoire mais encore informe, avec les invasions arabo-berbères et avec la conquête de Jérusalem, alors que se renégocient les rapports des chrétiens aux juifs. Ce qui se passe alors est bien sûr complexe, mais les grandes lignes sont assez claires. Des sculptures de propagande antimusulmane qui ornent les églises romanes, tout en signalant l'adoption des arts et techniques islamiques, jusqu'aux représentations iconographiques de musulmans comme présents à la Crucifixion et comme assassins du Christ<sup>19</sup>. Des innombrables dénis du statut religieux ou de la validité théologique de l'islam (comme l'écrit Esther Benbassa, l'islam « n'avait pas été reconnu par le christianisme comme une religion révélée<sup>20</sup> ») chez Pierre Abélard ou chez Thomas d'Aquin, jusqu'aux partages de l'ennemi théologique et politique qui s'inscrivent à même le texte de Shakespeare (marchand et Maure de Venise, Shylock et Othello). Des contributions de Montesquieu et de Hegel, dans leur *conversion* de l'islam en paradigme absolu du fanatisme religieux<sup>21</sup>, alors que les

---

19. Voir Claudio Lange, *Der nackte Feind: Anti-Islam in der romanischen Kunst*, Parthas, Berlin, 2004 ; Michael Camille, *The Gothic Idol: Ideology and Image-Making in Medieval Art*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989 ; et Debra Higgs Strickland, *Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art*, Princeton University Press, Princeton, 2003.

20. Esther Benbassa, *La République face à ses minorités*, op. cit., p. 116.

21. Sur Montesquieu, voir Alain Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Seuil, Paris, 1979. Sur ces points spécifiques, et en particulier le rôle de Hegel dans l'invention des

juifs, sous l'impulsion de la Réforme, s'apprêtent à être « politisés » et à effectuer un « retour à l'Histoire », jusqu'aux déclarations de Carl Schmitt qui, tout en ignorant le problème de l'ennemi théologique, ne reconnaît en l'islam que l'ennemi politique et militaire de l'Occident chrétien<sup>22</sup>. Le juif, l'Arabe signale jusqu'à aujourd'hui la persistance constante d'une question brûlante dont la culmination la plus terrible nous amène aux portes d'Auschwitz.

C'est là que tout commencerait, là que se trouverait le point de départ plutôt que la conclusion que j'évoquais plus haut. C'est là que nous amènerait l'histoire de l'Europe qui nous intéresse ici, celle de toutes les divisions de race et de religion, de théologie et de politique, de colonialisme administratif et de génocides civilisés, d'antisémitisme et d'islamophobie. Tout commencerait par là. Histoire d'Europe et histoire de ses ennemis, histoire partagée mais qui serait une encore, elle aussi, qui serait toujours trop une et trop unie dans et face à ses fantasmes et ses libérations, ses évolutions et ses révolutions, ses versions et ses traductions, bénignes et perverses, histoire du juif, de l'Arabe.

Tous les témoignages s'y accordent. À Auschwitz, et à Auschwitz seulement, les juifs sont devenus des musulmans (*Muselmänner*). Musulman fut le nom donné et partagé *par victimes et bourreaux*, nom donné à ceux qui furent livrés et abandonnés aux conditions terribles que l'on sait, et qui tombèrent dans une pathologie d'extrême destitution, de famine et de souffrance si aiguë que tout désir, toute volonté semblaient s'être éteints en eux. Horrifiantes, douloureuses, énigmatiques aussi, sont les descriptions d'individus sans nom ni visage, anonymes et oubliés, affectés d'une apathie dite « fataliste » et qui semble avoir rappelé – et c'est le statut de

---

« Sémites », et l'opération de conversion de l'islam comme paradigme du fanatisme religieux, de la religion par excellence, la littérature manque. On me pardonnera de renvoyer à mon livre *The Jew, the Arab*, *op. cit.*

22. Carl Schmitt, *La Notion de politique*, Flammarion, Paris, 1992. À la suite de Derrida, j'ai proposé une lecture de cette étrange affirmation de Schmitt dans mon « Derrida, le Juif, l'Arabe », in Joseph Cohen et Raphael Zagury-Orly (dir.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Galilée, Paris, 2003, p. 219-242.

ce rappel, de cette mémoire qu'il faut interroger – la soumission « typiquement islamique » des Arabes en prière.

Comment cela a-t-il été possible ? Par quelle « cruelle ironie » les juifs dé-théologisés par le racisme nazi ont-ils été *convertis* par la langue et par l'histoire, et au moyen d'un terme déjà courant comme marqueur religieux par excellence ? Comment reste-t-il possible, aujourd'hui encore, que cette figure que Primo Levi a voulu ériger en icône de notre temps n'ait pas encore fait l'objet d'un questionnement soutenu comme l'un des hauts lieux de l'horreur, comme l'un des hauts lieux de l'imaginaire et des actes les plus sombres de l'Europe<sup>23</sup> ? De par sa dissémination massive – innombrables sont les témoignages ou les études qui évoquent les musulmans des camps, comme si ce nom n'avait pas été propre à Auschwitz – le problème n'engage ni invisibilité ni ignorance. Il n'engage pas non plus la construction d'une nouvelle victime ou la substitution d'une souffrance à une autre. Il n'y va d'aucune revendication politique ou financière. Il y va plutôt de la culmination d'une logique interne à l'Europe, logique que l'Europe n'a jamais su ou voulu affronter en elle-même. Avec le musulman, avec cet autre nom, nous allons droit au cœur de ce que l'on continue pourtant à considérer comme deux questions distinctes et qu'il faudrait donc rapprocher ou réconcilier, juifs et musulmans. Là est, là commencerait donc toute la question. Et il n'y en a qu'une ici. Le juif, l'Arabe.

---

23. Là encore, deux exceptions notables : Giorgio Agamben, notamment dans *Ce qui reste d'Auschwitz*, Payot et Rivages, Paris, 2003 (rééd.), d'où je tire l'expression « cruelle ironie » ; et Fethi Benslama dans « La représentation et l'impossible » in Jean-Luc Nancy (dir.), *L'Art et la mémoire des camps. Représenter, exterminer*, Seuil, Paris, 2001, p. 59-80. Je m'attache à offrir une explication philosophique et historique du musulman dans *The Jew, the Arab*, *op. cit.*



# Les auteurs et participants aux débats

---

Michel Abitbol est professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem, où il est titulaire de la chaire Assaraf d'histoire du Maroc et des juifs du Maroc. Derniers ouvrages parus : *Le Passé d'une discorde. Juifs et Arabes depuis le VII<sup>e</sup> siècle*, Perrin, Paris, 2003 (rééd.) ; *Les Amnésiques. Juifs et Arabes à l'ombre du conflit au Proche-Orient*, Perrin, Paris, 2005.

Gil Anidjar est professeur de littérature comparée à l'université Columbia. Derniers ouvrages parus : *Our Place in Al-Andalus : Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters*, Stanford University Press, Stanford, 2002 ; *The Jew, the Arab : A History of the Enemy*, Stanford University Press, Stanford, 2003.

Mouloud Aounit est secrétaire général du Mouvement contre le racisme et pour l'amitié entre les peuples (MRAP).

Jean-Christophe Attias est directeur d'études à l'École pratique des hautes études (chaire d'histoire du judaïsme rabbinique, VI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle) et codirecteur de la collection « Les Dieux dans la Cité » (Fayard). Derniers ouvrages parus (avec E. Benbassa) : *Israël, la terre et le sacré*, Flammarion, Paris, 2001 (2<sup>e</sup> éd.) ; *Les Juifs ont-ils un avenir ?*, Hachette, Paris, 2002 (2<sup>e</sup> éd.) ; *Le Juif et l'Autre*, Le Relié, Gordes, 2002.

Leïla Babès est professeur de sociologie des religions à l'Université catholique de Lille. Derniers ouvrages parus : *L'Islam intérieur. Passion et désenchantement*, Al-Bouraq, Paris, 2000 ; *Loi d'Allah, loi des hommes. Liberté, égalité, et femmes en islam*, Albin Michel, Paris, 2002 (avec Tareq Oubrou) ; *Le Voile démystifié*, Bayard, Paris, 2004.

André Benayoun est avocat, président de la Communauté juive

de Créteil, président du Conseil des communautés juives du Val-de-Marne et délégué régional du Conseil représentatif des institutions juives de France (CRIF).

Esther Benbassa est directrice d'études à l'École pratique des hautes études, titulaire de la chaire d'histoire du judaïsme moderne, et codirectrice de la collection « Les Dieux dans la Cité » (Fayard). Derniers ouvrages parus : *Israël, la terre et le sacré* (avec J.-C. Attias), Flammarion, Paris, 2001 (2<sup>e</sup> éd.) ; *Les Juifs ont-ils un avenir ?* (avec J.-C. Attias), Hachette, Paris, 2002 (2<sup>e</sup> éd.) ; *Le Juif et l'Autre* (avec J.-C. Attias), Gordes, Le Relié, 2002 ; *La République face à ses minorités. Les Juifs hier, les Musulmans aujourd'hui*, Mille et Une Nuits, Paris, 2004.

Pascal Boniface est directeur de l'Institut de relations internationales et stratégiques (IRIS). Derniers ouvrages parus : *Est-il permis de critiquer Israël ?*, Robert Laffont, Paris, 2003 ; *Le Monde contemporain. Grandes lignes de partage*, PUF, Paris, 2003 ; *Vers la Quatrième Guerre mondiale ?*, Armand Colin, Paris, 2005.

Dominique Borne était, au moment du débat, doyen de l'Inspection générale de l'Éducation nationale (il est aujourd'hui

d'hui président de l'Institut européen en sciences des religions).

Michel Cool était, au moment du débat, directeur de *Témoignage chrétien*. Dernier ouvrage paru : *L'Évêque et le Sociologue. La place du christianisme dans la société contemporaine* (avec Gérard Defois et Patrick Michel), Éditions de l'Atelier, Paris, 2004.

Alain Dieckhoff est directeur de recherches au CNRS (CERI – Sciences Po). Derniers ouvrages parus : *The Invention of a Nation. Zionist Thought and the Making of Modern Israel*, Columbia University Press, New York, 2003, et *Israéliens et Palestiniens. La guerre en partage* (avec Rémy Leveau), Balland, Paris, 2003.

Dominique Eddé est écrivain. Derniers ouvrages parus : *Cerf-volant*, Gallimard, Paris, 2003 ; *La Lettre et la mort, entretiens avec André Green*, Denoël, Paris, 2004.

Philippe Haddad est rabbin de la synagogue des Ullis. Derniers ouvrages parus : *Pour expliquer le judaïsme à mes amis*, In Press, Paris, 2000 ; *L'Islam et le Judaïsme en dialogue* (avec Ghaleb Bencheikh), Éditions de l'Atelier, Paris, 2002 ; *Le Méiri, rabbin catalan de la tolérance*, Mare Nostrum, Paris,

- 2003 ; *Israël, j'ai fait un rêve... : Un rabbin au cœur du conflit israélo-palestinien*, Éditions de l'Atelier, Paris, 2003.
- Mohammed Harbi est historien. Derniers ouvrages parus : *Une vie debout*, La Découverte, Paris, 2002 ; *La Guerre d'Algérie* (dirigé avec Benjamin Stora), Robert Laffont, Paris, 2004.
- Paula Jacques est romancière et journaliste, animant sur France Inter l'émission *Cosmopolitaine*. Derniers ouvrages parus : *Gilda Stambouli souffre et se plaint...*, Gallimard, Paris, 2003 (rééd.) ; *Rachel-Rose et l'officier arabe*, Mercure de France, Paris, 2006.
- Djénane Karih Tager est rédactrice en chef du *Monde des religions*. Elle est l'auteur de *Vivre la mort*, Éditions du Félin, Paris, 1999.
- Patrick Klugman est membre du comité directeur du CRIF. Co-auteur de *Les Antifeujs, le livre blanc des violences antisémites en France*, Calmann-Lévy, Paris, 2002, et de *Le Sionisme expliqué à nos potes*, La Martinière, Paris, 2003.
- Pierre Lory est directeur d'études à la section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études, chaire de mystique musulmane. Derniers ouvrages parus : *Alchimie et mystique en terre d'islam*, Gallimard, coll. « Folio », Paris, 2003 (rééd.) ; *Le Rêve et ses interprétations en islam*, Albin Michel, Paris, 2003 ; *La Science des lettres en islam*, Dervy, Paris, 2004.
- Farouk Mardam-Bey est conseiller culturel à l'Institut du monde arabe, membre du comité de rédaction de la *Revue d'études palestiniennes*, directeur de la collection « Sindbad » chez Actes Sud. Derniers ouvrages parus : *Jérusalem, le sacré et le politique* (dirigé avec Elias Sanbar), Actes Sud, Arles, 2000 ; *Le Droit au retour. Le problème des réfugiés palestiniens* (dirigé avec E. Sanbar), Actes Sud, Arles, 2001 ; *Être arabe* (avec E. Sanbar), Actes Sud, Arles, 2005.
- Olivier Roy est directeur de recherche au CNRS et directeur d'études à l'EHESS. Derniers ouvrages parus : *L'Islam mondialisé*, Seuil, Paris, 2002 ; *La Laïcité face à l'islam*, Stock, Paris, 2005.
- Elias Sanbar est observateur permanent de la Palestine auprès de l'UNESCO et membre de la rédaction de la *Revue d'études palestiniennes*. Derniers ouvrages parus : *Les Palestiniens. La photographie d'une terre et de son peuple de 1839 à nos jours*, Hazan, Paris, 2004 ; *Figures du Palestinien. Identité des origines, identité de devenir*, Gallimard, Paris, 2004 ; *Être arabe* (avec

Farouk Mardam-Bey), Actes Sud, Arles, 2005.

Xavier Ternisien est responsable de la rubrique religions au service Société du *Monde*. Derniers ouvrages parus : *La France des mosquées*, 10/18, Paris, 2004 (rééd.) ; *Les Frères musulmans*, Fayard, Paris, 2005.

Henri Tincq est responsable des questions religieuses au *Monde*. Derniers ouvrages parus : *Les Génies du christianisme*, Plon, Paris, 2000 ; *Dieu en France*, Calmann-Lévy, Paris, 2003 ; *Jean Paul II : L'homme, le Saint-Père, le stratège*, J'ai Lu, Paris, 2005 ; *Le Larousse des religions du monde* (dir.), Larousse, Paris, 2005.

Dominique Vidal est journaliste au *Monde diplomatique*. Derniers ouvrages parus : *Les historiens allemands relisent la Shoah*, Complexe, Bruxelles, 2002 ; *Le Péch​é originel d'Israël. L'expulsion des Palestiniens revisitée par les nouveaux historiens israéliens*, Éditions de l'Atelier, Paris, 2002 (3<sup>e</sup> éd.) ; *Le Mal-être juif*, Agone, Marseille, 2003 ; *Le Mal-être arabe : Enfants de la colonisation* (avec Karim Bourtel), Agone, Marseille, 2005 ; *Les Cent Clés du Proche-Orient* (avec Alain Gresh), Hachette, Paris, 2006 (rééd.).

Meïr Waintrater est directeur de la rédaction de *L'Arche*, le mensuel du judaïsme français.

# Table des matières

---

Remerciements .....	5
Introduction, <i>par Esther Benbassa et Jean-Christophe Attias</i> .....	7
Le judaïsme et les juifs dans le Coran et la tradition musulmane, <i>par Pierre Lory</i> .....	13
Les événements fondateurs .....	15
La religion juive selon la pensée musulmane classique .....	19
Le statut juridique .....	22
L'islam et les musulmans dans le regard du judaïsme médiéval, <i>par Jean-Christophe Attias</i> .....	26
Dix siècles d'histoire contrastée .....	27
La médiation du tiers chrétien .....	30
La médiation du tiers « païen » .....	33
Être juif en terre d'islam (xviii <sup>e</sup> – xx <sup>e</sup> siècle), <i>par Michel Abitbol</i> .....	39
L'amorce d'un long déclin .....	39
Une ère de réformes .....	40
Juifs et musulmans à l'heure des ingérences occidentales .....	43
L'époque coloniale .....	48
Les juifs face aux nationalismes arabes .....	55
Une modernisation d'un type particulier .....	56
Israéliens/Palestiniens, Juifs/Arabes : archéologie d'un conflit, <i>par Esther Benbassa</i> .....	61
L'Arabe rêvé .....	62

L'Arabe politique .....	63
L'entrée en scène des États arabes .....	64
Un nouveau tournant : les territoires occupés .....	66
Israéliens et Palestiniens : le conflit sur le terrain ....	67
Projection du conflit israélo-palestinien en Europe et en France .....	69
Quel avenir pour la paix ? .....	73
Le sionisme dans le regard du monde arabe, <i>par Elias Sanbar</i> .....	76
De la naissance du sionisme jusqu'en 1948 .....	76
De la proclamation de l'indépendance de l'État d'Israël aux négociations de paix .....	81
La dernière décennie .....	85
« Les leçons du passé pour comprendre le présent : qu'en est-il aujourd'hui des relations judéo-musulmanes ? », débat .....	87
« Juifs et Arabes : comment, après les accords de Genève, dialoguer aujourd'hui en France sur le conflit israélo-palestinien ? », débat .....	96
Postface : Réflexions sur la Question, <i>par Gil Anidjar</i> .....	115
Le juif, l'Arabe .....	116
Que veut le chrétien ? .....	124
Les auteurs et participants aux débats .....	133